

Eastern
**Theological
Journal**

Eastern Theological Journal

8/1
2022

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

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

Senior editors

Responsible Editor: László Odrobina,
Rector of St Athanasius Greek Catholic Theological Institute
Editor-in-chief: Miklós Gyurkovics,
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute

Editorial Board

H.E. Manuel Nin, OSB, Apostolic Exarch to Greece of the Greek Byzantine
Catholic Church, Athen, Greece
Giuseppe Caruso, OSA, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, Italy
Emanuela Prinzivalli, Sapienza University of Rome, Rome, Italy
István Seszták, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Tamás Véghseő, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
András Dobos, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Vito Limone, Vita-Salute San Raffaele, Milano, Italy
Veronika Černušková, Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology,
Olomouc, Czech Republic
István Báán, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Zoltán Szegvári, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Editorial Office

Eastern Theological Journal
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Bethlen G. u. 13-19
H-4400 Nyíregyháza, Hungary
Phone: +36 42 597-600
www.easterntheologicaljournal.com
www.szentatanaz.hu

Manuscripts should be sent to: gyurkovics.miklos@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

<i>Contributors of this volume</i>	7
--	---

STUDIES

Marco RIZZI <i>Dalla Bibbia alla storia: Eusebio di Cesarea tra teologia politica e cristologia</i> . .	9
Matteo MONFRINOTTI <i>Pseudo Cipriano: note di cristologia nelle opere anti giudaiche</i>	25
Miklós GYURKOVICS <i>Le questioni trinitarie di Trifone nella interpretazione di Giustino</i>	45
Paolo COLIZZI <i>Dionysius the Areopagite and the Nicæan-Constantinopolitan Trinitarian Perspective</i>	67
Daniele IEZZI <i>Nicæan Ontology in Nemesius of Emesa's Anthropology and Christology</i>	87
István SESZTÁK <i>The Past Seven Years of the Greek Catholic Metropolitanate – from its Foundation to the First Metropolitan Assembly</i>	115

BOOK REVIEWS

Daniel Caner, <i>The Rich and the Pure. Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium</i>	133
---	-----

Contributors of this volume

Marco Rizzi

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan, Italy

Matteo Monfrinotti

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma, Italy

Miklós Gyurkovics

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

Paolo Colizzi

Università Vita-Salute San Raffaele, Milan, Italy

Daniele Iezzi

Università Vita-Salute San Raffaele, Milan, Italy

István Seszták

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

Zoltán Szegvári

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

extract

Eastern Theological Journal

8/1
2022

Dalla Bibbia alla storia: Eusebio di Cesarea tra teologia politica e cristologia¹

Marco RIZZI

Introduzione; Una teologia diadica; La storia come teologia; Conservazione al servizio dell'unità; Conclusione: Eusebio al di là della teologia politica

Introduzione

Potrebbe sembrare curioso parlare di Eusebio di Cesarea in relazione al concilio di Nicea del 325. La proposta teologica e cristologica di Eusebio, infatti, può essere considerata tra le prospettive uscite perdenti dall'assise conciliare che consacrò la formula dell'*homousios* nel simbolo lì approvato, che Eusebio mostra di accettare con difficoltà nella lettera alla sua chiesa di Cesarea. Di più: in grande misura, le posizioni del vescovo di Cesarea risultavano delegittimate già prima della riunione del concilio, a seguito della parziale condanna subita al sinodo di Antiochia di poco precedente. Tuttavia, un'attenta analisi storica dovrebbe riguardare non soltanto le modalità con cui si è giunti alle definizioni del concilio e le successive vicende relative alla loro ricezione, bensì anche le prospettive differenti che non hanno

- 1 Riprendo qui anche alcuni aspetti di mie precedenti pubblicazioni: Marco Rizzi, *Filosofia, teologia e potere in Eusebio di Cesarea*, in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. 2, Roma 2013, 135-145; Idem, "La storia come cristologia: la *Historia ecclesiastica* di Eusebio", in *Rivista di storia del cristianesimo* 12 (2015), 51-66; Idem, "Eusebius on Constantine and Nicaea: Intentions and Omissions", in *Annali di Scienze Religiose* 6 (2013), 209-223.

potuto avere seguito, risultando schiacciate nella contrapposizione tra Ario e i suoi avversari, prima, e tra niceni e omeousiani, poi. Non si tratta certo di scrivere una storia controfattuale, del tipo “what if...”, che pure va oggi di moda, quanto invece di provare a cogliere spunti e sensibilità teologiche smarritesi nell’aspro conflitto dottrinale e ideologico susseguente al 325. Per di più, nel caso di Eusebio pesa l’ostilità determinata dalle sue scelte di politica ecclesiastica e dalla sua stessa attività di scrittore: per Jacob Burckardt Eusebio mostrerebbe “una disonestà e una voluta ignoranza dei fatti unica nel loro genere”² e per Franz Overbeck egli non sarebbe altro che “l’arricciatore di corte della parrucca imperiale”³, per citare le due più note stroncature. Sul piano teologico, però, pesa soprattutto l’interdetto di Erik Peterson formulato nel 1935 nel *Monotheismus als politisches Problem* e da allora rimasto immutato, nonostante il ridimensionamento critico della ricostruzione storica e teologica proposta in quel celebre volumetto. Agli occhi di Peterson, assumendo acriticamente il concetto di “monarchia divina” dalla tradizione filosofica greca, in specie aristotelica, Eusebio avrebbe utilizzato un’idea di unità divina incompatibile con la dinamica trinitaria dell’unico Dio cristiano, irriducibile al concetto ebraico o greco di “monoteismo”. Così facendo, il vescovo di Cesarea avrebbe confermato la matrice eterodossa e sostanzialmente ariana della sua cristologia, per cui il Logos risulterebbe subordinato al Dio Padre “monarchico”, così come l’imperatore al medesimo Logos.⁴

2 Jacob Burckhardt, *L'età di Costantino il Grande*, trad. it., Roma 1970, p. 380 (orig. 1880).

3 Franz C. Overbeck, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Basel 1892, p. 28.

4 Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.

Una teologia diadica

Negli ultimi decenni, i giudizi storiografici si sono stemperati ed Eusebio ha recuperato una valutazione meno negativa, almeno per ciò che riguarda la sua cristologia e più in generale la ricostruzione del suo profilo teologico, di cui alcuni tratti di originalità paiono avere esercitato un certo influsso negli sviluppi della cristologia del IV secolo.⁵ In particolare, Manlio Simonetti ha chiarito la sostanziale continuità della dottrina trinitaria di Eusebio prima, durante e dopo la crisi ariana, smentendo qualsiasi condizionamento proveniente da Ario e dall'arianesimo,⁶ nelle opere che vanno dalla *Preparazione evangelica* alla *Teologia ecclesiastica*. A mio avviso, Eusebio resta tuttavia eccentrico, piuttosto che semplicemente attardato, rispetto agli sviluppi dottrinali consumatisi prima, durante e dopo il concilio di Nicea. In genere, si riconduce un tale ritardo alla sua volontà di restare fedele all'insegnamento del maestro Origene – conosciuto attraverso la mediazione di Panfilo – specie per quanto riguarda la cristologia: da qui deriverebbe il subordinazionismo di Eusebio e l'ancoraggio a schemi filosofici ancora legati al cosiddetto platonismo medio, mentre già stava emergendo il neoplatonismo con tutte le sue implicazioni teologiche. Indubbiamente, come da più parti ribadito, il concetto di monarchia divina resta centrale per Eusebio, così come lo era per Origene. Esso implica l'assoluta trascendenza, eternità, immutabilità e autosussistenza di Dio, il solo principio (*arche*) di ogni altra realtà. Nelle varie illustrazioni di questo concetto chiave, però, Eusebio pare oscillare tra la concezione

5 Si vedano ad esempio Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen 1999; e Jon Robertson, *Christ as Mediator: A Study of the Theologues of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford 2007.

6 Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 60-66; Idem, "Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 25 (1989), 193-233

origeniana e medioplatonica secondo cui Dio coincide con l'essere e il bene, e quella più recente, sviluppata da Plotino e dai suoi seguaci, per cui invece Dio si colloca al di là dell'essere e del bene, rendendo così incongrua la tradizionale definizione medioplatonica di Dio come "principio primo".

La trattazione condotta nell'undicesimo libro della *Preparazione evangelica* costituisce la più diretta esposizione dei presupposti filosofici di Eusebio in materia teologica: Dio contiene in sé una causa seconda, da identificare con il Logos-Figlio-Cristo, per mezzo del quale vengono create tutte le altre realtà, tanto intelligibili quanto sensibili; Dio risulta assolutamente trascendente e irriducibile ad ogni altro esistente; la creazione *ex nihilo* è determinata dalla volontà creatrice di Dio, attuata per mezzo del Logos; in Platone – il filosofo *par excellence* agli occhi di Eusebio – era già presente l'idea trinitaria, di cui le tre ipostasi plotiniane costituiscono un'interpretazione di valore inferiore a quella della rivelazione cristiana di Padre, Figlio e Spirito santo. Su questo schema si colloca e si spiega la funzione del Figlio-Logos rispetto al Dio Padre-monarca: l'Unigenito è il solo capace di ricevere e contenere appieno l'abbondanza dei beni provenienti dal Padre e per questo svolge l'imprescindibile ruolo di mediatore con le creature razionali e materiali, che sono state poste in essere per mezzo suo. Eusebio non fuoriesce dall'impostazione diadica propria del medioplatonismo, oscillando nella collocazione delle idee archetipe e nell'attribuzione della qualifica di "creatore" (*demiourgos*): quest'ultima appare a volte più coerentemente applicabile al Padre che agisce per mezzo del Logos, altre volte invece a quest'ultimo; ancora, in alcuni passi le idee sembrano essere contenute direttamente nel Dio primo, al contrario di quanto pensava Origene, in altri nel Logos, in relazione alla sua caratteristica di unica immagine sostanziale del Padre, concetto di derivazione biblica e particolarmente rilevante per la teologia eusebiana: il Figlio costituisce un'immagine del Padre ontologicamente differente dall'immagine secondo cui è stato creato l'essere umano, perché, utilizzando una terminologia aristotelica,

Eusebio afferma che il Figlio stesso è «forma e assimilato al Padre dal punto di vista della sostanza».⁷

In questo quadro, proprio il mantenimento dello schema diadico Dio trascendente – Logos immanente permette ad Eusebio sviluppi teologici originali, non solo limitati all'ecclesiologia e alla teologia politica, bensì anche alla stessa cristologia, a condizione che la si consideri in sé e non solo o soprattutto alla luce delle dinamiche nicene e post-nicene. Per Eusebio, infatti, la mediazione tra Dio e la creazione esercitata dal Logos avviene su tre piani, tutti più o meno riconducibili alla categoria filosofica di attività provvidenziale. Anzitutto al momento della creazione, poi nel reggimento e nel governo del cosmo creato e infine nell'azione redentrice culminata – ma non esauritasi – nell'incarnazione. Per quest'ultimo aspetto, la riflessione di Eusebio assume un tratto specificamente cristiano e irriducibile alla tradizione greca, come ovvio, ma pure assolutamente originale anche rispetto ai precedenti autori cristiani. Già il medioplatonismo aveva attenuato il carattere immanente della *pronoia* stoica, per ancorarla direttamente al logos, mediatore tra il primo Dio e la materia. Una simile collocazione poneva il cosmo in tutto il suo funzionamento e non solo nell'atto iniziale in una posizione di subordinazione a chi esercita la *pronoia*, come chi è guidato rispetto a chi guida o chi è governato rispetto a chi governa; la funzione del Logos cristiano, però, assume una dimensione specifica legata ad uno dei capisaldi della tradizione alessandrina, cui Eusebio si rifà, ovvero la dimensione didascalica dell'azione provvidenziale che declina in modo originale l'idea di *oikonomia* divina già propria, ad esempio, di Ireneo. Su mandato del Padre, il suo Logos assolve il compito, lungo tutto l'arco della vicenda umana, di ricondurre gli uomini alla notizia della monarchia divina e del Dio unico, dopo che essi ne avevano perduto l'accesso immediato a seguito della caduta genesiaca. Per questo compito, il

7 Eus. *Dem. ev.* V 1,21.

Logos si avvale dell'aiuto degli angeli posti alla guida di ciascuna nazione, riservandosi quella del popolo ebraico cui si rivolge tramite le *theophaniai* dell'Antico Testamento e soprattutto l'incarnazione, che delle teofanie è la più grande, resasi necessaria perché gli ebrei avevano tralignato dalla vera *theosebia*, riducendosi al formalismo esteriore, allo stesso modo in cui le acquisizioni della filosofia greca, ispirate dagli angeli delle nazioni, erano degenerate nel politeismo per l'azione mistificatrice dei demoni malvagi. Questo costituisce il punto decisivo della rivelazione neotestamentaria: il ristabilimento universale dell'originaria e corretta nozione di monarchia divina, intrinseca alla creazione e ora tornata accessibile agli uomini. Questa consapevolezza, per Eusebio, risulta necessario ora tutelare e da essa ripartire: il Dio uno e trino costituisce la soluzione al problema dell'uno e del molteplice, snodo epistemologico decisivo per quell'epoca; si tratta di una soluzione che gli ebrei non avevano saputo conservare correttamente e i greci avevano travisato, scadendo nel politeismo. Da qui trae origine il grande affresco unitario delle opere maggiori di Eusebio, la *Dimostrazione evangelica*, la *Preparazione evangelica* e la *Storia ecclesiastica*.

La storia come teologia

Vorrei sottolineare come quest'ultimo scritto non può essere considerato come un elemento a se stante nel complesso della speculazione teologica eusebiana, al più riconducibile al *Chronicon*, bensì rappresenti il necessario complemento delle altre due opere citate e offra la chiave per comprendere la postura intellettuale complessiva di Eusebio e la sua stessa visione cristologica. Infatti, il processo che ha condotto all'edizione finale della *Storia ecclesiastica* così come la conosciamo negli attuali dieci libri, consumatosi non prima del 324, si è svolto in parallelo all'elaborazione della duplice apologia verso ebrei e pagani, determinando il ripensamento retrospettivo dell'impianto e dell'intento originario della *Storia ecclesiastica*, già

rilevabile una prima volta all'altezza dell'ottavo libro, in un rapporto circolare con il presente dell'attualità storica e teologica che vedeva nel vescovo di Cesarea un attento osservatore, più che un decisivo protagonista. Eusebio pare domandarsi quale sia ora il luogo da indagare per cogliere l'azione soteriologica del Logos divino, ovvero la sua *didaskalia*, che non può essersi certo interrotta, pena il venir meno dell'aspetto specificamente cristiano dell'azione mediatrice e provvidenziale del Logos. Per il passato, sino all'ultima e somma teofania del Logos incarnato, la Bibbia costituiva il campo di indagine per fare ciò, come Origene aveva dimostrato al massimo grado possibile; ora invece dove risulta necessario volgere lo sguardo se non alla storia, agli eventi successivi all'incarnazione e in particolare alle vicende che si sono sviluppate a seguito della predicazione apostolica? È questo il significato teologico e specificamente cristologico della *Storia ecclesiastica* di Eusebio. Questa non è un'opera storiografica in senso tradizionale, sia pure caratterizzata da intenti apologetici e da una visione provvidenzialistica, bensì si inserisce a pieno titolo nel progetto eusebiano di illustrare l'*oikonomia* divina che si dispiega ora nelle vicende delle varie *paroikiai*, come Eusebio ama chiamare le diverse comunità cristiane dislocate nel mondo mediterraneo antico. La sintesi della storia della salvezza sino all'incarnazione, contenuta in un denso capitolo del primo libro della *Storia ecclesiastica* e sintesi ridottissima di quanto Eusebio argomenta nella *Preparazione* e nella *Dimostrazione evangelica*, non costituisce solo una premessa necessaria per comprendere antecedenti e cause degli avvenimenti di cui Eusebio intende parlare, bensì più profondamente rappresenta il quadro teologico e metafisico, specificamente cristologico, entro cui essi debbono essere collocati e compresi.

Non per caso, in apertura del secondo libro Eusebio definisce quanto sin lì raccontato (la *theologia* del Logos – ovvero il suo rapporto con il Padre –, l'*archaiologia* del cristianesimo – ovvero la sua antichità risalente ai patriarchi – e la decisiva teofania dell'incarnazione) una sorta di proemio, che in quanto tale contiene *in nuce* tutti i contenuti

successivi, di cui rappresenta l'essenziale nucleo generatore: ciò che Eusebio si accinge a raccontare, che così grande sconcerto genera negli storici moderni incapaci di vederci qualcosa di simile a una "storia", scaturisce direttamente dalla sua cristologia. Nel proemio del primo libro della *Storia ecclesiastica*, Eusebio indica i temi che si accinge a trattare, cominciando dalle *diadochai* apostoliche, ovvero le successioni che hanno tratto origine dai Dodici e dato vita alle maggiori chiese del mondo cristiano antico. Quanto agli altri avvenimenti, avverte, essi saranno selezionati *kata ten ekklesiastiken historian*. Si tratta di una formula del tutto inconsueta nel lessico storiografico classico, che va compreso alla luce dell'uso eusebiano dell'aggettivo. Nelle sue opere, *ekklesiastikos* compare per caratterizzare persone o scritti autorevoli nella chiesa, in connessione a termini come *ortodoxia*, *paradosis*, *kanon*, *dogma*, *didaskalia* e altri ancora, per indicare quanto risulta pienamente conforme all'insegnamento della chiesa e corrisponde alla sua più intrinseca natura. Non per caso, Eusebio intitolerà *Teologia ecclesiastica* il trattato contro Marcello di Ancira, in cui intende «spiegare la vera teologia» e «presentare l'imperitura dottrina della chiesa di Dio che essa custodisce dopo averla appresa da coloro che furono testimoni oculari ed auricolari del Logos».⁸ Tornando al nesso di *ekklesiastike historia*, l'aggettivo indica ciò che è proprio e caratteristico della visione ecclesiale della storia, non un oggetto particolare di indagine storica: se si traduce con «storia della chiesa», il genitivo ha valore soggettivo, non oggettivo. Quest'opera di Eusebio non è una storia nel senso di raccolta, esposizione e interpretazione di un insieme, il più completo possibile, degli avvenimenti che hanno riguardato le chiese, bensì una storia "dal punto di vista della chiesa", ovvero la presentazione di quegli aspetti, appaiano più o meno importanti agli occhi degli uomini, che secondo una specifica visione teologica sono in grado di convalidare sul piano empirico dell'esperienza umana l'autocomprensione che la

8 Eus. *Theol. eccl.*, prooem. 2.

chiesa ha di se stessa, alla luce della ininterrotta *didaskalia* del Logos. Per Eusebio, la storia, intesa come una somma di eventi disparati e a prima vista inintelligibili, può essere compresa solo alla luce della teologia, e più precisamente della cristologia, ovvero della duplice natura di Cristo, umana e divina, che Eusebio illustra nel capitolo della *Storia ecclesiastica* dedicato alla *theologia* del Logos: dopo la decisiva teofania dell'incarnazione, non sono più necessarie né possibili altre manifestazioni dirette del Logos, perché l'umanità ha ormai avuto accesso alle condizioni necessarie per accoglierne consapevolmente il messaggio e ritornare alla consapevolezza della monarchia divina. Si tratta ora di mantenerne vivo e accessibile il ricordo e l'insegnamento. Per questo risultano così importanti per Eusebio le *diadochai* apostoliche: esse garantiscono l'autenticità e l'originalità delle dottrine che le chiese stanno diffondendo in tutta l'ecumene. Al termine del settimo libro della *Storia ecclesiastica*, che conclude la narrazione delle vicende delle chiese sino al momento in cui si accinge a raccontare delle persecuzioni contemporanee, Eusebio appare consapevole di come stia mutando la natura del suo racconto: se nei libri precedenti si era avventurato per primo su «una via deserta e inesplorata» in cui non era dato trovare un tracciato sicuro, ma solo «indizi di guide parziali, che alcuni scrittori hanno lasciato sui loro tempi», costringendolo a orientarsi e a muoversi tra di essi come se fossero «fiaccole e voci gradiate dall'alto di una vedetta»,⁹ ora invece si trova nella situazione di chi registra gli avvenimenti, lasciando a chi verrà dopo di lui il compito di tracciare il corretto sentiero per districarsi nel loro groviglio, spiegandone la direzione e il senso ultimo. Si potrebbe dire che Eusebio da storico diviene cronista, se non fosse che il punto di vista di Eusebio resta sempre teologico, cioè intende mostrare come la *didaskalia* del Logos si è mantenuta intatta nella pluralità delle vicende umane che coinvolgono le *paroikiai* cristiane; ancora una volta

9 Eus. *Hist. eccl.* I 1,3.

si torna alla struttura diadica del pensiero eusebiano, alla dialettica medioplatonica di uno e molteplice. Insomma, si tratta di cogliere non più le teofanie del Logos, ma la sua ininterrotta presenza nel mondo e nella chiesa, a partire dalla prima predicazione apostolica sino al presente: la storia come cristologia nel tempo della chiesa.

Conservazione al servizio dell'unità

Si spiega in un simile quadro il conservatorismo cristologico e teologico di Eusebio. L'esperienza delle vicende appena vissute dalle chiese mostra come la rivelazione del Logos possa essere incrinata da un duplice fonte di attacco: nel quarto libro della *Storia ecclesiastica* Eusebio mette in parallelo la nascita dell'apologetica con Quadrato e il sorgere delle eresie:¹⁰ come prima di Cristo il dettato biblico era stato mal interpretato dagli ebrei e l'autentica filosofia tradita dal politeismo, ora eretici e non cristiani possono tornare a insidiare la ritrovata conoscenza del Dio monarchico. Già il suo maestro Origene, nella seconda omelia sulla Genesi aveva sottolineato il compito proprio dei maestri cristiani: difendere l'«arca della chiesa» dai flutti esteriori delle critiche pagane e conservare la tranquillità e la pace dei fedeli messa a rischio dall'agitarsi degli eretici all'interno.¹¹ L'improvvisa svolta costantiniana forse lo aveva sorpreso, ma non aveva trovato impreparato Eusebio che ne colse quella che ai suoi occhi ne costituiva la specifica portata teologica e la declinò in termini coerenti con quello che ho cercato di dire. Almeno di primo acchito, l'avvento dell'imperatore cristiano e la pace delle chiese sembravano aver fatto venire meno il rischio di attacchi dall'esterno, o quantomeno ne avevano depotenziato la forza, tale da mettere a repentaglio la tenuta delle *paroikiai* e delle loro *diadochai*. Per questo Eusebio può ritenere

¹⁰ Eus. *Hist. eccl.* IV 3; 7-8.

¹¹ Orig. *Hom. Gen.* 2,4.

di aver regolato i conti con gli errori del politeismo e del giudasimo, come sopra ricordato. Ma c'è di più. Il principio di unità e coesione che il Logos esercita verso il cosmo, esito della monarchia divina, si riflette ormai nell'imperatore cristiano, grazie alla sua personale pietà e alle preghiere della chiesa, che lo rendono amico di Dio (*philos theou*) e garantiscono la prosperità e la pace del suo regno. La monarchia davidica dell'Antico Testamento è così riaggiornata, ma con una importante differenza: il rapporto mimetico tra Logos e imperatore non è esclusivo, ma viene declinato da Eusebio anche sul piano ecclesiale. Se, riprendendo Paolo,¹² il Logos costituisce il capo della chiesa, il vescovo lo rappresenta fisicamente nell'edificio basilicale della sua *paroikia*, come Eusebio argomenta ampiamente nel decimo libro della *Storia ecclesiastica* nel discorso in lode del vescovo Paolino per la consacrazione della basilica da lui edificata: «Costui [Paolino] portando nella sua anima l'immagine del Cristo intero, Logos, Sapienza e Luce, ha innalzato questo tempio di esimia bellezza del Dio altissimo, corrispondente nella sua natura al modello di quello migliore, per quanto il visibile possa essere accostato all'invisibile».¹³ Come ha osservato Marilena Amerise,¹⁴ il naturale proseguimento della *Storia ecclesiastica* è rappresentato dalla *Vita di Costantino*, che si ricollega ideologicamente e narrativamente alla chiusa di quella. Nella biografia dell'imperatore si ritrova la medesima dialettica tra unità e pluralità delle manifestazioni storiche del Logos, trasposta però nella descrizione del rapporto tra i vescovi e Costantino; si determina così una complessa rete di corrispondenze, sul piano simbolico e metafisico: se il vescovo rappresenta il Logos nell'edificio basilicale

¹² Ef 1,22; 5,23; Col 1,18.

¹³ Eus. *Hist. eccl.* X 4,26.

¹⁴ Marilena Amerise, "Eusebio fra storiografia e teologia politica", in *Adamantius* 16 (2010), 52-62, specialmente pp. 61-62. La morte avvenuta nel 2009 ha impedito a questa promettente studiosa di offrire ulteriori contributi nel campo della storiografia eusebiana.

della sua *paroikia*, l'imperatore cristiano rappresenta il fattore di unità visibile della chiesa universale con il suo sostegno alla ricostruzione in ogni dove degli edifici ecclesiastici distrutti durante le persecuzioni, nella sua familiarità con l'episcopato, nella cura per l'unità della fede.

È questo il punto decisivo per comprendere il conservatorismo dottrinale di Eusebio, che, come visto, non vuole accondiscendere a sviluppi che sembrano favorire piuttosto l'ambizione e il protagonismo di alcuni vescovi a detrimento di quell'unità nella pluralità che è così fondamentale ai suoi occhi. Eusebio non esita ad attribuire, all'inizio dell'ottavo libro della *Storia ecclesiastica*, all'ambizione dei vescovi il repentino riaccendersi della persecuzione generale nel 303;¹⁵ e se con Costantino non è più tempo di persecuzioni, la divisione nella chiesa a ridosso del concilio di Nicea è il frutto avvelenato della loro indisponibilità a dare seguito ai tentativi dell'imperatore di garantire l'unità della fede e la pace tra le chiese. Se l'unità del potere politico risulta immediatamente percepibile sul piano storico ed empirico, quella ecclesiale si realizza solo sul piano teologico dell'unità della fede, dato il carattere intrinsecamente plurale dell'articolazione territoriale delle *paroikiai*. Agli occhi di Eusebio, l'eredità dottrinale di Origene e della sua scuola, compendiata nel simbolo battesimale della chiesa di Cesarea da lui proposto a Nicea, appare più che sufficiente per garantire l'unità della fede delle chiese; anzi, è notevole il fatto che Eusebio, allontanandosi dall'allegorismo teologico dell'esegesi origeniana per ancorarsi a una dimensione più marcatamente storica e letterale, in qualche modo pone un limite ulteriore alla dimensione zetetica dell'indagine sui punti non definiti dalla tradizione apostolica propugnata da Origene nel proemio al trattato *Sui principi*.¹⁶ Il reiterato richiamo al versetto di Isaia 53,8 secondo la LXX («La sua generazione chi la narrerà») riferito a uno dei punti cruciali del dibattito pre-

15 Eus. *Hist. eccl.* VIII 1,7.

16 Orig. *De princ., prooem.* 3.

e postniceno è una chiara presa di posizione contro la tendenza a ridefinire, per di più con una terminologia parzialmente estranea alla tradizione precedente, il deposito della fede ricevuto attraverso le *diadochai* apostoliche e compendiato nei simboli di fede delle diverse *paroikiai*. Detto in altri termini, l'approfondimento del *depositum fidei* non può essere tale da generare un nuovo allontanamento dalla rivelazione legata all'ultima e decisiva teofania dell'incarnazione: è il Logos ad essersi rivelato all'uomo, non l'indagine dell'uomo a rivelarlo. Se l'azione provvidenziale ha segnato ancora una volta un evento decisivo quale l'ascesa al trono di Costantino, ciò deve suonare di monito a non commettere il medesimo errore di greci ed ebrei che si sono allontanati dalla rivelazione originaria della monarchia divina a seguito di una speculazione fine a se stessa e che per lo stesso motivo si oppongono ora al cristianesimo. Ciò che sembra spaventare Eusebio a ridosso del concilio di Nicea non è la riflessione teologica in quanto tale, anche se non in essa dovrebbe consistere la preoccupazione principale delle chiese e dei vescovi, bensì il conflitto teologico che nasce dal sovrapporsi ad essa delle ambizioni personali (che Eusebio seppe vincere, non va dimenticato, rinunciando a una nomina prestigiosa in nome della fedeltà alla sua *paroikia*). In Ario prima, e in Atanasio e Marcello poi, Eusebio non vede tanto il pericolo della deviazione, bensì quello della divisione della chiesa finalmente pacificata e unita; Eusebio assegna alla teologia una funzione argomentativa e missionaria, apologetica, come mostrano le sue opere, non speculativa. In termini più strettamente epistemologici, Eusebio appare deciso a fermarsi alle soglie del mistero del rapporto tra Padre e Figlio, ciò che chiama la "teologia del Logos", a quanto appare evincibile dalla rivelazione vetero e neotestamentaria, senza pretendere di andare oltre, per concentrarsi invece sul versante "umano" e "cosmico" del Logos, ovvero sulla sua azione nel mondo che prosegue dopo l'incarnazione nell'assistenza e nella presenza alla sua chiesa. A quest'ultima, tocca ora fare la storia.

Conclusione: Eusebio al di là della teologia politica

Il cuore della riflessione di Eusebio non è dunque rappresentato dalla sua teologia politica che ne avrebbe condizionato tutto il pensiero; al contrario, essa rappresenta solo un aspetto della sua teologia che muove da uno degli interrogativi classici del (medio) platonismo, ovvero il rapporto tra uno e molteplice, che egli risolve restando ancorato allo schema diadico di Dio monarchico e Logos, nella peculiare declinazione che già ne aveva presentato Origene. A differenza di quest'ultimo, però, Eusebio non rivolge la sua attenzione – o non solo – alla Bibbia, per leggere il disegno economico di Dio e il dispiegarsi della sua didascalia. Per Eusebio la storia – e anche la storia presente, non solo quella biblica – si caratterizza come il regno del molteplice, in opposizione al Dio uno, principio del tutto. Eusebio per primo sembra aver compreso lucidamente come una religione che fonda la propria pretesa di verità su un avvenimento storico, l'incarnazione, da lui correlata alla serie delle *theophaniai* veterotestamentarie, e la propria origine da un popolo, quello ebraico, politicamente estintosi, deve misurarsi con la sfida di trovare una chiave unificante dell'esperienza umana non solo e non tanto sul piano atemporale della metafisica, bensì anche su quello diacronico della storia e del potere. L'esito non poteva essere altro dall'individuazione e dalla riaffermazione anche in questi ambiti del principio di unità, la monarchia divina, che governa l'intera realtà creata. Il Logos, presente e attivo nella vicenda umana con le sue teofanie sin dall'indomani della caduta genesiaca, rappresenta il punto di snodo tra l'unità del disegno divino e la pluralità delle sue manifestazioni nel mondo. La teologia eusebiana intende mostrare come gli avvenimenti a lui contemporanei rendano finalmente attingibile da tutti gli uomini questa profonda verità e soprattutto come essa stia emergendo quale realtà effettiva, disvelando la propria intrinseca razionalità e con essa la razionalità della fede cristiana. Se Origene ricercava nel testo biblico le innumerevoli *epinoiai* del Logos, ovvero gli attributi

linguistici con cui la sua infinita natura divina veniva veicolata in forme comprensibili all'intelletto umano, Eusebio intende mappare le tracce della presenza e della perdurante economia didascalica del Logos nella pluralità delle vicende delle chiese e del mondo, al suo tempo e ai suoi occhi coincidente con l'impero. Dalla Bibbia alla storia, appunto. Il concilio di Nicea sceglierà una strada diversa, quella che potremmo grossolanamente definire la via della metafisica, pur conservando l'ancoraggio storico all'incarnazione; Eusebio appare così attardato e perdente, soprattutto nella valutazione storiografica moderna, che a mio avviso non riesce a leggere Eusebio e la sua opera al di fuori dello schema binario di ortodossia ed eresia ariana nelle sue varie declinazioni postnicene. Andrebbe invece valorizzata, in una prospettiva post-ortodossa, la sua volontà di ricercare la presenza di Dio non solo nella filosofia e nella teologia, bensì nella storia, nella politica e nella chiesa che più direttamente sperimentano gli uomini e le donne nel loro mondo e nel loro presente. Riflettendo sul retroterra del concilio del 325, si tratta forse di un filo da riprendere.

Abstract

The paper focuses on Eusebius' attitude towards the Council of Nicaea. Modern scholars tend to evaluate this topic in terms of his "political theology". However, a closer examination of Eusebius' thought indicates that it starts from one of the classical questions of (middle) Platonism, namely the relationship between the one and the many: Eusebius solves it by remaining anchored to the dyadic scheme of monarchical God and Logos, in the peculiar declination that Origen had already developed. Differently from Origen, Eusebius turns his attention to history more than to the Bible, in order to unveil God's acting for the salvation of mankind. In Eusebius' eyes, the divine *monarchia*, that is the unity of the Tri-une God, constitutes the principle (*arche*) that rules the whole created reality, which represents

the domain of multiplicity. The divine Logos operates as the link between the unity of God's redemptive plan and its manifestation in history, first through the theophanies of the old economy, then in the Incarnation and in Eusebius' time with the ongoing presence of the Logos in the multiplicity of the churches widespread in the Imperial *oikoumene*, which coincides with the whole world according to Eusebius. For this reason, he is very cautious toward contemporary attempts to define the intrinsic nature of the Trinity and especially the "generation" of the Son from the Father, because he foresees the theological conflicts that would put at risk the common faith of the churches. The Council of Nicaea chooses a different path, so that Eusebius appears a loser to the modern scholarly evaluation, which in my opinion appears incapable of reading Eusebius and his work outside the binary scheme of orthodoxy / heresy (Arianism) in its various post-Nicene declinations. Instead, Eusebius' willingness to seek God's presence not only in philosophy and theology, but also in history, politics, and the church that men and women most directly experience in their present world, should be emphasised in a post-orthodox perspective.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



extract

Eastern Theological Journal

8/1
2022

Pseudo Cipriano: note di cristologia nelle opere anti giudaiche

Matteo MONFRINOTTI

1. L'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio; 1.1 Dal *De montibus* all'*Ad Vigilium de iudaica incredulitate* 7; 2. Il Risorto apre il Nuovo Testamento e rivela i perfecti; 2.1 *Adversus Iudaeos* 5; il Risorto apre il Nuovo Testamento; 2.2 *De Pascha computus* 17: il Risorto mostra che tutto in lui è compiuto; In conclusione

All'interno degli *Scritti pseudocipriani* – così denominati, come sappiamo, perché attribuiti per lungo tempo a Cipriano vescovo di Cartagine e confluiti nella stessa tradizione manoscritta – tre opere, di carattere controversiale, sono espressamente dedicate alla contestazione dell'errore giudaico, cioè del rifiuto di Gesù di Nazareth come Messia e della nuova legge:

- *De duobus montibus*
- *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate*
- *Adversus Iudaeos*.

A queste va aggiunto il *De Pascha computus*: sebbene sia stato composto per fornire l'esatta data della Pasqua cristiana e della Pasqua ebraica e non per sferrare una polemica contro i Giudei, non rinuncia in alcuni punti a esprimere un giudizio negativo nei loro confronti così come a difendere la verità della passione, morte e risurrezione di Cristo.¹

Ma, all'interno della letteratura cristiana antica, non sono certo questi scritti pseudocipriani a dare inizio alla polemica anti giudaica: si pensi, ad esempio, tra le opere di II sec., alla *Lettera di Barnaba*,

1 Ad esempio: *Pasch.* 1; 2.

all'*Apologia* di Aristide, al *Dialogo con Trifone* di Giustino e altre, di cui ci informa Eusebio di Cesarea, ma che sono andate perdute.

In tutte queste opere si conferma lo stesso tipo di accusa e di contestazione, ma diverso è il tipo di argomentazione. Ogni autore adotta un proprio registro esegetico-apologetico.

E questo si verifica anche negli scritti pseudociprianei i quali, raggruppati sotto l'ormai convenzionale e funzionale nome *Pseudocipriano*, furono ovviamente composti da autori diversi che a tutt'oggi restano anonimi poiché i vari tentativi d'identificazione conducono solo a delle ipotesi.

Per lungo tempo, sulla base degli studi di Harnack, Bruns, Corssen, Daniélou, si ritenne che questi scritti – di ambiente prevalentemente africano – fossero stati composti tra la fine del II sec. e la prima metà del III sec., soprattutto a motivo di un linguaggio ritenuto addirittura “arcaico”.²

Dalla ricerca più recente, a cominciare dalle indagini di Koch, Orban, Romero-Pose, Burini, De Navascués³, risulta più convincente

- 2 Adolf von Harnack, *Zur Schrift Pseudocyprians De montibus Sina et Sion*, Texte und Untersuchungen 20,3, Leipzig 1900, 135-147; Peter Corssen, “Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes”, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 12 (1911), 1-36; James E. Bruns, “Biblical citations and the agraphon in Pseudo-Cyprian's Liber de montibus Sina et Sion”, in *Vigiliae Christianae* 26 (1972), 112-116; Jean Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. III. *Les origines du christianisme latin*, Desclée-Cerf, Paris 1978, 41-59.III-114.
- 3 Hugo Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, De Gruyter, Boon 1926, 421-425; Arpad Peter Orban, “Die Frage der Ersten Zeugnisse des Christenlateins”, in *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 214-238; Eugenio Romero-Pose, “El tratado *De montibus Sina et Sion* y el donatismo”, in *Gregorianum* 63 (1982), 273-297; Clara Burini, *Pseudo Cipriano, I due monti Sinai e Sion. De duobus montibus*, Biblioteca Patristica 25, Nardini, Fiesole 1994, circa la datazione in part. 21-27; Clara Burini, *Per una nuova edizione dello ps. Cipriano De duobus montibus*, in *Paideia cristiana: studi in onore di Mario Naldini*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1994, 42-72; Patricio de Navascués, “*De montibus*

datare le opere tra la metà del III sec. e l'inizio del IV: gli argomenti del "vocabolario arcaico" o di una "teologia non erudita" sono stati messi in discussione e talora persino respinti; si è osservata più attentamente la *lexis* la quale, soprattutto in alcuni casi non è arcaica ma degradata e va oltre la *vulgaritas* del periodo tardo antico; inoltre si sono prese in maggiore considerazione le tematiche dottrinali e il rispettivo contesto storico-religioso.

Nel caso specifico dei quattro scritti pseudociprianei sopra nominati, i principi formulati sono testimonianza di una cristologia che, sollecitata dal persistere dell'errore giudaico, obbliga a risposte apologetiche e propositive dove compaiono espressioni e definizioni che hanno contribuito notevolmente alla ricostruzione del pensiero cristologico in occidente e, in ambiente africano in particolare: da una parte il credo cristologico concorda perfettamente con il dato kerigmatico e con la *traditio*, dall'altra compaiono dei concetti cristologici che non troveranno accoglienza nelle dichiarazioni dogmatiche ratificate in sede conciliare, a partire dal 325.

In questo studio, ci è sembrato dunque più opportuno e più proficuo di una sintesi cristologica, ricavata da ciascuna delle quattro opere, operare un confronto e soffermarci su due di questi concetti:

- l'uno riguarda l'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio e chiede un confronto tra *De duobus montibus* e *Ad Vigilium*;
- l'altro riguarda la rivelazione operata da Cristo dopo la sua risurrezione e chiede un confronto tra *Adversus Iudaeos* e *De Pascha computus*.

Sina et Sion: judíos, magos y mártires entre apocalíptica y donatismo", in *Vetera Christianorum* 37 (2000), 271-315. Recentemente Anni Maria Laato ha sostenuto che l'autore dell'opera sia un contemporaneo di Tertulliano, cf. *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion: An Approach to Early Adversus Iudaeos Literature*, Åbo Akademis Förlag, Åbo 1998.

1. L'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio

Il *De duobus montibus* e l'*Ad Vigilium de iudaica incredulitate* hanno diverso impianto argomentativo e diversa elezione di tematica. Il *De duobus montibus* è un breve trattato di carattere catechetico-predicatorio: attraverso un'esegesi essenzialmente tipologica e simbologica, l'autore si propone di dimostrare che nell'evento di grazia realizzatosi in Cristo è stata consegnata la "nuova legge" ed è stata superata la legge mosaica: il Sion, luogo della croce, trionfa sul Sinai, luogo delle Tavole.⁴ L'*Ad Vigilium* è una "lettera dedicatoria" o "lettera prefatoria" alla traduzione latina (eseguita nel III sec. da un tale Celso) del perduto *Dialogo tra Giasone e Papisco*, composto da Aristone di Pella (come informa Eusebio di Cesarea, *h.e.* 4,6,3).

Nonostante il diverso genere letterario e il diverso fine, i due scritti, accomunati dal carattere polemico e dall'esplicita accusa contro coloro che persistono nel rifiuto di Cristo, condividono anche l'identificazione tra Spirito santo e Cristo.

Non è da escludere che tale identificazione sia derivata da Erma dove è attestata per la prima volta nelle *Sim.* 5,5,1; 5,6,5 e 9,1,1⁵:

Nella *Sim.* 5 due passi affermano l'equivalenza Figlio – Spirito santo ma la differenza tra i due passi è notevole. Nel primo passo, 5,5,1 il "Pastore" spiega la parabola che Erma ha appena ascoltato e che evoca "la parabola della vigna e dei coloni" tramandata da Mt 21,33-42 (e parr.: Mc 13, 35-55; Lc 12, 42-44). Erma non comprende il significato

4 Sui temi della polemica antiggiudaica nel *De montibus* e sui legami tra quest'opera e Tertulliano, cf. Dominique Cerbelaud, "Thèmes de la polémique chrétienne contro le judaïsme au III siècle: le *De montibus Sina et Sion*", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique* 91 (2007), 711-729.

5 Ediz. di riferimento: Robert Joly, *Hermas, Le Pasteur*, Sources Chrétiennes 53bis, Cerf, Paris 1986². Per uno studio approfondito di questi tre testi cf. Manlio Simonetti, "Note di cristologia pneumatologica", in *Augustinianum* 12 (1972), 201-232; Patricio de Navascués, "La cristología pneumatologica en el *De montibus Sina et Sion*", in *Augustinianum* 41 (2001), 5-25.

e il pastore, sciogliendo le rispettive figure, spiega che il “campo dove è piantata la vigna” è il mondo di quaggiù; il “signore del campo” è colui che ha creato tutte le cose, le ha organizzate e rese forti; il “figlio” “amato” ed “erede” (al quale Dio confida la sua soddisfazione per il lavoro compiuto dal servo fedele) è lo Spirito santo (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν); il servo fedele è il Figlio di Dio e la “vigna” è il popolo di Dio. L'equivalenza va compresa tenendo in considerazione i tre personaggi protagonisti:

- il padrone o signore del campo è figura di Dio creatore e organizzatore del mondo;
- il figlio del padrone è figura dello Spirito santo con il quale Dio condivide la gioia per la vigna ben custodita;
- il servo fedele è figura del Figlio di Dio inviato dal padre per custodire il suo popolo.

Quindi le tre “persone” sono ben distinte e lo Spirito non equivale al Figlio Gesù Cristo.

Ma poco dopo, in 5,6,5, nel proseguo della spiegazione della parabola, viene introdotto un principio pneumatologico in cui Erma afferma che

lo Spirito santo preesistente (τὸ ἅγιον τὸ προόν), che ha creato ogni creatura, Dio lo fece abitare nella carne che egli [Dio] aveva voluto (κατόκικισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἡβοῦλετο); questa carne nella quale abitò lo Spirito santo, servì bene lo Spirito camminando in santità e purezza, senza contaminare assolutamente lo Spirito.

Sebbene qui non sia esplicita l'equivalenza Spirito santo-Figlio di Dio, il testo fa riferimento alla incarnazione: la carne nella quale viene ad abitare lo Spirito santo preesistente è la carne del Figlio di Dio il quale dunque è incarnazione dello Spirito santo per volontà di Dio padre che così decise secondo il piano della sua economia salvifica. Non si comprende però se l'autore, nel dire che la carne «servì bene lo Spirito camminando in santità e purezza, senza contaminare assolutamente lo Spirito», abbia voluto mantenere distinto l'uomo

carnale, Gesù, dallo Spirito che inabita in lui, oppure abbia voluto dire che lo Spirito santo preesistente e il Figlio di Dio incarnato sono un'unica cosa.

Sim. 9,1,1 conferma quanto si legge in *Sim.* 5,6,5: l'angelo della penitenza assicura a Erma che lo Spirito santo ha dettato le parole all'anziana donna, personificazione della chiesa e «quello Spirito è il Figlio di Dio (ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν)». Nessuna spiegazione viene aggiunta né viene specificato se il Figlio sia il Figlio preesistente o il Figlio incarnato, o entrambi.

Dato uno sguardo alla presunta fonte, entriamo nel merito di *De duobus montibus*, un'opera nella quale gli enunciati cristologici si dipartono da una dottrina staurocentrica che sta alla base della dimostrazione sia dell'errore giudaico sia della verità messianica e che interferisce anche con la identificazione pneumato-cristologica che si legge in *De mont.* 3,1 4,3 e 13,1⁶.

In 3,1, nell'affermare che il Sion è il monte “santo e spirituale” come recita Sal 2,6, l'autore giustifica la “spiritualità” del monte:

su questo monte lo Spirito santo Figlio di Dio (*in quo monte Spiritus sanctus Filius Dei*) fu costituito re (*rex constitutus est*) per annunciare la volontà e il comando di Dio Padre (*adnuntians voluntatem et imperium Dei et Patris sui*).⁷

Se in Sal 2,6 l'oracolo divino assicurava l'insediamento del re d'Israele, in *De mont.* 3,1 il re è il Cristo che istaurerà il regno di salvezza sul monte Sion, luogo della crocifissione e della morte del Figlio di Dio. Il soggetto del periodo è *Spiritus sanctus* di cui *Filius*

6 Su questo aspetto del *De duobus montibus*, cf. Clara Burini De Lorenzi, “*Spiritus sanctus filius Dei*. Enunciati pneumato-cristologici in *De duobus montibus*”, in Francesco Pieri – Fabio Ruggiero (edd.), *Il divino inquieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche*. Atti del IX convegno annuale del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 2-3 dicembre 2014), Supplementi Adamantius VI, Morcelliana, Brescia 2018.

7 Ediz. di riferimento: C. Burini, *Pseudo Cipriano, I due monti Sinai e Sion*.

Dei è apposizione identificativa; come dire: *lo Spirito santo che è il Figlio di Dio*.

Dal punto di vista dottrinale, il passo, riguardo al senso, ha suscitato molti interrogativi che a loro volta giustificano alcune congetture che tentano di normalizzare il concetto e che sono proposte alla luce di una *professio fidei* già canonizzata, ma che non lo era al tempo in cui l'opera fu composta.⁸

De mont. 4,3 (dove l'eco di Erma è meglio recepitabile) conferma ancora più esplicitamente che l'anonimo autore sia convinto della identificazione Spirito-Cristo. Con ricorso alla ghematria e sulla base dell'alfabeto greco, viene spiegato il nome ADAM dato da Dio al primo uomo: si tratta di un acrostico dove ogni lettera è iniziale dei 4 punti cardinali (Anatole, Dysis, Artus, Mesémbrion) a significare la creazione dell'uomo "cosmico"; inoltre il numero 46 (somma dei numeri corrispondenti alle 4 lettere greche⁹) è prefigurativo della passione e morte di Cristo¹⁰ la cui carne è anticipata in figura nella carne di Adamo:

Cristo portò la carne di Adamo figura [del Cristo] e la sospese sul legno; la carne del Signore da Dio padre ebbe nome Gesù; lo Spirito santo che discese dal cielo fu da Dio chiamato Cristo Unto del Dio vivo, spirito misto a carne, Gesù Cristo (*Spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus unctus Dei vivi Deo vocitus est, spiritus carnis mixtus Iesus Christus*).

8 Cf. Ed. Burini, p. 148: *a spiritu sancto* M (*ex corr.*); *at spiritali* D (*ex corr.*); *christus sanctus* R. Burini 202s.

9 «α μία; δ τέσσαρα; α μία; μ τέσσαρα· conta facit in numerum XLVI (quadragintasex)» (*De mont.* 4,2).

10 «nell'anno 6000 nell'ora sesta morì e risorgendo dai morti salì al cielo nel quarantesimo giorno; anche perché Salomone in quarantasei anni costruì un tempio a Dio e che la sua carne fosse simile a questo tempio, Gesù lo affermò quando disse ai farisei: «Distruggete questo tempio e io lo riedificherò in tre giorni». E i farisei dicevano: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e costui lo riedificherà in tre giorni?». Ma Gesù parlava del tempio riferendosi al suo corpo (cf. Gv 2,19-21)».

Gesù è il nome dell'uomo, Cristo Unto di Dio è il nome dello Spirito santo che è in lui. Entrambi i nomi sono assegnati da Dio e corrispondono alla realtà dell'incarnazione e alla verità messianica. Non è da escludere, anzi è verosimile, che la "discesa dello Spirito dal cielo" e il suo unirsi alla carne del Signore¹¹ sia una rielaborazione di derivazione anche scritturistica con riferimento a Lc 1,35 («Lo Spirito santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra; perciò quello che nascerà sarà chiamato Figlio di Dio») con Mt 1,18.20 («...aveva concepito per opera dello Spirito santo»; «... ciò che in lei è stato concepito è opera dello Spirito santo. Darà alla luce un figlio e lo chiamerai Gesù») e con Gv 1,1.14 («In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo «...e il Verbo si fece carne»).

Lc, Mt e Gv – sebbene non siano citati – potrebbero aver costituito l'ipotesi biblico dell'enunciato il quale è introdotto nella sua formulazione esplicitamente dichiarativa ma priva di ogni ulteriore spiegazione.

Più complesso *De mont.* 13,1. L'autore, nel ricordare ancora una volta che Sion significa «tentazione all'ira e luogo di osservazione», subito dopo integra l'etimologia e aggiunge:

[...] lo stesso Salvatore è chiamato da Salomone "specchio senza macchia del Padre" poiché il santo Spirito Figlio di Dio vede se stesso gemino (*sanctus Spiritus Dei filius geminatum se videat*): il Padre nel Figlio e il Figlio nel Padre ed entrambi vedono se stessi in sé, quindi "specchio immacolato" (*Pater in Filio et Filius in Patre utrosque se in se videt ideo speculus immaculatus*) e anche noi, che in lui crediamo, vediamo Cristo in noi come in uno specchio come egli stesso ci insegna e ci ammonisce nell'epistola di Giovanni suo discepolo a Paolo: "vedete me in voi così come uno di voi vede se stesso nell'acqua o nello specchio" e lo confermarono le parole di Salomone che di lui stesso dice: «che è specchio immacolato del Padre».

11 Cf. Erma, *Sim.* 5,6,5.

Due *Testimonia* sono citati nel brano: Sap 7,26 e un *agraphon* che, a detta dell'autore, sarebbe presente in una sconosciuta *epistula Iohannis ad Paulum*:

- Sap 7,26 è citato all'inizio e alla fine della pericope ma modificato: in Sap 7,26, all'interno dell'"elogio della sapienza", si legge che «[la sapienza] è specchio senza macchia della energia di Dio»; il nostro autore sostituisce alla Sapienza il Salvatore e a Dio "il Padre" per poi affermare che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre (cf. Gv 14,10-11)¹²; e questa sostituzione è una chiara reinterpretazione cristologica: la "sapienza" è elogiata in Sap 7,22-30 quale "artefice" di ogni cosa e «in essa c'è uno spirito intelligente, santo... (ἐστὶν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον)»; in *De mont.* 13,1 lo "specchio senza macchia" è il Salvatore e il Salvatore è il santo Spirito Figlio di Dio
- Segue poi l'*agraphon* che estende e applica l'immagine dello specchio al credente perché in lui è riflessa l'immagine di Cristo.

Di rilievo non è solo l'adattamento di Sap 7,26 e la sostituzione di "Salvatore" al posto di "Sapienza", ma soprattutto la successiva giustificazione (*eo quod*) riguardo al Salvatore sia specchio immacolato del Padre; il titolo *salvator* non compare e al suo posto si legge «sanctus Spiritus Dei Filius»: permane l'identificazione tra Spirito e Figlio e, di conseguenza, tra Spirito e Salvatore.

Dai tre testi di *De duobus montibus* risulta quindi che lo Pseudo Cipriano ripropone l'identificazione Spirito-Figlio che già si leggeva in Erma ma con estensione dei concetti:

- è lo Spirito santo Figlio di Dio a essere costituito re sul monte Sion («*in quo monte Spiritus sanctus filius Dei rex constitutus*», 3,1);

¹² Cf. Ireneo di Lione, *haer.* 3,6,2.

- è lo Spirito santo che, quale Cristo, discende dal cielo, («*Spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus*», 4,3);
- è lo Spirito santo che si manifesta come Salvatore (13,1).

Le due apposizioni *Filius Dei* (3,1) e *Dei Filius* (4,3) contigue l'una a *Spiritus sanctus* e l'altra a *sanctus Spiritus* hanno funzione determinativa in senso cristologico e quindi identificativa, così come stessa funzione assume la relativa «*qui de caelo descendit Christus*» (13,1). Proprio questa identificazione sarà presa in considerazione per stabilire se in *De duobus montibus* si possano individuare non solo elementi di pneumatocristologia ma anche di teologia binaria.

1.1. Dal De montibus all'Ad Vigilium de iudaica incredulitate 7

L'autore della lettera prefatoria *Ad Vigilium* afferma che lo Spirito santo è colui che ispira i profeti (*Iud. incred.* 1), che preannuncia Cristo (*Iud. incred.* 4) e che, attraverso la voce del salmista, spiega il significato della luce donata da Dio al mondo (*Iud. incred.* 5).

Nel capitolo 7 lo Spirito santo è identificato con il Cristo Signore: alla fede di Abramo professata nella purezza e nel timore di Dio, viene contrapposta l'incredulità del popolo giudaico nei confronti del Messia e nel confermare che Dio ha predisposto la salvezza per il suo popolo, l'autore scrive:

[...] anche lo Spirito santo, cioè Cristo Signore nostro (*etiamque Spiritus sanctus id est Christus Dominus noster*) che, originato Dio padre venne per salvare quello che d'Israele era perito: egli che [è] più grande e più forte a sottomettere i ribelli al gioco del timore del suo nome e alla potestà, tanto facilmente convertì coloro che contro lo splendore della sua luce anche per l'ostinata cecità della mente restavano insensibili alla notizia della magnificenza e della sua gloria, quanto si degnò di rendere tutti salvi grazie alla provvidenza della sua divina misericordia.¹³

¹³ [...] *etiamque spiritus sanctus id est Christus Dominus noster qui profectus ex Deo patre uenit ut saluum faceret quod perierat Israelis: qui maior ac fortior*

L'identificazione è indubitabile grazie alla formula dichiarativa *id est* e tutta l'espressione «lo Spirito santo cioè Cristo nostro signore (*Spiritus sanctus id est Christus Dominus noster*)» è da considerare un unico soggetto: lo Spirito santo è qui identificato con il Cristo Signore nostro che viene sulla terra per salvare quello che d'Israele era perduto, quindi l'identificazione che si legge nell'*Ad Vigilium* diventa più esplicitamente cristologica con fine assolutamente apologetico nei confronti dell'evento messianico.

In sintesi, l'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio, come si legge nel *De montibus* e nell'*Ad Vigilium*, si distingue dalle riflessioni che appartengono alla Letteratura cristiana dei primi tre secoli: non solo perché l'identificazione è esplicita e dichiarata senza esitazione, ma anche perché rivela la volontà dell'autore di affermare che lo Spirito santo è il Figlio di Dio, il Cristo.

Non è da escludere, a nostro parere, considerato che le due opere muovono dalla contestazione dell'errore giudaico, che tale identificazione potesse essere considerata dall'autore un ulteriore strumento di persuasione nei confronti del Cristo-Messia: quello Spirito di Dio nel quale i Giudei credevano¹⁴ e che i sacri testi confermavano è lo stesso Spirito santo che si è incarnato nel Figlio, che è Salvatore insieme a lui e che patisce e muore sul Sion dove anche sarà costituito re.

ad subigenda contumacium colla in timorem sui nominis et potestatem eos qui adversus sui laminationis claritatem obstinata etiam tunc mentis caecitate durabant ad notitiam claritatis et gloriae suae tam facile convertit, quam ut omnes saluos faceret providentia diuinae misericordiae suae dignatus aduenit. Ed. di riferimento: Guilelmus Hartel, *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera spuria cum Indicibus et praefatione*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3,3, De Gruyter, Vindobonae 1871, 119-132.

- ¹⁴ I Giudei credevano nello Spirito di Dio e lo ritenevano consigliere di Dio (cf. Is 40,13); mano di Dio (cf. 1Re 18,46; 2 Re 3,15; Es 1,3); bocca di Dio (cf. Is 34,16); inviato di Dio (cf. Is 48,16); presenza e forza divina che agisce nella vita dell'uomo (cf. Sal 139 [138,7]); protettore di Israele (cf. Ag 2,5; Zac 4,6).

Dai testi emerge che i due anonimi autori non vogliono intraprendere un argomento strettamente teologico trinitario, né entrare nel merito del rapporto ipostatico, ma assicurare che l'evento cristologico è un evento di salvezza universale predisposto da Dio, per volontà del quale, lo Spirito santo prende dimora nella carne del *Dominus* e con lui si identifica: lo Spirito unito alla carne è Gesù Cristo (*de mont.* 4,3).

2. *Il Risorto apre il Nuovo Testamento e rivela i perfecta*

Tema diverso da quello appena trattato ma lo abbiamo scelto perché in entrambi gli scritti il Risorto è rivelatore del “nuovo testamento” e di tutto ciò che da lui è stato compiuto dal Risorto.

2.1. *Adversus Iudaeos* 5: il Risorto apre il Nuovo Testamento

La polemica dell'*Adversus Iudaeos* è molto severa e l'intransigenza nei confronti dell'errore giudaico è senza riserve. Ma l'originalità dell'opera è costituita soprattutto dall'argomentazione che, a quanto ci risulta, è esclusiva dell'*Adversus Iudaeos*. L'autore elabora la denuncia e la contestazione del rifiuto messianico, della disobbedienza d'Israele, responsabile della morte di Cristo, basandosi sui concetti di *testamentum*, *testator*, *heredes* per dichiarare che il popolo ingrato ed empio è stato diseredato a favore delle “genti” (*exterae gentes*). Israele non merita l'eredità che gli era stata promessa e il Padre, «che nel Figlio aveva patito le offese» (*contumelias passus in Filio*¹⁵), «fu costretto, nella indignazione, a scrivere un nuovo testamento» (*coactus est indignatione scribere novum testamentum*).¹⁶

¹⁵ *Adv. Iud.* 3. Edizione di riferimento: Norma Boncompagni, *Pseudo Cipriano, Contro i Giudei*, Biblioteca patristica 3, Dehoniane, Bologna 2008.

¹⁶ *Adv. Iud.* 3.

Nel corso dell'opera è costante il rimprovero unito al biasimo, alla censura e alla condanna del popolo che si è rivelato infedele, ribelle, crudele: «uccisero il loro benefattore e non sparsero lacrime» (*interfecerunt bene merentem suum nec lacrimas profuderunt*¹⁷). Il Cristo oltraggiato e immolato ha costretto Dio Padre «a stipulare un nuovo testamento», sigillato da sette spiriti e chiamati a testimoni Mosè ed Elia.¹⁸

Ma Dio dispose anche che il «mistero della Scrittura» (*scripturae sacramentum*¹⁹) non fosse svelato «prima che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti». Il *Dominus*, dunque, risuscitato il terzo giorno, «aprì il testamento nuovo, testamento di vita (*aperuit testamentum novum, testamentum vitale*)»; fu il Risorto a dissigillare il nuovo testamento per portare a conoscenza quanto era in esso disposto.

La risurrezione, in questo passo, è epifania del risorto e rivelazione della "scrittura" testamentaria. Il sostantivo *testamentum* è assunto nel significato specifico di atto giuridico contenente le volontà del testatore. Da qui si spiega l'ulteriore terminologia attinta dal linguaggio giuridico di pertinenza e che si rincorre in tutta l'opera il cui argomento centrale è proprio l'esclusione d'Israele dalla eredità del Padre e la nomina del nuovo erede, cioè il popolo dei credenti.

Una terminologia opportunamente selezionata:

hereditas (1,19; 2,14; 3,7; 5,23; 5,28; 7,23; 8,14);

heres (1,13-14.15; 2,7; 5,20; 6,17);

heres abdicatus (6,17);

abdicari ereditatem (3,7);

testis (3,4.11-12.13; 4,8; 5,15);

testificor (2,17);

possessio bonorum (7,8);

¹⁷ *Adv. Iud.* 4.

¹⁸ Cf. *Adv. Iud.* 5.

¹⁹ *Adv. Iud.* 5.

scribere novum testamentum (3,11);
aperire testamentum novum (5,18);²⁰
scriptura (5,16).

Se nell'*Adversus Iudaeos* è innegabile la recezione d'*Isaia* – come confermano le numerose citazioni dirette – e di *Genesi* citato estesamente nel cap. 2 quale testo anticipatore delle sorti d'Israele, la rielaborazione del concetto del “nuovo testamento” riscritto da Dio per nominare il “nuovo erede” è presumibilmente ispirata dalla *Lettera agli Ebrei* quando in 9,15-20 afferma che Cristo sigilla la nuova alleanza con il suo sangue e la morte redentrice garantisce l'eredità eterna a coloro che sono stati chiamati.

Mentre però in *Ebr* 9,16s il “testamento” (διαθήκη) sarà valido dopo la morte del “testatore” (διαθεμένος), che è il Cristo, e nulla è detto circa l'apertura del testamento, in *Adversus Iudaeos* colui che stipula il nuovo testamento è il *Dominus* Dio; colui che apre il testamento è il *Dominus* risorto: «non appena il Signore risuscitò il terzo giorno, aprì il nuovo testamento» (*mox surrexit Dominus tertio die, aperuit testamentum*).

Il titolo *Dominus* afferma la signoria divina conseguita dal Figlio dell'uomo nel momento della risurrezione.

E nello stesso momento in cui dissigilla e rivela la *scriptura* testamentaria, egli dimostra di essere veramente risorto perché solo il Risorto aveva il mandato di far conoscere il contenuto del testamento *novum* e *vitale*²¹: “nuovo” perché gli eredi non sono più quelli del vecchio testamento e “di vita” perché il bene che verrà ereditato da tutte le genti, fuorché dai Giudei, è quello della vita eterna.

20 Diverso il concetto di *testificatio*, termine che – nel contesto del patto stabilito con Noè – compare in 2,14 (con il significato di “testimonianza”) e in 2,17 (con il significato di “patto” o di “alleanza” di cui è simbolo l'arcobaleno che compare nel cielo dopo il diluvio).

21 *Vitalis* nel significato di “riguardante la vita eterna”: cf. Tertulliano, *De resurr.* 44,5; Cipriano, *De hab. vir.* 4; *Ep.* 28,2; Lattanzio, *Div. Inst.* 6,9.

La *scriptura* del testamento si apre in forma imperativa: «Venite genti straniere, miei eredi (*Venite exterae gentes, heredes mei*); Israele infatti non obbedì. Per questo, o discepoli, andate fino alla estremità della terra e portate l'annuncio per il mondo con queste parole; Israele infatti non volle».²²

Le genti straniere sono proclamate eredi e i discepoli sono inviati fino all'estremità della terra – come si legge in At 1,8 – per annunciare a chi spetta l'eredità eterna (mentre, in Atti, il Risorto comandava la testimonianza).

Non è del tutto chiaro se la *scriptura* termina qui (= cap. 5, righe 19-23) oppure se continua fino al rigo 31 che nelle edizioni chiude il par. 5.

Riteniamo che prosegua, sebbene non sia facile distinguere il contenuto del testamento nuovo dalle eventuali parole aggiunte dal Risorto:

Non esitate: qui non c'è alcuna eccezione (*nulla hic exceptio est*): né di nascita, né di dignità, né di condizione, né di posizione, né di fortuna, né di età. Che voi siate splendidi per dignità o non nobili, vecchi o giovani, poveri o ricchi, buoni o non buoni, padroni o schiavi, allo stesso modo ugualmente, entrate nell'eredità (*introite in hereditatem*). Sebbene storpio o deforme, deturpato da lebbra e fuori di mente, sebbene privo degli occhi, a tutti è consentito prendere parte liberamente al convito e banchettare alle nozze dello sposo.²³

22 *Venite exterae gentes, heredes mei; Israel enim non obaudivit. Quapropter ite, discipuli, in ultimam usque terram et praedicate per orbem his verbis: venite undique, patriae gentium, introite in aeternam hereditatem; Israel enim noluit.*

23 *Ne dubitetis: nulla hic exceptio est nec dignitatis nec condicionis nec positionis nec fortunae nec aetatis. Licet dignitate magnifici licet ignobiles, licet senes licet iuvenes, pauperes divites, boni malique, domini atque servi, indifferentes aequaliter introite in hereditatem. Etsi pedibus captus es et corpore deformis, etsi maculis turpis et capite defectus, etsi oculis viduatus, universis libere licet discumbere in convivio et epulari nuptias sponsi.*

L' avverbio *hic* – nell'affermazione rassicurante “qui non c'è alcuna eccezione” (*nulla hic exceptio*) – e l'imperativo “entrate nell'eredità” (*introite in hereditatem*) lasciano supporre che il brano sia in continuità con quello di apertura e che la *scriptura* prosegua per chiudersi confortando e assicurando la partecipazione di tutti i credenti al banchetto nuziale nel regno eterno, qualunque sia la loro condizione.

Il Figlio dell'uomo, il Risorto, è egli stesso certezza di vita eterna e il testamento da lui aperto è *vitale* perché l'eredità non consiste in un bene materiale o terreno ma nella *aeterna hereditas* (5,23).

2.2. *De Pascha computus* 17: il Risorto mostra che tutto in lui è compiuto

Il *De Pascha*, come abbiamo detto all'inizio, è opera di un computista che intende fornire l'esatta datazione della Pasqua correggendo le datazioni proposte dagli *antecessores*.

A quanto informa lo stesso autore nel cap. 23, il lavoro fu intrapreso e terminato nel quinto anno del regno di Gordiano, nel 243, prima della Pasqua.

Dopo aver stabilito un ciclo di 16 anni, l'anonimo computista si avventura in una serie di calcoli operati su base biblica a partire da Es 12,2-11; Gen 1, 1-5. 14-16; Dan 9,24-27; s'intrattiene ovviamente sulla pasqua ebraica e sviluppa una cronologia ricavata dal calendario lunare, dalla ghematria applicata ai nomi, dalla età dell'uno o dell'altro personaggio o dalla durata dei diversi regni da quello di Saul a quello di Ioachim; redige anche una tavola cronologica.

Nel cap. 21, in base ai calcoli effettuati, afferma che Adamo, figura di Cristo, fu creato nella diciassettesima luna e nella diciassettesima luna avvenne la risurrezione di Cristo, morto nella quindicesima luna.

Nel cap. 22 si legge una sintesi del *computus* e l'autore conferma che, in quello stesso anno 243, i cristiani celebravano la Pasqua il 26 marzo e i giudei il 21 marzo.

Due affermazioni lasciano ravvisare anche la posizione polemica nei confronti del giudaismo; in *De Pascha* 1 si legge:

ispirati da Dio stesso vogliamo dimostrare a coloro che amano e che appetono agli studi che i Cristiani non possono mai deviare dalla via della verità e come degli ignoranti andare dietro ai Giudei come ciechi ed ebeti.²⁴

Affermare che i Cristiani non devono “deviare dalla via della verità” e non devono “andare dietro ai Giudei”, sta a significare, per contro, che i Giudei non sono “nella via della verità” e, considerato il tono della raccomandazione, c’è da supporre che con “verità” non s’intenda solo la corretta datazione della Pasqua ma anche la verità dell’evento cristologico.

In *De Pascha* 2 l’autore, nel ricordare che Mosè ordinò ai figli d’Israele di celebrare la Pasqua nella notte della quattordicesima luna, spiega che il precetto è prefigurativo: l’“agnello immacolato” che sarebbe stato consumato per la Pasqua e contro il quale, di sera, nel primo giorno degli Azimi, si scagliarono con spade e bastoni, è figura del Cristo perseguitato e immolato sulla croce, come i profeti avevano preannunciato. E i cristiani dunque, cioè coloro che in lui hanno creduto, celebrano la Pasqua «non secondo l’immagine, come quelli [cioè i Giudei] ma secondo la verità nella commemorazione della passione del Figlio di Dio».²⁵

L’autore, nonostante sia impegnato nei calcoli e nella difficile ricostruzione della sequenza cronologica, non rinuncia a difendere la

24 [...] *ab ipso Deo inspirati uolumus amantibus et adpetentibus studia diuina ostendere. numquam posse Christianos a uia ueritatis errare et tamquam ignorantes quae sit dies Paschae post ludaeos caecos et hebetes ambulare.* Ed. di riferimento: Hartel, S. *Thasci Caecilii Cypriani Opera spuria cum Indicibus et praefatione*, 248-271.

25 *Et ideo qui iam non secundum imaginem sicut illi, sed secundum ueritatem in commemorationem passionis filii Dei Pascha celebramus.*

verità cristologica anzi trova lo spazio e il modo per proclamarla e il cap. 17 lo conferma.

Dopo aver ricordato che la ricostruzione di Gerusalemme avvenne in 49 anni e che la nuova Gerusalemme era prefigurazione della chiesa, il computista, con ulteriore ricorso alla ghematria, spiega che il numero 49 è prefigurativo della morte di Cristo: se infatti al 49 sottraiamo la cifra 18 (corrispondente alle lettere del nome Gesù)²⁶ otteniamo 31 che corrisponde agli anni terreni di Gesù, compiuti i quali egli morì e risuscitò.

E il testo così prosegue:

[...] Cristo Gesù per la salvezza dei credenti patì e risuscitò, e mostrò che tutto per mezzo di lui era stato portato a compimento; e il tempio, che non con quelle degli uomini ma con le sue sacre mani, per comando del padre suo, plasmò non con olio ma unse con lo spirito di Dio, ed edificò la città, cioè la chiesa, con pietre santificate e nella stessa costruì la grande strada; la “grande strada” è invero la via retta e piana, nella quale coloro che vi camminano giungono alla vita eterna.²⁷

Il periodo si apre con un concetto che richiama quello di *Adversus Iudaeos* dove il Cristo risorto “apre il nuovo testamento” e legge la disposizione della nuova eredità; in *De Pascha* la risurrezione è ugualmente un momento di rivelazione, ma non del testamento del Padre ma di quello che Cristo ha compiuto; non si dà lettura, ma il Cristo, per il fatto stesso di essere risorto, è ostensione e dimostrazione del compimento di tutte le cose. La risurrezione è l’atto finale della

26 Cf. *Barn.* 9,8 (Abramo circoncide 318 uomini e il numero 318 è prefigurativo della crocifissione di Gesù Cristo).

27 [...] *Christus Iesus propter credentium salutem passus est et resurrexit, et per semet ipsum omnia perfecta ostendit: et templum quod non humanis sed suis sacris manibus ob imperium patris sui plasmavit non oleo sed spiritu Dei unxit et ciuitatem id est ecclesiam lapidibus sanctificatis aedificauit et in ipsa plateam constituit. platea autem est uia recta et plana, in qua ambulantes perveniunt ad uitam aeternam.*

economia salvifica per realizzare il quale egli doveva non solo patire ma anche risorgere. Il “tutto è compiuto” che Gesù pronuncia prima di morire (Gv 19,30), nel *De Pascha* non avviene nel momento della morte ma dopo la risurrezione: «patì e risuscitò, e dimostrò che tutto per mezzo di lui era stato portato a compimento» (*passus est et resurrexit, et per semet ipsum omnia perfecta ostendit*).

Il verbo *ostendit* ha una valenza particolare e il significato di “dimostrare” ci sembra in questo caso più corretto di “mostrare”; colui che è risorto ha dato prova della sua messianicità e di quello che aveva realizzato «(*propter credentium salutem*)»:

- il tempio unto con lo spirito di Dio è l'uomo nuovo “tempio dello Spirito”;
- la città è la chiesa;
- le pietre santificate con cui è costruita sono i credenti;
- la grande strada è la via del bene che conduce alla salvezza coloro che la percorrono.

Il linguaggio è figurato e modellato soprattutto su *typoi* derivati dall'Antico Testamento, quali appunto il “tempio”, l’“olio della unzione”, la “città”.

Sciolte le figure, appaiono gli *omnia* che in Cristo sono stati *perfecta*, cioè tutte le cose che sono state realizzate in pienezza, e tutti gli *omnia* hanno avuto come fine la salvezza eterna dell'uomo tempio dello Spirito.

Il *De Pascha* dunque, se da una parte si conferma come rigoroso computo cronologico, che non poche volte – come tutti i computi e le cronologie – si rivela pesante e tedioso, dall'altra la monotonia dei numeri e delle cifre è interrotta e da alcune considerazioni di carattere storico e cristologico in particolare dalle quali emerge un fine compositivo che va oltre la calendarizzazione e l'esatta datazione della Pasqua, a favore di una *veritas* alla quale l'anonomo computista aderisce appieno.

In conclusione

I testi presi in esame e commentati secondo due principi cristologici – quali appunto l’identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio e la “rivelazione” compiuta dal Cristo risorto – persuadono a collocare questi scritti all’interno di un’area non solo controversiale ma, a buon diritto, anche apologetica e a considerarli significativa testimonianza di come la riflessione cristologica, sollecitata nel nostro caso dalla contestazione anti giudaica, si muova secondo un registro che rivendica la verità messianico-cristologica come imprescindibile chiave di lettura della storia della salvezza.

Abstract

The paper discusses the Christological reflections in the anti-Jewish works attributed to Pseudo-Cyprian, that is: *De duobus montibus*; *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate*; *Adversus Iudaeos*; *De Pascha computus*. These four works present a number of Christological elements, which can be categorised according to two different theological tendencies: the first identifies the Holy Spirit with the Son of God, while the second insists on how the resurrected Christ accomplished the “revelation”. These writings are not only controversial, but also definitely apologetic. Their Christological reflections, which are prompted by the anti-Jewish polemics preserved in them, claim the Messianic-Christological truth to be an essential key to understand the history of salvation.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

extract

Eastern Theological Journal

8/1
2022

Le questioni trinitarie di Trifone nella interpretazione di Giustino¹

Miklós GYURKOVICS

1. Gli aspetti storici della teologia del Dialogo; 2. La strategia teologica di Giustino; 3. I “paradossi” delle evidenze cristologiche; 3.1 Il “paradosso” della preesistenza del Cristo metafisico; 3.2 Il “paradosso” del corpo del Messia; 4. Dai “paradossi” cristologici alle conclusioni trinitarie?

1. *Gli aspetti storici della teologia del Dialogo*

Alla luce delle ricerche degli ultimi decenni il *background* storico del *Dialogo* con Trifone sembra abbastanza enigmatico, in quanto l'opera potrebbe essere stata scritta intorno al 160, dopo la *Prima Apologia*. Tuttavia, l'incontro con Trifone potrebbe essere avvenuto intorno al 132-135, durante la rivolta di Bar Kokhba, cioè in un momento in cui i romani e gli ebrei erano ai ferri corti.² Giustino ha presentato gli aspetti teologici di questo periodo dal punto di vista delle aspirazioni anticristiane; perciò, in un certo senso, la vera autenticità storica del *Dialogo* potrebbe essere messa in discussione.³

1 La ricerca che è presentata in questa sede è stata supportata dal Fondo Nazionale del Governo Ungherese: “National Research, Development and Innovation Office”, codice del progetto: NKFIH OTKA K 138280.

2 Le traduzioni citate in questo studio sono di Giuseppe Visonà: Giustino, *Dialogo con Trifone* (Lecture Cristiane del Primo Millennio, 5), introduzione, traduzione e note di Giuseppe Visonà, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.

3 Le notizie storiche di Eusebio sulla formazione di Giustino derivano da: *Historia Ecclesiastica* V,8,3; 11,8; 16,1-18,10 (*Resp.* X, 595C); a questo proposito cf. B. Bagatti, “S. Giustino nella sua patria”, in *Augustinianum* 19 (1979), 319-331.

Dal punto di vista teologico, attraverso il *Dialogo* possiamo venire a conoscenza di un panorama assai multiforme, nel quale i dettagli dottrinali si intrecciano con il percorso di formazione di Giustino stesso e con il complesso sviluppo della teologia cristiana dei primi secoli. In generale, l'orientamento teologico di Giustino è associato al quarto Vangelo, eppure il clima dottrinale del *Dialogo* è più vicino all'ambiente romano del II secolo, nel quale un certo gruppo di cristiani studia le interpretazioni dell'Antico Testamento di Filone,⁴ altri ascoltano gli insegnamenti degli maestri gnostici, oppure quelli di Marcione. Le idee gnostiche possono essere facilmente associate allo spirito eterogeno del medio platonismo che,⁵ secondo alcuni studiosi, risultano attrattive anche per Giustino.⁶ Al contrario, altri

- 4 Sulla recezione della teologia di Filone cf. Maren R. Niehoff, "Abraham in the Greek East: Faith, Circumcision and Covenant in Philo's Allegorical Commentary and Paul's Letter to the Galatians", in *The Studia Philonica Annual* 32 (2020), 227-248; David M. Hay, "Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth", in Roland Deines – Karl-Wilhelm Niebuhr (eds.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003*, Tübingen 2004, 127-142; Gregory E. Sterling, "Philo Has Not Been Used Half Enough: The Significance of Philo of Alexandria in the Study of the New Testament", in *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003), 251-269; Adam Kamesar, *Biblical Interpretation in Philo*, in Idem (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 65-73; Harold William Attridge, "Philo and John: Two Riffs on One Logos", in *Studia Philonica Annual* 17 (2005), 103-117.
- 5 Carl Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik de Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten Zur Kirchengeschichte, 30), Berlin 1955; Salvatore Lilla, *Introduzione al medio platonismo* (Sussidi patristici, 6), Roma 1992, 117-132; Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano (Letteratura Cristiana Antica, 4), Brescia 2005, 23-24; 126; 212-213.
- 6 Cf. Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum*, Kopenhagen 1966; Jacobus C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, Leiden 1971; Robert Joly, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.

studiosi sostengono che nel *Dialogo* prevalgano le interpretazioni teologiche ebraiche;⁷ inoltre, secondo una ulteriore interpretazione, il *Dialogo* raffigura la teologia e la comunità ebraica in modo non esattamente positivo.⁸ Questo quadro dottrinale, dipinto con tutte le sue contraddizioni, è un'ottima rappresentazione degli insegnamenti cristologici del II secolo che, come abbiamo visto, in qualche modo fanno parte della teologia propria del *Dialogo*.

Il nostro compito sarà quello di acquisire, attraverso l'esame del *Dialogo*, un'ampia prospettiva sulle cristologie del II secolo documentate da Giustino, in modo da poter vedere più chiaramente i punti di partenza dei modelli cristologici del IV secolo che si sono scontrati nel corso della crisi cristologica del primo concilio ecumenico.

2. La strategia teologica di Giustino

La complessità delle ricerche moderne ci incoraggia ad esaminare il messaggio dogmatico-storico del *Dialogo* attraverso nuove prospettive. In particolare, una prospettiva interessante da prendere in considerazione è quella di Trifone. Occorre notare che Trifone viene presentato come un ebreo istruito, che svolge il ruolo di un dibattitore marcatamente opposto; pertanto, Giustino mette in bocca a Trifone gli insegnamenti cristiani cardinali sotto forma di domande, nonché delle dichiarazioni negative.⁹ Detto in altri termini, certe

7 Cf. Leszek Misiarczyk, *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Plock 1999, 77: "Non è confermabile che le opere di Filone fossero accessibili a Roma nel tempo di Giustino". Al contrario: David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Leiden 1993, 97-104.

8 Maren R. Niehoff, "A Jew for Roman Tastes: The Parting of the Ways in Justin Martyr's Dialogue with Trypho from a Post-Colonial Perspective", in *Journal of Early Christian Studies* 27/4 (2019), 549-578.

9 M. R. Niehoff, "A Jew for Roman Tastes", 578: "Trypho is in many respects an inverted mirror image of Philo, who arrived in Rome and quickly immersed himself into its culture".

domande e certe dichiarazioni di Trifone possono essere interpretate come i “simboli negativi” della fede cristiana. I “simboli negativi” dogmaticamente più eloquenti si trovano nei seguenti passi: *Dial.* 38,1; 39,6-7; 56,12; 56,14; 57,3; 68,1. Inoltre, anche dalla “bocca” di Giustino stesso possiamo ascoltare brevi dichiarazioni dogmatiche; fra di esse quelle più significative per la nostra ricerca si trovano nei passi seguenti: *Dial.* 3,7; 48,2; 56,15; 67,6; 70,4; 85,1; 118,1; 118,2.

La funzione dei “simboli negativi” di Trifone è quella di negare o di mettere in discussione, in precisi termini teologici, i principi fondamentali del credo di Giustino. Così, nel *Dialogo* risalta quella dinamica del *Dialogo* che vibra tra i “simboli negativi” dell’interlocutore Trifone, da un lato, e quelli “positivi”, affermativi di Giustino. È come se il lettore fosse testimone di un dialogo educativo; ciò non indica che il *Dialogo* non abbia valore storico, almeno dal punto di vista della storia della teologia cristiana.

Un’altra importante caratteristica dell’opera è che il *Dialogo* contiene numerose e lunghe citazioni dell’Antico Testamento, accompagnate però da esegesi poco dettagliate.¹⁰ Queste due peculiarità menzionate sono i pilastri strategici dell’interpretazione teologica di Giustino, che ha l’obiettivo che il lettore contempli e con la fede riconosca la verità della teologia cristiana, la divinità di Cristo.¹¹ Pertanto, per comprendere il vero messaggio dottrinale del *Dialogo* non è sufficiente interpretare alla lettera i passi scritturistici citati e neppure la lettera del testo scritto da Giustino, ma bisogna individuare la strategia teologica del *Dialogo*.

¹⁰ Cf. Sal 19 in *Dial.* 30; Sal 22 in *Dial.* 98-106; Sal 110 (LXX 109) in *Dial.* 32-33; 83,1-4. Un esempio dell’ampia citazione scritturistica senza il commento è: Is 30, 1-5 in *Dial.* 79, con il commento: Sal 22 in *Dial.* 98-106.

¹¹ Cf. *Dial.* 2,4; 2,6; 4,1.

3. I “paradossi” delle evidenze cristologiche

Come le citazioni scritturistiche che contestano l'avvenimento del Signore, così i fatti storici dell'incarnazione di Cristo, per Giustino, rappresentano le prove inequivocabili della sua teologia (Sacra Scrittura, storia, Cristo incarnato). Per Trifone, invece, la teologia di Giustino implica un sistema di insegnamenti “paradossali”: *Dial.* 38,1-5 (2); 48,1-2; 49,6; 55,3.¹² Questi “paradossi” cristologici esprimono le domande della teologia giudaica che,¹³ nel loro sistema chiuso senza il cristianesimo, non possono essere mai risolte: senza la fede in Cristo la teologia giudaica guarda, ma non vede; ascolta, ma non capisce; sperimenta, ma non accoglie.¹⁴ Al contrario, nel *Dialogo* i “paradossi” della teologia giudaica, espressi attraverso la critica di Trifone, diventano le evidenze dottrinali del mistero di Cristo.

3.1. Il “paradosso” della preesistenza del Cristo metafisico

In *Dialogo* 38,1-5, Trifone pone un “simbolo negativo” con il quale dichiara il “paradosso” della cristologia alta, che dal punto di vista storico è empiricamente dimostrata dal fatto dell'incarnazione:

Stai dicendo, infatti, un mucchio di empietà (βλάσφημα γὰρ πολλὰ λέγεις) nel tentativo di convincerci che quest'uomo crocifisso, è stato

12 Per i vari significati del “paradosso” cf. Roy Sorensen, *A Brief History of the Paradox: Philosophy and the Labyrinths of the Mind*, Oxford 2003, 3-161, 100-115.

13 Sul rapporto tra Antico Testamento e Cristo cf. *Dial.* 29,2; 9,1; 34,1; 55,3; 113,1. Inoltre cf. Bogdan G. Bucur, “Justin Martyr’s Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism”, in *Theological Studies* 75/1 (2014), 34-51; Giorgio Otranto, *L’incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, in *La cristologia nei Padri della Chiesa. Le due culture* (Bessarione Quaderno, 2), Roma 1981, 45-61; Idem, *La terminologia esegetica in Giustino*, in *La terminologia esegetica nell’antichità*, Bari 1987, 61-77; Idem, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, (Quaderni di Vetera Christianorum, 14), Bari 1979.

14 Cf. *Dial.* 12,2; 85,5; 121,4.

con Mosè e Aronne, ha parlato con loro in una colonna di nubi, quindi fattosi uomo, è stato crocifisso ed è salito al cielo per tornare di nuovo sulla terra, ed è degno di adorazione. (*Dial.* 38,1)¹⁵

Questo “simbolo negativo” di Trifone, espresso in modo positivo, potrebbe essere un vero credo della “cristologia alta”, però nel contesto della logica teologica giudaica viene valutato come una grave blasfemia. Si tratta proprio di quel credo teologico che ha causato la maledizione dei cristiani nelle sinagoghe e che potrebbe aver fornito le basi teologiche delle persecuzioni.¹⁶ Giustino, tuttavia, usa il “simbolo negativo” di Trifone per giustificare la teologia “paradossale” dell’incarnazione del Cristo metafisico; per altro, per confermare l’ortodossa fede dei cristiani egli cita il *Salmo* 44 (LXX), 2-18. Giustino lascia da parte l’esegesi dettagliata del contenuto cristologico del *Salmo* 44, tuttavia nel corso del *Dialogo* emergono i motivi cristologici del *Salmo* 44 che saranno ben noti nei discorsi cristologici dei secoli successivi:¹⁷ la generazione metafisica del Logos divino che potrebbe essere espressa con l’allegoria della parola proferita; l’esistenza del Logos divino distinto da Dio Padre, narrata per mezzo dell’allegoria del trono di Dio. Inoltre, come ha evidenziato Giorgio Otranto, il *Salmo* 44 potrebbe fornire una base dell’allegoria dell’incarnazione del Logos divino attraverso Maria.¹⁸ Che la strategia della sola citazione del *Salmo* 44 abbia raggiunto la forza che gli è propria è dimostrato dal successivo “simbolo negativo” di Trifone, che è una replica alle parole del *Salmo* 44: “Spiegaci dunque in ragione di che cosa costui, che dici essere stato crocifisso ed essere asceso al cielo, è il Cristo di Dio (ἐστὶν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ)”.¹⁹ Questo

15 Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 168.

16 *Dial.* 38,1; 112,4 (maledizione dei cristiani nella preghiera sinagogale).

17 Sal 44 (LXX): Sal 44,2-18 in *Dial.* 38,3-5; Sal 44,7-8 in *Dial.* 56,14; Sal 44,7-13 in *Dial.* 63,4; Sal 44,8 in *Dial.* 86,3; Sal 44,11-13 in *Dial.* 63,5; Sal 44,13 in *Dial.* 76,6.

18 Cf. *Dial.* 127,5 – Sal 109,1 (LXX). G. Otranto, *L’incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, 46-57.

19 Cf. *Dial.* 39,7.

“simbolo negativo” di Trifone si riferisce alla stessa identità dell'uomo crocifisso che si identifica con il Logos divino, che è il Cristo di Dio. Alla domanda provocatoria di Trifone, Giustino ancora una volta rimanda i suoi lettori alla semplice citazione del *Salmo* 44 (LXX). Quindi, Giustino, senza entrare nell'esegesi, replica: “Amici, per chi ha orecchi è cosa già provata in base a ciò che voi stessi riconoscete” (*Dial.* 39,8). Il *Dialogo* 40,1-42,4 prosegue con una raccolta tipologica ben nota; qui è sufficiente ribadire che questi passi dell'Antico Testamento, anche se possono costruire un ponte biblico per i giudei verso il cristianesimo, sono molto più eloquenti per le interpretazioni delle comunità cristiane. Lo scopo di queste tipologie cristologiche desunte dall'Antico Testamento è quello di rendere evidente il legame dell'Antico Testamento con il cristianesimo.²⁰

Tra i concetti del *Salmo* 44 possiamo trovare i seguenti motivi cristologici che riecheggiano nella teologia di Giustino: il Logos emesso dal cuore di re;²¹ il Logos come la spada di Dio; il Logos come la giustizia e la misericordia di Dio; il Logos come la bellezza di Dio.²² Un altro salmo importante per la cristologia di Giustino è il *Salmo* 109,1-4 (LXX) attraverso il quale si conferma la realtà di Cristo metafisico distinta da Dio Padre e la generazione metafisica di Cristo prima della stella del mattino che siede alla destra del Padre ed è sacerdote in eterno (*Dial.* 83,1-4).²³

20 *Dial.* 42,4: “Tutte le altre prescrizioni date da Mosè – dicevo ancora – potrei mostrare, osandole ad una ad una, che sono figure, simboli e annunci sia di quanto doveva accadere a Cristo (τύπους καὶ σύμβολα καὶ καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων), sia di coloro che era previsto dovessero credere in lui, sia infine di quanto doveva accadere per opera dello stesso Cristo”.

21 Il Logos di Dio secondo Filone: John Whittaker, “How to Define The Rational Soul”, in *Actes du Colloque national sur Philon d'Alexandrie, Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris 1967, 246-248.

22 Cf. *Dial.* 91, 4 (Is 27,1); 38,3.

23 Sul problema della “generazione” oppure della “creazione” del Logos in relazione a Prov 8,21-22 in *Dial.* 61,3-5 cf. L. Misiarczyk, *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, 132-135.

Un tale insegnamento allegorico sul Logos divino formulato sulla base dei salmi sarebbe accettabile anche per un teologo ebreo che condivide le idee di Filone di Alessandria se non ci fosse una menzione specifica sull'esistenza divina del Logos metafisico distinta da Dio Padre. Infatti, per Filone, come per Giustino, il Logos metafisico può rappresentare la potenza, la parola, il discorso e la spada di Dio.²⁴ Secondo la visione giudaica, il Logos metafisico, senza un'esistenza distinta, sarebbe solo la potenza di Dio attraverso la quale Dio esercita il suo potere creativo, provvidenziale o legislativo.²⁵ Per tale motivo la potenza divina, attualizzata nel mondo, potrebbe essere chiamata: angelo, gloria, logos oppure la potenza nell'uomo di Dio²⁶:

So che ci sono alcuni che vogliono mettere le mani avanti dicendo che la potenza manifestatasi a Mosè, ad Abramo e a Giacobbe da parte del Padre dell'universo è chiamato angelo quando si fa incontro agli uomini perché per mezzo suo sono annunciate agli uomini le cose del Padre; è chiamata gloria perché a volte si manifesta in visioni ineffabili; a volte invece è chiamato uomo perché si presenta in questa forma secondo la volontà del Padre; è chiamata infine verbo perché porta agli uomini il discorso del Padre. (*Dial.* 128,2)²⁷

24 Sul concetto di Dio trascendente nella teologia giudaica in confronto con Giustino cf. Alfio Giovanni Cristaudo, *Nous, logos e pneuma: dalla filosofia greca alla teologia cristiana: studio sulla ricezione dei termini ellenici e biblici in Giustino e Atenagora*, Istituto Patristico Augustinianum, Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Roma 2018, 13-15; Inoltre cf. M. Niehoff, "A Jew for Roman Tastes", 558.

25 Cf. *Dial.* 85,1-7; 128,1-2.

26 Cf. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 208-209. L'autore mette in confronto il passo di *1Apol.* 1,14 con quello di Clemente di Alessandria, *Paed.* 1,9,83; cfr. Idem, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993, 29-38; 68-72; 139-141; 142-146; Craig D. Allert, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho* (Supplements to Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 64), Leiden 2002, 106-108.

27 Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 360.

Inoltre, è ben noto che Filone evita la precisa identificazione ontologica del Logos divino, giacché per lui la natura del Logos consiste proprio nel mediare tra Dio, che è incomprendibile, e il creato, dipendente dal suo Padre e Creatore.²⁸ Quindi, per Filone la figura del Logos divino svolge il ruolo di armonizzare il Dio metafisico e trascendente con il cosmo, nello specifico con l'intelletto umano.²⁹

Tuttavia, quando Filone presenta il Logos divino come un essere “distinto” da Dio, egli sottolinea anche il confine ontologico che c'è tra Dio e il Logos, così che in questo caso il suo Logos ontologicamente è più vicino alle creature che a Dio.³⁰ Per Filone, la

28 La dottrina su Dio inconoscibile, indefinibile e trascendente in Filone: *De posteritate Caini* 169; *De somniis* I, 67; I, 229-230; *De mutatione nominum* II-15; 27-28; *Quod Deus sit immutabilis* 62; 109; *Legum allegoriae* II, 46; III, 136; *De sacrificiis Abelis et Caini* 101; *De Abrahamo* 107-118; 120. Cf. John Whittaker, “Epekeina nou kai ousias”, in *Vigiliae Christianae* 33 (1969), 91-104; Francesca Calabi, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in Francesca Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, Pisa 2002, 35-54; Eadem, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia 2010, 68-71; Roberto Radice, *Logos tra stoicismo e platonismo. Il problema di Filone*, in Roberto Radice - Alfredo Valvo (eds.), *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico), Milano 2011, 131-145.

29 Per Filone cf. *De posteritate Caini* 17-21; *De somniis* I, 61-65; *Stoicorum Veterum Fragmenta* (=SVF), II 504-505; Aristotele, *Fisica*, IV, 4, 212a 5-6; IV, 5, 212b; *Legum allegoriae* I, 44; III, 51; *Post.* 14; *De sobrietate* 63; *De confusione linguarum* 163.

30 Cf. Filone, *De Opificio mundi* 7-8; 11; 20-25; *De mutatione nominum* 184, *De somniis* I, 62; *Quis rerum divinarum heres sit* 133-236; *Legum allegoriae* II, 86; III, 175; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 118; *De confusione linguarum* 172. Inoltre, cf. Roberto Radice, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, 135-145; Clara Kraus Reggiani, “Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione”, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 67 (2001), 12-26; Francesca Calabi, *God's Acting Man's Acting, Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden-Boston 2008; Eadem, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, 47; J. C. M. van Winden, “The World of Ideas in Philo of Alexandria. Interpretation of de

mediazione ontologica del Logos è un fatto ricavato dalla creazione degli esseri razionali: la misura della partecipazione all'essere e alla grazia consiste in uno strettissimo legame con la misura della partecipazione alla conoscenza di Dio.³¹ Secondo la teologia di Filone, dal punto di vista delle creature, il Logos divino è l'attualizzatore e il comunicatore dell'attività creatrice,³² provvidenziale e rivelatrice del Dio trascendente rispetto al mondo.³³ Dal punto di vista di Dio, il Logos divino è il rivelatore, il maestro, l'interprete e il mediatore di queste attività divine, che collegano Dio al mondo.³⁴ Pertanto, il Logos divino, in Filone, agisce sia come un demiurgo, oppure come un angelo; sia come la potenza divina, oppure come il discorso comprensibile di Dio in quanto è il rivelatore dei misteri divini.³⁵ Quindi, in Filone la mediazione del Logos consiste non solo nell'attraversare le forme di esistenza ontologicamente distinte, ma anche nel creare una comunicazione fra i "pensieri" di Dio e i pensieri dell'uomo, cioè nell'essere interprete e mediatore della comunicazione umana e divina.³⁶ Possiamo dire che il Logos di Filone è l'eterno Logos

Opificio Mundi 24-25", in *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 209-217; Robert M. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, California 1984, 23-49; Giovanni Reale – Roberto Radice, *Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, in Roberto Radice (ed.), *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, Milano, 1994, CIX-CXI.

31 Cf. Filone, *De Cherubim*, 113-119.

32 Per la trascendenza divina e il suo contatto con il mondo cf. Filone, *De posteritate Caini* 14; *De vita Mosis* I,158; *De Gigantibus* 54-57; *De mutatione nominum* 7; *De somniis* I, 186-192; Aristotele, *De caelo* I,10,279 a 18.

33 Cf. Filone, *De mutatione nominum* 14-15; *De Vita Contemplativa* 2; Aristotele, *Metafisica* Λ 1072 a 24-26; 1072 a 31; 1073 a 4-5.

34 Cf. Filone, *De Opificio mundi* 17-20.

35 Cf. Filone, *De Cherubim* 7; 11; 20-21; 49-50 (Dio è una "casa"). Inoltre, cf. David T. Runia, *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Leiden-New York 1986, 435.

Cf. Filone, *De posteritate Caini* 15-16; *De Gigantibus* 54-63.

36 Cf. Francesca Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, 74-77.

metafisico dei teologi giudei impegnati nella teologia metafisica della filosofia ellenistica. Al contrario, il Logos di Giustino, oltre ai suoi aspetti metafisici ed epistemologici, viene caratterizzato con le prove empiriche, in quanto è il Logos incarnato. Nella sua storia umana, è il Gesù crocifisso da Ponzio Pilato.³⁷

Un altro circolo teologico cui Giustino si riferisce con la sua peculiare cristologia potrebbe essere il gruppo degli gnostici, presenti anche a Roma, contro i quali egli sottolinea la vera generazione e non solo l'emanazione di Cristo.³⁸ Perciò, Giustino sta discutendo con le rappresentazioni teologiche che affermano l'unità del Logos metafisico con Dio,³⁹ le quali tuttavia negano la sua esistenza distinta. Esaminando la visione teologica sul Logos divino di Filone, sarebbe precoce considerare che Giustino presenti al lettore un dibattito modalista con i fondamenti teologici solo cristiani, benché si esprima con le seguenti parole:

Questa potenza, dicono, è indivisibile e inseparabile dal sole che è in cielo: quando questi tramonta, con lui se ne va anche la luce. Così, sostengono, il Padre quando vuole proietta fuori la sua potenza e quando vuole la riconduce di nuovo a sé. Insegnano poi che allo stesso modo Dio ha fatto gli angeli. (*Dial.* 128,3)⁴⁰

37 Cf. *Dial.* 30,3; 76,6; 85,1.

38 Cf. Giustino non condivide la dottrina della emanazione dei Valentiniani cf. *Dial.* 128,4; 100,4. Generazione del Figlio "secondo la volontà": Dio non emana il Figlio necessariamente, ma liberamente: *1Apol* 64,5 cf. *Adv Haer.* I,1,1; I,8,5. Nous è Volto introverso del Logos. cf. *Vangelo di Verità* (p. 16,31-35); *Dial.* 48,1; 67,2. A. G. Cristaudo, *Nous, logos e pneuma: dalla filosofia greca alla teologia cristiana*, 19.

39 Cf. M. R. Niehoff, "Did the Timaeus Create a Textual Community?", in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007), 161-191, 183-188.

40 Traduzione e commento di G. Visonà, note 2 e 3 in pp. 360-361. Cf. B. G. Bucur, "Justin Martyr's Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism", 34-51, 39,42; G. Otranto, *L'incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, 47-49; Manlio Simonetti, *Il*

Sarebbe, quindi, ragionevole supporre che Giustino non intenda solo confutare le idee modaliste cristiane, a meno che il suo scopo non sia quello di presentare il modalismo cristiano come una teologia legata più al giudaismo che al cristianesimo. Infatti, nel corso del *Dialogo* Giustino ha chiarito che l'essenza (οὐσία) di Cristo è quella di Dio Padre; tuttavia, egli attesta che questi due si distinguono l'uno dall'altro.⁴¹ Per sottolineare questa distinzione, Giustino ha affermato che, secondo la teologia da lui sostenuta, anche gli angeli sono esseri distinti da Dio Padre,⁴² e che Cristo, che è la “genitura” (γέννημα) di Dio⁴³ è Dio generato e numericamente distinto da Dio Padre, mentre per sottolineare la loro unità afferma che il Logos è inseparabile dal Padre:

Che poi questa Potenza della parola profetica – come ugualmente è stato più volte dimostrato – chiama anche Dio e angelo non si distingue solo di nome, come la luce del sole, ma sia numericamente distinta, è questione [...] come sopra ho detto [...] si tratta di una potenza sì generata dal Padre con la sua potenza e volontà, ma non per amputazione, come se l'essenza del Padre si fosse suddivisa, come succede per tutte le altre cose che, una volta divise e tagliate, non sono più le stesse di prima. Ivi adducevo come esempio quello del fuoco che vediamo appiccare altri fuochi: dal primo se ne possono accendere numerosi altri senza che

problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), Roma 1993, 71-108. Cf. M. Simonetti, “Il problema dell'unità di Dio da Giustino e Ireneo”, in *Rivista di Storia e letteratura religiosa* 22 (1986), 201-240. Inoltre, vale la pena rileggere i testi di Clemente di Alessandria (*Strom.* V,16,5; VII,5,5; IV,15,6,2) e di Plotino (*Enn.* V,5,3; V,3,12) e il *Contro Noeto*, 11,1; 6,1; 8,1; 14,1-2; 17,2.

⁴¹ M. R. Niehoff, “A Jew for Roman Tastes”, 549-578, p. 568.

⁴² Cf. *Dial.* 128,4: “Ma abbiamo dimostrato che esistono angeli e che essi sussistono stabilmente e non si dissolvono nell'entità che li ha prodotti”.

⁴³ Cf. *Dial.* 62,4: γέννημα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο; *Dial.* 129,4: καὶ ὅτι γεγεννησθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἀπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἑτερόν ἐστι, πᾶς ὅστισοῦν ὁμολογήσειε.

risulti sminuito, ma rimanendo sempre lo stesso (la stessa cosa). (*Dial.* 128,4)⁴⁴

Dal punto di vista della storia del dogma cristiano in queste righe possiamo osservare alcune formulazioni cristologiche che sono di notevole importanza. Infatti, riscontriamo una conferma teologica della esistenza distinta di Cristo metafisico e dell'essenza (οὐσία) non suddivisa del Padre e del Figlio attraverso le seguenti immagini simboliche: la luce dal sole; il fuoco dal fuoco,⁴⁵ il discorso interno-pronunciato.⁴⁶ Queste rappresentazioni cristologiche che riecheggiano nei simboli cristiani dei primi secoli forse potrebbero derivare dai concetti della scuola filosofica stoica, oppure da quella medio-platonica. È ben noto che, secondo l'insegnamento degli stoici, si può distinguere il discorso interiore della mente dal discorso pronunciato ad alta voce.⁴⁷ Tuttavia, è vero che già in Filone si

44 Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 361. Cf. Taziano, *Oratio ad Graecos*, 5,1-2; Atenagora, *Legatio* 10; Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum* 2,10; 2,22; Ireneo, *Adversus Haereses* II,12,5.

45 Cf. *Dial.* 128,3; *1Apol.* 44,9-10; M. Simonetti, *Cristologia del II-III sec.*, 81, n. 43. Per Eraclito il Logos è imitazione della *physis*, cf. Fr 1 DK; Fr. 32 DK Parmenide; Platone, *Cratilo* 430 ab; SVF II 53; SVF II 166.

46 Cf. *1Apol.* 6; *Dial.* 61,1; Taziano, *Oratio ad Graecos*, 5; Ignazio di Antiochia, *Magn.* 8,2-3. Mark Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, in *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, London 2012, cap. III, 261-280; M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, 73-85.

47 Cf. SVF II,43-74; II,153-154; II,580. Max Pohlenz, *La stoa: Storia di un movimento spirituale*, tr. it. di O. De Gregorio, Milano 2005, 370-373; 779-781; M. Curzio Chiesa, "Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens", in *Revue Internationale de Philosophie* 45 (1991), 301-321; E. Matelli, "ENDIAYETOS e PROFORIKOS LOGOS: Note sulla origine della formula e della nozione", in *Aevum* 66 (1992), 43-70; J.-L. Labarrière, *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie*, in B. Cassin - J.-L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, 259-279; Mark J. Edwards, "Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos", in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 159-177.

rintraccia un'interpretazione teologica dei due λόγοι (discorsi), ma la sua esposizione allegorica è una esegesi biblica del rapporto di Mosè e Aronne (il rapporto simbolico che menzionava anche Trifone),⁴⁸ e non è una esegesi del rapporto di Dio con il suo Logos.⁴⁹

Secondo Filone, Mosè può essere un'allegoria del *logos interiore* perché fu lui che, sul monte Sinai, ricevette nella sua mente l'insegnamento della rivelazione divina, mentre Aronne fu colui che al mondo ad alta voce comunicò l'insegnamento compreso da Mosè. Pertanto, in questo caso, Filone per mezzo degli strumenti concettuali della filosofia del linguaggio ha chiarito le peculiarità della trasmissione della rivelazione divina e non ha avuto l'intenzione di entrare nella interpretazione ontologica del Logos divino. Dal punto di vista della teologia epistemologica Giustino presenta la persona di Cristo dalla prospettiva della rivelazione divina.⁵⁰ Il Cristo di Giustino è il Logos metafisico, il discorso pronunciato dall'intelletto paterno per creare il mondo,⁵¹ però nello stesso tempo è effettivamente comprensibile come la "genitura di Dio", che rende comprensibile il discorso di Dio.⁵²

In Giustino la teologia del Logos parte dall'esperienza storica del quarto Vangelo, dalla incarnazione di Cristo, e non tanto dall'astratta figura del Logos metafisico, del logos delle speculazioni giudeo-ellenistiche. Quindi, occorre considerare che la cristologia di Giustino non è di natura filosofica in senso stretto; al contrario, la scrupolosa ricerca delle radici filosofiche, incoraggiata dalla consapevolezza circa l'esperienza teologica di Giustino, potrebbe allontanarci dalla vera comprensione della sua dottrina autentica.

48 *Dial.* 38,1

49 Filone, *Quod deterius potiori insidari soleat* 38–40, 126; *De migratione Abrahami* 76–81, 84, 169; *De mutatione nominum* 208.

50 *2Apol.* 6–8.

51 Cf. *Dial.* 61,1–3. M. J. Edwards, "Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos", 160–162.

52 Cf. *2Apol.* 7; 13; *2Apol.* 6.

Accanto alle indagini filosofiche è necessario approfondire gli altri studi che esplorano il metodo dell'esegesi biblica di Giustino.⁵³ D'altronde, l'intenzione teologica delle interpretazioni filosofiche e bibliche cambia secondo le urgenze dei dibattiti dell'epoca. Mentre nelle controversie ariane i Padri del IV secolo, con l'approfondimento del messaggio teologico della generazione del Figlio, hanno voluto sottolineare la divinità di Cristo, Giustino parte dalla relazione che implica la generazione del Figlio dal Padre e su questa base cerca di dimostrare l'esistenza distinta del Figlio.⁵⁴

Per concludere questo paragrafo, possiamo notare che la dottrina della generazione del Cristo metafisico, esposta nel *Dialogo*, potrebbe avere almeno tre destinatari, oltre ai rappresentanti della teologia giudaica:

1. rappresentanti della teologia modalista che, nella interpretazione di Giustino, sono simili alla corrente teologica dei giudeo-ellenistici e, quindi, non professano la realtà di Cristo distinta da quella del Padre;
2. rappresentanti della comunità cristiana per la quale la persona di Cristo si identifica solo con l'uomo storico di Gesù di Nazareth, i quali sono pertanto invitati da Giustino stesso ad allontanarsi dall'immagine della cristologia bassa, per elevare la loro attenzione teologica verso il Logos metafisico. Inoltre, essi sono invitati anche a professare la non distinta "οὐσία" del Padre e del Figlio;
3. il terzo gruppo dei destinatari dei discorsi cristologici di Giustino potrebbe includere i vari gruppi degli gnostici che, anche se insegnano la trascendenza del primo principio e le

53 Tra le questioni esegetiche possiamo elencare i seguenti passi: Sal 44 (LXX); Sal 109,3 in *Dial.* 83,4; Sal 96,5 in *Dial.* 83,4; Pr 8,22-25 (Gn 19,24; Gn 18,21; 3,22) in *Dial.* 129,3.

54 *Dial.* 129,4: "genitura" (γέννημα): ciò che è generato è numericamente distinto da ciò che genera.

generazioni delle entità divine, e anche se la loro cristologia è di forte stampo metafisico, tuttavia essi negano il vero valore teologico della natura umana di Cristo e la loro teologia sulla generazione del Logos divino è formulata in modo diverso dalla posizione di Giustino.

3.2. *Il “paradosso” del corpo del Messia*

Un altro “paradosso” formulato da Giustino nel *Dialogo con Trifone* riguarda l’incarnazione di Cristo, che risulta essere un evidente insegnamento cristologico per i seguaci della grande Chiesa e anche per coloro che professano una “cristologia bassa”, e che però agli occhi dei pensatori delle scuole filosofiche ellenistiche e dei teologi giudeo-ellenistici risulta una tesi difficilmente comprensibile, come lo stesso Trifone dichiara con un altro “simbolo negativo”:

Dire infatti come fai tu che questo Cristo preesisteva prima dei secoli come Dio, che ha quindi accettato di essere generato e farsi uomo e che non è uomo nato da uomo, mi sembra non solo paradossale ma addirittura folle. (*Dial.* 48,1)⁵⁵

Vale la pena notare che Giustino, nella sua risposta, sottolinea che la incarnazione può sembrare un “paradosso” soprattutto ai maestri ebrei, nonostante i principi messianici si fondino sulla rivelazione dell’Antico Testamento e sui fatti storici del Cristo incarnato.⁵⁶ Infatti, argomenta Giustino, se la preesistenza di Cristo, la sua filiazione divina, la sua divinità e i dettagli della sua nascita dalla Vergine Maria non possono essere adeguatamente provati, tuttavia l’esistenza della persona di Cristo Messia si può confermare storicamente (cf. *Dial.* 48,2-3).⁵⁷ Dietro questa argomentazione si rintraccia una certa

⁵⁵ Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 188.

⁵⁶ Is 29,13 (LXX); inoltre cf. Mt 15,9; Mc 7,7.

⁵⁷ Craig D. Allert, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation*, 77; G. Otranto, *L’incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, 50-57.

tendenza di matrice giudaica, che identifica la persona di Cristo come il Messia, pur negandone la divinità.⁵⁸ Infatti, è difficile conciliare il fatto dell'origine semplice di Gesù storico,⁵⁹ la sua sofferenza,⁶⁰ e il suo aspetto esteticamente meno straordinario⁶¹ con le tradizionali idee messianiche. Anche se il fatto storico dello scandalo della croce va contro le aspettative messianiche degli ebrei, Giustino intende affermare proprio il contrario per mezzo dei riferimenti scritturistici: "Potete capire che una potenza nascosta di Dio si è manifestata in Cristo crocifisso: è lui che temono i dèmoni e tutti i principati e potestà della terra (Gc 2,19; Ef 1,21, Col 2,10)"⁶² (*Dial.* 49,8).

In questo breve passo cristologico si conferma l'idea della doppia venuta di Cristo, in quanto sia nell'evento della croce sia nella sua seconda gloriosa venuta egli combatte il potere del male.⁶³ Dunque, è vero che la profezia di Isaia 53,8 ci dice che la nascita del Messia non può essere narrata adeguatamente per poter essere comprensibile con la logica umana,⁶⁴ e alcuni testi dell'Antico Testamento sono solo parabole e tipologie della sofferenza di Cristo,⁶⁵ ma la sua vita secondo la carne umana e la sua morte sulla croce sono fatti storici.⁶⁶ Tuttavia, la visibile gloria di Cristo potrà essere storicamente ed empiricamente provata solo più tardi, nella sua seconda venuta, attraverso gli avvenimenti escatologici.⁶⁷

⁵⁸ Cf. *Dial.* 48,2-3 (ebioniti).

⁵⁹ Cf. Origene, *Contra Celsum* 1,28; 2,31.

⁶⁰ Cf. *Dial.* 32,2; 40,3; 89,1; 134,5.

⁶¹ Cf. *Dial.* 88,8 (Is 53,2-3); 113,4; 125,5.

⁶² Cf. *Dial.* 90,1; 126,1; *1Apol.* 63,10; 33,9; 36,1-3.

⁶³ Cf. *Dial.* 40,4. Due venute del Signore (in sofferenza e in gloria): 31,1-32,6 (Is 53,2; Sal 109; Sal 71); *Dial.* 94,1-97,4; 98, 108,3 (Sal 22); 109,1-3.

⁶⁴ Cf. *Dial.* 89,1 (scandalo della Croce) Is 53,8; *Dial.* 123,4 (Is 29,4; 1Cor 1,19; Ger 4,22.16 LXX).

⁶⁵ *Dial.* 90,1-2.

⁶⁶ *Dial.* 113,4; 126,1; 132,1.

⁶⁷ Per esporre la logica del suo pensiero, senza alcuna profonda esegesi cita una ampia citazione dalla Scrittura: Is 39,8; Is 40,1-17 in *Dial.* 50,3-5.

Gli argomenti cristologici più significativi di Giustino sono fortemente legati alla croce e alla sofferenza di Gesù. Un esempio suggestivo si legge in *Dial.* 40,1, dove possiamo osservare una interessante combinazione dei passi scritturistici che, da una parte, si riferiscono al sacrificio dell'agnello pasquale dell'Antico Testamento (Es 12,3-6 e 12,7) e, dall'altra parte, alla creazione di Adamo (Gn 2,7). Il collegamento tra questi tre passi veterotestamentari è l'allegoria, e non semplicemente una tipologia, della "casa". L'allegoria della "casa", secondo l'interpretazione di Giustino, si riferisce al corpo di tutta l'umanità e al corpo umano di Cristo che soffre sulla croce: il corpo sanguinante di Cristo rappresenta la casa di tutti coloro che sono stati salvati attraverso il sangue versato sull'architrave della casa. Questa casa, infatti, è l'allegoria del corpo di Adamo che è stato plasmato per essere la casa adeguata dello Spirito di Dio.⁶⁸ Se leggiamo attentamente il brano di *Dial.* 40,1, possiamo osservare un dettaglio teologico di grande importanza, secondo il quale il corpo sofferente di Cristo è connesso con il corpo di tutti i cristiani. Coloro che credono in lui sono liberati dal potere degli spiriti maligni, e quindi la loro "casa", appunto il corpo, potrà essere abitata dallo Spirito di Dio.⁶⁹ L'aspetto ecclesiologico di questa dottrina cristologica è assai chiaro: l'assemblea dei cristiani, attraverso la fede comune in Cristo, crea un'unica casa, un "corpo", in cui respira lo Spirito di Dio. Sullo sfondo di questa dottrina si trova l'ecclesiologia paolina, con due punti centrali: uno è il sacrificio di Cristo, l'altro è lo Spirito di Dio (1Cor 11,23-24 in *Dial.* 41,1; 1Cor 12,12 in *Dial.* 42,3). Il corpo di Cristo è il ponte della comunione con tutta l'umanità che vive nel corpo, e questa umanità unita in Cristo è invitata a respirare con lo Spirito di Dio.⁷⁰ Infatti, la

68 *Dial.* 40,1: Τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου. Cf. *Dial.* 40,1 (111,4; 113,1-7; 125,5; 128,2-5). La persona storica di Cristo e il Logos dei greci (1*Apol* 21,1). Per il tema dell'anima razionale con i riferimenti cf. J. Whittaker, *How to Define The Rational Soul*, 231.

69 Cf. *Dial.* 40,3; 41,1; 41,4.

70 Cf. Ippolito, *Contra Noetum* 9,2; 14,2. 5-8; 9,2.

chiesa di Giustino è un unico corpo di Cristo in cui abita lo Spirito di Dio, e quindi i cristiani possiedono i carismi dello Spirito di Dio: “Da noi si possono vedere sia donne che uomini che hanno carismi ricevuti dello Spirito di Dio” (*Dial.* 88,1).⁷¹

Nella esposizione del valore teologico del corpo di Cristo, oltre al parallelismo di Cristo-Adamo-Chiesa, Giustino sottolinea anche il parallelismo di Maria-Eva-Chiesa, non semplicemente per la loro obbedienza e disobbedienza, ma per il valore allegorico della verginità e della fecondità: Eva, avendo ricevuto la parola del serpente, ha partorito la disobbedienza; Maria, invece, poiché ha accolto con fede la parola dell’angelo, è diventata la feconda casa dello Spirito Santo e del Signore. Quindi, la persona di Maria, nella teologia di Giustino, viene presentata sia come il prototipo dei fedeli della Chiesa sia come il prototipo dell’umanità di Cristo. In tal modo, il corpo di Cristo è il fattore teologico, empiricamente provato, attraverso il quale l’assemblea dei cristiani si unisce in Cristo per partecipare ai doni della salvezza.⁷² Perciò, per Giustino il corpo umano di Cristo è l’indiscutibile prova teologica che empiricamente verifica l’umanità di Cristo e, nello stesso tempo, anche evidenza che egli è il vero Messia e Salvatore divino dell’umanità.

Dalle notizie di *Excerpta ex Theodoto* (=Exc.) sappiamo che gli gnostici valentiniani del II secolo, pur commemorando la sofferenza sulla croce di Cristo, non attribuiscono alcuna importanza teologica al corpo umano del Salvatore.⁷³ Secondo la loro visione, il fattore

71 Cf. *Dial.* 135,6; 138,1 (*Sal* 67,19 LXX); *Ef* 4,8; *Dial.* 87,5-6; 139,1. Una conclusione simile si legge in *Dial.* 86,1-87,1 si tratta di un testo che raggruppa le tipologie della croce (cf. *Gn* 2,9; *Es* 4,17; *Es* 14,16; *Es* 17,5-6; *Es* 15,23-25; *Gn* 30,38; 32,11; 28,12-13; 31,13; *Sal* 44,8).

72 Cf. *Dial.* 100,5-6; 101,1-3; 113,4.

73 Cf. *Exc.* 1,1-3; 26,1-3; 41,1-2; 42,1-2; 58,1-2; 59,1-2; *Exc.* 61,6-7; 73,1-3. Judith L. Kovacs, “Participation in the Cross of Christ”; Eadem, *Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the Excerpts from Theodotus*, in Francis Young –

salvifico del Salvatore sarebbe il suo “corpo” pneumatico, ovvero spirituale, nel quale si congiungono i semi pneumatici, ovvero spirituali, degli eletti, affinché essi possano raggiungere il Pleroma insieme con il Salvatore, che tralascia il suo corpo umano sulla croce per sconfiggere il potere del male con la morte corporea.⁷⁴ Al contrario, come abbiamo visto, Giustino sottolinea il fattore teologico del corpo fisico di Cristo e la natura fisica della Chiesa cristiana, per esprimere l’idea della reciproca comunione del corpo e dello spirito divino ed umano. Secondo altre notizie di Clemente, gli gnostici insegnano che nello spirito degli umani abitano i dèmoni come nelle “case”.⁷⁵ Giustino insegna che gli spiriti impuri vengono esorcizzati e sottomessi nel nome di Gesù Cristo,⁷⁶ crocifisso sotto Ponzio Pilato, quindi con la morte di Cristo viene salvato anche il corpo umano.⁷⁷ Inoltre, da Clemente di Alessandria si viene a conoscenza del fatto che certi gnostici sostengono che il Salvatore inizialmente sia stato privo dello Spirito Santo e che, per completare la sua opera redentrice, ne abbia avuto bisogno.⁷⁸ Al contrario, per Giustino è evidente che Cristo eternamente possiede lo Spirito di Dio e, quindi, i passi scritturistici che possono riferirsi alla discesa dello Spirito Santo su Cristo⁷⁹ sono da lui interpretati sistematicamente come le evidenze bibliche che

Mark Edwards – Paul Parvis (eds.), *Studia Patristica. XLIII*, Leuven 2006, 187-200; Miklós Gyurkovics, “La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino”, in *Eastern Theological Journal* 6/2 (2020), 313-341.

74 Cf. *Exc.* 71,1-72,3; 76,1.

75 Cf. *Strom.* II,20,112,1-117,4; “Non-canonical Sources for Clement of Alexandria’s Psychology”, in Markus Vinzent - Vít Hušek (eds.), *Studia Patristica. CX/7 = Clement of Alexandria*, Leuven 2021, 111-126.

76 Cf. *Dial.* 7,3 - *īTm* 4,1; *Dial.* 69,1; 79,1; 30,3; 76,6; 49,8; 53,5; 54,1; 131,4.

77 *Dial.* 83,4; 138,1-139,4.

78 *Paed.* I,6,25,1-3.

79 Cf. *Dial.* 87,3; 88,8; 100,5; 103,6; 123,6. Sullo Spirito di Dio: *Dial.* 4,1-7; 7,1-3 (*Contro Celso* 7,42); *Dial.* 7, 36-39; 9,1; 32,3; 39,2; 49,6; 73,1; 84,1-2; 87,1-2; 88,1; 113,4; 122,4-5; 135,6.

confermano la partecipazione umana dello Spirito di Dio.⁸⁰ Pertanto, non a caso Trifone esprime il suo disaccordo sul fatto che non solo l'incarnazione, ma anche la partecipazione al medesimo Spirito di Dio è un altro "paradosso" teologico.⁸¹ È vero che in Giustino manca una chiara esposizione sullo Spirito Santo, tuttavia la revisione dei "simboli negativi" di Trifone,⁸² insieme all'esegesi biblica delle citazioni con i riferimenti "quasi" trinitari, ci potrebbe condurre ad un altro aspetto trinitario delle esposizioni del nostro filosofo cristiano.⁸³

4. Dai "paradossi" cristologici alle conclusioni trinitarie?

Il *Dialogo* di Giustino somiglia ad un album fotografico, con le foto scattate nell'arco di tre decenni verso la metà del II secolo, il vivace periodo delle molteplici idee teologiche che si riscontrano nell'insegnamento cristiano, tra cui possiamo annoverare: la teologia giudaica e giudeo-ellenistica della scuola di Filone di Alessandria; le diverse scuole gnostiche; il sistema teologico di Marcione; la "bassa cristologia" ereditata dalle prime comunità giudeo-cristiane; il modalismo. Tutte queste tendenze teologiche interpretano la persona di Cristo con una necessità quasi esistenziale: infatti, dalla fede in Cristo derivano la salvezza e il dono dello Spirito di Dio.

Dal *Dialogo* possiamo dedurre che per il cristianesimo professato da Giustino la fede nello Spirito di Dio era una componente assai importante. Tuttavia, a causa dei fattori cristologici poteva sembrare un passo troppo coraggioso esprimere la fede in una terza "persona"

80 Cf. *Dial.* 87,1-88,8 (Is 11,1-3); Sal 68,19; Ef 4,8; Gl 3,1-2; Lc 2,41,52; 3,23; Mt 3,13-16; Mc 1,9-10; Lc 3,21-22; Sal 2,7.

81 *Dial.* 49,6: "Trifone: Anche questa cosa che dici mi sembra paradossale: cioè che lo Spirito profetico di Dio presente in Elia si fece presente anche in Giovanni (Battista)".

82 Cf. *Dial.* 56,3; 56,14; 87,2.

83 Cf. *Dial.* 32,3; 56,15; 61,1; 84,1-2; 88,8; 100,5.

divina, cioè che oltre al Figlio, anche lo Spirito di Dio fosse una realtà divina che numericamente si distingue dal Padre e dal Figlio, ed è Dio nello stesso modo come lo è anche il Figlio (cf. *Dial.* 62,1; 128,4; 129,1-2; 129,4). Eppure, anche se per mezzo di concetti platonici, già nella *Prima Apologia* (13,3) Giustino ha affermato: “Il Figlio del vero Dio occupa il secondo posto, mentre il terzo posto spetta allo Spirito Profetico”.

Abstract

Trypho is presented by Justin as a sophisticated Jew, playing the role of a markedly opposing disputant; therefore, Justin puts the cardinal Christian teachings into Trypho's mouth in the form of questions, as well as “negative creeds” of the Christian faith. The role of Trypho's “negative creeds” is to deny the fundamental principles of Justin's faith in exact theological terms. Another important feature is that the Dialogue contains numerous and long quotations from the Old Testament, accompanied, however, by not very detailed exegeses. These two mentioned peculiarities are the strategic pillars of Justin's theological interpretation, which has the goal to make the reader contemplate and recognize the divinity of Christ through faith. Therefore, to understand the true doctrinal message of the Dialogue, it is not enough to interpret the scriptural passages, nor even the very own words of Justin in the work, but it is necessary to identify the theological strategy employed in the Dialogue.

The task of this article will be to acquire, through the examination of the Dialogue, a broad perspective on the Christology and Pneumatology of the IInd century documented by Justin, in order to be able to comprehend more clearly the starting points of the theological models of the subsequent centuries.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



extract

Eastern Theological Journal

8/1
2022

Dionysius the Areopagite and the Nicaean-Constantinopolitan Trinitarian Perspective

Paolo COLIZZI

1. Introduction; 2. The making of orthodox Trinitarian theology; 3. Dionysius' Trinitarian theology; 4. Beyond the Trinity

1. *Introduction*

This paper aims to reflect on the problem of the relationship of Dionysius the Areopagite's theology to the orthodox view of the Trinitarian God that emerged in Christianity between the first Nicaean Council (325) and the Constantinopolitan Council (381). As scholars have amply shown, Dionysius lived between the end of the fifth century and the beginning of the sixth century;¹ this means that

- 1 As to the problem of the real identity of Dionysius: I shall note that in this regard, scholars have sustained several positions, even opposites of each another. The most important recent contribution is the one made by Ernesto Sergio Mainoldi. He identifies the author of the *Corpus Dionysiacum* with Hegias of Athens – a member of the Athenian Neoplatonic School who converted to Christianity. Hegias – who might have also been helped by an équipe – could have written the *Corpus Dionysiacum* under the request of the emperor Justinian in search of an ecumenical Orthodox text to be spread all around the Empire (cf. Ernesto S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, *Institutiones, Paradigma medievale* 6, Città Nuova, Roma 2018, 113-142 and 483-513). The most disconcerting position is the one adopted by Carlo Mazzucchi, who thinks that Dionysius should be identified with the Pagan Neoplatonist Damascius, the last head of the Athenian School who, in order to save Paganism, would have intended

he lived at a time when the Nicaean-Constantinopolitan Trinitarian theology had long been considered as the only orthodox choice. At the same time, I will try to show how some items in Dionysius's thought make it interesting to analyse the problem of how his way of thinking is in harmony with the anti-subordinationist and Uni-trinitarian idea of God, which emerged clearly at the end of the fourth century. Before looking more closely at Dionysius, it will be necessary to give a brief picture of the theological debates through which the orthodoxy was established.

2. *The making of orthodox Trinitarian theology*

The end of the fourth century marks the beginning of Trinitarian theology, which finally began to have its own unitary physiognomy in the Christian world, shared by both East and West. The formula of the *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, sanctioned in 381 in Constantinople, allowed the pacification of a religious atmosphere, which had been subject to bitter conflicts over the fourth century and debated between a Western faction tending towards monarchism, and an Eastern

to create a *corpus* of texts through which Pagan philosophy could have been planted in the heart of Christianity (cf. Carlo Mazzucchi, *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περί πολιτικῆς ἐπιστήμης*, in *Aevum* 80 (2006), 299-334). This hypothesis seems quite difficult to be defended, also because the *Corpus Dionysiacum* (at least in my perspective) is more Proclian than Damascian. Mazzucchi's hypothesis of the Pagan identity of Dionysius has been taken up again (and also criticized) by Tuomo Lankila, who proposes to identify Dionysius with a Pagan Neoplatonic author, whose identity would not be that of Damascius (cf. Tuomo Lankila, *The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project*, in *Journal for Late Antique Religion and Culture* 5 (2011), 14-40). However, what is clear by just looking at the perspectives of these contributions, is that there is great consent among scholars about the fact that Dionysius's philosophy should be understood in the broader framework of the Athenian Neoplatonism.

one tending towards subordinationist tritheism. Indeed, Manlio Simonetti has masterfully shown² that the Arian controversy must be understood as one of the greatest clashes between the two mentioned theological-philosophical horizons that struggled to understand each other – at least, since Clement and more in particular with Origen and the whole era of Alexandrian Origenism.³

At the same time, it must be pointed out that although Arianism could be seen as a deepening of the Origenistic-Alexandrian tradition, it is to be conceived as a strong radicalization of the latter, that – making the Son a creature, subordinated in an extreme way to the divinity of the Father – goes far beyond in respect to Origen's thought.⁴ Moreover, to correctly understand the position of Arianism within the fourth-century theological debate, it should be underlined that – though starting from an opposite path – it comes to conclusions that have unexpected similarities with the Western perspectives. In fact, even in extreme monarchism, in the form of the Sabellian doctrine, only the Father is conceived as the true God, like in Arianism. Nevertheless, precisely for this reason, Sabellianism arrives at an opposite conclusion, rejecting the possibility of thinking of the Son in hypostatic terms: if God is One, and God is the Father, the Son (like the Spirit) can be nothing other than modes of his manifestation. In different ways, then, both Monarchians and Arians base their perspective on the idea

2 Cf. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 11, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975; it should be noted that Simonetti's reconstruction, though considered essential to a correct understanding of the fourth century theology, has also been criticized for some of its aspects. For example, an alternative reconstruction of the events related to the Council of Nicea has been given by Henryk Pietras (cf. Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2021), who gives less emphasis to the Arian controversy as the crucial theme of the Council.

3 Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, 11-25.

4 Ibid., 54-55.

that the true God is the Father – the former de-hypostatizing the Son and the Spirit, the latter making them strongly subordinate to the Father.⁵ This clearly shows that Arianism is not to be understood just as a radicalization of Alexandrian theology: on the contrary, it is one of the most prominent symptoms of an ongoing reflection on the very grounding principles of Christian theology. The events related to the period that ran from the Council of Nicaea in 325 to the Council of Constantinople in 381 were an attempt – by Christianity – to overcome its *impasse* and finally arrive to a conception capable of harmonizing the need to think of God both as One and Trinitarian.⁶ Reaffirming the Nicæan symbol and deepening it based on more than half a century of theological discussion, the Constantinopolitan Council stated the equality of the three Persons and the generation before all time of the Son, unambiguously criticizing all forms of subordinationism. At the same time, following the perspective elaborated in the East by the Cappadocians, the concern was to safeguard, not less than unity, also the distinction within God. To this end, God's Uni-trinitarian nature was expressed by means of the idea that in God there is only one οὐσία (according to the Nicæan symbol, the Son and the Spirit are ὁμοούσιοι with respect to the Father), but three distinct ὑποστάσεις. Then, this perspective will radically influence the later Christian theological-philosophical tradition. At the same time, the Origenian influence

5 Ibid., 46-47.

6 Among the novelties of the results of the Constantinopolitan Council with respect to that of Nicaea, crucial was the deepening of the reflection on the nature of the Holy Spirit, following the controversies that started around 360. In accordance with the perspective proposed, in particular by Basil of Caesarea, the Constantinopolitan symbol expresses the idea of equal theological dignity of the Spirit respecting both the Son and the Father since it says that “we believe in the Holy Spirit, the Lord, the Life-Giver, Who proceeds from the Father, Who with the Father and the Son is worshipped and glorified, who spoke by the prophets”. On this topic, cf. again Simonetti's contribution: Ibid., 536-542.

will not be lost with these events. On the contrary, it will be alive, among the others, in one of the most important authorities of Late Patristics, such as the anonymous author of the *Corpus Dionysiacum*, possibly the one among the Fathers who was most influenced by the Neoplatonic tradition (and more specifically by Proclian philosophy).⁷ A tradition that, as known, was by its very nature tending to think in hierarchical terms of the divine world.⁸ Having said this and given the

7 As already said (see footnote no. 1), most scholars agree that Dionysius should be understood in a Neoplatonic framework: one of the most important scholars of Neoplatonism, such as Werner Beierwaltes, stated that Dionysius is to be conceived as a “Christian Proclus” – cf. Werner Beierwaltes, *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?*, in *Platonismus im Christentum*, Philosophische Abhandlungen 73, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 44-83. The bibliography on the relationship of Dionysius with Proclus is remarkable – here are some of the most important contributions on the topic: Eugenio Corsini, *Il trattato De Divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia XIII, 4, Giappichelli, Torino 1962; John M. Dillon, *Dionysius the Areopagite*, in Stephen Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 111-124; the section *Ps.-Dionysius, Byzantium and the Christian Inheritance of Proclus*, in David D. Buttorac – Danielle A. Layne (eds.), *Proclus and his Legacy*, Millennium-Studien 65, De Gruyter, Berlin 2017, 161-288; István Perczel, *Pseudo Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study*, in Alain-Philippe Segonds – Carlos Steel (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Leuven University Press – Les Belles Lettres, Leuven – Paris 2000, 491-532.

8 This way of conceiving the Divine is proper of Neoplatonism, starting from its very beginning with Plotinus, through the distinction between the level of the One, that of the Nous, the soul and the physical world. From a certain perspective, to speak about a hierarchical conception is a simplification because the One is not something just transcendent over the other levels of reality – on the contrary, it is immanent at every level of being. Nevertheless, insofar as here it will not be possible to deal specifically with the topic, we use the concept of hierarchy as a hermeneutical tool in order to present a picture of some basic structures of Neoplatonic metaphysics (on the concept of hierarchy in Neoplatonism, cf. Pauline Remes, *The first Principles and the Metaphysical*

enormous importance that Dionysian thought will have for the entire Medieval and Renaissance tradition and beyond,⁹ the interest in trying to understand how his Trinitarian theology is to be positioned with respect to the Trinitarian conception that emerged from the debates of the fourth century is justified. Nevertheless, this attempt becomes even more urgent if we consider the fact that, as scholars have sometimes pointed out, no explicit reference to the Nicaean *ὁμοούσιος* is ever made in the *Corpus Dionysiacum*.¹⁰ The reasons for this are unknown; however, the attempt to understand the Dionysian perspective is even more valuable because of this circumstance.

3. *Dionysius' Trinitarian theology*

The possibility – and the terms – of speaking of Trinitarian theology in Dionysius' thought is in itself a matter which has already troubled scholars in the past. In fact, the *Corpus Dionysiacum* does not deal with it in an articulated or conclusive manner. There are

Hierarchy, in *Neoplatonism*, Ancient Philosophies 4, Routledge, Milton Park 2014, 35-76). This hierarchical conception is later radicalized, as we can see in particular in Proclus, who divided all these levels of reality in themselves through a very complex triadic structure (on the concept of triad in Proclus, cf. Werner Beierwaltes, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Philosophische Abhandlungen 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965, 24-164).

- 9 On Dionysius' *Wirkungsgeschichte* cf. the recent Mark Edwards – Dimitrios Pallis – Georgios Stereis (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, OUP, New York 2022; and Ysabel De Andia (ed.) *Denys L'Aréopagite Et Sa Postérité En Orient Et En Occident: Actes du colloque international de Paris, 21-24 septembre 1994*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997.
- 10 Cf. Bernhard Brons, *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 28, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976, 103; and Werner Beierwaltes, "Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena", in *Hermathena* 157 (1994), 1-20.

elements from which the grounding aspects of Dionysius' perspective on the topic can be sketched, but, given their non-systematic character – which goes hand in hand with the Dionysian systematic use of the pagan Neoplatonic tradition – the problem of understanding how cogent Trinitarian theology is for expressing the nature of Dionysian metaphysics remains strong. In this sense, two parties can be fundamentally distinguished among scholars: those who have held, in the final instance, that the Dionysian God is the simple One prior to any determination and distinction proper to the Neoplatonic tradition;¹¹ and those who have instead attempted to show that, beyond ambiguities, the Dionysian God should be conceived as originally Trinitarian.¹² The problem, then, is twofold: 1) which Trinitarian conception is proper to Dionysius – *i.e.* whether it is orthodox with respect to the one that emerged from the Constantinopolitan Council of 381; and 2) whether Trinitarian theology allows us to resolve the question on the nature of the Dionysian God – *i.e.* what relation there is between it and the conception of the Divine that Dionysius inherited from the Neoplatonic tradition.

From a programmatic point of view, the Dionysian Trinitarian theology engages a central role in the *De divinis nominibus* – a work that, as it will be emphasized further on, endeavours to enumerate all the different names that can be attributed to God on the basis of the way He is participated in by creatures. The Trinitarian theme is

11 Summarizing the *communis opinio* shared by many scholars, Louis Dupré said regarding Dionysius that: “Neoplatonic as no Christian theologian had ever dared to be, [he] identified God with the nameless One. Even the divine relations of the Trinity were ultimately only in the order of manifestation” (Louis Dupré, *Mysticism*, in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 16 vols., MacMillan, New York 1987, vol. 10, 245-261, 252).

12 Cf. in particular John N. Jones, “The Status of the Trinity in Dionysian Thought”, in *The Journal of Religion* 80 (2000), 645-657; and also W. Beierwaltes, “Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena”.

not itself extensively dealt with in the Dionysian text; however, in the context of its opening Dionysius makes it clear that all the names that will be attributed to God are to be referred not to a single Person rather than to another, but to God as a whole, to be thought of in Trinitarian terms.¹³ Hereafter, the *De divinis nominibus* will focus on a description and an in-depth study of the properties of these divine names. But what is the nature of the God-Trinity to whom they are to be referred? The question becomes even more interesting if we consider the fact that, however obscurely, there is a clue in the Dionysian work that would seem to steer Dionysius towards a subordinationist position. Indeed, the author of the *Corpus Dionysiacum* states that

Moreover, we learned from the Sacred Scriptures that the Father is the original Godhead, while the Son and the Spirit are, if one must say so, divine germs of the Divinity that generates God, and resembling flowers and supra-substantial lights. How this happens can neither be said nor thought.¹⁴

The Father, therefore, is presented here as the primordial Godhead: He seems to be characterized by a metaphysical status of his own, in some way superordinate with respect to both the Son and the Spirit, who are the fruits of His “divine fecundity”, according to a

13 Cf. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* (=DN) 122, 6-10. The critical edition of Dionysius’ texts to which I will refer is Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, 2 voll., Beate R. Suchla – Günter Heil – Adolf M. Ritter (eds.), Patristische Texte und Studien 33, 36, De Gruyter, Berlin-New York, 1990-1991.

14 Πάλιν, ὅτι μὲν ἐστὶ πηγαία θεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτω χρῆναι φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἶον ἄνθη ὑπερούσια φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφμεν. Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν, οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν (DN 132, 1-4). Although we do not have enough space here to address the issue, it should be noted that the idea of the Father as the divinity that generates God (θεόγονος θεότης) is in perfect harmony with the idea – which is developed later in this paper – that the original source of the Divine for Dionysius coincides with a “ὑπέρθεος θεότης”.

scheme that seems to recall the subordinationist theological tradition. Moreover, this image calls to mind the metaphysical process typical of the Neoplatonic tradition, in which, starting from the One – the original Principle, often also called Father – there is a production of a hierarchical order of all reality, from the intellectual realm (conceived as the son of the One) to the psychic realm and our world.¹⁵

As far as the Christian tradition is concerned, it is interesting that such an image of the Son and the Spirit as flowers deriving from the Father also recalls the description of the relations between the Persons used in the third century by Dionysius of Alexandria, who, as known, was the protagonist of one of the most important Pre-Nicaean debates on Trinitarian theology between the Alexandrian tradition and the Western one. While he was bishop in Alexandria, some Monarchians reported to the bishop Dionysius of Rome the accusation that he conceived the Son as a creature, to be thought as alien to the essence of the Father.¹⁶ This accusation was an exaggeration of Dionysius'

15 To get a picture of this metaphysical-symbolic structure of reality, it's useful to recall the image that Plotinus depicts at the beginning of the second treatise of the fifth *Ennead*, when he says that the One generates Being such as parent who generates his son (οὐκ ὄν, γεννητῆς δὲ αὐτοῦ – Plotinus, *Enneades*, V,2,1,6-7) Then, Being turns towards the One and – impregnated by the One like a woman by a man – it becomes Nous (τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος, Ibid., 9-11).

16 In fact, he was accused of believing “ποίημα καὶ γεννητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μῆτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς” (Athanasius, *De sententia Dionysii*, 4,2,1). As to the topic regarding the relationship of Dionysius of Alexandria with the Arian debate, cf. Henryk Pietras, “L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria”, in *Gregorianum* 72 (1991), 459-490; Manlio Simonetti, *Aspetti della cristologia del III secolo: Dionigi di Alessandria*, in *Bessarione*, Quaderno 7, Roma 1989, 37- 65; Luise Abramowski, *Dionys von Rom (268) und Dionys von Alexandrien (264/5) in Den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), 240-272. Abramowski tried to defend the hypothesis that Dionysius of Alexandria's fragments were pseudepigraphic and written during the Arian controversy;

position, who maintained an Origenian subordinative perspective that remained temperate. To defend himself against the charge, he then tried to explain his perspective to Dionysius of Rome. To do so, he expressed some further sensible images that could allude to the process through which the Father gives birth to the Son, propagating His unique nature while remaining strongly distinct from the Son. The way in which this relationship of identity-diversity comes about is clarified by Dionysius of Alexandria precisely by means of the image mentioned above. To imagine this process, the Alexandrian says:

I stated that a plant, coming up from a seed or a root, is different from the one from which it sprouted, and at the same time completely of its own nature: and that a stream flowing from a spring receives another form and another name, for the spring is not called a river, nor the river a spring, and that both exist, and that the spring is regarded as the father, while the river is water from the spring.¹⁷

The Son and the Spirit trace the nature of the Father, but ultimately, they are something else to the Father and, to some extent, inferior in respect to what they are sprouts of. It is no coincidence that the thought of Dionysius of Alexandria would later be taken up again by the

but both Simonetti and Pietras have adequately shown the problems of this perspective, also considering that Dionysius' language seems to be very traditional and not posterior to the third century (cf. H. Pietras, "L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria", 461).

- 17 "καὶ γὰρ καὶ φυτὸν εἶπον ἀπὸ σπέρματος ἢ ἀπὸ ῥίζης ἀνελθὼν ἕτερον εἶναι τοῦ ὅθεν ἐβλάστησε, καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκεν ὁμοῦ φύς. καὶ ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα ἕτερον σχῆμα καὶ ὄνομα μετεληφέναι· μήτε ἄρ' τὴν πηγὴν ποταμὸν μήτε τὸν ποταμὸν πηγὴν λέγεσθαι καὶ ἀμφοτέρω ὑπάρχειν· καὶ τὴν μὲν πηγὴν οἰοῦναι πατέρα εἶναι, τὸν δὲ ποταμὸν εἶναι τὸ ἐκ τῆς πηγῆς ὕδωρ" (Athanasius, *De sententia Dionysii*, 18, 3, 4-8).

opponents of the Nicaean creed,¹⁸ precisely insofar as the distinction between the Persons is marked in a very strong way – which is why he received the accusations of tritheism. A similar idea seems to emerge from the *De divinis nominibus* passage quoted above, where the Areopagite seems to set the Father as the true and unique paradigm of divinity from which the development of the nature of both the Son and the Spirit is given. The image in its substance is analogous, also in terms of terminology: to express the relationship between the Father and the Son, the Alexandrian uses the verb βλαστάνω, which indicates precisely the process of sprouting. Similarly, Dionysius calls the Son (as well as the Spirit) βλαστός – a sprout coming from the Father. The very idea of the Father as original divinity – also connected to the idea of an actual personal subsistence of both the Son and the Spirit, and therefore in opposition to any form of Sabellianism – echoes the grounding structure of the Arian and pro-Arian tradition. Indeed, in this perspective, the attempt was to safeguard the unity of God – understood as Father – without thereby eliminating the individual reality of the Son and the Spirit through the affirmation of a strong metaphysical priority of the former over the other two. How to take this clue? Is it possible that one of the most influential of the Fathers, such as the Areopagite – decisive with his *Wirkungsgeschichte* on the subsequent Christian theological tradition – could have upheld a subordinationist doctrine and maybe even pro-Arian? Continuing with the analysis of the *Corpus Dionysiacum*, it can be shown how, despite such ambiguity, Dionysius clearly affirms the equality of the three Persons. In fact, in DN 126, 14 - 127, 7, he states that

18 In fact, as known, Athanasius wrote a text named *De sententia Dionysii* (see footnote no. 16), in order to attack those Arians who had the tendency of using Dionysius of Alexandria's theological perspectives to provide support to Arianism. Athanasius also informs us on the charges of which he was accused by Dionysius of Rome – cf. again H. Pietras, "L'unità di Dio in Dionigi d'Alessandria", 462-466.

in the divine union – that is supra-substantiality – are unitary and common to the Trinity, which is the principle of unity, the supra-substantial Substance, the Supra-divine Godhead (ὑπέρθεος θεότης), the Goodness superior to the Goodness [...] the mutual permanence, if one may say so, of the unitary hypostases and the mutual position united beyond all union and in no part confused; just as the lights of the lamps, to use sensible and familiar examples, which are in a house and all are mutually interpenetrated and have a precise and unmixed distinction each from each, united in distinction and distinct in union.¹⁹

God, as Trinitarian, is presented here as intrinsically relational – so that all the names we apply to Him must refer to all three Persons, “united in distinction and distinct in union (ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα)”. Many are the lamps (the divine Persons) and yet they shine with the same light – a unique God manifests himself through the three objects. Also, just as it happens when there are several lamps in a house, there will be a single and indivisible light “and no one, I think, could distinguish the light of this lamp from that of the others, because the air contains all the lights, nor see one light without seeing the other, all being mixed together without confusion”.²⁰ In addition to the affirmation of the unitary character of the *Deus Trinitas*, the specific feature of this image is the idea of equal metaphysical dignity of the three Persons. Thus, it becomes clear that the previous passage, which seemed to allude to a subordination of the

19 “ἐπὶ τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ἦτοι τῆς ὑπερουσιότητος ἡνωμένον μὲν ἐστὶ τῇ ἐναρχικῇ τριάδι καὶ κοινὸν ἢ ὑπερούσιος ὑπαρξίς, ἢ ὑπέρθεος θεότης, ἢ ὑπεράγαθος ἀγαθότης [...] ἢ ἐν ἀλλήλαις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἰδρυσις ὁλικῶς ὑπερηνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη, καθάπερ φῶτα λαμπτήρων, ἵνα αἰσθητοῖς καὶ οἰκείοις χρήσωμαι παραδείγμασιν, ὄντα ἐν οἴκῳ καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστὶ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ’ ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα”.

20 “καὶ οὐκ ἂν τις, ὥς οἶμαι, δύναιτο τοῦδε τοῦ λαμπτήρος τὸ φῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐκ τοῦ πάντα τὰ φῶτα περιέχοντος ἀέρος διακρίναι καὶ ἰδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον ὅλων ἐν ὅλοις ἀμιγῶς συγκεκραμένων” (DN 127, 10-12).

Son and the Spirit to the Father, should not be taken too seriously.²¹ This outcome is avoided insofar as Dionysius disruptively emphasizes the substantial unity of God (the one light shining through the three lamps). Moreover, it shall also be noted that the *Corpus Dionysiacum* is a text designed to have the widest possible circulation, as it is clear even by just looking at the fact that its author pretends to be the Dionysius converted by Paul at the Areopagus. Given this situation, it is evident how he had to present a Trinitarian theology that could be interpreted as orthodox with respect to the Nicaean-Constantinopolitan creed. In fact, he lived in a period in which the Nicaean-Constantinopolitan theology had by a long time become the official creed of Christianity: it would have been reckless to deny – at least explicitly – the grounding principles of the orthodoxy. However, there is also a different problem, a philosophical one: one thing is the historical necessity that the author of the *Corpus Dionysiacum* had to spread his works all around Christianity; another one is the one regarding the esoteric (in the sense of hidden, beyond the explicit letter of the text) grounding structures of his metaphysics, so strictly connected as they are with Neoplatonic philosophy.

My intentions are to try to investigate the latter problem. To achieve the task, it will not be useless to go back to the passage on the lamps. In this passage – although in an obscure way – it can be seen a further emerging aspect which results quite interesting for the present inquiry. Indeed, the example of the three lamps, which is a sensible image of the infra-trinitarian relationships, also manifests the Dionysian awareness of the anteriority of the root of the energy emanating from the lamps with respect to the lamps themselves – that is, as I will show, the anteriority of the source of the Divine with respect to the Trinity.

21 In this regard, I agree with Werner Beierwaltes' perspective: cf. W. Beierwaltes, "Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena", 9.

This source of the Divine is called by Dionysius “ὑπέρθεος θεότης”, supra-divine Godhead. Looking at the passage on the lamps, it can be seen that this expression also appears as an oxymoronic name of God. In fact, as in this case, the appellation is also addressed to the Trinity itself, which could seem strange if at the same time conceiving the ὑπέρθεος θεότης as the source of the Trinity. Nevertheless, this ambiguity, as I will show, is not incompatible with the Dionysian perspective proposed in this paper: in fact, even being beyond the Trinity, in some sense, the ὑπέρθεος θεότης is the Trinity itself, but only insofar as Trinity is considered as its manifestation. Holding both divinity and supra-divinity together in the same expression, the idea of ὑπέρθεος θεότης for Dionysius alludes precisely to the ineffable process by virtue of which what is beyond God becomes God himself.

4. *Beyond the Trinity*

In the *De divinis nominibus*, Dionysius prefers the use of cataphatic theology, focusing on the divine names pertaining to God in His giving birth to reality. It is in the *De mystica theologia* that the ontological difference of God is instead most vividly outlined, in a context in which there are clues to understand the meta-trinitarian nature of the Dionysian source of the Divine.

The text opens with an exclamation that would seem to give reason for the Dionysian God’s resolution into Trinity: in fact, Dionysius prays to the “supra-substantial super-divine and super-good Trinity”²² to lead the soul towards Himself. In such expression, the Trinitarian dimension comes to stand together with the attribution of properties to God, such as those of the “super-divinity”, that compete with his more abysmal dimension (as occurred in the passage of the *De divinis*

22 “Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε” (Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* [=MT] 141,1).

nominibus quoted before). However, these expressions shouldn't deceive the reader: they paradoxically hold together affirmation and negation – the affirmation of the Trinitarian character of God and his constituting Himself as supra-divine – precisely to show his paradoxical excess with respect to every determination. Continuing in the text, it can be seen how, on the one hand, Dionysius explicitly places the distinction between the Persons of the Father, the Son and the Spirit within the affirmative theology, while showing on the other hand that he considers negations better than affirmations,²³ and ultimately God as beyond both cataphatic and apophatic theologies. Such a perspective, conducted in the radical manner typical of Dionysius' way of proceeding, also implies the overcoming of the *Deus Trinitas*. In fact, at the end of the text, Dionysius states that

Therefore, continuing to ascend, we say that it is neither soul nor intelligence; it possesses no imagination or opinion or reason or thought; it is neither speech nor thought, it cannot be expressed nor thought [...] it is neither substance nor eternity nor time; it is not intellectual apprehension; it is not science nor truth nor kingdom nor wisdom; *it is neither one nor unity nor divinity nor goodness; it is not spirit as we may understand it, nor filiation nor paternity.*²⁴

While extolling the fundamental role of affirmative theology – which finds new vigour in virtue of the idea that the *Parmenides*' second hypothesis also describes the nature of God and not a reality subordinate to Him²⁵ – Dionysius is still aware, in his Neoplatonic

23 Cf. Chapter III of the *De mystica theologia*; specifically, MT 146,1-147,21.

24 “Ἀϑίς δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστὶν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει- οὐδὲ λόγος ἐστὶν νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται [...] οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε χρόνος- οὐδὲ ἐπαφή ἐστὶν αὐτῆς νονητὴ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθεια ἐστὶν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἐν οὔτε ἐνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης- οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἰότης πατρότης” (MT 149,1-150,1).

25 Cf. E. Corsini, *Il trattato De Divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, 75-111. This is a crucial innovation of Dionysius'

perspective, that in the final instance all affirmations must be transcended, so that affirmative theology will have to sublimate itself into a negative theology. According to the path proper to negative theology, all names must be denied to God: He is beyond every creature, from the lowest up to the highest beings.²⁶ Hence, in this passage, Dionysius dedicates himself to summarizing the different steps of this path, starting from the denial to God of what is closest to us – the soul – and arriving to the highest divine names: wisdom, one, unity, divinity, goodness, and finally the very names of the Persons – in order, Spirit, Son and Father. This assertion must be taken very seriously: in fact, it is a philological demonstration of the Dionysian awareness that the assertion of infra-trinitarian distinctions, which are also at the apex of the hierarchical ladder ordering the divine names

exegesis of the *Parmenides*, which, looking at the previous Neoplatonic tradition, could be in this sense compared only to the exegesis that appears in the anonymous Commentary on the *Parmenides* attributed by Pierre Hadot to Porphyry (for what concerns the similarity of Dionysius' exegesis with the Commentary, cf. Werner Beierwaltes, *Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides*, in *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, 193-225; for what concerns the identification of its anonymous author with Porphyry, cf. Hadot's edition of the text: Pierre Hadot (ed.), *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, *Revue des Études Grecques* 74 (1961), 410-438; cf. also Giuseppe Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, *Temi metafisici e problemi del pensiero antico* 48, Vita e Pensiero, Milano 1996, 167-192).

- 26 The overcoming of affirmative theology does not imply its abandonment: indeed, it describes the nature of God in His constituting the fundamental structure of being; at the same time, paradoxically, He exceeds the dimension of being. To say it with Dionysius' own words, God is "πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων" (DN, 119, 9). For a contextualization of this Dionysian perspective within the Neoplatonic tradition, cf. Eric D. Perl, *The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY series in Ancient Greek Philosophy 32, SUNY Press, Albany 2007, 17-34.

(moreover, they are the ones that are denied last to God here), must finally be transcended. In the final instance, Dionysius's source of the Divine is a God prior to Uni-trinity, and such that in itself we find the crucial traits of the conception typical of the Neoplatonic tradition: insofar as absolutely simple, God is to be conceived as beyond any manifold, no matter how 'pure' it might be. This idea finds a radical expression during the period of the Athenian Neoplatonic School. Even if in different ways, both Proclus and Damascius conceive God as something *ἄσχετον*,²⁷ absolutely unrelated, since any form of relationship with something 'other' would make it determined and therefore always somehow multiple. The unrelated character of the Neoplatonic God – a necessary corollary of its being absolutely simple and prior to any form of distinction and multiplicity – also inevitably determines the aporetic character of the process through which God acts as the Cause of reality. That of causality is, in fact, a relation to something that is caused – but how can that, unrelated, give rise to this fundamental relation through which every being is produced?

27 It will not be useless to quote here the very own words of these two last philosophical authorities of the Athenian Neoplatonism. Proclus affirms clearly the a-relational nature of the First God insofar as he says that: “Εστιν ἄρα τι πρὸ τοῦ ὄντος ἔν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὄν καὶ αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ ὄντος πρῶτως, ἐπειδὴ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ τῆς ἐνώσεως ἐπέκεινα καὶ τῆς αἰτίας ἦν, ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ ἀμέτεκτον ἀπὸ πάντων ἐξηρημένον” (Proclus, *Theologia platonica*, III, 8, 31, 14-18) Even if in a different way, the idea of the unrelated nature of God is addressed also in Damascius, who says: “ἐπεὶ γὰρ ἐν τοῖς τῆδε τὸ ἄσχετον πάντη τιμιώτερον τοῦ ἐν σχέσει καὶ τοῦ συντεταγμένου τὸ ἀσύντακτον [...] οὕτω καὶ ἀπλῶς αἰτίων καὶ αἰτιατῶν καὶ ἀρχῶν ἀπασῶν καὶ ἀρχομένων τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα ἐκβεβηκὸς καὶ ἐν οὐδεμιᾷ συντάξει καὶ σχέσει ὑποτιθέμενον” (Damascius, *De principiis*, 1, 8, 16-24). It will not be possible here to analyze the very complex problem of the relationship – and conflict – between their Neoplatonic perspectives. A recent monograph focused on the topic is Jonathan Greig, *The First Principle in Late Neoplatonism. A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*, Philosophia Antiqua 156, Brill, Leiden – Boston 2020.

Such a conception of the divine is precisely the one inherited by Dionysius, even if he does not conceive the passage from the Simple to that which is compounded as the passage from a first God (the One) to a second, subordinated God (the Nous), but as a development of the unique God in Himself, from the unrelated ὑπέρθεος θεότης to the Trinity. Insofar as God is Uni-trinitarian, he has in Himself a form of relationality unknown to Pagan Neoplatonism, being paradoxically both distinct in Himself in the three Persons and absolutely simple. Nevertheless, what remains in Dionysius beyond this dimension is that Neoplatonic conception for which the source of the Divine is to be conceived as beyond any distinction, even if Trinitarian. If possible, the ineffable simplicity of the primordial Dionysian God seems to be even more pronounced than that which had been a characteristic of the Neoplatonic tradition. In fact, the Dionysian God is so hidden in His ineffable and incomprehensible nature that He is beyond even regarding the notion of divinity itself. In short, in the Dionysian perspective, the idea of God's intrinsic relationality – which is granted by the fact that He, *as God*, is originally Trinitarian – is combined with His ineffable and paradoxical a-relationality, insofar as He is considered in His being in an absolutely primordial way before Himself – that is, before His constituting Himself as God, in His supra-divine Godhead. Insofar as He is ἀρχή of all reality – insofar as He creates every being – God is intrinsically Trinity. Nevertheless, if He is considered not in his being ἀρχή, but in His absolute depth, prior to His constituting Himself as Creator of creation, then He must be conceived as prior to the God-Trinity Himself. Indeed, in the final instance, the absolutely ineffable that stands for Dionysius at the beginning of the constitution of reality, which we have repeatedly called God, *is not properly God*: in fact, God is, in terms of Christian Orthodoxy, Uni-trinity. Dionysius does not deny this and tries to remain faithful to the Nicaean-Constantinopolitan symbol. Nonetheless, before God, an even more initial reality dawns: a ὑπέρθεος θεότης, an ineffable and unrelated beginning of all reality.

Abstract

Lo scopo fondamentale del presente saggio è quello di indagare la posizione di Dionigi Areopagita rispetto alla prospettiva teologico-trinitaria emersa all'interno dei dibattiti teologici del IV secolo fra il concilio di Nicea e quello di Costantinopoli. Da un lato, si potrà vedere come in Dionigi vi siano alcune ambiguità che parrebbero proiettarlo in un orizzonte di tipo subordinazionista; ma, dall'altro, si mostrerà come esse possano essere risolte in modo da confermare l'idea che, affermando la pari dignità metafisica delle tre Persone, Dionigi intenda presentarsi come ortodosso rispetto al simbolo niceno-costantinopolitano. Al contempo, si potrà vedere come nel pensiero dionisiano, ancor prima del Dio Trinità, emerga una dimensione più originaria e ineffabile che rievoca i tratti della concezione del divino tipicamente neoplatonici, condensati da Dionigi per mezzo dell'espressione "ὑπέρθεος θεότης".



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



extract

Eastern Theological Journal

8/1
2022

Nicaean Ontology in Nemesis of Emesa's Anthropology and Christology

Daniele IEZZI

1. Introduction: the missing link between Nemesis and Nicaean Ontology; 2. The IVth century: from Ontology to Christology; 2.1 Ontology and Christology in Antioch: the example of Theodore of Mopsuestia; 3. The anti-heretical controversy in Nemesis; 4. Conclusion

1. *Introduction: the missing link between Nemesis and Nicaean Ontology*

In Nemesis, bishop of Emesa's work *De natura hominis*¹ (henceforth *De nat. hom.*), which came to light in the very last decade of the IVth century² in the Antiochene area of Christianity in the Roman Empire,

- 1 The critical edition we refer to is Moreno Morani's version (Teubner, Leipzig 1987). Regarding the modern translations we refer to, for Italian: Nemesis di Emesa, *La natura dell'uomo*, ed. Moreno Morani – Giulia Regoliosi (eds.), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018; for English: Nemesis, *On the Nature of Man*, Robert William Sharples – Philip Jan van der Eijk (eds.), Liverpool University Press, Liverpool 2008.
- 2 The large majority of the scholars involved in the scientific debate about the dating of Nemesis' work has placed the *De nat. hom.* to the end of the IVth century and we agree with this chronological placement – here we avoid dwelling on the topic. One remarkable exception is represented by Eduard Zeller in his canonical history of philosophy (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, O.R. Reisland, Leipzig 1919, III/2, p. 509 ff.), where he upholds the thesis according to which Nemesis' work has to be dated around the middle of the Vth century because of its Christological lexicon, namely the German scholar mentions the presence of the formula

we find, what someone called, the first Christian anthropology or even the first authentic anthropology in the history of thought.³ Less immediately and looking deeper into Nemesius' text, we find some important and ground-breaking Christological ideas strictly linked to the anthropological issue and countless philosophical and scientific sources. Nevertheless, we do not find an attempt to explain God's essence and the world's structure ontologically. This considerable absence in a work of a Christian author, which concurrently has theological, philosophical, and even cosmological demands, cannot be left unexplained. Hence, our primary purpose on the following pages of this paper is to call into question this significant deficiency: whether it is a sheer deficit or if this void lets us see something else about Nemesius.

We must acknowledge in advance that neither anthropology – that is, the research of human nature and the ontological status of man – nor Christology is conceivable without a wider and all-embracing worldview. How may it be possible to explore the relation between God and Man, between the transcendent and the worldly things, without the knowledge of what *is* divinity? This last question requires an answer that reaches the heart of the Being: it must have

ἀσύγχυτος ἔνωσις. Therefore, it clearly shows the chronological proximity to the great Councils of Ephesus and Chalcedon.

- 3 Several scholars upheld this thesis, such as William Telfer, "The Birth of Christian Anthropology", in *Journal of Theological Studies* 13 (1962), 347-354; Gerard Verbeke, *La dignité de l'homme dans le traité "De hominis opificio" de Grégoire de Nysse*, in "Annales de Philosophie" 27 (1979), 139-155; David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Hakkert, Amsterdam 1973, pp. 549-569; David Lloyd Dusenbury, *Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford University Press, Oxford 2021; B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900 (Dissertation), p. XVI.

an ontological nature. Therefore, we have realized that we must resort to a hermeneutic artifice to bring to light what is just an assumption rather than an absent *tout court* if we cannot ascertain a stated ontology in Nemeseius. We will do that by rebuilding the cultural context in which the author worked; these contents sometimes get into the author's work, not entirely consciously. As stated by F. Schleiermacher, the hermeneutic must have the claim to understand the writer even better than what he understood himself, discovering things of which the writer himself is occasionally unaware.⁴ After such research, it ought to be evident that what in Nemeseius is just assumed has already been elaborated, investigated and conceived by the great coeval theology, within which Nemesian anthropology is included as a part of the whole. Not surprisingly, the *De nat. hom.* has been attributed, throughout the Middle Ages and the early centuries of the Modern Era, to the mind of Cappadocian Father Gregory of Nyssa, hence conceived as a valuable branch, part and parcel of his thought. The philological mistake made for a very long time is nonetheless highly remarkable. The Nemesian doctrines have to be seen as pieces which contribute to the shaping of the great doctrinal structure of the Christian *Weltanschauung* created in the IVth century, which we can rightfully call "Christian or Patristic philosophy". Moreover, if this expression can generally be taken as "signifying a set of logical and ontological concepts underlying the articulation of doctrinal statements",⁵ this implies that Nemeseius' anthropological and Christological project stands on these foundations; not unlike, for instance, the doctrines of Theophrastus which stand on the totality of the Aristotelian philosophical system.

4 Cf. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism. And other Writings*, Andrew Bowie (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 228-229.

5 Johannes Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocians to John of Damascus*, Oxford University Press, Oxford 2020, p. 3.

Thus, the first step of our study is to look at the historical and cultural context of the period.

2. *The IVth century: from Ontology to Christology*

With no fear of denial, we can affirm that, especially during the second half of the IVth century, the Christian system of thought reaches its *apex* and appears with a certain doctrinal unity to the world. As a great Italian scholar said, the achievement of a «theological *koiné*»⁶ in the Christian world occurs at the end of the century. There is no exaggeration to call this period the “Axial Age” of Christianity. The West is overwhelmed by the colossal Augustinian literature and by the theological authority of the Bishop of Hippo – although, at that time, the deep political crisis and the recurrent invasions affected the theological stability of the West – while, in the different atmosphere of the East, more interesting for our topic, «in the final decades of the fourth century, the most influential philosophical system in the history of Eastern Christianity was created».⁷ This is clearly about the Cappadocian theology, which is not just the culmination of Christian speculation;⁸ however, notably in the work of Gregory of Nyssa, in the wake of Basil of Caesarea’s ideas, the Cappadocian legacy became “the classical form not only of trinitarian theology but of Christian philosophy”.⁹ Thus, it became the theoretical basis of all the following debates on Christology, anthropology, soteriology, and cosmology in the later generations of Eastern thinkers. Therefore, what defines this new-born classical form of Christian philosophy? What is its

6 Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, p. 559 (translated from Italian to English by the author).

7 J. Zachhuber, *The Rise*, cit. p. 15.

8 Cf. Claudio Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, p. 747.

9 J. Zachhuber, *The Rise*, cit. p. 46.

philosophical nucleus?

Given the vastness of the subject, we will focus on the most relevant point: the philosophy of the Cappadocians. Its fulcrum, throughout the speculative activity of Basil, Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus, is the struggle against the Arian heresy and the strenuous defence of the decision of Ist Nicaea in the year 325 through an imposing theoretical apparatus. To recall the Arian theory, in the wake of its teachers Arius and Aezius,¹⁰ Eunomius denied the consubstantiality established in Nicaea between the Father and the Son, arguing that the substance of the Father is not that of the Son. The substance of the former is identified by the attribute ἀγέννητος, while the latter, being generated, cannot be made of the same substance as the Father: consequently, only the Father is the true God, unbegotten substance, simple and eternal, whereas the Son has to be subordinate to Him. Against this idea of divinity, the Cappadocians developed a complete philosophical and theological system around the ὁμοούσιον, culminating in what we now call “Trinitarian ontology”. In short, especially in the work of Basil and Gregory of Nyssa, the *Contra Eunomium*, they affirmed, against the heretic, the substantial identity (ὁμοουσία) between the Father and the Son in the claim of the Divine Oneness; then, they introduced the ontological novelty in recognition of the relation (σχέσις) as “original co-principle along with the substance”¹¹ in the claim of the plurality of Persons. “We say that the Father is ranked prior to the Son in terms of the relation (σχέσιν) that causes have with what comes from them,

10 Eunomians are generally considered “Arians of the third generation”. Their first one is represented by the founder Arius himself, then we have Aezius in the first half of the IVth century and, lastly, Eunomius (ca. 330-400). He adhered to a particular form of Arianism called “anomeism”, that is to say, a doctrine which supported the absolute difference of nature between the Father and the Son.

11 Giulio Maspero, *Essere e relazione: l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013, p. 10 (translated from Italian to English by the author).

not in terms of a difference of nature or a pre-eminence based on time. Otherwise, we will deny even the very fact that God is the Father since the difference in substance precludes their natural connection”,¹² writes Basil, turning against the heretic.

Furthermore, the doctrine of the ὁμοούσιον has another expression, which is its application in the Christological; therefore, in the anthropological field the scholars conventionally refer to the late use of the Nicaean *homoousion* in Christology as the “double *homoousion*” doctrine.¹³ The identity of the essence is not confined to the intra-divine sphere, but the ὁμοουσία pours out its effects on the world and Man. The absolute detachment between God and humanity no longer exists through the effort of Christ’s¹⁴ mediation. The two instances are enclosed in a single ontological order; therefore, since one is the essence of the Father and the Son, there can be no ontological differences between the two natures of Christ, real God and real man.

«The Mediator of God and men», as the great Apostle calls him (1Tim 2,5), has not the same meaning as the title “Son”, since it balances equally the two natures, the divine and the human. The same one is both Son of God and became Son of Man by economy, so that by his own sharing in each he might join together elements distinct in nature. If it were the case that in becoming Son of Man he did not participate in human nature, it would follow that in being Son of God he does not share in the divine being.¹⁵

12 Basil of Caesarea, *Adversus Eunomium*, I,20. Cf. even Augustine of Hippo, *De Trinitate*, 5,5,6: “Wherefore, although to be the Father and to be the Son is different, yet their substance is not different; because they are so called, not according to substance, but according to relation, which relation, however, is not accident, because it is not changeable”.

13 Cf. J. Zachhuber, *The Rise*, cit. p. 103.

14 Cf. 1Tim 2,5.

15 Gregory of Nyssa, *Adversus Eunomium*, III,91-92. On the figure of Christ as σὺνδεσμος see Gregory of Nyssa, *Oratio catechetica magna*, 32,40-46 and 54-61.

Commenting on the famous Johannine verse, “I am the way and the truth and the life. No one comes to the Father except through me”,¹⁶ Augustine affirms that He is the “way” to divinity *because of* His humanity: Word and man are one in the Person of Christ.¹⁷ In a vivid passage where the aforementioned verses of Paul and John are jointly interpreted, Gregory says that the mediation by Christ is the key – or the “way” – to understand the inner nature of God and human nature at the same time.¹⁸

It is widely known that the roots of and main influence on the abovementioned arguments of the Cappadocian theology, on the Christian side, were mainly the thoughts of the School of Alexandria, mainly the ones of Athanasius and Origen: the former, with his foresight of Christological doctrines strongly related to the defence of the Nicaean Creed,¹⁹ and the latter, firstly through the investigation of the Christian and Scriptural truth by means of Greek rationality, and secondly, through the introduction of a still crude Trinitarian terminology, that is, οὐσία–ὕπόστασις.²⁰ Nevertheless, at this point, we do not want to deepen the study of this influence which has been studied extensively by several distinguished scholars throughout the last decades. Rather, we want to draw attention to another, less explored aspect of the history of Eastern Christianity: that is to

16 Gv 14,6.

17 Cf. Augustine of Hippo, *In Evangelium Ioannis*, LXIX,3-4.

18 Cf. Gregory of Nyssa, *In Illud*, 21,7-12 – unlike in the Augustinian commentary, in this case there is a clear eschatological purpose. Cf. Giulio Maspero's comment on the passage in *La trinità e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2004, p. 167.

19 Cf. C. Moreschini, *Storia*, cit. p. 723; in particular, we refer to his work *De incarnatione Verbi Dei*.

20 The first aspect can be found in works such as *Contra Celsum* and, above all, in *De principiis*; while the latter aspect can be found in his pivotal scriptural commentaries.

say, the Christological implications of the Trinitarian ontology,²¹ so getting closer to Nemeseius' philosophy.

Firstly, we ought to mention the fact that with the summarising and systematising nature of Cappadocian thought, the traditional antagonism dating back to the IIIrd century between the School of Alexandria and the School of Antioch,²² tends to fade so that, as we had anticipated, the Christian philosophy tends to homogenise. In short, the antagonism was focused on the Alexandrian enhancement of the divine element in Christ through the presence of *Logos* at the expense of complete humanity *versus* the Antiochene enhancement of the human part of Christ. The first Christological perspective of Alexandria's influence was already testified by the Council of Antioch in 268, where this approach was taken by the Arians. Eustathius of Antioch, who was "heir to a tradition that had always enhanced to the utmost the humanity of Christ in his relationship with the divinity, and hence his integrity",²³ fought against that. Subsequently, this approach was resumed precisely in the Antiochene area by Apollinarius of Laodicea in the second half of the IVth century.²⁴ Despite being a supporter of Nicaea, the new heretic argued that the human nature in Christ must be "incomplete" of the highest part of the soul, *i. e.* νοῦς, to make room for the complete divine nature through the *Logos*. The starting point of Apollinarius' thesis is the impossibility of the coexistence of two perfect or complete natures in

21 Cf. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden-Boston 2014, p. 212.

22 Cf. Hugo Rahner, *Antiochenische Schule*, in *Lexicon für Theologie und Kirche* 1 (1957), pp. 650-652; Manlio Simonetti, *Antiochia. Scuola*, in *NDAC* 1 (2006), coll. 356-359.

23 Cf. Manlio Simonetti, *Studi di Cristologia postnicena*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, p. 368.

24 Cf. the classic Johann Dräseke, *Apollinarius von Laodikeia. Sein Leben und seine Schriften*, Hinrichs, Leipzig 1892, where Apollinarius' doctrine is frequently compared to Nemeseius' *De nat. hom.*

one substance²⁵ in such a merely juxtaposed way. Instead, the aim was to ensure a steady presence of the divine in Christ without any other guiding principle.

Nevertheless, the Laodicean's position was fought and soon assimilated to Eunomius' in Gregory's *Antirrheticus*, and across Antiochene Christianity in Nemesis' *De nat. hom.*, and in Theodore of Mopsuestia's *De incarnatione*, as we will see. Narrowing down the issue to its heart, the convergence of the two heretical positions detected by the Fathers against the orthodoxy of the ὁμοούσιον was the ontological hiatus between Godhead and humanity in a soteriological perspective.²⁶ How can Man be saved or, in other words, get to God if, for the Arians, the saviour's Godhead is lower than the Father's and His substance is *beyond* the Son, the human nature and all the created world? Moreover, how can Man be saved if, according to Apollinarius, the human nature of the saviour is incomplete, missing what traditionally makes him "human", thus greater than a mere animal and akin to God, the rational soul?

Therefore, we have to see how the ontological and Trinitarian doctrine of the ὁμοούσιον arose in Alexandria and developed in Cappadocia, was received by Antiochene Christianity at the end of

25 This may have an Aristotelian foundation according to the following passage of *Metaphysica*, 1039a 3-4 ss.: "ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ".

26 Cf. the Athanasian source of the subject in *De incarnatione Verbi Dei*, 1: "You must understand why it is that the Word of the Father, so great and so high, has been made manifest in bodily form. [...] He has been manifested in a human body for this reason only, out of the love and goodness of His Father, for the salvation of us men", and 8: "For this purpose, then, the incorporeal and incorruptible and immaterial Word of God entered our world. In one sense, indeed, He was not far from it before, for no part of creation had ever been without Him Who, while ever abiding in union with the Father, yet fills all things that are. But now He entered the world in a new way, stooping to our level in His love and Self-revealing to us".

the century, becoming the theoretical ground for the new, widespread Christological and anthropological debates (now against both Eunomius and Apollinarius) in the area.

2.1. Ontology and Christology in Antioch: the example of Theodore of Mopsuestia

Although we encounter in the Cappadocian philosophy the ultimate ontological expression of the Nicaean Symbol, to measure the Christological and anthropological consequences of this ontology in the Cappadocian philosophy, we have to shift our gaze to the Syrian areas of the empire. All things considered, “the Cappadocians did not genuinely have strong Christological concerns”.²⁷ Since the IIIrd century, though, Antiochene Christianity has always had a strong tradition according to which there was a tendency to enhance the theological role of humanity. Thus, after the quite general but not always peaceful acceptance of the Nicaean Symbol in the Syrian provinces and the ascending political and theological authority of the Cappadocians, the Antiochenes set the new ontology as a basis of their anthropological and Christological concerns. This theoretical broadening is not a second-rate fact. At the end of the IVth century, the Christian philosophy took up all the space once filled only by the pagan and Greek philosophical thought, thus becoming an overall outlook of the world, an actual *Weltanschauung*, from the essence of God to that of Man.

First, let us look at some historical hints regarding the link and theological relationship between the two key centres of the story, Cappadocia (Nicaea) and Antioch. There were various intermediary figures between the two groups. In the first half of the IVth century

²⁷ J. Zachhuber, *Human Nature*, cit. p. 212. Although we have to point out Gregory of Nyssa’s great anthropological concern in his *De hominis opificio* and the presence of mature Christological hints in Gregory of Nazianzus’ works.

in the city of Nemesis' bishopric, Eusebius of Emesa, who was considered the "founder" of the School of Antioch,²⁸ was the theologian that, in the spirit of his tradition, restricted the Trinitarian issue to the God-Christ relationship, restating that the full assumption of humanity did not involve any divine changes in Christ. Moreover, he dealt with many purely anthropological topics such as free will and the status of man's Soul. He was Eusebius of Caesarea's pupil, the well-known protagonist of the Nicaean creed's drafting and previous supporter of subordinationism. More interesting is the obscure figure of Libanius of Antioch, a cultured and esteemed thinker who, despite his paganism and his crucial relationship with the emperor Julian, was the master of both Theodore of Mopsuestia and the Cappadocian Basil of Caesarea. We know this last information thanks to one valuable letter of Gregory to Libanius,²⁹ wherein the Father shows an unusual appreciation and respect for such an anti-Christian thinker and friend of a persecutor. Libanius could have also been a crucial figure for the philosophical and classical education of the aforementioned Christians, among the most educated in Greek literacy. As a last striking data and in the context of many Arians, we cannot fail to mention the final approval of the Nicaean *ὁμοούσιον*, which was carried out in the synod of Antioch in 363 and chaired by Meletius: from that moment on, Eastern Christianity joined the Nicaean banner and the Cappadocian Trinitarian ontology became the doctrinal cornerstone in the Syrian areas.

Before moving on our line of argument to Nemesis, we want to refer to the emblematic figure of Christian Antioch, Theodore of Mopsuestia. He can be seen as a bridge between the Cappadocian Trinitarian ontology and its application in Christology and anthropology. As already noted, he was one of the most influential

28 Cf. *supra*, note 22.

29 Cf. Gregory of Nyssa, *Epistula* 13.

exegetes and theologians of Late Antiquity, second in fame perhaps only to Origen.³⁰ His key relevance in the topic arises from three reasons. First, he was an adherent of Cappadocian authority and the Nicaean symbol, a strong opponent of the Eunomian and Laodicean heresy; second, he was close to the Cappadocian theological environment and was an acknowledged theologian to whom Nemesius refers to as a distinguished scholar;³¹ and, lastly, we find an unconventional and reiterated theological attention for human nature³² in his works. He became an ordained priest in 383 and bishop in 392, during which he initially upheld the Christian faith in a treatise against Julian the emperor; then, he strongly argued against Eunomian and Laodicean Christology in his major theological work, the *De incarnatione*. His thesis against the heretics restates the ontological unity between Godhead and humanity through the contemporary coexistence of the two natures in Christ with a soteriological aim.

30 Cf. Augusto Guida, *Introduzione*, p. 11, in Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore*, ed. Augusto Guida, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2019.

31 Nemesius mentions Theodore (*De nat. hom.*, 44,15-16) in order to distance himself from him, nevertheless he refers to the Antiochian including him in the formula: “[...] as it is thought by some influential men (ὡς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ)”.

32 For instance, the several passages which point out human nature in Theodore of Mopsuestia, *Adversus criminationes in Christianos Iuliani imperatoris*, fr. 6,5: “εἰ δὲ σὺ τὴν φύσιν ἡμῶν ὑπερβαίνων [...]”; fr. 6,8: “[...] ὁ πρὸς αὐτὴν τὴν φύσιν [ἡμῶν] νομοθετῶν;”; fr. 8,5: “ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν σάρκα τὴν ληφθεῖσαν ἀνθρώπος ἀληθῶς κατὰ φύσιν ἦν ἐκ τῶν πατέρων καταγόμενος, λογισμῶ καὶ κρίσει πολιτευόμενος [...], δειλιᾷ τὸν θάνατον κατὰ φύσιν ἀνθρώπων καὶ εὐχεται καὶ ἐνισχύεται ὑπὸ ἀγγέλου”. For his emphasis on the human element in Christ’s activity and the excessive emphasis on the separation of the two natures in the Son, Theodore was later regarded as the father of Nestorianism – likely unfairly. The heresy rejected the hypostatic unity in Christ, therefore leaning to the idea of “two natures, two persons”, then it was condemned by the Council of Ephesus in 431.

Regarding the Eunomian doctrine, the difference of essence between the supreme ἀγέννητος God the Father and the generated Son hinders man's salvation through the Mediator, because man can never reach God, given that divinity and humanity belong to two different and irreconcilable ontological orders. On the other side, Apollinarius clearly stated in his Christology, that there is no point of contact between divinity and complete human nature. Therefore, formally accepting the Nicaean *homoousia*, he categorically rejects its Christological and anthropological consequences, such as the ontological unity of God and Man, thanks to the mediation of Christ. This kind of unity is inadmissible for Apollinarius since man is *homoousios* to man, and God is *homoousios* to God, which means that the distance between the Creator and the creature, the not-generated and the generated, is unbridgeable.³³ Therefore, as Theodore says in *Hom.* 13,9 against the heretic, he “mutilates our salvation into imperfection”. Thus, from two different perspectives, the two heretics destroy the main heart of the Divine Trinity, which is the ontological unity, *homoousia* of the Father and the Son, and therefore of God and Man: Eunomians miss the human element in God while downgrading the Son, Apollinarius misses the divine element in Man not including the νοῦς.

Finally, we can point out how the undisputable foundation of the anti-heretical Christology of Theodore stands on the whole inhabitation³⁴ of the Godhead in Christ, and, at the same time, the

33 Cf. Till Jansen, *Die Christologie der Fragmente De incarnatione*, p. 178, in Theodore of Mopsuestia, *De incarnatione*, Till Jansen (ed.), De Gruyter, Berlin 2009.

34 Theodore talks about “ἐνοίκησις κατ'εὐδοκίαν”, an expression which can be translated like “inhabitation” or “indwelling according to [God's] willingness”. The Christian explains his doctrine with the following words, *De incarnatione*, VII, fr. 6: “[...] it is neither possible to say that God accomplishes indwelling with the essence, nor with the active power. But what remains at this point?

full humanity of the Saviour, which includes God and Man in a single ontological order, is the ontological background of Nicaean-Cappadocian *homoousia*. The only salvation lies in the ontological interpenetration and conciliation between Godhead and humanity, as stated in the insightful Athanasius' passage: "He, indeed, assumed humanity that we might become God. He manifested Himself by means of a body in order that we might perceive the Mind of the unseen Father. He endured shame from men that we might inherit immortality".³⁵

3. *The anti-heretical controversy in Nemesius*³⁶

Up to this point, we highlighted the ontological foundation – Nicaean and Cappadocian – of the rising Christology and anthropology *via negationis* concerning the heretical doctrines of Eunomius and Apollinarius. Our concern is to underline the unity of the divine and the human as the main consequence of the Cappadocian understanding of Nicaean *homoousia*, not limited to the intra-divine unity between the Father and the Son.

What term shall we use that really preserves the appropriateness in this respect? It is now obviously appropriate to say that the indwelling takes place with the good pleasure (εὐδοκία). «Good pleasure» is the name given to the best and most beautiful will of God, which He cherishes when He finds pleasure in those who make an effort to be devoted to Him, because it seems good and excellent to Him towards them. [...] It is therefore proper to speak of indwelling in this way. Since God is infinite and unlimited according to His nature, He is present in all. But with good pleasure, He is far from some and near to others. (Translated from German to English by the author).

³⁵ Athanasius, *De incarnatione Verbi Dei*, 54,3.

³⁶ In this paper, due to constraint of space, regrettably, we have not dealt with the philosophical foundations of Nemesius' anti-heretical polemics, which are furthermore predominant in the treatise.

We can pursue our research by stating that the birth of Christian anthropology, which marked the second half of the IVth century through works such as Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*, Nemesis' *De natura hominis* and Augustine's *Confessiones*, *De libero arbitrio*, and *De magistro* among others,³⁷ should be understood within the ontological Trinitarian paradigm through the Son's status, a coherent and necessary prosecution of the Christian philosophical *Weltanschauung*. Namely, the existence of a universal divine *nature* (φύσις) or *essence* (οὐσία) is the prodrome and the *raison d'être* of the very existence of an equally universal human *nature* (φύσις) or *essence* (οὐσία), where the nature or essence provides the only universal ontological order in which Godhead and humanity are included. The possibility of an anthropological argument is inscribed in this ontological conception of God. The theological and philosophical foundations of Nicaean and Cappadocian thought in the IVth century will be those of all the theoretical models in the history of thought, which will draw their spiritual sap from the Christian speculation of this period.

Nemesis' anthropological and, to a lesser extent, Christological model is entirely part of this current – although, as we said above, there is a lack of references to Nicaean *homoousia* and a lack of an overt ontology, contrary to the example of Theodore of Mopsuestia, who openly mentions the authority of Nicaea and the Fathers. His polemical targets are the same as the ones of the tradition of the Nicaean writers such as Athanasius, Gregory, Basil, and Theodore of Mopsuestia, that is to say, Eunomius and Apollinarius. However, this time we should first mention the near-total absence of ferocious theological hate against the heretics, whose ideas are debated and then philosophically refuted; and second, the argument is carried out entirely in anthropological terms. On the issue, Nemesis

37 Cf. G. Verbeke, *op. cit.* p. 140.

clearly introduces his view in the very first sentence of the treatise: “It has been the opinion of many good men that man is eminently constructed of an intellectual soul and a body, indeed so well that he could not have come to be, nor be composed, well in any other way”.³⁸ Man (ἄνθρωπος) is the result of the perfect and whole combination or union – the medieval Latins will later call it *unio inconfusa* – of an incorporeal soul (ψυχή), composed of a rational (λογική) and an irrational (ἄλογον) part, and a material body (σῶμα) whereby the first is axiologically greater, being the guide and the master of his instrument.³⁹

Nevertheless, this does not mean that the body is axiologically connoted as “evil”; on the contrary, it is God’s gift in pair with the soul,⁴⁰ it contributes to man’s perfection,⁴¹ and it is the manifestation of the divine through the excellence of its structure.⁴² For these reasons, man “came to be last”, as Moses said “in his exposition of the creation”⁴³; he is the synthesis (σύνδεσμος) of all the universe, because he carries in himself the two main components of the All, intelligible and sensible. He is the being, who stands “on the boundary between intelligible and perceptual being (ὥσπερ ἐν μεθορίοις ἐστὶν νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας). He is joined together with non-rational and inanimate beings in virtue of the body and bodily powers, and to

38 Nemesius, *De nat. hom.*, 1,1-5.

39 Ibid, 26,4-6: “So there is also a need for the soul to take care of the body, in order to make it an instrument fitting for itself”.

40 Ibid, 9,22-23: “Man received these two special privileges [...]”.

41 Ibid, 15,20-16,2: “But lest we seem to some to be writing a vulgar encomium of man and not merely setting forth his nature, which was our project, let us leave the account at this point, even if in stating the greatest advantages of his nature we describe this very nature. So, if we know in what noble birth we share and that we are heaven-born”.

42 Ibid, 46,15-16: “But man has them all and perfect, and in such a way that it could not have been well otherwise”.

43 Ibid, 4,24-5,1.

incorporeal beings in virtue of reason”.⁴⁴ The idea of man as σύνδεσμος and μεθόριος⁴⁵ is a classical *topos* of ancient thought, starting with the Platonic tradition in the *Timaeus*, by way of Posidonius⁴⁶ and Philo of Alexandria,⁴⁷ eventually brought in the Christian anthropology, mostly owing to Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*: “[...] the man is medium (μέσον ἐστὶ) between the divine and immaterial nature, and the irrational life of the animals”.⁴⁸ Here is a beautiful display of Nemesius' Christian anthropology:

Who, then, could rightly be surprised at the nobility of such an animal that binds together in himself mortal and immortal elements, and joins the rational with the non-rational; who carries in his own nature the image of the whole creation, for which reason he was also called a microcosm; who was thought worthy of so great divine providence; for whom is everything that is now and is to be, and for whom indeed God

44 Ibid, 2,24-3,3.

45 For a complete treatment of the subject Cf. Beatrice Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 45-112.

46 The influence of Posidonius on Nemesius has been extensively studied by Werner Wilhelm Jaeger, *Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und Seinen Anfängen bei Poseidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1914.

47 Philo of Alexandria, *De opificio mundi*, 135: “Τοῦ δ' αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναι φήσιν ἕκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου· γεγενῆσθαι γὰρ τὸ μὲν σῶμα χοῦν τοῦ τεχνίτου λαβόντος καὶ μορφήν ἀνθρωπίνην ἐξ αὐτοῦ διαπλάσαντος, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γενητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἕκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων· ὃ γὰρ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως ἐκείνης ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον ἐπ' ὠφελεία τοῦ γένους ἡμῶν, ἵν' εἰ καὶ θωητόν ἐστι κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζηται. Διὸ καὶ κυρίως ἂν τις εἰπὼι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα καὶ γεγενῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον, θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διανοίαν ἀθάνατον”.

48 Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, 16. Gregory, in agreement with Nemesius, claims the equal dignity of body and soul simultaneously created and pre-contained in the *pleroma*, Cf. G. Verbeke, *op. cit.* pp. 143-146.

became man; who ends in incorruption and escapes mortality? He is king over the heavens; being born in the image and likeness of God, he communes with Christ, is a child of God, and surpasses all principalities and powers. Who could express the advantages of this living thing?⁴⁹

The quiet and brief controversy against the heretics allows us to understand the subject further. Nemesius states that Eunomius⁵⁰ regards man's soul as "«an incorporeal substance»" from truth – referring to Plato –but «created in a body» from the teaching of Aristotle. The latter represents the centre of the controversy since, with this expression, the heretic seems to assign to the soul a simultaneous birth with and inside the body, thus a temporal origin which means making the incorporeal soul "perishable and mortal". Nemesius, by supporting a kind of Origenian pre-existence of the human soul,⁵¹ and by making reference to *Gen* 2,2⁵² considers the creation as completed; therefore, souls do not occur as soon as a body is generated. "If someone were to believe that the soul came to be after the body because the soul was inserted after the formation of the body, he errs from the truth. For neither does Moses say that it was created then when it was inserted in the body, nor is that in accordance with reason". Apollinarius,⁵³ instead, supports a sort of traducianism since he believes that "souls are born from souls, as bodies are born from bodies. For, he holds, soul progresses by transmission from the first man into all his progeny, just like bodily transmission". The antitheses are identical. In this way, the creation is still not complete and "if all

49 Nemesius, *De nat. hom.*, 15,3-12.

50 Ibid, 30,18 ff.

51 On the topic Cf. B. Motta, *op. cit.* pp. 190-200; Alberto Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, La Garangola, Padova 1974, p. 102: "The Emesan is clearly an advocate of the preexistence of the soul".

52 "Since on the seventh day God was finished with the work he had been doing, he rested on the seventh day from all the work he had undertaken".

53 Nemesius, *De nat. hom.*, 32,3 ff.

things that are born successively from each other have been shown to be mortal – which is why they beget and are born, so that the race of mortals may persist – then this man also must either say that the soul is mortal, being born from reproduction, or that souls are not born successively from others”.

Either way, we dive into the most interesting theoretical concepts shifting our focus from anthropology to the – few but remarkable – Christological hints that are featured in *De nat. hom.* As it has already been pointed out, the uniqueness of Nemesis' project lies in his anti-heretical *modus operandi*, which goes from anthropology to Christology, and not inversely, as, for instance, in Gregory of Nyssa. He theologically subordinates the anthropological issue of the unity between soul and body to the Christological problem of the divine-humane union in the Son.⁵⁴ Then, as we said, man is the perfect and interpenetrating unity of soul and body, intelligible and sensible, thereby he is the link (σύνδεσμος) and the boundary (μεθόριος) of the creation. Moreover, regarding “how (πῶς) the union of a soul and a soulless body comes about”,⁵⁵ Nemesis rejects the philosophical solutions of combination, juxtaposition or adjacency and mixture,⁵⁶ since they do not give an account of the unity of an incorporeal and a material substance. He resorts to the so-called “Ammonius (Porphyry?) solution”,⁵⁷ the one of Plotinus's master, according to which being an immaterial soul does not follow the bodily rules; therefore, it cannot be in the body as in a physical place: in such a way, the soul will alter his nature becoming corruptible and might not dominate the body. “Therefore, the soul is not altered in unification” because “it has been shown that intelligible things are unalterable in their substance”, then “it necessarily follows that even when they

54 Cf. C. Moreschini, *Storia*, cit. p. 840.

55 Nemesis, *De nat. hom.*, 38,12-13.

56 Ibid, passim in the first half of the treatise.

57 Cf. Ibid, 39,16-17.

are unified they do not perish together with the things with which they are unified. The soul is, then, unified, and is unified to the body without being compounded with it". Nemesis illustrates his solution as follows: "So, when it is said [the soul] to be in a body, it is not said to be in a body as in a place, but as in a relationship to it (ὥς ἐν σχέσει) and by being present, as God is said to be in us". The union between an intelligible and a material substance does not take place by means of corporeal categories, but occurs through the category of σχέσις, which we have already met in a Trinitarian context,⁵⁸ to signify the relationship of the Persons. Although the actual source of the idea is purely Neoplatonic: Porphyry affirms in his *Sententiae* that "the incorporeals themselves, since they are not spatially present in bodies, are there present when they want to be, in the sense that they lower themselves down to them as far as it is in their nature to lower themselves. And, not spatially present, they are present in relation to bodies (τῇ σχέσει πάρεσιν αὐτοῖς)".⁵⁹ Hence, "being in a relationship to (ἐν σχέσει)" consists of a way (πῶς) of union untied from spatial and corporeal categories which belong solely to intelligible substance, ensuring an all-pervading unity in the compound. At this stage, through this pagan and Neoplatonic category, the author operates the aforementioned key transition from anthropology to Christological issue by applying the principle of the unity between the incorporeal divinity of the Word and human nature, and body and soul. It is worth quoting the entire passage.

This account would fit more clearly and best with the union of God, the Word, with man, in which, while united, He remained uncompounded and uncontained, but not in the way the soul is. For the soul, being one of the things which are complex, seems both to be affected with the body in a way through its affinity with it, and sometimes to master

⁵⁸ Cf. *supra*.

⁵⁹ Porphyry, *Sententiae*, III.

it, sometimes to be mastered. But God, the Word, is not in any way Himself altered by this affinity that concerns body and soul, nor does He share in their weakness, but by giving them a share in His divinity He becomes one with them while remaining one as He was before the unification. This kind of mixture or unification is more novel. He both is infused and remains altogether unmixed, uncompounded, uncontaminated and unchanged, not affected with them but only acting with them, neither perishing with them and altered with them, but increasing them without being Himself diminished by them, in addition to remaining immutable and uncompounded, since He is also pure and without share in any alteration. Porphyry, who raised his own voice against Christ, is a witness to this: the testimonies of enemies on our behalf are strong and permit no reply. Now this man Porphyry in the second book of his *Miscellaneous Investigations*⁶⁰ writes in the exact words that follow: «It is not to be denied that a certain substance can be received for the completion of another substance, and can be a part of [this] substance while retaining its own nature together with completing another substance, and, while becoming one with another, can retain its own unity and moreover, while itself untransmuted, it can transmute those things into which it comes so that they gain its activity by its presence». He says this about the unification of soul and body. But if this account is true of the soul because it is incorporeal, still more is it so in the account of God Who is more uncompounded and truly incorporeal. This directly stops the mouths of those who try to attack the unification of God with man.⁶¹

The passage is quite clear: Nemesis holds a sort of dyophysitism, namely the twofold nature of Christ in keeping with the Antiochene tradition, and like we have already seen for Theodore of Mopsuestia. Nevertheless, Nemesis does not only want to emphasise the twofold presence of the Godhead and humanity in the Son, preserving the

60 Cf. Porphyrios: *Symmikta Zetemata*, Heinrich Dörrie (ed.), C.H. Beck, München 1959.

61 Nemesis, *De nat. hom.*, 42,9-43,12.

mutual difference, but he is also keen to stress the absolute and essential unity between God and man. Unlike Theodore, who speaks of union in terms of “[God’s] consent [to it] (εὐδοκία)”, the Nemesian Christology “is characterised by the emphasis on the naturality of the «mode» of union, which does not depend on God’s favour”⁶². By matching anthropological and Christological arguments, as well as the union between soul and body in man, it is not pure conjunction or mixture but a substantial and unconfused union; similarly, the unification of God with man is substantial⁶³ or “natural” using Nemesius’ term: “But the means of the unification is not [God’s] consent [to it], as is thought by some influential men, but nature is the cause (ἀλλ’ ἡ φύσις αἰτία). For one may plausibly say that the reception of the body came about by consent, but that it is united without composition is through God’s own nature (κατὰ τὴν οἰκείαν τοῦ Θεοῦ φύσιν) and not by grace”.⁶⁴ The topic of the explicit comparison between the relationship of incarnated Logos with the humanity of Christ and the relationship of man’s soul and body may be diffusely found in the IVth century,⁶⁵ either in the Fathers’ Orthodox works or, with different purposes, in unorthodox works. Within the Orthodoxy, and in agreement with the spirit of the *homoousia*, we can mention the following effective Augustinian passage: “The Son of man has soul and body. The Son of God, which is the Word of God, has man, as the soul has body. And just as soul having body does not make

62 A. Siclari, *op. cit.* p. 125 (translated from Italian to English by the author).

63 Cf. Marie-Odile Boulnois, *L’Union de l’âme et du corps comme modèle christologique, de Némésios d’Emèse à la controverse nestorienne*, in *Les Pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*, Véronique Boudon-Millot – Bernard Pouderon (eds.), Dushesne, Paris 2005, p. 452.

64 Nemesius, *De nat. hom.*, 44,15-18.

65 Cf. Harry Austryn Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, vol. 1: *Spirito, Trinità, Incarnazione*, Paideia, Brescia 1978, p. 326 (or. ed. *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1: *Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard University Press, Cambridge 1956).

two persons, but one man; so the Word, having man, makes not two persons, but one Christ. What is man? A rational soul, having a body. What is Christ? The Word of God, having man”.⁶⁶

Claiming what is reported, Nemesis inscribes the *ontological possibility* of the Godhead-humanity union in the very God's *nature* or *essence* and in human nature capable of receiving it. Thus, the anthropological union of soul-body is realised κατ' οὐσίαν, as well as the God-man union in Christ. The refutation of Eunomian Christological doctrine takes place in this respect since Eunomians state that “God the Word is united to the body not substantially but through the powers of each. For it is not [they say] the substances that are united or mixed, but the powers of the body are mixed with the divine powers”.⁶⁷ The Eunomians' argument relies on two Aristotelian principles.⁶⁸ First, as detected by Nemesis himself, they assume the Aristotelian definition of human “powers (δυνάμεις)” discussed in *De anima*,⁶⁹ such that the divine δυνάμεις will join only the body and not the entire man. Then, as the Apollinarians will do later, they assume another Aristotelian principle according to which a single substance cannot consist of two entire substances.⁷⁰ However, the “σχέσις solution” lets Nemesis reiterate the perfect and not-confused unity between the incorporeal divine Word and man's body-soul compound:

So it is better to say, as we said before, that the union of the substances comes about without composition through the proper nature of the incorporeals, the more divine suffering no harm from the lower, while this is benefited by the more divine. For the purely incorporeal nature

⁶⁶ Augustine of Hippo, *In Evangelium Ioannis*, XIX,15.

⁶⁷ Nemesis, *De nat. hom.*, 43,16-18.

⁶⁸ Gregory of Nyssa has already ascribed the mistakes of the Eunomian heresy to the Aristotelian philosophy. Cf. A. Siclari, *op. cit.* p. 223.

⁶⁹ Cf. Aristotle, *De anima*, 416b.

⁷⁰ Cf. *supra*, note 25.

pervades the whole unchecked, while nothing pervades it. So they are unified because it pervades all, but because nothing pervades it, it remains unmixed and uncompounded.⁷¹

Finally, Nemesis comes to criticise even Apollinarian anthropology and its Christological consequences. The heretic adopted the Plotinian trichotomy of man composed of body (σῶμα), soul (ψυχή) and spirit or intellect (νοῦς), and “for he laid this down as the – anthropological – foundation of his own opinion and built on the rest in accordance with his own doctrine”.⁷² We have already talked about the way Apollinarius used his anthropology to declare human imperfection in the incarnation of Christ – just to remind, by replacing νοῦς with the divine Word – and we have just mentioned the Aristotelian principle of the impossibility of the coexistence of two substances in one, which lays underneath his doctrine as well as in the one of Eunomius. At this stage of the research, it is worth spending a few words regarding this convergency uncovered by Nemesis between Plotinus and Apollinarius, to whom we can assimilate Eunomian heresy as well,⁷³ given that their God’s conception is in opposition to the *homoousian* ontology silently advocated by Nemesis. Actually, Nemesis’ objection to Apollinarian-Plotinian trichotomy is not restricted to anthropology, indeed, but is also turned against the idea of God and the *Weltanschauung* that this anthropology underlies.

Primarily, the three parts νοῦς-ψυχή-σῶμα are not merely components of man, but, in either Plotinus or Apollinarius, they are characterised by a different axiological significance. The transition from one to another is a progressive distancing from the

⁷¹ Nemesis, *De nat. hom.*, 44,9-15.

⁷² Ibid. 1,12-14.

⁷³ Concerning this convergence of Plotinus and Eunomius in respect of God’s conception Cf. Panayiotis Papageorgiou, *Plotinus and Eunomius: “A Parallel Theology of the Three Hypostases”*, in *Greek Orthodox Theological Review* 37 (1992), pp. 215-231.

pure incorporeal and supreme essence of God, such that the switch from νοῦς to ψυχή, and from ψυχή to σῶμα shall be considered as a derivation in a pejorative sense⁷⁴. Therefore, according to Apollinarius, the only presence of the soul, which is *inferior* to the intellect, in Christ does not make him human, and Godhead is still anything other than man. Consequently, again both in the Neoplatonic and heretical anthropological model, there is an *ontological leap* between νοῦς – divine element – and ψυχή – specifically human element – that reflects the ontological leap and distance between Godhead and humanity which are essentially irreconcilable: they belong to two different ontological realms. *Versus* the ontological unity established by the concept of *homoousia* and thanks to its Patristics interpretations. The God of Plotinus, indeed, is beyond (ἐπέκεινα) the concept of οὐσία⁷⁵ and every intellectual category. It can never, by nature (κατὰ φύσιν) or by essence (κατ'οὐσίαν), get to man, nor this last can reach God. Even the intermediary *hypostaseis* such as νοῦς and ψυχή cannot bridge the gap with the One. Thus, the two realms, divine and human, are separate. Separation, which is fully kept whether in Apollinarius' Christological model – where the mediation between man and God in Christ does not come to light missing human completeness – or in the one of Eunomius – where the ἀγέννητος Father is inaccessible to the Son, subordinate to the supreme divinity, thus does not make the mediation. As already noted by distinguished scholars, there is a residual gnostic taste in these ideas,⁷⁶ since the dualistic gnostic religion, devaluating the world,

74 Cf. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, ed. Cristian. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010, p. 1018 (or. ed. *Gnosis und spätantiker Geist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988). Using a powerful expression Plotinus speaks of “apostasy” in the intelligible descent, Cf. Plotinus, *Enneades*, VI,9,5: “ὁ νοῦς [...] ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἐνὸς τολμήσας”.

75 For instance, Cf. Plotinus, *Enn.*, V,3,12-13.

76 Cf. M. Simonetti, *Studi*, cit. pp. 2-3.

material reality and humanity could not allow the union between God and man in a soteriological perspective because the corrupted world can never be saved. “To this restrictive interpretation that the Gnostics gave of Christ’s redemptive work, the Christians opposed the wholeness of man’s salvation, even of the material body destined to resurrect on the last day; and on the basis of the same axiom: Christ assumed all that he redeemed, they also presented the incarnation of Christ in a more integral manner, *i.e.* complete with body as well”.⁷⁷ With Nemesius, the statement of unity between God and man *by essence* (κατ’ οὐσίαν) carries an idea of *ontological totality* in which, being ontologically compatible, both Godhead and humanity coexist; an idea that lies at the heart of Nicaean *homoousia* and of its Patristic theoretical developments as we have seen.

Conclusion

With the theology of the IVth century, Christian thought assumed the overall vision of the world, and took up all the space which was once the exclusive field of Ancient pagan thought. This phenomenon occurred not only for the spiritual power of the new religion, which embraced the large masses of people in difficulty in the crisis of the empire, but also for the exhaustion of paganism.⁷⁸ Moreover, this progressive replacement takes place within a philosophical scenario where Christianity inherits the truthful claim that belonged to the ancient Greek philosophy and is now deep-rooted in the heart of Christian religious experience.⁷⁹ As we attempted to explain, the demand and theoretical core of this Christian *Weltanschauung* is the statement of Godhead-humanity mediation and unity through

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Just remember the vivid Augustinian argument against the pagan thought and religion in the first book of *De civitate Dei*.

⁷⁹ Cf. M. Simonetti, *Studi*, cit. p. 1.

the concept of *homoousia* and through its Christological and anthropological development, thus restoring an idea of ontological totality not far from Ancient Greek ontology.⁸⁰ The key concepts of Christian speculation, Hegel acutely observed,⁸¹ are those of “reconciliation” because God is the one Who reconciles Himself with the world by means of the incarnation of the Son, and “mediation” which “consists of the fact that man sees his origin in God: origin, however, in the sense that man himself has to complete the process to reach his root, his truth”. For this reason, therefore, “between God and man there is no estrangement, no gulf to be bridged: on the contrary, there is a mutual affinity and a common participation”, in order that Christology appears as a realised anthropology, an *exemplum* of a new man.⁸² Concluding with the words of the German philosopher, “The Church Fathers maintained the unity of divine and human nature, [...] and in this consciousness they stood opposed to the Arians. This is the principal determination of Christian Orthodoxy”.

80 Cf. J. Zachhuber, *The Rise*, cit. p. 9.

81 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III: *Medieval and Modern Philosophy*, R. F. Brown (ed.), University of California Press, Berkeley 1990, pp. 17-34.

82 Cf. Vito Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principio di questo mondo»*, Garzanti, Milano 1996, pp. 101-102 (translated from Italian to English by the author).

Abstract

Nemesio di Emesa viene generalmente considerato come uno dei primi pensatori antichi a cui è possibile attribuire una vera e propria antropologia cristiana sciolta dai vincoli scritturistici. Tuttavia, nonostante nella sua misteriosa opera *De natura hominis* non rinveniamo un'esplicita ontologia e una chiara teologia trinitaria, è possibile dimostrare che le sue originali idee in campo antropologico e Cristologico sono profondamente collegate con l'ontologia Nicena. In particolare, l'unità e l'identità sostanziale tra il Padre ed il Figlio, e la contigua unità tra Dio e l'uomo sono determinate dall'innovativo uso della nozione greca di οὐσία all'interno del contesto cristiano della dottrina dell'ὁμοούσιον. Quest'ultima funge da sfondo ontologico essenziale per l'antropologia di Nemesio. La presente ricerca tenta di portare alla luce, sia storicamente che filosoficamente, il modo in cui l'epocale antropologia cristiana di Nemesio può essere propriamente compresa solo ed esclusivamente all'interno della dottrina Nicena dell'ὁμοούσιον. Al fine di raggiungere questo scopo, nel testo si farà riferimento alle fonti spirituali di Nemesio (soprattutto la filosofia cristiana dei Padri) e dei suoi – e di Nicea in pari tempo – avversari (Ariani ed Apollinaristi).



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

extract

Eastern Theological Journal

8/1
2022

**The Past Seven Years of the Greek Catholic
Metropolitanate – from its Foundation to the First
Metropolitan Assembly**
with Special Emphasis on Metropolitan Institutions as
Well as on Cooperation Between the Eparchies¹

István SESZTÁK

What is a metropolitanate? What does the term ‘Metropolitan Church’ signify in a canonical sense? Though I am no canonist, a cursory survey of the Code of Canons of the Eastern Catholic Church reveals that a church organisation of this ‘type’ is described in Canons 155-173.² The first canon of the corresponding chapter, i.e. Canon 155, contains references to a number of issues:

A metropolitan Church *sui iuris* is presided over by a metropolitan of a determined see who is appointed by the Roman Pontiff and assisted by a council of hierarchs according to the norm of law.

The fundamental matters of a metropolitan Church are thus regulated by canon law. However, the question what the concept of the metropolitanate could in fact mean to an ordinary person may most simply be answered in the following way: The Greek Catholic Church of Hungary – with its three Eparchies in it – collectively called Metropolitan Church in accordance with the provision of the

1 A talk delivered at the First Metropolitan Assembly of the Metropolitan Church *sui iuris* of Hungary in Máriapócs on 21 October 2022.

2 Cf. *Code of Canons of the Eastern Churches* (Oriental Code), Washington D.C., 1992 (hereafter: CCEO).

Holy See, functions and exists as an organisation of ecclesiastical governance. At the same time, it must be emphasised and understood that our Metropolitanate is actually the Greek Catholic Church of Hungary – as a matter of course, in full communion with the Pope, the Bishop of Rome, i.e. as part of the Catholic Church. (Therefore, besides the Council of Hierarchs as the principal decision-making organ of the Metropolitanate, our Greek Catholic Bishops are also ordinary members of the Hungarian Catholic Episcopacy, as well as of the Hungarian Catholic Bishops' Conference.)

The aforementioned regulation provides that an assembly be convoked every five years in a Church of the 'type' as well.³ This is the reason why we are here today! Please allow me to deviate a little from the lawyers' way of thinking and – of course, highlighting the difficulties of the past few years in the way of justification – perceive a sense of providential intervention in the circumstance that this convocation is held now, at the end of the seventh year of our existence. In fact, we are well aware that seven is a symbolic number: the sign of fullness. I also trust that the Metropolitanate, our Church, as well as our lives in her, are in a sense headed for fullness, and that this Assembly may provide answers to many of the questions we may face on this road, will help us find our bearings and will determine clear directions.

As, in a previous publication of mine,⁴ as well as in a number of places, I considered the foundation of the Metropolitanate (partly) as a miracle of the Theotokos – as probably did many of you, too – since the event happened during the nationwide tour of the miraculous icon of Máriapócs in conjunction with the 300th anniversary of its 1715 weeping, I am also inclined to regard this meeting today, the

3 Cf. CCEO Can. 172.

4 Cf. István Seszták, *The Birth of the Greek Catholic Metropolitanate – A Miracle of the Theotokos?*, in Szilveszter Terdik (ed.), *The Light of Thy Countenance. Greek Catholics in Hungary*, Debrecen 2020, 454-459.

first Metropolitan Assembly, as a gift of Providence: a grace that strengthens and consolidates our Church.

Looking back on the past seven years – as part of the present talk – I would like to accentuate the two aspects featured in the subheading as well: ‘metropolitan institutions’ and ‘cooperation between the Eparchies’. The rationale will be disclosed in this presentation.

Searching for a biblical motto befitting the past seven years of the Metropolitanate, I have been frequently reminded of verse 20 of Chapter 18 in the Gospel according to Matthew: ‘For where two or three are gathered in my name, there am I among them’.⁵ I believe that Jesus’ words continue to sound like a real objective for our Metropolitanate as well, organised into three Eparchies. How may this community be made live in Jesus’ presence, and how may the divine presence be rendered tangible? I will propose a simple answer: This may be achieved when two or three (or even four or five) individuals, communities or eparchies act together in the name of Jesus and make their decisions jointly, paying attention to one another. Naturally, this is only possible if Jesus’ presence is understood as life in Him, existence through Him and spiritual and bodily enrichment and growth in Him.

Thus, for me, it is the unity of the three Eparchies in the Holy Spirit that serves as a guarantee that our Church, the Greek Catholic Church of Hungary, will be a truly living one.

We have been and continue to be witnesses to this – in some ways – laborious process: finding the path to unity in eparchial autonomy, as well as enabling the development and growth of individual eparchies in the power of unity. In my view, the only clue in a contemporary understanding of our identity is unity in diversity. This is the

5 Matt 18,20 The biblical foundations of concord in Christ.

motto not only of the European Union⁶ but of the Greek Catholic Metropolitanate as well.

In what follows, I intend to present the events or – to put it somewhat timidly – the accomplishments of the past seven years.

As I have noted, I have – somewhat mystically – described the circumstances of the foundation as the miracle of the Theotokos. This miracle accompanies us to this day, and I hope that it also bears fruit agreeable to God. A miracle, by nature, always requires faith and, at the same time, inspires faith.⁷ We must also view the first seven years of the Greek Catholic Metropolitanate with this openness of faith.

The decision of Pope Francis made on 19 March 2015 was legally specified in five Apostolic Constitutions or Bulls. 1. With the Apostolic Constitution *In hac suprema*, the Holy Father created new ecclesiastical frameworks previously unknown in Hungary by founding the Greek Catholic Metropolitan Church *sui iuris* of Hungary or, for short, the Greek Catholic Metropolitanate. 2. The Apostolic Constitution *De spiritali itinere* granted the Eparchy of Hajdúdorog, founded in 1912, the status of archeparchy. Its official name came to be the Metropolitan Church of Hajdúdorog (Archeparchy of Hajdúdorog). 3. With the Apostolic Constitution *Qui successimus*, the Apostolic Exarchate of Miskolc, established in 1924 and now nearly approaching its one hundredth anniversary, was raised to the rank of eparchy, as a confirmation of the old desire of the faithful of the ‘old’ Eparchy of Prešov (*Eperjes*). 4. The Apostolic Constitution *Ad aptius consulendum* founded the Eparchy of Nyíregyháza, which, – albeit new in name – possessed ancient traditions that had evolved in the Eparchy of Mukacheve (*Munkács*). 5. On the same day, Pope Francis appointed Fülöp Kocsis, Bishop of Hajdúdorog, as Archbishop-Metropolitan.

6 The motto of the European Union as of 2000 is: ‘United in diversity’, https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/symbols/eu-motto_en

7 For a more nuanced understanding of the theology of miracle, see, e.g., Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New Revised Edition, T & T Clark International 2011.

The organisation of the newly founded Eparchy of Nyíregyháza was commenced by Dr Atanáz Orosz, Diocesan Bishop of Miskolc, as Apostolic Exarch. In October 2015, he was followed by Ábel Szocska, a basilian monk, in the same position, who, since his appointment on 7 April 2018, has governed the Eparchy of Nyíregyháza as Diocesan Bishop. The three church leaders, along with Szilárd Keresztes, Emeritus Bishop of Hajdúdorog, constitute the Council of Hierarchs, the supreme organ of leadership of the Greek Catholic Metropolitanate.⁸

The new unit of ecclesiastical governance, the Metropolitan Church *sui iuris* of Hungary, was registered by the Ministry of Human Resources of Hungary under number 00001/2012-175 (short name: Greek Catholic Metropolitanate).⁹ With this act, the Metropolitanate was created in terms of civil law as well, though not as an ‘established Church’ but as an ecclesiastical organisation with an independent juridical person derived from the ‘Hungarian’ Catholic Church as an established Church. (Therefore, in terms of civil law, the Greek Catholic Metropolitanate is equal with the Dioceses and other church organisations registered in Hungary.) It is thus obvious that whereas, in a canonical sense, a Church *sui iuris* of metropolitan rank (the Greek Catholic Metropolitanate or, alternatively, the Hungarian Greek Catholic Church) has been created in accordance with the decision of the Holy Father, such an establishment would only be feasible under civil law if we were also an established Church.¹⁰

The three Eparchies of the Greek Catholic Metropolitanate began to operate with 264 priests (39 of them retired), 9 deacons and 62 seminarians in committed service, at all times seeking the glory of God and dedicated to serve the community as builders of the Kingdom of God among us and in us. In the spring of 2020, 272

⁸ CCEO Can. 165.

⁹ *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 3/2015.

¹⁰ A detailed discussion of this subject is outside the scope of the present talk, though it would no doubt raise highly relevant questions.

priests, including 31 retired priests, 14 deacons and 45 seminarians, served in the Eparchies of the Metropolitanate.

At the moment, the number of priests is 288 (28 of them retired), with 19 deacons and 35 seminarians.¹¹

Another result of the year 2015 was the establishment of the Metropolitan Tribunal, functioning as a tribunal of first instance for the Archeparchy of Hajdúdorog, while, for the Eparchies of Miskolc and Nyíregyháza, as an appellate tribunal, i.e. a tribunal of second instance.¹²

The second half of the same year saw the beginning of the sessions of the Council of Hierarchs (to be held at least twice a year). Members of the Council of Hierarchs are all the consecrated bishops of the Metropolitanate. (While the Eparchy of Nyíregyháza was presided over by an Apostolic Administrator, naturally, he was also a member.) At the first session, two important documents were drafted: the Statute of the Council of Hierarchs and the (unitary) Metropolitan Pension Fund. The latter is applicable to clerics incardinated into and serving in the three Eparchies, as well as to other clerics performing their ministry at other church institutions with episcopal approval and – as a matter of course – ‘manages’ issues pertinent to retired priests, widowed priests’ wives and the orphaned children of priests, in harmony with the former eparchial pension funds but, at the same time, expressing a genuine sense of Christian solidarity and charity, as well as the obligation of care.¹³

Perhaps one of the most important functions and tasks of the first period – the early years – was to create the foundations and, in doing so, to find a firm basis on which the life, work and future of the Metropolitanate could be built. In addition to the institutions

11 Data have been obtained from the Schematisms of the Greek Catholic Metropolitanate, as well as of the Eparchies.

12 *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 4/2015.

13 *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 27/2015.

mentioned previously, a system of committees was developed and introduced, supporting the efficient functioning of the Council of Hierarchs in the preparation of decisions to a great extent. (Each committee is headed by a Hierarch.)

The committees are the following:

- Committee of Ecclesiastical Art and Church Construction,
- College and Priest Training Committee,
- Economic Committee,
- Committee of Legal Advisers,
- Pastoral Committee,
- Liturgical Committee,
- Máriapócs National Shrine Committee,
- Ecumenical Committee,

subsequently,

- Committee of Education and Catechesis,
- Committee of Liturgical Music,
- followed by the Preparatory Committee of the International Eucharistic Congress
- and the Preparatory Committee of Metropolitan Assemblies,
- as well as the Final Tribute Committee – only recently.¹⁴

The work of these committees is a living testimony to the true endeavour of our Church, our Metropolitanate, as well as of our Eparchies to enable the highest possible degree of cooperation within the Hungarian Greek Catholic Church in a variety of fields, show unity and assist the Bishops in their mission.

At the same time, an effort was made to ensure that the Metropolitanate would be moderate in its organisation and office (in terms of personnel, resources and infrastructure alike), as well as to make its operation economical, with its activities in many instances supported by ‘existing staff’ – the employees of the Eparchies. (However, this at times produces difficulties as well since it is hard to

¹⁴ *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 47/2016.

distinguish between the Metropolitanate and the Archeparchy – even though this situation may be explained by ecclesiological causes, too, as the Episcopal See elevated to the rank of Archeparchy becomes the seat of the Metropolitan Church *sui iuris* as well.)¹⁵

At the beginning of the creation of the Metropolitanate, the question of where the retired priests, widowed priests' wives and seminarians of the three Eparchies were to belong would be quickly resolved: The Council of Hierarchs specified territorial affiliation as a general principle.¹⁶

On 30 January 2016, Pope Francis designated new boundaries for the Eparchies of the Greek Catholic Metropolitanate within the territory of Hungary, thus causing the Eparchy of Miskolc to extend over all of Borsod-Abaúj-Zemplén County and Heves County in the north and the Eparchy of Nyíregyháza to encompass the whole of Szabolcs-Szatmár-Bereg County in the east of the country. As for the Archeparchy of Hajdúdorog, its territory comprises the remaining 16 counties and the capital, Budapest.¹⁷

On 7 April 2018, we were all delighted to receive the decision of Pope Francis to appoint Apostolic Administrator A. Ábel Szocska OSBM as Bishop of the Eparchy of Nyíregyháza.¹⁸ His consecration was celebrated in Nyíregyháza on 10 May.¹⁹

In my opinion, the main pillars for the evolution, operation and development of the Metropolitanate may be identified in the following three areas:

(1) provisions – chiefly of a liturgical nature – that must/should determine the life of the Greek Catholic faithful in a uniform way. I believe that liturgical identity is the most important identity

15 See: CCEO Can. 158.

16 *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 50/2016 & 51/2016.

17 *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 56/2016.

18 *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 72 & 85/2018.

19 *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 84/2018.

component in a believer's life because he or she strives to experience the vertical character of his or her relationship with God horizontally, too, as it were – in the Church, in the community and in everyday life. This requires episcopal provisions that primarily help the faithful avoid breakdowns in their personal lives and even assist them in their spiritual growth.

(2) questions related to the maintenance, operation and the necessary improvement of – so to speak – unique (i.e. unparalleled) institutions defining the life of Hungary's Greek Catholic community; experiencing a shared sense of responsibility for such.

(3) to put it plainly, joint programmes and experiences, even shared instances of experiencing God, all reinforcing the sensation that we are the Greek Catholic Church together (not only) in Hungary – we should not forget about our Greek Catholic (especially Hungarian-speaking) brothers and sisters outside Hungary's current borders even if they belong to different Churches *sui iuris*.

(1) The so-called provisions range from numerous issues of apparently minor import to those of truly great significance. Aside from the adoption of the regulations referred to previously, one may find clear guidelines, for example, on the joint celebration of the Divine Liturgy,²⁰ specifically addressing the question of the bishop's presence in cases when he does not celebrate the Divine Liturgy himself; provisions on the proper veneration of the Eucharist; provisions on the question of child communion and its introduction. Furthermore, other provisions include instructions on the norm of absolution from abortion,²¹ as well as the presentation of the new papal legislation regarding nullity procedures in Eastern Canon Law and its executive order (motu proprio *Mitis et misericors Iesus*).²²

²⁰ *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 174/2016.

²¹ *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 173/2016.

²² *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 57/2016.

As of the year 2020, provisions include common regulations, primarily of a liturgical nature, imposed by the period of the Coronavirus, defining our lives to a considerable degree. Provisions of this type are found in at least four circulars of our Metropolitanate.²³

Defining our present in substantial ways, ‘census preparations’²⁴ have been part of our joint thinking since 2020. Apart from the related numerous – hopefully promising – initiatives, I consider episcopal exhortations particularly significant, along with the ‘common intention’ to put a premium on ensuring that the meaning of the census is appreciated in every corner of our Church.²⁵

Besides provisions with major implications, indications of minor consequence, such as writing the Hungarian expression for ‘Greek Catholic’ as a single word, as well as the introduction of uniform baptismal certificates, are also provided.²⁶

Since its foundation, the Greek Catholic Metropolitanate has paid special attention to the sad developments affecting the lives of our brethren in the Middle East, offering substantial support for the Greek Catholics of Syria by collecting donations, practically from ‘day one’. A joint effort to provide assistance is even more palpable these days as the war in our close proximity impacting our brothers and sisters of the same faith further strengthens the desire in every member of our Church to help. Collections aimed at aiding those who suffer and our prayers have become constant elements among our faithful, as well as in the cooperation between our Eparchies.

(2) With a view to consolidating the existence and functioning of the institutions concerned, the Metropolitanate undertook to

23 Cf. *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 486/2020, 125/2021, 313/2021, 21/2022.

24 *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 484/2020.

25 A census is underway in Hungary these days, with special significance for every Hungarian citizen, as well as for every member of any Hungarian Church.

26 Cf. *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 60/2016.

maintain institutions crucial to supporting the values of the whole Greek Catholic community. From the start, these include: the Máriapócs National Shrine, the Pilgrimage Church, the Retreat Centre and Pilgrims House, the Emmanuel Pilgrims Centre, the 'Family Castle', St Athanasius Greek Catholic Theological Institute and its constituent institutions (the Seminary, the Books and Religious Items Shop and the Greek Catholic Media Centre). Naturally, the number of such institutions and their deeds of foundation have changed over time (e.g., St Luke's Charity Service operated under the auspices of the Metropolitanate for a few years before the rights of foundation were reclaimed by the Archeparchy of Hajdúdorog in January 2022). At the same time, it is important to highlight that the leaders of these institutions are always appointed by the Metropolitan in agreement with the Council of Hierarchs (and, as a matter of course, their respective rules and regulations, as well as their operation are continuously supervised by the Council of Hierarchs). In our institutional growth – accompanied by a heightened sense of responsibility – a major milestone has been the takeover and maintenance of St Damian's Greek Catholic Hospital. These days, another important challenge – in a positive sense as well – is the launch of the Greek Catholic Museum, with a suitable building already in place to house it.

At this point, I must briefly address the economic side of the operation of the Metropolitanate as well. At the recommendation of the Economic Committee, the Council of Hierarchs developed an internal system of ratios in relation to the three Eparchies that determines a division of the necessary expenses and revenues for the three Eparchies.²⁷ For operation – thanks to an individual decision of

²⁷ Ratios: Archeparchy of Hajdúdorog – 35.5%; Eparchy of Miskolc – 25%; Eparchy of Nyíregyháza – 39.5% In determining ratios, besides the number of the faithful as the most heavily weighted component (50%), the number of churches and communities, as well as the size of the clergy were also considered.

the Hungarian Government – from 2017, the Metropolitanate receives an annual amount of 300 million forints to subsidise operation costs from the state budget, ensuring efficient functioning of the institutions and, in certain cases, contributing to the operational expenditures of the Eparchies as well.

To discuss the developments of the past seven years of the Metropolitanate at a metropolitan, eparchial and parochial level, I believe even a full-day presentation would be insufficient. Having taken account of these rather significant and occasionally milestone-like advances,²⁸ we seem to have good reason to feel that God, the Creator of all, has been kind to us over this past period as well. Our Church has experienced growth on a scale never imagined before – in infrastructure, as well as in our educational, social and child-welfare institutions alike. We owe much to a range of sponsors, the Government of Hungary, European Union grants, eparchial centres and, of course, our faithful.

As someone who has not only seen but has also experienced and participated in our development, please allow me to quote from one of my previous publications:

Many were surprised by the fact that, in accordance with the Holy Father's decision, the city of Debrecen became the seat of the Metropolitanate and hence of the Archbishop-Metropolitan. At the same time, it must be recalled that the first Bishop, István Miklósy, had also envisaged the centre of the new Eparchy in the *Civis City* (a common nickname of Debrecen referring to its historical status as a royal free city and the influential role of its former middle class) over a hundred years earlier. Therefore, in 2015, in addition to the Calvinist and Roman Catholic Episcopates, Debrecen was made a

28 To name but a few, churches have been built in Dunakeszi, Mezőkövesd, Nyíregyháza-Borbánya, Dunaújváros and Nyékládháza. Countless kindergartens, day nurseries and schools have been renovated or constructed, not to mention the rejuvenation of a multitude of community spaces and parishes.

triple episcopal see. Nevertheless, even as the largest congregation in the country, the Greek Catholic community of Debrecen was ‘programmed to function only as a sizeable parish’, and its buildings proved to be insufficient to accommodate an episcopal – let alone metropolitan – office. However, in His creative power and care, God has been all along mindful to provide the necessary conditions – right from the outset, with the assistance of the Hungarian Government, which could deliver on its unfulfilled promise from a century before – enabling the Metropolitan of Hajdúdorog to work and reside in Debrecen in decency and in an elegant and modern office. The day, 29 April 2017, when the impressive building housing the offices of the Greek Catholic Metropolitanate and the Archeparchy of Hajdúdorog was consecrated in the presence of high-ranking church- and state-leaders is vividly remembered even today.²⁹

Simultaneously or, more accurately, as a gift of the past seven years, the Cathedral of the Eparchy of Miskolc has undergone aesthetic improvement, and the office headed by an autonomous Diocesan Bishop has been fully developed and consolidated. Young and vigorous, the episcopal office of the Eparchy of Nyíregyháza – new in name yet boasting a long tradition – has become stronger by the day, necessarily along with its internal structure. As a visible sign of this growth, the building of the Episcopal Palace has been given a new image in these years.

At the same time, one ought not to overlook the fact that our National Shrine, Máriapócs, all important to all Greek Catholics, has also been thoroughly refurbished, and the College and Seminary, functioning as an academic and spiritual centre, has become a building catering for the widest array of demands; in the meantime, the buildings of the Museums and of the Study House have been

29 Cf. I. Seszták, *The Birth of the Greek Catholic Metropolitanate – A Miracle of the Theotokos?*, 455.

completed, along with the new home for the preparatory year in Miskolc.

Meanwhile, in the past five years, the Eparchies of our Greek Catholic Metropolitanate have increased their active involvement in maintaining institutions, on the one hand, by operating educational institutions under the supervision of the Eparchy (with over 12 thousand children and young individuals) and, on the other hand, by shouldering an ever broadening scope of social and child-welfare responsibilities, with special emphasis on disadvantaged regions, where pastoral work among the Roma people is a cause shared by us all. Continuous cooperation and dialogue are indispensable in these areas, too, as we all serve and 'build' one Church for the glory of God.³⁰

At this point, I would like to give an overview of employment figures for the Greek Catholic Metropolitanate:

At the *Metropolitan Office*, duties are performed by three clerics – in part time employment – and two civil individuals as contract agents. In *eparchial centres*, nearly 100 full-time employees perform daily assignments. At the *Theological College*, 25 clerics, 25 full-time lay persons, 6 part-time lay individuals and 22 civil persons as contract agents are employed. The nascent *Museum* has three employees, while the *Press and Media Centre* has 4+4 workers (one of them a cleric). *Máriapócs* has 36 employees (four of them clerics); at the *Hospital* of Kisvárd, 860 individuals are employed to provide effective inpatient care for 600, as well as outpatient treatment.

Archeparchy of Hajdúdorog

Education:	4700 pupils, 670 employees
Child-welfare:	1270 care-recipients, 227 employees and 339 foster parents

³⁰ Data have been compiled based on eparchial notifications.

The Past Seven Years of the Greek Catholic Metropolitanate

Support school: 55 children with 9 employees
Charity service: 900 people in residential care,
350 children weekly at the early intervention
centre,
nearly 500 employees

Eparchy of Miskolc

Education: 3660 pupils, 656 employees
Social area: 103 care-recipients, 56 employees
Day nursery: 104 children, 25 employees
Support school: 68 children, 23 employees
Child-welfare: 720 care-recipients, 297 employees

Eparchy of Nyíregyháza

Education: 3700 pupils, 620 employees
Social area: nearly 500 employees; rather complex and
diverse services: (homestead welfare service:
100 people,
social catering: 544 people, home assistance
service: 1016 people,
home assistance service with signalling
system: 253, day care service for people with
disabilities: 24 people
day care service for the elderly and individuals
with senile dementia: 122 people, support
service: 94 people,
residential care: 460, assisted-living housing:
150 people,
homeless shelter: 24 people)
Support school: 125 children, 50 employees
Day nursery: 152 children, 46 employees

Temporary home for families: 25 people, 7 employees
Child-welfare: 850 people, 130 employees and 240 foster
parents

The three Eparchies combined:

Education: 12 600 pupils, approx. 1 950 employees
Social area: (residential care:) over 1600 care-recipients and
850 employees
other: day care – approx. 200 employees
Support school: 250 children, 82 employees
Day nursery: 256 children, 71 employees
Child-welfare: 2 840 children receiving care,
1 130 employees (including foster parents)

(3) For our Greek Catholic Church and our faithful, experience is of primary importance: not only instances of experiencing God through the liturgy but also the experience derived from community events representing a sense of moving nearer to God, to the Incomprehensible. (This is, in a way, comparable to theology itself: moving closer to and being raised to God). Perhaps, it is also along these lines that we have made joint programmes a priority from the formation of the Metropolitanate with a view to ‘affording genuine experiences’. These are mainly centred around the yearly schedule of feasts and pilgrimages, where community experience celebrated in the liturgy is most obvious: in addition to the grand pilgrimage (in honour of the Dormition of the Theotokos) and the minor pilgrimage (in honour of the Nativity of the Theotokos), children’s pilgrimage, the nationwide pilgrimage of the sick and healers, pilgrimage in honour of the Protection of the Theotokos, as well as the pilgrimage of foreign Greek Catholics and of the Hungarian-speaking faithful from abroad; joint catechesis competitions – even for secondary-school pupils – constantly expanding knowledge olympiads, spiritual group events, such as Divine Office camps in various locations,

retreats for priests and priests' wives, major events (balls, the Greek Fire Camp, family camps, pilgrimage walks (+16 and +22), running races and swimming contests).

Furthermore, I would like to touch upon those joint 'initiatives' that, by offering opportunities of community experiences, have contributed to the growing strength of the Metropolitanate.

Such a step was the announcement of the International Eucharistic Congress, with its Greek Catholic aspects clearly highlighted.³¹ It may have been an act of Providence that our preparations were longer and also more complete than original envisaged. Countless rounds of negotiations were conducted about the focal points of the preparations, as well as about the exposition of Greek Catholic features during the Congress. At the same time, the exhibition 'The Light of Thy Countenance' organised at the Budapest Vigadó Concert Hall, the Meeting of European Eastern Catholic Bishops in Budapest and the Divine Liturgy celebrated jointly in St Stephen's Basilica all provided uplifting and unforgettable experiences of a lifetime to many. (Each of our priests was presented with a set of liturgical vestments and a sick call kit.)

Although it may have started as a relatively less important community experience, the series of events called pastoral-days did act as a real catalyst. Its more or less explicit aim was to prepare the Metropolitan Assembly, which – representing an attempt at participating in Pope Francis's synodal path initiative, designed to renew the institution of the Episcopal Synod – has given us an opportunity to be together here today so that we may enrich one another with our presence. In fact, every encounter is a chance to find something or, more precisely, 'Someone'.

In searching for unity in the diversity of the Metropolitanate, an important common ground is the discovery of the elements of

³¹ *Circular of the Greek Catholic Metropolitanate*, 80 & 81/2017.

a shared outward image, as well as common publications. Of the latter, the Psalter issued early at the time of the formation of the Metropolitanate, as well as the finalisation and publication of a new translation of the Gospels for use in our liturgical practice may be highlighted. Besides a number of ‘seemingly minor’ attempts in this area, as well as despite the numerous anticipated difficulties, we may feel proud of an almost complete catechesis course-book series, the book entitled ‘The Light of Thy Countenance’ – a particularly high-quality publication – as well as of our new theological series launched these days. Aside from these, one should not forget about publications with a history spanning several decades, such as *Görögkatolikus Szemle* (Greek Catholic review), the Wall Calendar and *Kalendárium* (Calendar – an annual publication with spiritual readings), the magazine *Görögkatolikus Szemlélet* (Greek Catholic view), the Teachers’ Pocket Book and the Desk Calendar, either.

In fact, it would be hard to ignore these tools and publications as they are used as everyday aids by an inestimable number of Greek Catholics, and it is wholly appropriate that they support our Greek Catholic Church, faith and communities as signs of our cooperation.

In the way of a summary, it may be concluded that the past seven years have, in a sense, been devoted to an initial search for directions and the ministry of laying foundations. We have had the opportunity to experience the ‘miracle of the beginning’ and now we progress towards fullness, though we are aware that this road is hard and long (i.e. endless). However, once we have the good conscience for a peaceful night at the end of every day, we may be confident to say that we are builders of the Kingdom of God already on this earth. Of course, this process of building would be impossible without efficient and dialogue-based cooperation between the Eparchies, for which I thank God even at this very moment.

Let us continue our journey for many more centuries to come! Thank you for your attention!



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

extract

Eastern Theological Journal

8/1
2022

Daniel Caner, *The Rich and the Pure. Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium*, University of California Press, Oakland, California 2021, 440 pages

The work in question is the product of decades of research and is expected to have a profound influence in its field. Following an introduction to the sources and methodology of the work, the subject of Chapter 1 is the culture of giving gifts in Early Byzantium. The various forms of gifts, the giving of which was motivated by the Christian faith of their providers, are presented through the Holy Land travelogue of the mid-6th century Piacenza Pilgrim, which is followed by the description of the important transition from civic-motivated *philotimia* to faith-motivated *philanthrōpia* as the main ideal behind giving gifts. The supposed divine order of the world and the concept of Christian stewardship as ideas behind this new model are also introduced, just like the characteristics of monasticism in Early Byzantium, involving the problems created by the dichotomy of personal poverty and communal wealth within the small, yet increasingly important social stratum of monks.

The significance of *philotimia* is not to be interpreted as if the concept of philanthropy was unknown or shunned in Mediterranean societies before the advent of Christianity. Chapter 2 explores the pre-Christian Greco-Roman concept of *philanthrōpia* and how it was expanded by Christianity. Important examples are provided through analyses of the treatise *On the Rich Man's Salvation* by St. Clement of Alexandria, the sermon *On Loving the Poor* by St. Gregory of Nazianzus, which audaciously challenged the dominant ideas of leprosy being a form divine punishment for sin, and the foundation of the Basiliads by St. Basil of Caesarea, a leprosarium specifically established for sufferers of the disease.

The main subjects of Chapter 3 are the aims and dynamics of regular merciful giving in the Late Antique Eastern Mediterranean. The two aspects of the sources on almsgiving are chosen as the main

focuses of the chapter: first, the enormity of the task of furthering positive interactions between otherwise usually separated segments of society (the rich and the poor, the seriously ill and the healthy), and the insistence on the transformative power of giving alms. Key parts of the argument are provided by discussions of the social teaching of St. John Chrysostom and the charitable activities of St. Symeon Stylites the Younger.

The complicated differentiation of alms and charity is explored by Chapter 4. The problem is analysed through the *Sayings of the Desert Fathers* and the extant letters of St. Barsanuphius, St. John and St. Dorotheus, then the perceived redemptive potential of almsgiving and the relevance of Christian altruism to the question are addressed. Chapter 5 focuses on the nature, functions, and implications of material blessings in the eastern provinces of the Late Roman Empire. Following the argument that the theological basis for the understanding of ‘material blessings’ in the Roman East of the period was provided by St. Paul the Apostle in Second Corinthians, the institutional and lay sources of such blessings are discussed. It is followed by the exploration of the problems posed by greed, the potential of gifts to influence decisions, the inherent dichotomy between the ideal of asceticism and the accumulation of wealth, the expectation to redistribute a certain amount of the acquired resources. The chapter is closed by a summary of how monastic culture treated monastic wealth.

The subject of Chapter 6 is formed by the encouragement of lay provisions for Christian institutions, clerics and monks in Early Byzantium. After the contemporary concern for the voluntary or involuntary nature of *karpophoriai* (‘fruitbearings’) was discussed, the role of monastic institutions in the agricultural expansion of the era is addressed, the latter in conjunction with the ideal and reality of monastic labour. A case study is provided through the analysis of the *Letter of Cosmas of Panîr*, followed by an exploration of the divine intercessory function in the agricultural sphere played by Christian

professionals, primarily monks, with the powers attributed to St. Symeon Stylites the Elder serving as primary examples. Then, the *Life of St. Barsauma* and the *Life of St. Theodore* are analysed to provide insight into the supposed relationship between the self-affliction of Christian holy men and the prosperity of laypeople connected to them, after which the chapter is closed by a demonstration of how asceticism was understood as a highly valuable, spiritual form of *karpophoria* offered to God.

The concern among lay patrons of Christian institutions for their commemoration is discussed in a broader framework in chapter 7. Following an introduction to the relationship between lay offerings and commemorative rites and the apologetics for church commemorations, *The Loaf of the Departed* by St. Jacob of Serug is analysed as a source of the subject, then the connection between the main subject of the chapter and the spread of private monasteries in the fifth century is explored. After that, the problem of potential conflicts between offers of wealth for commemorative rites and the interest of heirs is discussed, then the chapter is closed by the evaluation of the 'economics' of monastic patronage. It is followed by the Epilogue, the Notes, the Bibliography and the Index.

It is hard to overstate the importance of *The Rich and the Pure* by Caner for the study of Early Byzantine church and society. The work is very meticulous in its analysis of the subject, while well-written and engaging at the same time. It will keep its relevance for a long time.

Zoltán Szegvári



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >