

Ilaria Vigorelli
Selene Zorzi
Biagio Costa
Zoltán Szegvári
István Seszták

Eastern Theological Journal

4/2
2018

Eastern Theological Journal

4/2
2018

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

ETJ is published twice a year by
the St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Responsible Editor: Tamás Véghseő (Rector)

Postal address:

4400 NYÍREGYHÁZA, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

tel.: +36 42 597-600

e-mail: szentatanaz@szentatanaz.hu

www.szentatanaz.hu

Address for manuscripts and correspondence:
St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

4400 Nyíregyháza, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

tel.: +36 42 597-600

e-mail: etj@szentatanaz.hu

Yearly subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Contents

Contributors of this volume	197
STUDIES	
Ilaria VIGORELLI L'apofatismo relazionale nell' <i>In Canticum</i> di Gregorio di Nissa	199
Selene ZORZI Dire l'ineffabile: lo <i>iubilus</i> secondo Agostino d'Ippona	211
Biagio COSTA Il canone e la sua mèta. Note in margine a una nuova proposta di ricerca sulla formazione del Canone del NT	237
Zoltán SZEGVÁRI The Letters of Lazarus Against the Union: Arguments of Orthodox Resistance to the Union of Lyons (1274)	291
István SESZTÁK Cristo come segno e la svolta della teologia fondamentale nel secolo XX . . .	309

Contributors of this volume

Ilaria Vigorelli

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italy

Selene Zorzi

Istituto Teologico Marchigiano, Ancona, Italy

Biagio Costa

Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Italy

Zoltán Szegvári

St Athanasius Greek catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

István Seszták

St Athanasius Greek catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

L'apofatismo relazionale nell'*In Canticum* di Gregorio di Nissa

Ilaria VIGORELLI

1. Introduzione: *Cant.* 2, GNO VI, 61,1-3; 2. Apofatismo positivo e apofatismo negativo nell'ottava omelia *In Ecclesiasten*; 3. Conclusioni: Essere e libertà, l'apofatismo esistenziale di Gregorio di Nissa

1. Introduzione: *Cant.* 2, GNO VI,61,1-3

Il silenzio nel discorso teologico è un argomento centrale e al contempo a volte penoso per il suo carattere non soltanto speculativo ma direttamente attinente alla relazione di ogni uomo con il suo Dio. Possiamo dire, infatti, che il silenzio su Dio sia sempre effetto di un'emozione piacevole? Non manifesta, invece, a volte, l'inquietudine della frustrazione di fronte ad un cammino spirituale che non si può dominare e ad un desiderio di Dio che si oscura? L'interpretazione del silenzio su Dio non sembra esente da oscillazione tra l'attestazione di una presenza grata e l'orrore per il nulla. Che cosa rende allora l'apofatismo una virtù del teologo e un'espressione della verità della sua teologia? Seguendo l'opera esegetica di Gregorio di Nissa, mi sembra che sia possibile distinguere un apofatismo positivo da un apofatismo negativo: il primo legato alla vita e il secondo alla morte.

Il Padre cappadoce ha utilizzato un'espressione molto peculiare nella seconda omelia del suo commento al *Cantico dei cantici* e da questo vorrei partire per sviluppare un breve approfondimento di quello che ho chiamato "apofatismo relazionale" della sua teologia. Proverò

a metterne in luce non tanto l'episteme del discorso teologico¹, ma lo sviluppo esistenziale e la struttura antropologica soggiacente a tale episteme, ossia al soggetto che parla con Dio e che parla di Dio.

Il passo da cui prendere le mosse in questo breve itinerario compare nella seconda omelia, lungo il commento di Ct 1,7: «Dimmi o tu che l'anima mia ha amato, dove pascoli, dove riposi nel meriggio; che io non sia come un'errabonda dietro alle greggi dei tuoi compagni». Gregorio ha già avuto modo di indicare che gli organi sensoriali dell'anima² sono stati purificati dall'incarnazione³ e quindi spiega come la sposa possieda il nome di Dio nella propria disposizione interiore di amore.

«Dimmi, o tu, che l'anima mia ha amato»(Ct 1,7). Infatti, ti chiamo così, poiché il tuo nome è al di sopra di ogni nome e per ogni natura razionale è ineffabile (ἄφραστόν) e incomprendibile (ἀχώρητον). Dunque tu hai un nome che fa conoscere la tua bontà: la disposizione della mia anima verso di te (ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις)⁴.

Appare qui indicato una sorta di 'apofatismo della relazione' per il quale il cuore dell'anima credente è *segno* e *mistero* nel suo essere in intimo rapporto con il Dio ineffabile che si è rivelato in Cristo. Fin dalla prima omelia sul *Cantico*, Gregorio dispiega una dottrina della conoscenza di Dio non scindibile dalla condizione esistenziale dell'anima: se il cuore dell'uomo si rivolge alle cose apparenti – sostiene il Nissenio nella sua mistagogia – la mente non può accedere al mistero di Dio⁵.

1 Si veda in merito G. Maspero, "La grammatica del silenzio nel Commento al Cantico dei Cantici di Gregorio di Nyssa", in *Eastern Theological Journal* 4/1 (2018), 45-72.

2 *Cant.* 2: GNO VI,60,8.

3 *Cant.* 2: GNO VI,57,15-16.

4 ἀπάγγειλόν μοι, ὃν ἡγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. οὕτω γάρ σε κατονομάζω, ἐπειδὴ τὸ ὄνομά σου ὑπὲρ πάντων ἐστὶν ὄνομα καὶ πάσῃ φύσει λογικῇ ἄφραστόν τε καὶ ἀχώρητον. οὐκοῦν ὀνομά σοί ἐστι γνωριστικὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις. *Cant.* 2: GNO VI,61,13-17.

5 *Cant.* 1: GNO VI,22,9-23,1.

Cuore, mente e parola sono perciò intrinsecamente correlati e il rapporto che l'anima intrattiene con le cose che passano modifica la disposizione interiore, facilitando oppure ostacolando la conoscenza del divino. Ancor più: la conoscenza di Dio sembra essere legata propriamente al desiderio dell'uomo, giacché Gregorio pare sostenere che l'anima può accedere ai penetrali divini solo se ha la percezione dell'intensità del proprio desiderio, il quale è pienamente tale solo quando l'interiorità non è più rivolta a ciò che è apparente⁶. Il Nisseno auspica infatti che l'ascolto della Parola possa cambiare l'orientamento del desiderio (τὸ ἐπιθυμητικὸν) di chi la ode⁷, mutandone il termine – il πρὸς τι⁸ –, ma non perché il desiderio venga così appagato, bensì perché acquisti una sempre maggiore intensità.

6 Nell'omelia che precede quella che stiamo considerando, appare un parallelismo tra il luogo più interiore dell'uomo, indicato dal cuore, e ciò che è più interno al divino, indicata con il termine ἁδύτων. Cfr. L.F. Mateo-Seco, "Adyton", in L.F. Mateo-Seco, G. Maspero (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma, 2007, 23-24.; Cfr. anche J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier-Montaigne, Paris, 1953, 182-189; F. Mann, *Lexicon Gregorianum*, I, 77-78.

7 Il contesto rimanda all'opera educativa compiuta dai tre libri attribuiti a Salomone (*Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei cantici*), che inizialmente educa l'uomo con ammonizioni e ornamenti, che corrispondono all'età infantile, ma poi lo conduce con la descrizione della bellezza della Sapienza (o dello Sposo) a gustare l'attrazione di Dio, senza più ammonimenti.

8 Con il termine σχέσις si indica generalmente una condizione che viene specificata, per lo più, da un πρὸς τι. Il caso della dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa diventa particolarmente interessante per la peculiare interpretazione che egli dà alla formula ἡ σχέσις πρὸς ἄλληλα, per la quale indica la differenza tra il Padre e il Figlio nell'identità dell'unica sostanza divina, superando definitivamente la tensione subordinazionista di Eunomio. Qui si dà uno dei rari casi in cui Gregorio pone σχέσις al posto del τι del πρὸς τι, e caratterizza il termine mediante un attributo.

Affinché dunque possa essere ancor più accresciuto in lui il desiderio, mutato da passione materiale a disposizione immateriale, [il testo] adorna di lodi la bellezza della sapienza⁹.

In tale contesto, il termine σχέσις assume una connotazione semantica opposta e parallela a προσπάθεια, e dove con quest'ultima si indica la forte inclinazione al possesso di un bene materiale, con ἄυλος σχέσις si intende invece l'orientamento dell'uomo al bene immateriale¹⁰. Entrambe le espressioni esprimono modi di essere del desiderio¹¹, ovvero della naturale disposizione interiore a tendere verso il bene, e il riferimento alla ἄυλος σχέσις permette di comprendere come Gregorio intenda che il termine concreto della relazione (a qualcosa o a qualcuno) configuri la stessa facoltà desiderante (τὸ ἐπιθυμητικόν), causando perciò un effetto immanente al soggetto desiderante. Sempre nella prima omelia sul *Cantico dei cantici*, nel riferirsi all'insegnamento paolino contenuto in 1Tim 2,4, Gregorio rammenta che «Colui che vuole che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità» indica l'amore come via di salvezza, esigendo con ciò una pre-

- 9 ὡς ἂν οὖν μᾶλλον αὐτῷ τὸ ἐπιθυμητικὸν αὐξηθεῖη μετατεθὲν ἀπὸ τῆς ὕλικῆς προσπάθειας πρὸς τὴν ἄυλον σχέσιν, ὡραΐζει διὰ τῶν ἐγκωμίων τῆς σοφίας τὸ κάλλος. *Cant.* 1: GNO VI,19,10-13.
- 10 Sembra dunque che gli aggettivi ὕλικός e di ἄυλος determinino il desiderio e l'orientamento in base alla qualità dell'oggetto del desiderio. Questa interpretazione è coerente, per esempio, con *De beatitudinis* II, dove Gregorio sottolinea che «il Signore chiama beati non coloro che vivono al di fuori della passione (τοὺς ἔξω πάθους), ritirati in se stessi – non è infatti possibile nella vita materiale condurre una vita pienamente immateriale e senza passione (ὅν ἄυλον καθ' ὅλου καὶ ἀπαθῆ κατορθωθῆναι βίον)» (*Beat.* 2: GNO VII/2,95,18-20); il Nissenò rimarca in tal modo che il desiderio non è un male, bensì una condizione ineludibile della vita nella carne. Cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, 94; L.F. Mateo-Seco, "Apatheia", in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 57-59. L'accostamento di ἄυλος e σχέσις si trova in Plotino, *Enneadi* IV, 7, 4, nell'ambito della critica alla concezione stoica dell'essere relativo.
- 11 Il parallelismo oppositivo è sottolineato dalla scelta di attributi con la stessa radice, nelle forme affermativa e privativa (ὕλικῆς/ ἄυλον).

cisa disposizione dell'anima¹². Dal contesto si evince il parallelismo di διάθεσις e σχέσις, qui sinonimi per dire l'atteggiamento dell'uomo che risponde alla volontà del Logos di giungere all'«unione (συζυγίαν) incorporea e spirituale e incontaminata con Dio»¹³. Il Logos che chiama ad aver parte a se stesso, dunque, suscita la disposizione (διάθεσιν) amante nelle anime degli ascoltatori.

Al contempo, nella seconda omelia è espresso chiaramente come l'amore che l'anima trova dentro di sé sia frutto dell'iniziativa dello Sposo, il quale torna ad amarla nonostante l'anima stessa abbia scelto il male¹⁴. Il nome con cui l'anima può invocare lo Sposo è infatti l'intima relazione con Colui che la rinnova e che la rende nuovamente buona. In questo senso, allora, pare interessante approfondire la struttura dell'anima umana qui presentata, desiderante e al contempo fragile; capace di relazione con il mistero di Dio e per questa sua relazione capace di divenire essa stessa logos apofatico del mistero (il nome di Dio è la relazione d'amore dell'anima con Dio), ma pure capace di «esser fatta nera», e dunque di diventare quello che vorremmo chiamare segno irrazionale, apofatismo negativo, silenzio, *a-logos*.

12 Cfr. *Cant.* 1: GNO VI,15,18.

13 “Con ciò che qui è scritto, infatti, l'anima è in qualche modo adornata come una sposa, per l'unione incorporea e spirituale e incontaminata con Dio” (διὰ γὰρ τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων νυμφοστολεῖται τρόπον τινὰ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ πνευματικὴν καὶ ἀμόλυντον τοῦ θεοῦ συζυγίαν. *Cant.* 1: GNO VI,15,13-15). Appare qui il termine συζυγία, mentre altrove vedremo più frequente il termine ἀνάκρasis per indicare l'unione dell'anima con Dio. Si riflette nella antropologia di *In Cant* la terminologia Cristologica di Gregorio. Si veda in merito J.R. Bouchet, “Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse”, in *Revue thomiste* 68 (1968), 533-582.

14 Ct 1,6: «Non guardatemi perché sono stata fatta nera». Gregorio dedica gran parte della seconda omelia di commento al *Cantico* a questo unico versetto. Cfr. I. Vigorelli, “Ontology and Existence: Schesis of the Soul in *Gregory of Nyssa's In Canticum canticorum*”, in G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli (edd.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, Leiden-Boston, 2018, 527-538.

2. Apofatismo positivo e apofatismo negativo nell'ottava omelia *In Ecclesiasten*

Nella prima omelia sul *Cantico*, Gregorio esplicita che il cammino mistagogico procede secondo le tre tappe ben scandite dai libri sacri: la prima è quella fornita dai *Proverbi*, la seconda dall'*Ecclesiaste* e infine la terza dal *Cantico dei cantici*¹⁵. Mi è parso dunque legittimo riferirmi all'*Ecclesiaste* per poter cogliere meglio lo sviluppo dell'esegesi di Gregorio e il valore della mistica e dell'apofatismo presenti nel *Cantico*. Tra i molti luoghi da cui poter attingere la descrizione della polarità della disposizione desiderante che può volgersi al bene o al male¹⁶ – polarità che la conduce ad acquisire quello che proponiamo di chiamare apofatismo positivo dell'amore di Dio o apofatismo negativo, o irrazionale, quello delle passioni per le cose vane – il luogo più sintetico ed espressivo è l'ottava omelia sul libro di *Qoelet*¹⁷, cronologicamente collocabile tra il 379 e il 380¹⁸. L'omelia commenta Eccl 3,8: «c'è un tempo per amare e un tempo per odiare, un tempo per la guerra e un tempo per la pace». Gregorio vi presenta una sintesi della sua antropologia relazionale che cercheremo di seguire scandendone i principali passaggi teoretici.

¹⁵ Cfr. *Cant.* 1: GNO VI,17,6-22,16.

¹⁶ Si tratta di una caratteristica propria dell'antropologia teologica di Gregorio di Nissa. Cfr. E. Corsini, "Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse", in M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971, 111-126; A. Casarano, "Una prospettiva estetica nell'antropologia di Gregorio di Nissa?: analisi delle opere *De opificio hominis* e *De anima et resurrectione*", in *Augustinianum* 58/2 (2018), 385-407.

¹⁷ Scelgo questa, rispetto al *De mortuis non esse dolendum* e al *De anima et resurrectione* perché è l'opera esegetica che idealmente precede il commento al *Cantico*.

¹⁸ Cfr. P. Maraval, "Cronologia delle opere", in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 184 e 337. Maraval corregge se stesso e Vinel (SC 416, 2011).

a) In primo luogo afferma che si debba comprendere il significato di “amare e odiare” per poterne fare l'uso secondo ragione (τῷ λόγῳ).

Amore (φίλτρον) è l'interiore disposizione (ἡ ἐνδιάθετος σχέσις) verso ciò che è desiderato, che si esprime mediante il piacere e l'attaccamento appassionato (προσπαθείας); l'odio invece è avversione per ciò che è spiacevole e rigetto di ciò che fa soffrire¹⁹.

b) In secondo luogo il Nisseno richiama il principio antropologico per cui entrambe le disposizioni interiori possono rendere l'anima familiare al bene o al male a seconda di che cosa si porrà come termine dell'amore e dell'odio. Infatti, “se la disposizione dell'anima è verso il bene o verso il male, esso si mescola con l'anima come ciò che è amato”²⁰. Ne consegue che la conoscenza più urgente per l'uomo sia conoscere ciò che è buono, per poter scegliere di amare il bene e odiare il male.

c) In terzo luogo Gregorio rammenta la difficoltà nell'esercizio di tale discernimento per l'ambivalenza data dalla mescolanza di cui è composta la natura umana, di una parte intellegibile e di una parte sensibile:

Dato che inizialmente abbiamo fatto dell'irrazionalità dei sensi (τὴν ἄλογον αἴσθησιν) il criterio del bene, noi cresciamo insieme a questo giudizio sugli esseri che è insito in noi da principio. Per questo motivo ben difficilmente ci distacciamo da ciò che con i nostri sensi abbiamo considerato dei beni, appunto perché il rapporto con queste realtà si è fatto saldo, crescendo insieme a noi²¹.

19 φίλτρον ἐστὶν ἡ ἐνδιάθετος περὶ τὸ καταθύμιον σχέσις δι' ἡδονῆς καὶ προσπαθείας ἐνεργουμένη, μῖσος δὲ ἡ πρὸς τὸ ἀηδὲς ἀλλοτριώσις καὶ ἡ τοῦ λυποῦντος ἀποστροφή. *Eccl.* 8: GNO V,417,13-15.

20 εἴτε γὰρ πρὸς τὸ καλὸν εἴτε πρὸς τὸ κακὸν ἡ τῆς ψυχῆς γένοιτο σχέσις, κατακρινῶνται πῶς τῇ ψυχῇ τὸ ἀγαπώμενον. *Eccl.* 8: GNO V,417,20-22.

21 νυνὶ δὲ τὴν ἄλογον αἴσθησιν τοῦ καλοῦ κριτήριον παρὰ τὴν πρώτην ποιούμενοι συντρεφόμεθα τῇ κατ' ἀρχὰς ἐγγινομένη περὶ τῶν ὄντων κρίσει καὶ τούτου χάριν δυσσαποσπάστως ἔχομεν τῶν τῇ αἰσθήσει νομισθέντων εἶναι καλῶν, βεβαίαν ἑαυτοῖς τὴν περὶ ταῦτα σχέσιν τῇ συντροφίᾳ ποιήσαντες. *Eccl.* 8: GNO V,418,10-15.

d) Se però è «grande la familiarità della facoltà sensitiva con ciò che è irrazionale»²², l'*Ecclesiaste* viene in soccorso della natura umana indicando al desiderio d'amore ciò che è veramente amabile. E qui torna la questione del nome: "Tra tutti i beni di cui si preoccupano gli uomini, alcuni corrispondono realmente al nome che si dà loro, ma per gli altri questo è un nome indebito"²³.

La Vinel ha sottolineato nella sua traduzione il gioco di tre termini con la stessa radice (ὄνομα) e l'antitesi (ψευδώνυμον/ ἐπωνυμίαν) che articola la duplice questione dell'origine del linguaggio e dell'errore²⁴.

e) Il passaggio centrale, che conduce dall'antropologia alla teologia dell'apofatismo relazionale, è costituito dall'ingresso nella storia dei "beni veri" cioè stabili, e dei beni "buoni e tali da rendere buoni quanti ne partecipano"²⁵. Si tratta del corpo e del sangue di Cristo che trasformano colui che li assume, giacché "la relazione d'amore produce naturalmente la mescolanza con l'oggetto amato"²⁶.

E infatti, chi avrà amato il bene sarà buono egli stesso, perché la bontà che è ora in lui trasforma in sé colui che l'avrà accolta. Per questo, Colui che sempre è ci offre in cibo se stesso, affinché, assumendo lui in noi stessi, diveniamo ciò che egli è (ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι); dice infatti: «La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda». Quindi, chi ama questa carne non sarà amante della carne, e chi sarà attratto da questo sangue sarà purificato dal sangue sensibile²⁷.

22 πολλή δέ ἐστι τῇ αἰσθητικῇ δυνάμει πρὸς τὴν ἄλογον ζῶην ἢ οἰκείωσις. *Eccl.* 8: GNO V,419,1-2.

23 τῶν ἀγαθῶν ὅσα παρὰ τῶν ἀνθρώπων σπουδάζεται τὰ μὲν ὄντως τοιαῦτά ἐστιν, οἷα καὶ ὀνομάζεται, τὰ δὲ ψευδώνυμον τὴν ἐπωνυμίαν ἔχει. *Eccl.* 8: GNO V,421,16-19.

24 Si veda in merito M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'Herméneutique Biblique: Étude des Rapports entre le Langage et la Connaissance de Dieu*, Études augustiniennes (Collection des études augustiniennes, série Antiquité 99), Paris, 1983.

25 ὅτι ἄλλα ἐστὶ τὰ ὄντως ἀγαθὰ, ἃ καὶ αὐτά ἐστι καλὰ καὶ τοὺς μετέχοντας τοιοῦτους ποιεῖ. *Eccl.* 8: GNO V,422,12-13.

26 ἡ δὲ ἀγαπητικὴ σχέσις τὴν πρὸς τὸ ἀγαπώμενον ἀνάκρασιν φυσικῶς κατεργάζεται. *Eccl.* 8: GNO V,422,20-21.

27 ὁ γὰρ τὸ καλὸν ἀγαπήσας καλὸς καὶ αὐτὸς ἔσται, τῆς ἀγαθότητος τοῦ ἐν αὐτῷ

f) Se quindi la logica relazionale è la medesima logica sacramentale, l'ambivalenza intellegibile/sensibile viene trasformata nell'unica polarità cui è soggetta l'umana libertà, ovvero quella di bene/male, cioè dell'amore per ciò che è divino e dell'odio per colui che è "l'inventore del male, il nemico della nostra vita"²⁸. Ma, mette in luce Gregorio, questa è nuovamente una polarità non propriamente duale, giacché solo Dio è veramente, da momento che il male è inconsistente. Per questo motivo, il «momento per odiare» (Eccl 3,8) serve soltanto come ammonimento per non consumare la passione amorosa verso ciò che è vano, e centrarla sull' «unico bene amabile per natura: Colui che veramente è»²⁹.

3. Conclusioni: Essere e libertà, l'apofatismo esistenziale di Gregorio di Nissa

L'omelia sul *Qoelet* è evidentemente una premessa pedagogica che introduce anche all'apofatismo relazionale specifico della mistagogia presentata nel commento al *Cantico dei cantici*; l'opera esegetica di Gregorio di Nissa presenta quindi una splendida continuità, sia sotto il profilo dottrinale sia sotto quello antropologico. Mi pare che si possa dire che la scoperta della disposizione immateriale (ἄυλος σχέσις) come disposizione interiore dell'anima (ἐνδιάθετον σχέσιν)³⁰ rivolta allo Sposo

γενομένου πρὸς ἑαυτὴν τὸν δεξάμενον μεταποιούσης. διὰ τοῦτο ἐδώδιμον ἡμῖν ἑαυτὸν προτίθησιν ὁ αἰεὶ ὢν, ἵνα ἀναλαβόντες αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς ἐκεῖνο γενώμεθα, ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι· φησὶ γάρ, ὅτι Ἡ σὰρξ μου ἀληθῶς ἐστὶ βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστὶ πόσις. ὁ οὖν ταύτην ἀγαπῶν τὴν σάρκα οὐκ ἔσται φιλόσαρκος, καὶ ὁ πρὸς τοῦτο τὸ αἷμα διατεθεὶς τοῦ αἰσθητοῦ αἵματος καθαρεύσει. *Eccl.* 8: GNO V,423,2-10.

28 ὁ τῆς κακίας εὐρετής, ὁ τῆς ζωῆς ἡμῶν πολέμιος. *Eccl.* 8: GNO V,425,9.

29 ἐν γὰρ μόνον ἀγαπῆτὸν τῇ φύσει τὸ ἀληθῶς ὄν. *Eccl.* 8: GNO V,425,4-5.

30 Cfr. *Cant.* 2: GNO VI,61,1-3: «Per questo, tralasciando il discorso rivolto alle fanciulle di nuovo con una preghiera chiama lo Sposo, prendendo come nome di colui che desidera la disposizione intima verso di lui» (Διὰ τοῦτο

che la ama per primo, si possa interpretare come la conclusione dell'itinerario che ha permesso a Gregorio di passare dalla concezione classica che vedeva la divinizzazione come un processo noetico e scandito su tappe di ascesi necessaria e progressiva, a una conoscenza della divinizzazione come un atto libero di Dio che instaura un'intima relazione personale con l'anima: relazione di amore libero e liberante, che si fa prossimo nella carne e nel sangue del Figlio incarnato e che continuamente rinnova e guarisce la fragilità umana grazie all'economia sacramentale della salvezza³¹. Possiamo quindi concludere che l'apofatismo positivo è quello del silenzio dell'anima che si è lasciata salvare da Dio e che permette all'amore di manifestarsi in tutte le sue forme, dentro di sé e da sé, divenendo per l'unione simile all'amante divino. Apofatismo negativo è invece il silenzio su Dio che pervade l'anima quando orientando il desiderio a ciò che è vano, si ritrova unita a ciò che non dà vita perché è perituro. Il dualismo classico presente nella descrizione della natura umana come composta di una parte intellegibile e di una parte materiale appare definitivamente trasformato dalla mistagogia dell'unione con la carne e il sangue dello Sposo contenuta nel commento al *Cantico*. In tal modo viene reso possibile reinterpretare la dualità delle passioni verso il bene e verso il male come una polarizzazione in cui il male è tutto soltanto nella relazione (σχέσις, o διάθεσις) che l'anima intrattiene con gli esseri che la circondano. La "potenza del libero arbitrio"³² che viene da dentro l'uomo configura quindi la disposizione interiore, la quale è luogo di apofatismo positivo o negativo.

Un'ultima osservazione è che, come sostiene tutto il libro di *Qoelet*, il male non ha la stessa entità del bene e Gregorio di Nissa sottolinea

καταλιποῦσα τὸν πρὸς τὰς νεάνιδας λόγον πάλιν δι' εὐχῆς ἀνακαλεῖ τὸν νυμφίον ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθουμένου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν).

31 Abbiamo tutti bisogno di questo «silenzio carico di presenza adorata». Cfr. S. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Oriente lumen* (2 maggio 1995), 16: *AAS* 87 (1995), 762.

32 ἡ αὐτεξούσιος δύναμις. Eccl 8: GNO V,428,1.

più volte come il male sia soltanto una realtà seconda e apparente: l'apofatismo positivo è quindi l'unico vero apofatismo reale, perché relazione con la presenza reale ed eccedente del Logos incarnato. Possiamo così concludere confidando nel fatto che l'apofatismo negativo sia una posizione erratica, la quale il Logos si preoccupa di sanare essendo Egli sempre veniente (ἐρχόμενος):

Questi insegnamenti ce li ha mostrati Colui che viene dall'alto ed essendo al di sopra di tutto per mezzo della sua manifestazione nella carne ha mostrato in se stesso gli esempi dei buoni comportamenti³³.

33 ἄπερ ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος καὶ ἐπάνω πάντων ὧν ὑπέδειξεν ἡμῖν διὰ τῆς ἐν σαρκὶ φανερώσεως πάντων τῶν ἀγαθῶν πολιτευμάτων ἐν ἑαυτῷ δείξας τὰ ὑποδείγματα.
Cant 4: GNO VI, 126,8-10.

Dire l'ineffabile: lo *iubilus* secondo Agostino d'Ippona

Selene ZORZI

*... eco umana dell'inno infinito
che canta il Verbo da sempre nei cieli*
(SC 83)

Introduzione; 1. La comunicazione umana; 2. Rivelazione divina: *Verbum, locutio, gestis verbisque*; 3. *Iubilus* in Agostino; 4. Il paraverbale in teologia; Conclusioni.

Introduzione

L'argomento di questo simposio permette di approfondire un tema costitutivo dell'umano come quello della comunicazione, in un aspetto specifico come quello della musica, dei segni e del silenzio¹. La filosofia del linguaggio vanta indubbiamente una lunga tradizione che possiamo far risalire addirittura ai presocratici; tuttavia una riflessione sistematica sul linguaggio e la comunicazione umana è certamente moderna².

1. La comunicazione umana

Gli studi sulla comunicazione umana hanno approfondito come le modalità di comunicazione ai fini dell'efficacia del messaggio siano

¹ Il testo proviene da una conferenza elaborata per il simposio "Silence, Music and Sign in Patristic Theology", Saint Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary, 11-12th September 2017.

² Cfr. Paolo Casalegno, *Filosofia del linguaggio, un'introduzione*, Roma, 1997.

molteplici: in una ipotesi attribuita a Albert Meherabian si dice che solo il 7% della comunicazione avviene tramite le parole dette, ovvero tramite la comunicazione verbale; per il 38% i nostri messaggi passano attraverso la cosiddetta comunicazione paraverbale (fatta dal tono, dal timbro di voce, dal volume della nostra voce, dall'altezza del suono) e per il 55% la comunicazione avviene tramite il linguaggio non-verbale (gestualità e linguaggio del corpo). Vi fu una grande discussione sui numeri di questa percentuale e su ciò che veramente intendesse dimostrare lo studio di Meherabian; anche la teoria di Marshall McLuhan a suo modo spostava l'attenzione dal puro verbale ritenendo che il mezzo di comunicazione è esso stesso il messaggio³. Senza poter discutere qui in dettaglio queste teorie, possiamo affermare tuttavia che è indubbio che il non verbale abbia un grande ruolo nella nostra comunicazione. È proprio il paraverbale ad essere in ballo quando trattiamo dello *iubilus* in Agostino⁴. Riscoprire le basi patristiche della riflessione sulla comunicazione non verbale, ci permette di apportare un contributo nel panorama delle recenti ricerche sul linguaggio circa quella forma distintiva dell'esperienza umana che è il linguaggio teologico.

2. Rivelazione divina: *Verbum, locutio, gestis verbisque*

Come ogni linguaggio, anche quello teologico è una funzione dell'esperienza umana. L'esperienza che la persona umana fa di Dio è un'esperienza che resta all'interno delle condizioni umane, quindi delle sue capacità e dei suoi limiti. Certo l'essere umano sperimenta il trascendente, ma questa esperienza non potrà che essere categorizzata

3 Cfr. M. McLuhan – Q. Fiore, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, New York, 1967.

4 Sembra che Meherabian infatti intendesse questi numeri come segni del livello di coerenza del discorso relativo alle emozioni o sentimenti, e non della comprensione stessa del linguaggio.

e comunicata tramite i mezzi dell'umano comunicare (si ricordi la distinzione che la Costituzione conciliare *Dei Verbum* fra tra *locutio Dei* e *Verbum Dei*). Non è Parola di Dio ciò che è semplicemente scritto nella Bibbia, perché lì troviamo le parole di qualcuno che ha raccontato che cosa si prova ad essere raggiunti da Dio in questo mondo. Già su questo, i Padri della Chiesa si erano pronunciati. Ricordiamo il testo di Ireneo che sottolineava come Dio si “adatti” nel suo comunicarsi alle capacità dell'essere umano, dicendo che il Signore

è venuto a noi, non nel modo come Egli poteva, ma nel modo come potevamo vederlo noi. Egli poteva anche venire a noi nella sua ineffabile gloria, ma noi non avremmo ancora potuto reggere alla maestà della sua gloria⁵.

Sulla stessa linea, Origene dichiarava che

il Logos di Dio sembra avere disposto le Scritture, commisurando ciò che conviene nell'esposizione alla capacità degli ascoltatori e al loro vantaggio⁶.

Sulla linea di questa antica tradizione, il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* (d'ora in poi DV) al n. 13 ha riconosciuto che Dio ha *adattato* il suo parlare:

Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo.

La Rivelazione divina conosce il suo punto massimo nell'incarnazione di Cristo nel quale Dio accetta di “svuotarsi” (*ekenosen*, *Lettera ai Filippesi*, 2,7) in un corpo umano. Il Verbo divino ha dunque accettato di rendersi “in-fante”, dirà Agostino, abbreviandosi non solo

5 *Contro le eresie*, IV,38,1, in Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, trad. a cura di E. Bellini, Milano, 1981, 398.

6 *Contra Celsum*, IV,71,9-11, in Origene, *Contro Celso*, trad. a cura di P. Ressa, Brescia, 2000, 347.

nelle parole umane ma soprattutto nei percorsi mediati e difficili della comunicazione umana.

Credo e spero che la maestà di quell'Unigenito che, pur essendo Verbo eterno, si fece bambino infante, schiuderà la mia lingua di infante incapace di dire, e mi farà esprimere con la bocca quello che mi ha fatto intuire nel cuore. Ecco dirò come potrò, e tu intendi come puoi, e se non puoi capire, non crederti già all'altezza di criticare, ma attendi in modo da meritarti di crescere nella tua capacità di comprendere. (Agostino, *disc.* 380,5)

Già il Concilio Vaticano II ci aveva ricordato che la rivelazione dell'economia divina avviene *gestis verbisque* (DV I,2). La Bibbia stessa si presenta tutt'altro che come una serie di definizioni logiche, ma appare come una narrazione. In questo senso, il Vangelo di Giovanni afferma che Gesù Cristo è colui che ci ha "raccontato" Dio, facendocene l'esegesi (*exegeso*, Gv I,18). Il narrare umano implica e inserisce nella comunicazione il tempo, le immagini, gli spazi. I neuroscienziati ci dicono che in questo processo la persona che ascolta o che legge mette in moto anche l'emisfero destro del cervello, ovvero la parte che sovrintende all'immaginazione creativa (la parte preposta al disegno, alla musica, al canto, alla danza, alla sintesi olistica, al senso del sacro, ai colori, alla *vision*). Il Concilio ci ha ricordato che Dio non comunica agli uomini concetti astratti, ma anzitutto se stesso ("*piacque a Dio... rivelare se stesso*" DV 2) e che questa rivelazione "avviene con eventi e parole (*gestis verbisque*) intimamente connessi tra loro". Ciò significa che Dio non intende anzitutto far conoscere il suo pensiero, ma relazionarsi con noi in una storia d'amore⁷. Per questo, il punto massimo di questa sua comunicazione è un evento, quello dell'incarnazione di Cristo, la sua Parola unica. Si tratta di una realtà viva

7 Si ricordino i famosi cinque assiomi della comunicazione di P. Watzlawick, secondo il quale ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e uno di relazione, cfr. P. Watzlawick – J.H. Beavin – D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, 1971.

che si è inserita nel movimento dinamico tipico della comunicazione umana. *Gestis verbisque* significa che la Rivelazione non arriva solo tramite la predicazione, tramite concetti o comandi, ma anche tramite immagini, gesti, toni e silenzi (il medium è il messaggio, avrebbe detto McLuhan).

Sono stati proprio i Padri ad intuire questo spessore del linguaggio teologico e ad avere lavorato assiduamente per distinguere dapprima i vari livelli (significati) interpretativi delle Scritture e le diverse modalità del linguaggio teologico. Penso ovviamente alla tradizionale distinzione dei quattro significati della Scrittura (letterale, allegorico, anagogico e morale) o alle distinzioni del linguaggio teologico in catafatico, apofatico, analogico, metaforico, di eminenza etc. Si pensi ai Cappadoci che nello sforzo di ricordare durante le dispute teologiche che Dio è un mistero più grande rispetto al linguaggio con cui lo diciamo (erano i tempi delle questioni sull'*homousios*), operarono l'uno (Basilio) per la chiarificazione dei vari significati semantici di uno stesso termine (es. *ousia* / *hypostasis*; *ek*, *pros*, *eis*, *hyper*); l'altro (Gregorio Nisseno) nel prediligere l'ossimoro per esprimere l'esperienza con Dio (*sobria ebrietas*, corsa stabile, tenebre luminose); infine il Nazianzeno per la poesia come modo in cui la parola umana rimandi nel suo limite e in forma contratta ad un significato più grande. Ricordare questo aspetto della comunicazione teologica è di grande importanza soprattutto oggi quando si nota un riflusso verso il letteralismo e il fondamentalismo testuale, che sono alla porta non solo nel fondamentalismo islamico, ma anche all'interno del cristianesimo, soprattutto quando si fa riferimento al discorso su Dio e al testo Sacro nella scena pubblica e politica.

3. *Iubilus* in Agostino

Tornando sul tema agostiniano dello *iubilus* dopo quasi venti anni, chi scrive non può che ribadire che tale concetto costituisce un luogo privilegiato e significativo per riflettere sulla concezione agostiniana

circa la relazione tra Rivelazione, silenzio, parola umana, parola divina e teoria del linguaggio. In questa sede, mi limiterò a ricordare velocemente gli esiti di quello studio per sviluppare alcune riflessioni più attuali sul linguaggio teologico e offrire spunti per un dibattito.

Nella prima parte dell'esposizione che si incentra in modo particolare su Agostino, ripercorrerò velocemente le concezioni sul musicale, presenterò il confronto su tale tema con la tradizione neoplatonica, per presentare infine una riflessione più sistematica sulle connotazioni dello *iubilus* agostiniano quale luogo di una declinazione compiuta della comunicazione teologica cristiana. Nella seconda parte, vorrei mostrare come le traiettorie della riflessione agostiniana sullo *iubilus* arrivino fino ad oggi e alle conseguenze sulla gravidanza teologica del linguaggio paraverbale.

1. Agostino e la musica

L'approccio di Agostino alla musica denota una sensibilità particolare che I. Marrou non esitò a chiamare "moderno"⁸.

a. Una personale vibrante esperienza sensibile

Ascoltando la soavità del parlare di Ambrogio (*delectabar suavitate sermonis*) egli scrive di essersi avvicinato *sensim et nesciens* al contenuto della dottrina cattolica (*conf. V,13,23*)

Frequentavo assiduamente le sue istruzioni pubbliche, non però mosso dalla giusta intenzione: volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva, ovvero ne era superiore o inferiore. Stavo attento, sospeso alle sue parole, ma non m'interessavo al contenuto, anzi lo disdegnavo. La soavità della sua parola m'incantava. Era più dotta, ma meno gioviale e carezzevole di quella di Fausto quanto alla forma; quanto alla sostanza però, nessun paragone era possibile: l'uno si sviava nei tranelli manichei, l'altro mostrava la salvezza nel modo più salutare.

8 H. I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987 (tit. or.: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1971), 179.

Ma la salvezza è lontana dai peccatori, quale io ero allora là presente. Eppure mi avvicinavo ad essa sensibilmente e a mia insaputa. (*conf.* V,13,23) Non badavo dunque a imparare i temi, ma solo ad ascoltare i modi della sua predicazione. Sfiduciato ormai che all'uomo si aprisse la via per giungere a te, conservavo questo futile interesse. Pure, insieme alle parole, da cui ero attratto, giungevano al mio spirito anche gli argomenti, per cui ero distratto. Non potevo separare gli uni dalle altre, e mentre aprivo il cuore ad accogliere la sua predicazione feconda, vi entrava insieme la verità che predicava, sia pure per gradi. (*conf.* V,13,24)

Fu una misteriosa *cantilena* di fanciulli a spingerlo a prendere il Vangelo e leggere il passo della *Lettera ai Romani* come egli narra nel famoso episodio del giardino:

Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: "Prendi e leggi, prendi e leggi". (*conf.* VIII,12,29)

E fu ancora il canto la sua prima esperienza di chiesa tra i cattolici riuniti da Ambrogio per resistere alla presa delle chiese da parte degli ariani:

Quando però mi tornano alla mente le lacrime che canti di chiesa mi strapparono ai primordi nella mia fede riconquistata... (*conf.* IX,4)

b. Una metafora prediletta

Ma la musica in Agostino è anche una metafora prediletta per spiegare la memoria, la creazione, il tempo, l'armonia dell'universo, la vita, un paragone per evocare la soavità dell'esperienza mistica⁹ o un modo per cercare *vestigia* della Trinità¹⁰. Dio è un direttore d'orchestra:

9 Cfr. *en. Ps.* 41,9; Marrou, *S. Agostino*, 180 n. 50.

10 Cfr. *conf.* IX,29,40; X,33,49-50; XI,28,38; *ep.* 138,15; 166,5,13; *ord.* II,11,33-34, II,14,40-15,43; *trin.* XI,8,14; XV,7,13; A. M. Johnston, *Time as a Psalm in St. Augustine*: <http://www.mun.ca/animus/1996vol1/johnston.htm>, 31/01/99, 8-11 come anche A. Solignac, "Le livre X des confessions", *Lectio Augustini* 4 (edd. L. F. Pizzolato – G. Scanavino), Palermo, 1987, 9-34 (in particolare 28).

Egli, immutabile creatore e moderatore delle cose mutevoli, molto più dell'uomo sa ciò che è opportuno per ciascuna età, ciò che a un dato momento deve dare, aggiungere, portar via, detrarre, accrescere o diminuire fino a che la bellezza dell'universo, particelle del quale sono le cose adatte a ciascun tempo, non si svolga e si compia come il concerto di un ineffabile artista... (*ep.* 138,1,5)

la vita una sinfonia:

Ecco perché la musica, ossia la scienza o il senso di modulare i suoni, è stata largita da Dio per un dono della sua liberalità anche ai mortali forniti di anima razionale per ricordare grandi avvenimenti. Se pertanto l'uomo, abile a comporre un canto, sa quali tempi di pausa intervallare alle singole voci in modo che il canto possa snodarsi e scorrere nel modo più bello, con suoni che cessano e si riprendono alternativamente, quanto più Dio, la cui sapienza, con la quale ha creato ogni cosa, sorpassa di gran lunga ogni arte, non permette, rispetto agli esseri che nascono e che muoiono, che in quella specie di meraviglioso cantico di cose che passano, scorra, con movimento più breve o più lungo di quanto lo richieda il ritmo conosciuto in precedenza, alcuno degli attimi di tempo che appartengono come altrettante sillabe e parole ai brevi periodi di questo mondo. Ora, poiché questo potrei dirlo anche a proposito delle foglie d'un albero e del numero dei nostri capelli, quanto più posso dirlo a proposito della nascita e della morte dell'uomo, la cui vita non si estende né più né meno di quanto Dio, ordinatore dei tempi, sa che s'accorda con l'armonia dell'universo.

La musica è capace di comunicare il senso di un enigma che la ragione da sola non riesce a spiegare. Certo, questo desta meraviglia: come in lui, il teologo dell'interiorità, la musica (dominio dei sensi) assuma uno spazio così rilevante.

c. Schizofrenia

In realtà si registra una sorta di schizofrenia nel nostro teologo: da una parte un rispetto eccessivo, dall'altra risulta sospettoso rispetto alla seduzione di tale piacere. La musica ha sempre esercitato un certo

fascino sull'uomo e da sempre se ne è inteso il suo rapporto con la divinità. Ma la musica e il canto condividono la sorte dell'estetico rispetto all'esperienza religiosa. Anche la problematicità della coniugazione delle arti con il culto è questione antica. L'arte cioè può fermare il credente ad un'esperienza di autocompiacimento. Si ricordino le descrizioni delle *conf.*, in cui Agostino parla con disagio del suo restare impigliato nel piacere dell'udito (*conf.* X,33,49).

I piaceri dell'udito mi hanno impigliato e soggiogato più tenacemente, ma tu me ne hai sciolto e liberato. Fra le melodie che vivificano le tue parole, quando le canta una voce soave ed educata, ora poso, lo confesso, un poco, ma non al punto di rimanervi inchiodato, cosicché mi rialzo quando voglio. Tuttavia per entrare nel mio cuore insieme ai concetti che le animano, vi esigono un posto non indegno, e io difficilmente offro quello conveniente. Talvolta mi sembra di attribuire ad esse un rispetto eccessivo, eppure sento che, cantate a quel modo, le stesse parole sante stimolano il nostro animo a un più pio, a un più ardente fervore di pietà, che se non lo fossero; tutta la scala dei sentimenti della nostra anima trova nella voce e nel canto il giusto temperamento e direi un'arcanica, eccitante corrispondenza. ... Ma spesso il piacere dei sensi fisici, cui non bisogna permettere di sfibrare lo spirito, mi seduce: quando la sensazione, nell'accompagnare il pensiero, non si rassegna a rimanere seconda, ma, pur debitrice a quello di essere accolta, tenta addirittura di precederlo e guidarlo. Qui pecco senza avvedermene, e poi me ne avvedo. (*conf.* X,33,49)

d. Il canto in chiesa

Occorre dire che “tecnicamente non esiste soluzione di continuità tra lingua parlata e lingua cantata”¹¹. Come l'antica poesia epica, le narrazioni popolari e già la cantillazione giudaica, anche il discorso retorico conosceva la portata delle inflessioni e dei gradi melodici del-

¹¹ S. Corbin, *La musica cristiana dalle origini al gregoriano*, Milano, 1987 (tit. or.: *L'Église à la conquête de sa musique*, Paris, 1960), 30.

la voce umana sulle emozioni dell'ascoltatore. Basti pensare che oggi vengono studiate le tecniche più sofisticate della comunicazione non verbale per ottenere risultati efficaci nel campo del Marketing. Ma in fondo già l'antica *querelle* tra filosofia e retorica si costituiva come una disputa tra verità e persuasione e il paraverbale si trovava tutto dalla parte del secondo termine, nella la sua accezione negativa, così come il musicale. Ed Agostino era retore. Sappiamo che nell'antica polemica circa l'opportunità dell'introduzione del canto in Chiesa, Agostino arrivò a legittimare tale prassi sulla base alla sua esperienza personale, ricordando che le parole cantate e ascoltate in chiesa, da giovane catecumeno, gli strapparono lacrime e commozione.

Quando però mi tornano alla mente le lacrime che canti di chiesa mi strapparono ai primordi nella mia fede riconquistata, e alla commozione che ancor oggi suscita in me non il canto, ma le parole cantate, se cantate con voce limpida e la modulazione più conveniente, riconosco di nuovo la grande utilità di questa pratica. (*conf. X,33,50*)

Uno spirito debole secondo lui sarebbe potuto arrivare al sentimento della devozione anche attraverso il diletto delle orecchie:

Così ondeggio fra il pericolo del piacere e la constatazione dei suoi effetti salutari, e inclino piuttosto, pur non emettendo una sentenza irrevocabile, ad approvare l'uso del canto in chiesa, con l'idea che lo spirito troppo debole assurga al sentimento della devozione attraverso il diletto delle orecchie. Ciò non toglie che quando mi capita di sentirmi mosso più dal canto che dalle parole cantate, confessi di commettere un peccato da espiare, e allora preferirei non udir cantare. (*conf. X,33,50*)

2. Musica e sacro nel neoplatonismo

Considerata in un nesso oscuro con il divino, la musica era stata collegata ad una teo-logia già negli antichi miti cosmogonici orientali. Nella Bibbia però non è presente una riflessione sul musicale come incarnazione o rivelazione di una particolare verità divina. Il tema compare solo quando il cristianesimo interagisce col platonismo in

cui il musicale è visto come eco o immagine sensibile di una forma trascendente¹². Quando però la filosofia in Grecia cercò di svelare il suo segreto, si divise in due linee interpretative:

musica puramente pensata, musica come scienza teoretica, a volte strumento privilegiato di ascesi mistica o musica come attrazione dei sensi, e una musica concretamente udita ed eseguita, come suono fisico e corporeo e perciò possibile strumento di perdizione. La musica come ascesi risale all'estetica pitagorica dei numeri; la musica come concreto fluire di suoni, oggetto di piacere sensibile, ci riporta ad una estetica di carattere empiristico a sfondo aristotelico e ad una concezione della stessa come imitazione delle passioni¹³.

Nel neoplatonismo la musica era considerata una delle vie per ascendere all'Uno. Plotino afferma:

...il musico è commosso e trasportato dal bello e, incapace di commuoversi da sé, è aperto all'influenza delle prime impressioni e come gli uomini timidi di fronte ai più piccoli rumori, è sensibile ai suoni e alla loro bellezza, evita sempre nei canti il disaccordo e la discordanza e nei ritmi si compiace delle misura e dell'accordo. Dopo i suoni, i ritmi e le figure sensibili, egli deve separare la materia in cui si attuano gli accordi e le proporzioni e intuire la bellezza degli accordi in se stessi e comprendere che le cose che lo incantavano sono intelligibili. (*Enn.* I,3,1 [Faggin, 87])

“Il bello è nella vista, è anche nell'udito, nella combinazione delle parole e nella musica in genere: belli sono infatti le melodie e i ritmi” (cf. *Enn.* I,6,1 [Faggin, 127]). E ancora:

...le armonie impercettibili al senso sono quelle che fanno le armonie sensibili e per opera di quelle l'anima può intuirne la bellezza, poiché esse le rivelano l'identico nel diverso. Per conseguenza le armonie sensibili sono misurate da numeri non in un rapporto qualsiasi, ma in uno che è subordinato all'azione sovrana della forma. (*Enn.* I,6,3 [= Faggin, 131])

12 Cfr. P. A. Sequeri, “Il teologico e il musicale”, in *Teologia* 4 (1985), 307-338, 310.

13 E. Fubini, *Estetica della musica* (Lessico dell'estetica 3), Milano, 1995, 64.

Per giungere all'unione con l'Uno però bisogna trascendere la musica e inoltrarsi al di là dei suoni, nel silenzio.

...come quando qualcuno che vuole udire una voce desiderata, si distoglie da tutte le altre e presta il suo orecchio a quella voce che qualora gli si avvicini è la migliore di quante si possano udire, così, anche quaggiù dobbiamo lasciare perdere ogni rumore sensibile qualora non sia entro i limiti del necessario e serbare pura la potenza percettiva dell'anima e pronta ad ascoltare le voci dall'alto. (*Enn.* V,1,12 [= Faggin, 813])

Ancora in Porfirio e Giamblico, la musica stabilisce un rapporto tra Dio e l'uomo, ma il culto più perfetto resta quello del silenzio¹⁴. Secondo Porfirio la preghiera che ci avvicina a Dio è fatta in silenzio e nel pensiero puro. Leggiamo infatti nella sua *Lettera a Marcella*¹⁵: "Il saggio, quando fa silenzio, onora Dio" (16) e "la preghiera dell'indolente è un vano brusio di parole" (12)¹⁶. *Senza parole (arrheton)* infatti, per i filosofi platonici e neoplatonici, era una caratteristica stessa del divino. Conseguenza imprescindibile di questa ineffabilità di Dio

14 Giamblico, *I misteri d'Egitto*: "Anzitutto (Dio) nel culto non si celebra che in silenzio", 8,3. Proclo (+485) situa il Principio primo al di là di tutte le conoscenze; noi non possiamo attendere che per mezzo dell'amore e della fede, nel silenzio. Nella *Teologia platonica* afferma: "Che cosa ci unisce alla bontà se non l'amore? Infatti non è per una intellesione né generalmente per una giudizio che si produce l'iniziazione, ma per mezzo di un silenzio unitario e superiore a tutte le operazioni di conoscenza silenzio che la legge ci dona installando non solamente nell'anima universale, ma anche dentro di noi l'ineffabile e l'inconoscibile di Dio" IV,9 (da Dupuy, "Silence", in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, ed. M. Viller, Paris, 1937-1995, 831-832). Cfr. inoltre Gêrôl, *Les Pères*, 70-71; Casel, *De philosophorum*, 125-127. Cfr. anche R. Mortley, *From Word to Silence*, Bonn, 1986.

15 Porfirio, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto. Sull'anima. Sul conosci te stesso*, Eunapio, *Vita di Porfirio*, a cura di A. R. Sodano, I classici del pensiero: Filosofia classica e tardo antica, (ed. V. Mathieu), Milano, 1993.

16 Sul concetto di silenzio in Porfirio cfr. O. Casel, *De philosophorum*, 117-124. Nella *Lettera a Marcella* tutta la sezione 11-19 è dedicata al vero culto razionale, in polemica con i sacrifici e le offerte vane.

nell'uomo era l'atteggiamento di silenzio, considerato anche l'unico vero culto di Dio¹⁷.

È stato scritto molto e altrove come il concetto di ineffabilità emerga e vada congiungendosi con l'esperienza mistica nella tradizione filosofica¹⁸. Plotino insiste a più riprese nelle *Enneadi* sulla necessità di fare silenzio per rendersi accettati all'Uno¹⁹. Casel²⁰ ha ben dimostrato come per una certa tradizione filosofica fino al neoplatonismo il vero culto logico (*logiké thousia*), l'unico culto degno della divinità suprema, era un sacrificio interiore, fatto nello spirito, che escludeva in modo categorico non solo i sacrifici cruenti, ma anche la musica come mezzo per il culto²¹. Ora, lo *iubilus* in Agostino presenta le stesse caratteristiche di questo culto logico. Egli afferma infatti da una parte che il canto che piace a Dio ha anzitutto la caratteristica di essere *ineffabile*, senza parole:

17 Cfr. J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster, 1930, 67-77.

18 Per questo argomento rimandiamo all'ottimo riassunto in DSp 15, 829-858; per uno studio dettagliato invece si veda S. Lilla, oltre a *op. cit.* (vedi *supra*, n. 27) "La teologia negativa dal pensiero classico a quello patristico e bizantino": *Helikon* XXVIII (1988) 203-279; XXIX-XXX (1989-1990) 97-186; XXXI-XXXII (1991-1992) 3-72.

19 Cfr. Plotino, tutta lo splendido trattato VI,9; DSp 15, 829-858; Gérold, *Les Péres*, 66-69.

20 O. Casel, "Die logiké thusia: antiken Mystik in christlichliturgischer Umdeutung", in *Jahrb. F. Liturgiewiss* 4 (1924), 37-47. Cfr. Quasten, *Musik und Gesang*, 67-77.

21 Secondo Empedocle (*fr.* 128) così già pensava Pitagora, della stessa idea era Eraclito (*fr.* 5). Lo stesso sarebbe valso, secondo Casel, per Platone, Teofrasto e la Stoa (p. 37), Ermete (*Asklepius* 41). Il vero culto interiore si consumava senza parole, come affermavano i neopitagorici come Apollonio di Tiana (riportato da Eusebio nella *Praep. Eu.* IV 13), nel silenzio dell'estasi. Lo stesso Eusebio (*Praep. Eu.* IV 11) riporta anche delle parole di Porfirio (dal *de abstinencia* II,34) secondo le quali il culto vero si fa nel silenzio, nel Logos interiore (p. 38). Lo stesso insegnava Filone (*Plant.* 126).

Dio ha tratto perfetta lode dalla bocca dei bambini e dei lattanti, affinché coloro che desiderano pervenire alla conoscenza della gloria inizino dalla fede nelle Scritture, ma la gloria si innalza sopra le Scritture stesse, in quanto trascende e supera le espressioni di ogni parola e di ogni linguaggio. (*en. Ps.* 8,8)

D'altra parte però con lo *iubilus* il musicale puro prende una sua direzione autonoma rispetto alla parola, al testo della Scrittura, aprendo lo spazio alla sola voce.

La tesi che sostenni anni fa e che confermo è che conferendo allo *iubilus* il connotato che nella tradizione filosofica era proprio del vero culto, Agostino fa entrare a pieno titolo la musica nel culto cristiano tramite una nozione nuova: il rapporto con la divinità.

3. Le caratteristiche dello *iubilus* agostiniano

Nelle *retr.* Agostino ci informa che nel *De musica*, egli ha avuto tempo di trattare solo del *rhythmus*, cioè della teorie musicali, che hanno a che vedere più con la matematica, l'aritmetica e la geometria piuttosto che con la percezione estetica, e che sarebbe stato suo intendimento dedicare altrettanti libri anche al *melos*²² (il canto o la musica cosiddetta pratica).

Seguendo Marrou che aveva riconosciuto come Agostino non si servisse del termine *musica/musicus* per parlare della musica pratica, ma di *cantus*, *cantatio*, *canticum*, ci siamo rivolti a questi termini e in particolare al termine *iubilus*, scoprendone inesplorate connotazioni. I testi agostiniani sullo *iubilus* si limitano al numero di 12 e sono relegati alle *en. Ps.* Alcune caratteristiche tipiche dello *iubilus* le troviamo già presenti in un antecedente contesto patristico. Ne parlano Origene (*hom. Jos.* VII,2f), Eusebio (*in Ps.* 25,5-6, PG 23,241), Ilario di

22 Cfr. *retr.* 1, 5-6. Sulle problematiche e i contenuti del *mus.* rimandiamo a A. Solignac, "Le livre X des confessions", in *Lectio Augustini* 4 (edd. L. F. Pizzolato – G. Scanavino), vedi *supra*, nota 10.

Poitiers (*Tr. s. Ps.* 65,2, PL 9,425), Girolamo (*in Ps.* 88,9; *in Jer.* 6,317s), Vigilio di Trento (*comm Jos.* 6), Pietro Crisologo (*Sermo* 6; 23; *in Ps.* 94; 46), Lucifero di Cagliari (*Non conv. Haer.* 2,46), Ambrogio (*Exp. in Lc* 2,4; 6; 7,715; 2630) e altri. Tali caratteristiche sono:

1. La vociferazione: anche Agostino in *en. Ps* 94,3 ricorda le cantilene dei cantastorie che fanno a gara per fare allegria e declamano parole, ma poi, sopraffatti da tanta allegria, si mettono a gridare.
2. L'esperienza del lavoro dei pastori o dei vendemmiatori (*en Ps.* 32,II,8) che occupati con ardore in qualche attività, incominciano a cantare le parole dei canti, ma poi, sopraffatti dall'allegria, lasciano cadere le sillabe e si abbandonano al suono del giubilo.
3. Lo *iubilus* appare anche come grido di trionfo (l'antico jobel) che riconosce Dio quale Signore di tutta la terra.
4. Caratteristica comunitaria: chi non canta insieme non giubila, ma ulula.

Rispetto ad altri autori prima di lui, però Agostino sottolinea in modo insolito l'idea di ineffabilità sottesa al concetto di giubilo.

Immoliamo una vittima di giubilo, di gioia [...] quella che le parole non possono esprimere²³.

L'idea di sacrificio avvicina lo *iubilus* a quella *logiké thousia* neoplatonica che implicava ineffabilità e silenzio. Tuttavia l'ineffabilità dello *iubilus* appare di natura assai diversa da quella dell'esperienza neoplatonica (come quella della mistica cristiana rispetto a una orientale).

23 *Immolamus hostia iubilationis, immolamus hostiam laetitiae ... quae verbis explicare non potest. (en. Ps. 26,II,12)*

a. Gioia

Anzitutto il credente giubila perché preso da ammirazione gioiosa per il mistero di Cristo. L'esperienza inesprimibile (*en. Ps. 46,7*) è l'ammirazione gioiosa che nasce dalla contemplazione del mistero di Cristo, della sua croce e della sua ascensione al cielo. Per questo gaudio *verba non sufficiebant*. Questa immensa gioia, è un bene che tende di per sé a diffondersi, a dilatarsi all'infinito ma trova ostacolo nelle sillabe (*meta non habeat sillabarum*)²⁴. Agostino infatti rileva che la gioia profonda non può essere espressa a causa della limitatezza della parola umana. Giubilare significa l'erompere della gioia con la sola voce, senza parole²⁵. Non si giubila con parole, con verbi, ma solo emettendo (*redditur!*) un suono di gioia che con le parole non si riesce ad esprimere²⁶. Anche il grido quindi viene riconsiderato nella sua dimensione originaria di costituzione di senso del linguaggio. La sola voce è capace qui di esprimere ciò che con i concetti (*verba*) non si può esplicitare²⁷. L'abbondanza delle gioie per le quali non sono sufficienti le parole è solita erompere in giubilo²⁸. Infatti, si parla sì di una impossibilità della parola di esprimere Dio, ma si aggiunge anche che Dio non lo si può tacere (*en. Ps. 32,II,8*), anzi Agostino sottolinea che chi ha veduto la salvezza di Dio *non può* restare muto davanti a Dio, *deve* comunicarsi, esprimersi²⁹. Restare in silenzio esprimereb-

24 Ineffabilis enim est, quem fari non potest; et si fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi iubiles, ut gaudeat cor sine verbis, et immensa latitudo gaudiorum meta non habeat syllabarum?

25 In vocem erumpite gaudiorum, si non potestis verborum.

26 Non enim verbis iubilatur; sed solus gaudentium sonitus redditur, quasi verbis explicari non possit.

27 Quasi parturientis et parientis cordis laetitiam in vocem rei conceptae, quae verbis explicari non possit.

28 Etenim ex abundantia gaudiorum, cui verba sufficere non possunt, in iubilationem solet erumpere.

29 Gaudete et loquimini. Si quod gaudetis loqui non potestis, iubilate; gaudium vestrum exprimat iubilatio, si non potest locutio; non sit tamen mutum gaudium; cor non taceat Deum suum, non taceat munera eius. (*en. Ps. 97,4*)

be ingratitudine³⁰. Anche l'*en. Ps.* 102,8 ci presenta questo requisito del giubilo: l'impossibilità del silenzio. Se è infatti impossibile dire Dio, spiegare quale grande bontà Egli sia, tuttavia il nostro *affectus* non viene meno come le parole, e questo *affectus* va manifestato. Se non possiamo spiegare quanto grande sia Dio, quale bene egli sia con esattezza, pur non potendo dirlo non ci è consentito (*non permittitur*) tacerlo.

b. Paradosso

Si tratta quindi di un paradosso: di una ineffabilità che tuttavia è enunciata. In questo paradosso solo lo *iubilus regge*. Il discorso vacilla già riguardo alle creature di Dio; quanto più dunque davanti al Creatore stesso, davanti alla cui grandezza però lo *iubilus* è in grado di reggere (*restet*)³¹.

c. Comunione

Il giubilo è un canto di comunione, ha una caratteristica ecclesiale, comunitaria. Il vero giubilo infatti è quello di tutta la terra (*en. Ps.* 65,2). Gli eretici infatti “ululano” e non cantano, perché si separano dalla comunione. Chi si era unito e poi si è diviso non acclama, perché si isola e canta da una parte.

La Chiesa cattolica tutto abbraccia: chiunque aderisce a una fazione e si lascia dividere dal tutto, potrà ululare, non acclamare. Acclamate a Dio, o terra tutta! (*en. Ps.* 65,2)

30 Cum autem ibi didiceris dici non posse quod sentis, tacebis, non laudabis? Ergo mutus eris in laudibus Dei, et gratiarum actionem non reddes ei qui vult se notum tibi facere? Laudabas cum quaereres, silebis cum inveneris? Nullo pacto: non eris ingratus.

31 An si in istis creaturis dei sic laborat humanus sermo, in creatore quid agit, nisi sola restet sermone deficiente iubilatio?

d. Ripetizione

La *enarratio* 94,1-10, al 5 approfondisce la connotazione giubilare della ripetizione. Quando infatti – spiega Agostino – l'animo è riccolmo di commozione, un linguaggio discorsivo-razionale non può esprimere il linguaggio del cuore. Può farlo però la stessa ripetizione, la cantilena, cioè il puro musicale e sonoro³². Altra caratteristica fondamentale di questo tipo di canto è di muovere l'*affectus*. Lo *iubilus* è collegato ad un *affectus* che il cuore concepisce, ma che il discorso logico non può esprimere. Lo stesso Signore – continua il Nostro – usava parlare ripetendo *Amen, Amen* per arrivare al cuore dei suoi discepoli, per confermare ed esortare, per muovere non solo il loro intelletto, ma anche la loro volontà, il loro cuore. L'aspetto persuasivo del paraverbale emerge qui in tutta chiarezza. Più che il testo, in questo caso, è proprio la musica a definire esattamente il significato di ciò che si vuole esprimere, un significato che non potrebbe essere compreso in nessun altro modo, se non attraverso l'esperienza di una intimità e che arriva diritto al cuore³³. Si ripete per manifestare la pienezza del sentimento e perché tale ripetizione sia un rafforzamento, una intensificazione del linguaggio comunicativo, volutamente al di fuori del codice logico-razionale (che è il principio delle nenie che ogni madre intuitivamente canta al proprio bambino).

32 Repetitum est, ut confirmetur in faciendo: ipsa repetitio exhortatio est. Non enim iam oblii sumus, ut iam moneri nos uelimus, quae dicta sint superius, ut iubilemus ; sed plerumque in affectu animi repetitur uerbum quod notum erat, non ut innotescat, sed ut ipsa repetitio faciat confirmationem; repetitur enim ad intellegendum affectum dicentis. Inde est quod dicit Dominus: Amen Amen dico vobis, sufficiebat Amen unum; quare amen amen nisi quia ipsa repetitio confirmatio est?

33 Cfr. P. A. Sequeri, *L'oro e la paglia. Meditazioni sull'educare alla parola*, Con-templatio 1, Milano, 1998², 31-32.

e. *Comprensione*

Questo tipo di comprensione però è particolare. La voce del cuore è la comprensione³⁴. Questa comprensione, da cui scaturisce lo *iubilus*, non è di tipo deduttivo, razionale. È una comprensione più ampia, quella del cuore e non circoscritta quindi al solo raziocinio.

Giubilare significa comprendere ma non poter esplicitare ciò che il cuore canta³⁵. Nella *en. Ps.* 88,I,16-17 Agostino spiega il testo “*Beato il popolo che ti sa giubilare*” giocando con i tre significati del verbo latino *intelligere*³⁶. Il primo livello, più semplice, spiega che è beato il popolo che non resta muto, ma che è capace di giubilare ed esprimere la sua letizia, anche senza le parole³⁷. In secondo luogo, è beato il popolo che *comprende* da dove (*unde*) gli deriva il motivo per cui giubila³⁸ (motivazione). In terzo luogo, il testo vuole proclamare beato chi capisce cosa significa il fatto stesso di giubilare³⁹. Significa che è felice! Sono tre tipi di comprensione diversa.

34 Quid est ergo iubilare? multum enim nos adtentos facit ad hoc uerbum et praesentis psalmi titulus, quia inscribitur: in confessione. quid est, in confessione iubilare? est alterius cuiusdam psalmi sententia dicentis: beatus populus qui intellegit iubilationem; profecto magnum aliquid est, quod intellectum beatos facit. dominus ergo deus noster beatificator hominum, det mihi intellegere quod dicam, det uobis intellegere quod auditis: beatus populus qui intellegit iubilationem. Curramus ergo ad hanc beatitudinem, intellegamus iubilationem, non eam sine intellectu fundamus. quid opus est iubilare et obtemperare huic psalmo dicenti: iubilate deo, omnis terra, et non intellegere iubilationem, ut uox nostra sola iubilet et cor non iubilet?

35 Quid est in iubilatione? intelligere, verbis explicare non posse quod canitur corde. (*en. Ps.* 32,II,I,8)

36 Cfr. anche: nos autem qui in ecclesia diuina eloquia cantare didicimus, simul etiam instare debemus esse quod scriptum est: beatus populus qui intellegit iubilationem. (*en. Ps.* 18,2,I) Quid est in iubilatione canere? intellegere, uerbis explicare non posse quod canitur corde. (*en. Ps.* 32,II,I,8)

37 Si ergo nulla verba sufficiunt: Beatus...

38 Quid est intellegas iubilationem? Scias unde gaudeas quod verbis explicare non possis.

39 Vide ipsam gratiam tantam esse, cui lingua explicandae non sit idonea, et intellexisti iubilationem.

Agostino riconosce quindi i limiti e l'impossibilità in taluni casi del linguaggio discorsivo ad esprimere la persona umana, ma le possibilità superiori di quello paraverbale.

f. Fondamento teologico

Il testo che fonda la gravidanza teologica del paraverbale dello *iubilus* ce lo offre l'*en. Ps.* 99:

Dio è l'unico ineffabile, colui che disse una parola e tutto fu creato. Disse una parola e fummo creati noi; ma se noi proviamo a parlare di lui, ne siamo incapaci. La parola mediante la quale noi fummo detti è il suo Figlio: quel Figlio il quale si rese debole come noi, affinché noi deboli riuscissimo in qualche modo a parlarne. Alla parola di Dio noi possiamo rispondere col giubilo; ma non abbiamo parola che corrisponda a quella parola⁴⁰.

Solo Dio è l'unico ineffabile. Tutto il resto è detto da lui, quindi risulta dicibile. Ma l'essere umano, per quanto detto da Dio, non è in grado di essere una adeguata parola di risposta a Dio, è incapace di corrisponderlo pienamente. Infatti altro è il Verbo fatto carne, altro la parola nella carne: altro è la parola nella persona umana, altro è il Verbo fatto uomo

Una cosa infatti è il Verbo nella carne, ed altra cosa il Verbo fatto carne. Cioè una cosa è il Verbo nell'uomo, un'altra il Verbo uomo (*aliud est Verbum in carne, aliud Verbum caro. Aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo. (trin. II,6,11)*

Il verbo di Dio è lo stesso Figlio di Dio⁴¹: esso è la rivelazione per eccellenza, fino alla consustanzialità della vita del Padre. Il verbo umano interiore quindi mantiene con il Verbo divino sempre una

40 Ille solus est ineffabilis, qui dixit, et facta sunt omnia. Dixit et facti sumus: sed nos eum dicere non possumus. Verbum eius quo dicti sumus, Filius eius est; ut a nobis utcumque infirmis diceretur, factus est infirmus. Iubilationem pro verbo possumus dicere, verbum pro verbo non possumus. (*en. Ps.* 99,6)

41 Dei autem Verbum ipse est Dei Filius. (*trin. II,5,9*)

somiglianza dissimile⁴²: il nostro verbo è e resta sempre verbo formato e mai pura forma, come invece è il Verbo eterno del Padre⁴³.

Questo Verbo è anche però la forza da cui deriva all'uomo la possibilità di comunicare con Dio. Per Agostino il Verbo di Dio che si sviluppa e risuona in tutta la Sacra Scrittura è un "unico discorso di Dio che non conosce sillabazione", perché è quel Verbo che era in principio presso Dio, fuori del tempo. Ma questo Verbo a motivo della nostra debolezza si è "abbassato ad articolare le nostre parole", assumendo la debolezza stessa del nostro corpo⁴⁴. Così lo *iubilus* trova la sua condizione di possibilità sulla base della partecipazione della persona umana a questa Parola⁴⁵.

L'ineffabilità dell'esperienza cristiana di Dio non appare allora come il contrario della parola, il mutismo, ma resta un elemento di espressione del linguaggio e della comunicazione (per virtù dell'esperienza stessa che è relazionale perché Dio non assorbe l'uomo). Il linguaggio umano si denuncia finito, limitato, parziale, eppure resta verace nell'additare l'orizzonte divino. Nel puro vocale, il linguaggio umano cede il passo ad una forma di comunicazione più grande. L'incarnazione di Cristo è la condizione di questo silenzio che parla e di questa parola impronunciabile. C'è quindi un'ultima riflessione alla quale ci conduce lo *iubilus* su cui intendo porre l'attenzione prima di chiudere.

42 Cfr. *ep.* 169,6.

43 Cfr. *trin.* 15,14,24-16,26. Cfr. NBA 4, XL-XLI.

44 Meminit Carita vestra, cum sit unus sermo Dei in Scripturis omnibus dilatus, et per multa ora sanctorum unum Verbum sonet, quod cum sit in principio Deus apud Deum, ibi non habet syllabas, quia non habet tempora; nec mirandum nobis sit, quia propter infirmitatem nostram descendit ad particulas sonorum nostrorum, cum descenderit ad suscipiendam infirmitatem corporis nostri. (*en. Ps.* 103,IV,1)

45 Per queste riflessioni sarà fondamentale tornare sul capitolo quindicesimo del *trin.* in particolare 10,9 (la parola che precede tutte le lingue); 10,19; 11,20 (la parola che è segno di quella interna); 12,22 (sullo scarto tra ciò che si proferisce e realtà significata) come anche 13,2; 14,24; 15,15; 17.

g. Il posto del corpo

Si tenga presente che Ancora nel 389, nel *Gn. adu. Man.*, Agostino riteneva che il linguaggio fosse una conseguenza della caduta, susseguente al peccato originale. Prima della caduta, cioè, secondo lui, Dio parlava immediatamente all'intelletto dell'uomo⁴⁶. Il linguaggio era considerato da Agostino una necessità nel contesto dell'umanità decaduta, radicalmente segnata da una sorta di impotenza a realizzare un qualche contatto interiore immediato con Dio⁴⁷. In questa, fase la corporeità per Agostino appare ancora avere un carattere negativo. In seguito, egli sembra convincersi del fatto che, dal momento che nessun procedimento razionale avrebbe mai potuto eliminare il limite posto dalla corporeità, anche quest'ultima sarebbe dovuta rientrare nell'ordine dei *signa* e avrebbe dovuto perciò costituire un dato irrinunciabile e positivo nell'esperienza umana, anche nell'esperienza con Dio⁴⁸. Nel 397, quando scrive il *doctr. chr.*, Agostino comincia a meditare sul paradosso del parlare di Dio (I,6,6).

Secondo un facile confronto tratto da una delle tavole cronologiche a disposizione, si può notare che Agostino matura la sua riflessione sullo *iubilis* attorno all'anno 412.⁴⁹ Qui il puro *melos* (la comunicazione paraverbale) acquisisce un suo spazio autonomo e una valenza teologica. Perché? Che cosa ha capito Agostino? Cosa ha scoperto?⁵⁰

46 Cfr. L. F. Pizzolato, *Capitoli di retorica agostiniana*, Sussidi patristici 7, Roma, 1994, 37.

47 Cfr. Pizzolato, *Capitoli*, 43; J. M. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 11, Milano, 1997 [tit. or.: *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge, 1994], 153.

48 Cfr. Pizzolato, *Capitoli*, 40-41; Rist, *Agostino*, 125-196.

49 Su undici *Enarrationes* che trattano in modo speciale di questo tema, solo due vanno collocate nel 393-4 (Zarb) e cioè la 94 e la 97; le altre sarebbero quasi tutte da collocare tra l'anno 411 e il 412: la 26 (ma per Rondet nel 415) la 46, la 65, la 80 (ma solo per il Rondet, perché lo Zarb la data nel 403) la 88, la 99 (ma il Folliet nel 403), la 102; l'*enarratio* 32 sarebbe stata tenuta ad Ippona nel 403, infine la 150 un paio di anni più tardi (tra il 414 e il 415). Per chiarire il quadro della situazione riportiamo un piccolo schema

50 Tratto dalla tavola cronologica del volume primo dell'edizione dei commenti

	Zarb	Rondet	Altri
<i>Enarratio</i> 26	Ippona 411-12	2° m. 415	
<i>Enarratio</i> 32	Ippona 26-7-403	aut. 403 Cartagine	
<i>Enarratio</i> 46	Ippona quar. 412		
<i>Enarratio</i> 65	Ippona quar. 412		
<i>Enarratio</i> 80	Ippona 19-10-403	Cartagine 411	
<i>Enarratio</i> 88	Ippona 411-12	Cartagine 411	
<i>Enarratio</i> 94	Ippona 393-94		
<i>Enarratio</i> 97	Ippona 393-94		
<i>Enarratio</i> 99	Cartagine inv. 412		Folliet 403-04
<i>Enarratio</i> 102	Cartagine inv. 412		
<i>Enarratio</i> 150	414-16		La Bonnardière dal 415 in poi

Sappiamo che il periodo tra il 396 (399?) e il 414, Agostino approfondisce la sua riflessione sulla relazione tra anima e corpo. Egli comincia a considerare in modo più approfondito il tema della resurrezione, tanto che nell' *Io. eu. tr.* 23,6 arriva ad affermare che tutta la predicazione cristiana si riassume nella resurrezione dell'anima e nella resurrezione dei corpi⁵¹.

Nelle *en. Ps.*, e precisamente attorno al 412, sembra compiersi questo passo ulteriore: Agostino arriva a concepire nello *iubilus* un tipo di espressione linguistica che pur nascendo dall'intimo, dall'interno del cuore, si esprime tramite lo strumento della voce, cioè tramite

ai salmi di Città Nuova [Agostino, *Esposizioni sui salmi* = NBA XXV-XXVIII, 1-4, Roma 1967-1977].

⁵¹ Cfr. Rist, *Agostino*, 142-144.

la corporeità pura: corde vocali e fiato. Il limite della corporeità costituisce ora un fattore positivo. Tramite lo *iubilus* il corpo entra a pieno titolo come parte integrante dell'espressione dell'esperienza di fede. Il corpo, cioè il sensibile, risulta ormai capace *appunto* nel suo limite di dire l'indicibile. Vorrei sottolineare qui come sia la concezione che abbiamo del posto del corpo all'interno della costituzione antropologica a farci dare valenza alla comunicazione extra verbale. In una concezione antropologica in cui il posto del corpo non risulti strutturale nella costituzione personale, esso sarà considerato un peso e/o uno strumento della mia anima anche nel mio rapporto con Dio, e l'esperienza della comunicazione sarà considerata come un intralcio, un disagio temporaneo da superare. Ma laddove il paraverbale e il non verbale costituissero parte strutturante della comunicazione umana vuol dire che si sta dando al corpo una collocazione costitutiva all'interno della struttura personale. Dallo *iubilus* capiamo quindi il passaggio che Agostino ha fatto in questo campo.

A partire dal mistero dell'incarnazione, il sensibile, in quanto assunto da Dio, è ormai in grado di rimandare a Dio. L'uomo non ha una parola adeguata per rispondere alla Parola che Dio ha dato agli uomini in Cristo, ma nello *iubilus* può lodarlo in un modo in cui la corporeità è in grado di esprimere la sua interiorità.

4. Il paraverbale in teologia

Uno degli esempi più calzanti ma anche forse più sconcertati dell'importanza di una fondazione teologica di tale tratto della comunicazione è il riconoscimento della validità dell'eucaristia celebrata con l'Anafora di Addai e Mari. Come si sa questa non contiene alla lettera le parole dell'Istituzione Eucaristica. Ma nel documento per l'ammissione all'eucaristia fra chiesa caldea e chiesa assira d'oriente è stato riconosciuto che:

le parole dell'Istituzione Eucaristica sono di fatto presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in

modo eucologico e disseminato. Esse sono infatti integrate in preghiere, rendimenti di grazie, lode e altre intercessioni

ovvero esse sono presenti nel carattere mimetico della ritualità eucaristica⁵². Questo ci fa comprendere la forza e l'efficacia *sacramentale* applicata alla comunicazione teologica paraverbale e non verbale.

Finiamo non senza prima ricordare che la *Sacrosanctum Concilium* riconobbe al puro musicale una funzione *ministeriale*⁵³. Ritengo si possa dire che dobbiamo alle riflessioni agostiniane sullo *iubilus* il varco che la musica si è aperta all'interno della liturgia e del culto cristiano per diventare luogo dell'espressione di fede, in modo indipendente dalla parola.

Conclusioni

Vorrei concludere con una riflessione più generale sul linguaggio umano teologico.

Ciascuno di noi ha varie voci. Una stessa parola può dire cose diverse a seconda della tonalità con la quale viene espressa (tristezza, ira, ironia etc...). Dal suono della voce si capiscono tante cose della comunicazione e della persona che comunica. Si capiscono a volte più cose di quelle che effettivamente pronunciamo. Gli esperti ci dicono che se il testo che enunciamo non è coerente con il paraverbale, c'è qualcosa di problematico (una bugia, una incoerenza, una difficoltà, fino a vere e proprie patologie). Come il silenzio, anche il concetto

52 L. Sartori, "Valida l'anafora di Addai e Mari? Ripercussioni sulla liturgia eucaristica romana", in *Angelicum* 82 (2005), 739-753, disponibile on-line http://www.prexeucharistica.org/_pdf/AM/AM-15-Sartori.pdf (ultima consultazione 08/09/2017).

53 "I romani Pontefici; costoro recentemente, a cominciare da S. Pio X, hanno sottolineato con insistenza il compito ministeriale della musica sacra nel culto divino." (SC 112), cfr. anche Congregazione dei Riti, *Istruzione Musicam sacram sulla musica sacra nella liturgia*, (5 marzo 1967), 2.

espresso da una parola è ambiguo e ha bisogno di interpretazione (occorre comprendere il contesto, la storia della parola, la relazione con chi ce la dice) così anche le parole possono significare tante cose.

Non possiamo non comunicare. L'esperienza dell'ascoltare qualcuno che parla (compreso Dio) prende senso anche dalle pause, della distanza tra una parola e l'altra, dal tono, dalla postura, dalla ripetizione e dai gesti della persona, cioè dal paraverbale e dal non verbale, spesso anche dal silenzio.

Il Verbo si è fatto carne, non parole. Il *Logos* non si è fatto *logoi*.

Abbiamo quindi bisogno di riconoscere la limitatezza del nostro linguaggio verbale per poterlo sospendere e per far sì che esso sviluppi un'ulteriorità di comunicazione. Ma questo è il dato sorprendente: che quando riconosciamo che non siamo capaci di cogliere appieno la realtà con la nostra mente, con la nostra esperienza e con il nostro linguaggio, anche la nostra più scomposta delle vociferazioni che rivolgiamo a Dio può essere intesa come "eco umana dell'inno infinito che canta il Verbo da sempre nei cieli" (*Inno*).

Il canone e la sua mèta

Note in margine a una nuova proposta di ricerca sulla formazione del Canone del NT¹

Biagio COSTA

1. Una ricerca complessa; 2. Il *kanōn* inesplorato e il κανών-σκοπός; 2.1. Luciano di Samosata; 2.1.1. τέλος e σκοπός; 2.1.2. σκοπός e κανών; 2.1.3. νόμος e κανών; 2.1.4. ἀρχέτυπος e κανών; 2.1.5. κανών e κανονίζω; 2.2. Giuseppe Flavio; 2.3. Una valutazione sul termine *kanōn* nel 'milieu' ellenistico e giudaico-ellenistico; 3. Clemente Romano e il *kanōn* cristiano; 3.1. *kanōn-skopos* o *kanōn-paradosis* nella 1Clem?; 3.2. Il *kanōn-skopos* di Clemente e il *logos* di Policarpo; 3.3. La *symbolē* e il *kanōn-skopos*; 3.4. Una valutazione sul *kanōn* di Clemente Romano; 4. La ricezione del *kanōn* clementino: Tertulliano; 4.1. L'autorità garante della verità della *regula fidei*. La Parola e l'Opera di Dio; 4.2. "Vnde veritas?" e "ubi veritas?": la verità gnostica; 4.3. "Regula fidei". Principio senza principio e "Lex"; 4.4. Regola di fede e i suoi tre 'titoli'. L'unico principio dell'Opera divina; 4.5. "Vbi regula fidei?" L'Opera divina già e non ancora; 5. Conclusione.

Le note che presentiamo in queste pagine si collocano nell'ambito di una nuova ipotesi di ricerca, concernente la storia della formazione del Canone neotestamentario, proposta da Sáez Gutiérrez nel suo *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio historico-teológico acerca de la relación entre la tradición y los escritos apostólicos*².

1 "La Madonnina ti custodisca sempre gioioso nello spirito. Mamma." Questo piccolo fiore sbocciato nella nuova stagione è per te. Tuo figlio. Non per semplice debito di riconoscenza ringrazio Vittorino Grossi e Gino Moncada Lo Giudice, le grandi anime della "Cassiciaco" romana, e Miklós Gyurkovics, che ha accolto queste note come frutto delle nostre appassionate discussioni patristiche.

2 Andrés Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio*

L'Autore, attraverso un attento studio storico letterario e teologico delle fonti, a cominciare dalle lettere paoline fino a Ireneo, tenta di mostrare come una certa "coscienza normativa" di una determinata autorità che si era formata, dapprima, in funzione della "Regola di tutte le cose" – il Vangelo 'vivente' o il Cristo glorioso – al fine di esplicitarla delimitarla e trasmetterla senza deformazione, abbia, poi, esteso il suo esercizio normante sui vari 'scritti neotestamentari', riconoscendo soltanto quelli che in maniera autentica documentavano la medesima e traddita "Regola di tutte le cose".

Dopo aver esaminato quello che sembra essere il contributo principale del lavoro dello Studioso e rilevato l'assunzione acritica di uno degli elementi cardini della sua investigazione, vogliamo con le nostre note mettere in luce il valore kerigmatico-teologico del termine *kanōn* e le sue possibili implicazioni con le Scritture sacre, quando, nel *milieu* culturale ellenistico dei primi secoli cristiani, esso ha acquisito la sua 'mèta', vale a dire lo *skopos*.

1. Una ricerca complessa

"Prendendo sul serio le preoccupazioni" di Zahn e di Harnack³ e "seguendo il solco tracciato da Norelli"⁴, Sáez Gutiérrez disegna il piano della sua ricerca sui quattro capisaldi della Storia del Canone

historico-teológico acerca de la relación entre la tradición y los escritos apostólicos (Studia Ephemeridis Augustinianum 142, 1/2), 2 voll., Roma, 2014. L'opera è il risultato di una tesi di dottorato presentata, sotto la direzione di Enrico Norelli e con la supervisione di Juan José Ayán, presso la Facultad de Teología San Damaso (Madrid) nel 2010.

³ *Ibid.*, 10-11.

⁴ *Ibid.*, 11 e ivi nota 15. Bisogna evidenziare che Norelli, a differenza di Zahn e Harnack, prende in esame l'aspetto 'qualitativo' dell'Autorità. Egli, infatti, interpreta l'autorità ecclesiale come parte integrante di una medesima dinamica di crescita interna alle primitive comunità cristiane e non come un elemento esterno, se non estraneo, ad esse.

neotestamentario - il Canone, l'Autorità, la Tradizione e gli Scritti apostolici - intorno alla funzione normativa⁵, quella appartenente all'autorità degli apostoli, Paolo e i Dodici, e all'autorità della 'gerarchia', *episkopoi* e *presbyteroi*, legata per *diadoché* alla prima.

Così, lo Studioso osserva tale funzione normativa (delimitante e vincolante)⁶ dapprima nel suo nascere entro il gruppo degli apostoli in relazione al Cristo glorioso, Vangelo salvifico e Regola assoluta, che essi sono chiamati a testimoniare e trasmettere senza deformazione (Tradizione apostolica del Vangelo/Regola del Cristo glorioso)⁷. Poi, egli segue il suo primo sviluppo nella cerchia dei successori degli apostoli in riferimento al 'Vangelo/Regola degli apostoli', che anch'essi sono chiamati a testimoniare e trasmettere senza deformazione (Tra-

5 Sàez Gutiérrez ricorre spesso a diverse locuzioni che gravitano tutte intorno a ciò che egli chiama "coscienza normativa", come "coscienza canonica", "coscienza normativa scritturistica", "istanza normativa", "carattere normativo" e così via, creando non poche difficoltà di comprensione nel lettore. Poiché nell'ordinamento delle chiese primitive vi erano vari gradi di onore, accettati o contestati che fossero, dall'apostolo fino ai credenti oppure dal vescovo-presbitero fino al laico, e a ciascun grado corrispondeva un dovere o un ufficio o una funzione propria, sarebbe preferibile ricorrere a queste locuzioni piuttosto che a quelle. Infatti, se si accetta la tesi del nostro Studioso, possiamo dire che il vescovo-presbitero, sia in una comunità a governo collegiale sia in una a governo monarchico sia in una a governo profetico-carismatico, tra i doveri o gli uffici o le funzioni inerenti al proprio *status* poteva avere anche la funzione normativa da esercitarsi in rapporto alle realtà della 'salvezza'. Clemente Romano e Ignazio di Antiochia potrebbero esserne un esempio. Quindi, lì dove sarà possibile, ci atterremo a una terminologia più tradizionale, già di per sé problematica.

6 Cf Idem, "La Bibbia al centro: la formazione del canone e lo sviluppo dell'esgesi", in *Storia del Cristianesimo*, I: *L'età antica (secoli I-III)* (ed. E. Prinzivalli) Roma, 2015, at 136 ss.

7 Primo momento. Apostoli (Autorità)-funzione normativa (delimitante vincolante) si applica al Vangelo/Regola (= Cristo glorioso), cosicché, ricevuto custodito e trasmesso senza deformazione, esso diviene il Vangelo/Regola degli apostoli.

dizione ecclesiastica del Vangelo/Regola degli apostoli)⁸. Infine, egli mostra come la funzione normativa dell'autorità abbia esteso il suo esercizio normante nell'ambito delle Scritture neotestamentarie, dove avvia quel processo che porterà alla formazione del nostro Canone del Nuovo Testamento.

In tale dinamica di ricezione e trasmissione senza deformazione del 'Vangelo/Regola', che è il Cristo glorioso, nelle successive comunità cristiane mediante lo sviluppo della funzione normativa propria dell'autorità⁹, Sáez Gutiérrez pone Ireneo di Lione al crocevia tra la Tradizione vivente e la formazione del Canone neotestamentario. Il vescovo di Lione, infatti, sulla base del 'Vangelo/Regola', il Cristo glorioso, che egli ha ricevuto per tradizione, esercita la funzione normativa, legata alla sua autorità, sugli 'scritti neotestamentari', in primo luogo riconoscendo in essi la presenza del medesimo 'Vangelo/Regola' e in secondo luogo fornendo il criterio della loro interpretazione e insieme il criterio della loro raccolta in un *katalogos*¹⁰.

- 8 Secondo momento. Primi Successori (Autorità)-funzione normativa (delimitante vincolante) si applica al Vangelo/Regola degli apostoli, cosicché, ricevuto custodito e trasmesso senza deformazione, esso diviene da questo momento il Vangelo/Regola della Chiesa. In questo modo - interpretando il pensiero dell'Autore - si ha, grazie allo sviluppo della funzione normativa dell'Autorità, una vera e propria 'tradizione normante': la trasmissione senza deformazione del Vangelo/Regola del Cristo glorioso dagli apostoli ai loro successori e dai loro successori alle chiese mediante gli *episkopoi-presbyteroi*.
- 9 Sáez Gutiérrez evidenzia il carattere ancillare, rispetto alla "Regola di tutte le cose", della funzione normativa dell'autorità apostolica e dell'autorità ecclesiastica, in quanto funzione esplicativa e delimitante della Regola.
- 10 "Si nous laissons de côté Marcion, nous trouvons chez Irénée de Lyon des affirmations nouvelles en rapport avec le caractère normatif et universel des Écritures chrétiennes. Ce fait supposait la reconnaissance de la valeur de l'héritage prophétique et apostolique qui s'y reflète, reconnaissance qui restera définitivement acquise pour ce qu'on appelle d'ordinaire la Grande Église". Idem, "Interprétations scripturaires en conflit chez Irénée. Quelques réflexions théoriques et un exemple significatif", in *Irénée de Lyon et les débuts de la Bi-*

Loisy in uno studio sulla storia della formazione del Canone del VT e del NT, precedente ai suoi due famosi *livres rouges* – nei quali si vuole vedere l’atto di nascita del movimento modernista¹¹ – se ancora si colloca in un orizzonte fortemente unitario, prende ugualmente le mosse dalla separazione dei due settori disciplinari della Storia del Canone: la teologia e la storia¹².

ble Chrétienne (Actes de la journée du I.VII. 2014 à Lyon) (edd. A. Bastit – J. Verheyden) Turnhout, 2017, at 401 ss. In quest’articolo, successivo alla pubblicazione della tesi di dottorato, Sáez Gutiérrez non sembra mostrare significative revisioni del suo impianto di ricerca. Anche nel suo scritto del 2015, citato più sopra, troviamo le stesse linee guida, a eccezione del paragrafo dedicato esclusivamente a Marcione, riguardo al quale afferma: “Marcione rappresenta una pietra miliare nella storia del canone del Nuovo Testamento. [...] In tal modo egli introduce negli scritti e nelle raccolte di scritti autoritativi del suo tempo la nozione di *delimitazione vincolante* propria della coscienza canonica, per cui è lecito affermare che Marcione è il primo che ha adottato un canone di testi cristiani”. Idem, “La Bibbia al centro”, 140-141.

11 G. Jossa, in R. Ciappa, *Storia e teologia. L’itinerario intellettuale di Alfred Loisy (1883-1903)*, Napoli, 1993, at 7. Sul lavoro del Loisy concernente la storia del Canone così si esprime Ciappa: “Posto dunque in termini estremamente equilibrati il problema critico che gli scritti sul canone affrontano, non appare del tutto convincente la lettura che di essi propone M. Ivaldo, per il quale risulterebbe, già in questi primi lavori, l’affermazione di una netta e radicale autonomia del punto di vista storico dal punto di vista della fede, e la conseguente emancipazione del lavoro scientifico dalla tutela dogmatica. A me pare che in questo modo vengano cronologicamente anticipati alcuni innegabili sviluppi successivi del pensiero di Loisy, che invece, per il momento, sembra piuttosto interessato a stabilire una *distinzione* di settori disciplinari (la storia, la teologia), all’interno di un orizzonte che si mantiene ancora fortemente unitario.” *Ibid.*, 52.

12 “Il était naturel qu’on dit aussi: le canon des Écritures, puisque les Livres saints étaient à la fois la règle de l’enseignement et une collection réglée, déterminée dans son étendue. Dans le premier sens ils étaient, à proprement parler, *canoniques*; dans le second, ils étaient *canonisés*; dans l’un et l’autre sens, ils constituaient les Écriture du canon ou le canon des Écritures. [...] L’idée de règle et celle de chose réglée sont toujours étroitement unies dans la pensée des Pères, et il est parfois difficile de dire ce qu’ils ont en vue principalement: soit

Diversamente da tale programma di ricerca, condiviso da molti storici del Canone scritturistico, Sáez Gutiérrez nel suo lavoro unisce, conciliandoli, entrambi i settori disciplinari. Così, al di là dei risultati cui è pervenuto, egli ha il merito di aver cercato quel legame sotterraneo – per il Nostro è la funzione normativa dell'autorità – che lega il “senso attivo” (teologico) e il “senso passivo” (storico) della canonicità degli scritti neotestamentari.

2. Il *kanōn* inesplorato e il κανών-σκοπός

Sáez Gutiérrez approccia uno degli elementi fondamentali – il Vangelo della salvezza (Cristo glorioso) o Regola assoluta (Canone) – in ordine al quale opera e si sviluppa la funzione normativa, che porterà alla formazione del Canone del Nuovo Testamento, a partire da quel periodo storico del I e II secolo d.C. in cui il termine *canone* appare in poche occasioni e mai applicato a una collezione di scritti¹³.

le principe régulateur de l'enseignement chrétien, en tant que ce principe est en partie renfermé dans la collection scripturaire, soit la collection scripturaire, en tant qu'elle est déterminée par la tradition ecclésiastique pour servir de règle à l'enseignement. Cette dernière acception a prévalu dans les temps modernes, et livre canonique est devenu synonyme de livre canonisé. La canonicité dans le sens actif, c'est-à-dire l'autorité régulatrice des livres inspirés, est en effet une question distincte de la canonicité au sens passif, c'est-à-dire la reconnaissance officielle de cette autorité par l'Église. La première question rentre dans celle de l'inspiration; la seconde est précisément celle dont nous allons esquisser le développement historique”. A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament. Leçons d'Écriture sainte*, Paris, 1890, at 4 s.

- 13 “No estudiaremos la evolución de la formación del Canon del Nuevo Testamento del s. II en adelante, sino que, al contrario, retrocederemos hasta los años cincuenta del s. I, hasta los albores de la literatura cristiana tal como ésta ha llegado hasta nosotros. Como tendremos ocasión de comprobar, el término *canon* aparece a lo largo de dicho período de tiempo en contadas ocasiones – casi siempre al final del mismo – y nunca aplicado a una colección de escritos”. Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 13.

Se il termine ‘canone’ è poco attestato nella letteratura cristiana dei primi secoli, che a sua volta è scarsa e lacunosa, bisognerà per tale ragione moltiplicare gli sforzi nella ‘caccia’, lì dove esso è presente, del suo patrimonio semantico che va ben oltre quello generico di ‘regola’ e non, invece, rinunciarvi¹⁴, correndo così il rischio di perdere alcune ‘tessere’ di quel processo storico-teologico che ha dato luogo alla formazione del Canone delle Scritture.

Sappiamo bene che gli ambienti cristiani non sono stati impermeabili alle influenze culturali del proprio tempo, come dimostrano Clemente Romano per lo stoicismo e Ignazio di Antiochia per la seconda sofistica, per non parlare dell’influenza del giudaismo ellenistico. Così, abbiamo ritenuto opportuno volgere la nostra attenzione innanzitutto al *milieu* culturale greco e giudaico del periodo ellenistico, per poter meglio evidenziare, per quanto concerne il termine *kanōn*, non tanto le dipendenze e i prestiti, quanto piuttosto quegli elementi semantici che sono entrati in gioco, quando la tradizione ecclesiastica sul finire del primo secolo li ha rielaborati in riferimento al nuovo contesto religioso e dottrinale di impronta kerigmatica¹⁵.

Prendiamo, allora, a titolo esemplificativo, due autori che, sebbene siano distanti tra loro – e non solo cronologicamente – sono tuttavia

14 Per la storia dell’uso del termine ‘canone’, Sáez Gutiérrez soltanto in una nota rimanda a due importanti studi e nulla di più. Cf *ibid.*, nota 18. Poi, nel capitolo dedicato a Paolo, egli spende un breve *excursus* sull’uso paolino del termine ‘canone’ e lungo tutta la sua ricerca si limita a qualche segnalazione.

15 Merita grande attenzione il lavoro della Harl dedicato allo studio del campo semantico del termine *skopos* nella lingua religiosa dei cristiani, che, come vedremo, è legato strettamente al termine *kanōn*. Si troveranno molti punti di contatto e molti punti divergenti tra la nostra breve e sintetica indagine sul campo semantico del *kanōn* e quella della erudita Studiosa riguardante lo *skopos*. Li segnaleremo di volta in volta, rimandando ad altra sede un confronto più dettagliato. Cf M. Harl, “Le guetteur et la cible: les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des chrétiens”, in Eadem, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1994, at 215 ss.

legati dalla passione comune per la vera e corretta storiografia: Luciano di Samosata (II sec. d.C.) e Giuseppe Flavio (I sec. d.C.)¹⁶.

2.1. *Luciano di Samosata*

2.1.1. *τέλος ε σκοπός*

Non trascurabile è stato l'impegno intellettuale di Luciano di Samosata di dare con il suo *Come si deve scrivere storia*, risalente al 166 d.C. circa, uno statuto teoretico a tutta la disparata materia precettistica della storiografia, così come era stata codificata da Tuciddide, in un tempo in cui, sul finire della campagna 'partica', era molto fiorente la produzione di opere storiche.

Al pari di Cicerone che intendeva la filosofia come *ars vitae*¹⁷, o meglio come l'insieme di quei *consilia bene vivendi recteque faciendi* che si riferiscono al fine, all'estremo, all'ultimo¹⁸, Luciano, volgendosi a Filone, destinatario del trattato, e agli storici suoi contemporanei, vuole offrire una *parainesis-symbulē-technē* (*consilia*) che in riferimento

16 Ai fini della nostra argomentazione è sembrato più utile non seguire una linea diacronica. Basti qui rilevare che la teoria di Luciano "nasce dall'inserimento di precetti elaborati da Tuciddide (i soli la cui origine sia esplicitamente denunciata) e di altri ricavabili dalla sua prassi in una concezione fondamentalmente retorica della storiografia, di matrice isocratea. Un eclettismo che ha ben poco di originale, essendo questa sintesi alla base, con poche varianti da un autore all'altro, di pressoché tutte le riflessioni sulla storia che l'età ellenistica ci abbia lasciato". Cf *Luciano di Samosata. Come si deve scrivere la storia* (ed. G. Piras) Napoli, 2001, at 25-26. In questo filone di pensiero si colloca anche Giuseppe Flavio come dimostrano il suo *Contra Apionem* e le altre sue opere 'storiche'.

17 Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, 3, 2, 4 (ed. J. Martha, *Cicéron. Des termes extrêmes des biens et des maux*, II) Paris, 1961, at 8.

18 "Quid est enim in vita tantopere quaerendum quam cum omnia in philosophia, tum id quod his libris quaeritur, **qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda**, quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum?" *Ibid.*, I, 4, 11 (Martha, I), 12.

(*referenda*) al fine (τέλος)¹⁹ insegni a scrivere rettamente (ὀρθῶς, *recte facienti*) la storia. E l'estremo, l'ultimo, il fine (τέλος) dell'arte di scrivere storia a cui tutto si deve riferire ed esso a null'altro si riferisca²⁰ è la futura utilità comune (ἐς αἰεί-τὸ χρήσιμον-τὸ κοινόν). In altre parole, Luciano con la *symbolē-technē* vuole aiutare lo storico a comporre rettamente un'opera storica che sia utile per i posteri (τοῖς ὕστερον), affinché, "se mai di nuovo sopravvenissero fatti simili, questi volgendo lo sguardo a quanto scritto in precedenza possano gestire al meglio gli avvenimenti che si parano loro dinanzi"²¹.

Se questo, dunque, è in generale il fine che deve raggiungere lo storico grazie alla *symbolē-technē*, Luciano, tuttavia, distingue una diversa gradazione all'interno dello stesso fine.

La sua *symbolē-technē*, infatti, promette di portare lo storico, purché abbia buone doti naturali di intelligenza acuta e capacità espressive, non a competere con Erodoto che "è stato ammirato fino a tal punto che ai suoi libri sono stati attribuiti i nomi delle Muse" (τέλος)²², ma a comporre meglio (ἄμεινον) un'opera storica, perché questa sia utile per i posteri (σκοπός)²³. Così, lo storico, grazie alla *symbolē-technē*

19 "Sentis enim, credo, me iam diu, quod τέλος Graeci dicant, id dicere tum 'extremum, tum 'ultimum', tum 'summum'; licebit etiam 'finem' pro extremo aut ultimo dicere". *Ibid.*, 3, 7, 26 (ed. Martha, II), 21.

20 "Quaerimus igitur quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam". *Ibid.*, 1, 9, 29 (ed. Martha, I), 22.

21 Lucianus, *Quomodo historia conscribenda sit*, 42 (ed. K. Kilburn, *Lucian*, VI) Cambridge (Mass.), 1959 (rist. 1968), at 56-58.

22 *Ibid.*, 42 (ed. Kilburn), 56.

23 *Ibid.*, 34-35 (ed. Kilburn), 48-50. In particolare, alla fine del cap. 35 Luciano afferma: "Non diciamo, infatti, di rendere uno qualunque uno storico, ma di mostrare a chi sia per natura intelligente e sia per studio atto ai discorsi alcune vie rette - se appaiono tali -, usando le quali possa giungere più rapidamente e più agevolmente fino alla mèta (*skopos*)" (αἷς χρόμενος θάπτον ἂν καὶ εὐμαρέστερον τελέσειεν ἄχρι πρὸς τὸν σκοπόν).

del nostro Retore, sarà in grado di conseguire lo σκοπός, vale a dire comporre un'opera storica utile per i posteri, dai quali soltanto dovrà attendere di ricevere come propria mercede la lode seguente: "Quello era davvero un uomo libero e pieno di franchezza, in nulla adulatore e servile, ma la verità al di sopra di tutti"²⁴. Se, poi, voglia raggiungere come Erodoto anche il τέλος e con esso la gloria, questo dipenderà non più dalla *symbolē-technē*, ma piuttosto da altre qualità.

Nel pensiero luciano, allora, il τέλος e lo σκοπός sebbene distinti, non rappresentano due fini diversi, ma un unico fine, l'utilità per i posteri, nella sua minima e massima estensione²⁵. Per questa ragione, se da una parte il τέλος e lo σκοπός sono sovrapponibili, riferendosi a un unico fine, dall'altra parte lo σκοπός, in quanto fine che lo storico dotato di buone qualità naturali può raggiungere e fruire grazie alla *symbolē-technē*, assume un valore primario, anche se non assoluto.

Tratteggiato in questi termini lo σκοπός-τέλος dello storico, l'utilità per i posteri dai quali bisogna attendere la lode (σκοπός) o la gloria futura (τέλος), Luciano adduce anche quello che è il suo elemento principale ed essenziale, vale a dire la verità storica (ὅπερ ἐκ τοῦ ἀληθοῦς μόνου συνάγεται), dalla quale soltanto si raccoglie l'utilità per i posteri (unico fine). E per tale motivo essa sola costituisce per lo storico il τὸ ἴδιον ἐντελής, l'elemento principale inerente al fine, l'ele-

24 *Ibid.*, 61 (ed. Kilburn), 70; *ibid.*, 42 (ed. Kilburn), 56.

25 Luciano, contro quelli che pensavano di dividere in due (fini) il genere storico, il dilettevole e l'utile, e per questo vi introducevano l'encomio in quanto dilettevole per i lettori, obietta che non vi è che un unico fine, l'utile, e che questo si raccoglie non dal dilettevole ma dalla verità. Cf *ibid.*, 9 (ed. Kilburn), 14. Se da una parte Luciano sostiene l'unicità del fine, dall'altra parte egli concepisce questa unità del fine sulla base della tradizione filosofica stoica - famoso è l'esempio dell'arciere - come unità che ha diversi gradi di estensione. Per l'esempio dell'arciere, al quale ricorrevano gli stoici per difendere la propria dottrina dall'accusa di introdurre due termini estremi, cf Cicero, *De finibus*, 3, 6, 22 (Martha, II), 19.

mento senza il quale non si può conseguire il fine²⁶.

In conclusione, mettendo insieme gli elementi costitutivi del fine, così come sono presentati da Luciano nel suo trattato, possiamo comporre la definizione dello σκοπός-τέλος dello storico nel modo seguente: illustrare la verità storica (τὴν τῆς ἀληθείας δῆλωσιν) per l'utilità dei posteri, dai quali soltanto si deve attendere, come compenso della propria opera, la lode (σκοπός) oppure la gloria (τέλος)²⁷.

2.1.2. σκοπός e κανών

Entro questa cornice teoretica si inserisce il termine κανών, che viene ad ampliare la sua gamma di significati e insieme a tessere una rete di legami e relazioni con altri termini, in particolare con σκοπός e νόμος.

Una volta rintracciato quale sia in Luciano l'estremo, l'ultimo, il fine a cui tutto si deve riferire ed esso a null'altro si riferisca, continuiamo a seguire il nostro Retore nel suo percorso in cui definisce il

26 ἔν γάρ ἔργον ἱστορίας καὶ τέλος, τὸ χρήσιμον, ὅπερ ἐκ τοῦ ἀληθοῦς μόνου συνάγεται. [...] καὶ τοίνυν ἡ ἱστορία, εἰ μὲν ἄλλως τὸ τερπνὸν παρεμπορεύσαιτο, πολλοὺς ἂν τοὺς ἐραστὰς ἐπισπάσαιτο, ἄχρι δ' ἂν καὶ μόνον ἔχη τὸ ἴδιον ἐντελές —λέγω δὲ τὴν τῆς ἀληθείας δῆλωσιν—, ὀλίγον τοῦ κάλλους φροντιεῖ. Luc., *Hist. conscr.*, 9 (ed. Kilburn), 14.

27 Sulla nozione di τέλος, “wich puzzles philologists”, e sul suo rapporto con il termine σκοπός la Harl afferma: “A une date qui n’a pas été précisée, σκοπός fut introduit dans la terminologie de la morale stoïcienne, à côté de τέλος, et justement pour se différencier de τέλος: on peut dire que σκοπός se distingue de τέλος come la visée se distingue du succès. Si tout le monde doit avoir en vue le bien suprême, seuls quelques-uns peuvent réellement l’atteindre”. Harl, “Le guetteur et la cible”, 216-217 e ivi nota 9. Non entrando qui in tale complessa questione che non soltanto impegna i nostri filologi, ma ha accesso anche gli animi degli stoici del tempo, rimandiamo a quanto Luciano con chiarezza ha lasciato intravedere: se soltanto alcuni, come Erodoto, possono realmente conseguire il bene supremo, la gloria (τέλος), tutti gli altri, dotati di buone capacità naturali, ugualmente possono conseguire il bene, la lode (σκοπός), quando si lasciano guidare o istruire dall’arte (*technē*). Cf nota 22.

secondo elemento fondamentale del ‘come’ si deve scrivere la storia. Nel proemio della sua opera Luciano espone brevemente la ‘causa’ e i ‘capisaldi’ della sua trattazione²⁸. Dopo aver dichiarato il suo intento di voler offrire anche agli storici suoi contemporanei una piccola parenesi (παραίνεσις-συμβουλή-τέχνη) e qualche piccola regola (ὑποθήκαι), risponde, contro quanti pensano che scrivere storia sia alla portata di tutti come camminare guardare o mangiare, che il genere storico, invece, non è tra i più facili, se uno voglia come Tucidide comporre in vista di un guadagno futuro (ἐς αἰετὶ κτήμα). Giustificato in tal modo il suo impegno di voler delineare una *technē* per quanti hanno come scopo dello scrivere la storia il tucidideo “guadagno futuro” (σκοπός-τέλος), egli invita gli storici suoi contemporanei a seguire questo κανὼν (τὸν κανόνα τοῦτον προσάγοντες). Altrimenti – aggiunge – come prima, così ora continuino a misurare la materia storica con la stessa misura (αὐτοὶ μὲν καὶ τότε τῷ αὐτῷ πῆχει ὥσπερ καὶ νῦν μετρούντων τὸ πρᾶγμα).

Nella conclusione del suo trattato²⁹ Luciano ribadisce, come nel proemio, la necessità di scrivere la storia con Verità in vista della speranza futura, piuttosto che con Adulazione in vista di ciò che piace a quanti nell’oggi sono elogiati. E – aggiunge – questo deve essere il κανὼν e il peso di misura della storia giusta (κανὼν καὶ στάθμη ἱστορίας δικαίας) e quanti peseranno secondo questo peso di misura ne avranno beneficio (καὶ εἰ μὲν σταθμήσονται τινες αὐτῇ, εἴ ἂν ἔχου).

Nel proemio come nella conclusione, allora, Luciano indica insieme con lo σκοπός-τέλος dello scrivere rettamente la storia, l’*Ultimum*

28 Il proemio comincia con la similitudine tra la malattia che aveva colpito gli Abderiti sotto il regno di Lisimaco e quella che stava affliggendo gli storici suoi contemporanei. Si chiude, poi, secondo la figura retorica dell’inclusione con il richiamo alla stessa similitudine. Cf Luc., *Hist. conscr.*, 1-5 (ed. Kilburn), 2-8.

29 In questa parte conclusiva Luciano riprende in forma di inclusione il proemio – la giara di Diogene che rotola per il Craneo – con l’aggiunta dei guadagni acquisiti lungo la sua trattazione. Cf *ibid.*, 61-63 (ed. Kilburn), 70-72.

da raggiungere (ἐς ἀεὶ κτῆμα), anche il suo *Principium* (ἐς ἀεὶ κτῆμα), dal quale partire per edificare l'opera storica, vale a dire il κανών.

Così, risulta chiaro che lo σκοπός e il κανών sono strettamente associati in riferimento alla medesima 'legge', ἐς ἀεὶ κτῆμα: il termine σκοπός la indica come fine, estremo e ultimo da raggiungere, il termine κανών, invece, come inizio da cui partire³⁰.

2.1.3. νόμος e κανών

In polemica con gli storici suoi contemporanei per quanto concerne l'uso del mito e dell'encomio nella narrazione dei fatti accaduti, Luciano mostra la necessità di tenere separati il campo della poesia da quello della storia³¹. Infatti, mentre la poesia nel ricorrere al mito e all'encomio adopera conformemente al suo ambito forme iperboliche (oltre misura), la storia, invece, se li impiega, deve trattarli a differenza di quella secondo il proprio ambito in forme misurate. E la ragione dell'uso nei due diversi campi, storico e poetico, di forme proprie riguardanti il mito e l'encomio è da attribuire unicamente alla diversità dei loro κανόνες, che a loro volta dipendono da una sola e unica legge (νόμος εἷς).

L'arte poetica ha come unica legge "ciò che sembra bene al poeta", l'arte storica, invece, ha come sola misura "ciò che non è odioso ai posteri" (τὸ μὴ ἐπαχθὲς τοῖς ὕστερον ἀναγνωσομένοις αὐτά)³², o meglio

30 Una ulteriore testimonianza dello stretto legame tra κανών e σκοπός è data dal *De victu attenuante* di Galeno. Cf H. Oppel, *Kanōn. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula-Norma)*, Leipzig, 1937 (*Philologus*, Supplement 30/4), at 41, nota 1.

31 Cf Luc., *Hist. conscr.*, 8-9 (ed. Kilburn), 10-14.

32 In Luciano bisogna intendere la negazione, "ciò che non è odioso", come una marcata opposizione. Ai posteri non piace, anzi essi hanno in odio e rigettano l'adulazione, perché si fonda sul falso che va oltre misura, mentre accettano la verità, perché è secondo misura. Infatti, Luciano più volte pone in opposizione il "ciò che piace a quanti nell'oggi sono lodati", vale a dire l'adulazione che si

il mirare a quelli che in futuro si imbattono negli avvenimenti che sono stati scritti³³.

Allora, quest'unica legge (νόμος εἷς) non è altro che il κανών-σκοπός, l'unità di misura o il principio, che nella poesia è "ciò che sembra bene al poeta", nella storia dei contemporanei di Luciano è "ciò che piace a quelli che nell'oggi sono lodati" e nella giusta storia è "ciò che è utile per i posteri". Così, dal proprio νόμος-κανών ciascun ambito, poetico e storico, determina i propri κανόνες-νόμοι³⁴, come, per esempio, Tucidide che aveva legiferato (ἐνομοθέτησεν) sull'arte dello scrivere storia, dopo aver visto l'ammirazione che i posteri nutrivano per Erodoto (*skopos-kanōn*).

Il rapporto tra νόμος e κανών è molto complesso e la filosofia stoica fin dal suo inizio si è impegnata a fondo su tale questione³⁵. Ai fini

basa sul falso (oltre misura), e il suo contrario la "utilità dei posteri, la verità". Gli opposti, alla maniera della filosofia stoica (virtù-vizio), secondo Luciano sono: Piacere-Utilità; Oggi-Futuro; Adulazione/Falsità-Verità. E questi sono nel loro insieme il *kanōn* e lo *skopos* (*nomos*) di chi scrive rettamente la storia (Utilità-Futuro-Verità) e di chi non la scrive rettamente (Piacere-Oggi-Adulazione/Falsità).

- 33 Per lo storico giusto una ed esatta è l'unità di misura: mirare non agli ascoltatori di oggi, ma a quelli che in futuro si imbattono nelle cose che sono state scritte. "Ἐν γάρ, ὡς ἔφην, τοῦτο ἴδιον ἱστορίας, καὶ μόνη θυτέον τῇ ἀληθείᾳ, εἴ τις ἱστορίαν γράψων ἴοι, τῶν δὲ ἄλλων ἀπάντων ἀμελητέον αὐτῷ, καὶ ὅλως πῆχυς εἰς καὶ μέτρον ἀκριβές, ἀποβλέπειν μὴ εἰς τοὺς νῦν ἀκούοντας ἀλλ' εἰς τοὺς μετὰ ταῦτα συνεσομένους τοῖς συγγράμμασιν. *Ibid.*, 40 (ed. Kilburn), 54.
- 34 Epitteto ricorre anch'egli al termine *kanōn* nel senso di Principio primo (= le cose che dipendono da me e le cose che non dipendono da me) e *kanones* come Principi derivati usando i quali si giunge al proprio fine. Cf Epictetus, *Enchiridion*, I, 5, (edd. G. Reale - C. Cassanmagnago, *Epitteto. Tutte le opere*), Milano, 2014, at 974-976.
- 35 Crisippo, per esempio, nel suo Περὶ νόμου, opera andata perduta e di cui sono giunte soltanto poche testimonianze, attribuisce all'antica concezione pindarica della legge anche il valore di *kanōn*, quando afferma: "Bisogna che la Legge sia sovrana di tutte le cose divine o umane (ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Deve sovrastare tutte le realtà buone e cattive

del nostro discorso sarà utile annotare che in Epitteto si palesa l'uso del termine *kanōn* secondo il significato di *nomos* preso nel suo senso più arcaico e generale di principio ordine e ordinamento³⁶. Il filosofo – leggiamo in un suo frammento – deve, per poter raggiungere la propria perfezione ed essere felice, conoscere l'essenza del bene e del male e le giuste misure dei desideri e delle avversioni e ancora degli impulsi e delle repulse. Così, nell'adoperare come principi queste leggi naturali proprie dell'uomo (τούτοις ὥσπερ κανόνσι χρώμενον) il filosofo può ordinare, oppure governare, le vicende della propria vita (διοικεῖν τὰ τοῦ βίου) e raggiungere il suo fine³⁷.

In questo frammento Epitteto, riprendendo l'espressione isocratea di "governare la propria vita" (διώκει τὸν αὐτοῦ βίον)³⁸, ne assu-

e su di esse esercitare potere ed egemonia; deve fissare i canoni del giusto e dell'ingiusto (καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων) e, per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto, e vietare quel che non va fatto". H. von Arnim, *Stoici Antichi. Tutti i Frammenti*, III, at 77, fr. 314 (ed. R. Radice), Milano, 1998, at 1122. Cf M. Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli, 1993 (II edizione con un'appendice), at 76, nota 1.

36 Già Cicerone aveva rilevato che gli stoici avevano rivestito concetti antichi con parole nuove. Cf Cicero, *De finibus*, 3, 2, 5 (ed. Martha, II), 8. Per i significati di *nomos* come principio e ordine cf. E. Laroche, *Histoire de la racine 'nem- en grec ancien*, Paris, 1949, *passim* e in particolare le pagine 163 ss.

37 οὐ γὰρ ἀρκεῖ μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ τὰ μέτρα τῶν ὀρέξεων καὶ ἐκκλίσεων καὶ ἔτι ὁρμῶν καὶ ἀφορμῶν καὶ τούτοις ὥσπερ κανόνσι χρώμενον διοικεῖν τὰ τοῦ βίου. Epict., *fr. 1*, (edd. Reale-Cassanmagnago), 1028.

38 Isocrates, *Ad Demonicum (orat. 1)*, 10,1 (ed. F. Blass, *Isocrates. Orationes*, I), Lipsiae, 1895, at 3. Demostene nel grande inno alla Legge trasferisce sul piano cosmologico la concezione etica del *nomos*, così come si presenta in Isocrate, che esplicita come νόμος καὶ τάξις. In questo inno così egli afferma: "Non troveremo nulla che sia nobile, nulla che sia eccellente che non partecipi (ὃ μὴ νόμου κεκοινώνηκεν) di una legge, poiché una legge e un ordine (νόμος καὶ τάξις) sembrano governare (διοικεῖν), se bisogna credere a ciò che si vede, il mondo intero e le realtà divine (astri?) e le cosiddette stagioni". Demosthenes, *In Aristogitonem 2 (orat. 26)*, 27, 11-14 (ed. S. H. Butcher, *Demosthenis orationes*, II.1), Oxford, 1907 (rist. 1966), at 808. Cf Laroche, *Histoire*, 195.

me anche il pensiero, secondo il quale il *nomos-logos* (legge-principio) guida la vita di uomini eccellenti, e vi apporta il guadagno proprio della scuola stoica. Infatti, egli adopera al posto del termine *nomos* (νόμος/λόγος e νόμος/τάξις) il termine *kanōn*, cosicché quest'ultimo assume tutto il campo semantico di Principio Ordine Ordinamento a partire dal quale si possono ordinare governare e amministrare (διοικεῖν)³⁹ le vicende della vita. In tal modo, il filosofo è colui che vive secondo l'arte della vita, perché la governa secondo il Principio ordinatore che gli è proprio.

Luciano di Samosata non si discosta di molto dalla scuola stoica, interpretando il *kanōn* come legge, vale a dire come principio, unità di misura, a partire dal quale non solo si costruiscono i *kanones* propri, ma anche si ordina governa amministra oppure si misura si pesa, in altre parole si canonizza e si norma tutta la materia storica (κανονίζω-νομοθετέω).

Possiamo dire, in conclusione, che in rapporto al *nomos* il κανών può essere definito come Principio ordinatore.

2.1.4. ἀρχέτυπος e κανών

Prima di affrontare la questione di come lo storico deve ordinare, canonizzare i fatti accaduti e tutte le parti della materia storica per giungere a edificare la propria opera fino al suo completamento, prendiamo in esame l'ultimo aspetto riguardante il termine *kanōn-skopos* inteso come legge principio fine.

Luciano fissando l'attenzione sull'opera dell'architetto di Cnido, Sostrato, che aveva edificato una delle sette meraviglie del mondo antico, la torre di Faro, coglie da questo esemplare non una singola virtù o capacità dell'autore, ma il *telos-skopos* che ha guidato Sostrato nella realizzazione della sua opera. Egli, infatti, afferma quanto se-

39 Epitteto insieme con il verbo *dioikō* usa anche altri verbi con significati simili e ad esso legati come *aponemō* e *diathitemi* ...

gue: “Così neanch’egli guardava all’occasione del presente né al breve tempo della propria vita, ma al tempo di ora e di sempre, finché resti in piedi la torre e duri la sua arte”⁴⁰. Allo stesso modo, Tucidide ha legiferato in maniera somma sullo scrivere storia, secondo l’opinione di Luciano, soltanto dopo aver visto l’ammirazione di cui godevano i libri di Erodoto. Ed è proprio in questa circostanza che Tucidide arguisce non un certo pregio dell’archetipo o paradigma, ma la legge stessa, fine e principio, dello scrivere rettamente la storia.

Questo modo di intendere l’esemplare da parte di Luciano, come ‘modello’ nel quale si rinviene la ‘legge’ del retto operare, era già stato introdotto da Isocrate, quando ha elevato a leggi (*nomoi*) i principi (*logoi*) della vita di un Nicocle o di un Demonico⁴¹.

Dunque, il principio (*nomos*, *kanōn-skopos*) può trovarsi sia in quelle parole (*logoi*) sia in quelle condotte di vita (*praxeis*)⁴² sia in quelle opere (*erga*) che sono elevate a paradigmi o esemplari.

2.1.5. κανών e κανονίζω

Delineati il Fine e il Principio dello scrivere rettamente la storia, Luciano sviluppa il suo insegnamento sulla *technē* indicando il ‘come’ (ὅπως) bisogna scrivere la storia.

“Gli avvenimenti – afferma – sono già accaduti. Bisogna solo ordinarli (τάξαι) e dirli. Così, non si deve cercare cosa dire, ma come dirlo”⁴³.

E, mettendo a confronto l’opera dello storico e quella dello scultore, esplicita più chiaramente, facendo ricorso ad altri due diversi verbi, il significato della τάξις: laddove lo scultore “dispone” per il dovuto la

40 Luc., *Hist. conscr.*, 62 (ed. Kilburn), 72.

41 Laroche, *Histoire*, 194.

42 Isocr., *Ad Demonicum*, 11; 36 (ed. Blass), 3; 21-22.

43 οὐ γὰρ ὥσπερ οἱ ῥήτορες γράφουσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν λεχθησόμενα ἔστιν καὶ εἰρήσεται πέπρακται γὰρ ἤδη δεῖ δὲ τάξαι καὶ εἰπεῖν αὐτά. ὥστε οὐ τί εἴπωσι ζητητέον αὐτοῖς ἀλλ’ ὅπως εἴπωσιν. Luc., *Hist. conscr.*, 50 (ed. Kilburn), 62.

materia (ἐς δέον οἰκονομήσασθαι τὴν ὕλην), lì lo storico “dispone” per il bello la materia storica (εἰς καλὸν διαθέσθαι τὰ πεπραγμένα).

Oltre alla frequente attestazione dell’uso sinonimico dei due verbi, οἰκονομῶ e διατίθημι⁴⁴, che indicano il disporre, l’ordinare in vista di un fine⁴⁵, il termine τάξις già da tempo in ambito letterario era affiancato a quello di οἰκονομία. Infatti, le critiche letterarie al seguito di Aristotele, che biasimava in Euripide la cattiva disposizione di certe parti del dramma, ricorrono al gruppo di οἰκονομῶ come sostituto di τάξις, διάταξις etc.⁴⁶.

Luciano, allora, ‘giocando’ con i verbi *tassō*, *oikonomō* e *diatithēmi*, affida allo storico il compito di ordinare come si deve la materia storica in vista di un fine.

Poco prima di descrivere l’opera dello storico che, al pari di uno scultore, ordina come bisogna la propria materia in vista di un fine (οἰκονομήσασθαι), Luciano ‘giocando’ questa volta con il verbo *nemō* presenta lo storico come un giudice equanime⁴⁷. Lo storico – afferma – non deve “attribuire” (νέμων) per inimicizia o per amicizia, bensì deve essere benevolo con tutti, ma non a tal punto da “attribuire”

44 Cf Laroche, *Histoire*, 143.

45 Dei numerosi composti di οἰκονομῶ “l’unité réside dans l’idée d’ordre, de disposition prise en vue d’un but, d’un effet prémédité”. *Ibid.*, 143.

46 *Ibid.*, 144.

47 Mentre in Epitteto vengono semplicemente affiancati i verbi *diatithēmi aponemō* e *dioikeō*, in Luciano in modo più preciso vengono legati al verbo *nemō* i verbi *aponemō oikonomeō/diatithēmi*. “Dans la *koinē*, l’histoire de *aponemō* se résume en deux tendances: a) substitution progressive du composé au simple dans les expressions figées du type *nemō (meros) ison tini*: on dit *aponemō ison, pleon, megiston* [...] b) Liaison de *aponemō* avec l’idée de devoir, de mérite et avec les notions morales, philosophiques, religieuses. A partir d’Aristote et ensuite chez les Stoïciens, le verbe sera joint à des substantifs ou à des groupes nominaux exprimant la légitimité du partage, des dons providentiels ou la justice du gouvernement humain”. Entro questo fenomeno generale Luciano come altri puristi mantiene, in concorrenza con la nuova forma verbale, quella antica sotto la sua forma più antica. Cf *ibid.*, 38; 41 s.

(ἀπονεῖμαι) a una delle due parti più del dovuto⁴⁸. E più avanti consiglia allo storico, dopo aver seguito fino al termine lo scontro delle due parti belligeranti, di mantenere una visione d'insieme e solo allora pesare, come in una bilancia, gli avvenimenti⁴⁹.

Adoperando *aponemō* (ἀπονεῖμαι πλεῖον τοῦ δέοντος), che grazie all'apporto dello stoicismo viene a corrispondere all'antica forma fissa di *nemō meros pleion*, in concorrenza con il verbo *nemō* e in riferimento al "pesare come in una bilancia" (ζυγιστατεῖω τότε ὥσπερ ἐν τρυτάνῃ), Luciano delinea progressivamente il compito dello storico *ad instar* del giudice equanime che attribuisce il giusto valore – nulla di superiore né di inferiore al dovuto – alle varie parti della materia storica, pesandole come in una bilancia.

Compito questo che è simile a quello dell'ordinare, alla maniera dello scultore, la materia storica nel modo dovuto in vista di un fine. In entrambi i casi, secondo Luciano, colui che si cimenta nell'impresa di scrivere storia deve ricorrere per ordinare o pesare la materia storica a un'unità di misura o di peso a partire dalla quale, e grazie alla quale, può appunto ordinare e pesare nel modo giusto o dovuto. Essendo tale unità di misura o di peso il *kanōn*, lo storico, allora, deve canonizzare (κανονιστέον)⁵⁰ ciascuna parte della materia storica, così che l'opera possa crescere in modo omogeneo e armonico fino alla sua piena realizzazione (*skopos*).

2.2. Giuseppe Flavio

Giuseppe Flavio, che è quasi del tutto ignorato dagli studiosi del termine 'canone'⁵¹, offre nel suo decimo libro delle *Antichità Giudaiche*

⁴⁸ Luc., *Hist. conscr.*, 41 (ed. Kilburn), 56.

⁴⁹ *Ibid.*, 49, (ed. Kilburn), 60-62.

⁵⁰ ὅλως πρὸς τὰ ἔπειτα κανονιστέον τὰ τοιαῦτα. *Ibid.*, 9 (ed. Kilburn), 14.

⁵¹ Segnaliamo tra i tanti studi sul termine *kanōn* che non fanno menzione di Giuseppe Flavio quello ancora fondamentale di Oppel, *Kanōn*.

che l'importantissima testimonianza dell'assunzione in ambito ellenistico-giudaico della dottrina del κανών e dello σκοπός.

Nella pericope dedicata al re Giosia il nostro Storico presenta questo Re come un fanciullo di buone doti naturali e ben incline alla virtù del modo di condurre la vita pratica propria del re Davide, che egli aveva “adoperato” come *fine e principio* (σκοπῷ καὶ κανόνι) di tutta l'arte della vita pratica. Poi – il Nostro prosegue – a dodici anni, il giovane Re mostrò (di vivere secondo i principi dell'arte della vita pratica) la Pietà e la Giustizia. Infatti, rese il popolo misurato (ἐσωφρόνιζε)⁵².

Giuseppe Flavio, sebbene adoperi i due termini *skopos* e *kanōn* in riferimento a Davide, costruisce proprio intorno ad essi tutto il breve, ma denso e significativo ritratto del re Giosia. Davide è per l'infante re Giosia il Re-Modello da raggiungere (*skopos*), il Re pio e giusto. Per tale ragione, il re Giosia facendo di quel modello da conseguire il Principio ordinatore della sua condotta di vita (*kanōn*), la Pietà e la Giustizia, trascorre dapprima quattro anni di apprendistato. A dodici anni, quando ha raggiunto a sua volta il Fine (*skopos*), quello di essere un Re pio e giusto, Giosia soltanto allora è in grado di approntare per il suo popolo l'insieme delle giuste regole di condotta a partire dal Principio della Pietà e della Giustizia (*kanōn*). Così, il popolo, camminando secondo le “leggi” del re Giosia, può sperare di raggiungere la mèta (*skopos*), vale a dire essere un popolo pio e giusto.

Giuseppe Flavio in questo breve ritratto del re Giosia mostra di aver ben appreso, rielaborandola in ambito morale, la dottrina del *kanōn-skopos*, alla quale non manca di apportare il suo particolare

52 [Giosia] τὴν δὲ φύσιν αὐτὸς ἄριστος ὑπῆρχε καὶ πρὸς ἀρετὴν εὖ γεγονὼς Δαυίδου τοῦ βασιλέως ἐπιτηδευμάτων καὶ **σκοπῷ καὶ κανόνι** τῆς ὅλης περὶ τὸν βίον ἐπιτηδεύσεως ἐκείνῳ κεχηρμένος. γενόμενος δὲ ἐτῶν δυοκαίδεκα τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν δικαιοσύνην ἐπεδείξατο τὸν γὰρ λαὸν ἐσωφρόνιζε. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* 10, 49-50 (ed. R. Marcus, *Iosephus*, VI), Cambridge (Mass.), 1937 (rist. 1966), at 184.

contributo di pensatore giudaico. Egli, infatti, concepisce il bene morale sommo (ultimo, estremo, fine, *telos*), che è anche il Principio ordinatore iniziale dell'agire (*kanōn*), non semplicemente alla maniera stoica, vale a dire come un bene al quale necessariamente tendere – anche se poi non lo si dovesse conseguire – ma come un bene che Dio ha fissato, perché sia cercato raggiunto e fruito.

Dunque, il *telos* per Giuseppe Flavio non può che coincidere con lo stesso *skopos*, in quanto bene sommo raggiungibile, il quale, a sua volta, è posto come Principio iniziale ordinatore della vita pratica, il *kanōn*.

2.3. Una valutazione sul termine kanōn nel 'milieu' ellenistico e giudaico-ellenistico

Al termine di questa sintetica ricognizione sul *kanōn* possiamo trarre le seguenti considerazioni per una sua definizione:

a) Il *kanōn*, che si determina in rapporto a un certo fine (*skopos*), è il principio ordinatore, il punto (unità di misura) iniziale a partire dal quale si canonizza o si ordina tutto l'agire tecnico morale politico e così via in vista della realizzazione di quel fine (*skopos*).

b) Dall'opera tecnica o morale presa nella sua espressione esemplare, compiuta e perfetta, come può essere per esempio la torre di Faro o la vita di Davide, si rinviene il Principio finale fondamentale ("il futuro guadagno" o "la Pietà e la Giustizia"). E questo Principio finale è lo *skopos*.

c) Lo *skopos*, il Principio finale di un'opera considerata nella sua perfezione, diviene il *kanōn*, quando viene posto come punto iniziale ordinatore dell'opera che si vuole edificare o compiere, perché anch'essa possa raggiungere la stessa perfezione dell'opera 'modello'. Il Principio finale (*skopos*) è, in altre parole, il principio ordinatore (*kanōn*) dell'agire e dell'operare.

d) La scoperta e la fissazione organica di tale e unico Principio, *skopos-kanōn*, e i principi che da esso derivano, *kanones-skopoi*, per

la costruzione 'ad arte' di un'opera costituiscono il patrimonio della *technē-symbulē* (*didachē*), la quale insegna a realizzare nel modo dovuto, vale a dire in rapporto allo *skopos* e al *kanōn*, l'opera che si vuole compiere.

e) Conseguentemente, lo *skopos* e il *kanōn* sono rintracciabili, oltre che nell'opera modello (*ergon*) o in una condotta di vita paradigmatica (*praxis*), anche nella stessa *technē-symbulē* (*didachē*).

Sulla base di questi elementi, possiamo definire il κανών come il Principio ordinatore (*nomos/logos*) finale (σκοπός), o meglio il Principio finale ordinatore dell'agire e dell'operare.

3. Clemente Romano e il *kanōn* cristiano

La *Prima lettera ai Corinzi* di Clemente Romano (= *1Clem*)⁵³ è una fonte preziosa, almeno tra quelle giunte fino a noi, della primissima ricezione e rielaborazione semantica del termine *kanōn* di eredità paolina nell'ambito delle comunità cristiane sul finire del primo secolo⁵⁴. E l'importanza di tale fonte risulta ancora più evidente nel momento in cui, durante la crisi marcionita e gnostica, grandi eresiologi, come Ireneo e Tertulliano, la riprenderanno e la interpreteranno per trasferire il termine *kanōn* su un terreno teologico più sicuro e fecondo.

3.1. *kanōn-skopos o kanōn-paradosis nella 1Clem?*

Sáez Gutiérrez, collegando due passi capitali della *1Clem* (19,2 e 7,2), rinviene il contenuto ideologico fondamentale, ma non com-

53 Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* (edd. E. Prinzivalli - M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I), Milano, 2010, at 180 ss.

54 Sul legame tra Giuseppe Flavio e Clemente Romano, reso possibile grazie alla condivisione dello stesso *milieu* giudaico-ellenistico, si veda *Der erste Clemen-sbrief* (ed. H. E. Lona), Göttingen, 1998, *passim*.

plessivo⁵⁵, di questa lettera-trattato nell'esortazione che la chiesa di Roma rivolge a quella di Corinto, percorsa da una rivolta capeggiata da pochi contro i presbiteri costituiti, a obbedire di nuovo al Disegno divino di Pace, realizzato in Cristo Gesù e trasmesso per mezzo degli apostoli alle chiese, perché si ristabilisca la pace. Infatti – aggiunge lo Studioso – la pace ecclesiale che, prima della rivolta, regnava nella chiesa di Corinto era fondata sull'obbedienza alle leggi di Dio e sulla fiducia negli aiuti che Cristo le offriva nel suo pellegrinare⁵⁶.

Interpretando il sintagma τῆς εἰρήνης σκοπός della *1Clem* 19,2 come “mèta della pace” – pace che alla luce dell'intera pericope ritiene essere strettamente vincolata al Disegno divino sulla creazione – Sáez Gutierréz trova nel termine *paradosis* il *trait-d'union* con il passo della *1Clem* 7,2. Lo Studioso afferma quanto segue: “Este designio de paz transmitido por Dios a los cristianos es llamado sintéticamente en *1Clem* 7,2-4 ‘nuestra tradición’ – παραδόσις ἡμῶν”⁵⁷.

Sulla base di tale osservazione, Sáez Gutierréz, identificando la *paradosis* con il *kanōn*, definisce conseguentemente la *paradosis* (= *kanōn*) come “la regla o el criterio que puede desvelar y otorgar a la comunidad de Corinto el modo adecuado de vivir”⁵⁸.

Definita così la *paradosis* e delimitata, in uno dei suoi contenuti culminanti, intorno al Sangue di Cristo⁵⁹, Sáez Gutierréz trae la conclusione del confronto dei due passi presi in esame nel modo seguente: “Nuestro autor focaliza en este caso el conjunto del designio de Dios

55 Come Sáez Gutiérrez, non entreremo in merito a una valutazione complessiva della *1Clem*.

56 Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 458, nota 259.

57 *Ibid.*, 459.

58 *Ibid.*, 460.

59 Riprendendo il passo di *1Clem* 7,2 nel capitolo dedicato a Ireneo, Sáez Gutiérrez in modo più prudente scrive: “*Traditio* que parece identificarse con la sangre de Cristo derramada para la salvación de los hombres y conservada en las iglesias”. *Ibid.*, 761.

en lo que, para él, constituye uno de los momentos culminantes del mismo: la sangre de Cristo, la cual ha hecho posible la gracia de la conversión y ha manifestado el camino de la obediencia a la voluntad de Dios”⁶⁰.

Se l'intento di Clemente Romano di creare uno stretto legame tra i due enunciati di *1Clem* 7,2 e *1Clem* 19,2 risulta evidente dalla loro strutturazione speculare e parallela sia sul piano stilistico-retorico sia su quello contenutistico, la loro interpretazione, invece, richiede un'analisi di quella struttura retorica messa in campo dal Nostro che si fonda “su relazioni sintattico-testuali e non sull'appartenenza degli elementi che compongono le figure a una parte grammaticale del discorso”⁶¹.

I due enunciati di *1Clem* 7,2 e *1Clem* 19,2 sono costruiti secondo la figura di parola dell'iperbato nel suo schema semplice⁶², dove i sostantivi e i loro articoli determinativi, τὸν κανόνα e τὸν σκοπόν, sono separati o allontanati, formando una vera e propria cornice nella quale vengono collocati tutti gli altri elementi⁶³.

Proponiamo nella tabella 1 i nostri enunciati, evidenziando in grassetto gli elementi dell'iperbato che sono stati separati e allontanati:

60 *Ibid.*, 460.

61 B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano, 1994, at 224.

62 Per la definizione dell'iperbato cf *ibid.*, 230 e H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden, 1998, at 318-320.

63 Questa figura retorica dell'iperbato, che segna la cifra stilistica della *1Clem*, è un'espedito espressivo caratteristico della *Lettera agli Ebrei* e in maniera occasionale, ma non meno significativa, come mostreremo più avanti, degli altri scritti neotestamentari e di alcuni scritti dei cosiddetti Padri apostolici. Cf. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, Paris, 1952, at 361 ss. e S. M. Baugh, “Hyperbaton and Greek Literary Style in Hebrews”, in *Novum Testamentum* 59 (2017), at 194-213.

ἐλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα	ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκοπόν ⁶⁴
---	---

Prima di proseguire la nostra analisi su questa figura retorica è necessario mostrare a questo punto della ricerca come i due enunciati oltre ad essere speculari siano anche paralleli e relazionati l'un l'altro al fine di creare un'unità discorsiva e contenutistica. Entrambi gli enunciati, infatti, si trovano in due pericopi, *1Clem* 7,1-4 e *1Clem* 19, 2-3, che possiamo definire 'sommari tematici', i quali aprono la sezione iniziale delle rispettive parti del discorso.

Questi due 'sommari tematici' presentano una struttura parallela con alcuni cambiamenti, dipendenti dalla *variatio sermonis*, e sono 'aperti' da due enunciati, *1Clem* 7,1 e *1Clem* 19,2, costruiti anch'essi nella forma dell'iperbato secondo uno stesso schema⁶⁵. Riportiamo nella tabella 2, evidenziando in grassetto gli elementi separati dell'iperbato, i due enunciati iniziali:

ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ ἐσμὲν σκάμματα , καὶ ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκειται.	Πολλῶν οὖν καὶ μεγάλων καὶ ἐνδόξων μετεκληφότες πράξεων ⁶⁶
---	---

64 *1Clem* 7,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 188: "Andiamo verso **il** glorioso e santo tradizionale nostro **kanōn**"; *1Clem* 19,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 208: "Corriamo di nuovo verso **lo** fin dall'inizio tramandato a/per noi di pace **skopos**". Più avanti ritorneremo sul significato di questa traduzione che qui abbiamo reso conservando l'ordine delle parole.

65 Tale schema di iperbato lo ritroviamo anche in *Ebr* 1,4; 2,15; 5,11; 8,6; 9,4. Cf Baugh, "Hyperbaton", 202 e 204.

66 *1Clem* 7,1 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 188: "Infatti, nella stessa sabbia siamo e lo stesso agone ci è dato". *1Clem* 19,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 208: "Dunque, a molte e grandi e gloriose azioni partecipando".

Le rispettive ‘chiusure’ delle due sezioni (1Clem 8,5-9,1 e 1Clem 20,11-12), aperte dai nostri ‘sommari’, presentano altri due enunciati costruiti questa volta senza artifici retorici, ma in modo da creare ugualmente un parallelismo e una relazione tematica, come possiamo vedere nella tabella 3:

προσπέσωμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ	ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ ⁶⁷
---	---

Clemente, allora, stabilisce un parallelismo tra le due sezioni iniziali, di cui fanno parte i due ‘sommari tematici’ e i nostri due enunciati, determinando in questo modo una cornice tematica entro la quale sviluppa, poi, le parti successive del suo discorso. Infatti, se le ‘aperture’ delle due sezioni (tabella 2) ci portano nell’ambito della perfezione agonistica, le loro ‘chiusure’ (tabella 3), invece, delineano il contesto in cui si colloca la stessa perfezione agonistica, che è quello culturale e liturgico.

In riferimento a quanto abbiamo evidenziato fin ora, continuiamo a esaminare gli enunciati nei quali sono presenti i termini *kanōn* e *skopos* e, in particolare, quali siano i rapporti che si stabiliscono tra i termini *kanōn*, *paradosis* e *skopos*.

I due ‘enunciati figurati’ di 1Clem 7,2 e 1Clem 19,2, come quelli che troviamo in Ebr 2,2 e 2Pt 2,21⁶⁸, si propongono non tanto di dilettere

67 1Clem 9,1 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 192: “Prostriamoci e volgiamoci verso sue misericordie”. 1Clem 20,11 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 212: “Noi che fuggiamo verso le sue misericordie”.

68 2Pt 2,21: ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. Ebr 2, 2: εἰ γὰρ ὁ δι’ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος. A proposito della figura dell’iperbaton nella Lettera agli Ebrei, Spicq afferma che questo vecchio procedimento esegetico consiste nel modificare l’ordine naturale delle parole o delle idee per dar loro maggior rilievo. Cf Spicq, *L’Épître*, 361 e Baugh, “Hyperbaton”, 211, nota 49. Bisogna aggiungere, però, che nei segmenti testuali come quelli di 2Pt 2,21 ed Ebr 2,2, la cui forma e il cui contenuto sono ripresi in modo diretto o indiretto dalla 1Clem, la figura

o di sorprendere l'ascoltatore, quanto piuttosto di segnalare l'importanza dell'enunciato stesso e di dare particolare rilievo agli elementi separati e allontanati: τὸν κανόνα e τὸν σκοπὸν⁶⁹. In funzione dell'iperbato anche gli altri elementi che compongono l'enunciato cambiano il proprio ordine naturale, ridefinendo il loro rapporto sintattico e testuale. Nell'enunciato di *1Clem* 19,2 il genitivo del sintagma τὸν τῆς εἰρήνης σκοπὸν è un *genetivus explicationis*⁷⁰, che specifica la 'specie' in rapporto al 'genere', "lo *skopos*, quello della pace". Il participio perfetto παραδεδομένον, invece, nella diatesi media che aggiunge anche valore di vantaggio al dativo pronominale ἡμῖν, ha funzione di attributo in dipendenza dallo *skopos*. E tale funzione attributiva equivale a una proposizione relativa⁷¹.

Dunque, possiamo tradurre in modo letterale l'enunciato di *1Clem* 19,2, sciolto dall'iperbato, come segue: "Corriamo di nuovo verso lo *skopos* della pace che è stato tramandato a/per noi fin dall'inizio".

Inoltre, il participio παραδεδομένον, equivalente a una proposizione relativa, "lo *skopos* che è stato tramandato", può portare con sé anche il valore di aggettivo di relazione, "lo *skopos* tradizionale".

dell'iperbato, evidenziata in grassetto, mette in rilievo sia le parole sia il contenuto in modo da costituire una vera e propria 'formula' kerygmatico-teologica.

69 Clemente, in maniera particolare, ricorre allo stesso procedimento espressivo all'inizio della lettera, dove l'uso dell'iperbato è sistematico e dove maggiormente è marcato l'utilizzo degli altri espedienti retorici come la messa in parallelo degli enunciati attraverso anafore epifore simploche etc. In questo modo egli mette in relazione semantica i termini come *pragmata* e *stasis* e come *pistis eusebeia filoxenia* e *gnosis*.

70 M. Basile, *Sintassi storica del greco antico*, Bari, 2001, at 225.

71 Come esempio neotestamentario di participio attributivo equivalente a una proposizione relativa, il Blass-Debrunner porta *Mt* 25,34, che presenta una costruzione simile a quella di *1Clem* 19,2: τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν = τὴν βασιλείαν ἣ ὑμῖν ἡτοιμασται ("Il regno che è stato preparato per voi"). Cf. F. Blass - A. Debrunner - D. Tabachowits - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia, 1998 (GLNT, suppl. 3), at 497 ss. e 498, nota 2.

Ora, se operiamo, a titolo d'esempio, una 'nominalizzazione' o ipallage del nostro aggettivo verbale con valore di relazione, 'lo *skopos* tradizionale', in un sostantivo⁷², otterremo il sintagma 'lo *skopos* della tradizione', che va interpretato come 'lo *skopos* tramandato' oppure 'lo *skopos* che è stato tramandato' e non come 'lo *skopos*, quello della tradizione', vale a dire come *genitivus explicationis* o epesegetico.

E questo è il caso del genitivo del sintagma τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα di *1Clem* 7,2 che in rapporto all'aggettivo verbale παραδεδομένον di *1Clem* 19,2 assume nella figura grammaticale dell'ipallage valore di aggettivo di relazione, "il *kanōn* tradizionale", e non di *genitivus explicationis* o epesegetico, "il *kanōn*, quello della tradizione". Infatti, il genitivo del sintagma τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα dell'enunciato di *1Clem* 7,2 è, come detto sopra, probabilmente la figura grammaticale dell'ipallage o 'nominalizzazione' dell'aggettivo di relazione (tramandato/tradizionale) in sostantivo (della tradizione), cosicché esso va interpretato come "il *kanōn* tradizionale" oppure "il *kanōn* tramandato" oppure "il *kanōn* che è stato tramandato" e non come genitivo *explicationis* o epesegetico, vale a dire "il *kanōn*, quello della tradizione" oppure "il *kanōn*, che è la tradizione".

Tale processo di trasformazione del valore del termine παραδεδομένον non è per Clemente un mero 'gioco' retorico, ma ha la funzione di ottenere uno stretto legame tra i termini *kanon* e *skopos* all'interno di una formula kerigmatico-teologica, con i quali egli vuole indicare un'unica realtà presa in due momenti differenti, come diremo più avanti. Così, il risultato di questo procedimento sarà: "Il *kanōn-skopos* che è stato tramandato" oppure "Il *kanōn-skopos* tramandato" oppure "Il tradizionale *kanōn-skopos*".

Il secondo genitivo, quello del pronome personale ἡμῶν ha anch'esso valore aggettivale e può accordarsi con τὸν κανόνα sia in modo diretto sia in modo indiretto, in unione con τῆς παραδόσεως, anche

72 Mortara Garavelli, *Manuale*, 224. Cf. Lausberg, *Handbook*, 236; 306; 877.

se in relazione con *1Clem* 19,2 è più probabile che sia unito al termine *paradosis*.

Infine, va segnalata nel nostro enunciato della *1Clem* 7,2 l'ellissi, figura di parola per soppressione, del termine τῆς εἰρήνης⁷³.

Così, l'enunciato figurato di *1Clem* 7,2 può essere tradotto, sciolto dall'iperbato, dall'ipallage e dall'ellissi, nel modo seguente: "Andiamo verso il nostro santo e glorioso tradizionale *kanōn* (della pace)"⁷⁴, vale a dire verso il *kanōn* (della pace) che ci è stato tramandato.

Possiamo dire, allora, al termine dell'analisi sui nostri due enunciati che, grazie agli espedienti retorici dell'iperbato, dell'ipallage e dell'ellissi, sono proprio i termini *kanōn* e *skopos* ad essere messi in stretta correlazione e in reciproca dipendenza semantica⁷⁵. Essi indi-

73 *Ibid.*, 224-225.

74 La costruzione dell'iperbato con due aggettivi e con due genitivi si ripropone in *1Clem* 48,1 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 248, all'interno di un altro 'sommario tematico', che riprende quelli precedenti dal punto di vista contenutistico, segnando una nuova parte del discorso. Qui, però, troviamo il termine *agōgē* che rientra anch'esso nel campo semantico di *kanōn* e *skopos*. Poiché si tratta di un passo che richiederebbe una più ampia analisi - come attesta Clemente Alessandrino, testimone della tradizione indiretta del testo della *1Clem* - ci riserviamo di trattarlo in altra sede. Riportiamo qui il nostro passo, evidenziando in grassetto l'iperbato e con il sottolineato gli aggettivi e i genitivi con valore aggettivale: ἐπὶ τῇν σεμνὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν ἀγνὴν ἀγωγὴν ἀποκαταστήσῃ ἡμᾶς ("affinché [Dio] ci ristabilisca verso il nostro santo puro fraterno ordinamento"). In generale e ai fini del nostro discorso, possiamo aggiungere che la costruzione dell'iperbato con l'accumulo di quattro termini con valore aggettivale non è insolita in Clemente come vediamo anche, ad esempio, in *1Clem* 1,1 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 180: [...] τῆς τε ἀλλοτριᾶς καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ μιᾶς καὶ ἀνοσίῳ στάσεως [...]

75 La Harl nell'ultima nota del suo lavoro segnala che il termine *skopos* nella *1Clem* 19,2 può assumere il significato di "modello", significato - aggiungiamo - che lo avvicina e associa al *kanōn*: "Chez les Chrétiens, σκοπός a le sens de *modèle* dès l'Épître de Clement de Rome citée plus haut. Le contexte nous y invite: après avoir rappelé les «exemples» de vertu, et notamment de paix, proposés à notre imitation par les Patriarches, l'auteur demande que l'on se tourne

cano non un generico Disegno/Volontà divina di Pace, ma, come possiamo evincere dal contesto delle pericopi ('sommari tematici') e delle sezioni in cui sono collocati, l'Ordinamento (*kosmos*) divino nel suo punto iniziale (κινών) e l'Ordinamento (*kosmos*) divino nel suo punto finale (σκοπός) e verso il quale è orientato l'Ordinamento divino iniziale come a suo compimento.

Infatti, Clemente, in linea generalissima, concepisce l'Opera divina della salvezza come la nuova creazione di un vero e proprio *kosmos*-ordinamento sovranaturale al pari dell'opera divina della creazione del *kosmos*-ordinamento naturale. E, come la creazione, anche la nuova creazione è in cammino verso la sua perfezione e il suo compimento. Tale Ordinamento divino sovranaturale non è altro che la Chiesa nel suo punto iniziale, la Chiesa di Gesù con i suoi apostoli, e la Chiesa nel suo punto finale, il Regno futuro⁷⁶.

Così, mentre il *kanōn* indica l'Ordinamento divino dal quale partire, vale a dire la Chiesa divina, dove il Cristo ha celebrato con i suoi discepoli la Pasqua nell'agone della perfezione per la cancellazione dei peccati dell'umanità, lo *skopos*, invece, indica l'Ordinamento divino finale da raggiungere, vale a dire la Patria celeste, il Tempio divino celeste, promesso a quegli eletti che, attraverso l'Ordinamento divino iniziale, sono giunti a perfezione (cancellazione dei peccati).

Tra questi due momenti dell'unico Ordinamento divino sovranaturale di pace, la Chiesa divina nel suo punto iniziale e nel suo punto finale, Clemente pone il cammino della stessa Chiesa divina, o meglio

«vers le σκοπός de paix qui nous a été proposé dès le commencement», ces mots renvoyant de toute évidence à la création et à l'organisation du monde, *modèle de paix* dans l'harmonie et la concorde. Dieu nous a donné ainsi un *modèle* à imiter: imitons la paix qui règne entre les éléments, les astres, etc." Harl, "Le guetteur et la cible", 233, nota 80.

⁷⁶ Traduciamo in modo generale i termini *kanōn* e *skopos*, che si riferiscono alla Chiesa di Dio, con Ordinamento (*Ordo/kosmos*), nel significato di Opera e insieme Ordinamento divino.

la sua estensione, lungo le coordinate spazio-temporali⁷⁷.

Il Signore Gesù, il Figlio di Dio, è stato inviato dal Padre per istituire, o meglio donare, l'Ordinamento divino di pace a tutto il mondo e consegnarlo, poi, ai suoi apostoli. Gli apostoli, che a loro volta hanno istituito per tradizione nelle loro comunità questo Ordinamento divino, l'hanno consegnato ai propri successori, dando loro il mandato di trasmetterlo alle future generazioni, finché giunga il Regno promesso.

Per completare la nostra analisi sui termini *kanōn* e *skopos*, che sono strettamente uniti in rapporto all'Opera divina di pace, τῆς εἰρήνης κανών-σκοπός, bisogna aggiungere anche le altre due occorrenze, non segnalate da Sáez Gutiérrez, del termine *kanōn* secondo il sintagma di nome + complemento determinativo: ἐν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς e τὸν τῆς λειτουργίας κανόνα⁷⁸. In queste due occorrenze il genitivo determina semplicemente la 'specie' in dipendenza del 'genere', *genetivus explicationis*, come nel caso del sintagma τῆς εἰρήνης κανών-σκοπός.

Così, avremo che l'Ordinamento sovranaturale di Pace dal quale partire, il *kanōn*, Ordinamento liturgico-penitenziale – attraverso il quale si giunge, seguendo un cammino agonistico di perfezione, alla

77 Sáez Gutiérrez, sebbene prenda, a ragione, le distanze da Harnack, non contrapponendo il principio della vita cristiana – così è intesa l'espressione "regola della tradizione" – al suo contenuto dottrinale, si mantiene ugualmente come Harnack su un piano generico e vago. Secondo la nostra opinione, la "quintessenza della vita cristiana" o la "regola della tradizione" può essere il Disegno divino sia inteso come dottrina (*doctrina*) sia come vita cristiana (*disciplina*), se esso concerne la Chiesa divina pellegrinante e il suo Ordinamento dal quale deriva la dottrina e la vita morale a cui i cristiani devono conformarsi con la propria condotta di vita. Cf Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 460, nota 268.

78 Nel contesto della tavola dei doveri della *household* - Chiesa divina come *polis* o corpo politico con carattere gerarchico - leggiamo: "Nel canone/ordinamento della sottomissione/obbedienza" (1Clem 1,3). Nel contesto della tavola degli uffici liturgici propriamente detti e ordinati secondo una certa gerarchia - Chiesa divina come corpo liturgico-culturale - leggiamo: "Il canone/ordinamento della liturgia" (1Clem 41,1).

cancellazione dei peccati (Chiesa pellegrinante) – è anche Ordinamento divino “politico” (κανὼν τῆς ὑποταγῆς) e Ordinamento divino liturgico-culturale (κανὼν τῆς λειτουργίας)⁷⁹, orientato verso il suo pieno compimento nell’Ordinamento divino di Pace futuro/promesso (Regno Tempio Liturgia eterna), lo *skopos*.

3.2. *Il kanōn-skopos di Clemente e il logos di Policarpo*

Consapevoli di inoltrarci su un terreno incerto, cercheremo ugualmente di valutare se gli enunciati di *1Clem* 7,2 e *1Clem* 19,2 abbiano rielaborato una ‘formula tradizionale’ secondo l’impronta culturale propria di Clemente⁸⁰.

Nella sezione 7,1-9,1 della *Lettera ai Filippesi* di Policarpo (= *Phil*)⁸¹ troviamo i seguenti passi (7,2; 9,2), che abbiamo posto in sinossi con quelli della *1Clem* (5,4-7; 7,2; 19,2) evidenziando in grassetto e con il sottolineato gli elementi separati dell’iperbato:

79 A questi due Ordinamenti va aggiunto anche l’Ordinamento fraterno (τὴν ἀγωγὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν), la Chiesa divina come corpo fraterno legato non da vincoli d’ordine gerarchico politico o liturgico, ma dal vincolo dell’*agapē*, grazie al quale ogni membro si prende cura del bene comune della salvezza (si veda l’esempio di Ester e Giuditta) e grazie al quale chi vuole ottenere il maggior grado nella scala gerarchica della comunità deve farsi il più piccolo di tutti in vista del bene comune (si veda l’esempio di Mosè). Così, in questo Ordinamento la piramide gerarchica politica e culturale viene rovesciata.

80 Non entreremo in merito alla questione delle relazioni di dipendenza tra Policarpo e Clemente Romano, perché essa richiederebbe un più ampio esame anche degli altri scritti dei cosiddetti Padri apostolici.

81 Polycarpus, *Epistula ad Philippenses*, 7,2 (edd. E. Prinzivalli - M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, II), Milano, 2015, at 40.

A. διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν ... <u>ἐπὶ τὸν</u> ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα <u>λόγον ἐπιστρέψωμεν</u> B. οὗτοι πάντες ... εἰς <u>τὸν</u> ὀφειλόμενον αὐτοῖς <u>τόπον</u> εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ	B. Πέτρον, ὃς ... ἐπορεύθη εἰς <u>τὸν</u> ὀφειλόμενον <u>τόπον</u> τῆς δόξης Παῦλος ... εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη A. Διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας ἔλθωμεν ἐπὶ <u>τὸν</u> ... τῆς παραδόσεως ἡμῶν <u>κανόνα</u> ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ <u>τὸν</u> ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης <u>σκοπὸν</u>⁸²
---	---

L'enunciato ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν di *Phil*, che si avvicina maggiormente a quelli neotestamentari⁸³, è costruito secondo un intreccio di due iperbati, in modo da mettere in risalto non soltanto il termine chiave, *logos*, ma anche tutto l'enunciato.

Policarpo con questo enunciato figurato introduce una sezione a carattere liturgico-pasquale in cui il *logos* trasmesso (*logos* di giustizia e *logos* di verità)⁸⁴ è orientato verso la promessa del futuro Regno di Dio (εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον). Infatti, il Regno di Dio futuro e

82 *Phil* 7,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti, II), 40: “Perciò abbandonando la vanità dei molti ... volgiamoci verso il *logos* (Ordinamento) tramandatoci fin dall’inizio”; *Phil* 9,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti, II), 42: “Tutti questi ... sono presso il Signore nel Luogo (Tempio) loro dovuto”. *1Clem* 5,4 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 186-188: “Pietro, egli ... è stato condotto verso il Luogo (Tempio) dovuto della gloria; *1Clem* 5,7 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 188: “Paolo ... è stato condotto nel Luogo (Tempio) santo”; *1Clem* 7,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 188: “Perciò abbandoniamo i vuoti e vani pensieri e andiamo verso il nostro glorioso e santo tradizionale *kanōn* (Ordinamento)”; *1Clem* 19,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 208: “Corriamo di nuovo verso lo *skopos* (Ordinamento) di pace tramandatoci fin dall’inizio”.

83 *2Pt* 2,21; *Ebr* 2, 2; *Ebr* 6,1. Cf nota 67.

84 *Phil* 3,2; 9,1 (edd. Prinzivalli-Simonetti, II), 36 e 42.

promesso (*'logos della speranza'*)⁸⁵ ha il suo inizio nell'opera agonistica compiuta da Cristo nella notte della santa Cena, quando nel Getsemani ha consegnato agli apostoli il comando di pregare insieme⁸⁶, e quando sottomettendosi alla volontà del Padre è andato incontro per noi alla sua Passione, lasciandoci un esempio di *ypomonē* ("pazienza") nella fede e nella speranza della promessa di Dio. E Dio ha tenuto fede alla sua promessa risuscitandolo dai morti e costituendolo speranza e caparra della nostra giustizia. Poi, come Cristo ha compiuto l'opera di giustizia nella Chiesa divina da Lui istituita e donata, così anche gli apostoli e i loro successori, sulle orme del proprio Maestro, hanno compiuto l'opera di giustizia nella Chiesa divina che essi hanno ricevuto e istituito per tradizione.

Dunque, in questo contesto sembra che il termine *logos* in *Phil* veicoli il significato di Ordinamento divino promesso (*'logos della speranza'*), il Luogo/Tempio santo (εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον), e

85 Il contesto di *Phil* ci consente di indicare con il sintagma *'logos della speranza'* la resurrezione dai morti e il conseguimento del Regno promesso (εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον). Infatti, come il *logos* della giustizia, in quanto *logos*, indica il principio ordinatore iniziale messo in opera da Dio (Ordinamento divino), così *'logos della speranza'* (la resurrezione dai morti e il Regno promesso), in quanto *logos*, è il principio ordinatore finale, fonte e compimento di quello iniziale. A sostegno della nostra ipotesi di lavoro troviamo Tertulliano che nel suo *De resurrectione mortuorum*, 48,2 ricorre al sintagma "spei regula" in riferimento alla resurrezione dai morti, dove *regula* può rendere sia il *kanōn-skopos* sia il *logos-lex* secondo la stessa accezione semantica. Il Cartaginese riprende, poi, questo sintagma nella sua forma più estesa di "fidei aut spei regula" nel *De ieiunio adversus psychicos* 1,3. Cf R. Braun, "Deus christianorum". *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, at 448-449, nota 4. Su tale sintagma tertulliano ritorneremo più avanti.

86 K. O. Sandnes, *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly?*, Leiden, 2016, at 222, nota 1. Sugli importanti sviluppi dell'interpretazione patristica a riguardo di questo episodio della Passione-Pasqua del Signore si veda V. Grossi, "La preghiera di Gesù al Getsemani in Agostino d'Ippona", in *La Sapienza della Croce* 3 (2016), at 317 ss.

insieme Ordinamento divino iniziale (“*logos* della giustizia”), l’Ordinamento istituito da Cristo, la Chiesa divina, che è orientato, attraverso un cammino agonistico di perfezione, verso il conseguimento del suo stesso compimento, vale a dire l’Ordinamento divino promesso.

Così, se ci troviamo dinanzi a una tradizione comune, possiamo ritenere che Clemente Romano rielabori una ‘formula’ kerigmatico-teologica tradizionale, sostituendo sulla base di un medesimo campo semantico – ‘Principio’ e ‘Ordinamento’ – il termine *logos* con i termini corrispondenti e meglio circoscritti di *kanōn* e di *skopos*.

3.3. La *symbolē* e il *kanōn-skopos*

Nella *1Clem* riveste un ruolo di fondamentale importanza anche il termine *symbolē* legato sul piano intenzionale alla coppia di termini *kanōn* e *skopos*⁸⁷.

87 Il termine *symbolē* ricorre una sola volta nella *1Clem*. L’Autore, nella parte finale della lettera, presenta tutto il suo discorso rivolto alla comunità di Corinto come una *symbolē* (*1Clem* 58,2); mentre, nella parte iniziale, egli lo caratterizza come una *nouthetēsis* (*1Clem* 7,1). Sulla base di *1Clem* 58,2 (insieme a *1Clem* 63,2) e con uno studio puntuale di altri elementi W. C. Van Unnik (“First Century A.D. Literary Culture and Early Christian Literature”, in *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* 1 (1975) at 10 ss.) ha tratto la considerazione che la forma letteraria della *1Clem* appartenga al genere deliberativo di natura politica (*symbolēutikon genos*). Tale considerazione è stata ulteriormente sviluppata dalla B. E. Bowe (*A Church in Crisis. Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Minneapolis, 1988, at 58 ss.), la quale, avvicinandosi su molti punti alle brevi e fondamentali annotazioni di W. Jaeger (*Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, Milano, 2013, at 24 e ivi nota 3), giunge alla seguente conclusione: “Preserving the unity of the Church, therefore, and safeguarding the number of the elect, forms the heart of Clement’s paraenesis. Maintaining the integrity of the presbyteral system of Corinth is thus an important, but not the central, focus of this letter” (*ibid.*, 158). Diversamente da Van Unnik altri studiosi, come ad esempio H. B. Bumpus (*The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources*, Winchester, 1972, at 32 ss.), in riferimento a *1Clem* 7,1 e *1Clem* 54,2, ritengono che la peculiarità

Clemente Romano proprio attraverso la *symbolē* (*nouthetesis*, *paideia*) richiama alla memoria l'Ordinamento divino iniziale, vale a dire la comunità primitiva paolina di Corinto e prima ancora la comunità primitiva gesuana (*kanōn*), e insieme l'Ordinamento divino finale promesso (*skopos*), compimento di quello iniziale. Così, insegnando con ammonimenti ed esortazioni a seguire i 'principi fondamentali' dell'Opera divina di salvezza e il suo Ordinamento, Clemente *a fortiori* impone ai Corinzi rivoltosi la sottomissione ai presbiteri legittimamente costituiti, per scongiurare il pericolo di cadere nel giusto giudizio di Dio. L'autorità legittimamente costituita, infatti, è parte dell'Ordinamento divino (*kanōn-skopos*), come lo sono Dio Cristo gli apostoli e il popolo santo. Essa ha il compito necessario sia di estendere, lungo le coordinate spazio-temporali, gli effetti della celebrazione

letteraria della *1Clem* possa essere descritta come *nouthetēsis*, vale a dire un discorso ammonitivo e correttivo appartenente al genere letterario della *parenēsis* (cf J. Fuellenbach, *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome*, Washington, 1980, at 9 ss.). Secondo il suo *usus scribendi* Clemente Romano tiene insieme questi due termini e altri ad essi correlati (*symbolē nouthetēsis paideia* etc.), trovando la loro unità semantica nel genere didascalico, che appartiene a quello *parenētic*: insegnare (*symbolē*) con ammonimenti (*nouthetēsis-parainesis*) ciò che bisogna scegliere o seguire e ciò che bisogna fuggire o evitare. Entro questa cornice il discorso di Clemente, poi, può assumere il tono o il *topos* politico morale liturgico e così via. Clemente, per la mediazione di Paolo, in modo esplicito attinge da una parte alla tradizione scritturistica sapienziale, dove i termini *symbolē nouthetēsis elenchos paideia parainesis* sono correlati e posti in Dio o nella sua Sapienza, che hanno di mira di insegnare la dottrina della due vie (significativa è la citazione nella *1Clem* 57,3-7 di *Pr* 1,23-33, dove la Sapienza dichiara: "Insegnerò la mia parola..."). Dall'altra parte egli si colloca in una particolare corrente culturale ellenistica della quale Luciano di Samosata è testimone prezioso, in quanto autore non innovativo, ma suo esponente lucido e penetrante. Infatti, Luciano, di contro agli storici suoi contemporanei, attribuendo lo *status* di 'Arte' (*technē*) – e la *technē* è insegnabile – alla disciplina storica, afferma la necessità della *parainesis* (*Hist. conscr.*, 4) e della *symbolē* che insegni (*didaskein*) cosa scegliere e cosa fuggire per scrivere rettamente la storia e raggiungere così lo *skopos* (*Hist. conscr.*, 6; 34-35).

della liturgia della Pasqua terrena di Cristo sia di insegnare, richiamando alla memoria quel divino Ordinamento e la sua mèta.

Se le cose stanno così, l'autorità legittimamente costituita risulta essere normativa (= canonica) sia che attui per sua 'natura' l'Opera e l'Ordinamento che Dio le ha affidato (Cristo-Chiesa) sia che insegna (*symbolē*) con ammonimenti ed esortazioni (*nouthetesis-paideia*), richiamando alla memoria l'Opera e l'Ordinamento divino (*kanōn-skopos*).

Allora, in riferimento al *kanōn-skopos* si pone la *symbolē* di Clemente e insieme quella degli *episkopoi-presbyteroi* – piuttosto che una ancora indeterminata funzione normativa – la quale, costituendosi e definendosi proprio in rapporto al *kanōn* e allo *skopos*, assume valore normativo e canonico.

3.4. Una valutazione sul kanōn di Clemente Romano

Clemente Romano è il primo scrittore cristiano a noi noto che, nel solco di una vivace riflessione teologica di impronta kerigmatica - ne abbiamo qualche indizio in Policarpo -, interpreta il *kanōn* di derivazione paolina secondo gli acquisti del *milieu* ellenistico e giudaico-ellenistico del proprio tempo.

Sebbene non abbiamo seguito da vicino il percorso di tale sintesi, risulta ugualmente chiaro come il nostro Autore collochi la dottrina dello *skopos-kanōn* nell'ambito dell'*oikonomia* divina, in modo da delineare un vero e proprio *kanōn* cristiano: Il Principio divino finale ordinatore dell'agire e dell'operare sia di Dio sia della creazione sia dei credenti.

Sulla base di tale assunto, Clemente sviluppa ulteriormente la sua visione teologica. Dio, infatti, predispone tutto il *kosmos*/ordinamento naturale da Lui creato in vista del *kosmos*/ordinamento sovrannaturale (*skopos*), il Regno di Dio, ponendo mediante il Figlio il suo inizio (*kanōn*) nell'istituzione della Chiesa (= Chiesa del 'cenacolo' pasquale e pentecostale) pellegrinante verso il suo compimento.

Per tale ragione, il *kosmos*/ordinamento naturale e il *kosmos*/ordinamento sovrannaturale, nella sua forma iniziale e ‘attuale’, hanno in sé stessi, in quanto Opera di Dio, il Principio divino finale ordinatore dell’agire, seguendo il quale essi possono giungere con sicurezza alla mèta loro fissata.

4. La ricezione del *kanōn* clementino: Tertulliano

Tertulliano è tra gli scrittori ecclesiastici quello che in modo più energico si è calato nel “fermento, nella vitalità, in una parola, nella crisi di crescita del cristianesimo dei secoli II e III”⁸⁸. Egli, infatti, come scrive nella sua opera in difesa della *regula fidei*, il *De praescriptione haereticorum*⁸⁹, ritiene che le eresie nella loro grande potenza dialettica e persuasiva siano state propiziate per dare ai credenti l’occasione di crescere verso una maggiore perfezione di fede. Così, non ritraendosi egli stesso dinanzi all’agone della fede, compone una serie di opere contro gli eretici secondo un unico piano di sviluppo incentrato sulla *regula fidei* e i suoi tre ‘titoli’⁹⁰.

Il Cartaginese solleva, dapprima, con il *De praescr.* la polemica contro quella parte della *koinè* gnostica⁹¹ secondo la quale la *regula*

88 M. Simonetti - E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, 1999, at 50.

89 “Regula est autem fidei ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur Vnum omnino deum esse ...” Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 13 (edd. C. Micaelli – C. Moreschini – C. Tommasi Moreschini, *Q.S.F. Tertulliani. Opera dogmatica*, III/2.a), Roma, 2010, at 46.

90 Sulla base di uno studio di Paolo Siniscalco, Micaelli afferma quanto segue: “Possiamo dunque dire che le varie opere di polemica dottrinale altro non furono, nell’intenzione del loro autore, se non la difesa e l’illustrazione ampia e circostanziata dei punti basilari di quella regola esposta nel *De praescriptione*”. *Tertulliano. La resurrezione dei morti* (ed. C. Micaelli), Roma, 1990, at 7 e ivi nota 10.

91 Abbiamo preso in prestito l’espressione “*koiné* gnostica” dal Micaelli. Infatti,

fidei era conforme alla sola fede dei *simpliciores* e non alla “gnosi” dei perfetti. Successivamente, nelle opere appartenenti alla cosiddetta “triade antimarcionita”⁹², Tertulliano prende in esame singolarmente i tre ‘titoli’ della *regula fidei*: l’unicità del Dio creatore; l’incarnazione del Figlio; la resurrezione dai morti⁹³.

4.1. *L'autorità garante della verità della regula fidei. La Parola e l'Opera di Dio*

Tertulliano nel *De praescr.* dispone, contro gli eretici e in difesa della *regula fidei*, una vera e propria strategia militare: individuare i punti di forza e i punti deboli dell’avversario, cosicché, facendo leva sui secondi, potesse sperare di abbattere i primi per ottenere, infine, la vittoria.

Il proposito dichiarato di Tertulliano è quello di sottrarre agli eretici il possesso e l’uso delle Scritture, che costituiscono, insieme con la filosofia, la ragione della loro esistenza e il loro punto di maggior forza contro la *regula fidei* delle chiese. Per raggiungere tale obiettivo, il Cartaginese, evitando di impugnare il principio dell’autorità delle

se è vero che il Cartaginese “combatte quella che potremmo definire la *koiné* gnostica, vale a dire l’esclusione della carne dall’evento salvifico”, che è un errore riguardante il terzo ‘titolo’ della *regula fidei*, è ugualmente vero come egli polemizzi anche con la *koiné* gnostica che negava alla *regula fidei* delle chiese il valore veritativo ultimo e assoluto. *Ibid.*, 9.

92 *L'Adversus Marcionem*, il *De carne Christi* e il *De resurrectione*. Cf *ibid.*, 5 e 8. Ai fini del nostro studio prenderemo in esame in modo particolare il *De praescr.* e il *De res.*

93 “Igitur quantum ad haereticos demonstrauius, quo cuneo occurrendum sit a nobis. Et occursum est iam suo quoque titulo: de Deo quidem unico et Christo eius aduersus Marcionem, de carne uero Domini etiam aduersus quatuor haereses, ad hanc maxime quaestionem praestruendam; uti nunc de sola carnis resurrectione ita et digerendum sit”. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, 2 (edd. C. Moreschini - P. Podolak, *Q.S.F. Tertulliani. Opera dogmatica*, III/2.b), Roma, 2010, at 268.

Scritture (Parola di Dio), ricorre, attraverso lo strumento giuridico della prescrizione⁹⁴, al principio dell'autorità dell'Opera divina (Cristo-Chiesa)⁹⁵.

In tal modo, il nostro Autore colpisce il fianco debole degli eretici, che nulla potranno obiettare, quando si sentiranno dire che è l'autorità dell'Opera divina (chiese apostoliche) a imporre di credere alla verità della *regula fidei* e, per tale ragione, soltanto all'Opera divina appartengono di diritto le Scritture, garanti della verità della medesima regola.

4.2. “Vnde veritas?” e “ubi veritas?": la verità gnostica

Il punto di partenza degli eretici che, secondo l'opinione di Tertulliano, maschera piuttosto un'esca per irretire i fedeli nelle loro dottrine è propriamente antropologico⁹⁶. La figura dello gnostico tratteggiata dagli eretici è quella del credente pervaso dalla continua inquietudine interiore della ricerca della verità: “unde veritas est?” Grazie alla rivelazione post-pasquale del Cristo Salvatore, il Figlio del Dio sommo e buono, lo gnostico incipiente scopre che la Verità viene da quel Dio sommo bene che, fin dal principio, l'ha disseminata segretamente in questo mondo, opera del Dio giusto e creatore. Così, lo gnostico progrediente, dapprima, esorbita dalla *regula fidei* delle chiese, perché

94 La *praescriptio*, normata dal diritto romano, prevedeva varie forme. Quelle adoperate dal Nostro sono la “prescrizione del lungo tempo trascorso” e la “prescrizione di receniorità”. Per una sintetica illustrazione del significato della *praescriptio*, si rimanda a *Tertulliano. Contro gli eretici* (ed. C. Moreschini), Roma, 2002, at 10 ss.

95 “Si haec ita se habent, ut ueritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis prouocationem quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere”. Tert., *De praescr.*, 37 (ed. Micaelli, III/2.a), 80.

96 Per una visione d'insieme del pensiero e della dottrina gnostica si veda M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano, 1993, *passim*.

essa non è ritenuta conforme alla gnosi della verità. Poi, appropriandosi del comando del Salvatore, “Cercate e troverete”, il futuro perfetto gnostico continua la ricerca appassionata della verità – “ubi veritas est?” – , per poter scoprire nelle antiche tradizioni sapienziali quei suoi frammenti appartenenti al Dio sommo e buono, che non solo lo renderanno perfetto, ma gli trasmetteranno anche la regola gnostica quale via di liberazione e salvezza.

4.3. “*Regula fidei*”. Principio senza principio e “*Lex*”

Tertulliano traccia le linee-guida di tutta la sua argomentazione in difesa della *regula fidei* a cominciare dalla ‘definizione di principio’ della fede.

Cum credimus nihil desideramus ultra credere.

Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus⁹⁷.

Il Cartaginese, innanzitutto, restringendo l’ampio campo semantico del termine “fede” intorno al significato di assenso dato a una certa verità o principio primo per sé evidente, definisce la fede delle chiese come quell’assenso che riposa non su un Principio di infimo valore di verità, ma sullo stesso Principio Primo e Assoluto oltre il quale non vi è altro in cui credere.

Di contro agli eretici, che ponevano il Principio di Verità del Dio sommo e buono all’origine di una ordinata e decrescente concatenazione di Principi, fino a quello di valore veritativo più basso, proprio del Dio giusto e creatore, ritenuto essere il fondamento della *regula fidei* delle chiese, Tertulliano con la sua ‘definizione di principio’ della fede da una parte unifica il mondo divino nell’unico Principio (Bontà Giustizia), conformemente al quale Dio crea e ordina tutte le cose in vista della loro elevazione nel Regno, fissandone l’inizio nell’incarnazione del Figlio; dall’altra parte unifica la scissione tra la *regula verita-*

⁹⁷ Tert., *De praescr.*, 7 (ed. Micaelli, III/2.a), 40.

tis e la *regula fidei* nella sola unica e vera *regula fidei* delle chiese. Sulla base di tale guadagno, il Nostro prosegue esplicitando ed estendendo la ‘definizione di principio’ della fede in rapporto alla *regula*.

Fides in regula posita est,
habet legem et salutem de obseruatione legis⁹⁸.

Con tale precisazione Tertulliano equipara la *regula* alla *Lex*, dove quest’ultima non è altro che il *nomos-logos* stoico, o meglio il *kanōn-skopos* di Clemente Romano (o della chiesa di Roma), vale a dire il Principio divino finale ordinatore dell’agire e dell’operare di Dio e della Chiesa. Infatti, la *regula fidei* delle chiese è la *regula* divina che, istituita da Cristo e assunta mediante la fede, diviene il Principio finale ordinatore dell’agire delle chiese: nell’ambito della conoscenza con la dottrina⁹⁹; in quello della disciplina politica e liturgica con l’ordinamento gerarchico; in quello della condotta di vita con la disciplina morale.

Dunque, Tertulliano, per ovviare alle obiezioni degli eretici a riguardo della *regula fidei* delle chiese, incominciando dalla ‘definizione di principio’ della fede, circoscrive in una visione unitaria il termine *regula* intorno al campo semantico di *kanōn-skopos* considerato come Principio divino ‘non principiato’ finale ordinatore dell’agire di Dio – Egli (Bontà e Giustizia) crea la sua opera in vista della sua elevazione nel Regno – e insieme come Principio divino ‘non principiato’ finale ordinatore del cammino di perfezione/elevazione delle chiese, Principio che, istituito da Cristo, esse assumono mediante la fede.

⁹⁸ *Ibid.*, 14 (ed. Micaelli, III/2.a), 48.

⁹⁹ *Ibid.*, 6 (ed. Micaelli, III/2.a), 34: “Sed et in omni paene epistula de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat quarum opera sunt adulterae doctrinae”. Se le dottrine adultere sono un’opera dell’ingegno degli eretici, allora la dottrina vera è anch’essa un’opera ispirata e guidata dalla sapienza divina e dalla sua *regula*.

4.4. Regola di fede e i suoi tre 'titoli'. L'unico principio dell'Opera divina

In due passi del *De praescr.* Tertulliano presenta il contenuto della *regula fidei*: nel primo ne esplicita il contenuto nella forma più lunga, incentrata sui tre 'titoli' dell'unicità del Dio creatore, della incarnazione del Figlio e della resurrezione dai morti¹⁰⁰; in quello successivo espone la *regula fidei* della chiesa di Roma e delle chiese africane nel modo seguente:

Ista [Roma] quam felix ecclesia
uideamus quid didicerit, quid docuerit: cum africanis quoque ecclesiis
contesseratis,
unum Deum Dominum nouit, creatorem uniuersitatis,
et Christum Iesum ex uirgine Maria Filium Dei creatoris,
et carnis resurrectionem,

legem et prophetas cum euangelicis et apostolicis litteris miscet,
inde potat fidem;
eam aqua signat,
sancto spiritu uestit,
eucharistia pascit,
martyrium exhortatur.

Con il termine *regula*, che adopererà un po' più avanti in riferimento a quanto la chiesa di Roma ha appreso dagli apostoli e ha insegnato, il Cartaginese indica sia la *regula* nei suoi tre 'titoli', che concordano con quelli della forma più lunga, sia per estensione la dottrina e la disciplina liturgica che da quella derivano. Infatti, Tertulliano, dopo aver esposto in modo 'scarnificato' i tre 'titoli' della regola su cui si fonda la fede, presenta la dottrina e la disciplina liturgica, congruenti a quella regola, secondo il cammino di perfezionamento della fede stessa: dapprima la dottrina, perché la fede conosca ciò in cui ha creduto;

¹⁰⁰ *Ibid.*, 13 (ed. Micaelli, III/2.a), 46.

poi il Battesimo per la sua purificazione; l'Unzione per il suo consolidamento; l'Eucarestia per il suo nutrimento; infine il Martirio per il conseguimento della sua perfezione e del suo premio: il Regno di Dio.

Così, il Nostro nel descrivere la regola di fede delle chiese apostoliche o la regola divina che deve essere creduta, quella che è stata istituita da Cristo, ne delinea gli elementi essenziali: essa è articolata in tre 'titoli'; è unica e certa per tutte le chiese; è il Principio finale che ordina il cammino di perfezione della fede stessa verso il Regno celeste. E questi tre 'titoli', che Tertulliano pone sotto l'unico termine di *regula*, sia presi nel loro insieme sia presi singolarmente, stanno a indicare l'unità e l'unicità del Principio finale dell'agire di Dio nelle sue tre articolazioni: Dio unico crea il mondo in vista del Regno futuro (*skopos-regula*), vale a dire in vista della sua elevazione nella nuova creazione a partire dall'incarnazione del Figlio, il Cristo (*kanōn-regula*).

Sebbene Tertulliano a ragione adoperi l'unico termine di *regula* o *regula fidei* in riferimento ai 'titoli' – presi sia nel loro insieme sia singolarmente – non manca di evidenziare anche terminologicamente il loro ruolo specifico e distintivo, come nel caso della *regula spei*. Dei tre 'titoli', quello riguardante la Resurrezione dai morti, indicato appunto con il sintagma *regula spei*, acquista per il Nostro un valore primario e fondamentale sul quale si fonda tutta la fede e la disciplina delle chiese¹⁰¹. È grazie alla *regula spei* (*skopos*) che le chiese ordinano la propria condotta di vita per conseguire il fine. Per tale motivo, se la *regula spei*, la Resurrezione dai morti e quindi il Giudizio e il Premio (Regno), traduce quasi come calco semantico il termine *skopos*¹⁰², il Figlio di Dio incarnato, che è il secondo 'titolo' della regola, istituendo tale *skopos a fortiori* ne sarà il *kanōn*, il suo inizio.

101 Tert., *De res.*, 1 (ed. Moreschini, III/2.b), 264: "Fiducia christianorum resurrectionis mortuorum. Illam credentes sumus"; *ibid.*, 21 (ed. Moreschini, III/2.b), 316: "Tunc, quod uerisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota conitur".

102 *Ibid.*, 48 (ed. Moreschini, III/2.b), 384.

4.5. “Vbi regula fidei?” L’Opera divina già e non ancora

Dopo aver sgomberato il campo da possibili ostacoli con la ‘definizione di principio’ della *regula fidei* e con la delimitazione della ricerca della verità intorno alla regola istituita da Cristo¹⁰³ su cui riposa la fede, il *kanōn-skopos* divino, Tertulliano si mette sulle tracce del “luogo” in cui la regola della fede possa essere trovata - *Ubi regula fidei est?*¹⁰⁴ -, evitando di ricorrere alle Scritture (Parola di Dio), dove è insegnata la *regula* divina, la cui verità è garantita dalla loro stessa autorità, e seguendo, invece, la testimonianza dell’Opera di Dio che, con la medesima autorità, garantisce la verità dell’unica *regula* divina.

Nel *De res.* 12-13 Tertulliano, riprendendo la sezione iniziale dello *skopos* di Pace della *1Clem* (19,2-28,4), afferma:

Totus igitur hic ordo reuolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum.

Operibus eam praescripsit deus ante quam litteris,
uiribus praedicauit ante quam uocibus.

Praemisit tibi naturam magistram,
summissurus et prophetiam,
quo facilius credas prophetiae discipulus ante naturae,
quo statim admittas, cum audieris quod ubique iam uideris¹⁰⁵,
nec dubites deum carnis etiam resuscitorem,
quem omnium noueris restitutorem¹⁰⁶.

103 Tert., *De praescr.*, 10 (ed. Micaelli, III/2.a), 42.

104 “Vbi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inueniendi? apud Marcionem? sed et Valentinus proponit: quaerite et inuenietis. Apud Valentinum? sed et Apelles hac me pronuntiatione pulsauit; et Hebion et Simon et omnes ex ordine non habent aliud quo se mihi insinuantes me sibi adducant. Ero itaque nusquam dum ubique conuenio quaerite et inuenietis et uelut si nusquam et quasi qui numquam apprehenderim illud quod Christus instituit, quod quaeri oportet, quod credi necesse est.” *Ibid.*, 10 (ed. Micaelli, III/2.a), 44.

105 Proprio con i verbi dell’ascolto e della visione la *1Clem* chiude l’intera sezione iniziale dello *skopos* di Pace. Cf *1Clem* 19,228,4; in particolare *1Clem* 28, 1.

106 Tert., *De res.*, 12 (ed. Moreschini, III/2.b), 294.

Il Cartaginese rappresenta l'Ordinamento naturale quale impronta, segno, testimonianza di quel Principio finale in vista del quale Dio l'ha creato (*skopos*): la Resurrezione da morte. Così, l'Ordinamento naturale sottomesso al divino Principio finale ordinatore fa vedere e toccare con mano la verità e la bontà di tale Principio e del suo Autore, come la torre di Faro quella del suo architetto Sostrato. E, per tale motivo, in quanto *exemplum* divino l'Ordinamento naturale acquista in sommo grado valore di autorità.

Allo stesso modo, l'uomo nella sua carne (Adamo), che è frutto non solo della volontà di Dio, come le altre opere, ma anche delle Sue mani, quale che sia il significato di questa espressione¹⁰⁷, mostra in maniera tangibile la dignità eminente del suo Autore e del Principio in vista del quale è stato creato nella carne (*skopos*): la resurrezione dai morti. E per la stessa dignità che riceve dal suo Autore anche l'uomo (Adamo) acquista valore di autorità in sommo grado come il Giove Olimpico di Fidia¹⁰⁸.

Inoltre, l'uomo (Adamo), che è opera della volontà e delle mani di Dio, è anche pegno dell'incarnazione del Figlio, della sua futura discesa nella carne¹⁰⁹. Sulla base di queste acquisizioni Tertulliano può terminare la sua argomentazione, esplodendo nella seguente affermazione:

Plane incredibile, si nec praedicatum diuinitus fuerit;
nisi quod etsi praedicatum id a deo non fuisset, ultro praesumi debuisset,
ut propterea non praedicatum, quia tot auctoritatibus praeiudicatum.
At cum diuinis quoque uocibus personet,
tanto abest, ut aliter intellegatur quam desiderant illa, a quibus etiam
sine diuinis uocibus persuadetur¹¹⁰.

107 *Ibid.*, 6.1 (ed. Moreschini, III/2.b), 278.

108 *Ibid.*, 6.6 (ed. Moreschini, III/2.b), 280.

109 *Ibid.*, 6.5 (ed. Moreschini, III/2.b), 280.

110 *Ibid.*, 18 (ed. Moreschini, III/2.b), 308.

Dopo aver attribuito valore di autorità alle opere divine, secondo il genere dell'*exemplum* della *dignitas* e della *ratio*¹¹¹, in rapporto alla verità della *regula* divina, che esse rendono visibile e tangibile, così da costituire il pre-giudizio per la giusta interpretazione dei *Logia* divini, Tertulliano prosegue la sua argomentazione a favore della resurrezione dai morti, per giungere in ultimo alla questione più importante sollevata dagli eretici, riguardante l'interpretazione del passo paolino: "Ma la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio" (1Cor 15,50). Il Nostro, contestualizzando l'insegnamento di Paolo sulla resurrezione dai morti, risponde come segue:

Vt opinor, apostolus disposita ad Corinthios omni distinctione ecclesiasticae disciplinae
summam et sui euangelii et fidei illorum in Dominicae mortis et resurrectionis demandatione concluderat,
ut et *nostrae spei regulam* inde deduceret, unde constaret¹¹².

Tertulliano, che soltanto in questo passo del suo *De res.* ricorre al termine *regula* nella forma del sintagma *regula spei* (*skopos*), indica il luogo dove ("ubi est regula spei?") essa consta, dove essa è resa manifesta e dove è vista e toccata con mano: la morte e resurrezione del Signore. Allora, la *regula spei* per il Paolo di Tertulliano si trova in Cristo che, accogliendo la *regula* divina, l'ha istituita e l'ha mostrata attraverso la disciplina della sua vita (morte e resurrezione). È, dunque, in questa Opera che si "constata" il Principio finale ordinatore divino (*skopos*) grazie al quale essa è stata realizzata.

Tertulliano, secondo il suo stile argomentativo, aveva già sintetizzato quest'opinione all'inizio del trattato, dove dichiara:

111 Il terzo genere di Autorità delle opere è rappresentato dalle *rationes* per le quali è stato stabilito lo *skopos* di Dio (la Resurrezione dai morti): Giudizio finale, Premio o Punizione, Regno. Cf *ibid.*, 14-18 (ed. Moreschini, III/2.b), 296 ss.

112 *Ibid.*, 48 (ed. Moreschini, III/2.b), 384.

Si uero et apud deum aliqua secta est Epicureis magis adfinis quam prophetis, sciemus,
quid audiant a christo Sadducaei.
Christo enim seruabatur omnia retro occulta nudare,
dubitata dirigere,
praelibata supplere,
predicata repraesentare,
mortuorum certe resurrectionem
non modo per semetipsum uerum etiam in semetipso probare¹¹³.

La resurrezione di Cristo, come l'Ordinamento naturale, è l'*exemplum* divino che rende visibile e fa toccare con mano la bontà e la verità del Principio finale ordinatore dell'agire divino (*skopos, regula spei*)¹¹⁴. Inoltre, se Adamo, opera della volontà e delle mani di Dio, non è soltanto testimone autorevole dello *skopos* divino - elevazione della creazione: Resurrezione della carne, Giudizio, Regno futuro -, ma anche pegno della futura incarnazione del Figlio di Dio, il Cristo resuscitato e glorificato, invece, è testimone esemplare dello *skopos* divino 'attuale' e realizzato e insieme pegno della futura resurrezione e glorificazione dei credenti (compimento dello *skopos* divino).

In altre parole, in Cristo resuscitato e glorificato si trova il "già e non ancora" della *regula spei (skopos)*¹¹⁵, vale a dire il suo *kanōn*, avendo preso dall'uomo la caparra della carne, come pegno della resurrezione futura dei credenti, e nello stesso tempo avendo lasciato alla Chiesa la caparra dello Spirito, come pegno del futuro Regno di Dio tra gli uomini (Tempio e Chiesa celeste)¹¹⁶.

113 *Ibid.*, 2 (ed. Moreschini, III/2.b), 266.

114 "Certe sub exemplo dominicae resurrectionis uolens eam credi". *Ibid.*, 48 (ed. Moreschini, III/2.b), 386.

115 "Tunc et apostolus per totum paene instrumentum fidem huius spei corroborare curauit, et esse iam ostendens et nondum transactam". *Ibid.*, 39 (ed. Moreschini, III/2.b), 360.

116 "Hic, sequester dei atque hominem appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum seruat in semetipso, arrabonem sum-

Entro questa visione tertulliana dell'Opera divina che, in quanto divina, ha autorità in rapporto alla verità della *regula fidei*, possiamo concludere che la fede delle chiese è l'assenso dato alla *regula* divina (*skopos*), resa visibile tangibile e 'attuale' ("già e non ancora") in e attraverso Cristo (*kanōn*).

Ritornando al *De praescr.* bisogna evidenziare come Tertulliano segua intenzionalmente la medesima linea argomentativa riguardo alla ricerca dell'*Ubi regula fidei est?*, quando afferma:

De hoc quidem si qui dubitat,

constabit penes nos esse id quod a Christo institutum est¹¹⁷.

La regola di fede, istituita da Cristo, va cercata in Cristo, ma nel caso si nutrissero dubbi – non essendoci più i testimoni oculari di quell'Opera – allora la si cercherà là dove essa consta ed è manifesta e sotto gli occhi di tutti, vale a dire nelle chiese apostoliche, che hanno ricevuto in pegno lo Spirito del Risorto, perché siano semi del Regno futuro.

Le chiese apostoliche – testimoniando attraverso la loro disciplina di vita di avere in sé stesse la *regula* divina con cui lo Spirito del Risorto mediante gli apostoli le ha edificate - provano di essere Opera di Dio, opera che in quanto divina garantisce con autorità la verità di quella *regula* che esse custodiscono¹¹⁸. Così, se l'autorità dell'unica

mae totius. Quemadmodum enim nobis arrabonem spiritus reliquit, ita et a nobis arrabonem carnis accepit et uexit in caelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae." *Ibid.*, 51 (ed. Moersch, III/2.b), 394-396.

¹¹⁷ Tert., *De praescr.*, 9 (ed. Micaelli, III/2.a), 42.

¹¹⁸ "Non omittam ipsius etiam conuersationis haereticarum descriptionem quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine grauitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens". *Ibid.*, 41 (ed. Micaelli, III/2.a), 86. "Adeo et de genere conuersationis qualitas fidei aestimari potest: doctrinae index disciplina est". *Ibid.*, 43 (ed. Micaelli, III/2.a), 88. "Proinde haec pressioris apud nos testimonia disciplinae ad probationem ueritatis accedunt a qua diuertere nemini expedit qui meminerit futuri iudicii quo omnes nos necesse est apud

regula proviene dall'Opera e dalla Parola di Dio che la contengono, soltanto le chiese apostoliche possono in modo legittimo detenere il possesso delle Scritture e insieme il loro uso e la loro interpretazione.

In questo modo, il Cartaginese raggiunge il fine della sua prescrizione: le Scritture, in quanto divine, non possono appartenere agli eretici. Essi, infatti, mostrano di non provenire da Dio, ma da Colui che dissemina l'errore nella verità, perché nella loro disciplina di vita non si trova la regola divina contenuta nelle sacre Scritture.

5. Conclusione

Sulla base di quanto abbiamo esposto a partire da Luciano di Samosata e Giuseppe Flavio – attraverso i quali è possibile rinvenire il *fil-rouge* di quel lungo processo culturale, i cui testimoni più significativi sono i 'romani' Cicerone ed Epitteto e insieme il movimento filosofico dello stoicismo e quello della seconda sofistica, che ha traghettato il Principio ordinatore (*nomos/logos*) sulle sponde dello *skopos-kanōn*, vale a dire verso il Principio finale ordinatore dell'agire – possiamo rilevare che la ricerca di Sáez Gutiérrez, dove non pochi sono i guadagni per la Storia del Canone del Nuovo Testamento, entra in un vero e proprio 'labirinto canonico'.

L'assunto del Cristo glorioso (Vangelo 'eterno') quale Regola di tutte le cose, ritenuto dallo Studioso la "chiave" che permette di entrare nella dinamica della formazione del Canone del Nuovo Testamento¹¹⁹, si infrange dinanzi all'interpretazione e rielaborazione del

Christi tribunal adstare reddentes rationem inprimis fidei ipsius". *Ibid.*, 44 (ed. Micaelli, III/2.a), 90.

119 Sintetizzando i risultati della ricerca nella parte conclusiva del suo lavoro, Sáez Gutiérrez afferma: "Para responder a nuestro objeto de estudio ha sido fundamental comenzar analizando las cartas paulinas, pues ellas nos han permitido situarnos en los albores de la literatura cristiana [...] Al final del trabajo podemos afirmar que esta premisa metodológica ha dado sus frutos, pues nos

kanōn paolino dei primi scrittori cristiani, quando – grazie al *milieu* culturale ellenistico e giudaico-ellenistico – essi l'hanno strettamente unito con la sua propria mèta, lo *skopos*, divenendo così il Principio divino finale ordinatore dell'agire di Dio e dei credenti.

Per questi scrittori ecclesiastici – semplificando al massimo – la Regola di tutte le cose è Dio Padre, il quale predispone il mondo creato in vista del fine (*skopos*), il Regno futuro, affidando al Figlio l'inizio di quest'Opera futura con l'istituzione della Chiesa divina (*kanōn*) che, come un piccolo seme, è destinata a crescere, secondo l'Ordinamento che le è stato dato, verso la sua perfezione e il suo compimento.

Riguardo al rapporto tra la Tradizione vivente delle chiese e la Scrittura – altro aspetto fondamentale per la Storia del Canone neo-testamentario –, diversamente da Sáez Gutiérrez, che si è impegnato nel seguire in modo particolare il pensiero di Ireneo, secondo il quale la tradizione e il canone sembrerebbero coincidere, abbiamo ritenuto più utile prendere in esame la testimonianza di Tertulliano. Questi viene a circoscrivere con maggiore chiarezza i veri elementi che entrano in gioco in funzione del 'canone': l'Opera (Cristo-Chiesa) di Dio e la Scrittura (Parola) di Dio che, in maniera autorevole, tramandano l'unico 'canone' divino, rendendolo visibile e udibile.

permite comparar este testimonio original con otros momentos posteriores en los que el proceso de puesta por escrito, de colección e incluso de canonización de los escritos evangélicos y apostólicos se encuentra en un estado más evolucionado. El primer resultado del análisis del *corpus* paulino es clave. En la mentalidad de Pablo existe ya un canon de la vida cristiana [...] el evangelio, el cual se identifica con la vida de Cristo glorioso, esbozada en la creación, anunciada por los profetas y cumplida a lo largo de la existencia en carne de Jesús. El evangelio como canon existe, por tanto, como proyecto antes de que exista como realidad ejecutada y permanentemente presente en la carne de Cristo resucitado a la espera de su segunda venida. Este canon que es el evangelio tiene un destino universal [...] Así pues, el evangelio tiene un contenido cristológico y soteriológico concreto y formulable, el cual remite y forma parte de una realidad viva, la de Cristo glorioso que se derrama en los cristianos". Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 887 s.

Con ciò non abbiamo certo sciolto tutto il nodo della questione, che sembra risalire alla ricezione e rielaborazione della *Prima lettera ai Corinzi* di Clemente Romano, concernente l'interpretazione del sintagma “il canone della tradizione” (τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα).

Tertulliano, conflando nel suo *De praescr.* tre passi clementini (1Clem 7,2; 19,2; 42,14), interpreta il sintagma “il canone della tradizione” della 1Clem 7,2 come “la regola che è stata tramandata”.

Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam,
quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei con-
spiret, ueritati deputandam,
**id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a
Christo, Christus a Deo accepit**¹²⁰.

Si haec ita se habent, ut ueritas nobis adiudicetur,
**quicumque in ea regula incedimus
quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tra-
didit**¹²¹.

Ireneo, invece, la cui opera in greco ci è giunta nella traduzione latina, presenta il sintagma della 1Clem 7,2 sotto la giusta espressione “ordo traditionis” (= “regula traditionis”)¹²², ma interpreta – se dobbiamo attenerci alla bontà della traduzione – il genitivo “della tradizione” nel senso di un genitivo esplicativo o epesegetico, come lascia intendere con la proposizione relativa introdotta dal pronome *quam* concordante con *traditio*. In questo modo, ‘la tradizione, vale a dire

¹²⁰ Tert., *De praescr.*, 21 (ed. Micaelli, III/2.a), 54.

¹²¹ *Ibid.*, 37 (ed. Micaelli, III/2.a), 80. In questo passo non soltanto “on perçoit l'écho de Gal 6,6”, come a ragione osserva Braun, ma anche e soprattutto si percepisce l'eco della sintesi del *kanōn-skopos* di Clemente Romano. Cf Braun, “*Deus christianorum*”, 448.

¹²² Nel contesto in cui ricorre tale sintagma il termine latino “ordo” rende perfettamente, sebbene non pienamente a motivo della “traditio”, come vedremo un poco più avanti, il *kanōn-skopos* clementino, inteso come Opera e Ordinamento divino (= Cristo-Chiesa).

quella che [gli apostoli] hanno tramandato', viene identificata dal discepolo di Policarpo con lo stesso *ordo* (= *regula*).

Quid autem si nec apostoli quidem scripturas reliquissent nobis,
nonne oportebat **ordinem sequi traditionis quam [?] tradiderunt**
his quibus commitebant ecclesias?¹²³

Nel passo evidenziato in grassetto dell'*Adversus haereses* possiamo rilevare come il pronome relativo *quam* sia l'ago della bilancia che condiziona l'interpretazione ireneana del sintagma di Clemente. Infatti, se al posto di *quam* vi fosse stato *quem* concordante con *ordo*, in tal caso Ireneo avrebbe inteso il nostro sintagma esattamente come Tertulliano: 'l'ordine (= regola) della tradizione, vale a dire quello che [gli apostoli] hanno tramandato'.

Da questa diversa interpretazione del sintagma clementino "il canone della tradizione" - se è la tradizione ad essere tramandata, venendo, quindi, a indentificarsi con il canone oppure è il canone ad essere tramandato per mezzo dell'Opera (Cristo-Chiesa) e della Parola (Scrittura) di Dio - dipenderà anche la comprensione di una 'tessera' fondamentale della storia della formazione del Canone neo-testamentario.

123 Ireneus, *Adversus haereses* 3, 4,1, (edd. Rousseau - L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, II), Paris, 1974 (SCH 211), at 46.

The Letters of Lazarus Against the Union: Arguments of Orthodox Resistance to the Union of Lyons (1283)

Zoltán SZEGVÁRI

I. The sources and their background: 1. Introduction; 2. Historical background; 3. The author, his letters and his correspondents; II. Arguments based on Christian morality; III. Arguments based on the consequences of piety and sin; IV. Conclusion.

I. The sources and their background

1. *Introduction*

The Union of Lyons (1274–1283) between the Roman Catholic and the Orthodox Churches proved to be an ill-fated project, primarily because of the vehement rejection by the majority of contemporary Orthodox believers. Six extant letters, written by a certain monk Lazarus to influential Orthodox clerics, present a peculiar group of sources on the internal conflict of Byzantine society regarding the union. In this paper, after a brief description of the historical background and the introduction of Lazarus and his correspondents, I intend to present a close reading of the letters, analyzing their argumentation and their representation of the unionist debate.¹

1 The first edition of the texts was published in 1911 by the contemporary archbishop of Nicosia in Cyprus, Charilaos Papaïannou (Papaïoannou, Ch.: ΛΑΖΑΡΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ. In Ἐκκλησιαστικός Κήρυξ 1, Larnaca, 1911, pp. 413–419, 443–449.). Unfortunately, this obscure edition does not provide any kind of apparatus criticus and occasionally its readings are erroneous. Therefore, I am using the scientific edition of Laurent and Darrouzès (Laurent,

2. *Historical background*

Michael VIII Palaeologus (1259–1282) received his acclamation as co-emperor on the side of the minor John IV Laskaris (1258–1261) of the Empire of Nicaea in January, when his empire was in a precarious situation, threatened by a coalition of organised by another successor state of the collapsed Byzantine Empire, the Despotate of Epirus, that forged an alliance with the Principality of Achaia and the Hohenstaufen Kingdom of Sicily.² Following his remarkable victories of defeating the hostile alliance at the Battle of Pelagonia in September 1259, and the recapture of Constantinople on 25th July 1261, Michael VIII usurped the throne and John IV was blinded on his orders. The emperor was declared illegitim and was excommunicated by Patriarch Arsenios Autoreianos (1261–1265) as a response to his usurpation, but the resistance shown by him and his partisans, the so-called Arsenites, failed to undermine the power of the Palaiologan dynasty. Nonetheless, this politico-religious opposition finally provoked the emperor to convene a synod that deposed Arsenios and banished him to Prokonnesos in May 1265, although it did not lead to the end of the Arsenite opposition.³

Besides the domestic Arsenite opposition, the restored Byzantine Empire was threatened by powerful foreign enemies. The extant Latin states on Greek soil posed an insignificant danger in themselves. However, they were supported by Venice, the Holy See and, after 1267, the new king of Sicily, Charles I Anjou (1266–1285). The Treaty

V. – Darrouzès, J.: Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277). Archives de l'Orient chrétien 16. Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1976, pp. 538–553.).

2 Wirth, P: Die Begründung der Kaisermacht Michaels VIII Palaiologos. JÖB 10 (1961), pp. 85–91.

3 Angold, M.: A Byzantine Government in Exile: Government and Society Under the Laskarids of Nicaea (1204–1261) Oxford, University Press, 1975, pp. 82–93.

of Viterbo, mediated by Pope Clement IV (1265–1268) and ratified on 24th May 1267, made Charles I overlord of the Principality of Achaia, established a marital alliance between the House of Anjou and the deposed House of Courtenay of the Latin Empire, and the King of Sicily bound himself to wage war on Byzantium and support the reestablishment of the defunct Latin Empire of Constantinople.⁴ The possibility of a new Crusade against Byzantium became a major threat, forcing the imperial court to attempt an appeasement with the Holy See.

Michael VIII had already been in contact with the Holy See since 1261, attempting to ameliorate the strained relations between the two states. Following the Anjou takeover in Southern Italy, the Byzantine emperor began to propose the prospect of the union of the Catholic and the Orthodox Churches.⁵ As mere promises proved to be insufficient to satisfy the demands of the Holy See and convince it to prevent any crusader expeditions on the behalf of Charles I, Michael VIII eventually decided to establish church union, accepting the Catholics stance on all the debated subjects. The Byzantine delegation to the Second Council of Lyons (1272–1274) ratified the union on 6th July 1274.⁶

4 Longnon, J.: *The Frankish States in Greece, 1204–1311*. In Setton, K. M. (Gen. ed.): *A History of the Crusades*. Wolff, R. L. – Hazard, H. (Eds.): Volume II. *The Later Crusades, 1189–1311*. Madison – Milwaukee – London, The University of Wisconsin Press, 1969. pp. 235–274, pp. 255–256.

5 Kolbaba, T. M.: *Repercussions of the Second Council of Lyon (1274): Theological Polemic and the Boundaries of Orthodoxy*. In Hinterberger, M. – Schabel, Ch. (Edd.): *Greeks, Latins and Intellectual History 1204–1500*. Leuven – Paris – Walpole, MA, Peeters, 2011, pp. 43–68, pp. 45–50.

6 Geanakoplos, D. J.: *Bonaventura, the Two Mendicant Orders, and the Greeks at the Council of Lyons (1274)*. In Geanakoplos, D. J.: *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1989, pp. 195–223, pp. 213–216.

As it was expected by the emperor himself, the vast majority of the Byzantine population rejected the Union of Lyons and efforts were made to further the aim of abolishing the desisted bond with the hated Latins. One of the devices of the anti-unionist opposition was propaganda within the ranks of the Byzantine clergy, attempting to convince as many clerics about the Union being erroneous as it was possible. The six extant letters of Lazarus represent these activities.⁷

3. *The author and his correspondents*

Little information can be known about the monk Lazarus. His extant letters can be dated to the period of 1275–1277, with other words, to the first two years of the patriarchate of the unionist Patriarch John Bekkos (1275–1283), and make it clear that Lazarus vehemently opposed the union of the Churches. The addressee of the last letter in the collection cannot be determined, but the previous five letters were sent to the metropolitan of Larissa (probably archbishop Thomas), the metropolitan of Thessalonice (Ioannikos Kydones), the metropolitan of Naupactus (John Xeros) and Arsenios, abbot of the Akapniou Monastery⁸ in Thessalonice, with the open intent of convincing these influential unionists to reject the church union. It is possible that Lazarus is identical with another Lazarus, who died as a monk of the Akapniou Monastery in Thessalonica on 28th March 1277.⁹

7 Laurent, V. – Darrouzès, J.: Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277). Archives de l'Orient chrétien 16. Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1976, p. 103.

8 The Monastery of Akapniou was one of the most important Orthodox monasteries in Byzantine Thessalonica, and even in the entire Byzantine Empire. After the forces of the Fourth Crusade captured Thessalonica, Pope Innocent III (1198–1216) placed it under papal protection due to its significance. Janin, R.: Les églises et les monastères de grands centres byzantins. Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1975, pp. 347–349.

9 PLP 14329

Unfortunately, the list of the archbishops of Larissa is far from being complete. The addressee of the letter sent to the Metropolitan of Larissa by Lazarus is maybe identical with Metropolitan Thomas, an important supporter of Michael VIII, who voted for the deposition of Patriarch Arsenios Autoreianos in the Synod of 1265.¹⁰ Being a subject of John I Angelos Doukas Komnenos, sebastokrator of Thessaly (1266/67–1289), who served as a focal point for opponents of the union,¹¹ the unionist archbishop of Larissa had to be under intense political pressure when Lazarus wrote to him.

Ioannikos Kydones, member of one of the leading families of Thessalonica, was abbot of the Sysandron Monastery in Magnesia-on-Hermus from 1254 to 1260. In 1260, he was appointed metropolitan of Thessalonica, allegedly because Michael VIII Palaiologos demanded a talented and loyal cleric as chief pastor of the important city. The end of his tenure in this position is uncertain.¹²

John Xeros was bishop of Ezerus in Thessaly, before he became metropolitan of Naupactus between 1250–1252. It is possible, that his promotion was a result of his successful diplomatic mission to John III Vatatzes (1222–1254), emperor of Nicaea, as a representant of his sovereign, Michael II Angelos Doukas Komnenos (1231–1266/1267)¹³ In the synod of 1264, he voted for the deposition of Arsenios Autoreianos, and supported the Union of Lyons. He died as metropolitan of Thessalonice between 1275–1277. It cannot be ruled out, that

¹⁰ PLP 7786

¹¹ PLP 208; The sebastokrator went so far that he even organised an alternative synod in his domains in the winter of 1276–1277 that declared the union null and void. Nicol, D.: *The Despotate of Epirus 1267–1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 1984, p. 20.

¹² PLP 13880

¹³ Michael II ruled Epirus and Thessaly, and was the first ruler of the two provinces who actually used the title despot since 1249. PLP 220

the unedited letters in Cod. Oxon. Bar. 130, attributed to a certain Metropolitan of Naupactus, are his works.¹⁴

Arsenios was abbot of the Akapniou Monastery in Thessalonica between 1270–1282, bearer of the title pneumatikos. If the epistolographer Lazarus is identical with the monk who died in the Akapniou on 28th March 1277, he addressed his direct superior in the person Arsenios,¹⁵ presenting his theological erudition through an abundance of biblical quotations. In the followings, I examine the arguments in his letters.

II. Arguments based on Christian morality

It is interesting that the author does not attack exact dogmatical differences between the two churches, like the filioque or azymes. Instead of abstract dogmatics, he seems to regard theological differences as already well known by his correspondents, concentrating on the moral imperatives he presents as being in contrast with unionism and the possible negative consequences.

The first main category of arguments made by Lazarus against the Union contains those reasonings that appeal to core Christian moral teachings, necessarily accepted by all pious Orthodox believers. Within this group, six subgroups can be identified, presenting a scale ranging from exhortations to righteous behaviour in everyday life to commands for critical situations, when serious sacrifices may be necessary to preserve moral integrity.

The monk underlines divine guidance behind Christian morality many times in his letters. In most cases, he quotes the words of Christ on his divine mission from the Gospel of John to support this concept. „Jesus said to them, “Very truly, I tell you, the Son can do noth-

¹⁴ PLP 20921

¹⁵ PLP 1368

ing on his own, but only what he sees the Father doing; for whatever the Father does, the Son does likewise.”¹⁶

Similarly, „for I have come down from heaven, not to do my own will, but the will of him who sent me”¹⁷ and „for I have not spoken on my own, but the Father who sent me has himself given me a commandment about what to say and what to speak. And I know that his commandment is eternal life. What I speak, therefore, I speak just as the Father has told me.”¹⁸

A similar idea is expressed regarding the future arrival of the Spirit of Truth: „When the Spirit of truth comes, he will guide you into all the truth; for he will not speak on his own, but will speak whatever he hears, and he will declare to you the things that are to come.”¹⁹ The only quotation that is not from the Gospel of John comes from I John, and expresses the roots of the authority of the Church: „We are from God. Whoever knows God listens to us, and whoever is not from God does not listen to us. From this we know the spirit of truth and the spirit of error.”²⁰

Another subgroup contains teachings on proper moral conduct.

16 Απεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ’ ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. John 5,19 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 551.

17 ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με· John 6,38 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 552.

18 ὅτι ἐγὼ ἐξ ἑμαντοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ’ ὁ πέμψας με πατήρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἰπῶ καὶ τί λαλήσω. καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν. ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἶρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ. John 12,49-50 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 551.

19 ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση, οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ’ ἑαυτοῦ, ἀλλ’ ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. John 16,13 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 551.

20 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκουμεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. I John 4,6 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 550.

Lazarus, in accord with the obligation of monastic humility, excuses himself for disturbing his superiors both in his letter to Ioannikos Kydones, metropolitan of Thessalonica and in the one he sent to John Xeros, Metropolitan of Naupactus. But, as he justifies his actions with the words of the Scripture, there is „a time to tear, and a time to sew; a time to keep silence, and a time to speak”²¹

The Proverbs present the monk with the words for a darker tone, as he asks the metropolitan of Thessalonica: „Do not enter the path of the wicked, and do not walk in the way of evildoers. Avoid it; do not go on it; turn away from it and pass on. For they cannot sleep unless they have done wrong; they are robbed of sleep unless they have made someone stumble. For they eat the bread of wickedness and drink the wine of violence.”²² However, sinners should be given the opportunity to mend their ways, just like the author states with Jeremiah: „You shall say to them, Thus says the Lord: When people fall, do they not get up again? If they go astray, do they not turn back?”²³

Therefore, the Christian attitude is to warn sinners to their failures, just like the Prophet Ezekiel declared it: „If I say to the wicked, “O wicked ones, you shall surely die,” and you do not speak to warn the wicked to turn from their ways, the wicked shall die in their iniquity, but their blood I will require at your hand. But if you warn the wick-

21 καιρὸς τοῦ ῥῆξαι καὶ καιρὸς τοῦ ῥάψαι, καιρὸς τοῦ σιγᾶν καὶ καιρὸς τοῦ λαλεῖν, Ecclesiastes 3,7 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J.: Dossier grec de l’union de Lyon (1273–1277). Archives de l’Orient chrétien 16. Paris, Institut Français d’Études Byzantines, 1976. p. 546, p. 549. In this study, I always quote the Holy Bible in English following the New Revised Standard Version. (NRSV)

22 ὁδοὺς ἀσεβῶν μὴ ἐπέλθῃς μηδὲ ζηλώσης ὁδοὺς παρανόμων· ἐν ᾧ ἂν τόπω στρατοπεδεύσωσιν, μὴ ἐπέλθῃς ἐκεῖ, ἐκκλινον δὲ ἀπ’ αὐτῶν καὶ παράλλαξον. οὐ γὰρ μὴ ὑπνώσωσιν, ἐὰν μὴ κακοποιήσωσιν· ἀφήρηται ὁ ὕπνος αὐτῶν, καὶ οὐ κοιμῶνται· οἶδε γὰρ σιτοῦνται σῖτα ἀσεβείας, οἶνῳ δὲ παρανόμῳ μεθύσκονται. Proverbs 4,14-17 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

23 Ὅτι τάδε λέγει κύριος Μὴ ὁ πίπτων οὐκ ἀνίσταται; ἢ ὁ ἀποστρέφων οὐκ ἐπιστρέφει; Jeremiah 8,4 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

ed to turn from their ways, and they do not turn from their ways, the wicked shall die in their iniquity, but you will have saved your life.”²⁴ But, as II Thessalonians states it, even Christian tolerance should have its limits: „Now we command you, beloved, in the name of our Lord Jesus Christ, to keep away from believers who are living in idleness and not according to the tradition that they received from us.”²⁵ The Gospel of Matthew explains the adequate behaviour more precisely: „If the member refuses to listen to them, tell it to the church; and if the offender refuses to listen even to the church, let such a one be to you as a Gentile and a tax collector.”²⁶

The aforementioned attitude and method are illustrated by famous warnings from the Old Testament. Here the recipients can read the utilisation of ancestral shortcomings as a negative example from the Psalms: „and that they should not be like their ancestors, a stubborn and rebellious generation, a generation whose heart was not steadfast, whose spirit was not faithful to God.”²⁷ Lazarus invokes the words of the Prophet Isaiah from the times of Assyrian conquest threatening the Holy Land: „I, I am He who blots out your transgressions for my own sake, and I will not remember your sins. Accuse me, let us go

24 ἐν τῷ εἰπαί με τῷ ἁμαρτωλῷ Θανάτῳ θανατωθήσῃ, καὶ μὴ λαλήσῃς τοῦ φυλάξασθαι τὸν ἀσεβῆ ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ, αὐτὸς ὁ ἄνομος τῇ ἀνομίᾳ αὐτοῦ ἀποθανεῖται, τὸ δὲ αἷμα αὐτοῦ ἐκ τῆς χειρός σου ἐκζητήσω. σὺ δὲ ἐὰν προαπαγγείλῃς τῷ ἀσεβεῖ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ τοῦ ἀποστρέψαι ἀπ’ αὐτῆς, καὶ μὴ ἀποστρέψῃ ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ, οὗτος τῇ ἀσεβείᾳ αὐτοῦ ἀποθανεῖται, καὶ σὺ τὴν ψυχὴν σου τοῦ ἐξήρησαι. Cf. Ezekiel 33, 8-9 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

25 Παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ’ ἡμῶν. Cf. II Thessalonians 3,6 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976; p. 553.

26 ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης. Matthew 18,17 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 552.

27 μὴ μνησθῇς ἡμῶν ἀνομιῶν ἀρχαίων· ταχὺ προκαταλαβέτωσαν ἡμᾶς οἱ οἰκτιρμοὶ σου, ὅτι ἐπιτωχεύσαμεν σφόδρα. Psalms 78,8 NRSV; p. 551

to trial; set forth your case, so that you may be proved right.”²⁸ He quotes the desperate warnings of the Prophet Jeremiah from the years of Babylonian expansion: „Why do you complain against me? You have all rebelled against me, says the Lord.”²⁹ besides „O Jerusalem, wash your heart clean of wickedness so that you may be saved. How long shall your evil schemes lodge within you?”³⁰ and „Do not trust in these deceptive words: “This is the temple of the Lord, the temple of the Lord, the temple of the Lord.””³¹. Finally, he repeats the bitter words of Prophet Hosea: „You have plowed wickedness, you have reaped injustice, you have eaten the fruit of lies.”³²

Lazarus goes further from moral conduct to protection of the faith and rejection of heresies, quoting the Deuteronomy: „You must neither add anything to what I command you nor take away anything from it, but keep the commandments of the Lord your God with which I am charging you.”³³ Furthermore, a clear reference to the change of Orthodox dogmas and the acceptance of Catholic teach-

28 ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου καὶ οὐ μὴ μνησθήσομαι. σὺ δὲ μνήσθητι καὶ κριθῶμεν· λέγε σὺ τὰς ἀνομίας σου πρῶτος, ἵνα δικαιωθῇς. Isaiah 43, 25-26 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

29 ἵνα τί λαλεῖτε πρὸς με; πάντες ὑμεῖς ἡσεβήσατε καὶ πάντες ὑμεῖς ἠνομήσατε εἰς ἐμέ, λέγει κύριος. Jeremiah 2,29 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

30 ἀπόπλυνε ἀπὸ κακίας τὴν καρδίαν σου, Ἱερουσαλημ, ἵνα σωθῇς· ἕως πότε ὑπάρξουσιν ἐν σοὶ διαλογισμοὶ πόνων σου; Jeremiah 4,14 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

31 μὴ πεποιθάτε ἐφ’ ἑαυτοῖς ἐπὶ λόγοις ψευδέσιν, ὅτι τὸ παράπαν οὐκ ὠφελήσουσιν ὑμᾶς λέγοντες Ναὸς κυρίου ναὸς κυρίου ἐστίν. Jeremiah 7,4 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

32 ἵνα τί παρεσιωπήσατε ἀσεβείαν καὶ τὰς ἀδικίας αὐτῆς ἐτρυνγίσατε, ἐφάγετε καρπὸν ψευδῆ; ὅτι ἡλπίσας ἐν τοῖς ἄρμασίν σου, ἐν πλήθει δυνάμεώς σου. Hosea 10,13 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

33 οὐ προσθήσετε πρὸς τὸ ῥῆμα, ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐκ ἀφελεῖτε ἀπ’ αὐτοῦ· φυλάσσεσθε τὰς ἐντολὰς κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν σήμερον. Deuteronomy 4,2 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 552

ings is made with the words of Saint Paul to the Galatians, proclaiming an even stricter condemnation than in the previous case: „I am astonished that you are so quickly deserting the one who called you in the grace of Christ and are turning to a different gospel – not that there is another gospel, but there are some who are confusing you and want to pervert the gospel of Christ. But even if we or an angel from heaven should proclaim to you a gospel contrary to what we proclaimed to you, let that one be accursed!”³⁴

The monk repeats the verdict, just like the Apostle did: „As we have said before, so now I repeat, if anyone proclaims to you a gospel contrary to what you received, let that one be accursed!”³⁵ For Lazarus, obviously, the Church means the Orthodox Church, and it is represented not by the hierarchy, filled with supporters of the Union, but the masses of pious believers, who reject it. This concept, that a good Orthodox Christian should not commune with unrepentant sinners and heretics, is presented in its most elaborated form not with the words of the Scripture, but with the thoughts of the Cappadocian Church Father, Saint Basil the Great. Lazarus borrows a detailed explanation from the *De baptismo* given by Basil to a question regarding the aforementioned problem. His conclusion is negative, drawing boundaries for tolerance against moral and dogmatical failures.³⁶

34 Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο· εἰ μὴ τινές εἰσιν οἱ ταρασσόντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ’ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. Galatians 1,6-8 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 549.

35 ὥς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ’ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω. Galatians 1,9 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 545.

36 ΕΡΩΤΗΣΙΣ Θ’. Εἰ χρή συγκοινωνεῖν τοῖς παρανομοῦσιν, ἢ τοῖς ἀκάρποις ἔργοις τοῦ σκότους, κἂν μὴ ὧσι τῶν ἐμοὶ πιστευθέντων οἱ τοιοῦτοι. ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ. Παράνομος μὲν ἔστιν πᾶς ὁ μὴ ὀλόκληρον τὸν νόμον φυλάξας, ἢ καὶ ὁ μίαν ἐντολὴν παραβάς. Ἐν γὰρ τῇ ἐλλείψει καὶ τοῦ μικροῦ τὸ πᾶν κινδυνεύει. Τὸ γὰρ παρ’ ὀλίγον γεγονὸς οὐ γέγονεν. Ὡσπερ γὰρ ὁ παρ’ ὀλίγον ἀποθανὼν οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ζῆ, καὶ ὁ παρ’ ὀλίγον ζήσας οὐ ζῆ, ἀλλὰ ἀπέθανε, καὶ ὁ παρ’ ὀλίγον εἰσελθὼν οὐκ εἰσῆλθεν, ὥς αἱ

The previous case is not the sole example of the author relying on the ideas of the Cappadocian Father in his reasoning. A chapter from another work of Saint Basil, the *De fide*, is quoted because it analyzes a wisdom of Christ from the Gospel of John. As Christ states: „The gate-keeper opens the gate for him, and the sheep hear his voice. He calls his own sheep by name and leads them out. When he has brought out all his own, he goes ahead of them, and the sheep follow him because they know his voice. They will not follow a stranger, but they will run from him because they do not know the voice of strangers.”³⁷

This figure of speech can be used both as an argument for rejecting schismatics and heretics, and as a reference to the „foreign” Roman Church becoming a rejected pastor of Orthodox believers. Another paragraph of *De baptismo* of Saint Basil is borrowed by Lazarus, in which the Church Father gives a lengthy arguments for ostracizing both moral vices and heresies.³⁸

- πέντε παρθένοι· οὕτως ὁ παρ' ὀλίγον φυλάξας τὸν νόμον οὐκ ἐφύλαξεν, ἀλλ' ἔστι παράνομος. Διὸ καὶ ἀναγκαῖον ἐπὶ τῶν παρανομούντων, κἄν γνήσιοι εἶναι δόξωσι, πείθεσθαι τῷ Ἀποστόλῳ εἰπόντι, ποτὲ μὲν, «Ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος, ἢ πόρνος, ἢ πλεονέκτης, ἢ μέθυσος, ἢ λοιδορός, ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιούτῳ μὴδὲ συνεσθίειν» παρατηρητέον δὲ ἐνταῦθα, ὅτι οὐχὶ τὸν τὰ πάντα ὄντα ἀφώρισε καὶ αὐτῆς τῆς κοινῆς διαίτης, ἀλλὰ καὶ τὸν ἓν τι ὄντα ἐκ πάντων, ἐν τῷ μὴ εἰπεῖν, «Τούτῳ,» ἀλλὰ, «Τῷ τοιούτῳ» ποτὲ δὲ, «Νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία· δι' ἧς ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ (καὶ γὰρ καθολικώτερον ἐπήγαγεν) ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν» καὶ πάλιν· «Στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος, καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν, ἣν παρέλαβον παρ' ἡμῶν» Saint Basil the Great: *De baptismo* II, 9. PG 31, 1612. (the whole first paragraph); Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 553.
- 37 καὶ ὑπερηφανίας κατηγορία, ἣ ἀθετεῖν τι τῶν γεγραμμένων, ἣ ἐπεισάγειν τῶν μὴ γεγραμμένων, τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰπόντος· Τὰ ἐμὰ πρόβατα τῆς ἐμῆς φωνῆς ἀκούει καὶ πρὸ τούτου δὲ εἰρηκότος· Ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσωσιν, ἀλλὰ φεύζονται ἀπ' αὐτοῦ· ὅτι οὐκ οἶδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν Saint Basil the Great: Prologus 8: *De fide* (PG 31, 680); Cf. John 10, 3-5 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 551.
- 38 Μνημονεύων οὖν ἐν μὲν ταῖς Παροιμίαις τοῦ, «Ἐλθὲ μεθ' ἡμῶν, κοινώνησον αἵματος,» παρὰ δὲ τῷ Ἀποστόλῳ τοῦ, «Συγκοινωνοὺς μου τῆς χάριτος πάντας

The most audacious and most autonomous ideas appear in the letter sent to the metropolitan of Larissa. Lazarus claims that he does not know the opinion of the inhabitants of Larissa, but he is unwilling to obey the Italians, and surrender God to the Latins, who do not compensate Orthodox believers for their crimes against them, but were anathematised by the Orthodox Church and were utterly defeated by Byzantine armies. He asks the metropolitan to remember the story of Samson, who believed to the beautiful Delilah and suffered a tragic fate.³⁹ On the first hand, it is easy to see a parallel between Samson and the archbishop, and Delilah and the Union. On the other hand, it is a clever metaphor to express his opinion on the actions of the addressee, while not necessarily offending him, as Samson was pious and fell only because of his gullability.

The author does not deny the fact that resistance to the Union is tantamount to opposing the emperor, Michael VIII. Nonetheless, he agrees with the Acts: „But Peter and the apostles answered, “We must

ὁμᾶς ὄντας,» καὶ, «Συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει» καὶ, «Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχοῦμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.» καὶ τοῦ, «Εἰ ἐθεώρεις κλέπτῃν, συνέντρεχες αὐτῷ, καὶ μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις.» καὶ τοῦ, «Ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν ἀδελφόν σου, καὶ οὐ λήψῃ δι’ αὐτὸν ἁμαρτίαν.» καὶ τοῦ, «Ταῦτα ἐποίησας, καὶ ἐσίγησα· ὑπέλαβες ἀνομίαν, ὅτι ἔσομαί σοι ὁμοιος· ἐλέγξω σε καὶ παραστήσω κατὰ πρόσωπόν σου,» καὶ τῶν τοιούτων, κοινωνίαν ἡγοῦμαι κατὰ τὸ ἔργον, ὅταν ἀλλήλοις ἐπὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ συλλαμβάνωνται πρὸς τὴν ἐνέργειαν· κατὰ δὲ γνώμην, ὅταν συγκατάθῃται τις τῇ διαθέσει τοῦ ποιοῦντος, καὶ συναρεσθῇ. Ἐτέρα δὲ κοινωνία τοὺς πολλοὺς λανθάνουσα ἐμφαίνεται τῇ ἀκριβολογίᾳ τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς· ὅταν μῆτε συνεργασάμενος, μῆτε συγκαταθέμενος τῇ διαθέσει, γνῶνς δὲ τὴν κακίαν τῆς γνώμης ἀφ’ ἧς ποιεῖ, ἐφῃσυχάσῃ, καὶ μὴ ἐλέγξῃ, κατὰ τε τὰ ἀνωτέρω γεγραμμένα, καὶ κατὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Ἀποστόλου εἰρημένον τοῖς Κορινθίοις, ὅτι «Οὐκ ἐπενθήσατε ἵνα ἐξαρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο ποιήσας» οἷς ἐπήγαγεν· «Μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα δολοῖ.» Φοβηθῶμεν οὖν καὶ ἀνασχώμεθα αὐτοῦ λέγοντος· «Ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾦτε νέον φύραμα.» Saint Basil the Great: De baptismo II, 9. PG 31, 1616-1617 (paragraph 4); Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 553.

39 Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 544.

obey God rather than any human authority.”⁴⁰ Concerning the sanctions for disloyalty, Lazarus turns to the teachings of the Proverbs: „Resist him, steadfast in your faith, for you know that your brothers and sisters in all the world are undergoing the same kinds of suffering.”⁴¹ Furthermore, other pious believers would not only share the same ill fortune, but „kinsfolk are born to share adversity,”⁴² promising solidarity and help provided by others, persecuted for their opposition to the Union.

Even if it comes to offering the ultimate sacrifice through suffering martyrdom, each correspondent should be aware that „the good shepherd lays down his life for the sheep.”⁴³, stressing that they are responsible with their lives for protecting their flocks from eternal damnation. The letters present a number of examples for accepting martyrdom. First of all, the monk invokes the bravery of the Prophet Daniel: „If our God whom we serve is able to deliver us from the furnace of blazing fire and out of your hand, O king, let him deliver us. Or If our God whom we serve is able to deliver us, he will deliver us from the furnace of blazing fire and out of your hand, O king. But if not, be it known to you, O king, that we will not serve your gods and we will not worship the golden statue that you have set up.”⁴⁴

40 ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν Πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις. Cf. Acts 5,29 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 550.

41 ὃ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει, εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι. I Peter 5,9 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 549.

42 καὶ οὐ πληθυνεῖ ἑαυτῷ γυναῖκα, οὐδὲ μεταστήσεται αὐτοῦ ἡ καρδία· καὶ ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐ πληθυνεῖ ἑαυτῷ σφόδρα. Proverbs 17,17 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

43 Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς ὁ ποιμὴν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων· John 10,11 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 543.

44 ἔστι γὰρ θεὸς ἐν οὐρανοῖς εἷς κύριος ἡμῶν, ὃν φοβούμεθα, ὃς ἐστι δυνατὸς ἐξελεῖσθαι ἡμᾶς ἐκ τῆς καμίνου τοῦ πυρός, καὶ ἐκ τῶν χειρῶν σου, βασιλεῦ, ἐξελεῖται ἡμᾶς· καὶ τότε φανερόν σοι ἔσται, ὅτι οὔτε τῷ εἰδώλῳ σου λατρεύομεν

Another role model is presented through a reference to II Maccabees: „While she was still speaking, the young man said, “What are you waiting for? I will not obey the king’s command, but I obey the command of the law that was given to our ancestors through Moses.””⁴⁵ Similarly, the contemporaries have martyrs to imitate from the Christian Era in resisting tyrants who promote heresies. Lazarus mentions two notable heroes, who showed such behaviour: Saint Peter, martyred during the persecution of Nero, and Saint James Intercisus of Persia, a victim of another infamous persecutor of Christians, the Persian king Bahram V (420–438).⁴⁶ Furthermore, a simple reference to the Iconoclast emperors invokes the memory of the faithful martyred by them.⁴⁷

III. Arguments based on the consequences of piety and sin

The author does not only focuses on moral imperatives, but deals in detail with the rewards bestowed upon pious Christians and the punishments suffered by sinners too, with a clear intent of convincing his correspondents. Happiness in general appears, supported by the Psalms: „O taste and see that the Lord is good; happy are those who take refuge in him”⁴⁸, while the gifts of longevity and prosperity are

οὔτε τῇ εἰκόνι σου τῇ χρυσῇ, ἣν ἔστησας, προσκυνοῦμεν. Daniel 3,17-18 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

45 Ὅτι δὲ ταύτης καταληγούσης ὁ νεανίας εἶπεν τίνα μένετε; οὐχ ὑπακούω τοῦ προστάγματος τοῦ βασιλέως, τοῦ δὲ προστάγματος ἀκούω τοῦ νόμου τοῦ δοθέντος τοῖς πατέραςιν ἡμῶν διὰ Μωυσέως. Cf. II. Maccabees 7,30 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

46 The systematical persecution of Christians carried out on the orders of Bahram became the *casus belli* of the Eastern Roman – Sassanid War of 421–422. Greatrex, G. B. – Lieu, S. N. C.: *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II AD 363–630*. London – New York, 2002, pp. 36-43.

47 Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 545.

48 ἐλθέτω αὐτοῖς παρίς, ἣν οὐ γινώσκουσιν, καὶ ἡ θήρα, ἣν ἔκρυψαν, συλλαβέτω

the key concepts in a passage from Ephesians: “so that it may be well with you and you may live long on the earth.”⁴⁹

As accepting the opinion of the monk would lead to a bitter conflict with imperial authorities, the rewards of fighting for the true faith are important in his reasoning. He borrows from Matthew and Timothy in illustrating the ultimate gift of salvation: “Everyone therefore who acknowledges me before others, I also will acknowledge before my Father in heaven”⁵⁰ and „Fight the good fight of the faith; take hold of the eternal life, to which you were called and for which you confessed the good confession in the presence of many witnesses.”⁵¹

But Lazarus is not hesitant to encourage his superiors with the promises given to Saint Peter and the other Apostles by Christ about the victory of their true cause from Matthew and Luke: „And I tell you, you are Peter, and on this rock I will build my church, and the gates of Hades will not prevail against it”⁵² „See, I have given you authority to tread on snakes and scorpions, and over all the power of the enemy; and nothing will hurt you.”⁵³

αὐτοὺς, καὶ ἐν τῇ παγίδι πεσοῦνται ἐν αὐτῇ. Psalms 34,8 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

49 ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς. Ephesians 6,3 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 550.

50 Πᾶς οὗν ὅστις ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω καὶ ἐν αὐτῷ ἐμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Cf. Matthew 10,32 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 545.

51 ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης καὶ ὁμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων. I Timothy 6,12 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 545.

52 καὶ ἐγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς Matthew 16,18 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

53 ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἔχθρου, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ. Luke 10,19 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 543.

Nonetheless, as good deeds lead to blessings, evil deeds provoke divine punishments., and similarly to gifts, torments can be earthly and heavenly too. Visions of utter destruction appear through passages from the Psalms, Isaiah, Jeremiah and Ezekiel: „The Lord has made himself known, he has executed judgment; the wicked are snared in the work of their own hands”⁵⁴ besides „And now I will tell you what I will do to my vineyard. I will remove its hedge, and it shall be devoured; I will break down its wall, and it shall be trampled down”⁵⁵ respectively „Run to and fro through the streets of Jerusalem, look around and take note! Search its squares and see if you can find one person who acts justly and seeks truth so that I may pardon Jerusalem.”⁵⁶ and finally „you shall be profaned through you in the sight of the nations; and you shall know that I am the Lord.”⁵⁷

However, the worst fate is presented by the horror of eternal damnation. Job and the Book of Wisdom summon the images of lost souls: „So we also, as soon as we were born, ceased to be, and we had

54 ἐνεπάγησαν ἔθνη ἐν διαφθορᾷ, ἣ ἐποίησαν, ἐν παγίδι ταύτῃ, ἣ ἔκρυσαν, συνελήμφθη ὁ πούς αὐτῶν. Psalms 9,16 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

55 οὐαὶ οἱ λέγοντες τὸ πονηρὸν καλὸν καὶ τὸ καλὸν πονηρὸν, οἱ τιθέντες τὸ σκότος φῶς καὶ τὸ φῶς σκότος, οἱ τιθέντες τὸ πικρὸν γλυκὺ καὶ τὸ γλυκὺ πικρὸν. Isaiah 5,20 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 550.

56 Περιδράμετε ἐν ταῖς ὁδοῖς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἴδετε καὶ γνῶτε καὶ ζητήσατε ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῆς, ἐὰν εὑρητε ἄνδρα, εἰ ἔστιν ποιῶν κρίμα καὶ ζητῶν πίστιν, καὶ ἵλεως ἔσομαι αὐτοῖς, λέγει κύριος. Jeremiah 5,1 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

57 καὶ κατακληρονομίσω ἐν σοὶ κατ’ ὀφθαλμοῦς τῶν ἐθνῶν· καὶ γνώσεσθε διότι ἐγὼ κύριος. Ezekiel 22,16 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 552. The abundance of parallels drawn between the trials of ancient Israel and 13th-century Byzantium can be traced back to the tendency among Byzantines after 1204 to see their own people as the equivalents of the exiled children of Israel. Angold, M.: Byzantine ‘Nationalism’ and the Nicean Empire. In BMGS 1 (1975), pp. 49-70; pp. 53-55.

no sign of virtue to show, but were consumed in our wickedness.”⁵⁸ „they will perish forever like their own dung; those who have seen them will say, „Where are they?””⁵⁹. Finally, passages from Romans and II Corinthians are utilised for a more vivid representation of the Last Judgement: „on the day when, according to my gospel, God, through Jesus Christ, will judge the secret thoughts of all.”⁶⁰ „For all of us must appear before the judgment seat of Christ, so that each may receive recompense for what has been done in the body, whether good or evil.”⁶¹

IV. Conclusion

The letters of Lazarus the monk present us with a special collection of sources. They may seem excessively partisan and emotional, containing little information on the historical developments. However, they offer a unique insight into the erudition of a Byzantine monk in an influential monastery in the second half of the 13th century, and preserve what he saw as the most effective way of convincing his superiors about his right in a situation when his most precious value seemed to be in danger: his Orthodox faith.

58 οὕτως καὶ ἡμεῖς γεννηθέντες ἐξελίπομεν καὶ ἀρετῆς μὲν σημεῖον οὐδὲν ἔσχομεν δεῖξαι, ἐν δὲ τῇ κακίᾳ ἡμῶν κατεδαπανήθημεν. Book of Wisdom 5,13 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 547.

59 ὅταν γὰρ δοκῇ ἤδη κατεστηρίχθαι, τότε εἰς τέλος ἀπολείται· οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ἐροῦσιν Ποῦ ἐστίν; Job 20,7 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

60 ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Romans 2,16 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

61 τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ᾧ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον. II Corinthians 5,10 NRSV; Laurent, V. – Darrouzès, J. 1976, p. 546.

Cristo come segno e la svolta della teologia fondamentale nel secolo XX¹

István SESZTÁK

Cristo non è solo un segno, ma è il Segno (con maiuscolo), anzi Egli è l'unico segno per noi e per la nostra vita cristiana. Subito sorge la domanda: Cristo è il segno di che cosa? Gesù Cristo prima di tutto è il segno di Dio, che Lui stesso chiama Padre, padre suo e padre di tutti noi. «Chi vede me, vede il Padre che mi ha mandato» dice Gesù. Lui è anche il segno della volontà e dell'amore di Dio, che fa muovere tutto il mondo creato. Lui è il segno del dinamismo trinitario, che è il mistero vero della nostra fede.

Gesù Cristo essendo segno di Dio ci aiuta ad essere pensatori di e su Dio, cioè ad essere teologi, dal momento che la riflessione teologica non muove semplicemente da un discorso astratto di Dio oppure da questioni filosofiche, ma dall'avvenimento della rivelazione, e da questo deriva la riflessione sulle condizioni e la modalità del rivelarsi di Dio. Noi parliamo di Dio perché Egli ha parlato, perché Egli si è identificato con la storia e la persona di Gesù di Nazaret: questo

1 Questa breve presentazione faceva parte della conferenza intitolata: „*Silence, Music and Sign in Patristic Theology*” tenuta a Nyíregyháza (Ungheria) al 11 e 12 del 2017. La bibliografia usata era la seguente: La costituzione dogmatica *Dei Verbum* del concilio Vaticano II.; Ch.Theobald, *La Rivelazione*, Bologna, 2006; C. Dotolo, *La Rivelazione cristiana*, Milano, 2002; R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna, 2002; D. Hercsik, *Elementi di teologia fondamentale: concetti, contenuti e metodi*, Bologna, 2009; A. Toniolo, *Cristianesimo e verità, teologia fondamentale*, Bologna, 2013; H. Waldenfels, *Rivelazione. Bibbia, tradizione, teologia e pluralismo religioso*, Milano, 1999.

punto di partenza costituisce lo specifico, il *proprium* della teologia e il suo principio critico interno.

Il concetto della rivelazione, e il fatto che la rivelazione non è solo una questione filosofica, ma primariamente è un evento, anzi è un evento salvifico, che la teologia contemporanea intende tutta l'ampiezza del fatto cristiano, è la chiave d'interpretazione per la teologia fondamentale del nostro tempo, della nostra epoca. Per capire il mistero della rivelazione, anche se al livello concettuale è solo una categoria prettamente moderna, il cui uso nel Magistero inizia solo a partire dalla *Dei Filius* del Vaticano I, è necessario un vero *ressourcement*, cioè un ritornare ad un modo di pensare biblico e direi evangelico dei primi secoli. (Ma cosa vuol dire questo?)

Dio che si rivela! Anzi: Dio si è rivelato a noi in Gesù Cristo. Come abbiamo già detto il termine „rivelazione” per i nostri giorni è diventato un concetto chiave, e come dice Pannenberg: „oggi c'è un'unanimità degna di nota nel ritenere che la rivelazione è essenzialmente autorivelazione di Dio”, e come tale essa è unica e totale. Il rivelarsi di Dio come contenuto per la teologia porta in sé una visione fortemente trinitaria. Dio è il soggetto agente che mostra la sua manifestazione perfetta nel suo Figlio, Gesù. Ma che viene percepita da parte del credente, oppure della comunità, nella misura in cui lo Spirito lo permette.

Dio nella sua auto-comunicazione parla all'uomo in modo del tutto speciale e unico, attraverso un evento del tutto speciale e unico, attraverso la sua prima ed ultima parola (*logos*): Gesù Cristo. Lui è il Figlio di Dio fatto Uomo. È la Parola unica, perfetta e definitiva del Padre. Cristo è la Parola unica di Dio perché è l'Unigenito del Padre (*monogenís*). Come dice l'evangelista Giovanni: «tutto è stato fatto per mezzo di Lui, e senza di Lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). Egli è la Parola perfetta di Dio perché è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, l'irradiazione della gloria e impronta della sostanza divina. Egli è la Parola definitiva di Dio perché in lui il Padre ci ha detto tutto, per cui non ci sarà altra parola

divina che quella pronunciata *ab aeterno*. Questo significa che la Parola rivelata non è solo il punto di partenza della teologia ma, come insegna il Concilio Vaticano II (DV1) è anche il criterio di credibilità della rivelazione divina:

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione.

La preoccupazione della credibilità del cristianesimo nella storia dell'apologetica ha fatto sbilanciare il discorso verso un concetto dottrinale di rivelazione, intesa primariamente come conoscenza della dottrina, delle leggi, delle verità di Dio, e ha messo in secondo piano la prospettiva formale della rivelazione, che è quella soteriologica: la rivelazione e la sua verità sono da intendersi come *salutis nostrae causa* (per la nostra salvezza). Il carattere dottrinale della salvezza non può oscurare o precedere quello salvifico, pur richiamando il rapporto stretto tra „l'essere nella verità” e „l'essere nella salvezza”.

Dio che parla all'uomo attraverso l'uomo stesso, creato proprio ad immagine e somiglianza del suo Creatore. Questo significa che il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo. L'uomo attraverso la rivelazione deve scoprire il suo essere *capax Dei*, e così deve comprendere che la conoscenza dell'uomo diventa il presupposto della conoscenza

di Dio, come dice Sant'Agostino. La svolta antropologica della teologia contemporanea deve far capire che il destinatario della rivelazione è anche la comunità, che attraverso la sua risposta-fede (o fede-risposta) sperimenta il Dio fatto uomo. Questa dimensione esperienziale della rivelazione è certamente rimasta in penombra a causa di una concezione della rivelazione essenzialmente estrinsecistica, intellettualistica e positivista.

Dio parla all'uomo attraverso la storia, che – pur essendo una storia di salvezza, il vangelo di Gesù Cristo – rimane una storia „anche” umana, vissuta, e come si è detto sopra „e da sperimentare”. Questa storia o queste storie non sono „un insieme di dati storici”, ma sono eventi di salvezza nella misura in cui è compresa come tale, e accompagnata da una parola interpretativa. In questo senso sono molto interessanti le parole del teologo Donáth Hercsik: dice:

Ritengo che soltanto il rimando alla storia possa evitare il rischio di un biblicismo fondamentalista da un lato e di un dogmatismo metafisico (metastorico, atemporale, disincarnato) dall'altro. La teologia fondamentale come disciplina di frontiera dovrebbe mantenere tale difficile tensione ed evitare che la riflessione teologica scivoli verso l'uno o l'altro di questi estremi.

Una tale prospettiva del mistero della rivelazione aiuta a capire quella svolta della teologia fondamentale del secolo scorso, che potremmo chiamare un passaggio dalla teologia fondamentale classica, direi apologetica, alla teologia fondamentale ermeneutica. Essa è una nuova teologia che probabilmente ha la sua radice profonda nella tradizione della Chiesa.

La teologia fondamentale indaga i fondamenti della fede cristiana e riflette l'evento cristiano, preso nella sua completezza, secondo una prospettiva di fondo e fondante: il fatto e l'accoglienza nella fede della rivelazione del Dio trinitario. Le due forme della teologia fondamentale si distinguono per il fatto che danno diverse risposte alla seguente domanda il messaggio cristiano come deriva da Dio stesso?

La teologia classica prima di tutto vuole dimostrare Dio. E la rivelazione di Dio dipende fortemente da un'argomentazione (prova) continua. In questo senso il fatto che Dio parla è una questione di prova e non di fede, perciò sembra che la fede sia „obbligatoria”. La fede si riferisce solo al contenuto della rivelazione. L'uomo deve „di fatto” ammettere la realtà di Dio. Si tratta una visione molto astorica.

La teologia ermeneutica, invece intende comprendere la teologia stessa proprio dal modo di comprendere, cioè dalla questione di credibilità. Il suo punto di partenza è proprio un fatto storico, la presenza dell'evento cristiano nella storia umana, che non è altro che la parola rivelata di Dio.

Nella teologia fondamentale apologetica il fatto che Dio parla non è sempre in stretta connessione con il contenuto della sua parola. Solo il contenuto della rivelazione è mistero, non proprio l'accadimento. Mentre nella teologia fondamentale ermeneutica la rivelazione non è altro che i successi dell'auto-comunicazione di Dio. Il vero mistero è proprio il fatto stesso che Dio parla all'uomo con parole e storie umane.

Come ultimo piccolo pensiero di questa riflessione vorrei dare un'occhiata all'evento ecclesiale più importante del secolo scorso, il Concilio Vaticano II, che spesso viene chiamato come il Concilio del cambiamento, magari dello sviluppo. Si usano tre termini per sottolineare tale affermazione: *aggiornamento, sviluppo e ressourcement*. (Generalmente l'aggiornamento si riferisce al presente, lo sviluppo al futuro e il ritorno alle fonti, specialmente al passato). Tutto ciò però significa prima di tutto, che la Tradizione della Chiesa cattolica è molto più ricca di come si pensava solo in un determinato periodo, spesso isolato dalle altre epoche della tradizione della Chiesa. Il Concilio con il suo modo di pensare aveva intenzione di rifiutare quella visione che vuole descrivere la vita umana in termini statici ed astratti.

Come precedentemente menzionato, nell'insegnamento della teologia della rivelazione si vede un vero ritorno alle fonti, specialmente alla Bibbia ed all'insegnamento dei primi secoli. La rivelazione viene presentata come un vero incontro tra Dio e l'uomo (DV 2.):

Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20); inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori. Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò alla speranza della salvezza (cfr. Gn 3,15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cfr. Rm 2,6-7). A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cfr. Gn 12,2); dopo i patriarchi ammaestrò questo popolo per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stesse in attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via all'Evangelo.

Questo testo ci mostra la rivelazione con un linguaggio fortemente biblico e narrativo, come un evento interpersonale, in cui l'uomo può incontrare il mistero divino, perché Dio lo vuole, infatti Lui stesso si è voluto rivelare nel suo Figlio unico, Gesù Cristo, segno dell'amore e della volontà di Dio. Questo significa che la teologia fondamentale di oggi porta un carattere eminentemente teologico della materia, per la quale il primo e principale trattato diviene quello di una rinnovata teologia della Rivelazione, di cui si evidenzia la concentrazione cristologica.

La rivelazione, per concludere, si svolge secondo un'economia, quindi secondo una dinamica storica voluta da Dio Creatore che ha il suo compimento nella persona di Gesù Cristo? Egli rappresenta il mediatore e la pienezza della rivelazione, il compimento della storia salvifica. Egli è il Segno di Dio!

Concludendo le mie riflessioni vorrei accennare una definizione del Prof. Toniolo sulla rivelazione, con la quale penso possiamo legare i secoli della tradizione cristiana:

La rivelazione cristiana è l'evento della personale autocomunicazione di Dio Padre, culminata insuperabilmente in Gesù Cristo, resa contemporanea ad ogni uomo nello Spirito Santo, come realtà salvifica ed escatologica.