

Giuseppe Caruso OSA  
Atanáz Orosz  
Róbert Somos  
Miklós Gyurkovics  
Vladimir Cvetković  
Tamás Véghseő

# Eastern Theological Journal

1 / 1  
2015

Eastern  
**Theological  
Journal**

1/1  
2015

# Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

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

Responsible Editor: Tamás Véghseő (Rector)

Postal address:

4400 NYÍREGYHÁZA, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

e-mail: [atanaz@atanaz.hu](mailto:atanaz@atanaz.hu)

tel.: +36/42/597-600

Address for manuscripts and correspondence:

St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Bethlen u. 13-19

4400 Nyíregyháza, Hungary

tel.: +36 42 597-600

e-mail: [etj@atanaz.hu](mailto:etj@atanaz.hu)

Yearly subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

## Contents

Contributors of this volume . . . . .	7
Editorial Foreword . . . . .	9
STUDIES	
Giuseppe CARUSO OSA Un catechismo per vescovi: il <i>De fide et Symbolo</i> di Agostino . . . . .	13
Atanáz OROSZ Le Dialogue <i>Sur le Sacerdoce</i> de saint Jean Chrysostome . . . . .	49
Róbert SOMOS The problem of the rational faith in Origen with special emphasis on the newly rediscovered Homilies on Psalms . . . . .	69
Miklós GYURKOVICS Il duplice Logos divino e umano – La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli . . . . .	99
Vladimir CVETKOVIĆ The overview of the patristic studies in Serbia . . . . .	135
Tamás VÉGHSEŐ Reflections on the Background to the Union of Uzhhorod/Ungvár (1646) . . . . .	151
BOOK REVIEWS	
Raimondo Rudolf Salanschi, <i>Din istoria Eparhiei Greco-Catolice de Oradea. Geneză, integrare și devenire</i> , Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2014, pp. 463. [Raimondo Rudolf Salanschi, <i>Dalla Storia dell'Eparchia Greco-cattolica di Oradea. Genesi, integrazione e sviluppo</i> , Accademia Romana. Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca, 2014, pp. 463] . . . . .	187
Episcop Alexandru Mesian, <i>Ecumenismul. Drim spre Unitatea creștină</i> , Editura Surorilor Lauretane, Lugoj 2012. pp. 383. [Vescovo Alexandru Mesian, <i>Ecumenismo. Via Verso l'Unità cristiana</i> ] . . . . .	192

Contributors of this volume

✠ SER. Atanáz Orosz  
Eparch of Miskolc

Giuseppe Caruso  
Augustinian Patristic Institute, Rome

Róbert Somos  
University of Pécs, Department of Philosophy, Pécs

Vladimir Cvetković  
University of Aarhus

Tamás Végheő  
St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza

Miklós Gyurkovics  
St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza

## Un catechismo per vescovi: il *De fide et Symbolo* di Agostino

Giuseppe CARUSO OSA

SOMMARIO: 1) L'Esordio (1. 1); 2) Dio, onnipotente e creatore (2.2); 3) La generazione del Verbo (2.3-4.7); 4) L'incarnazione (4.8-8.15); 5) Lo Spirito Santo e la Trinità (9.16-9.21); 6) La chiesa e la salvezza (10.21-10.24); 7) Conclusione (10.25).

L'8 ottobre del 393 si tenne a Ippona il primo concilio della chiesa d'Africa, che vide la partecipazione dei vescovi di Africa proconsolare, Numidia, Bizacena, Mauretania e Tripolitania. Gli atti del concilio, ricordato soprattutto per le sue decisioni relative al canone biblico, non sono giunti alla posterità, se si eccettuano cinque frammenti pubblicati da Munier<sup>1</sup>; tuttavia le delibere di quell'assemblea furono trasmesse in quella collezione, di quattro anni anteriore, che va sotto il nome di *Breviarum Hipponense*<sup>2</sup>. Tra le decisioni approvate a Ippona e poi trasmesse dal *Breviarium* è quella relativa al canone biblico, esattamente identico a quello che sarebbe stato, molti secoli dopo, solennemente sancito a Trento; è forse proprio questo l'elemento in ragione del quale il sinodo di Ippona è il più delle volte ricordato<sup>3</sup>. Agostino, ancora sacerdote, fu presente a quella solenne assemblea e, stando a quanto egli stesso narra nelle *Retractationes*, dietro richie-

1 C. Munier, *Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 octobre 393*, in *Revue de Droit Canonique* 18 (1968), pp. 16-29.

2 Per il testo si veda: C. Munier, *Concilia Africae a.345-a.525*, Brepols, Turnhout, 1974, pp. 30-46.

3 Si veda in proposito, per esempio, DS 186.

sta dei vescovi sinodali, pronunciò un discorso sul simbolo<sup>4</sup>. Alberto Pincherle ritiene che l'incarico, più che all'insistenza dell'intera assemblea, sia venuto ad Agostino mercé l'interessamento di Valerio, il vescovo di Ippona, con l'appoggio di Aurelio di Cartagine, come frutto di una strategia per far conoscere all'intero episcopato africano il genio del sacerdote Agostino, tanto promettente<sup>5</sup>. Se le cose stanno così, sembra proprio che il sacerdote non abbia deluso le aspettative: il sermone, stando sempre alla notizia delle *Retractationes*, fu ritenuto degno di pubblicazione; sottoposto con tutta probabilità a un'accurata revisione, venne pubblicato come un libro trovando posto tra le opere di Agostino. La predicazione sul *Simbolo*, almeno dal quarto secolo, era una prassi abituale nella chiesa antica, intimamente connessa alla preparazione al battesimo; anche Agostino avrà più e più volte modo di illustrare ai catecumeni i contenuti di questo compendio della fede cristiana<sup>6</sup>; il *De fide et Symbolo* si colloca però in posizione eccentrica rispetto a quei discorsi, e lo fa in ragione dei suoi destinatari: non cristiani alle prime armi, ma vescovi, a vantaggio dei quali il presbitero di Ippona confeziona una specie di breviario teologico, probabilmente allo scopo di premunirli contro deviazioni dottrinali che potevano minacciare i fedeli loro affidati, ma anche gli stessi pastori della chiesa.

4 *Retractationes* 1,17: *Per idem tempus coram episcopis hoc mihi iubentibus, qui plenarium totius Africae concilium Hippone Regio agebant, De fide ac Symbolo presbyter disputavi. Quam disputationem nonnullis eorum qui nos familiaris diligebant studiosissime instantibus in librum contuli.*

5 A. Pincherle, *Vita di Agostino*, Laterza, Bari, 1984, pp. 122-123. Per notazioni generali sul *De fide et Symbolo*, nonché per un commento dettagliato, al quale, nel corso del presente saggio, si farà più volte riferimento, si veda: E. P. Mejerling, *Augustine: De fide et Symbolo. Introduction, Translation, Commentary*, Gieben, Amsterdam, 1987.

6 Si pensi ai sermoni sulla *traditio Symboli* (212, 213, 214, il frammentario 214A e il *Sermo de symbolo ad cathecumenos*) e al 215, sulla *redditio*.

1) L'Esordio (I. 1)

Il proposito di cui si è detto sopra si può agevolmente ricavare già dall'esordio del discorso, dove Agostino enuncia un principio generale: tutti si devono impegnare a credere con il cuore e confessare con la lingua la fede, per attuare quanto è scritto in *Rom.* 10,10: *Con il cuore si crede per ottenere giustizia, con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza.* Sembra dunque evidente che quanti credono e professano – e ovviamente professano sinceramente, in quanto credono davvero – in modo da ottenere la giustizia e la salvezza, siano sempre i medesimi soggetti, i pastori, nel novero dei quali Agostino pone stesso, rivolgendosi ai suoi destinatari con un “noi” che lo include. Ma il pastore deve anche adoperarsi per la salvezza del prossimo; nello sviluppo della sua interpretazione sembra dunque che Agostino intenda la salvezza di cui tratta *Rom.* 10 non solo come quella di chi professa personalmente la fede, ma anche dei suoi ascoltatori. La professione di fede del pastore di Chiesa ha quindi un'immediata ricaduta sul suo uditorio, che va protetto con ogni cautela dalle deviazioni dottrinali. Il *Simbolo*, nella sua brevità e completezza, si rivela, per Agostino, uno straordinario presidio contro gli inganni ereticali. La brevità ne permette un apprendimento facile, in modo che anche chi è ancora sprovvisto e poco esperto della fede cristiana possa impararlo a memoria. Ma questo è solo il primo passo, adatto a quanti non si sono ancora fortificati attraverso uno studio assiduo e una conoscenza spirituale della Scrittura. Ma cosa rende possibile il passaggio dalla conoscenza di una breve formula al fastigio di una fede matura? Sono le spiegazioni che i pastori devono offrire ai fedeli, attraverso discorsi commisurati alla loro capacità effettiva di comprensione e alla loro buona disposizione, manifestata soprattutto attraverso le virtù dell'umiltà e della carità: il progresso nella fede è un percorso intellettuale ma allo stesso tempo stesso morale.

Forse a causa della sua ampia diffusione, gli eretici, afferma Agostino, si sono sempre sforzati di nascondere i loro errori tra le pieghe

del *Simbolo*, cercando, par di capire, di non negare mai frontalmente quanto in quello viene affermato; tuttavia queste macchinazioni sono state tempestivamente annullate grazie all'azione di uomini spirituali che non solo hanno custodito la fede ricevuta, ma si sono anche sforzati di comprenderne tutte le implicazioni, certo aiutati in questo da una speciale rivelazione di Dio. Chi sono gli *spiritaes viri* ai quali Agostino fa riferimento? Essi sono probabilmente gli stessi di cui si parla in 9,18, nel corso di una trattazione relativa al mistero trinitario, quando si dice che: *De Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spiritaes viri*. Nel prologo manca l'aggettivo *docti*, ma lo sostituisce la perentoria affermazione che la rivelazione divina ha concesso agli *spiritaes viri* una particolare comprensione della scienza della fede. Sembra dunque che Agostino proponga ai vescovi suoi uditori, come strumento pastorale per tutelare l'ortodossia dei fedeli, una tradizione teologica ferma e sicura, quella trasmessa appunto dagli uomini spirituali, cioè di quelli che furono capaci di approfondire la comprensione della fede con una riflessione che non sostituisce il *Simbolo*, ma che lo custodisce.

Equipaggiato di questi contenuti derivati dalla tradizione teologica precedente, ma ancor di più della sua personale elaborazione, Agostino inizia a passare in rassegna, spesso senza citarle esplicitamente, le affermazioni del *Simbolo*, per darne una spiegazione che si opponga frontalmente alle deviazioni dottrinali dei gruppi dissidenti.

## 2) Dio, onnipotente e creatore (2.2)

Un primo errore da confutare è quello di quanti credono che Dio abbia creato il mondo a partire non dal nulla, ma da una materia preesistente. Costoro pensano che, al modo degli artigiani, Dio avrebbe dato forma a una materia ancora bruta e inerte; ma se questa non ci fosse stata, egli non avrebbe potuto far nulla; pertanto conclude che postulare una materia eterna equivale a negare l'onnipotenza di Dio. Chi è il referente polemico di Agostino? Si potrebbe pensare alla tradi-

zione platonica, in quanto egli nega che si debba pensare a Dio come al demiurgo che mette ordine nella materia informe e disordinata; ma con maggiore verosimiglianza sono i manichei che postulavano, accanto al Dio buono, un dio malvagio, materiale, di cui la materia dalla quale è stato tratto il mondo sarebbe parte<sup>7</sup>. Agostino, subito dopo il suo rientro in Africa dall'Italia, nel 388, aveva composto proprio contro i manichei il suo primo scritto esegetico, il *De Genesi contra Manicheos*, nel quale li rimprovera proprio per questo errore con parole non dissimili da quelle che usa nel discorso rivolto ai vescovi<sup>8</sup>. Anche nel prosieguito dell'argomentazione si constata un parallelismo tra il *De Genesi contra Manicheos* e il *De fide et Symbolo*. Agostino ammette che Dio, che ha creato il fango e poi con questo ha plasmato l'uomo, può aver creato il mondo a partire da una materia informe (*Sap.* 11,18) o, secondo un'altra lettura, invisibile, purché si riconosca che egli ha creato anche quella materia; lo stesso Dio crea la materia suscettibile di ricevere qualunque forma e, in seguito, le dà forma. Ne *De Genesi contra Manicheos* la materia informe e pertanto, in quanto

7 Per i temi connessi alla cosmologia manichea e alla polemica condotta da Agostino contro di essa si veda: G. Gnoli (cur.), *Il manicheismo. Vol. 2. Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Fondazione Vallada-Mondadori, Milano, 2006, soprattutto le pp. 134-203.

8 *De Genesi contra Manicheos* 1,6,10: *Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. Et ligna enim adiuvant fabrum, et argentum adiuvat argentarium, et aurum aurificem, et terra figulum adiuvat ut possit perficere opera sua. Si enim non adiuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Non enim faber lignum facit, sed de ligno facit aliquid: sic et caeteri omnes huiusmodi opifices. Omnipotens autem Deus nulla re adiuvandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere volebat, adiuuabat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens: quod sacrilegum est credere.*

priva di forma, invisibile, è suscettibile di ricevere la forma; Agostino la vede adombrata nel “cielo e terra” o nelle acque primordiali di *Gen.* 1,1, come anche nella terra invisibile e indistinta e nelle tenebre di cui si legge al versetto 2<sup>o</sup>. Agostino già in questo brano allude al coinvolgimento di tutta la trinità nell’atto creativo (nel prosiegua lo farà più esplicitamente), come ha messo in evidenza György Heidl: quando il predicatore dice che per il dono ordinatissimo di Dio (*ordinatissimo Dei munere*) la materia diventa capace di essere formata; nel *munus* si deve infatti ravvisare lo Spirito Santo, che predispone la materia informe a ricevere l’azione della seconda persona divina, cioè il Figlio, e la fa permanere nella forma che ha assunto<sup>10</sup>.

- 9 *De Genesi contra Manicheos* 7,12: *Hanc autem adhuc informem materiam, etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra videtur minus speciosa quam caetera. Invisibilem autem dixit, propter obscuritatem; et incompositam, propter informitatem. Eamdem ipsam materiam etiam aquam appellavit, super quam ferebatur Spiritus Dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis. Quod etsi paucorum intellegentia potest attingere, humanis tamen verbis, nescio utrum vel a paucis hominibus, possit exponi. Propterea vero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur, sive animalia, sive arbores vel herbae, et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. Haec ergo nomina omnia, sive coelum et terra, sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae: ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus; et non uno vocabulo, sed multis, ne si unum esset, hoc putaretur esse quod consueverant homines in illo vocabulo intellegere. Dictum est ergo coelum et terra, quia inde futurum erat coelum et terra. Dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret. Dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum.*
- 10 G. Heidl, ‘*Ordinatissimum Dei Munus.*’. *The trinity in Augustine’s De fide et Symbolo* 2.2, in M.F. Wiles – E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 38. *Papers presented At the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Peeters, Leuven, 2001, pp. 174-180 e anche N. Cipriani, *Lo Spirito Santo, Amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in sant’Agostino*, Città Nuova, Roma, 2011, pp. 26-30 e 38.

3) La generazione del Verbo (2.3-4.7)

Il *De fide et Symbolo* tratta a lungo della seconda persona della Trinità. Agostino afferma che tutto è stato creato per mezzo del Verbo, detto anche Verità, Sapienza e Potenza di Dio e anticipa, già prima di trattare *ex professo* dell'incarnazione, che questi è Gesù Cristo, il redentore dell'umanità. Tutto è stato creato per mezzo del Verbo, ma evidentemente il Verbo stesso non è stato creato; egli infatti è stato generato da colui che, per mezzo di Lui, ha creato tutte le cose. Si introduce qui una netta distinzione tra il *creare* (e il sinonimo *condere*) e *generare*: il Verbo, in quanto generato, è il Figlio di Dio (2.3); sulla differenza che intercorre tra generare e creare Agostino tornerà più diffusamente anche in seguito. Il *verbum*, la parola, nell'esperienza umana è qualcosa di caduco, un soffio di aria modulato dalla voce, che passa presto; il Verbo di Dio, invece, permane uguale a se stesso; malgrado questa vistosa differenza tra la parola umana e la Parola sussistente di Dio, è stato usato il medesimo termine per designarle entrambe e Agostino si propone di spiegare in cosa consiste l'analogia tra le due. Le parole umane, egli nota, quando sono sincere, manifestano e fanno conoscere l'interiorità di chi parla a quelli che lo ascoltano; allo stesso modo il Verbo rivela il Padre, nascosto e misterioso, non a tutti, ma solo a quelli che ne sono degni (3.3). Agostino subito ridimensiona il valore dell'analogia che egli stesso ha introdotto: tra l'anima dell'uomo e la parola che la fa conoscere vi è una grande differenza in quanto le parole non sono generate, bensì pronunciate attraverso la mediazione necessaria della corporeità mentre Dio ha generato immediatamente il Verbo, che è in tutto uguale a Lui; eppure, continua, l'intenzione di chi parla con tutta sincerità e senza nessun proposito ingannevole sarebbe, almeno tendenzialmente, quella di trasmettere tutta la propria interiorità in quella dell'ascoltatore<sup>11</sup>. Per

11 Il paragone tra la parola umana, transeunte, e il *Verbum* divino, permanente, ha già dei precedenti, ovviamente maturati in contesto antiariano, in Atanasio e Ambrogio: si veda Meijering, *De fide*, pp. 41-43.

dirlo in altri termini, il comunicante crea un se stesso comunicato per metterlo a disposizione di chi riceve la comunicazione. Tra l'io comunicante e l'io comunicato resta, però, un divario incolmabile, e il secondo, anche nella migliore delle ipotesi, non sarà mai immagine autentica del primo. Agostino sembra suggerire l'idea che, malgrado tutto, l'uomo non sia in grado di comunicare se stesso; del resto, già nei *Soliloqui*, aveva affermato che egli non conosce fino in fondo nemmeno Alipio, il suo amico più caro<sup>12</sup>. Dio, invece, per farsi conoscere ha generato un essere del tutto identico a se stesso, la sua Potenza e la Sapienza per mezzo del quale ha creato e dato ordine a tutto (3.4).

Subito dopo Agostino mette in guardia i vescovi contro gli errori relativi alla teologia trinitaria: il Figlio non è una creatura, in quanto tutte le creature sono state fatte per suo mezzo; inoltre non è stato generato nel tempo, quasi che ci sia stato un tempo in cui egli non c'era, perché sarebbe assurdo pensare che Dio, eternamente sapiente, possa essere stato privo della sua sapienza; inoltre non lo si deve ritenere inferiore al Padre. Evidentemente si stanno prendendo di mira gli Ariani, la dottrina dei quali è facilmente riconoscibile negli errori qui condannati; d'altra parte ci si può legittimamente chiedere se davvero, nel 393, l'arianesimo fosse un problema dibattuto in Africa. Agostino solo molto più tardi, dopo il 418, si dedicherà alla confutazione di scritti ariani; ma evidentemente qui intende illustrare ai vescovi gli errori eventuali da cui devono cautelosamente guardarsi<sup>13</sup>. Subito dopo,

12 *Soliloqui* 1,3,8: Ratio - *Accipio istud: sed tamen si quis tibi diceret: Faciam te sic Deum nosse, quomodo nosti Alypium; nonne gratias ageres, et diceres: Satis est? Augustinus - Agerem quidem gratias, sed satis esse non dicerem. R. - Cur, quaeso? A. - Quia Deum ne sic quidem novi quomodo Alypium, et tamen Alypium non satis novi.*

13 Al 418 risale il *Contra sermonem Arrianorum*, al quale seguiranno la *Collatio cum Maximino Arrianorum episcopo*, resoconto di una disputa svoltasi tra 427 e 428, e il *Contra Maximinum*, di poco successivo; per questi temi si veda M., Simonetti, *Agostino e gli Ariani*, in *Studi di cristologia postnicena*, Augustinianum, Roma, 2006, pp. 291-323 (già precedentemente pubblicato in *Revue des études augustiniennes*, 13 (1967), pp. 55-84).

quasi a illustrare errore dopo errore, Agostino condanna come alieni dalla fede cattolica quelli che non distinguono personalmente il Figlio dal Padre; ovvio riferimento a quelli che oggi sono chiamati modalisti, ma che erano detti nell'antichità patripassiani o sabelliani<sup>14</sup>. Di seguito Agostino sembra rivolgere ancora una volta la sua attenzione contro l'errore degli ariani o, meglio, di quanti ritengono che il Figlio sia una creatura, sia pure superiore a tutte le altre e di gran lunga migliore. Agostino spiega che in latino *gignere* e *creare* possono essere intesi come sinonimi, pur non essendolo veramente, in quanto *creare* è lo stesso che *condere*, cioè fare, produrre. *Creatura* è l'esatta traduzione dei termini greci *ktivsma* (la cosa creata) e *ktivσις* (l'atto della creazione); se pertanto si definisce il Figlio creatura – intendendo il termine nel suo senso più proprio, quello connesso al verbo *creare*, sinonimo di *condere* –, non si dice in effetti che egli è stato generato, ma che è stato fatto; questo però è assurdo, perché invece Egli è colui per mezzo del quale tutte le cose sono state create e pertanto egli stesso non può essere posto tra le cose create (4,5).

Malgrado quanto fin qui detto, un testo della Scrittura sembra affermare che il Verbo, ossia la Sapienza di Dio, sia stato creato: si tratta di *Prov. 8,22* (*Dominus creavit me in principio viarum suarum*). Quest'ultimo versetto, che l'autore sacro pone in bocca alla Sapienza, un attributo divino personificato che ha dispiegato la sua azione nella creazione, era comunemente inteso dagli esegeti cristiani come riferito a Cristo; e ciò suscitava, soprattutto nel contesto della controversia ariana, non poco imbarazzo perché, come si vede, la Sapienza parla a chiare lettere di se stessa come di una realtà creata. Agostino risolve il problema facendo ricorso a *Io. 1,14* (*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*), un brano il cui argomento è, senza ombra di dubbio, l'incarnazione, e spiega che la "Sapienza creata" è il Verbo fatto carne: Egli, che si pone come *inizio delle vie* che, attraverso l'imitazione

<sup>14</sup> Agostino riporta entrambi i nomi nel tardo *De haeresibus* 41.

dell'umanità assunta dal Verbo, permettono all'uomo di giungere a Dio e di essere pertanto salvato. Quando Agostino interpreta il testo dei *Proverbi* 8 come riferito al Verbo, si colloca all'interno di una tradizione antica; una parte di questa, con a capo Atanasio, vedeva nella "Sapienza creata" il Verbo fatto uomo<sup>15</sup>.

Attraverso l'incarnazione il Verbo, principio della creazione, è diventato anche il principio della salvezza, in un suggestivo parallelismo che fa del Cristo l'unico grande mediatore di tutto quello che l'uomo è ed è chiamato ad essere. Oggetto principe di imitazione è l'umiltà di Cristo: gli uomini, a partire dai progenitori, peccano per la superbia di uguagliarsi a Dio, come si legge in *Gen.* 3,5; il Verbo, che invece è effettivamente uguale al Padre in quanto Dio come Lui, diventa ciò che non era, uomo, assumendo la condizione servile (si cita *Fil.* 2,6), per offrire un modello di umiltà. Gli uomini, tutti gli uomini, sono caduti a causa della superbia: Agostino probabilmente pensa già una

15 In *Prov.* 8,22 si legge che la Sapienza è creata; in 8,26 che Dio la genera. La corretta interpretazione di questi versetti, che per un esegeta cristiano dei primi secoli hanno per argomento il Verbo di Dio, fu di grande momento negli anni della controversia suscitata da Ario. Prendendo come guida M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma, 1975, si darà qui qualche ragguaglio sull'interpretazione di questo brano controverso nel quale già Costantino aveva riconosciuto, non del tutto a torto, il motivo del contendere tra Ario e il suo vescovo, Alessandro di Alessandria (*ibid.* p. 35). Ario considera 'generare' un semplice sinonimo di 'creare', in quanto per lui il Verbo è una creature (p. 53), mentre tale sinonimia non c'è per Eusebio di Cesarea (p. 66). Per Marcello di Ancira i due verbi sono sinonimi; essi indicano l'inizio dell'esistenza personale del Verbo – che è *ab aeterno* una *duvnamis* della monade divina e non un soggetto ipostatico – nel grembo di Maria (p. 70); idea condivisa da Eustazio di Antiochia (p. 74). Atanasio separa i due verbi, e ritiene che il creare del versetto 22 faccia riferimento all'incarnazione, mentre il generare del 25 abbia come tema la generazione eterna (p. 278); sembra che anche per Mario Vittorino il *factus* di *Prov.* 8,22 sia riferito all'incarnazione del Salvatore (p. 297), come anche per Ilario (p. 311). L'interpretazione che parte da Atanasio avrà una lunga fortuna (pp. 478-479) e viene qui recepita anche da Agostino.

comunione di tutta l'umanità con i protoplasti, teologumeno che, presente in modo latente nei suoi primi scritti, avrà modo di esplicitarsi nel corso della sua riflessione. Il Verbo divino è unigenito; in quanto si è fatto uomo e ha raccolto intorno a sé quanti per mezzo della sua grazia rinascono, diventa primogenito; dunque attraverso l'umanità di Cristo, del tutto conforme a quella degli altri uomini, a questi ultimi, illuminati da Cristo, luce da luce, vengono comunicate le prerogative della figliolanza e affidato l'insegnamento apostolico (evidentemente quello che Agostino sta illustrando!). Il Cristo, che ha creato in quanto pienamente Dio, salva gli uomini in quanto si è fatto pienamente uomo, offrendosi come via verso Dio: la vera divinità del Verbo, che è stata già precedentemente affermata, viene qui riletta in una prospettiva eminentemente soteriologica. Si può osservare come in tale frangente Agostino declini in chiave soteriologica quanto prima ha affermato riguardo alla piena divinità di Cristo.

Lo stretto legame che intercorre tra protologia e soteriologia è affermato anche poco dopo, quando il futuro vescovo di Ippona dichiara che sono oggetto di fede soprannaturale le realtà eterne, tra le quali vanno annoverate l'immutabilità di Dio, la sua assoluta trascendenza e la perfezione e che tuttavia anche le vicende storiche connesse all'incarnazione di Cristo devono esser credute con la medesima fede. Evidentemente a una mente filosofica dell'antichità ripugnava dover credere con un medesimo atto di fede ciò che riguarda realtà immutabili, come quelle relative al modo di essere di Dio, e vicende storiche; tuttavia Agostino spiega che ciò si può e si deve fare, perché la vicenda storica di Cristo non è estranea a un preciso disegno del Creatore, dettato dalla sua straordinaria bontà e condiscendenza. Questa annotazione mira a introdurre un nuovo sviluppo su un tema quanto mai problematico e di cui l'arianesimo, sin dalla prima ora, si era servito, cioè la mutevolezza di Cristo che, in quanto persona storica, diviene, mentre Dio è per definizione immutabile. Agostino spiega che il Figlio di Dio di per sé non diviene; in Lui non c'è, parlando in termini propri, scansione temporale, ma un eterno presente, di cui Agostino

vede riprova nelle parole rivolte a Mosè in *Ex.* 3,14: *Ego sum qui sum*; anche il divenire deve essere dunque in lui inteso come conseguenza della condiscendenza (4.6)<sup>16</sup>. In virtù del suo essere con pienezza e senza alterazioni, senza passaggio da una condizione all'altra, Dio è assolutamente immutabile e nulla gli si può opporre, se non il nulla, ciò che assolutamente non è (4.7); evidentemente Agostino sta di nuovo prendendo di mira l'idea manichea dei due principi opposti e rivali.

#### 4) L'incarnazione (4.8-8.15)

Agostino ancora una volta ritorna sull'incarnazione del Verbo e spiega che proprio Lui, la Sapienza immutabile di Dio, ha assunto la natura umana, facendo quindi suo uno stato mutevole, per la salvezza e la redenzione dell'uomo. Una vicenda storica, quella di Cristo, diventa quindi oggetto di fede, proprio perché in Cristo la divinità e l'umanità si sono toccate: ciò è avvenuto ad opera del dono di Dio, che si identifica con la terza persona trinitaria, cioè lo Spirito Santo<sup>17</sup>. Il brano evangelico di *Lc.* 1,35 attesta a chiare lettere che l'incarnazione è avvenuta con l'opera dello Spirito Santo<sup>18</sup>; che questi sia poi per

16 Ario sembrerebbe aver escluso la mutevolezza del Cristo, ma alcuni suoi discepoli, più radicali o forse solo più sprovveduti, la postulavano. Si veda in proposito M. Simonetti, *Il Cristo. Vol. 2. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Valla-Mondadori, Roma, 1988, p. 85 (lettera di Ario a Eusebio di Nicomedia) e p. 85 (lettera a tutti i vescovi di Alessandro di Alessandria).

17 Per un'ampia trattazione dell'azione dello Spirito Santo nell'incarnazione si veda: J. Verhees, *Heiliger Geist und Inkarnation in der Theology des Augustinus von Hippo. Unlöslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Ökonomie*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* 22 (1976), pp. 234-253.

18 La *Lettera* 11 di Agostino a Nebridio tratta esplicitamente di questo tema; si vedano in proposito la nota complementare di E. Bermont in *Lettres 1-30, Oeuvres de saint Augustin* 40-A, 6e série, Institut d'Études Augustiniennes, Paris,

eccellenza il dono di Dio lo si poteva agevolmente ricavare dalla sacra Scrittura (per esempio da *Act.* 8,20) e del resto si è visto che poco sopra Agostino lo aveva già definito *munus*<sup>49</sup>.

2011, pp. 575-585; G. Caruso, *L'epistolario di Agostino laico*, in *Percorsi Agostiniani. Rivista degli Agostiniani d'Italia* 9 (Gennaio-Giugno 2012), pp. 45-46, e Cipriani, *Lo Spirito Santo*, pp. 37-38.

- 19 *Munus* e *donum* sono sinonimi, a maggior ragione lo sono per Agostino quando si parla dello Spirito Santo. Basta a dimostrarlo anche una cursoria lettura del *De vera religione* dove non mancano riferimenti alla Trinità in cui la terza persona è designata con entrambi i termini: in 5,8 si afferma che l'eresia esclude dalla comunione ai sacramenti quanti *de Patre Deo, et Sapientia eius, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat*; in 55,112 Agostino afferma di venerare un solo Dio, in cui si distinguono tre realtà: Principio, Sapienza e Dono: *unum Deum colo, unum omnium Principium, et Sapientiam qua sapiens est quaecumque anima sapiens est, et ipsum Munus quo beata sunt quaecumque beata sunt*. Usando l'altro termine, in 7,13 si dice che l'intero cosmo è stato creato da un'unica azione delle tre persone, *non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti*; in 12,24 si dice che in virtù di un intenso sforzo ascetico e con il sostegno della grazia *ad Unum incommutabile revertetur, reformata per Sapientiam non formatam, sed per quam formantur universa, frueturque Deo per Spiritum Sanctum, quod est Donum Dei*; in 17,25 si enuncia invece quale sarà il destino escatologico dell'uomo, quando l'anima, stabile in Dio, comunicherà il suo vigore al corpo: *Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur; ideoque amplius quam corpus vigebit: corpus enim per ipsam vigebit, et ipsa per incommutabilem veritatem, qui Filius Dei unicus est; atque ita et corpus per ipsum Filium Dei vigebit, quia omnia per ipsum. Dono etiam eius, quod animae datur, id est sancto Spiritu, non solum anima, cui datur, salva et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus vivificabitur*; infine nella conclusione, 55,113, si dichiara che la medesima venerazione riservata al Padre e al Figlio si deve anche allo Spirito, che insieme hanno agito nella creazione dell'uomo e agiscono per la sua salvezza: *Quare ipsum Donum Dei cum Patre et Filio aequae incommutabile colere et tenere nos convenit: unius substantiae Trinitatem, unum Deum a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus: a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permisi sumus: principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur: unum quo auctore conditi sumus, et simili-*

Dio stesso, pur essendo oltre misura eccelso, ha accettato di umiliarsi assumendo la condizione umana ed è nato dalla vergine Maria; della quale Agostino ribadisce la verginità *ante partum e in partu*<sup>20</sup>. La verità dell'incarnazione di Cristo è minacciata da eretici che dubitano della sua reale umanità, ritenendo che egli non abbia veramente assunto tutte le componenti costitutive dell'uomo che, secondo il dettato paolino di *1 Thess.* 5,23 Agostino enumera come spirito, anima e corpo senza però spiegare la differenza intercorrente tra anima e spirito, cosa che farà più avanti, come si vedrà. Gli eretici che mettendo in dubbio la piena e completa umanità di Cristo, sono gli apollinaristi, così chiamati da un loro esponente particolarmente autorevole, Apollinare di Laodicea<sup>21</sup>. Apollinare e i suoi sodali volevano garantire la perfetta unione dell'elemento divino e di quello umano in Cristo e pertanto trovavano problematico pensare, nel Salvatore, la compresenza

*tudinem eius per quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhaeremus: Deum qui dixit, Fiat; et Verbum per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter factum est; et Donum benignitatis eius, quia et placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret quidquid ab eo per Verbum factum est: unum Deum quo creatore vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruente beate vivimus: unum Deum ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen.*

- 20 Il parto verginale di Maria, cioè l'idea che, anche nell'atto di dare alla luce Cristo, ella sia rimasta fisicamente integra, è un argomento, per quanto scabroso e sgradevole, che ha un discreto rilievo nella tradizione cristiana; se ne ha una precoce e roboante attestazione nel *Protovangelo di Giacomo* 19-20 e anche in altri apocrifi (*Odi di Salomone* 19,7; *Ascensione di Isaia* 11,7). Della nascita verginale di Cristo parlano scrittori Ireneo (*Epid.* 54; *Adv. haer.* III, 21, 4-6), Clemente alessandrino (*Strom.* VII,16,93) e Origene (*In Lev. hom.* 8,2; diversamente *In Luc. hom.* 14), mentre Tertulliano (*De carne Christi* 23) la nega, come farà anche Gioviniano, al quale si opporranno i grandi padri latini del "secolo d'oro": Ambrogio (*Ep.* 42,4-7), Girolamo (*Adv. Elvidium*, interamente dedicato al tema; *Adv. Iovinian.* 1,31; *Ep.* 49,21) e anche Agostino (*Enchir.* 34).
- 21 Per una presentazione rapida ma non banale dell'apollinarismo, si può utilmente consultare Simonetti, *Il Cristo 2*, pp. 309-345.

di intelligenza e volontà divine (quelle del Verbo) e umane (quelle dell'uomo Gesù); per ovviare a questa scomoda compresenza finivano con il mutilare la componente umana del Salvatore, riducendola alla sola corporeità. La lotta contro l'apollinarismo impegnò alcuni dei massimi ingegni del quarto secolo, i padri cappadoci in testa, e culminò con la condanna dell'apollinarismo da parte di papa Damaso<sup>22</sup> e del concilio di Costantinopoli<sup>23</sup> (4.8). Se gli apollinaristi negavano la componente spirituale dell'umanità di Cristo, altri negavano invece la sua corporeità. Si inaugura qui una sezione che ha tutte le caratteristiche di una trattazione antidocetista, rivolta contro i manichei<sup>24</sup>. Questa viene declinata in chiave mariologica prendendo di mira quelli che negano che Maria sia stata davvero la madre di Gesù. Nascendo veramente uomo, e nascendo veramente da una donna, il Verbo ha onorato entrambi i sessi di cui Dio si prende ugualmente cura.

I negatori della reale corporeità di Cristo potevano trarre argomento a loro favore dal racconto delle nozze di Cana, dove Gesù si rivolge a Maria con parole brusche (*Io.* 2,4), che un figlio non dovrebbe rivolgere alla madre; dal che essi concludevano che Cristo, non essendo realmente corporeo, non aveva in effetti una madre e pertanto la sua durezza è perfettamente giustificata. Agostino osserva che nel *Vangelo secondo Giovanni* Gesù si rivolge a Maria non solo a Cana, ma anche quando è inchiodato sulla croce (*Io.* 19,26-27): qui, dando prova di grande tenerezza, affida la madre al discepolo prediletto. Agostino spiega il diverso atteggiamento del Salvatore facendo riferimento alle due nature del Cristo: in quanto Dio, il Verbo di Dio non ha una madre; e questo spiega perché a Cana, nell'imminenza di dar prova della sua divinità attraverso un miracolo, Gesù negò ogni coinvolgimento tra lui e Maria; sul Golgota invece, dove l'umanità assunta dal

22 DS 149 e 159.

23 DS 151.

24 Sul docetismo manicheo si veda E. Riparelli, *Il volto del Cristo dualista. Da Marcione ai catari*, Lang, Bern, 2008, pp. 122-125 e 135-137.

Verbo si manifesta attraverso il sommo dono della propria vita, Cristo riconosce Maria come madre<sup>25</sup> (4.9). Nel prosiegua della trattazione Agostino avanza una spiegazione, non priva di una punta di severo giudizio morale, per il docetismo dei suoi avversari: essi, uomini spregevoli, ritengono spregevole il nascere da un grembo femminile, quasi che il contatto con le viscere di una donna potesse contaminare il Verbo di Dio<sup>26</sup>. Agostino argomenta prendendo spunto dalle credenze degli stessi manichei: questi ritengono degno di adorazione il sole<sup>27</sup>, e tuttavia pensano che i suoi raggi non siano contaminati dall'illuminare una cloaca; a maggior ragione il Verbo non è stato in nulla contaminato dall'essere nato da una donna e dall'aver assunto un'umanità completa, composta di corpo, anima e spirito: si noti che anche qui Agostino ripropone l'antropologia tricotomica suggerita da *1 Thess.* 5,23, già visto in precedenza, e anche questa volta senza cercare di spiegarne l'articolazione. Subito dopo, riprovando ancora il disprezzo manicheo per ciò che è materiale e dunque immediatamente identificato con il male, Agostino afferma che il corpo non macchia l'anima, ma è l'anima, cioè un principio immateriale, che si macchia da sé quando si abbandona ai desideri del corpo: sembra che qui l'antropologia sia più pianamente dicotomica, con un elemento, l'anima appunto, che guida e vivifica (*regit et vivificat*) l'altro (4.10).

25 Gli stessi avversari sono presi di mira e confutati, con analoga argomentazione ma con ben maggiore sviluppo, nel *Commetarium in Iohannem*, 8,5-9.

26 Sembra però che il docetismo dei manichei avesse ben altre origini; tuttavia non è impossibile che anche l'argomento riportato da Agostino fosse usato dai manichei nell'ambito della predicazione popolare.

27 Di questo Agostino li rimprovera nel *Contra Faustum* 14,11: *Videte quid sit sana doctrina, quam non ferentes vos ad fabulas convertistis. Quomodo Apostolus et creaturam Dei laudat, et ei tamen cultum religionis exhiberi vetat: sic et Moyses (qui vobis videtur nulli divinatorum pepercisse, non ob aliud suspicor, nisi quia solem et lunam vetuit adorari, ad quorum circuitum vos per omnes angulos vertitis, ut eos adoretis) solem et lunam vera laude laudavit, cum eos factos a Deo, et in coelesti ordine ad peragenda sua opera collocatos, sicut est, ita narravit.*

Quando tratta del mistero pasquale di Cristo, Agostino si sofferma sulla valenza soteriologica della morte del Salvatore, che fu tutta a vantaggio degli uomini. Anche nella passione di Cristo si manifesta la grande umiltà di colui che volle sperimentare la morte, e addirittura la più infame, perché gli uomini potessero vincere il timore della morte. Una volta di più Agostino ribadisce la condiscendenza di Cristo e il suo farsi vicino all'uomo, quasi per accompagnarlo. Agostino sviluppa poi il paragone tra il grembo verginale di Maria e la tomba del Cristo: in entrambi, oltre a Cristo nessuno fu ospitato né prima né dopo di lui<sup>28</sup> (5.11). L'articolo relativo alla risurrezione è più enunciato che spiegato (5.12). Di maggior sviluppo gode invece la parte relativa all'ascensione del Signore. Qui però Agostino intende premunire il suo uditorio contro un'argomentazione della filosofia pagana, condivisa anche da alcuni eretici, secondo la quale un oggetto terrestre non può aver dimora nel cielo<sup>29</sup>. Facendo ricorso a *1 Cor.* 15,44 (*Si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale*) il predicatore spiega come debba essere inteso il corpo spirituale. Esso è e rimane un corpo, che non si trasforma in spirito, come anche, nella condizione attuale, il corpo animale non si è trasformato in anima. Il corpo spirituale è un

28 In Origene, *Contra Celsum* 2,59, si ha un precedente di Agostino: il dottore Alessandrino pone l'esatto parallelismo tra la purezza del grembo verginale di Maria e quella della tomba mai usata da alcuno; gli stessi concetti si ritrovano in Massimo di Torino, *Sermo* 38, CCL 23, 150. In Tertulliano, *De carne Christi* 5,1; CCL 2 p. 180, l'intento di mettere in sinossi gli albori e la chiusa della vita terrena di Cristo dà vita a un diverso parallelismo, quello tra Cristo bambino deposto nella mangiatoia e Cristo morto deposto nel sepolcro.

29 A proposito di questa complessa tematica si vedano: H. Marrou-A. La Bonnardièrre, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, in *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), pp. 111-136 e Mejerling, *De fide*, p. 89. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne. (Ambroise, Exam I, 1-4)*, P.U.F., Paris, 1964, pp. 449-451 ipotizza che qui Agostino stia rispondendo alle critiche contro la fede nella risurrezione dei corpi avanzate da Porfirio nel suo *Contra Christianos*.

corpo sottomesso completamente allo spirito, tanto da essere liberato dalle brutture e dalle debolezze terrene per adattarsi alla condizione celeste. Agostino spiegherà in seguito, nella chiusa del suo sermone, quale sia la differenza tra l'anima, cioè l'elemento che vitalizza l'uomo, e lo spirito, la piena razionalità; traendo spunto da ciò il senso del testo agostiniano può essere così interpretato: vi è una sorta di progressione nell'uomo, che qui sulla terra è sottomesso alla caducità e ai bisogni, in balia del divenire, mentre nella condizione escatologica sarà finalmente di nuovo padrone di sé, con la corporeità sottomessa e addirittura assimilata all'elemento razionale, in quanto questo stesso sarà del tutto sottomesso a Dio<sup>30</sup>. La tradizione filosofica pagana più di tutte avversa all'idea che un elemento corporeo possa trovar posto nelle regioni celesti è la platonica, contro cui Agostino si confronterà ancora, molto più tardi, nel *De civitate Dei*<sup>31</sup>; gli eretici che condividono que-

30 Che lo spirito al quale il corpo viene assimilato sia quello dell'uomo lo si deduce anche dal raffronto con alcuni testi agostiniani coevi, o di poco posteriori. Nel *Contra Faustum Manichaeum* 24,2 Agostino attribuisce allo "spirito della mente" il rinnovamento che assimila a Dio; ora questa mente, che non è sessuata (mentre lo sono i corpi), deve essere evidentemente quella dell'uomo: *Ergo totus ille homo, id est, et interiore et exteriori sui parte, inveteravit propter peccatum, et poenae mortalitatis addictus est: renovatur autem nunc secundum interiorem hominem, ubi secundum sui Creatoris imaginem reformatur, exuens se iniustitiam, hoc est, veterem hominem; et induens iustitiam, hoc est, novum hominem. Tunc autem cum resurget corpus spiritale, quod seminatur animale, etiam exterior percipiet coelestis habitudinis dignitatem: ut totum quod creatum est recreetur, et totum quod factum est reficiatur, illo recreante qui creavit, et reficiente qui fecit [...]. Nam quis catholica veritate instructus ignorat, secundum corpus esse alios homines masculos, alios feminas, non secundum spiritum mentis, in quo renovamur secundum imaginem Dei?*

31 *De civitate Dei* 22,11,1: *Contra quod magnum Dei donum ratiocinatores isti, quorum cogitationes novit Dominus quoniam vanae sunt (Ps. 93,11), de ponderibus elementorum argumentantur; quoniam scilicet magistro Platone didicerunt mundi duo corpora maxima atque postrema duobus mediis, aere scilicet et aqua, esse copulata atque coniuncta (cf. Plato, Tim. 32a-c.). Ac per hoc, inquit, quoniam*

sta medesima idea sono i manichei; contro di loro nel *Contra Adimantum*, che si assegna comunemente al 392, Agostino sviluppa, sempre a partire da *I Cor.* 15, un'argomentazione del tutto simile a quella qui succintamente presentata<sup>32</sup>. Tale trasformazione da corpo animale a corpo spirituale, che sarà il destino di tutti i cristiani, è già avvenuta in Cristo; non bisogna però, con una curiosità fuori luogo e gratuita, chiedere dove si trovi adesso il suo corpo, perché ciò oltrepassa i limiti dell'umana comprensione; in tale frangente basta credere (6.13).

Nel *Simbolo* si afferma che Cristo, salito al cielo, siede alla destra del Padre. Agostino spiega che non per questo si deve ritenere che Dio Padre abbia una costituzione corporea in cui si possa distinguere una destra e una sinistra o che egli stia effettivamente seduto, perché questa sarebbe una visione antropomorfa, che egli, assertore dell'assoluta spiritualità di Dio, trova assimilabile a una specie di idolatria. La destra di Dio va intesa come il vertice della beatitudine, laddove regnano giustizia, pace e gioia; la sinistra, invece, indica il tormento che viene a ratificare i peccati. Tutto ciò è comprovato da *Mt.* 25,33, dove si dice che nel giudizio finale i buoni saranno posti a destra mentre i malvagi a sinistra. Forse condotto dal riferimento al giudizio Agostino interpreta lo star seduto come un modo per esprimere il fatto che

*terra abhinc sursum versus est prima, secunda aqua super terram, tertius aer super aquam, quartum super aera caelum, non potest esse terrenum corpus in caelo; momentis enim propriis, ut ordinem suum teneant, singula elementa librantur (cf. Plato, Tim. 53c-55c). Ecce qualibus argumentis omnipotentiae Dei humana contradicit infirmitas, quam possidet vanitas.*

- 32 *Contra Adimantum* 12,4: *Quod autem spiritale dixit corpus in resurrectione futurum, non propterea putandum est, quod non corpus, sed spiritus erit: sed spiritale corpus omni modo spiritui subditum dicit, sine aliqua corruptione vel morte. Non enim quia quod modo habemus corpus animale appellat, ideo putandum est non illud esse corpus, sed animam. Ergo quemadmodum corpus animale nunc dicitur, quia subditum est animae; spiritale autem nondum dici potest, quia nondum spiritui plene subiectum est, quamdiu corrumpi potest: sic et tunc spiritale vocabitur, cum spiritui atque aeternitati nulla corruptione resistere poterit.*

Dio è il giudice supremo: Dio siede per giudicare, anche se aggiunge, anticipando il tema successivo, che alla fine dei tempi, sarà Cristo a manifestarsi come giudice della storia (7.14)<sup>33</sup>.

Il Figlio unigenito di Dio Padre verrà infatti a giudicare i vivi e i morti. Queste due categorie possono essere intese in senso morale, nel qual caso significa che saranno giudicati i giusti e i peccatori, oppure storico: Cristo giudicherà quelli che troverà vivi al suo ritorno, mentre i morti li risusciterà prima di giudicarli. Agostino sembra ritenere possibili entrambe le opzioni, come si legge anche nel *Sermo* 214<sup>34</sup>. Subito dopo il predicatore afferma, con espressione alquanto sibillina, che: *haec dispensatio temporalis, non tantum est, sicut illa generatio secundum Deum; sed etiam fuit, et erit*. Il senso dell'espressione non è immediatamente evidente; a parere di chi scrive l'oggetto di queste affermazioni non è più soltanto il giudizio finale, ma a tutto quello che è stato detto sull'incarnazione; Agostino, infatti, nel corso del *De fide et Symbolo*, l'ha così definita: *dispensatio temporalis* (4.6; due volte in 4.8; in 4.9 c'è solo *dispensatio*). Sembra dunque che il predicatore voglia sottolineare la profonda differenza tra la generazione eterna del Verbo, che si colloca fuori della storia, e la vicenda dell'incarnazione,

33 Idee analoghe saranno ripetute più volte da Agostino; per esempio in uno scritto da assegnarsi ai primi anni di episcopato, *De agone christiano* 26,28: *Nec eos audiamus, qui negant ad dexteram Patris sedere Filium. Dicunt enim: Numquid Deus Pater habet latus dextrum aut sinistrum, sicuti corpora? Nec nos hoc de Deo Patre sentimus: nulla enim forma corporis Deus definitur atque concluditur. Sed dextera Patris est beatitudo perpetua, quae sanctis promittitur; sicut sinistra eius rectissime dicitur miseria perpetua, quae impiis datur: ut non in ipso Deo, sed in creaturis hoc modo, quo diximus, intellegatur dextera et sinistra.*

34 *Sermo* 214,9: *In ea forma iudicabit Christus, in qua iudicatus est. Sic enim eum viderunt Apostoli ascendere in caelum, quando audierunt sic esse venturum. Illa forma erit conspicua vivis et mortuis, bonis et malis; sive bonos intellegamus nomine appellatos esse vivorum, malosque mortuorum; sive illos vivos accipiamus, quos nondum finisse istam vitam inveniet eius adventus, mortuos autem quos eius praesentia suscitabit.*

che invece è profondamente radicata nella storia e avrà il suo coronamento nel giudizio finale. Tale interpretazione è confortata da un brano del *De vera religione*, dove si afferma che il punto di partenza della religione cristiana è costituito dalla storia e dalla profezia manifestatesi nell'economia salvifica (la *dispensatio temporalis*); l'uomo aderendo a queste con la fede e adeguando la sua condotta a quello che ha creduto, purifica la sua mente e si rende idoneo a conoscere cioè che è permanente e immutabile, cioè Dio Trinità<sup>35</sup> (8.15).

5) Lo Spirito Santo e la Trinità (9.16-9.21)

Dopo aver parlato della seconda persona della Trinità, il Figlio, di cui ha messo in evidenza sia la generazione eterna che quella temporale, Agostino continua la sua esposizione sul *Simbolo* passando a trattare dello Spirito Santo; questo gli darà il destro per offrire alcune importanti riflessioni relative al mistero trinitario e un ulteriore approfondimento sul Figlio. Lo Spirito non è inferiore al Padre e al Figlio, con i quali è consustanziale e coeterno; attraverso formule estremamente rigorose e simmetriche si afferma che le tre persone divine non si identificano l'una con l'altra, ma che insieme, come trinità, costituiscono un unico Dio, quello di cui si legge nella Scrittura: *Ascolta, Israele: il Signore è il tuo Dio, il Signore è uno solo (Dt. 6, 4)*; resta però inteso che anche ciascuna delle persone divine, Padre, Figlio e Spirito, sono Dio, pur non essendoci tre dei, ed escludendo al contempo che il termine "Dio" sia usato in senso analogo, come

35 *De vera religione* 7,13: *Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi. Quae cum credita fuerit, mentem purgabit vitae modus divinis praeceptis conciliatus, et idoneam faciet spiritalibus percipiendis, quae nec praeterita sunt, nec futura, sed eodem modo semper manentia, nulli mutabilitati obnoxia; id est, unum ipsum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.*

quando il salmo afferma, parlando a uomini, che essi sono dei (Ps. 81,6). Gli uomini, infatti, per natura non sono dei, ma sono invece creature fatte dal Padre, per mezzo del Figlio con il dono dello Spirito Santo (*ex Patre per Filium dono Spiritus Sancti*); a sostegno di quanto ha detto Agostino cita subito *Rom. 11,36* (*Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia*), vedendovi una designazione della Trinità. Si può facilmente intendere che *ex ipso* indica il Padre, *per ipsum* il Figlio e *in ipso* lo Spirito, che poco prima era stato introdotto dall'ablativo *dono*; del resto nel *De vera religione*, proprio in continuità con il brano citato poco sopra, egli sembra unificare le due locuzioni dicendo che il Padre crea attraverso il Figlio nel dono (*in dono*) dello Spirito Santo<sup>36</sup>. La locuzione *dono Spiritus Sancti* è dunque utilizzata per indicare l'azione dello Spirito nell'opera della salvezza: prova ne sia il fatto che ad essa si fa ricorso, nel *De diversis quaestionibus octogintatribus*, per esprimere l'azione dello Spirito nell'incarnazione del Verbo<sup>37</sup>; tuttavia nel *De fide et Symbolo* 4.8 si dice che il Verbo si è incarnato *per Spiritum Sancti*, aggiungendo subito dopo che ciò è avvenuto *Dono Dei, hoc est, Sancto Spiritu*, ribadendo l'antonomasia per cui la terza persona trinitaria è definita "dono" (9.16).

Subito dopo Agostino introduce alcune immagini che valgono come illustrazione del mistero della Trinità. La prima prende spunto dall'osservazione che la sorgente, il fiume o l'acqua attinta perché si beva sono realtà effettivamente distinte; malgrado ciò, tutti e tre, la

36 *De vera religione* 7,13: *Qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur; non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti*. La locuzione *dono Spiritus Sancti* sembra indicare, oltre al significato più ovvio, la sua azione.

37 *De diversis quaestionibus octogintatribus* 57,3: *Pater misit Filium, et Pater in Filio est, et dono Spiritus Sancti de virgine natus est*.

sorgente, il fiume e l'acqua attinta, non sono altro che acqua; questa è dunque l'elemento comune dei tre, e ciascuno dei tre, osserva ancora Agostino, è sempre costituito dalla medesima acqua. Agostino però si rende conto che nell'esempio da lui proposto l'acqua passa da un luogo all'altro e in virtù di questo cambia il termine con cui è designata, cosa che non avviene con la sostanza divina; infatti il Padre non si tramuta mai nel Figlio o nello Spirito, mentre l'acqua della sorgente diventa acqua del fiume per poi diventare, eventualmente, acqua da bere. Subito dopo si introduce un nuovo esempio: in un albero, radice, tronco e rami sono fatti di legno e, anche se si tratta di legni qualitativamente diversi e pertanto non è sbagliato denominarli usando un plurale, si può anche legittimamente definirli tutti e tre con il singolare "legno". Se il primo esempio ha messo in luce soprattutto l'elemento comune, cioè l'acqua, in tre realtà che sono diverse, il secondo mette l'accento sulla specificità dei tre elementi (radice, tronco, rami) accomunati dall'essere sempre legno. Agostino aggiunge un terzo esempio che, in una certa misura, sembra riprendere e correggere il primo: se ci sono tre vasi pieni d'acqua, i vasi sono in effetti tre, ma l'acqua di ciascuno è qualitativamente uguale a quella degli altri due, senza che ci sia stato un passaggio della stessa acqua dall'uno all'altro<sup>38</sup>. Tutti gli esempi tratti dal mondo fisico sono, per

38 Anche se la trattazione di Agostino è a suo modo originale, queste immagini hanno forse un illustre precedente in Tertulliano, che nell'*Adversus Praxean* 8,7, per parlare della derivazione del Figlio e dello Spirito dal Padre, introduce il paragone con la radice (*radix*), dai cui deriva l'arbusto (*frutex*) che a sua volta produce il frutto (*fructus*), oppure della sorgente (*fons*) da cui deriva il fiume (*flumen*) e da questo il corso d'acqua (*rivus*); egli aggiunge poi un ulteriore esempio, quella del sole-raggio-fiammella (*sol-radium-apex*). Cipriano di Cartagine, *De Catholicae Ecclesiae unitate* 5, utilizza le medesime immagini in contesto ecclesiologicalo, per affermare la stretta relazione che intercorre tra tutti i vescovi uniti nella chiesa: difficile pensare che si tratti una pura coincidenza. A Tertulliano sembra invece opporsi Ilario in *De Trinitate* 9,37; qui il Lionese sostiene che non si ha una vera individuazione nel rapporto tra la sorgente (*fons*)

un verso e per l'altro, limitati e inadeguati a descrivere il mistero di Dio; e basterebbe osservare che, a prescindere dal primo esempio, in cui l'acqua cambia designazione con lo spostamento fisico, negli altri due la parte (legno, acqua di un singolo vaso) è comunque minore dell'intero, cosa che ovviamente non avviene tra le persone divine: Agostino ne è ben consapevole; li ha comunque adottati solo per comprovare, contro ogni deriva sabelliana, che un nome singolare si addice anche a più realtà intese globalmente, come il nome Dio si addice tanto alle singole persone divine che all'intera Trinità (9.17).

Quasi a introdurre il tema, che si vedrà essere abbastanza complesso, della derivazione dello Spirito Santo, Agostino introduce una specie di sunto su quanto i *docti e spirituales viri*, cioè i maestri della teologia cristiana di cui ha già detto nell'esordio<sup>39</sup>, hanno affermato. Questi teologi hanno mostrato che il Padre e il Figlio, pur non essendo un solo individuo (*unus*), sono una cosa sola (*unum*); inoltre essi hanno messo in evidenza le caratteristiche di ciascuno. Del Padre si dice che è *l'origine e il principio del Figlio*, da lui generato, e di cui il Padre costituisce il principio, al punto che può esserne legittimamente chiamato "capo". Agostino ha letto questa espressione in *1 Cor. 11,3*, un brano in cui l'Apostolo, spiega che in una sorta di scala gerarchica, Dio, Cristo, l'uomo e la donna sono l'uno il capo dell'altro. Il medesimo giro di pensiero si riscontra anche nel coevo *De Genesi ad litteram opus imperfectum*, dove Agostino interpreta il "principio" di *Gen. 1,1* sia come un'indicazione temporale, sia come facente riferimento al Verbo, il principio che deriva da un principio, mentre il Padre è senza principio<sup>40</sup>. Il Figlio è dunque principio, ma se è principio di tutto,

e il fiume (*rivus*) che essa fa sgorgare, o tra l'albero (*arbor*) e il ramo (*ramus*) che egli sostiene e infine tra il fuoco (*ignis*) e il calore (*calor*) che egli emana.

39 Non è facile dire puntualmente chi siano questi autori; certo si possono fare i nomi di Tertulliano, Ilario e Ambrogio; si veda Meijering, *De fide*, pp. 111-113.

40 *De Genesi ad litteram imperfectum liber 3. 6: Hoc ergo quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram (Gen. 1,1), quaeri potest utrum tantum-*

certo non lo è del Padre stesso; per il resto, invece, il Figlio è *l'immagine in nulla dissimile e perfettamente uguale del Padre*. Sembra che qui agisca una duplice preoccupazione: da una parte si vuole salvaguardare l'uguaglianza delle persone ma, al tempo stesso, senza cedere a un pericoloso subordinazionismo, si vuol affermare la certa preminenza del Padre, perché il Figlio ha ricevuto dal Padre il suo essere Figlio, ma non viceversa. Tuttavia, seppur uguale al Padre nella condizione eterna (salva sempre la preminenza paterna di cui si disse), il Figlio gli è inferiore nella sua condizione di uomo, che, come si comprende bene, non è propria del Verbo, ma è stata assunta solo per condiscendenza; tale inferiorità è attestata da diversi brani biblici da cui solo una lettura superficiale ed erronea può dedurre che il Figlio non sia uguale al Padre o di una diversa sostanza. Tra questi brani Agostino cita *1 Cor. 11,3*, al quale poco prima aveva alluso in contesto molto diverso; se infatti qui l'inferiorità di Cristo al Padre, suo capo, sembra dovuta all'economia incarnatoria, poco sopra la medesima era attribuita al fatto che, nell'ambito della vita intradivina, il Figlio proviene dal Padre<sup>41</sup>. Agostino oppone ai testi che hanno indotto in errore gli

*modo secundum historiam accipiendum sit, an etiam figurate aliquid significet, et quomodo congruat Evangelio, et qua causa liber iste sic inchoatus sit. Secundum historiam autem quaeritur quid sit: In principio, id est, utrum in principio temporis, an in principio in ipsa Sapientia Dei, quia et ipse Dei Filius principium se dixit, quando ei dictum est: Tu quis es; et dixit: Principium quod et loquor vobis (Io. 8,6). Est enim Principium sine principio, et est Principium cum alio principio. Principium sine principio solus Pater est, ideo ex uno principio esse omnia credimus: Filius autem ita Principium est, ut de Patre sit. Ipsa etiam prima creatura intellectualis potest dici principium iis quibus caput est, quae fecit Deus. Cum enim recte appelletur principium caput, in illa gradatione Apostolus mulierem tantum non dixit caput alicuius. Nam et virum dixit caput mulieris, et caput viri Christum, et caput Christi Deum (cf. 1 Cor. 11,3): ita Creatori creatura subnectitur. Si noti che in questo brano la dicitura prima creatura intellectualis fa riferiemtno all'insieme degli angeli.*

<sup>41</sup> In una delle opere più tarde di Agostino, la *Collatio cum Maximino*, assegnabile al 427, si riferisce che il vescovo ariano (par. 10) fa ricorso proprio a *1 Cor.*

eretici altri testi che invece esaltano la dignità divina del Figlio, che non è stato creato ma ha creato tutte le cose. La Sapienza, di per sé immutabile, si è spogliata delle sue prerogative per manifestarsi agli uomini nell'umiltà: a questo alludono, almeno in parte, i testi che parlano della sua inferiorità al Padre; in parte però fanno riferimento al fatto che il Figlio deve al Padre ciò che è, ma non viceversa: si ribadisce quindi che, come si disse poco sopra, anche nella sua costituzione eterna il Padre ha una precedenza sul Figlio<sup>42</sup> (9.18).

Se i *docti* e grandi commentatori della Scrittura, cioè i teologi delle precedenti generazioni, hanno esaminato a lungo le prerogative del Padre e del Figlio, molta meno attenzione hanno dedicato allo Spirito Santo, tanto che risulta non immediatamente facile capire quale sia la caratteristica che lo distingue dal Padre e dal Figlio. Muovendo dal certo verso l'incerto, Agostino mette in evidenza quanto è pacificamente affermato: lo spirito è il dono di Dio, ma un dono non inferiore a Dio stesso; evidentemente con ciò si vuole affermare la conformità della terza persona divina alle altre due. Allo stesso modo i dotti hanno affermato che lo Spirito non è generato dal Padre, in quanto questa è una prerogativa propria del solo Figlio, *né che sia stato generato dal Figlio*, quasi che fosse il nipote del Padre; d'altra parte non lo si può dire nemmeno privo di origine, cosa che può essere detta del solo Padre, principio senza principio; prospettare poi una duplicità di principi è affermazione assurda e falsa, esclusivo appannaggio di alcuni

11,3 per affermare l'inferiorità del Figlio al Padre e da qui inferire quella dello Spirito al Figlio.

42 Nel *De Trinitate* Agostino ritornerà, ma con ben maggiore sviluppo, sui due modi di intendere l'inferiorità del Figlio, per altro uguale a Padre: si veda particolarmente il libro 2, dove distingue, all'interno della Scrittura, le espressioni che denotano l'uguaglianza del Figlio, quelle che fanno riferimento a una subordinazione dovuta al suo essere derivato dal Padre, e quelle che invece alludono alla sua subordinazione in quanto uomo (di queste tratta già nel libro 1).

eretici<sup>43</sup>. Ma i *docti*, o almeno alcuni di loro, hanno cercato di spingere un po' oltre le loro riflessioni, e hanno osato credere (*ausi sunt [...] credere*) che lo Spirito Santo coincide con la *deitas*, che è l'elemento comune a Padre e Figlio. Agostino prende le distanze da questa "audacia"? Forse, come è stato fatto osservare, il futuro vescovo di Ippona vuole stigmatizzare, in quei pensatori, l'aver considerato oggetto di fede quella che è solo un'ipotesi teologica<sup>44</sup>. Il ragionamento di questi autori procede così: poiché il Padre, che è Dio, genera il Figlio, che è anch'egli Dio; la divinità è dunque l'elemento che unifica e rende uguali, cioè un unico Dio, chi genera il Figlio (il Padre) e chi aderisce al Padre (il Figlio): *ut, quoniam Pater Deus et Filius Deus, ipsa deitas, qua sibi copulantur et ille gignendo Filium et ille Patri cohaerendo, ei a quo est genitus aequetur*. La divinità nel senso sopra spiegato, cioè l'elemento che congiunge il Padre e il Figlio, può essere chiamata anche amore (*dilectio*) o carità (*caritas*), e viene comunemente detta Spirito Santo. Il testo di *Rom.* 5,5 (*Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*) attesta che la carità e lo Spirito Santo devono essere identificati; inoltre questa citazione paolina attesta che, proprio attraverso il dono dello Spirito, l'umanità è riconciliata con Dio e riceve l'adozione filiale grazie a quell'amore che scaccia il timore servile; proprio per mezzo dello spirito, infatti, è possibile chiamare Dio "Abbà" (*Rom.* 8,15). Agostino, malgrado il suo latente rilievo sull'audacia di chi così crede, sembra condividere

43 Probabilmente c'è un riferimento ai manichei: questi, come si vide già, postulavano due principi antitetici che, in lotta tra di loro, erano all'origine del cosmo in cui bene e male sono commisti; nella spiegazione di Agostino, invece, lo Spirito è del tutto conforme a Padre e Figlio, un dono degno di loro: evidentemente qui il predicatore vuole mettere in evidenza il fatto che pensare a due principi è contraddittorio, a prescindere dalla qualità degli stessi.

44 I precedenti a cui Agostino fa riferimento sembrano essere autori di tutto rispetto come Mario Vittorino, Ilario e Ambrogio; si veda in proposito Meijering, *De Fide*, pp. 121-123 e Cipriani, *Lo Spirito Santo*, pp. 15-41.

in buona parte tale impostazione; continuando nella sua riflessione, egli evidenzia, con molte allusioni alla Scrittura, quello che lo Spirito compie: egli, poiché è carità, rende possibile la conoscenza dei segreti di Dio e, per lo stesso motivo, rende gli apostoli coraggiosi nel predicare scacciando il timore (allusione a *1 Io. 4,18*), che invece produce un atteggiamento di sfiducia. La vera gioia dell'uomo consiste nel conoscere Dio e nell'essere uniti a Lui nell'amore: lo Spirito rende possibile la conoscenza della verità su Dio e suscita l'amore per Lui. Lo Spirito è dunque causa di gioia e in questo causare la gioia Agostino vede la radice dell'appellativo "dono" a lui attribuito. Subito dopo egli ribadisce e spiega il concetto: gioire della sapienza di Dio coincide con il rimanere uniti ad essa per amore, perché solo per amore chi percepisce resta (*permanet*) nell'oggetto percepito; lo Spirito, che sancisce questa permanenza, è a chiamato ben a ragione Santo, in quanto *sanctus* deriva dal verbo *sancire*.

Quanti pensano che lo Spirito sia il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio trovano un'ulteriore riprova in *Io. 3,6*: *Quod natum est de carne, caro est; et quod natum est de Spiritu, spiritus est*, che va letto tenendo presente l'affermazione *Deus Spiritus est (Io. 4,24)*. Cercando di dipanare il ragionamento alquanto involuto di Agostino, sembra di poter comprendere questo: il primo testo tratta esplicitamente dello Santo, che quindi va pensato come una persona; il secondo non dice semplicemente che questa persona è divina, cosa che l'autore sacro avrebbe potuto esprimere scrivendo che lo Spirito è Dio, ma afferma piuttosto che "Dio è Spirito", cioè che la *deitas* comune a Padre e Figlio è *esattamente* lo Spirito<sup>45</sup>. Interpretazione del tutto parallela è quella che si offre per *1 Io. 4,16 (Dio è amore)*: in effetti la *deitas*, l'elemento comune a Padre e Figlio (che è tutt'uno con la persona dello

45 Meijering, *De fide*, pp. 129-130, ritiene che qui Agostino, nel presentare idee fondamentalmente sue, abbia stravolto le sue fonti, Mario Vittorino e Ambrogio.

Spirito), coincide l'amore che li unifica, tanto che quando nel Nuovo Testamento sono menzionati il Padre e il Figlio, e solo loro, lo Spirito è comunque implicato, perché egli è l'elemento di connessione tra i due. Agostino cita a tal proposito due brani: *1 Cor.* 3,22-23 (*Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*) e *11,3* (*Caput mulieris vir, caput viri Christus, caput autem Christi Deus*); quest'ultimo è stato già citato in 9.18 per delineare, come si disse, la relazione del Padre e del Figlio, sia quella eterna che quella storicizzata nell'incarnazione; l'autore osserva invece qui che lo Spirito Santo non è menzionato a chiare lettere in quanto si allude a lui facendo un riferimento, sia pure implicito, alla relazione tra il Padre e il Figlio. Agostino torna qui a citare *Rom.* 11,36 (*Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*), che si vide già in 9.16; questa volta però spiega dettagliatamente a quale delle persone divine faccia riferimento ciascuna delle preposizioni usate dall'Apostolo: *ex ipso* è detto del Padre, perché a nessuno è debitore di quello che è (ma, sembra di intendere, tutto il resto è debitore a lui), *per ipsum* allude al Figlio, che è mediatore, *in ipso* allo Spirito, perché egli li contiene entrambi in sé o, per meglio dire, li unisce con un legame.

Agostino ha presentato le posizioni di cui si è detto come il prodotto della riflessione di teologi diversi da lui; ora però la difende contro eventuali obiettori; è legittimo dunque pensare che anch'egli condivida la posizione di quelli che vedono lo Spirito Santo come l'elemento unificante del Padre e del Figlio, addirittura come la loro stessa unione. I contraddittori obiettano che la *communio*, sia che la si chiami *deitas*, *dilectio* o *caritas*, non è qualcosa di sostanziale, mentre lo Spirito Santo deve necessariamente essere tale<sup>46</sup>. Agostino prima di tutto destituisce di fondamento l'obiezione facendo ricorso alla Scrittura: se

46 Già nel *De quantitate animae* 33,77 e nel *De musica* 6,17,56 Agostino, sia pure in modo incipiente, identifica lo Spirito con la *caritas*: si veda Cipriani, *Lo Spirito Santo*, pp. 21 e 29-30.

in *1 Io. 4,16* si legge che *Dio è amore*, evidentemente l'amore è qualcosa di sostanziale. Ma quanti non comprendono ciò hanno probabilmente sviluppato un ragionamento che il predicatore cerca di capire ed espone in questa forma: se due corpi fisici sono tra loro congiunti, la congiunzione che c'è tra di loro non è un terzo corpo che si aggiunge ai primi due, prova ne sia il fatto che, quando i corpi sono separati, nulla resta a indicare che in precedenza c'era stata congiunzione tra loro. L'errore dell'argomentazione sta nel pensare la sostanza divina assimilandola a quella materiale; quest'ultima è passibile di accidenti, che invece non si danno nella sostanza divina. Cercando di esplicitare il pensiero di Agostino espresso qui in modo molto succinto, emerge questo: tra due realtà fisiche, l'unione è puramente accidentale; ma tra due realtà divine, quali il Padre e il Figlio, anche l'unione, non potendo essere accidentale, deve essere sostanziale; questa sostanza-unione è lo Spirito Santo. Tuttavia per comprendere la differenza tra la sostanza materiale e quella divina, di cui nulla può essere predicato come accidentale, che è in fondo il punto essenziale per capire la sostanzialità dello Spirito inteso come comunione, è necessario avere un cuore puro; diversamente lo si potrà solo credere e proclamare. In ogni caso, relativizzando la sua trattazione, Agostino afferma ancora che, comunque stiano le cose, il dato incontrovertibile da credere è che Padre, Figlio e Spirito sono ciascuno Dio, pur senza confondersi l'uno con l'altro, e che malgrado ciò non ci sono tre dei, ma un solo Dio, la Trinità, indistinta per natura e sostanza. La purezza del cuore, quella della beatitudine mattea (*Mt. 5,8*), è letta qui in chiave morale con conseguenze gnoseologiche: chi ha purificato il cuore da ogni immondezza può effettivamente vedere le realtà invisibili, anche se sempre in modo parziale e confuso (si allude a *1 Cor. 13,12*)<sup>47</sup>. Agostino

47 Nel *De sermone Domini in monte 2,1,1*, coevo o di poco posteriore al *De fide et Symbolo*, la beatitudine dei puri di cuore riceve invece una trattazione esclusivamente morale: purificare il cuore significa sforzarsi di tenerlo lontano non solo dalle azioni, ma anche dai pensieri.

conclude affermando che questo è il contenuto della fede riguardo a Dio creatore e rinnovatore (9.20), e subito lascia lo spazio a un intermezzo introduttivo all'ultima parte della professione di fede.

Ai cristiani è stato ordinato di amare non soltanto Dio, ma anche il prossimo (si cita *Lc.* 10,27); pertanto non solo Dio, ma anche la Chiesa, quell'assemblea di uomini tra di loro associati<sup>48</sup> tra i quali opera la carità fraterna, deve essere oggetto di una fede fruttuosa, cioè, par di intendere, impegnata nell'intessere relazioni veramente cristiane (9.21).

#### 6) La chiesa e la salvezza (10.21-10.24)

Agostino crede nella chiesa cattolica, ben distinta dalle assemblee che gli eretici e gli scismatici chiamano chiese. Egli spiega la differenza tra i primi, che hanno idee erranee su Dio, e i secondi, che invece, pur condividendo la fede dei cattolici, rompono la carità fraterna con le loro inique lacerazioni<sup>49</sup>. In definitiva né l'eretico né lo scismatico sono parte della chiesa cattolica, perché l'uno non ama Dio e l'altro non ama il prossimo. Nell'intermezzo di cui si disse poco sopra Agostino aveva stabilito uno stretto legame tra questi due amori e aveva fatto anche dell'assemblea cristiana un oggetto della fede: sembra dunque che, pur riconoscendo la formale differenza tra eretici e scismatici, Agostino li voglia in qualche modo accomunare "in negativo", cioè in ragione del loro essere estranei alla chiesa cattolica dove, diversamente da quanto avviene nelle conventicole dissidenti, si esercita al contem-

48 Così si può intendere l'endiadi *congregatio et societas*.

49 Agostino in seguito, nel corso della polemica donatista, muterà questo punto di vista, che gli veniva forse da Ottato di Milevi, e sosterrà che anche uno scisma, se prolungato troppo a lungo, tende ingenerare un dissidio dottrinale, e pertanto a scivolare verso l'eresia. Si veda in proposito P. Marone, *La distinzione tra lo scisma e l'eresia maturata durante la polemica donatista*, in *Annales theologici. Rivista internazionale di teologia* 22 (2008), pp. 105-114.

po l'amore per Dio e quello per il prossimo. Proprio in virtù di questo duplice amore la chiesa perdona facilmente ai peccatori le loro colpe, in quanto essa stessa si riconosce peccatrice e invoca incessantemente il perdono di Dio, che l'ha riconciliata a sé dimenticando i peccati del passato e chiamandola a una vita nuova anche se nessuno, in questa vita, potrà mai essere del tutto esente da peccati. Quest'ultima notazione si direbbe antipelagiana *ante litteram*, ma non può essere tale per evidenti motivi cronologici<sup>50</sup>; essa è invece diretta contro i donatisti, ai quali Agostino rimprovera, sia pure implicitamente, un atteggiamento rigorista e privo di misericordia (10.21). Pur essendoci una differenza qualitativa tra i peccati, Agostino preferisce non approfondire questo argomento; ritiene sufficiente ricordare che non ci sarà perdono per quelli che non avranno voluto perdonare; altro evidente attacco contro la severità impietosa dei donatisti (10.22).

Avviandosi alla trattazione degli ultimi articoli del *Simbolo*, quelli che hanno per oggetto il destino ultimo dell'uomo, Agostino introduce il tema della composizione dell'uomo, questa volta più ampiamente di quanto non abbia fatto prima nel medesimo scritto. L'uomo, a suo dire, è costituito di tre elementi: il corpo, l'anima e lo spirito; si tratta di quelli di cui ha detto Paolo in *I Thess.* 5,23. A questa visione tricotomica subito ne viene associata una più semplicemente dicotomica, in cui l'uomo risulta composto solo di due parti, in quanto l'anima e lo spirito sono censiti insieme<sup>51</sup>. Lo spirito è la parte razionale dell'uo-

50 Il *De fide et Symbolo* è del 393, mentre la controversia pelagiana scoppia intorno al 412; tuttavia si può osservare che Agostino, nell'opporci ai Pelagio e ai suoi sodali, importerà alcuni temi che aveva già usato nella polemica contro la parte di Donato.

51 Sulla compresenza, in Agostino, di antropologia bipartita e tripartita, e sui precedenti di entrambe, si veda Domenico Marafioti, *Agostino e l'antropologia tripartita nel De civitate Dei*, in G. Di Palma (cur.), *Deum et animam scire cupio. Agostino alla ricerca del vero su Dio e l'uomo*, Facoltà Teologica dell'Italia meridionale-Sezione san Tommaso, Napoli, 2010, pp. 227-266.

mo, quella più importante e specifica, di cui gli animali sono privi; questo elemento razionale, che sembra essere la quello costituisce, per usare un termine moderno, il soggetto umano, è unito al corpo attraverso l'anima, che è l'elemento vitalizzante di quest'ultimo. Per Agostino nessuno di questi elementi del composto ha raggiunto la condizione ultima, evidentemente riservata al destino escatologico, ma si trova in travaglio fino a quel momento, come si dice alludendo al testo paolino (*Rom.* 8,22); tuttavia il fatto un uomo abbia aderito alla fede e sia animato da buona volontà (due elementi che torneranno tra breve!) è già un indice che un primo frutto, anticipo del raccolto escatologico, è stato prodotto dallo spirito (cioè dalla razionalità dell'uomo), che talvolta nella Scrittura è chiamato mente: a riprova Agostino cita *Rom.* 7,25 (*Con la mente servo la legge di Dio*) e 1,9 (*Dio stesso mi è testimone, al quale rendo culto nel mio spirito*). L'anima è, come si disse, l'elemento vitale dell'uomo; essa viene chiamata carne quando desidera i beni terreni e resiste allo spirito, opponendosi a lui: così Agostino legge il seguito di *Rom.* 7,25 (*Con la mente servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato*). L'opposizione tra spirito e l'anima, detta carne, non è un fatto naturale, ma è invece dovuta al una sorta di abitudine al peccato che però, a causa del peccato del primo uomo, a causa del quale tutti gli uomini nascono soggetti alla mortalità, è diventata natura, tanto che Paolo può scrivere che tutti gli uomini sono stati "naturalmente figli d'ira" (*Eph.* 2,3), cioè meritevoli di quel castigo che consiste nella sottomissione al peccato. Agostino sembra presentare qui due idee concorrenti: se da un lato la consuetudine con il peccato rende l'anima "carnale", cioè proclive al vizio – ma resterebbe da chiedersi quando e perché si assuma una così forte abitudine al peccato – dall'altra sembra che questa condizione, a seguito della colpa del progenitore sia divenuta naturale, sia pure di una natura avventizia, e pertanto sia in qualche modo ineludibile. La condizione naturale dell'anima, di una natura non viziata si intende, sarebbe quella di sottomettersi in tutto allo spirito e di stare alla sua sequela, proprio come quello segue Dio, in quanto l'anima, di per sé,

non riesce ad attingere quanto appartiene allo Spirito di Dio (e si cita qui *1 Cor.* 2,14). L'anima non si sottomette allo spirito dell'uomo con la medesima rapidità con cui questo aderisce alla retta fede e alla buona volontà, cioè due ambiti visti poco sopra in cui lo spirito, che ha dunque un aspetto gnoseologico e uno volitivo, esercita la sua azione; l'impeto dell'anima si volge a quanto è carnale e caduco, e in questo modo essa viene rallentata. Una volta che l'anima si è purificata ed è divenuta stabile in quella che è la sua autentica condizione naturale, si sottomette allo spirito, che ne è il capo, come lo spirito è a sua volta sottomesso al suo capo, Cristo<sup>52</sup>. Anche per il corpo si prospetta una reintegrazione alla condizione primigenia e naturale – par di inten-

52 Nelle parole di Agostino si può agevolmente cogliere un'eco di *1 Cor.* 11,3, un brano che, come si vide già, è stato citato per ben tre volte nell'opera in analisi; due volte in 9.18 per illustrare il rapporto tra Padre e Figlio e poi ancora in 9.19, nella trattazione sullo Spirito Santo. L'uso morale della citazione paolina si riscontra per due volte anche nel *De vera religione*, ma essa è esplicita con modalità alquanto diverse. In 23,44 vale ad esprimere che tutta la realtà materiale, corporeità in testa, sarà sottomessa all'anima che, a sua volta, si sottomette a Cristo: *Porro cum anima per Dei gratiam regenerata, et in integrum restituta, et illi subdita uni a quo est recreata, instaurato etiam corpore in pristinam firmitatem, non cum mundo possideri, sed mundum possidere coeperit, nullum ei malum erit: quia ista infima pulchritudo temporalium vicissitudinum, quae cum ipsa peragebatur, sub ipsa peragetur; et erit, ut scriptum est [...] Caput mulieris vir, caput viri Christus; caput autem Christi Deus.* In 41,78 la *femina* è intesa come l'insieme delle voluttà connesse alla carne, che rendono l'uomo debole: *Vincamus ergo huius cupiditatis vel blanditias vel molestias; subiugemus nobis hanc feminam, si viri sumus. Nobis ducibus et ipsa erit melior, nec iam cupiditas, sed temperantia nominabitur. Nam cum ipsa ducit, nos autem sequimur, cupiditas illa et libido, nos vero temeritas et stultitia nuncupamur. Sequamur Christum caput nostrum, ut et nos sequatur cui caput sumus.* Come è stato messo più volte in evidenza, l'inferiorità della donna è, per Agostino, un fatto sociale, e non, come per altri autori antichi, pagani o cristiani, un elemento naturale. Si vedano sul tema la rapida sintesi di Emanuela Prinzivalli in E. Prinzivalli-M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia, 2012, pp. 379-384, e la relativa bibliografia a p. 408.

dere quella dell'immortalità – ma non con la stessa velocità con cui questo avverrà per l'anima che, a sua volta, è più lenta dello spirito. Ciò avverrà nel compimento escatologico con la risurrezione della carne; Agostino si premura di spiegare che non si fa riferimento qui all'anima che, in quanto peccatrice, è anche chiamata *caro* e a causa del peccato si corrompe e muore quando abbandona Dio, ma proprio del corpo visibile, esattamente quello dell'esperienza terrena, che si rivestirà di incorruttibilità e immortalità, giusta le parole di Paolo, *1 Cor.* 15,53 (10.23).

La risurrezione dei corpi è un indubbio contenuto della fede cristiana; si impone però la spiegazione di come saranno i corpi risorti. Per Agostino, che lo dimostra molto facilmente, il termine “corpo” è più generico di “carne”; i risuscitati avranno dunque un corpo semplice e lucido, che Paolo chiama spirituale e altri etereo, in quanto la carne stessa verrà trasformata<sup>53</sup>. A chi dubita sulla possibilità di una tale trasformazione, si deve mostrare come, nella natura, avviene comunemente che un elemento si tramuti in un altro: così da un elemento solido come la terra si passa all'acqua, che è liquida; da questa poi, per evaporazione, alla condizione aerea e da qui a quella eterea o celeste. In questo modo, attraverso una gradualità di passaggi, si arriva dalla condizione terrena a quella eterea; proprio quello che avverrà, ma questa volta in modo immediato e repentino alla risurrezione dei corpi. L'idea che i corpi terreni possano trasformarsi in celesti, conclude Agostino, non è in contraddizione con la ragione, e sbagliano quei filosofi che la ritengono impossibile, pur ammettendo la graduale trasformazione di un corpo in un altro. Una volta liberati dai limiti della condizione temporale, i risorti godranno di una vita eterna, di

53 In *Retractationes* 1,17 Agostino, facendo riferimento proprio a questa parte dello scritto, metterà in guardia dall'interpretare questo corpo etereo e celeste come privo di membra e della consistenza della carne, in quanto il corpo di Cristo risorto le ebbe. Nel medesimo capitolo delle *Retractationes* Agostino rimanda, per un approfondimento del tema, all'ultimo libro del *De civitate Dei*.

una carità indicibile e di una stabilità senza timore di corruzione: questa sarà la vittoria ultima sulla morte (10.24).

7) Conclusione (10.25)

A conclusione della sua esposizione sul *Simbolo* Agostino spiega l'esistenza stessa di una formula sintetica che racchiude il contenuto della fede, proprio quello che egli ha appena illustrato. Si legge qui un riferimento ai "nuovi cristiani", forse perché soprattutto a loro i vescovi, destinatari del sermone che poi divenne il *De fide et Symbolo*, sono tenuti a illustrare il testo della professione di fede. Con un periodo ben costruito Agostino delinea il percorso dei fedeli che hanno appreso la breve formula: essi crederanno e saranno così uniti a Dio, in modo da vivere rettamente; la rettitudine purificherà il loro cuore in modo che alla fine possano comprendere quello che credono.

# Le Dialogue *Sur le Sacerdoce* de saint Jean Chrysostome

✠ ATANÁZ OROSZ

SOMMAIRE: 1. La « vie angélique » du sacerdoce; 2. Les vertus des prêtres et des moines; 3. Invitation des moines au ministère sacerdotal ?; 4. Des exemples de la vie quotidienne pour mettre en relief les différences; 5. Résumé personnelle et théologique.

Le Cardinal Henri de Lubac disait que le Dialogue *Sur le Sacerdoce* (De sacerdotio) était plein de lieux communs.<sup>1</sup> Ensemble avec les auteurs modernes, je l'accept naturellement, mais, pour ma part, j'aimerais bien souligner que parfois le ton est bien différent des lieux communs de l'Antiquité. Il s'agit d'un « manifeste littéraire », dont la finalité était définie par L. Pernot à la manière suivante : « déclaration publique d'une nouvelle manière de voir ou d'une nouvelle manière de faire dans le domaine de la littérature, l'affirmation d'une démarche et d'un apport ». <sup>2</sup> Il s'agit d' « un instrument entre la tradition et l'innovation littéraire », un schéma littéraire qui présente des aspects théoriques et pragmatiques » autour des thèmes des vertus des prêtres. Je veux parler ici surtout des vertus des prêtres et des moines et de leurs

1 Cf. H. de Lubac, *Le Dialogue sur le Sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, in *Nouvelle Revue Théologique* 100 (nov-déc. 1978), p. 822.

2 L. Pernot, *Introduction: les manifestes grecs*, in P. Galand-Hallyn – V. Zarini (edd.) *Manifestes littéraires dans la latinité tardive. Poétique et rhétorique*. Actes du colloque international (Paris, 23-24 mars 2007), Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009, p. 11.

différences fondamentales, thèmes traités surtout dans le livre VI du Dialogue *De sacerdotio*. Est-ce qu'on peut appeler les moines pour l'ordination sacerdotale ou bien, suivant l'exemple de Jean Chrysostome, c'est mieux d'éviter l'ordination des moines ? Quelles sont les critères de la vraie vocation sacerdotale ? Telles sont les questions que je veux examiner dans le Dialogue *Sur le Sacerdoce* de saint Jean Chrysostome.

### 1. La « vie angélique » du sacerdoce

Un des thèmes préférés du Dialogue est la « *vie angélique* » des prêtres. Depuis les premiers pères du désert jusqu'à Évagre, c'était surtout la vie monastique qui était comparée à la vie angélique. Ce sont les moines, qui par leur ascèse et le célibat imitent ces êtres contemplatifs et liturges, ces êtres libérés des servitudes du corps.<sup>3</sup> Et selon le grand contemporain de saint Jean Chrysostome, Évagre, « le moine parvient à devenir égal aux anges (Ἰσῳγγελοῦ) par la vraie oraison »<sup>4</sup>. Dans sa catéchèse, même saint Jean Chrysostome parle ainsi de la « *vie angélique* » des moines: « Ne regardons pas seulement l'accoutrement extérieur, mais pénétrons attentivement dans ce qu'est leur vie *angélique* »<sup>5</sup>. Il présente les moines comme des « phares pour ceux-ci qui arrivent de loin ».<sup>6</sup>

Rien de tel dans le Dialogue *Sur le Sacerdoce*. Ici, c'est plutôt le sacerdoce qui représente une réalité céleste. Lors du sacrifice eucharistique, « les anges ... se tiennent autour du prêtre... »<sup>7</sup> Commentant

3 *Dictionnaire de Spiritualité* (ensuite DSp) XI, 1553.

4 *De la prière* 113, PG 79, 1192 D. Cf. Bas. Caes. *Ieiun.* 1,3 : PG 31,168 A.

5 *Huit catéchèses baptismales* VII, 4, éd. A. Wenger, SC 50, Paris 1957, p. 249.

6 *Hom. in I Tim* 14, 3: PG 62, 575

7 VI, 4, 41. Nous citons l'édition critique et la traduction de A.-M. Malingrey, *Sur le Sacerdoce (Dialogue et Homélie)* (Sch 272), Paris 1980. Voir encore la vision d'un vieillard racontée en VI, 4, 47-50 : « A ce moment, il avait vu soudain [...] une foule d'anges revêtus de robes étincelantes et entourant l'autel, s'inclinant comme on verrait le faire, lorsque paraît le prince, les soldats qui sont là debout ».

l'Épître aux Hébreux<sup>8</sup>, Chrysostome exalte les réalités spirituelles et célestes qui sont liées au sacrifice eucharistique et à la rémission des péchés : « Comment ne seraient-elles célestes les réalités qui s'accomplissent quand ceux qui exercent le ministère s'entendent toujours dire cette parole *A ceux à qui vous retiendrez les péchés, ils leur seront retenus.* [...] Comment toutes ces choses ne seraient-elles pas célestes quand ceux-ci détiennent aussi les clefs du Royaume des cieux ? »<sup>9</sup> Dans le Dialogue, Jean situe également le prêtre par rapport aux puissances célestes. Des êtres « qui habitent la terre et qui en font leur séjour, la charge d'administrer les choses des cieux a été confiée et ils ont reçu un pouvoir que Dieu n'a donné ni aux anges, ni aux archanges »<sup>10</sup>. « Lorsque tu vois le Seigneur immolé et gisant, et le prêtre qui se tient debout penché au-dessus de la victime en priant [...], penses-tu être encore parmi les hommes et vivre sur la terre ? »<sup>11</sup> Par ailleurs, dans d'autres œuvres de Jean Chrysostome on trouve des affirmations semblables<sup>12</sup> sur le sacerdoce qui est bien une fonction céleste que le prêtre (ou éventuellement l'évêque) ne doit qu'à la grâce de Dieu, indépendamment de sa dignité personnelle.<sup>13</sup> Surtout le pouvoir de remettre les péchés est considéré comme un ministère céleste puisque, d'origine céleste, il a une efficacité, une portée éternelle.<sup>14</sup>

8 8, 5.

9 201, cité par J.-P. Mondet, *Sacerdoce du Christ et sacerdoce ecclésial. Le témoignage de s. Jean Chrysostome*, in *Sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église* éd. Mgr A. Houssiau - J.-P. Mondet (Collection Cerfaux-Lefort 8), Louvain-la-Neuve 1990, p. 199.

10 Jo. Chrys., *De sacerdotibus*. [ensuite : *sac.*] III, 5, 9-11.

11 *Sac.* III, 4, 18-22.

12 *Hom. in I Cor.* VIII, 1 : PG 61, 69.

13 Cf. A.-M. Malingrey, *Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chrysostome*, in *Jean Chrysostome et Augustin, Actes du Colloque de Chantilly (1974)*, Paris 1975, p. 80.

14 J.-P. Mondet, pp. 199-200.

Cette vision des choses semble être plus proche de „*la Hiérarchie ecclésiastique*“ du Pseudo-Denys<sup>15</sup> que des lieux communs de l'âge d'or de l'essor du monachisme. Il s'agit d'une « supériorité » qui ne semble pas être uniquement « spatiale », comme la supériorité d'une fonction céleste, mais « charismatique » parce que selon le principe de Jac 1,17 cité souvent par Pseudo-Denys<sup>16</sup>, la grâce de Dieu et « tout don parfait vient d'en haut », et en utilisant un terme technique philosophique, on pourrait dire qu'il s'agit d'une supériorité ontologique.

Cette supériorité « charismatique » vient de la grâce de l'Esprit Saint, parce que le sacerdoce est une grâce de l'Esprit Saint.<sup>17</sup> Jean Chrysostome reconnaît toujours la nécessité d'un don de l'autorité, d'un pouvoir accordé par la grâce de l'Esprit Saint.<sup>18</sup> Ce don se concrétise dans la responsabilité des successeurs des apôtres : « Ce pouvoir total, ils l'ont reçu du Fils... Comme s'ils étaient déjà dans les cieux, comme s'ils avaient dépassé la nature humaine et s'étaient éloignés de nos passions, ainsi ils ont été amenés à exercer une si grande autorité. »<sup>19</sup>

Mais la puissance spirituelle sur toute la communauté du prêtre postule la dignité de sa vie personnelle: „Il faut que le prêtre, comme

15 Dans *La Hierarchie ecclésiastique* les moines ne se trouvent que dans le chapitre VI, parmi les initiés qui doivent être purifiés, tandis que les « saints ordres » des évêques, des prêtres et des diacres se trouvent dans la chapitre V, donc plus près de « sainte hiérarchie des natures célestes ». (V, I, 2). Cf. Y. de Andia, *Mystère, unification et la divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite*, in *OCP* 63 (1997), pp. 273-332.

16 P. ex. tout au début de la *Hier. coel.* I,1.

17 A.-M. Malingrey, *Le ministère épiscopal*, p. 76. Tout naturellement, le prêtre ne saurait se prévaloir d'un tel privilège: „Ce n'est pas l'homme qui le fait venir (l'Esprit Saint) par sa propre pureté, mais c'est la grâce qui opère tout.” (*In Io. Hom. LXXXVII*, al. *LXXXVI*, 4, PG 59, 472, cités par A.-M. Malingrey, *Le ministère épiscopal*, p. 79.

18 *Sac.* II, 2, 5; 3, 62; III, 5, 5-10.

19 *Sac.* III, 5, 24-27.

s'il était dans les cieux en compagnie des puissances célestes, leur soit égal en pureté"<sup>20</sup>.

En même temps, l'auteur du Dialogue mesure le prêtre également par rapport aux moines. L'excellence du sacerdoce tient d'abord au fait qu'il a pour fin le service d'autrui: il l'emporte sur la vie monastique dans la mesure où le bien commun l'emporte sur le bien particulier.<sup>21</sup> Cette opinion semble être bien différente de celle de l'Église Orientale qui, en général, confesse l'incontestable supériorité de l'idéal érémitique.<sup>22</sup>

« Car celui qui s'entraîne lui-même à la vertu en limite à lui seul l'utilité: tandis que le bénéfice de l'art pastoral s'étend au peuple tout entier. »<sup>23</sup> Le prêtre « est utile à son prochain ». <sup>24</sup> Voilà, la première clef du dialogue qui nous présente quelques traits communs avec le début des Grands Règles<sup>25</sup> et des Règles Morales de s. Basile.<sup>26</sup>

C'est ainsi que s. Jean arrive à une affirmation fondamentale : « Rude est le combat que livrent les moines et nombreuses sont leurs fatigues, mais si l'on compare les sueurs qu'ils répandent avec la charge du sacerdoce, lorsqu'on l'exerce bien, on trouvera une aussi

20 *Sac.* III, 4.

21 A. Wenger, *Jean Chrysostome*, in *DSp* VIII, 343.

22 A. Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948, p. 52 cite comme preuve la théorie de Syméon de Thessalonique selon laquelle « Jésus-Christ lui-même est la source et l'image exemplaire de la vie érémitique » (PG 155,913). Dans son étude sur l'idéal monastique de la sainteté, A.-J. Festugière (*Les moines d'Orient I, Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961, pp. 41 sv.) démontre qu'en fin de comptes se sont les anachorètes qui méritent au sens propre le nom de « moines », solitaires.

23 *Sac.* II, 2, 4, 57-59.

24 *Sac.* II, 2, 4, 60-61.

25 *Reg. fusius tract.* 3, cf. Basilio di Cesarea, *Le regole*, Bose 1993, pp. 85-86.

26 *Moralia* 70, 11-21 et 80, 13-18. Saint Basile, *Les Règles Morales et portrait du chrétien*, Maredsous 1969, pp. 152-158 et 182-184.

grande différence qu'entre un simple particulier et un prince. »<sup>27</sup> Donc, il trouve une différence fondamentale entre l'ascèse monastique et les tâches des prêtres.<sup>28</sup> La comparaison entre le « simple particulier et un prince » qui exprime ici une supériorité des prêtres semble être un *topos* rhétorique<sup>29</sup>, utilisé parfois par Chrysostome même dans le sens opposé, selon l'intention du prédicateur.<sup>30</sup>

## 2. Les vertus des prêtres et des moines

Après avoir énuméré les dangers qui guettent le prêtre : vaine gloire, orgueil, flatterie des grands, discours de complaisance, mépris des pauvres, servilité à l'égard des riches, complaisance à l'égard des femmes, jalousie<sup>31</sup>, s. Jean, selon le modèle cicéronien ou bien ambrosien<sup>32</sup>, donne un catalogue des « offices », c'est-à-dire des tâches des

27 *Sac.* VI, 5, 1-5.

28 Cette affirmation peut nous mettre dans l'embarras, surtout si nous regardons l'attribution fréquente de sièges épiscopaux aux moines en Syrie et en Égypte déjà au IV<sup>e</sup> siècle. Cf. Ph. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle: un monachisme charismatique*, Paris 1999, 313.

29 Voir H. Degen, *Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomus. Beitrag zur Geschichte von Metaphor, Allegorie und Gleichnis in der griechischen Prosaliteratur*, Diss. Olten 1921.

30 Bien que le traité *Comparatio regis et monachi* (PG 47,387-392) peut être d'une authenticité douteuse (cf. J. Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Nr. 327 : *valde dubium*), il vaut bien voir la comparaison sûrement chrysostomienne entre le moine et le roi dans *adv. oppugn. vit. mon.* II, 6 (PG 47, 340 sv.), où, comme d'ailleurs, dans la *Comparatio regis* également, c'est le moine qui excelle. Cf. l'évaluation de D. G. Hunter, *Borrowings from Libanius in the Comparatio regis et monachi of St. John Chrysostom*, in *Journal of theological Studies* 39 (1988), 525-531 chez M. Lochbrunner : *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung* (Hereditas 5), Bonn 1993, p. 84.

31 *Sac.* III, 9, 5-23.

32 *De officiis ministrorum*.

prêtres et des évêques, de nouveau dans une forme de comparaison.<sup>33</sup> « Le moine a besoin d'un corps en bonne santé, de lieux adaptés à son genre de vie »<sup>34</sup>. D'autre part « à quoi nous sert la force du corps pour ne pas être arrogant, ni coléreux, ni impulsif, mais sobre, tempérant, mesuré et pour avoir toutes les autres vertus dont le bienheureux Paul a composé l'image du prêtre parfait (1 Tim 3, 2) ? »<sup>35</sup> Et ensuite on voit « l'image du prêtre »<sup>36</sup> paulinien tout spirituel, emblème et signe du renouveau du clergé exigé par Chrysostome.<sup>37</sup> Le candidat pour le sacerdoce doit purifier toute son âme et chercher continuellement les vertus. La thèse toute nouvelle de Gian Franco Saba sur la synthèse de la *paideia* dans le Dialogue *Sur le Sacerdoce* en donne un très bonne analyse.<sup>38</sup>

L'auteur du *Dialogue* exige des prêtres et des évêques « les vertus sociales qui s'acquièrent dans les relations humaines et qui, pour cette raison, font souvent défaut aux moines »<sup>39</sup>. Il souhaite que les prêtres « tout en vivant au milieu de la foule et en restant proche d'elle, puissent garder intactes et inébranlables la pureté, la sérénité, la sainteté, la fermeté, la sobriété et toutes les vertus qui sont l'apanage des moines ». <sup>40</sup> Avec tout son art dialectique, Chrysostome veut donc

33 C'est intéressant, que l'auteur ne va pas jusqu'au bout avec sa comparaison entre le « simple particulier » (le moine) et le prince (prêtre) mais il continue tout d'un coup avec l'opposition du corps (souligné chez le moine) et de l'âme (souligné chez le prêtre).

34 *Sac.* VI, 6, 8-9.

35 *Sac.* VI, 5, 15-20.

36 L'expression *l'image du prêtre* peut être pris ici dans le sens normal, parce que le text grec chrysostomien parle également de l' « icône » (eijkovna) du prêtre. Cf. M. Lochbrunner : *Über das Priestertum*, p. 85.

37 Voir M. Lochbrunner : *Über das Priestertum*, pp. 89 et 109.

38 *Il Dialogo sul sacerdozio di Giovanni Crisostomo: sintesi tra paideia classica e paideia cristiana?*, Bologna 2012, 490-536.

39 A. Wenger, *Jean Chrysostome*, in *DSp* VIII, 345.

40 *Sac.* VI, 8, 10-15.

importer les vertus classiques des moines dans le service pastoral. Et il souligne que les pasteurs d'âmes ont besoin de beaucoup de « compréhension ». Jean donne une importance extraordinaire dans cet œuvre au mot *svnesi*<sup>41</sup> qui implique une connaissance intime des choses et qui, parfois manquait aux moines d'Orient.<sup>42</sup> Le rhéteur d'Antioche veut sans doute sauver le monachisme de son environ de ces tendances antiintellectualistes, dont A.-J. Festugière nous donne le témoignage claire : il a montré qu'en fin de comptes beaucoup des moines illetrés sont resté opposés à la culture et à la raison humaine.<sup>43</sup> D'autre part, il veut apporter une nouvelle qualité intellectuel au clergé, à « l'image du prêtre » traditionnel : « Il faut non seulement qu'il soit pur pour être jugé digne d'un tel service, mais encore qu'il soit très averti (*suneto;n*) et qu'il possède une expérience étendue. »<sup>44</sup> Il s'agit de la *paideia* classique avec la nouveauté de la *paideia* de saint Paul, dont Gian Franco Saba donne le témoignage : saint Paul lui-même devient le modèle de la culture et de l'éloquence du prêtre, le modèle d'une synthèse entre la culture payenne et le culture chrétienne.<sup>45</sup>

En comparant l'ascèse monastique et les tâches des prêtres, il clarifie que « le prêtre ... a part à tout ce qui n'est pas répréhensible... Certes, on ne saurait admirer de façon excessive et exagérée le moine qui, restant en tête à tête avec lui-même, ... ne commet pas beaucoup de fautes, ni des fautes graves; car il n'a rien pour chatouiller ni exciter son âme. Mais si quelqu'un s'étant livré à des foules entières, s'étant condamné à porter les péchés de la multitude restait ferme et solide, gouvernant son âme dans la tempête comme par un temps calme, ce-

41 P. ex. *sac.* II, 4, 29 ; III, 8, II-12 e II,29 ; VI, 7, 54 ; VI, 4, 68-79.

42 A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient* I, 75 svv dans un chapitre sur « Le moine et l'étude ».

43 *Les moines d'Orient* I, 75 sv.

44 *Sac.* VI, 4, 67-69.

45 *Il Dialogo sul sacerdozio di Giovanni Crisostomo: sintesi tra paideia classica e paideia cristiana?*, Bologna 2012, 580-590.

lui-là, il serait juste de l'applaudir... »<sup>46</sup> L'auteur du Dialogue souligne la responsabilité du prêtre qui ne peut pas cacher ses faiblesses : « De même que le feu éprouve les métaux, ainsi être au rang des clercs est une pierre de touche qui opère un tri parmi les âmes des hommes; si l'on est coléreux, pusillanime, amoureux de la gloire, vantard ou n'importe quoi d'autre, tout cela se dévoile et les défauts sont vite mis à nu ; cette situation ne les met pas seulement à nu, mais elle les rend plus pénibles et les accentue fortement. »<sup>47</sup>

*(Le terme **basanos** désigne la pierre de touche qui décèle l'or; ainsi le sacerdoce révèle la véritable valeur d'un homme. Une telle affirmation est en rapport avec les qualités que Jean exige du candidat au sacerdoce)*

Pour Jean « le refugium », le **sacerdoce chrétien a son origine dans le Christ**, et tient toute sa réalité du Christ, c'est pourquoi il est convaincu de la supériorité de cette forme de vie par rapport aux moines. Même si la prière incessante des moines crée un lien entre Dieu et l'humanité, les prières des chefs d'Église sont encore plus importantes parce que « le prêtre fait ...descendre ... l'Esprit Saint. Il prie longuement, .. pour que la grâce, descendant sur la victime, enflamme par elle les âmes de tous et les fasse paraître plus brillantes que l'argent passé au feu »<sup>48</sup>.

Donc, l'auteur du Dialogue « sait bien que les qualités exigées d'un chef d'Église sont différentes de celles qui font le moine accompli ». <sup>49</sup> Le prêtre doit être un homme de la liberté (*parrhésia*) chrétienne. Il doit savoir bien gouverner son troupeau. C'est ainsi que la distinction, si normale, entre prêtres et moines est devenue une antithèse irréductible, et Jean Chrysostome qui a parfois une tendance aux solutions extrêmes, sûr de sa vocation monastique, déjà expérimentée, a redouté le

46 *Sac.* VI, 6, 18-35.

47 *Sac.* VI, 8, 22-27.

48 *Sac.* III, 4, 40-45.

49 H. de Lubac, *Le Dialogue sur le Sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, p. 830.

ministère avec ses responsabilités et tentations<sup>50</sup> – si on peut donner crédit à l'expérience personnelle de l'auteur du Dialogue *Sur le Sacerdoce*.<sup>51</sup>

### 3. Invitation des moines au ministère sacerdotal ?

Même si cet expérience reste inconnu pour le lecteur, on peut facilement deviner le but de ce rhéteur qui est devenu l'auteur du *Dialogue* : les moines ne devraient pas se présenter sans distinction au ministère sacerdotal. Et le bon moine ne deviendrait pas nécessairement un bon évêque. Sans « le dialectique de refus et d'acceptation »<sup>52</sup> il n'y a que quelques peu candidats exceptionnels choisis par le Seigneur, comme Basile, le compagnon de Jean. Tels sont des conclusions implicites de cet œuvre.

Malgré cela, les Pères de l'Église Orientale n'hésitaient pas à inviter des moines à accepter un ministère sacerdotal ou même épiscopal. Selon une homélie d'Amphiloque d'Iconium, s. Basile, après un temps passé dans la vie monastique, s'est présenté de lui-même aux responsabilités du sacerdoce et de l'épiscopat.<sup>53</sup> L'appel aux moines pour l'épiscopat était cher à s. Athanase et à s. Jean Chrysostome même.<sup>54</sup> Pour

<sup>50</sup> Ibid, p. 829.

<sup>51</sup> A.-M. Malingrey, *Introduction* à l'édition critique de Jean Chrysostome, *Sur le Sacerdoce (Dialogue et Homélie)*, Paris 1980, p. 24: « Elle repose certainement sur une expérience personnelle que Jean veut transmettre sous une forme frappante. »

<sup>52</sup> Voir Y. Congar: *Ordination invitus, coactus de l'Église antique au canon 214*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50, 1966, pp. 166-197, ici 178.

<sup>53</sup> K. V. Zetterstein, *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilios von Caesarea*, in *Oriens Christianus* 3, 9 (1934), 74: „wurde er von seinem dringenden Wunsche nach der Priesterwürde von dort nach der Stadt Caesarea getrieben“, cité par O. Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, Bonn 1961, p. 22.

<sup>54</sup> Cf. J. Gribomont, *Monachisme. Naissance et développements du monachisme chrétien*, in *DSp XI*, 1544 et J.-M. Leroux, *Saint Jean Chrysostome et le monachisme*, in *Jean Chrysostome et Augustin, Actes du Colloque de Chantilly (1974)*, Paris 1975, p. 128.

Chrysostome, la diversité n'est tout de même pas absolue : « Certes, tous sont appelés à la perfection et il n'y a en ce domaine aucune différence entre le clerc et le laïc, entre le moine et celui qui vit dans le monde : seules les modalités sont différentes. »<sup>55</sup> La vie monastique est un signe important, parce qu'elle crée un lien entre Dieu et l'humanité. Néanmoins, l'Église a besoin « des hommes vertueux principalement au milieu des villes »<sup>56</sup>. C'est pourquoi, l'archevêque de Constantinople s'efforcera d'utiliser les moines au service de l'Église.<sup>57</sup> Il « choisira ses collaborateurs immédiats parmi les solitaires » et il mettra des moines à la tête des diocèses.<sup>58</sup>

Mais combien de moines peuvent-ils y arriver avec un bon résultat ? Sans doute, « lorsqu'ils se sont mêlés au monde », leur réussite n'a pas été évident, parce que « les uns n'ont pas eu l'autorité suffisante pour une telle entreprise ».<sup>59</sup> À propos du nombre de « telles entreprises », il y a une contradiction apparente entre les livres 3 et 6 du Dialogue *Sur le Sacerdoce*.

L'auteur avoue la réalité – ou bien son rêve – d'une affluence des bons moines dans le clergé dans le livre 3 : « il est arrivé, en effet, que beaucoup de ceux qui étaient sortis de cette noble troupe ont brillé dans l'exercice de cette autorité ».<sup>60</sup> Il mentionne même « des raisons plus étranges » de l'ordination sacerdotale : « par exemple, les uns sont

55 *Hom. in Hebr.* 7, 4 (PG 63,68).

56 *Hom. in Gen.* 43, 1 (PG 54,396).

57 Voir surtout I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, [Paradosis 14], Fribourg 1959, 140 sv : « Chrysostomus hat in einem Ausmasse Mönche zu kirchlichen Diensten herangezogen wie keiner vor ihm : zur Seelsorge : 1-6 Mönche unter 50 namentlich bekannten Klerikern, 1-3 Mönchs Bischöfe... »

58 J.-M. Leroux, *Saint Jean Chrysostome et le monachisme*, 140-142 cité par A.-M. Malingrey, note 3 à l'édition critique de Jean Chrysostome, *Sur le Sacerdoce*, pp. 190-191.

59 *Sac.* III, 11, 34-36.

60 *Sac.* III, 11, 46-47.

enrôlés dans l'ordre des clercs pour qu'ils ne se rangent pas dans le camp adverse ». <sup>61</sup> En tout cas, dans ce contexte, Chrysostome parle de « beaucoup » de moines qui sont devenus prêtres. Tandis que le livre 6 du Dialogue ne parle que des rares exceptions de réussites de tel genre : « Bien peu nombreux sont les hommes qui se distinguent parmi ceux qui passent de cette palestre à ce combat, mais plus nombreux sont ceux qui sont accusés, qui tombent et qui supportent une quantité de choses désagréables et pénibles. Rien d'étonnant à cela; en effet, lorsque le combat et les luttes ne se livrent pas pour les mêmes motifs, celui qui combat est dans la même situation que ceux qui n'ont pas d'entraînement. Celui qui vient à ce stade doit avant tout mépriser la gloire, être au-dessus de la colère et plein d'intelligence. Mais à celui qui aime la vie solitaire aucune occasion de s'exercer n'est offerte, car il n'a pas beaucoup de gens qui l'irritent pour l'obliger à réprimer l'ardeur de son emportement, ni qui le félicitent et l'applaudissent, pour lui apprendre à mépriser les éloges venus de la foule; quant à l'intelligence qui est exigée dans les Églises, ils n'en font pas grand cas. » <sup>62</sup> De nouveau, le mot-clef de la différence semble être la *svnesi* <sup>63</sup> qui parfois manquait aux moines moins avertis. Mais dans ce même paragraphe, se dessine une autre terminologie adaptée à mettre en relief les différences entre le clerc et le moine : c'est la terminologie classique du **combat**. Les thèses de Gian Franco Saba sur la synthèse de la *paideia* dans le Dialogue *Sur le Sacerdoce* <sup>64</sup> et de Manfred Lochbrunner : *Über das Priestertum* <sup>65</sup> en donnent des bonnes analyses.

Au début de la confrontation du monachisme avec le sacerdoce, cette terminologie de l'ἀγών servait encore pour exprimer la *differen-*

61 *Sac.* III, II, 52-53.

62 *Sac.* VI, 8, 42-54.

63 *P. ex. sac.* II, 4, 29 ; III, 8, II-12 e II,29.

64 *Il Dialogo sul sacerdozio di Giovanni Crisostomo: sintesi tra paideia classica e paideia cristiana?*, Bologna 2012, 387-389.

65 Pp. 74-79.

*tia specifica* des moines : « Rude est le combat (ἀγών) que livrent les moines et nombreuses sont leurs fatigues, mais si l'on comparait les sueurs qu'ils répandent avec la charge du sacerdoce, lorsqu'on l'exerce bien, on trouvera une aussi grande différence qu'entre un simple particulier et un prince.»<sup>66</sup>

Les métaphores du bataille et du combat (ἀγών), depuis l'apparition de la « *Vita Antonii* » de s. Athanase<sup>67</sup> appartenaient à l'ascèse monastique et tout spécialement à l'anachorèse. De nouveau, comme c'était le cas avec la comparaison entre le moine ou bien le « simple particulier et un prince » ou le roi, Jean Chrysostome transfère le lieu du bataille sanglant<sup>68</sup> au monde du clergé. Ce n'est pas uniquement l'image du jeune berger mis à la tête d'un armé prodigieuse qui en donne témoignage, mais déjà la continuation de notre dernière citation sur l'échec des moines entrés témérement dans le clergé : « Voilà pourquoi, lorsqu'ils viennent au combat, ils n'ont pas l'expérience de ce dont ils ne se sont pas occupés, ils sont saisis de vertige, ils ne savent comment s'en tirer et, outre le fait qu'ils ne font aucun progrès dans la vertu, beaucoup perdent souvent ce qu'ils avaient en arrivant. »<sup>69</sup> Ici, le combat n'est plus un combat monastique mais bien sur, un combat pastoral.<sup>70</sup> Déjà selon le titre du chapitre 4 du livre 4 « il faut être préparé à tout les combats contre Grecs, Juifs et hérétiques ».<sup>71</sup> Une image pareil du bataille et du combat naval, empruntée à la deuxième sophistique, a été employé quelques année auparavant par s. Basile, dans son

66 *Sac.* VI, 5, 1-5.

67 21, 1 : « Que notre combat (ἀγών) empêche l'impatience de nous tyranniser et la convoitise de nous dominer » (SCh 400, 192-193).

68 Voir *sac.* VI, 12, 122-174.

69 *Sac.* VI, 8, 54-57.

70 Voir M. Lochbrunner : *Über das Priestertum*, pp. 74-76.

71 *Sac.* IV, 4, 1 : « Celui qui doit soutenir le combat contre tous doit connaître toutes les tactiques ».

« Exposé de l'état actuel des Églises »<sup>72</sup> et dans son Lettre 82.<sup>73</sup>

Mais s. Athanase se servait du topos littéraire de la *militia Christi*<sup>74</sup> dans un contexte « démonologique ». <sup>75</sup> Et Chrysostome, tout en conseillant à ses auditeurs la lecture de la *Vie d'Antoine*,<sup>76</sup> transfère le discours démonologique également à la vie pastorale : « Beaucoup plus grand et plus redoutable que ce combat serait le déploiement des forces du diable... Alors, tu aurais voulu que je sois à la tête des soldats du Christ ? Mais c'était combattre pour le diable; en effet, lorsque celui qui doit placer aux différents postes et ranger les autres en bon ordre est plus faible que tous, en livrant par son manque d'expérience ceux qui lui ont été confiés, il combat pour le diable plutôt que pour le Christ ».<sup>77</sup> Le combat de tout les chrétiens se déroule sous le commandement du prêtre. Ce n'est plus le moine qui reste le protagoniste de l'ἁγών mais surtout les pasteurs d'âmes. Et si le prêtre ne se tient pas à la hauteur de sa vocation, ou bien si un moine-prêtre est au-dessous de sa tâche nouvelle, « il combat pour le diable plutôt que pour le Christ ». La *militia Christi* ne se situe pas uniquement dans le monachisme du désert, mais plutôt dans la hiérarchie ecclésiastique.

Donc, l'invitation des moines pour le sacerdoce ou bien l'appel aux moines pour l'épiscopat, dans les yeux de l'auteur du Dialogue n'est pas évident. Au moins, le topos « de refus » est à recommander avant d'accepter de telles charges.

72 *De Spir. Sanc.* 30, 76: SCH 17bis, 520.

73 PG 32, 460 AB. Ici la description est moins détaillée.

74 Voir J. Auer, *Militia Christi*, in *DSP* X, 1210-1223.

75 *Vita Antonii* 9 et 21,1-3: SCH 400, 158-162 et 192.

76 *Hom. in Mt* 8,5: PG 57, 89.

77 *Sac.* VI, 13, 6-8 et 65-70. Déjà selon le titre de ce chapitre « Être tenté par le diable est plus redoutable que toute guerre ».

4. Des exemples de la vie quotidienne pour mettre en relief les différences

On peut bien illustrer les différences entre les prêtres et les moines par un exemple typique : l'entretien avec des femmes. « Il n'est pas possible que le chef de la communauté, qui prend soin du troupeau tout entier, s'occupe des hommes et néglige les femmes, ce qui requiert plus d'attention à cause de leur facilité à se laisser glisser dans les fautes » – écrit s. Jean, évoquant un lieux commun de son temps, mais uniquement pour souligner la nécessité de l'entretien avec des femmes au lieu de les éviter sous prétexte d'une vie ascétique. « Il faut, en effet, leur rendre visite si elles sont malades, les consoler si elles sont dans la peine, les réprimander dans leurs accès de paresse, leur porter secours lorsqu'elles sont accablées. Quand cela arrive, nombreux sont les moyens que pourrait trouver le Méchant pour s'insinuer, si l'on ne s'entourait pas d'une garde rigoureuse. »<sup>78</sup> Et même en voyant les tentations dont doit se garder le prêtre, Chrysostome présente son idéal sacerdotal inaccessible aux passions par une sobriété continuelle.<sup>79</sup>

Au même moment quand l'Égypte se vant de ses hérauts, les moines « pneumatophores »<sup>80</sup>, Chrysostome ne présente pas le moine-« pneumatophore » mais le prêtre « tout pur » « pour que jamais l'Esprit Saint

78 *Sac.* VI, 8, 40-48.

79 *Sac.* VI, 2, 6-16.

80 *Apophthegmata Patrum, Ant.* 30 : « On disait d'abba Antoine qu'il devint pneumatophore » C'est par la même constatation que l'*Introduction* copte de la collection égyptienne des Apophthegmes commençait (selon *Cod. Vat. Cop.* 64), voir E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, [Annales du Musée Guimet 25], Paris 1894, p. 15. Au début des *Vertus de saint Macaire* (ibid.) c'est le diable même qui avoue une telle présence du « Paraclét » chez Antoine et Macaire et ailleurs, l'abba Poïmen constate la même qualité de saint Macaire (ibid. 202). Dans d'autres apophthegmes le même épithète est attribué de nouveau à Macaire (*Abba Macaire l'Égyptien*, 38, Guy, p. 181). Cf. P. Wadid, *L'essentiel de la vie monastique d'après les Lettres de saint Antoine*, in *Irénikon* 70 (1997), pp. 363-376.

ne l'abandonne »<sup>81</sup>. Comme Grégoire de Nazianze<sup>82</sup>, il souligne la nécessité, commune aux moines et prêtres, d'être pur pour s'approcher de Dieu.<sup>83</sup> Cette motivation de la pureté reste dominante chez les moines qui semblent être trop faibles pour affronter les tentations et les épreuves du « monde » : Ils « ne veulent pas se prévaloir de leur sécurité dans cet état », mais « ajoutent mille autres précautions en s'enfermant en eux-mêmes et s'efforcent dans tous les cas de parler et d'agir avec un zèle extrême de façon à pouvoir se présenter devant Dieu avec confiance et avec une pureté intacte ... ».<sup>84</sup> Mais à ce point-là « celui qui est revêtu du sacerdoce » a besoin de plus de discernement que les moines. De nouveau, une vertu typiquement « monastique » sera mis en relief comme obligation et privilège du clergé sous le titre qu'il doit également purifier les autres : « La pureté lui est beaucoup plus nécessaire qu'à ceux-là et celui qui a de plus grands devoirs est exposé plus qu'eux à des obligations contraignantes capables de le souiller si, n'étant pas constamment sur ses gardes et très attentif, il n'y rend pas son âme inaccessible ».<sup>85</sup> De nouveau, c'est le discernement<sup>86</sup> qui fait la différence entre la pureté sacerdotale et celle des moines. C'est « l'intelligence qui est exigée dans les Églises » et dont, beaucoup de moines « ne font pas grand cas ».<sup>87</sup>

Pour bien remplir ses tâches pastorales, le prêtre doit être « très averti » et il doit posséder « une expérience étendue. Il ne doit pas moins connaître les choses de la vie que ceux qui vivent<sup>88</sup> dans le

81 *Sac.* VI, 2, 7.

82 *Or.* II (*Apologetikos de fuga*), 95; SCh 247, Paris 1978, pp. 212-214.

83 *Sac.* III, 4, 10.

84 *Sac.* VI, 2, 9-15.

85 *Sac.* VI, 2, 20-25. Cf. Greg. Naz. *Or.* II, 71; SCh 247, p. 184.

86 Le terme *svnesi* qui peut exprimer une connaissance profonde des choses, l'intelligence pratique et prudence également.

87 *Sac.* VI, 7, 54.

88 De nouveau, par cette expression, Jean désigne les chrétiens vivant dans le monde par opposition aux moines vivant dans la solitude. Voir A.-M. Malin-grey, *note 3* à l'édition critique de Jean Chrysostome, *Sur le Sacerdoce*, p. 319.

monde, mais il doit se tenir éloigné de toutes ces choses plus que les moines qui ont gagné les montagnes. Comme il lui faut vivre en compagnie d'hommes qui ont une femme, qui élèvent des enfants, qui possèdent des serviteurs, qui sont environnés de grandes richesses, qui gèrent les affaires de l'État, qui ont des charges importantes, il faut qu'il soit divers. Divers, je ne dis pas trompeur, ni flatteur, ni hypocrite, mais plein de liberté et de confiance, sachant se mettre à la portée des autres de façon efficace, lorsque les circonstances l'exigent, être à la fois bon et sans complaisance. »<sup>89</sup>

##### 5. Résumé personnelle et théologique

Avec une argumentation toute spéciale qui peut nous mettre dans l'embarras, s. Jean considère le sacerdoce presque plus « spirituel » que la vie monastique. Il dit en effet : « Chez les moines, si l'effort est grand, du moins la lutte se livre-t-elle entre l'âme et le corps; bien plus le résultat de la lutte est atteint grâce à l'état dans lequel se trouve le corps. Si le corps n'est pas assez fort, l'ardeur reste à l'intérieur ne pouvant se traduire en action; en effet, le jeûne continu, le coucher sur la dure, les veilles, le fait de ne pas se laver, le travail accompli avec beaucoup d'efforts et tout le reste des exercices qui habituent à mortifier le corps, tout disparaît lorsque celui qui doit subir ces pénitences est privé des forces physiques suffisantes. Mais dans le monde l'âme seule exerce son activité, elle n'a pas besoin d'avoir un corps en bon état pour montrer sa vertu. »<sup>90</sup>

Néanmoins, s. Jean a une haute estime du monachisme. Il invite souvent les chrétiens à pratiquer l'ascèse loin des villes. Pour les jeunes antiochiens, il ne vit d'autre moyen que de les envoyer dans les monastères des environs, pour les y laisser au moins jusqu'à leur pleine

<sup>89</sup> *Sac.* VI, 4, 69-79.

<sup>90</sup> *Sac.* VI, 5, 6-15.

maturité.<sup>91</sup> Et dans sa prédication, il évoque souvent la belle vie des moines et il propose leur sobriété et l'harmonie de leur vigile à ses auditeurs.<sup>92</sup> « Il faudrait que vous appreniez cela de vos propres yeux » – dit-il en présentant la familiarité des moines avec Dieu.<sup>93</sup>

Objectivement, il déclare : « si quelqu'un m'offrait le choix d'acquiescer une bonne réputation en étant à la tête de l'Église ou en partageant la vie des moines, j'accorderais tous mes suffrages à la première proposition; en effet, je n'ai jamais cessé devant toi de proclamer heureux ceux qui pouvaient assumer comme il convient ce service ». Mais de son propre point de vue, bien qu'il ne croie pas possible de se sauver sans faire aucun effort pour le salut de son prochain, il préfère ne pas en sauver d'autres que causer la perte des autres et de soi-même.<sup>94</sup> Même si l'ascèse monastique semble avoir moins de valeur, il préfère y rester qu'assumer un ministère dont il se sent indigne. S'il s'agit ici uniquement du *topos* de la spiritualité sacerdotale ou bien de l'expérience personnelle de Jean Chrysostome, on pourrait-en discuter encore longtemps. En tout cas, « le sens profond du Dialogue maintient sa vérité, même si la fuite n'est qu'une fiction ».<sup>95</sup>

Dans un de ses homélies sur l'Épître aux Hébreux<sup>96</sup>, Chrysostome déploie avec une logique beaucoup plus rigoureuse « le dialectique de refus et d'acceptation » qui peut être caché derrière les images, les métaphores et des comparaisons du Dialogue *Sur le Sacerdoce*. On a déjà

91 A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient* I, p. 75.

92 A. Wenger, *Jean Chrysostome*, 344. Voir l'analyse de l' *Hom. in epist. I Tim* 14, 3-4: PG 62, 575-577 par J. Mateos SJ, *L'office monastique à la fin du IV<sup>e</sup> siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, in *Oriens Christianus* 1963, pp. 53-88.

93 *Hom. in Matth.* 68 [69],3 (PG 58,644), cité par J. Mateos SJ, *L'office monastique*, p. 59.

94 *Sac.* VI, 10, 21-23.

95 Pour ce qui concerne l'historicité de la fuite, voir M. Lochbrunner : *Über das Priestertum*, p. 109 : « In der Flucht, wie sie die Rahmenhandlung schildert, erkenne ich einen literarischen Topos... »

96 *Hom* 34,1: PG 63, 233.

souvent évoqué et analysé ce *locus classicus* de la fuite<sup>97</sup> comme d'autre part, les ressemblances thématiques et sémantiques chez l'*Apologetikos* nazianzéen.<sup>98</sup> La comparaison détaillée prouve jusqu'à l'évidence des rapports entre les deux œuvres<sup>99</sup>, mais nous n'avons pas besoin de la théorie de plagiat pour expliquer une telle coïncidence.<sup>100</sup>

Le Christ a confié ses brebis à celui qui a le plus grand amour à son égard. Et c'est là que se trouve la clef du dialogue, comme A.-M. Malingrey l'a écrit justement.<sup>101</sup> La charité, l'amour pour ses brebis est certes la cause de tous les biens que le bon pasteur exige de ses élus. Le sacerdoce est une preuve d'amour et une grâce de l'Esprit Saint, mais c'est une chose si grande que Jean se sent indigné d'être ordonné. Et il ne s'agit pas uniquement des scrupules. Il rappelle à ses contemporains l'essence et l'originalité de ce ministère : c'est une grâce de Dieu à laquelle l'homme ne peut répondre que par le don total de lui-même.<sup>102</sup>

97 Voir M. Lochbrunner : *Über das Priestertum*, p. 104-109.

98 Greg. Naz. Or. II, 112. Voir J. Volk, *Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus*, in *Zeitschrift für praktische Theologie* 17 (1895), 56-63 e R. F. Martin, *Étude parallèle de l'Apologetikos de fuga de S. Grégoire de Nazianze et du De sacerdotio de S. J. Chrysostome*, Lille 1973.

99 Ph. Molac, *Des sources nazianzéennes au discours sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, 170-173 en donne un bon exemple.

100 A.-M. Malingrey, *Introduction* à l'édition critique de Jean Chrysostome, *Sur le Sacerdoce*, p. 22.

101 A.-M. Malingrey, *Le ministère épiscopal*, p. 78.

102 A.-M. Malingrey, *Le ministère épiscopal*, p. 89.

# The problem of the rational faith in Origen with special emphasis on the newly rediscovered Homilies on Psalms

Róbert SOMOS

SUMMARY: Introduction; Origen; 1. Heresy and weak faith; 2. The right order; 3. Rationality and irrationality of the faith; 4. *Koinē ennoia* and *physikē ennoia*; 5. *Lex naturalis* and Epistle to Romans 2:15; 6. Kidneys in *Second Homily on the Fifteenth Psalm*; 7. The epistemological context; 7.1. *Contra Celsum* I 9-11; 7.2. Two forms of belief and their epistemological background.

## Introduction

Central moment of the formation of Christian teaching and theology in Antiquity was constituted by working out of different arguments to prove the credibility of Christian faith. The process of crystallization of the orthodoxy has been a natural development, and a teaching like Christian doctrine which possessed divine power could not have existed without successful mission on the level of the high culture and without long and fruitful conversation with the world of classical culture in which the relation between faith and knowledge was a much disputed philosophical topic. The formation of the Christian theological thought dates from the second century and lasts to the fourth one and its first geographic centre has been Alexandria, where the great figures of Clement of Alexandria, Origen and Saint Athanasius made great efforts for answering sceptical question relating to the truth of the Christianity. These achievements could not be realized without a thorough investigation of the general problem of belief and knowledge.

My paper will focus on Origen and I try to show that while investigating the question of the rationality of the Christian faith in the Alexandrian theologian's works one can rely on new evidences as well. As it is well known the top significant event of the recent past of the patristic scholarship was the identification of twenty nine Origenian homilies on the Psalms by Maria Molin Pradel whose surmise has been proved by Lorenzo Perrone in several papers.<sup>1</sup> Now, I don't want to tell you the story of the discovery and the identification of these manuscripts Codex Graecus 314 of the Bayerische Staatsbibliothek. I think there is no counter-evidence against the attribution of this collection of homilies on the Psalms to Origen. For this reason there is no need to tell the story of transmission, cataloguing and content. Rather I try to find new Origenian accounts on the question of the rationality of the Christian faith and information on the notion of  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  in these homilies as well.<sup>2</sup>

The initiator of the investigation dedicated to the relation between faith and knowledge was Clement of Alexandria who saw in the figure of a Christian teacher the missionary of that *paideia*, which has permeated all fundamental aspects of the human life and gave positive answer to the doubts emerged in connection of the Christian teachings.

Trying to solve the problem of belief and knowledge – mainly in the books of the *Stromata* – Clement of Alexandria debated with

- 1 L. Perrone, "Origenes redivivus: la découverte des *Homélie sur les Psaumes* dans le *Cod. Gr. 314* de Munich", *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 59 (2013) 55-93, "Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel *Codex Monacensis Graecus 314*", *Adamantius* 18 (2012) 41-58, "Rediscovering Origen Today: First Impressions of the New Collection of Homilies on the Psalms in the *Codex Monacensis Graecus 314*", *StPatr* 56 (2013) 103-122.
- 2 I would like thank Lorenzo Perrone that he made me available the first draft of the transcription of these marvellous homilies' text prepared by him with his Italian colleagues, Emanuela Prinzivalli, Chiara Barilli and Antonio Cacciari.

three different groups and views. The common element of these three forms of discussions on the question of the relation between belief and knowledge was that the representative figures of the three groups considered this relation as contrasting one. The Greek philosopher Celsus, who lived in the second century, states the following in Origen's quotation:

“... He urges us to follow reason and a rational guide in accepting doctrines on the ground that anyone who believes people without so doing is certain to be deceived... For just as among them scoundrels frequently take advantage of the lack of education of gullible people and lead them wherever they wish, so also, he says, this happens among the Christians. He says that some do not even want to give or to receive a reason for what they believe, and use such expressions as ‘Do not ask questions; just believe’, and ‘your faith will save you’. And he affirms that they say: ‘The wisdom in the world is an evil, and foolishness a good thing.’”<sup>3</sup>

In Celsus' opinion Christianity rests on unfounded belief while Greek philosophy possesses knowledge.

The second group of the Gnostics promises hidden, and perfect truths based on special revelation needed *psychikoi*. In this constellation faith and knowledge on the one side and the Gods of Old and New Testaments on the other side are opposites. The third group is the mass of the simple-minded Christian believers who – beyond accepting the simple *kērygma* – cannot aspire to deepen the knowledge in the Christian doctrine. They consider theory and representatives of more articulated doctrine as unfamiliar to true Christianity.

As is well known the common segment of these views is the contrasting character of faith and knowledge. Clement deserves credit for showing the continuity, reciprocity and unity of faith and knowledge

3 *Cels.* I 9, Chadwick's translation with small modification (Origen, *Contra Celsum*, translated with an Introduction and Notes by Henry Chadwick, Cambridge 1953. Reprinted with corrections 1965; 1980.), cf. Mc 5:36; 9:23, Mt 9:22, Lk 17:19; 18:42, 1Cor 1:18.

on the basis of the Scripture and the Greek philosophical tradition. According to him "... faith is not passive acceptance, but the explosive force of a new beginning, a rebirth to new life, a renewing of the mind to the tireless activity which searches for the best reason. ... The act of faith unifies the believer in dependence on one object and source, namely the power of God. Faith is achieved through an interaction between believer and God, between reasoning and perception ... Faith is joined to knowledge by reciprocity in a process of growth. Faith has a firm beginning"<sup>4</sup> in the Lord or in God's revelation in the Scriptures – which can be regarded as a parallel of Aristotle's first previous and indemonstrable knowledge in the *Analytica Posteriora*.

### Origen

According to the interpreters of Clement of Alexandria Origen has less to say on the relation of faith and knowledge.<sup>5</sup> Unfortunately, we do not possess Origen's *Stomata* which certainly has treated the main topics of the Clementian work under the same title, but I think that Origen knew his predecessor's view on the question of faith and knowledge, he gave well-articulated answers to this problem providing new insights into the topic. Origen's basic ideas on the continuity, reciprocity and unity of faith and knowledge are almost identical with the view of Clement but Scriptural aspects of faith and knowledge are present more strongly than in Clement's work while philosophical aspects are only indicated and these were worked out in more indirect manner. Thus, it is more difficult to find these aspects in Origen's writing than in Clementian *Stomata* where the eighth book is rather an extract of an Aristotelian treatise or treatises on the main problems of scientific demonstration. Origen's views on belief

4 Eric Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 155-160.

5 Eric Osborn, "Arguments for faith in Clement of Alexandria" *VigChr* 48 (1994) 2.

or faith, or rather on Christian faith, needs a reconstruction. He did not call gnostics that Christians who possess knowledge, as Clement did, and he did not share with Clement such incorrect idea that Plato respected the excellence of the *pistis*.<sup>6</sup>

In my contribution I do not deliver this reconstruction of the Origenian view on the relation between faith and knowledge but I am dealing with some questions relating it with special emphasis on the information given by the Homilies on Psalms.

### 1. Heresy and weak faith

The first topic to be treated in connection of the Origenian notion of faith is its strong or weak quality described in the First and Second Homily on Psalm Seventy seven. According to Origen the heretics' method of searching is defective because they have no firm faith. Commenting the first verse of the Psalm Seventy seven: *Give ear, O my people, to my law: incline your ears to the words of my mouth*, our theologian emphasises that

“In the same way our Saviour and Lord, when arranging the teaching, he did not begin with parables and mysteries but with legislation and teaching. Arriving to the hill he opened his mouth and said: *blessed are the poor in spirit: for theirs is the kingdom of heaven* (Mt 5:3) etcetera. This all is not a parable but a teaching, and probably one can say in connection of this that *Give ear, O my people, to my law ...*”<sup>7</sup>

In the following Origen identifies the legislation with moral doctrine and he claims that the right order of the formation is that first the law should be learnt and the second step is the search for mystical realities. He says that heretics did not search with right method and pure manner. If they correctly investigated, they would have accom-

6 *Str.* II 4,18,1.

7 *HomPs*:77, I 5 (f.223r)

plished successfully their morals first and they would have established the faith (*pistis*) first.”<sup>8</sup> The consequence of the missed order in heretic way of teaching practiced in Alexandria is described in an autobiographic retrospective passage of the Second Homily on Seventy seven Psalm:

“We know this by experience: in our early age the heresies were flourishing and many seemed to be those who assembled around them. All those who were eager for the teachings of Christ, lacking clever teachers in the church, because of such famine imitated those who in a famine eat human flesh. Thus, they separated from the healthy doctrine and attached themselves to every possible teaching and united themselves in schools. Yet, when the grace of God radiated a more abundant teaching, day after day the heresies broke up and their supposed secret doctrines were brought to light and denounced as being blasphemies and impious and godless words.”<sup>9</sup>

Thus, the first thing of the Christian faith is the accept of the main statements of the Christian faith. One can identify these with the apostolic teaching. Origen lays down the main doctrines of *traditio apostolica* in the prologue of the *First Principles*.<sup>10</sup> These are propo-

8 ... ἐζήτησαν γὰρ [sc. Heretics] ... ἀλλ’ οὐχ ὁδῶ ἐζήτησαν οὐδὲ καθαρῶς ἐζήτησαν. εἰ ὀρθῶς ἐζήτησαν, πρῶτον τὰ ἦθη κατώρθωσαν ἅν, πρῶτον τὴν πίστιν ἐβεβαιωτῶσαν· εἶτα, μετὰ τὴν κατόρθωσιν τῶν ἠθῶν οὕτω προκόποντες, ἐληλύθεισαν ἐπὶ τὴν θεολογίαν καὶ τὴν ζήτησιν τῶν βαθυτέρων καὶ μυστικωτέρων. *HomPs:77*, I 5 (f.224r).

9 *HomPs:77*, II 4 (f.233r) Translated by L. Perrone in his lecture at Colloquium Origenianum Undecimum held in Aarhus 2013. August.

10 On the Origenian interpretation of church’s rule of faith, see Gustave Bardy, “La Règle de Foi d’Origène.” *RSR* 9 (1919) 162-196, R.C. Baud, “Les ‘Règle’ de la théologie d’Origène.” *RSR* 55 (1967) 161-208, P. Martens, *Origen and Scripture*, Oxford, 2012, 127-131. Here, I would like to emphasise the science theoretical side of these rules. Origen does not simply appeal to an institutional authority. “Origen defends the church’s position on the basis of its rational cogency and expects that a rigorous insistence on such cogency will maintain the integrity of the church’s doctrine.” J.W. Trigg, “Origen Man of Church” in

sitions constituting the *credo*, to which the Alexandrine adheres as fundamentals. Because of this, the propositions that encapsulate the principal Christian teachings may well be regarded as axioms of his theological researches. What are these axioms and how does Origen inform us on them?

1. There is one God, the Creator, who created and set in order all things from nothing.
2. From the first creation he is the God of all righteous men, of Adam, Abel, Seth, Enos, Enoch, Noah, Shem, Abraham, Isaac, Jacob, of the twelve patriarchs, of Moses and the prophets.
3. In the last days, according to the previous prophecies, God sent the Lord Jesus Christ for the purpose of calling Israel, then the Gentiles.
4. The righteous and good God, Father of Jesus Christ, gave the law, the prophets and the gospels. He is the God of both the Old and New Testaments.
5. Jesus Christ was begotten of the Father before every created thing and he ministered to the Father in the creation of all things.
6. In the last times Jesus Christ emptied himself, and was made man, he was born of a virgin and of the Holy Spirit. He was made man, but he still remained god.
7. Jesus Christ suffered and died in truth and not only in appearance. He truly rose from the dead, and after the resurrection he met his disciples again and was taken up into heaven.
8. The Holy Spirit is united in honour and dignity with the Father and the Son. He inspired the saints, the prophets and the apostles.
9. Every rational soul possesses free will and choice, and they will have eternal blessed life or passion according to their merits.

*Origeniana Quinta* ed. Robert Daly, Louvain, 1992, 54.

10. There exist good angels and powers, the devil and his angels.
11. The world was made by creation, its existence began in time, and it will be annihilated.
12. Beyond the obvious meaning, the Holy texts inspired by the Holy Spirit have deeper meanings.<sup>11</sup>

Origen collects many problems that are not solved by the Scriptures and are open questions for further discussion. These are the following:

1. Is the Holy Spirit begotten or unbegotten? Is he also a Son of God or not?
  2. What is the origin of the soul<sup>12</sup>?
  3. What is the nature of Satan and his angels?
  4. What was before this world and what will be after it?
  5. Are God, soul, rational creatures corporeal or incorporeal beings?
  6. What is the nature of the angels?
- 
- 11 Following a more sophisticated analysis and using a more detailed division, more than twelve axioms may be created.
  - 12 The problem is introduced by the method of division worked out in the Platonic tradition: "In regard to the soul, whether it takes its rise from the transference of the seed, in such a way that the principle or substance of the soul may be regarded as inherent in the seminal particles of the body itself; or whether it has some other beginning, and whether this beginning is in time or not, or at any rate whether it is imparted to the body from outside or not; all these are not very clearly defined in the teaching." „*De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur.*" *Princ* Praefatio 5. (In this paper I follow this translation: Origen, *On First Principles*. Translated by George W. Butterworth. Introduction by Henri De Lubac, Harper Torchbooks, New York, 1966.)

7. Are the Sun, the Moon and stars animate beings or not?

Before investigating these questions according to the Alexandrian master, one should start from the obviously true statements of the *tradition apostolica*. In Origen's view these offer the clearest Christian teaching to everybody:

“But the following fact should be understood. The holy apostles, when preaching the faith of Christ, took certain doctrines, those namely which they believed to be necessary ones, and delivered them in the plainest terms to all believers, even to such as appeared to be somewhat dull in the investigation of divine knowledge.”<sup>13</sup>

Although these doctrines are clear teachings, Origen emphasizes the notion of “belief” (*quaecumque necessaria crediderunt, omnibus credentibus*) in the same way as in the first sentence of the prologue:

“All who believe and are convinced that grace and truth came by Jesus Christ and who know Christ to be the truth, in accordance with his own saying, *I am the truth*, derive the knowledge which calls men to lead a good and blessed life from no other source but the very words and teaching of Christ.”<sup>14</sup>

13 „*Illud autem scire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem, quaecumque necessaria crediderunt, omnibus credentibus, etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt.*” *Princ* Prefatio 3.

14 „*Omnes qui credunt et certi sunt quod gratia et veritas per Jesum Christum facta sit, et Christum esse veritatem norunt, secundum quod ipse dixit: ‘Ego sum veritas’, scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum non aliunde quam ab ipsis Christi verbis doctrinaque suscipiunt.*” *Princ* Prefatio I.

## 2. The right order

The beginning of the way of life is faith and righteousness. Faith is founded on the basis of moral and it is somehow a practical thing and not an epistemological issue where a belief may be a pure hypothesis. For Origen faith and morality represent initial matters and *vita activa*, which is followed by contemplation. This latter in the end, in ἀποκατάστασις constitutes pure intellectual practice. In the first book of Commentary on John Origen tells us:

“One meaning [that is of the term ἀρχή] involves change, and this belongs, as it were, to a way and length which is revealed by the Scripture: *The beginning of a good way is to do justice.* (Prov 16:7 [LXX]). For since a *good way* is very great, we must understand that the practical, which is presented by the phrase *to do justice*, relates to the initial matters, and the contemplative to those that follow. I think its stopping point and goal is in the so-called restoration (ἀποκατάστασις) because no one is left as an enemy then, if indeed the statement is true, *for he must reign until he has put all his enemies under his feet. And the last enemy to be destroyed is death.* (1Cor 15:25-26) For at that time those who have come to God because of the Word which is with him (cf. Jn 1:1) will have the contemplation of God as their only activity, that, having been accurately formed (Cf. Gal 4:19) in the knowledge of the Father, they may all thus become a son, since now the Son alone has known the Father.”<sup>15</sup>

15 Ἡ μὲν γὰρ τις ὡς μεταβάσεως, αὕτη δὲ ἐστὶν ἢ ὡς ὁδοῦ καὶ μήκους· ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ «Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια». Τῆς γὰρ «ἀγαθῆς ὁδοῦ» μεγίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ «Ποιεῖν τὰ δίκαια», κατὰ δὲ τὰ ἐξῆς τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἴμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ «ἀποκαταστάσει» διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν, εἴγε ἀληθὲς τὸ «δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἔσχατος δὲ ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος». Τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες † ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν

This text shows the all-embracing picture of Origenian metaphysical view: the starting point of this development of perfection is the human condition. To this human condition is attached the *πρᾶξις* on the basis of the faith, which presupposes human bodies and human community with different levels of eminence and human morality. The final goal is the *ἀποκατάστασις*, in which the created being recovers his initial pure rational condition. In this goal *θεωρία* unifies God and created beings where there is no difference between these created beings and there is no need to practice in the normal sense of the word *praxis*. In *Commentary on John*, Origen refers to his *Homily on Luke* where he gave an interpretation of “breakfast” and “supper”. He attaches “breakfast” to ethical introduction and to the Old Testament, and “supper” to the further development to theory, mystical teaching and to the New Testament<sup>16</sup>. A similar compari-

πατέρα: *ComJob* I, 91-92. In this paper I follow Heine’s translation: *Commentary on the Gospel of John*. 2 vols. Translated by Ronald E. Heine, Books 1-10, 1989, Books 13-32, 1993, Washington, (ACW No. 80, 89)..

- <sup>16</sup> “In the homilies on the Gospel according to Luke, we compared the parables with one another, and asked what ‘breakfast’ means according to the divine Scriptures, and what ‘supper’ represents according to them. And now, therefore, let it be said that breakfast is the first nourishment, which is suited for catechumens, and precedes the completion of the spiritual day in this life. Supper, on the other hand, is the final nourishment, and is served to those who have already further in their understanding. Someone might also explain it differently and say that breakfast refers to the meaning of the Old Scriptures, but supper refers to the mysteries which have been hidden in the New Testament.” (translated by Heine) Ἐν ταῖς εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίαις συνεκρίναμεν ἀλλήλαις τὰς παραβολάς, καὶ ἐζητήσαμεν τί μὲν σημαίνει τὸ κατὰ τὰς θείας γραφὰς ἄριστον, τί δὲ παρίστησιν τὸ κατ’ αὐτὰς δεῖπνον. καὶ νῦν τοῖνυν λελέχθω, ὅτι ἄριστον μὲν ἐστὶν ἡ πρώτη καὶ πρὸ τῆς συντελείας τῆς ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἡμέρας πνευματικῆς τοῖς εἰσαγομένοις ἀρμόζουσα τροφή· δεῖπνον δὲ ἡ τελευταία καὶ τοῖς ἤδη ἐπὶ πλεῖον προκεκοφόσι παρατιθεμένη κατὰ λόγον. καὶ ἄλλως δ’ εἶποι ἄν τις ἄριστον μὲν εἶναι τὸν νοῦν τῶν παλαιῶν γραμμάτων, δεῖπνον δὲ τὰ ἐναποκεκρυμμένα τῇ καινῇ διαθήκῃ

son between eating and drinking can be found in another fragment of the Origenian explanation of Luke 15:23, where λόγος ἠθικός is opposed to λόγος ἐποπτικός,<sup>17</sup> and in *Commentary on John*, where ἠθικὰ μαθήματα and ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα represents the contrast between bread and drink.<sup>18</sup> In the same work Origen connects the verse “come and see”<sup>19</sup> to active life (τὸ πρακτικόν) and “... contemplation (θεωρία) subsequent to the successful completion of acts.”<sup>20</sup> In the same way, the Origenian distinction between Maria and Martha connects θεωρία, τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον, πνευματικῶς understanding and conversion from Paganism to the former, Jewish-Christianity, πραξίς, corporal interpretation appropriate to multitude to the latter.<sup>21</sup>

μυστήρια. *ComJoh* XXXII 5-7. Basic teaching as moral see: *HomNum* XXVII 1,2 (SC 461 p. 272).

17 *Fragm.* 218 to Luke 15:23. (GCS 321).

18 *ComJoh* I 208.

19 *Jn* 1:39.

20 *ComJoh* II 219.

21 *HomLc* fragm. 171, (GCS 298), *ComJoh* fragm. 80, (GCS 547, 23). “*Your kingdom come. If the kingdom of God* (Mt 6:10) according to the word of our Lord and Saviour *comes not with observation: neither shall they say, Lo here! or lo there! but the kingdom of God is within you* (Lk 17:20-21), *for the word is nigh you, even in your mouth, and in your heart* (Rom 10:8), it is evident that he who prays that *the kingdom of God* dwells in himself as in a well-ordered city, so to speak. Present with him are the Father and Christ who reigns with the father in the soul that has been perfected, in accordance with the saying which I mentioned a short time ago *we will come unto him, and make our abode with him* (John 14:23). And I think that by God’s kingdom is meant the blessed state of the reason and the ordered condition of wise thoughts; while by Christ’s kingdom is meant the words that go forth for the salvation of those who hear them and the works of righteousness and the other virtues which are being accomplished: for the Son of God is the Word and Righteousness.” *Orat* XXV 1 (GCS 356, 26-357, 13) (Oulton’s translation with small modification. On Prayer. In *Alexandrian Christianity. Selected translation of Clement and Origen*. Edited by Henry Chadwick/ John E.L. Oulton, translated by John E.L. Oulton, Louisville 1954,

### 3. Rationality and irrationality of the faith

The beginning of Christian faith is connected to some irrational moments which are connected to Jesus Christ's divine power radiated among men during his earthly activity and resurrection. Jesus Christ's and his apostles' wonders and acts representing *demonstration of power* against Greek proofs have the following characteristics: they have a superhuman demonstrative force, and they overcome many listeners' resistance in a short time, because of the radical new character of the teaching. The preaching produces sometimes involuntary conversion in the listeners<sup>22</sup> and persisting in the new doctrine that they are able to fight in danger of death against the powers of organized and well governed enemies having great numerical superiority in all respect.<sup>23</sup> At the same time the Christian teaching is a rational doctrine. It should be emphasized first that the divine Logos and Wisdom is the ontological and epistemological fundament of the existence and activities of all rational creatures.<sup>24</sup> Rational creatures are made in the image of God, and the kinship of God and rational creatures consists in the intellect.<sup>25</sup>

reissued 2006, 238-387.). In *SelPs* (PG XII, 1581D) intelligence get to the kingdom of heavens (door of the knowledge), θεωρία via πρακτική ἀρετή (doors).

22 "It shall be said that many have come to Christianity as it were in spite of themselves, some spirit having turned their mind suddenly from hating the gospel to dying for it by means of a vision by day or by night." *Cels* I 46.

23 *Princ* IV 1,1-2; 5 *ComJob* I 241, *Cels* I 26; 29; 46; 61-63, II 79, III 39; 42; 68; 79, IV 32.

24 *Princ* I 3,8 "This Son, then, is also the truth and the life of all things that exist; and rightly so. For the things that were made, how could they live, except by the gift of life? Or the things that exist, how could they really and truly exist, unless they were derived from the truth? Or how could rational beings exist, unless the Word or reason had existed before them? Or how could they be wise, unless wisdom existed?" *Princ* I 2,4.

25 „*Deus pater omnibus praestat ut sint, participatio vero Christi secundum id, quod verbum vel ratio est, facit ea esse rationabilia.*" *Princ* I 3,8.

In *Contra Celsum* III 40 Origen states *expressis verbis* that the fundamental theses of the Christian teaching are in perfect harmony with common conceptions:

“Consider whether the doctrines of our faith are not in complete accord with the common conceptions (Ὅρα δὲ εἰ μὴ τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις) when they change the opinions of people who give a fair hearing to what we say. For even if the perverted idea, supported by much instruction, has been able to implant in the multitude the conception that images are gods and the objects made of gold, silver, ivory, and stone, are worthy of worship, nevertheless the common conception demands that we do not think of God as corruptible matter at all, nor that He is honoured when men make images of Him in lifeless material objects, as though they were made *in his image*<sup>26</sup> or were symbols of Him. That is why Christians forthwith say of images that *they are not gods*<sup>27</sup>, and maintain that created objects such as these are not comparable with the Creator, and are worth little beside the supreme God who created, holds together, and governs the universe. And the rational soul, which at once recognizes that which is, so to speak, akin to it, discards the images which it has hitherto thought to be gods, and assumes its natural affection for the Creator; because of this affection for Him it also accepts the one who first showed these truths to all nations by the disciples whom he trained, and whom he sent out with divine power and authority to preach the message about God and His kingdom.”<sup>28</sup>

#### 4. *Koinē ennoia* and *physikē ennoia*

What are these common conceptions in Origen? How the true beliefs and common conceptions are formed out? How can be considered common conceptions as rational beliefs?

26 Gen 1:26.

27 Acts 19:26.

28 *Cels* III 40. Translated by Chadwick.

Our theologian says as follows in the first book of *Contra Celsum*:

“... for people who affirm the righteous judgement of God, it would have been impossible to believe in the penalty inflicted for sins unless in accordance with the common conceptions all men had a sound conception of moral principles. There is therefore nothing amazing about it if the same God has implanted in the souls of all men the truths which He taught through the prophets and the Saviour; He did this that every man might be without excuse at the divine judgement, having the requirement of the law written in his heart (Rom 2:15).”<sup>29</sup>

In a normal case *koinē ennoia* is a well formed and true concept whose root is implanted into us by God.<sup>30</sup> Common is this conception because the group of such conceptions “constitutes a form of tacit knowledge possessed by all humans qua rational beings.”<sup>31</sup> The notion of *koinē ennoia* has a normative aspect: it presupposes an uncorrupted developmental process by which humans possess right views.<sup>32</sup> Thus, *koinē ennoia* cannot be identified with different opinions of *consensus gentium*, because it is possible to create incorrect concepts and considering them as *koinai ennoiai*. Due to this problematic character of *koinai ennoiai* philosophical schools heavily discussed the correctness of *koinai ennoiai* adapted by the rival philosophical schools while they also maintained that there exist true *koinai ennoiai*.<sup>33</sup> Origen high-

29 ... τοῖς εἰσάγουσι κρίσιν δικαίαν θεοῦ ἀπεκέκλειστο ἂν ἢ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις δίκη, μὴ πάντων ἐχόντων κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας πρόληψιν ὑγιῆ περι τοῦ ἠθικοῦ τόπου. Διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν τὸν αὐτὸν θεὸν ἄπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ σωτῆρος ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἀπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς· ἵν’ ἀναπολόγητος ἐν τῇ θείᾳ κρίσει πᾶς ἄνθρωπος ᾗ, ἔχων τὸ βούλημα «τοῦ νόμου γραπτὸν» ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ· *Cels* I 4. Chadwick’s translation with small modification. I prefer “common conceptions” to “universal ideas” for *koinai ennoiai*.

30 *Philoc* XXIII 9 (SC 160, 18-24), *Cels* I 4-5.

31 Henry Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin/New York 2009, 48.

32 Henry Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, 62.

33 Interpreters connect Origen’s view on *physikē ennoia* and *koinē ennoia* with Sto-

lights as well, that Epicurean and Stoic philosophers could not grasp the natural conception (*physikē ennoia*) of God: “Not even they have been able to perceive clearly the natural conception of God’s nature, as being entirely incorruptible, simple, uncompounded, and indivisible.”<sup>34</sup>

icism. (Cécile Blanc’s introduction to the fourth volume of *CommJob* SC 290, p. 10, Marcel Borret’s note to Cels I,4 SC 132, p. 84-87, Michel Spanneut, *Le stoicisme des Pères de l’Église*, Patristica Sorbonensia 1, du Seuil, 1957, 204-230, Chadwick’s note to I,4 in his translation (p. 8). I am inclining to consider his stand-point as a Platonic one. The Middle-Platonic Alcinous says the following in connection with *physikē ennoia*:

“Intellection (*noēsis*) is the activity of the intellect as it contemplates the primary objects of intellection. There seem to be two forms of this, the one prior to the soul’s coming to be in this body, when it is contemplating by itself the object of intellection, the other after it has been installed in this body. Of these, the former, that which existed before the soul came to be in the body, is called intellection in the strict sense, while, once it has come to be in the body, what was then called intellection is now called ‘natural conception’ (*physikē ennoia*), being, as it were, an intellection stored up in the soul... The natural concept is called by him [Plato] ‘simple item of knowledge’, ‘the wing of the soul’ (*Phdr* 246e), and sometimes ‘memory.’” Alcinous, *The Handbook of Platonism*, translated by John Dillon, Oxford 1993, 7. I think that Dillon’s comment is relevant for the understanding of Origen’s words on *physikē ennoia* and *koinē ennoia*:

“Pure intellection, then, is the immediate cognition of the Forms by a disembodied mind. When the mind is ‘installed’ in a body ... its activity is to be termed rather *physikē ennoia*, ‘natural concept’, or, better perhaps, ‘natural concept-formation’. This is a distinctively Stoic term, adopted by A[lcinous] to express a Platonist concept. For the Stoics, a *physikē ennoia*, also termed a *prolēpsis*, or ‘preconception’, is a concept that arises naturally in the soul of man as a result of repeated similar sense-perceptions, in contrast to concepts which we acquire by a conscious process of learning and attention. A Platonist such as A[lcinous] can accept this formulation, with the qualification that what the repeated sense-perceptions are doing is stirring up in our minds a recollection (*anamnēsis*) of a Form, which we are then enabled to discern as immanent in sensible particulars.” Alcinous, *The Handbook of Platonism*, 67-68.

<sup>34</sup> Cels IV 14.

In Origen's opinion the great differences of the condition of newborn children, their rudimentary mental state, illness<sup>35</sup>, the false views spread by ancient customs<sup>36</sup>, the impossibility of rational choice of philosophical school<sup>37</sup>, and the fallacious reference to *physikai ennoiai*<sup>38</sup> erect serious obstacles against the correct use of the rationality. Thus, an alleged "common conception" may be a deformed and unreliable traditional view or, more exactly, there are teachings that vindicate to be items of common truths but in reality they are false ones.<sup>39</sup> It is clear that Origen could not simply rely on "common conception" in the non-Christian environment. At the same time, the "common conception" of God as Creator and provident divine power offers the framework for rational thinking. "Common conceptions" or "common opinions" and evidence based on sense perceptions may be a common segment of Greek theist theologies and Christian doctrines. Hence the credibility and plausibility of the Christian teachings and that the religious doctrine may form a coherent view, which is not in opposition to the general concepts of human beings. Similarly, the empirical accounts of the principal historical events of Jewish and Christian faith offer obvious data that are compatible with our evidence.

35 *Cels* I 33.

36 "Quarreling and prejudice are troublesome in that they make men disregard even obvious facts, preventing them from giving doctrines to which they have somehow become accustomed, which colour and mould their soul. Indeed a man would more readily give up his habits in other respects, even if he finds it hard to tear himself away from them, than in the case of his religious opinions. Nevertheless, men of fixed habits do not easily abandon even what is not connected to religion." *Cels* I 52. As far as the idea is concerned, Chadwick confers Seneca *Epist* 71, 31, but I would add Aristotle *Met* α 3, 995a.

37 *Cels* I, 10, Gregory of Thaumaturgus, *Paneg* 13,151.

38 Forms of evil teaching, that is corn-poppies strewn by the devil, are named by these terms in *ComMt* X 2 (SC p. 146). The adepts of different philosophical schools could not elucidate the *physikē ennoia* referred to God: *Cels* IV 14.

39 *ComMt* X 2 (SC 146), *Cels* IV 14.

Origen's view on common conceptions shows that according to him natural theology concurs with basic Christian teachings.<sup>40</sup> This conclusion is in perfect harmony with his doctrine of logic, delivered in *Fourteenth Homily on Genesis*, according to which Abimelech represents the discipline of logic. Origen says that

“Now Ochozath means ‘containing’ and Phicol ‘the mouth of all’ but Abimelech himself means ‘my father is king’. These three, in my opinion, figuratively represent all philosophy, which is divided into three parts among them: logic, physics, ethics, that is [this is the Latin translator’s, Rufinus’ explication], rational, natural, moral. The rational is that which acknowledges God to be the father of all, that is, Abimelech.”<sup>41</sup>

The only possible interpretation of this strange passage is that in Origen's view our natural and rational thinking leads to accepting that there is one God who created and rules the world. We find an interesting supplement to the theist view of natural theology in the First homily on Seventy seven Psalm. Origen emphasises that in Scripture

- 40 It is important, that *koinē ennoia* is an acceptable general view for Origen, but it is not enough for demonstrative theological science. “Now in our investigation of these important matters we do not rest satisfied with common opinions and the evidence of things that are seen, but we use in addition, for the manifest proof of our statements, testimonies drawn from the scriptures which we believe to be divine, both from what is called the Old testament and also from the New, endeavouring to confirm our faith by reason.” *Princ* IV 1,1. In the fragment from the Third book of *Commentary on Genesis*, *koinē ennoia* is connected to truth: there exist two powers or faculties in us. The first ignores conversational and educative speeches and it takes no need of truth because it inclines to pleasures. The second, based on the common notions and protreptic speech, investigates truth. *Philoc* XXIII 9 (SC 160, 18-24). In *Cels* I 4, human beings possess by *koinai ennoiai* the seeds of right conduct. In *Cels* I 5 the right way of worship of God is implanted in us by these common concepts. *Communis opinio* in *Princ* II 8,1 provides evidence that all living beings possess a soul.
- 41 *HomGen* XIV 3,39-50 (SC 342) Heine's translation p. 200. (Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*. Translated by Ronald E. Heine, Washington 1982 (ACW No. 71), pp. 47-224.)

there are a lot of textual corruptions. Sometimes the devil also produces mistakes in the manuscripts for misleading us and heretics like Marcion. He says: “For this reason it is reasonable to believe not much on the basis of the Scriptures but rather on the world and the order of the world.”<sup>42</sup> Similarly, on Jesus Christ’s divinity the churches’ powers and the quick dissemination and victory of the Christian teaching in all over the world offer the first true information. And it is more advantageous to go further to the scriptural proofs of his divine existence only after perceiving these empirical facts. The first part of this thought is an allusion to the kosmo-teleological argument delivered on the basis of Saint Paul’s Letter to Romans 1:19-20: *Because that which may be known of God is manifest in them; for God has showed it unto them. For the invisible things of him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, even his eternal power and Godhead.*

5. *Lex naturalis* and Epistle to Romans 2:15

All Origenian speculations on common conceptions and the starting points of the faith rest on solid scriptural basis. It is important characteristic of Origenian thinking that his references to the true or alleged common conceptions can be found in relation to the God and ethical topics. Thus, principal content of these conceptions is not an epistemological issue but religious doctrine. The Scriptural basis of connecting philosophical common conceptions with Christian teaching providing natural law is the text of Epistle to Romans 2:15, where Saint Paul is speaking about law inscribed in the hearts of the Gentiles.

42 Διὰ τοῦτο εὐλογόν ἐστι τὴν πίστιν ἔχοντα, οὐ τοσοῦτον διὰ τὰς γραφὰς ὅσον διὰ τὸν κόσμον καὶ τὴν τάξιν τὴν ἐν αὐτῷ... *HomPs* 77, I 2, (f. 215v-f.216r)

As for the difference between Jewish law and natural law, Origen emphasizes in his *Commentary on Epistle to Romans* that such laws, as the prohibition of homicide, lying, stealing and the prescription of the respect for parents should be regarded as *lex naturalis*. According to him, this may perhaps be true for the concept of the unique creator God:

“It is certain that the Gentiles who do not have the law are not being said to do naturally the things of the law in respect to the Sabbath days, the new moon celebrations, or the sacrifices written about in the law. For it was not that law which is said to be written in the hearts of the Gentiles. The reference is instead to what they should not commit murder or adultery, they ought not steal, they should not speak falsely, they should honor father and mother, and the like. Possibly it is also written in the hearts of the Gentiles that God is one and the Creator of all things. And yet it seems to me that the things which are said to be written in their heart agree with the evangelical laws, where everything is ascribed to natural justice. For what could be nearer to the natural moral senses than that those things men do not what done to themselves, they should not do to others? Natural law is able to agree with the law of Moses according to the spirit but not according to the letter.”<sup>43</sup>

- 43 Translated by Scheck. *ComRom* II 9. p. 131. (Chapter number is different from the numbering in the text edition of SC.) *Commentary on the Epistle to the Romans*, translated by Thomas P. Scheck, Books 1-5, 2001, books 6-10, 2002. Washington. (ACW No. 103, 104.) „*Certum est quod gentes quae legem non habent naturaliter quae legis sunt facere non pro sabbatis vel numeniis dicantur vel sacrificiis quae in lege scripta sunt. Non enim haec lex in cordibus gentium dicitur scripta. Sed hoc est quod sentire naturaliter possunt: verbi gratia ne homicidium ne adulterium faciant, ne furentur ne falsum dicant, at honorent patrem et matrem et horum similia. Fortassis et quod deus unus et creator sit omnium scriptum est in cordibus gentium. Magis tamen mihi videntur haec quae in corde scripta dicuntur cum evangelicis legibus convenire ubi cuncta ad naturalem referuntur aequitatem. Quid enim ita naturalibus sensibus proximum quam ut quae nolunt sibi fieri homines haec ne faciant aliis? Legi vero Mosi concordare lex naturalis secundum spiritum non secundum litteram potest.*” *ComRom* II 7,1,1-15 (SC p. 346-348.)

This law, inscribed into the rational part of the soul, is superior to written law, says Origen against Celsus.<sup>44</sup> As far as the Mosaic law concerns, according to the Origenian view “natural law is able to agree with the law of Moses according to the spirit but not according to the letter.”<sup>45</sup> But it would be too simple to identify *lex naturalis* and *lex naturae* with the natural teaching of the divine Word implanted in us in Origen’s writings. Although it is true that all rational creatures take rationality from the *Logos* this fact does not imply that all elements of natural laws are rational or divine issues. The first movements of the soul and the instinct of self-preservation, which are connected to the body, are similarly considered by Origen as moments of the law of nature.<sup>46</sup> Although the starting points of the knowledge of good and evil are planted in the rational creature, these components offer only a possibility for using knowledge in the right way, and, in a narrow sense, due to our natural constitution, we also possess the seeds of evil.

“...[W]e derive the beginnings and what we may call the seeds of sin from those desires which are given to us naturally for our use.”<sup>47</sup>

These desires in themselves do not come from the devil but constitute the possibility of their improper use.

44 *Cels* V 36-37.

45 „*Legi vero Mosi concordare lex naturalis secundum spiritum non secundum litteram potest.*” *ComRom* II 7,1,1-15 (SC p. 346-348.)

46 „*Omnis anima, cum ad supplementum aetatis advenerit, et velut naturalis in ea quaedam lex coeperit sua iura defendere, primos sine dubio motus secundum desiderium carnis producit, quos ex consupiscentiae vel irae fomite vis incentive commoverit.*” *HomExod.* IV 8. (SC 142, 32-37). This *lex naturalis* is called *instinctus naturalis* in Rufinus’ Latin translation of *Princ* III 2,2,13, Görgemanns-Karpp 566. (Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns/Heinrich Karpp. Texte zur Forschung Band 24. Darmstadt 1976.)

47 *Princ* III 2,2. Cf. *HomPs* 37, II 6-8.

## 6. Kidneys in *Second Homily on the Fifteenth Psalm*

The difference of the good or bad inclinations attached to different beliefs and representing the law of nature can be found in the spiritual localisation of these inclinations. The good inclinations are inscribed in the heart, that is in the *hēgemonikon*, in the rational faculty, and bad inclinations are formed in the loin (*lumbus*).<sup>48</sup> But what is the case when the rational faculty's formation is not yet finished? How did God implant the natural law in the *hēgemonikon* if the *hēgemonikon* has not been formed? The *hēgemonikon*, that is, the intellect makes the decision<sup>49</sup> but babies cannot make decision. And in the adults how can intellect product false judgements? Generally speaking Greek philosophical decision-theories always suffer from the difficulty that according to them the faculty of decision is the intellect but humans often make bad decisions, which would be impossible if intellect possessed knowledge as its nature demand it. This difficulty insists a more complex theory of developmental processes. Origen offers a highly articulated theory on the psychological basis of the formation of beliefs and free decision in the third book of *First Principles* but in that systematic work his research on the formation of decision focuses on outward influences.<sup>50</sup> At the same time the rediscovered *Second Homily on the Fifteenth Psalm* provides some sporadic elements of a more articulated picture from a viewpoint of innatism.

48 The place of the origin of sin is the loin (*lumbus*): „*Istius* [sc. *draco, serpens, diabolus, Satanas* – R.S.] *fortitude in umbilico est ; nec dubium, nam principium malorum omnium in lumbo versatur.*” *HomEz* VI 4,27-31 (SC 222), *HomLev* VI 6,40 (SC 292).

49 *Princ* III 1,3-4.

50 Naturally, the Origenian anthropology is a more complex issue. There is some difference between *nous* and *hēgemonikon* as it is proved by Henri Crouzel: „L'anthropologie d'Origène: de l'archè au telos” in: Ugo Bianchi/ Henri Crouzel (eds.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nyssa. Atti del colloquio Milano 17-19 Maggio 1979*, Milano 1981, 37.

Interpreting Psalm 15:7, *my kidneys also instruct me in the nights*<sup>51</sup> Origen identifies the speaker Psalmist with Christ and highlights that outside of Scripture there is no idea of kidneys representing consciousness and other function or processes of the soul.

In this homily the kidneys are the places of the seeds and roots of good and bad thoughts and opinions.<sup>52</sup> Origen uses different words

<sup>51</sup> Origen mentions the kidneys in *HomLev* VI 6,40 as well.

<sup>52</sup> The basis of this opinion is that according to Origen kidneys are the place of male's sexuality and the spermatogenesis happens in the kidneys. This view is present in the Second homily on Psalm 15, (*HomPs.15*, II 5, [f. 23r-23v] and in the *catena*-tradition, as well: (*sel. in Ps.* PG XII, 1213 C-1216 C). "It is a metaphor of the kidneys in which seeds and procreative faculties stand together and this is the place of the generative pores. Now, perhaps there are some thoughts in the soul analogous to the seeds as inner production of good acts and true theories. And sensible kidneys instruct the perfect temperance so, that a prudent man's thought does not allow the nocturnal emission." Μετείληπται δὲ ἀπὸ τῶν νεφρῶν, ἐν οἷς γοναὶ καὶ σπερματικαὶ δυνάμεις συνίστανται, τοῖς γεννητικοῖς χορηγοῦσαι πόροις. Κὰν τῇ ψυχῇ τοίνυν ἐστὶ νοήματά τινα τοῖς σπέρμασιν ἀνάλογα, κατὰ τὰ ἔνδον γεννήματα ἐν ἀγαθαῖς πράξεσι καὶ θεωρίαις ἀληθιναῖς. Καὶ οἱ αἰσθητοὶ δὲ νεφροὶ παιδεύουσι τὸν ἄκραν ἔχοντα σωφροσύνην, ἕως καὶ τῆς νυκτὸς ἐπεχόμενοι σῶφρονος λογισμοῦ τὰς σωματικὰς ἐκρεῖν γονάς. (*sel. in Ps.* PG XII, 1213 D-1216 A). More dubious is the authenticity of those fragments in which kidneys represent the part passible of the soul. In the interpretation of Psalm 25:2, "scorch my reins and my heart" one can read the following comment: "Kidneys are symbols of the passible part of the soul, that is the irascible and desirous, while heart is the logical part of it." (Πύρωσον τοὺς νεφροὺς μου, κ. τ. ἐ. Νεφροὶ μὲν σύμβολόν εἰσι τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, τουτέστι θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας· καρδία δὲ τοῦ λογιστικοῦ, *sel. in Ps.* PG XII, 1273 C). Cf. "Ὅτι ἐξεκαύθη ἡ καρδία μου, καὶ οἱ νεφροὶ μου ἠλλοιώθησαν, κ. τ. ἐ. "He means under the name of heart the reasoning part and under the kidneys the passible part from which irascible and desirous faculties come." Καρδίαν μὲν λέγει τὸ διανοητικόν, νεφροὺς δὲ τὸ παθητικόν, ἀφ' οὗ τίκεται τό τε ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμικόν, ((Ps 72:21). *sel. in Ps.* PG XII, 1528 B-C). See the interpretation of Ps. 138:13 in fragm. Ps. (ed. J.B. Pitra, *Analecta sacra spicilegia Solesmensi parata*, vol. 3, Paris, Tusculum 1884 (I used the text of TLG)) where kidney is associated to fear: "For you

to denote these starting-points: *διαλογισμῶν σπέρματα*, and *ρίζαι καὶ ἀρχαὶ τῶν νοημάτων*. He says: “And, perhaps, when he [Christ] investigates the kidneys, he is investigating and researching the contents within the souls and not only things came up into the heart.”<sup>53</sup> Thus, according to this account the first phase of the good or bad decision is that the soul investigates these thoughts contained by the kidneys, which are located under the heart from the time of the birth. These are potential issues. When the soul accomplishes this research she is not in direct connection with bad thoughts. Thus, in Christ only the good thoughts “go up” into the heart, that is, into the rational part of the soul. This whole process, which begins with the investigation of the seeds of thought and ends with the action, is the realization of something potential because virtue and ignobility are formed by good or bad actions whose central moment is the decision of the *hēgemonikon*.

have possessed my kidneys” (“Ὅτι σὺ ἐκτήσω τοὺς νεφροὺς μου) (Ps. 138:13). Whose kidneys are possessed by the Lord, he should say: My whole desire is in your presence. The kidneys is said to be impressed by fear. Therefore he says: I feared you in all respect because your sentence has been always before my eyes. Οὐτίνος τοὺς νεφροὺς κτᾶται ὁ Κύριος, λεγέτω τό· Κύριε, ἐναντίον σου πᾶσα ἡ ἐπιθυμία μου. Νεφροὺς εἶναί φησι τοὺς φόβῳ πληκτομένους· λέγει οὖν· “Ὅτι σὲ διαπαντὸς ἐφοβούμην, ἐπεὶ πρὸ ὀφθαλμῶν εἶχον ἀεὶ τὴν σὴν κρίσιν. (cf. PG XII 1661 C: “Blessed are whose kidneys are properties of the Lord.” In the interpretation of Psalm 72:21. “thus, my heart was grieved, and I was pricked in my kidneys” (“Ὅτι ἐξεκαύθη ἡ καρδία μου, καὶ οἱ νεφροὶ μου ἠλλοιώθησαν) kidneys are the home of impious thoughts (Νεφροὺς τοὺς λογισμοὺς ἀσεβεῖς φησι·) Ps. 72:21. In these texts the connection between male’s sexuality and passion is obvious.

- 53 Καὶ τάχα τοὺς νεφροὺς ἐταζει, ὅτε τὰ ἔτι ἐναποκείμενα σπερματικῶς τῆ ψυχῆ, καὶ οὐδὲ προαναβεβηκότα ἐπὶ τὴν καρδίαν, ἐρευνᾷ καὶ ἐξετάζει. (*HomPs* 15, II 3, f. 19r) I think that among the three kinds of thought formed in the heart, according to Origen these are the ones coming from the soul itself. The second type of suggestion comes from the devil and its angels, and third type is the divine inspiration. *Princ* III 2,4.

## 7. The epistemological context

Until now I focused on the religious and biblical aspect of the rational faith. But it would be misleading the picture without mentioning Origen's answer to Celsus' and without the investigation of the Alexandrine theologian's connection to Aristotle's science theory worked out in *Analitica Posteriora* which inspired Clement of Alexandria as well.

### *7.1. Contra Celsum I 9-II*

As far as Origen's answer to Celsian critics against the alleged Christian uncritical attitude, Origen does not deny the fact that the greater part of the Christians is in want of rational belief but he emphasises the importance of the connection of simple faith with moral progress:

“... if every man could abandon the business of life and devote his time to philosophy, no other course ought to be followed but this alone. ... However, if this is impossible, since, partly owing to the necessities of life and partly owing to human weakness, very few people are enthusiastic about rational thought, what better way of helping the multitude could be found other than that given to the nations by Jesus.”<sup>54</sup>

As far as the rationality of the faith concerns he used the philosophical argument worked out in the New Academy and adapted by Cicero and Theophilus.

Origen says:

“Why is it not more reasonable, seeing that all human acts depend on faith, to believe in God rather than in them [that is different local gods which are not identical with the supreme God – R. S.]? Who goes on a voyage, or marries, or begets children, or cast seeds into the ground, unless he believes that things will turn out for the better, although it

54 *Cels* I 9.

is possible that the opposite may happen – as it sometimes does? But nevertheless the faith that things will turn out for the better and as they wish makes all men take risks, even where the result is not certain and where things might turn out differently. Now if it is hope and the faith that the future will be better which maintain life in every action where the result is uncertain, is it not more reasonable for a man to trust in God than in the outcome of a sea voyage or of seed sown in the earth or of marriage to a wife or any other human activity?<sup>55</sup>

### 7.2. *Two forms of belief and their epistemological background*

There is an interesting division of the notion of belief in the third homily on Seventy seven psalm. Commenting the verse of 22, *because they believe not in God, and trusted not in his salvation*, Origen says: “it is right thing believing not only God but in God.” According to him belief of God has two forms: believe God (πιστεύειν τῷ θεῷ) and believe in God (πιστεύειν ἐν τῷ θεῷ). Believing in God is a better thing than believing God. The beginning of the development is to believe God, because after that we will be in the God and staying there we will believe in the God himself...<sup>56</sup>

I think this short remark can be interpreted on the basis of the First book of *Commentary on John*, where a long list of Christ’s ἐπίνοιαι can be found. Among these terms ἀρχή has special importance which occurs in the quoted passage of the third homily of Seventy seven psalms as well.

Naturally, the interpreters’ attention has been focused on that part of the commentary, where Origen developed the application of the terms – in our case the term of ἀρχή – to the *Logos* or to Christ as

55 *Cels* I II.

56 “Καλὸν τὸ πιστεύειν οὐ μόνον τῷ θεῷ, ἀλλ’ ἐν τῷ θεῷ... μεῖζόν τί ἐστι τὸ πιστεῦσαι ἐν τῷ θεῷ τοῦ πιστεῦσαι τῷ θεῷ. ἀρχὴ δὲ προκοπῆς τὸ πιστεύειν θεῷ, ἵνα μετὰ τοῦτο γενόμενοι ἐν τῷ θεῷ καὶ στάντες πιστεύσωμεν αὐτῷ τῷ θεῷ...” *HomPs* 77, III 5, (f. 248r-f. 248v).

a name. Nevertheless, discussing the ἀρχή before its application to Christ an Aristotelian idea not without theological relevance emerges in this work.<sup>57</sup>

Commenting on the word of ἀρχή Origen speaks in the following way:

“There is also a beginning that pertains to learning, according to which we say that the letters of the alphabet are the beginning of writing. In accordance with this the apostle says, *Although, because of the time, you should be teachers, you have need that someone teach you again the rudiments of the beginning of the oracles of God.*<sup>58</sup> Now the beginning pertaining to learning is twofold. One involves its nature and the other its relation to us. It is as we should say in the case of Christ that, on the one hand, in his nature, divinity is the beginning. But, on the other hand, in his relation to us who are not able to begin from the greatness of the truth about him, it is his humanity, according to which Jesus Christ, and he crucified, is proclaimed to infants. So in accordance with this we say that in nature Christ is the beginning of learning insofar he is *the wisdom and power of God.*<sup>59</sup> But in his relation to us the beginning of learning is *the Word became flesh*<sup>60</sup> that he might dwell among us who are able to receive him only in this manner at first.”<sup>61</sup>

57 I tried to show this firstly at the conference of *Origeniana octava*: “An Aristotelian science-methodological principle in Origen’s *Commentary on John*.” In: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8<sup>th</sup> International Origen Congress Pisa, 27-31 August 2001*, Lorenzo Perrone (ed., collab. P. Bernardini and D. Marchini), Leuven, Peeters 2004, vol. I. 547-552.

58 Heb 5:12.

59 1Cor 1:24.

60 Jn 1:14.

61 Ἔστιν ἀρχὴ καὶ ὡς μαθήσεως καθ’ ὃ τὰ στοιχεῖα φαμεν ἀρχὴν εἶναι γραμματικῆς. Κατὰ τοῦτό φησιν ὁ ἀπόστολος ὅτι «Ὁφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρειαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ». Διττὴ δὲ ἡ ὡς μαθήσεως ἀρχή, ἡ μὲν τῇ φύσει, ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς· ὡς εἰ λέγοιμεν ἐπὶ Χριστοῦ, φύσει μὲν αὐτοῦ ἀρχὴ ἡ θεότης, πρὸς ἡμᾶς δέ, μὴ ἀπὸ τοῦ μεγέθους αὐτοῦ

There is a striking similarity between these ideas and Aristotle's wording in the first chapter of his *Posterior analytics*, where the Stagirite tells us that "... all teaching and all intellectual learning come about from already existing knowledge"<sup>62</sup>, and explains the concept of this previous knowledge by giving the following description:

"Things are prior and more familiar in two ways; for it is not the same to be prior by nature and prior in relation to us, nor to be more familiar and more familiar to us. I call prior and more familiar in relation to us what is nearer to perception, prior and more familiar *simpliciter* what is further away; and these are opposite to each other. Depending on things that are primitive is depending on appropriate principles; for I call the same thing primitive and a principle."<sup>63</sup>

It is clear that what is principle for Aristotle from a science-methodological viewpoint, it is also for Origen. The Stagirite aims to defend himself against the paradox of *Meno*. In the Platonic dialogue *Meno* and Socrates agree that it is impossible to learn and know the

δυναμένους ἄρξασθαι τῆς περὶ αὐτοῦ ἀληθείας ἢ ἀνθρωπότης αὐτοῦ, καθ' ὃ τοῖς νηπίοις καταγγέλλεται Ἰησοῦς Χριστός, καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος· ὡς κατὰ τοῦτο εἰπεῖν ἀρχὴν εἶναι μαθήσεως τῇ μὲν φύσει Χριστὸν καθ' ὃ σοφία καὶ δύναμις θεοῦ, πρὸς ἡμᾶς δὲ <τὸ> «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο», ἵνα σκηνώσῃ ἐν ἡμῖν, οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι δυναμένοις. *ComJoh* I, 106-107.

62 Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως. Aristotle, *Posterior Analytics* I, 71a 1-2. Translated by J. Barnes. In *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation Edited by Jonathan Barnes I. Vol. 1984, 115-116.

63 Πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοισι. ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων· ταῦτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν. Aristotle, *Posterior Analytics* I, 71 b 34-72 a 7. Translated by Jonathan Barnes.

things because in the first case, if you know what you are looking for, the inquiry is unnecessary, and in the second case, if you do not know what you are looking for, the inquiry is impossible.<sup>64</sup> To avoid the paradox situation Aristotle stresses the inner differentiation of the knowledge. The previous knowledge or learning is not identical with the perfect knowledge.

The fact that the true intellectual content of the Aristotelian science-methodological principle has not been exhausted here by the Alexandrine does not mean that Origen leaves this principle out of consideration. One of Aristotle's two kinds of previous knowledge stem from the perception – this is for Origen Christ's human nature – the other one, which, according to Aristotle's wording, is “more familiar *simpliciter*” or “what is further away”; that is the most important logical principles, i. e. the principle of contradiction and the *tertium non datur* are in Origen's view the basis of rationality, the divine nature of Jesus Christ. These first elements of the knowledge are not demonstrable starting points. Believing God in the Third homily on Seventy seven psalm corresponds to the acceptance of Jesus Christ and believing in the God refers to the progress in Jesus' divine nature.

Thus, it is obvious, that the question of the connection between belief and knowledge has been an important problem in Origenian theology. The concept of previous knowledge could not be grasped without the investigation of the difference between knowledge without proof and verified truth, scientific demonstration. As we have seen the first Christian thinker who was able to deal with these problems, Clement of Alexandria built his solution on a work which was inspired by Aristotle's *Posterior analytics*. Clementian arguments for the indispensability of the belief and the *per se* unknowability of the Father plays an essential role in Origen's theology, too, but his wording is quite different from that of Clement's and in the case of Clement we

64 Plato, *Meno* 80d.

cannot find the distinction between Christ's human nature as beginning in relation to us and Christ's divine nature as beginning in his nature. Here, Origen goes further. In this respect it can be obtained again that general impression on the relation between Clement and Origen that Origen knows well Clement's works, uses them, but the content of his own work is so ample that his ideas cannot be reduced to Clementian solution as the final source.<sup>65</sup>

65 The Hungarian Research Fund (OTKA project K 81278) supported my research.

## Il duplice Logos divino e umano

### La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli

Miklós GYURKOVICS

SOMMARIO: Clemente di Alessandria e il fragm. 23 da Fozio di Costantinopoli; Il *Logos* e i *Logoi*; Il Logos Figlio nel cuore degli uomini; Filone di Alessandria e la duplice ragione dell'uomo; Clemente di Alessandria e lo Spirito Santo nella psiche umana, ovvero la duplice ragione dell'uomo; Gli Hermetica nella biblioteca di Clemente di Alessandria; Il cratere dell'intelletto – C. H. IV.; Lo Spirito divino, il dono divino, C. H. II.; Il Logos luminoso proveniente dal *Nous* è il figlio di Dio, C. H. I.; Il sangue del Logos C. H. X.; La duplice conclusione.

Clemente di Alessandria e il fragm. 23 da Fozio di Costantinopoli

R. P. Casey nel 1924 pubblicò lo studio sul tema del Logos divino di Clemente di Alessandria con il titolo "*Clement and the two divine logoi*"<sup>1</sup>. Il punto di partenza di Casey era la nota di Fozio di Co-

1 R. P. Casey, *Clement and the two divine logoi*, in *JThS.* 25 (1924), 43-56. R. P. Casey basandosi sulla ricerca di T. Zahn (Cfr. T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, III. Theil, Supplementum Clementinum, Erlangen, 1884.), ha cercato di dimostrare che le accuse di Fozio a Clemente appartengono alle posteriori controversie origeniane e ariane, in cui la figura di Clemente ha giocato un ruolo sfortunato a causa della sua teologia segnatamente alessandrina. Gli avversari di Origene facilmente associavano la teologia di Clemente alla dottrina di Ario. Athanasio, *Contra Arianos I*, c. 5: *In un tempo Dio era da solo, e il Logos e la Sophia ancora non esistevano. ... di conseguenza egli diceva che il Logos si distingue dal Figlio.* P. B. Pade, al contrario, insieme con vari studiosi ha messo in evidenza che nella dottrina di Clemente il Logos non è subordinato al Padre ma è identico a lui, e conseguen-

stantinopoli (820-891) a proposito di un frammento delle *Hypotyposeis* (fragm. 23), un'opera perduta, attribuita tradizionalmente a Clemente<sup>2</sup>. Sulla base di questa opera Fozio è convinto che Clemente sostenga l'esistenza di due *Logoi* del Padre: il Figlio denominato *Logos*, che mai ha assunto la carne, e una certa potenza divina (primo *Logos*), e un'e-

temente è legittima l'accusa portata contro l'alessandrino di postulare un doppio Logos (P. B. Pade, *Logos Theos. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Roma, 1939; R. Arnou, *Platonisme des Pères*, in *DThC.* 12 (1932-5), 2258-2392; B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, S. 64; J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, 287.). Alla ricerca su Clemente d'Alessandria ha portato un gran contributo S. R. C. Lilla, che nei suoi studi ha dimostrato che nell'insegnamento di Clemente possiamo distinguere tre stati del Logos: 1) Il Logos identico alla ragione (νοῦς) del Padre; 2) Il Logos come una ipostasi separata, distinta dal primo principio, causa diretta nella creazione del mondo e delle dottrine filosofiche; 3) Il Logos come legge razionale immanente nell'universo. cfr. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, 199-212.; Id., *Clemente Alessandrino*, in *Introduzione ai Padri della Chiesa*, ed. G. Bosio – E. dal Covolo, Torino, 1991, 28-251.; Id., *Minutiae Clementinae et Pseudo-Dionysianae*, in *Paideia Cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma, 1994, 21-45.

2. *Hypotyposeis*, opera perduta di Clemente che conteneva l'interpretazione esegetica dei libri d'Antico e Nuovo Testamento. Un frammento più ampio si è conservato tramite la traduzione latina di Cassiodorus: *Adumbrationes Clementis Alexandrini in Epistolas Canonicas*. Era edita da O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, vol. 3. Per una bibliografia su *Hypotyposeis* cfr. F. Jourdan, *Le Logos de Clément soumis à la question*, in *REAug.* 56 (2010) 135-172; P. Ashwin-Siejkowski, *Clemente of Alexandria on Trial, The Evidence of Heresy' from Photius' Bibliotheca*, *Suppl.VChr.* 101, 2010, 1-18; C. Marksches, "Die wunderliche Mär von zwei Logoi..." *Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?*, in *Logos, Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1993, 193-219. A proposito dell'autenticità del frammento l'autore suggerisce di parlare di Ps.-(?) Clemens, *fragm. 23.*; B. G., Bucur, *Angelomorphic Pneumatology*, *Suppl.VChr.* 95., Leiden, Boston 2009, 6-8. C. Duckworth and E. Osborn, *Clement of Alexandria's Hypotyposeis: A French Eighteenth-Century Sighting*, *JThS.* 36 (1985), 67-83; F. Jourdan, *Le Logos de Clément soumis à la question*, in *REAug.* 56 (2010) 135-172.

manazione (ἀπόρροια) del *Logos*, che è divenuta intelligenza (νοῦς γενόμενος) ed è stata effusa nel cuore degli uomini (secondo *Logos*)<sup>3</sup>. R. P. Casey ha evidenziato che nella dottrina di Clemente il *Nous* Divino è assolutamente inseparabile dalla mente e dall'essere di Dio, eppure il *Logos* Divino è un'immagine del *Nous* Divino. Inoltre dal testo risulta un altro *nous*, che si trova nell'uomo, tale *nous* è una vera immagine del divino *Logos*. In questo senso, la divina saggezza è il *Logos* attivo nel cuore dell'uomo<sup>4</sup>. Rileggendo il testo riportato da Fozio possiamo affermare che il *Logos*, nella descrizione di Fozio, ha tre diversi segmenti, il primo è associato a Dio Padre, il terzo all'uomo, e il secondo segmento del *Logos* divino è distinto dalle relazioni associate, in quanto il *Logos* divino si esamina in una "esistenza autonoma"<sup>5</sup>.

Quando si esamina il fragm. 23, la domanda più importante riguarda proprio l'autenticità delle parole trascritte da Fozio. Sorge la domanda se effettivamente si tratti di una citazione affidabile, oppure il fragm. 23 sia una falsa interpretazione della dottrina di Clemente malintesa da Fozio. Già all'inizio dell'articolo vorrei affermare che non nego la possibilità che il suono delle parole di Fozio possa trovare un'eco negli scritti di Clemente. Però, riprendendo questa immagine del suono, ammetto, che a causa delle parole di Fozio potranno risuo-

3 Fozio, *Bibl. Cod.* 109, 89a 26-28 (*fragm.* 23. *Stäbblin* III, 202, 7-25): Λέγεται μὲν καὶ ὁ Υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος οὐδὲ μὴν ὁ πατρῶος λόγος, ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ οἶον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.

4 R. P. Casey, *Clement and the two Divine Logoi*, in *JThS.* 25 (1924), 46. F. Jourdan avvicina il concetto di "intelletto nel cuore degli uomini" del *fragm.* 23 delle *Hypotyposes* alla posizione dello Spirito, in quanto l'emanazione del *Logos* del Padre, cioè il *Logos* divino dovrà essere l'origine dello Spirito Santo. cfr. F. Jourdan, *Le Logos de Clément d'Alexandrie soumis à la question*, 150, 155, 156, 162, 167-168.

5 Bisogna parlare con cautela dell'autonomia del *Logos* divino nella teologia di Clemente di Alessandria. Per Clemente il *Logos* divino riceve la sua proprietà appunto nelle sue relazioni.

nare anche altri scritti al di fuori del pensiero proprio di Clemente, ma non fuori della sua biblioteca. In seguito analizzerò il frammento riportato da Fozio (fragm. 23) con gli scritti effettivamente simili di Clemente, e in un prossimo passo tenterò di mettere in evidenza una serie dei pensieri, che ci potranno portar via dal concreto insegnamento di Clemente, ma non lontano dalla sua base dottrinale.

### Il *Logos* e i *Logoi*

Per Clemente la formulazione dell'insegnamento sul *Logos* divino era un compito cardinale, specialmente in contesto polemico con i gnostici, ad es. Teodoto<sup>6</sup>. Clemente non voleva accettare la teologia del *logos* dei gnostici valentiniani, perché i valentiniani, secondo la sua visione, dividevano la figura del *Logos* divino, e così introducevano una pluralità e divergenza dei *Logoi*<sup>7</sup>. Non è sorprendente che in

- 6 Clemente stesso ascoltava l'insegnamento gnostico di Teodoto, prendeva degli appunti che poi commentava. In *Exc.* 7, 3 leggiamo l'insegnamento gnostico di Teodoto che si trova in contrasto con l'esposizione di Clemente *Exc.* 8, 2; 19, 1-5. *Exc.* 7, 3: "Il Figlio Unigenito, rimanendo nel seno del Padre (Gv 1, 14), spiega agli Eoni l'Intenzione per mezzo della conoscenza, in quanto anche lui era stato emesso dal seno del Padre. Ma dall'altra parte qui in terra non già l'Unigenito è stato visto, ma «come l'Unigenito», è stato chiamato dall'apostolo: «gloria come dell'Unigenito» (Gv 1, 14)". Ancora cfr. *Exc.* 7, 5 – *Strom.* IV, 90; *Exc.* 26, 1 (la differenza tra parte visibile *Sophia* – la parte invisibile il Nome di Gesù); *Exc.* 32, 2: "Theodoto ha chiamato immagine del Pleroma il Cristo, che è proceduto dal pensiero di *Sophia* (ἐξ ἐννοίας προελθόντα τῆς Σοφίας)" *Exc.* 47, 1-3: Immagine del Padre di tutti: Demiurgo psichico; Immagine del Figlio: Cristo psichico; Immagini degli eoni: angeli. Ancora cfr. A. J. Festugière, *Notes sur les Exraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les Fragments de Valentin*, in *VChr.* 3 (1949) 193-206. A. Orbe, *Estudios valentinianos*, vol. II., 139 – 140. Un confronto con il Plotino *Enn.* II, 9, 1, 12-44.
- 7 L'unità della figura del *Logos* viene sottolineata più decisamente, quando Clemente espone l'insegnamento gnostico sulla mescolanza degli Eoni: "Gesù e la Chiesa e *Sophia* sono, secondo i Valentiniani, mescolanza completa e potente

questa controversia Clemente preferisca parlare dello “stesso identico *Logos*”, cioè rinneghi la pluralità ontologica del *Logos* divino, in quanto il soggetto delle azioni del *Logos* è sempre lo stesso identico *Logos*<sup>8</sup>. Il *Logos* divino professato da Clemente sta in una pluralità delle relazioni nei diversi ambienti della realtà: ambiente divino, metafisico, fisico, in Dio Padre e nell’uomo battezzato, però l’oggetto delle affermazioni teologiche è sempre lo stesso *Logos*. Dunque, i concetti teologici del fragm. 23 si inquadrano molto bene nella disputa teologica riportata in *Excerpta ex Theodoto*. Dall’aspetto delle relazioni il *Logos* in fragm. 23 viene denominato come il *Logos* Figlio, il *Logos* Paterno; il *Logos* del Padre, il *Logos* diventato carne, (il *Logos*) potenza di Dio, il *Logos* intelligenza (Nous). In più, dall’aspetto della sua “posizione (collocazione)” il *Logos* sta in Dio Padre, nel corpo e nel cuore umano. Secondo Clemente la pluralità delle denominazioni o degli aspetti del *Logos*, non introduce una pluralità dei *Logos* divini. Un’eloquente

*dei corpi*” (Exc. 31, 4). “*Colui che ha assunto per noi la carne che subì la passione* [...]” *Egli è il Salvatore, non di alcuni sì, di altri no*” (Strom. VII, 6, 6). Il frammento della *Predicazione di Pietro* (fragm. 2a in Strom. VI, 39, 1-3) ha un ruolo importante nella dottrina di Clemente: “*Sappiate dunque che c’è un solo Dio, che di tutto credè il principio ed arbitrio della fine*”. (Clemente aggiunge) “*Egli tutto credè con il Logos della sua potenza* (Eb 1, 3), cioè *dalla Scrittura gnostica, vale a dire del Figlio*”. Per un concetto simile cfr. Strom. VII, 6, 2; Strom. V, 1, 2-3; Strom. V, 1, 4-5; Paed. I, 31, 2. Inoltre cfr. P. Ashwin-Siejkowski, *Clemente of Alexandria on Trial*, 88-93 qui si trova un’allusione a Tri. Trac. (118, 15; 21-35; 122, 12-24) per illustrare la dottrina sulla generazione nella letteratura gnostica.

- 8 Strom. III, 100, 6: “*Non solo la generazione del corpo, ma pure quella dell’anima (è un male), per cui esiste anche il corpo*”. Strom. III, 100, 7: *L’essere di Eva è il peccato proprio*. Strom. III, 101, 2: “*Il profeta (Mic 6, 7) non accusa Colui che ha detto: Crescete e moltiplicatevi (Gn 1, 29)*. Strom. III, 102, 1: “*La generazione, persino la generazione del Signore è un male*”. Cfr. (Gnostico Teodoto) Exc. 55, 1-3: *Adamo semina con la generazione l’elemento materiale*. Exc. 56, 2: “*Se poi (Adamo, primo uomo della terra) seminasse anche dall’elemento psichico e da quello spirituale, come da quello materiale, allora tutti saremmo nati uguali e giusti e in tutti ci sarebbe l’insegnamento*”.

esposizione del pensiero di Clemente si rintraccia in *Exc.* 19, 4. Clemente, per rilevare la stessa identità nei diversi aspetti dello stesso e identico *Logos* (ταυτότητι λόγος), usa l'immagine della generazione, senza richiamare l'attiva presenza generatrice di *Dio Padre*, anche se è importante sottolineare che *Dio Padre* sempre rimane *Padre* per eccellenza in quanto primo principio e *Fonte* per eccellenza<sup>9</sup>.

*Exc.* 19, 4:

“(4) *E lo dice Paolo in un altro passo, più esplicito e più chiaro: «Egli è l'immagine di Dio invisibile» (Col 1, 15). In più aggiunge: «il primogenito di tutta la creazione». L'immagine di Dio invisibile, <intende il figlio del Logos Identico> (<ὕιόν> λέγει τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταυτότητι). Egli è «il primogenito di tutta la creazione» vale a dire generato, senza alcuna passione, Egli è diventato creatore e il principe generatore di tutta la creazione e dell'essenza (οὐσία)<sup>10</sup>. In Lui il Padre ha creato tutto”.*

La prima definizione del *Logos*, “immagine di Dio invisibile” è una lineare citazione di Col 1, 15 (eppure come in *Strom.* V, 16, 5; *Prot.* X, 98, 4 e *Exc.* 19, 1-2) Clemente legge l'espressione “immagine di Dio

9 In *Exc.* 19, 1-5 come in *Strom.* V, 16, 1-5 il *Logos* detto visibile è differenziato dal *Logos* invisibile. La descrizione del “processo” attraverso il quale il *Logos* diventa visibile è l'*autogenerazione* del *Logos* stesso (*Strom.* V, 16, 5) che in *Exc.* 19, 1-5 è espressa in riferimento all'incarnazione del *Logos* di cui si legge in Gv 1, 14; in *Exc.* 19, 5 ciò viene spiegato ancora più chiaramente: *Donde, «Ha preso la forma del servo (μορφήν δούλου λαβεῖν)»: non solo la carne secondo la venuta, ma anche l'essenza dalla sua individuale situazione di soggetto (ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου).*

. Cfr. Eusebio, *PE* VII. 19: Dio assolutamente senza origine, la sua *ousia* è senza origine ... la mente di Dio è ingenerata.

10 Sagnard ha tradotto οὐσία, quale ricorre in questo brano, con “materia”, invece preferiamo tradurre οὐσία con “essenza”. L'οὐσία potrà significare esistenza, categoria, sostanza, essenza, forma, materia, definizione, verità cfr. C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977,132.

*invisible*” nell’ottica dell’insegnamento platonico sulla contemplazione divina reinterpretata attraverso Gv 1, 14. Inoltre, è da notare che riguardo al testo di *Exc.* 19, 4 vi è una discordanza tra le varie fonti, che consiste nell’espressione “*L’immagine di Dio invisibile, <intende il figlio del Logos Identico>* (<ὕιὸν> λέγει τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταῦτότητι)<sup>II</sup>. A mio avviso la variante “*il Logos dell’identico Logos* (τὸν λόγον τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταῦτότητι)”, anche se è una espressione inusuale, potrà esprimere proprio la duplicità dello stesso *Logos*, senza parlare di due Logoi divini. Inoltre, la duplicazione della stessa denominazione del *Logos*, nella controversia gnostica suona molto vigorosa, in quanto Clemente vuole affermare l’unicità del *Logos* divino. Il frammento riportato da Fozio (fragm. 23) ci informa proprio su questo inusuale uso della duplice denominazione del *Logos*, il *Logos* omonimo. Inoltre il fragm. 23 parla dell’incarnazione del *Logos* con un linguaggio tutto proprio, quando precisa che non quel *Logos* è diventato carne, come in *Exc.* 19, 2 Clemente chiarisce, che secondo la sua interpretazione anti-gnostica “*«Il Logos si fece carne»* (Gv 1, 14) *non solo quando è diventato uomo, nella sua venuta (nella terra); ma anche nel principio l’identico Logos è diventato Figlio per la circoscrizione e non per l’essenza.* In *Exc.* è evidente che l’intenzione di Clemente è quella di sottolineare l’unicità del Logos divino, che è l’unico soggetto dei processi divini nella funzione della creazione e dell’attività salvatrice del Logos divino. Purtroppo dal fragm. 23 di Fozio non si rispecchia una chiara visione teologica e la sua teologia del *Logos* rimane enigmatica. Le espressioni raccolte in fragm. 23 si riferiscono sia alla teologia di Clemente, sia alla teologia dello gnostico Teodoto.

II cfr. St (Bunsen) τὸν λόγον τοῦ λόγου LP τὸν λόγον <λέγει> τοῦ λόγου Casey <ἂν>τὸν λέγει τοῦ λόγου Ruben. *Excerpta ex Theodoto*: F. Sagnard, *Extraits de Théodote*, Paris, 1948 (Sch. 23; ristampa anastatica Éditions du Cerf, Paris, 1970) 94.

## Il Logos Figlio nel cuore degli uomini

Per una veduta più ampia, R. P. Casey ha studiato il fragm. 23 alla luce di *Prot.* X, 98, 4. All'inizio del fragm. 23 viene menzionata la denominazione del “*Logos* Figlio” nella relazione con il *Logos* Paterno, poi dopo un elenco dei concetti della teologia del *Logos* la raffigurazione dottrinale si conclude con un argomento antropologico, in quanto viene nominato il cuore degli uomini in cui risiede l'intelligenza che è una certa effusione del *Logos*. Clemente in *Prot.* X, 98, 4 scrive che “*Immagine di Dio è, infatti, il suo Logos e il Logos divino, luce archetipo della luce, è legittimo figlio del Nous, e l'immagine del Logos è l'uomo vero, cioè la mente che è nell'uomo, il quale per questo è detto essere stato creato a immagine di Dio a sua somiglianza, perché, per mezzo dell'intelligenza del suo cuore, egli si fa simile al divino Logos e perciò si fa razionale*”<sup>12</sup>.

In *Prot.* X, 98, 4 troviamo un schema ascendente, che descrive il legame fra *Logos* Divino e Dio Padre: 1) *Logos*; 2) *Intelligenza*; 3) *Dio Padre*<sup>13</sup>. A questo punto si potrebbe dedurre semplicisticamente la conclusione che come tra l'uomo e il *Logos* esiste un “ponte intermedio”, che è il *Nous* umano, similmente tra Dio e il *Logos* sta il *Nous* divino<sup>14</sup>. Però, a una lettura più attenta dei dati emersi possiamo ritenere

12 *Prot.* X, 98, 4: Εἰκὼν μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ (καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς), εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῆ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θεῖῳ παρεικαζόμενος λόγῳ καὶ ταύτῃ λογικός. (Traduzione di F. Migliore) cfr. 2Cor 4, 4; Col 1, 15; *Strom.* IV, 155, 2; 162, 5; V, 8, 7; 94, 4-5; VI, 72, 2; Gv 1; 9; *Prot.* IX, 84, 24; Gn 1, 26.

13 . Cfr. *Strom.* VII, 7, 7: “*Tutta l'azione del Signore si riconduce all'Onnipotente, e per così dire il Figlio è un'attività del Padre*”.

14 Per il “mediator” cfr. W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford, 1971, 10. Dove parla del ruolo del mediatore che in *Paed.* III, 1, 2, 1 si identifica con il *Logos*, però pure in questo brano troviamo l'analogia tra uomo e Dio: “*Dio è nell'uomo e l'uomo è Dio e il mediatore compie il volere del Padre*”. Questo viene illustrato con un brano di Eraclito, *fragm.* 62

che se il Nous venisse separato dal Padre e dal *Logos*, la teologia di Clemente segnalerrebbe una forte riduzione “subordinazionista”, già presente a proposito del rapporto tra Dio e il suo Nous, e tra il Nous e il *Logos*<sup>15</sup>. Clemente per tali motivi in *Prot.* X, 98, 4 precisa con il simbolo della luce duplice, “*luce archetipo della luce*”, che è una illustrazione dell’identità del Nous divino con il *Logos* Divino, però in questo caso il *Logos* viene chiamato il “*legittimo figlio del Nous*”. L’espressione che indica il *Logos* come il legittimo figlio del Nous è una immagine dell’autogenerazione del *Logos* divino. Un’immagine speciale, usata proprio in ragione antignostica, per sottolineare la stessa identità del *Logos* divino, e per evitare di parlare della generazione provenuta tra gli eoni femminili e maschili nell’ambiente divino, tipico delle descrizioni gnostiche. In *Prot.* X, 98, 4 il Nous Divino sta nel Padre e nello stesso instante il *Logos* Divino è identico con il Nous Divino. L’identità del Nous con il *Logos* Divino esclude la separazione o, per meglio dire, la scissione subordinata fra il Nous e il *Logos* divini,

Diels (*fragm.* 67 Bywater): “*Gli uomini sono dei, gli dei sono uomini: è lo stesso Logos*”. La stessa analogia si trova in *Strom.* VII, 101. 4: dove lo gnostico diventa “*ad immagine di maestro, un dio che si egira in corpo*”.

- 15 La questione che si impone è quella della definizione e comprensione del rapporto tra Dio e il suo intelletto in relazione alla loro unità e distinzione. È da notare che R. P. Casey in un altro articolo mette in connessione il frammento riportato da Fozio con *Prot.* I, 8, 4, dove Clemente parla del *Logos* di Dio, ma non come intelletto di Dio (Cfr. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, in *HThR.* 18, (1925), 38-101.). In questo caso Clemente tratta della incarnazione del *Logos* e di come grazie ad essa l’uomo perviene alla salvezza: “*E lo stesso Logos ormai ti parla chiaramente, confondendo la vostra incredulità; sì, lo ribadisco, il Logos di Dio fattosi uomo, affinché in verità anche tu da un uomo possa imparare come un uomo diventi Dio*”. (L’uomo potrà diventare dio, perché il Dio è diventato uomo. Cfr. *Strom.* IV, 149, 8; 151, 3, - 152, 3; VI, 104, 1-3; VII, 68, 1-5.) Con l’aiuto di *Prot.* (X, 98, 1-4), dove si osserva che l’immagine di Dio è il suo *Logos* (Intelletto), e l’immagine del *Logos* è l’uomo, R. P. Casey interpreta il passo da Fozio (*Bibl.* 109, 89a 26-28.) come espressione del “misticismo intellettuale”. Cfr. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, 56.

una scissione emblematica dei sistemi valentiniani. La stessa analogia del *Nous* che garantisce l'unione di Dio Padre con il *Logos* divino si rintraccia anche nella descrizione dell'unione del divino con l'umano: l'uomo razionale, a causa della ragione, è l'immagine del *Logos* divino. In entrambe i casi la ragione (il *nous* divino e umano) indica una realtà immanente che collega e unisce due realtà proprie (Dio Padre con il *Logos* divino, il divino con l'umano). Il raziocinio del cuore umano, l'espressione usata da Clemente in *Prot.* X, 98, 4, è proprio il simbolo dell'immanenza del *Nous*, come il fragm. 23 colloca il *Nous* nel cuore degli uomini<sup>16</sup>. L'immagine dell'immanenza del *nous*, insieme con il suo duplice aspetto (nell'uomo e in Dio), si riscontra in *Strom.* VI, 133,1-136,3; l'interpretazione delle due tavole della legge permette a Clemente di approfondire il tema della duplicità dell'uomo: carnale - spirituale, creato - increato, umano - divino. Analogamente come i comandamenti dell'Antico Testamento (la legge) erano stati scritti con il duplice spirito, anche l'uomo porta in sé una possibile duplicità<sup>17</sup>.

16 Il cuore, come la sede dello Spirito Santo cfr. *Strom.* V, 40,1; *Strom.* II, 15, 3-4: Clemente in questi due testi riporta citazioni multiple estratte da Is 43, 19; 64, 3,4 e 1Cor 2, 9, la fonte biblica vera la ritroviamo non ripresa in modo strettamente letterale nella Prima Lettera ai Corinzi: “*Ma a noi l’ha rivelato mediante lo Spirito. Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche la profondità di Dio. Chi mai conobbe i segreti dell’uomo se non lo spirito dell’uomo che è in lui? Così pure i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. E noi abbiamo ricevuto non lo spirito del mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, per conoscere il dono che egli ci ha elargito*” (1Cor 2, 10-12). Clemente legge la Prima Lettera ai Corinzi secondo una propria interpretazione: L'unione dello Spirito di Dio con lo spirito del uomo secondo l'analogia dei sensi corporei e della percezione umana viene “spiritualizzata”. Dunque, l'illuminazione battesimale nell'insegnamento di Clemente è legata alla funzione dello Spirito di Dio che influisce sullo spirito umano cfr. *Paed.* I, 25, 3; 26, 1; 27, 3; 28, 1; 29, 3; 30, 1-2; 32, 1.

17 Si sottolinea, che Clemente qui parla della duplicità subordinata, in quanto distingue due spirti uno sottomesso ad altro, cfr. *Strom.* VI, 134, 1. Clemente usava la stessa distinzione a proposito dei due Testamenti, che portano due spirti, ovvero il duplice spirito della scrittura.

Filone di Alessandria e la duplice ragione dell'uomo

Prima di trattare dell'antropologia cristiana di Clemente di Alessandria vale la pena di fare una breve escursione nelle opere di Filone. Le due descrizioni bibliche della creazione dell'uomo (Gen 1,26 e 2,8) offrono una duplice interpretazione antropologica, che secondo Filone si basa sulla duplicità della ragione umana.<sup>18</sup> Il passo di Gen 1,26 viene visto come la descrizione della creazione dell'uomo ideale, che è immagine del *Logos* divino, invece il passo di Gen 2,7 rappresenta la natura "plasmata" dell'uomo naturale. Secondo Filone gli umani sono composti del corpo (σῶμα), della psiche e della ragione (νοῦς)<sup>19</sup>. Però, l'uomo potrà avere due tipi di ragione, la prima ragione è la composizione naturale dell'uomo "plasmato"<sup>20</sup> che, collaborando con la sensazione, produce i ragionamenti logici guidati dalla legge della necessità.<sup>21</sup> La più alta ragione dell'uomo si basa sulla ragione naturale che viene arricchita con la libera volontà, per poter scegliere liberamente tra il bene e il male, tra le realtà corporee e le realtà noetiche.<sup>22</sup> L'uomo giusto liberamente accetta la guida di Dio, che per la sua grazia "fa piovere sull'intelletto le conoscenze e sulla sensazione le percezioni".<sup>23</sup> Secondo il testo greco di Gen 2, 7 in Det 80-

18 *Cher.* 51-65; *Opif.* 69-71; 13; 26-28; 134.

19 *Cher.* 113; *Deus.* 41-44; *Her.* 167.

20 cfr. *Leg.* 1, 132; *Leg.* 2, 77.

21 cfr. *Cong.* 123; *Deus.* 143; *Sacrif.* 2. Anche se si tratta dell'opera divina, la ragione terrestre è la fonte del peccato: *Poster.* 35-38; *Cher.* 57; 65-66.

22 L'uomo viene liberato dalla legge della necessità. *Deus.* 46-50. "Questo aspetto dell'anima non è stato plasmato con gli stessi elementi con i quali sono stati portati a compimento gli altri, ma ha ricevuto in sorte una sostanza più pura e più nobile, quella con la quale sono state fatte le nature divine; e perciò è naturale che sia ritenuto essere l'intelligenza la sola cosa incorruttibile in noi" (*Deus.* 46. Traduzione di C. Mazzarelli).

23 cfr. *Conf.* 122-127. In oltre cfr. John Whittaker, *The Terminology of the Rational Soul in the Writings of Philo of Alexandria*, in *SPhA* VIII (1996) 1-20.

83<sup>24</sup> Filone ragiona che l'uomo è composto di "soffio divino", "spirito della vita", "l'anima vivente dell'uomo"<sup>25</sup>. A proposito dell'essenza dell'anima dell'essere umano, il nostro filosofo ebreo aggiunge anche lo spirito, che rappresenta la potenza della ragione (νοῦς), e contraddistingue l'uomo dagli animali.<sup>26</sup> Affinché l'uomo non rimanga nello stato terrestre, Dio tramite il suo spirito (πνεῦμα) soffia nella ragione (νοῦς) dell'uomo la sua potenza (δύναμις) vitale.<sup>27</sup>

Inoltre, è importante per la nostra ricerca richiamare l'interpretazione filoniana del sacrificio del sommo sacerdote nel *Sancta Sanctorum* (*Lev* 16, 3-4.14): nei versi di *LA* II 56 viene affermato che il sommo sacerdote prima di celebrare il sacrificio (versare il sangue dell'animale) spoglia l'anima dall'opinione, come il corpo si spoglia della tunica<sup>28</sup>. Questa immagine della separazione dell'anima dall'opinione segnala proprio la duplice composizione della ragione umana, in quanto l'anima è la parte più adatta per un incontro soprannaturale. Già a questo punto dobbiamo menzionare che pure nella dottrina di Clemente è presente la rappresentazione dell'uomo tricotomico conosciuto dalla

24 *Det.* 80; *Q. G.* II, 59. Sulla base del VT (*Gen* 9, 4; *Lev* 17, 11. 14; *Deut* 12, 23).

25 Cfr. *Plant.* 16-22; Platone, *Tim.* 90a ss; *Fedro* 246d – 247e, inoltre D. Runia, *Philo*, 325.

26 *Det.* 82-83; Cfr. *Her.* 55 – 57 (l'anima di carne è il sangue; l'intelletto è il soffio di Dio); *Virt.* 217.

27 Cfr. *Cher.* 27-30; 101; 106; *Conf.* 127; *Leg.* 1, 32; *Leg.* 1, 37; *Poster.* 42. La potenza (δύναμις) di Dio in Filone è la rappresentazione dell'attività divina nel mondo, è la potenza con la quale il Dio trascendente mette in atto la sua provvidenza (potrà essere potenza, angeli, legge, oppure il Logos). Cfr. Abraham P. Bos, *Philo of Alexandria. A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle*, in *SPhA* X (1998) 66-86; Roberto Radice, *Philo's Theology and Theology of Creation*, in *The Cambridge Companion to Philo*, ed. Adam Kamesar, Cambridge, 2009, 136-143.

28 *Leg.* 2, 56: "Il sommo sacerdote... entra nudo senza vestiti... a versare il sacrificio dell'anima e a bruciare l'intelletto intero".

tradizione paolina<sup>29</sup> e filoniana<sup>30</sup>. Per esempio il sangue, per Clemente, è la sostanza del corpo<sup>31</sup>, e insieme con l'intelletto, che è l'elemento più alto della natura umana, costituisce l'uomo intero<sup>32</sup>. Così, una serie di partizioni proviene dalla rappresentazione allegorica del sacrificio del gran sacerdote: dal corpo si separa il sangue, e dall'opinione l'anima.

Clemente di Alessandria e lo Spirito Santo nella psiche umana, ovvero la duplice ragione dell'uomo

Clemente in *Prot.* X, 98, 4 e in *Strom.* VI, 133,4-136,4 espone un insegnamento antropologico sul vero gnostico, che nella sua visione ortodossa è il vero cristiano<sup>33</sup>. Il vero gnostico spinto dalla sua fede sicura si sottomette liberamente alla volontà divina. La libera volontà dell'uomo che viene indirizzata verso il divino sorge proprio dall'anima umana

29 In 1Cor 2, 14-16 si trova la distinzione dell'uomo psichico e uomo spirituale e l'intelletto umano conforme all'intelletto di Cristo; cfr. Rm 7, 14; 22-23. 25; Gal 5, 16-24; 2Cor 3, 17; 5, 17; Tes 4, 3-4; 1Cor 2, 13; 3, 3; 3, 16. Per il tema della tricotomia paolina cfr. G. H. van Kooten, *St Paul on Soul, Spirit and Inner Man*, in *The Afterlife of the Platonic Soul*, M. Elkaisy - Freimuth - J. M. Dillon (ed.), Leiden - Boston, 2009, 24-44.

30 *Her.* 55-57; *Det.* 80-84: L'essenza dell'anima è il sangue (Lev 17, 11 ss), lo Spirito è l'essenza della vita, l'uomo è immagine divina in quanto possiede l'intelletto (νοῦς) e raziocino (λόγος). In *Her.* 64 vediamo la tricotomia: σῶμα, ψυχή, νοῦς. LA I, 39: l'intelletto domina l'anima. Cfr. J. Dillon, *Philo of alexandria and Platonist Psychology*, in *The Afterlife of the Platonic Soul*, 17-24. Importante è anche la composizione dell'uomo (corpo - logos - anima - intelletto) descritta da Plutarco, *De facie*, 943A.

31 *Paed.* I, 49, 1; 38, 3; 39, 1.

32 *Strom.* IV, 149, 4-7; 169-170; *Paed.* I, 30,1. In *Paed.* I, 47-49 osserviamo la composizione: corpo - sangue - spirito - logos - intelletto. Come vedremo in seguito, il fattore dell'intelletto ha un'importanza centrale anche nell'esposizione della caduta e della redenzione umana.

33 Cfr. *Paed.* I, 28, 1-5: Qui Clemente parla sul battesimo, come la rigenerazione dell'uomo tramite lo Spirito santo che influisce in uomo, fonte della santità.

(ψυχή). Per Clemente l'anima umana è stata formulata secondo l'immagine del Logos Divino dall'elemento spirituale infuso nella creazione (κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν)<sup>34</sup>. In un secondo passo all'anima umana si aggiunge la funzione della guida: "direttivo (ἡγεμονικός)", che è la parte più alta dell'uomo plasmato.<sup>35</sup> La formazione finale dell'anima conduce ad una sintonia di due elementi (divino e umano), in quanto l'anima umana si sottomette alla formazione dello Spirito Divino (πνεῦμα)<sup>36</sup>. La formazione dell'anima umana è fondata sulla analogia divina: come il *Logos* divino si sottomette alla volontà del Padre, così l'anima umana si sottomette alla volontà del *Logos*. Come al *Logos* Divino sono sottomessi tutti gli altri esseri, così alla "anima divinizzata" si sottomette tutto l'uomo. Secondo Clemente, l'anima dello gnostico riceve le sue caratteristiche dallo Spirito Santo, che impone sull'anima le caratteristiche del *Logos*<sup>37</sup>. Questa immagine è una illustrazione della formazione spirituale dell'anima gnostico-cristiana, della "nuova creazione". Per Clemente il prototipo di questa "nuova creazione" è evidentemente il Logos divino<sup>38</sup>. Secondo l'insegnamento di *Exc.* 19, 5 la formazione dell'ipostasi individuale del Logos divino deriva proprio dalla sua "situazione sottomessa" alla volontà paterna<sup>39</sup>.

34 Cfr. *Strom.* VI, 134, 2; III, 93, 2; *Ecl.* 50.

35 *Strom.* VI, 134, 1-3.

36 *Strom.* VI, 134, 2-3 "καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγιγνόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα", è da tener presente, che per Clemente la concretizzazione della volontà divina è lo Spirito Divino.

37 Cfr. *Strom.* IV, 172, 2: "Ed io pregherei lo Spirito di Cristo che mi desse ali per volare alla mia Gerusalemme". *Strom.* III, 93, 2: "Unifichiamo spirito e anima nell'obbedienza al Logos". *Strom.* III, 103, 2: "La parola del Signore dura (Is 40, 6-8), quella parola che ha consacrato la nostra anima e l'ha unita allo Spirito". Traduzione di G. Pini.

38 *Paed.* I, 26,1: "Ebbene, tutto ciò vale per noi, giacché il Signore è un modello per noi". Traduzione di D. Tessore.

39 Clemente allude all'essenza del Logos divino, che è caratterizzata dallo Spirito Divino, come lo esprime in *Exc.* 19, 5: "l'essenza dalla sua (di Logos) individuale situazione di soggetto (sottomesso)".

Analogamente, quando liberamente l'anima umana si sottomette alla volontà divina, i caratteri dell'anima umana si trasformano secondo i caratteri del Logos divino, più precisamente: secondo i caratteri dello Spirito Santo. Si tratta d'una approssimata formazione dell'anima umana, tramite la relazione con il divino, in un processo volontario spinto dalla fede: l'anima (ψυχή) umana si arricchisce dei caratteri propri dello Spirito Santo<sup>40</sup>. Clemente in *Strom.* V, 88,1-5 precisa, che sebbene i Pitagorici, in armonia con Platone e Aristotele, dicano che all'uomo per il dono divino proviene il Nous, egli è convinto che a coloro che hanno fede si unisce l'ispirazione dello Spirito Santo, anche se "lo spirito non è in ciascuno di noi come parte di Dio".<sup>41</sup>

L'insegnamento del fragm. 23 in questo caso dimostra una miscela dei concetti teologico-filosofici difficilmente identificabili. Sebbene il fragm. 23 menzioni l'effluvio (ἀπόρροια)<sup>42</sup> del *Logos*, che diventa nous nei cuori degli uomini, abbiamo visto, che per Clemente, quello che si aggiunge al vero gnostico è lo Spirito Santo, invece il nous umano fa parte della natura primordiale dell'uomo.

### Gli Hermetica nella biblioteca di Clemente di Alessandria

Clemente di Alessandria parla spesso della filosofia dell'antico Egitto, quella legata al nome di Ermete<sup>43</sup>. Il periodo della formazione

40 *Strom.* VI, 134, 2-3; cfr. *Strom.* VI, 50, 3-6 dove Clemente parla della conversione del pagano che è formato dal Logos: "un mutamento operato tramite la fede nel Signore".

41 I Platonici collocano il nous nell'anima, come un effluvio (ἀπόρροια) di dono divino, e l'anima nel corpo. *Strom.* V, 88, 1-2. 4. Cfr. Aristotele, *Metaf.* Z 1028a-1029b; *Eth. Nic.* X 9 [10] 1179 b 20-21. Platone, *Men.* 99e; *Prot.* 322a. Inoltre cfr. le note di G. Pini a questo passo.

42 Come lo menziona il brano di *Strom.* V, 88, 2 – Sap. Sal. 7,25; *Prot.* VI, 68,2.

43 Cfr. *Strom.* I, 69, 6; 70-72; 74, 2; 75, 2; 95, 4; 101-102; 106; 127, 2; 130, 3; 134, 4, 153, 3; III, 45, 3; 63, 1; 24, 1; 66, 1-2; 92, 2 – 93, 1; VI, 35 – 37; 57, 3. Sull'ermetismo cfr. Ramelli, I., L'Ermetismo filosofico in cui si iscrive il trattato «L'Ogdòade e

dell'ermetismo filosofico è da collocare intorno al I. sec. d. C, e a partire dall'epoca di Clemente di Alessandria gli *Hermetica* incominciano ad essere citati in modo abbastanza esplicito<sup>44</sup>. Lo stesso Clemente afferma che la conoscenza di Ermete è indispensabile per i cristiani, specialmente per il “metodo dell'interpretazione nascosta”.<sup>45</sup> In questo senso Clemente pensa ai metodi esegetici con i quali si scrutano le divine scritte.

Leggendo i trattati ermetici, si vede che da parte dei scrittori (interpretatori, compilatori) greci non si tratta d'una mera registrazione dell'ermetismo egiziano, ma di una interpretazione filosofico-teologica. I testi ermetici nella lingua greca dimostrano una forte attenzione per le tematiche antropologiche, cosmologiche e teologiche. Successivamente prenderemo in esame alcuni trattati di *Corpus Hermeticum* (C. H.) dal punto di vista dei concetti del fragm. 23.

- l'Enneade»* in *Corpus Hermeticum*, Edizione e commento di A. D. Nock e A. – J. Festugière, Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, a cura di I. Ramelli, Bompiani, 2005. 1274; Cfr. ancora per il tema: A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I-IV*, Paris, 1950; *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967; J. – P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte*, Québec I, 1978; II, 1982; G. Fowden, *The Aegyptian Hermes. A historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986; C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, 2000; A. M. Mazzanti, *Gli uomini dèi mortali, Una rilettura del Corpus Hermeticum*, Bologna, 1998; *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, ed. R. van den Broek – C. van Heertum, Amsterdam, 2000; M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I. e II. secolo*, Messina, 1994, 101-204.
- <sup>44</sup> Cfr. per la problematica della datazione: A. Camplani, *Riferimenti biblici nella letteratura ermetica*, in *Annali di storia dell'esegesi* 10/2 (1993), 375-425; Camplani conclude a proposito della datazione di C. H. I: “Nessuno dei motivi proposti che spingono a datare C. H. I prima del 115 sembra sufficientemente fondato”. p. 421; A. M. Mazzanti, *Gli Uomini dèi Mortali*, 7: Trattati redatti da autori diversi nell'arco di tempo dalla fine del I alla III secolo. I. Ramelli afferma che la datazione al II – III sec. è valida soltanto per la redazione attuale dei nostri testi, l'origine stessa di questa produzione letteraria resta quindi incerta. Cfr. *Corpus Hermeticum*, trad. italiana p. 1280.

<sup>45</sup> cfr. *Strom.* I, 13, 3; 20, 4; *Strom.* V, 19, 3.

Il cratere dell'intelletto – C. H. IV.

Il quarto trattato intitolato “*Di Ermete Tat, il Cratere o la Monade*” (C. H. IV.), insegna che il Demiurgo con il *Logos* divino ha plasmato l'intero cosmo per la sua volontà divina (C. H. IV, 1). L'uomo invece supera tutto il cosmo per la ragione (raziocino, λόγος) e per l'intelletto (νοῦς) (C. H. IV, 2). L'uomo tramite la contemplazione della buona creazione conosce il Creatore. In seguito, però, il narratore aggiunge un'importante precisazione: “*Dio dunque, o Tat, distribuì a tutti gli uomini la ragione (λόγος), ma non intelletto (νοῦς), e non per far dispetto ad alcuni: il dispetto, infatti, non proviene da lassù, ma si forma quaggiù nell'anima (ψυχή) di coloro che non possiedono l'intelletto (νοῦς). Ma perché, o padre, Dio non distribuì a tutti l'intelletto? Perché volle porlo per le anime come un premio, figlio mio*”(C. H. IV, 3, traduzione di Ilaria Ramelli). In seguito, il trattato descrive un certo cratere che si riempie con l'intelletto, e gli uomini che compresero nel cuore (ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις) il messaggio delle parole, si immersero con intelletto nell'intelletto proveniente da Dio, e parteciparono della conoscenza (gnosi)<sup>46</sup>. Dunque, il messaggio delle parole secondo l'interprete sono queste: “*Tu puoi immergerti (battezzarti) con l'intelletto in questo cratere, tu che credi (ἢ πιστεύουσα) che risalirai verso colui che ha inviato quaggiù il cratere, tu che riconosci per quale fine sei nato*”. Gli uomini che non accettano il messaggio, nel trattato vengono chiamati “razionali (οἱ λογικοί)”. Alla fine l'ultimo insegnamento del trattato esorta a contemplare “l'immagine di Dio” con gli “occhi del cuore” umano, perché questa immagine conduce alle realtà superiori (C. H. IV, 11).

Analizzando il testo di C. H. IV possiamo dire che dall'inizio del trattato manca un atteggiamento negativo a confronto con il mondo creato, anzi secondo la ragione delle prime righe, tramite il cosmo creato uno si avvicina alla contemplazione divina. Invece dal C. H. IV, 5-6 si possono ricavare le esortazioni per il disprezzo del corporeo

46 Cfr. C. H. IV, 4.

e del corpo umano. In effetti, il trattato parla dell'orientamento totale dell'uomo, della disposizione interna della volontà e della logica umana che dirigono e formano il suo essere. Nel trattato si precisa che l'uomo è libero di orientarsi verso le realtà corporee o incorporee, cioè l'uomo è libero di scegliere, e secondo l'oggetto della sua scelta si trasforma nell'interiorità dell'uomo. In altre parole, la sorte finale dell'uomo non avverrà come un premio oppure un castigo per gli atti della sua vita, ma la sorte finale dell'uomo si formalizza attraverso le sue scelte. La sorte finale dell'uomo è conforme agli oggetti del suo volere. Secondo il C. H. IV il male e la disgraziata sorte dell'umanità non accadono in ragione del volere di Dio o di un'altra cattiva divinità: *“Poiché Dio non è responsabile, ma siamo noi i responsabili dei nostri mali, se li preferiamo ai beni”* (C. H. IV, 8 traduzione di Ilaria Ramelli). Questo insegnamento, osservato alla luce di un'ottica più estesa, non è per niente lontano dall'insegnamento di Clemente di Alessandria. Da una parte l'antropologia del C. H. IV raffigura un contrasto morale, e si tiene lontano dal dualismo degli gnostici valentiniani<sup>47</sup>. Il C. H. IV similmente all'insegnamento di Clemente si sottolinea la libera volontà dell'uomo, insieme con la bontà di Dio, in quanto Dio non è l'origine del male<sup>48</sup>. Il C. H. IV e pure il C. H. II sviluppano un discorso intorno alle differenze tra il divino e gli esseri generati<sup>49</sup>, sostenendo che tra gli uomini la differenza consiste

47 Nei testi di C. H. Dio viene chiamato: Creatore, Padre Cfr. C. H. II, 17; V, 8; IX, 8; X, 2; XII, 13; XIII, 21; XIV, 4; XVI, 3; XVIII, 12. Cfr. cap. I. 1. 2; I. 2. 3; I. 3. 2. Inoltre Dio è “ingenerato” cfr. C. H. II, 4 VIII, 2. Ancora per il tema della non generazione del primo principio in C. H. cfr: C. H. IV, 10; VI, 2; Asclepio 14; fragm. 4 b (Lattanzio, Divine Istituzioni IV 13, 2); fragm. 26 (Cirillo, *Contro Giuliano*, I 549 CD); fragm. 28 (Cirillo, *ibid.*, 552D). Per il tema sull'ingenerato cfr. S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero greco a quello patristico e bizantino*, in *Helikon* XXII-XXVII (1982-1987) 251-260.

48 Cfr. *Strom.* IV, 93,3-94,1- C. H. IV, 8.

49 C. H. II, 4: *“Con divino intendo ora designare non ciò che è generato, ma ciò che è ingenerato”* Cfr. C. H. IV, 11: *“Tutto ciò che è generato, invece, è imperfetto e*

nella base della loro vita morale, che è la causa della loro differenziazione. Dall'altra parte il C. H. IV chiaramente distingue gli uomini "plasmati" dal *Logos* di Dio che nelle loro anime portano solo il logos (C. H. IV, 2-4), dagli uomini che proprio per la fede, per cui hanno accettato l'insegnamento e il battesimo, hanno ricevuto il *Nous*<sup>50</sup>. La fede, secondo il C. H. IV è un atto della libera volontà dell'uomo, che spinge verso il battesimo, che dona l'intelletto. In più, grazie all'intelletto aggiunto l'uomo parteciperà anche della scienza (C. H. IV, 6). Il C. H. IV, come Clemente, precisa che la psiche dell'uomo è l'oggetto dell'arricchimento dell'elemento divino, e che questo arricchimento avviene in un senso intellettuale-spirituale<sup>51</sup>. Ricordiamo che il C. H. IV, 11 menziona "il cuore degli uomini" come la designazione del posto dell'elemento divino sopraggiunto all'uomo. Il cuore

*divisibile è passibile di accrescimento e di diminuzione, mentre nulla di tutto ciò accade a quello che è perfetto*". In questo trattato Dio è "la monade". In C. H. VI, 2 invece Dio è il Bene, in conseguenza: "è impossibile che il Bene sia nella generazione, bensì soltanto in ciò che è ingenerato". Inoltre cfr. Estratto XI (XI Scott) Stobeeo, Antologia I, 41, 1 (b), vol. I, p. 274. 15: L'intelletto (*Nous*) è in Dio, il raziocinio (*logos*) è nell'uomo: il raziocinio è nell'intelletto; l'intelletto è impassibile. 35, La generazione dell'uomo è principio di corruzione; la corruzione è principio di generazione.

50 C. H. Estratto VIII (VIII Scott), Stobeeo, Antologia, I 4,8, vol. I p. 73 Wachsmuth, Di Ermete a suo figlio, insegna tre tipi dei incorporei, che stanno nell'uomo: 1, *nous*; 2, l'immagine del pensiero del Demiurgo (secondo un'ottica diversa lo identificherei con il *logos*); 3 gli accidenti del corpo. Il testo usa la logica del ricettacolo: La capacità di accogliere, ricevere una elemento più alto. Clemente per il battesimo cfr. *Ecl.* 7; 25 si tratta di una rigenerazione che proviene per lo *pneuma* che si aggiunge nella psiche umana.

51 Secondo Clemente di Alessandria l'uomo nel battesimo riceve un elemento dello Spirito Santo. Dunque la natura dell'uomo (corpo e psiche, *logos*) è stata plasmata per poter raccogliere lo Spirito Santo (*Nous*). Si tratta della santificazione dell'uomo cristiano – gnostico. L'uomo cristiano – gnostico, quanto alla natura "plasmata", è un uomo dell'unica natura umana, tuttavia quanto allo Spirito Santo è molto diverso dagli altri non cristiani. Cfr. *Strom.* II,15,3-4; II,102,2-7; IV, 58,1-66,4; 89-90; 132, 1-3; 136, 4; 163,2-3; V,6,3; 7,1; 17,1; 19,2-3; 25,4-5; 40,1.

in questo senso è il simbolo dell'organo dell'intellezione (noetico), come lo menziona pure il fragm. 23<sup>32</sup>. Il C. H. IV, 5 usa il simbolo degli animali irrazionali, per sottolineare la differenza spirituale a confronto con quelli che portano il Nous, la stessa distinzione si rintraccia anche in Clemente, *Strom.* V, 50, 3-7. Lo svolgimento della formazione dell'uomo naturale avviene nella comunione con il *Logos*<sup>53</sup>,

- 52 Clemente quando parla del “cuore degli uomini”, un adatto posto per raccogliere lo Spirito Santo. Cfr. *Strom.* V,39,4-40,4: “*Lo gnostico, purificato con l'acqua del battesimo: egli è ora tutto puro di cuore ... ha rivestito lo splendore della gloria, ha ricevuto l'ineffabile eredità di questo uomo spirituale e perfetto, quella che né occhio vede né orecchio udi e non entrò nel cuore dell'uomo*” (cfr. 1Cor 2, 9) (traduzione di G. Pini). Per il cuore cfr. *Prot.* X, 98, 4 “*per mezzo dell'intelligenza del suo cuore, egli si fa simile al divino Logos e perciò si fa razionale*”. Ancora per il C. H. cfr. C. H. XV, 4-5. Secondo *Kore Kosmou* la concretizzazione dell'abitazione dell'anima in uomo corporeo è il cuore, e gli occhi (Estratto XXIII,36-37); *Sull'Ogdoade e l'Enneade* (NHC VI, 6: 52, 1-63,32) “*Offrirò la lode che è dentro il mio cuore, per rivolgere preghiere alla fine del Tutto*” (traduzione di I. Ramelli).
- 53 L'insegnamento di Clemente sul battesimo cristiano, inteso come rigenerazione, rappresenta la dialettica di due raffigurazioni parallele: il battesimo di Cristo e battesimo dell'uomo: “*Quando siamo stati rigenerati, abbiamo subito ricevuto in noi la perfezione, alla quale aspiravamo*” (*Paed.* I, 25, 1). “*Così, quando il Signore fu battezzato, risuonò una voce dal cielo per rendere la testimonianza all'Amato di Dio: «Tu sei il mio figlio amato, oggi ti ho generato»*” (*Paed.* I, 25, 2; Mt 3, 17; Sal 2, 7). Se esaminiamo il testo del Pedagogo dal punto di vista antropologico è utile accostarlo alla lettera di Paolo agli Efesini. Nella lettera agli Efesini Paolo distingue i battezzati dai pagani sotto vari aspetti. Innanzitutto, i pagani sono allontanati da Dio e rappresentano il vecchio uomo. I cristiani, per effetto del battesimo, invece, diventano nuove creature e, grazie al sangue di Cristo, familiari di Dio (Ef 2, 19; 4, 17- 22) e figli della Luce (Ef 5, 8). I pagani vivono nella carne (Ef 2, 11), mentre i battezzati per la grazia dello Spirito santo ospitano nel loro cuore Cristo stesso (Ef 3, 16-17). Conseguentemente, l'intelletto dei pagani è sotto l'ombra dell'ignoranza (Ef 4, 18), mentre i battezzati sono rinnovati dallo Spirito nella loro mente (Ef 4, 23). L'uomo nuovo, per mezzo la sua fede, è invitato a conoscere l'amore di Cristo che trascende ogni conoscenza, in modo da conseguire la totale pienezza di Dio (Ef 3, 18-19; cfr. Ef 4, 11 – 14) e dello Spirito (Ef 5, 18).

come abbiamo visto in C. H. IV, e Clemente specifica tale processo come la santificazione dell'uomo per mezzo della fede nel Signore. Dobbiamo tenere presente che Clemente formula la sua dottrina in un contesto anti-gnostico e, quindi, è di fondamentale importanza sottolineare che la rigenerazione dell'uomo avviene subito dopo il battesimo, in modo che risulta evidente che ogni frutto spirituale è dato all'uomo nello stesso momento in cui è ricevuto il lavacro spirituale<sup>54</sup>. L'unico Salvatore, Cristo, già perfetto<sup>55</sup>, nato perfetto dal perfetto Padre, è la *prefigurazione* sul piano dell'economia divina dell'uomo nuovo<sup>56</sup>. Quest'insegnamento di Clemente sull'unico battesimo e sull'effetto completo della rigenerazione dell'uomo presuppone la dottrina contraria<sup>57</sup>. Così, ad esempio, l'uomo del *Vangelo di Filippo* con il crisma diventa simile al Figlio della camera nuziale che, ricevendo nel suo cuore (Intelletto) la Luce Divina, sarà in possesso della conoscenza di Dio<sup>58</sup>. Tuttavia, lo diciamo ancora una volta, Clemente non separa l'illuminazione della mente né la perfezione dell'uomo dal battesimo<sup>59</sup>. L'illuminazione e la perfezio-

54 Cfr. *Paed.* I, 25, 1, 26, 3; 27, 1; 27, 3; 28, 1; 30, 1.

55 Cfr. *Paed.* I, 25, 2 – Mt 3, 17; Sal 2, 7.

56 Cfr. *Paed.* I, 25, 3.

57 Per l'idea dei valentiniani cfr. *Exc.* 41, 1; 56, 3; 57. Qui si sottolinea la progressiva formazione per il recupero dell'elemento psichico. Di avviso contrario sembra il *Tratt. Tripartito* 127, 29-30: "Non v'è altro battesimo al di fuori di questo soltanto". Cfr. Vangelo di Filippo 120: il Figlio dell'uomo crea; il Figlio del Figlio dell'uomo genera. V. Filippo 121: la creazione tocca la creatura, la generazione il generato - cfr. *Strom.* IV, 147-150.

58 Cfr. *V. Filippo* 126-127; 23; 66; 75, cfr. presentazione del battesimo in *Tratt. Tripartito* 128, 1 - 12: la redenzione in Dio Padre, nel Figlio, e nello Spirito Santo; l'uomo acquista la fede priva di dubbi, la ferma speranza, la restaurazione dell'uomo, camera nuziale; diventano luce, diventano immortali.

59 Cfr. A. H. C. Van Eijk, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria, Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and Eucharist*, 118. Secondo Van Eijk l'effetto dell'Eucaristia nel Vangelo di Filippo e in *Paed.* I, 43, 1 è lo stesso. Secondo la nostra lettura, però, quest'uguaglianza non è evidente. In-

ne sono i doni dello Spirito, che vengono distribuiti nel battesimo attraverso la persona di Cristo<sup>60</sup>.

Lo Spirito divino, il dono divino, C. H. II.

Nel secondo trattato di Ermete a Tat, Il discorso universale (C. H. II) si trova una propria definizione sul Nous: è l'archetipo dello spirito, e l'archetipo dell'anima (C. H. II, 12). Si precisa che il Dio (Primo) non è il Nous, ma è causa dell'esistenza dell'intelletto, e non è neppure soffio (πνεῦμα) bensì causa dell'esistenza del soffio, né è luce, bensì è causa dell'esistenza della luce (C. H. II, 14). L'interpretazione delle espressioni sopracitate potrà avere due caratteri: antropologico e teologico. Il Nous divino (senza aver bisogno di specificarlo, se si tratta del primo principio, o del secondo) è l'origine dell'anima (ψυχή) e dello spirito (πνεῦμα) umana, e non solo creatore ma anche il prototipo secondo il quale sono stati creati lo spirito e l'anima umana. L'uomo (senza aver bisogno di qualificarlo, se si tratta dell'uomo primordiale, oppure generalmente dell'uomo), dunque, è l'immagine del Nous divino, poiché alla sua immanenza appartengono lo spirito e anima. Da questa logica, però, si deduce che alla immanenza del Nous divino, in qualche modo, appartengono lo spirito e l'anima divina<sup>61</sup>.

nanzitutto, vi annotiamo che in Clemente i cristiani battezzati subito ricevono l'eucaristia, nel *Vangelo di Filippo*, invece, questo non è evidente. Nel *Vangelo di Filippo* il Logos e lo Spirito si distribuiscono separatamente secondo i gradi di perfezione. Nell'insegnamento di Clemente nel battesimo l'uomo perfettamente rigenerato riceve il Perfetto Logos. Inoltre cfr. C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, 64-76.

60 Cfr. A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26, 3-27, 2*, in *Gregorianum* 36 (1955), 410-448, 441-446.

61 Una specie della triplicità si ricava dai seguenti passi ermetici: Nous figlio del Padre (C. H. I, 6); Dio, Intellezione, Sensazione (C. H. IX, 9); Dio-causa dell'essere, archetipo dello spirito dell'anima (spirito; anima), Creature (C. H. II, 12); Dio-causa, Nous, Pneuma (C. H. II, 14); Dio, nous, psiche (C. H. XII, 14; XI, 4).

Con uno sguardo cristiano (alessandrino), il C. H. II, 12.14 si interpreterà secondo una visione trinitaria: il Nous divino è la cosiddetta essenza del Padre (in quanto Dio Padre sorpassa l'essenza) e lo spirito che procede dall'essenza divina è il Logos divino; lo pneuma è lo Spirito Santo<sup>62</sup>. La psiche divina, come quella umana, secondo le testimonianze sopracitate, viene spesso identificata con il L(l)ogos. Lo pneuma, cioè lo spirito nell'antropologia di Clemente (di Teodoto e di C. H. IV) è un elemento divino e, per questa ragione, si introduce una differenziazione fra gli uomini che lo possiedono (pneumatici/naturali). Però, secondo Clemente e secondo il C. H. IV si tratta d'una differenziazione causata dalle libere scelte degli uomini, invece secondo lo gnostico Teodoto la causa della differenziazione è divina (predestinata). Clemente, contrariamente, insegna solo unica natura umana<sup>63</sup>, che è la natura naturale ("plasmata"), alla quale si aggiunge

62 Occorre notare che la dottrina sulla trascendenza del primo principio nell'ambiente alessandrino nel II. – III. secolo era assai diffusa: Estratto XI, 15 (XI Scott) Stobeo, *Antologia*, I, 41, 1 (b), vol. I, p. 274. Nel C. H. XI, 4, la descrizione è simile: cioè Dio è nell'intelletto, l'intelletto è nell'anima, e l'anima nella materia. Cfr. C. H. XII, 14. E. Iversen ha fatto una ricostruzione della dottrina di Hermes Aegyptius, secondo la quale ci sono due tradizioni differenti, il testo di Shabaka e la tradizione di Memphi, entrambe parlano di un Dio primo e il riflesso del suo essere intelligibile. Il secondo dio è il cosiddetto corpo del creatore ed è descritto come il Tutto, cioè l'universo, cosmo sensibile. Identificato con Path, che è il potere che premedita e comanda ogni cosa, il pensiero intelligibile del creatore è il primo motore dell'universo identico al Nous, cioè all'intelligenza cosmica creatrice di cui parlano i testi ermetici in lingua greca. Cfr. E. Iversen, *Egyptian and Hermetic Doctrine*, 50-53; C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo Cristiano*, 38. Per Clemente cfr. A. van den Hoek, *God Beyond Knowing: Clement of Alexandria and Discourse on God*, in *God in Early Christian Thought*, ed. A. B. McGowan, Leiden – Boston 2009, 50-60; H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Apophaticism*, Oxford, 2006; 197-206. M. J. Edwards, *Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos*, in *VChr.* 54 (2000) 175-177.

63 Clemente ci informa sulla disputa con gli eretici, che si domandavano se Adamo fosse stato creato perfetto o imperfetto. La risposta di Clemente: Adamo

lo pneuma “soprannaturale-divino”<sup>64</sup>.

Manca ancora un punto da chiarire: nell’interpretazione teologica alessandrina, lo Pneuma (Spirito Santo) che proviene dal Nous divino non è assolutamente un’ipostasi autonoma, è lo Pneuma del Nous Divino<sup>65</sup>. Invece, come abbiamo visto, il Nous divino non si identifica in tutto con Dio Padre. Il Nous divino è il Logos immanente nel Padre, è la denominazione della non circoscritta essenza divina (in quanto il primo principio oltrepassa l’essenza)<sup>66</sup>. Per tale ragione è da dubitare

non nacque perfetto nella sua costituzione, ma atto ad accogliere la virtù (cfr. *Strom.* IV, 150, 3-4 come tutti gli uomini); ed importa non poco, riguardo la virtù, essere atti al suo acquisto (*Strom.* VI,122,4; VII,6,4; 42,4; *Prot.* XI,117,2; *QDS* 3,2). “*La natura dell’anima è quindi di trarre da se stessa impulso al moto*”. Traduzione di G. Pini. Cfr. *Paed.* I, 25, 1-3.

64 Clemente in EP 7; 25 parla della rigenerazione dell’uomo (psiche + pneuma), poi in C. H. XV si tratta della semenza pneumatica dello spirito (XV, 4), un movimento dianoetico del neonato (C. H. XV, 5; VIII, 3). Per Clemente in questo senso il neonato – è il battezzato, che a causa dello Pneuma/Nous divino diventa un nuovo uomo.

65 Per il tema dell’interpretazione dello Spirito in Clemente cfr. la seguente opera, in cui però è assente il confronto con il C. H.: B. G. Bucur, *The Other Clement of Alexandria: cosmic hierarchy and interiorized apocalypticism*, in *VChr.* 60 (2006) 251-268; Revisiting Christian Oeyen: “*The other Clement*” on *Father, Son and the Angelomorphic Spirit*, in *VChr.* 61 (2007) 381-413; F. L. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Madrid, 1980; M. Simonetti, *Cristologia pneumatica*, in *Augustinianum* 12 (1972) 201-232; *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma, 1993, 23-52; C. A. M. Oeyen, *Las potencias de Dios en los dos primeros siglos cristianos. Acerca de la Pneumatología de Clemente Alejandrino*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Buenos Aires, 1963; *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien*, in *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 55-56 (1965-1966) 102-120; 27-47; A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino segun Paed. I, 26.3-27.2*, 410-448. Per il C. H. cfr. “*L’intelletto è anima di Dio, fa tutto quello che vuole*” (C. H. XII, 8-9).

66 Per il C. H. cfr. C. H. XII, 1; La stessa dottrina sull’essenza di Dio appare in C. H. VI, 4. Nell’antropologia: C. H. Estratto VIII, 2; 5 (Stobeo) afferma, che la prima specie di incorporeo dell’uomo è una sorta di intelligibile, tratto

se l'interpretazione cristiana dello Pneuma divino nel II. – III. secolo rimandi all'ipostasi propria dello Spirito Santo, oppure allo "Pneuma del Logos divino". Nell'antropologia cristiana si percepisce che quelli che possiedono lo Pneuma divino sono gli uomini della conoscenza delle cose divine e umane. Secondo Clemente di Alessandria lo Pneuma divino è quello che dona la pienezza dell'insegnamento del Signore. Dunque, gli uomini che hanno ricevuto il dono dello Pneuma sono i veri gnostici, perché sono i conoscitori dell'immensità dell'insegnamento del Logos Divino.

Il Logos luminoso proveniente dal Nous è il figlio di Dio, C. H. I.

Nel primo trattato di Ermete Trismegisto, Pimandro (C. H. I.), leggiamo che il Nous divino viene simbolizzato con la luce, "precedente alla sostanza umida comparsa dalle tenebre"<sup>67</sup>. Questa è una chiara allusione ad una teologia sul primo principio assolutamente trascendente da cui procedono altri principi divini; in tal senso, il Nous divino stava nel Primo Principio in un aspetto indefinito. Il *Logos* è proprio quello che proviene dal Nous indefinito, è il Figlio di Dio: "*Il Logos luminoso proveniente dal Nous è il figlio di Dio*" (C. H. I, 6)<sup>68</sup>. Secondo il C. H. I, 6 quel Logos e il Nous sono inseparabili

dall'essenza prima e intelligibile, nato presso Dio. cfr. C. H. XVI, 2; 5; Anima, sostanza noetica del corpo (della forma).

67 C. H. I, 6.

68 Ancora cfr. C. H. XIII, 15: "*Poimandres, Intelletto della sovranità*". 19. "*L'Intelletto, il pastore del tuo Logos*". Nel *Trattato sull'Ogdoad e l'Enneade* leggiamo sull'Intelletto divino le espressioni che sono ben precisate: 58, 14-15. "*Ho detto, o figlio mio, che io sono il Nous*". 59, 4-8; 8-9; 60, 20-22; 60, 29-30: "*Io ti chiamo, te che sei il Padre, l'Eone degli eoni, lo Spirito grande divino. E attraverso uno spirito da pioggia sopra tutti*". "*Al Principio del principio, all'oggetto della ricerca dell'uomo, la scoperta immortale, il generatore della luce e della verità, il seminatore del logos, l'amore della vita immortale: nessuna parola nascosta potrà parlare di te, Signore*". "*Io sono lo strumento del tuo spirito; il Nous è il tuoplettro (canto), e il tuo consiglio mi fa risuonare*". Traduzione italiana di testo copto: I. Ramelli.

l'uno dall'altro: “*Sappi, in tal modo, che quanto in te vede e ode è il Logos del Signore, e che il Nous è Dio Padre: essi non sono separati l'uno dall'altro*”. Dunque si può dire, che il C. H. I, 6 ha delle espressioni comuni con il *Prot. X*, 98, 4, e nello stesso tempo il *Prot. X*, 98, 4 si può paragonare con il fragm. 23. Nel *Prot. X*, 98, 4 Clemente afferma che “*L'immagine di Dio è, infatti, il suo Logos (il Logos divino, luce archetipo della luce, è legittimo figlio di Nous), e immagine del Logos è l'uomo vero, cioè la mente che è nell'uomo*” (Traduzione di F. Migliore). Nel VIII estratto di C. H. (Stobeo) l'anima umana (ψυχή) è ciò che è capace di accogliere l'immagine del Pensiero del Demiurgo. Secondo una lettura cristiana, quell'immagine del Pensiero del Demiurgo si identificherebbe con l'immagine di Dio, che Clemente chiama il *Logos* di Dio. Il “Pensiero di Dio” in C. H. Estratto VIII, 2 (Stobeo) è senza colore, senza figura, e senza corpo<sup>69</sup>. Ugualmente secondo la logica di Clemente il Pensiero di Dio (Nous divino) non ha una forma esteriore, è privo di contorni, e per questo lo si raggiunge attraverso la via negativa, con l'astrazione delle grandezze fisiche o matematiche<sup>70</sup>. Così, dice Clemente, astraendo dalla posizione, si perviene al concetto di unità. “*Se poi, astraendo da tutte le qualità inerenti ai corpi [...] ci slanciamo nella grandezza di Cristo*” (*Strom. V*, 71, 2-3 traduzione di G. Pini). Dunque, per un cristiano il messaggio dell'insegnamento ermetico interpretato in VIII estratto di C. H. (Stobeo) è proprio la conferma dell'unicità e l'unità del *Logos* divino, e attesta pure l'unicità e l'unità della natura umana, predisposta alla divinità.

Il sangue del Logos C. H. X.

Tra i trattati del *Corpus Hermeticum* esaminiamo in modo particolare il trattato X: *La Chiave*, con il *Paed. I*, 25-52. Nel *Paed. I*,

69 I concetti platonici, spesso usati anche da Clemente.

70 *Prot. X*, 98, 4; *Strom. V*, 71, 2-3 e *Exc. 19*, 4-5.

25-52 la rappresentazione del sangue ha in primo luogo un aspetto cristologico che si basa su 1Cor 3, 1-2. Infatti, da questo passo paolino, secondo Clemente, risulta il principio di ogni trasformazione, intesa come passaggio da uno stato dell'esistenza ad un altro pur continuando ad essere la stessa realtà<sup>71</sup>. Il C. H. X mostra una certa affinità con il *Paed.* I, 25-52 di Clemente di Alessandria<sup>72</sup>. Posto che la divinizzazione dell'uomo avviene in vita soltanto con il distacco dell'anima dal corpo, sia Clemente sia C. H. X evidenziano che essa ha inizio nel momento della rigenerazione. Come la generazione caratterizza la condizione naturale del figlio che viene alimentato ed allevato dal suo genitore, così avviene sul piano spirituale nella rigenerazione (cfr. *Paed.* I, 25-52). Infatti, leggiamo nel trattato C. H. X, 3:

*“Il padre è causa sia della generazione sia dell'allevamento dei figli, in quanto ne ha ricevuto l'impulso dal Bene attraverso il sole [...]. Dio, invece, è sia Padre sia il Bene nella misura in cui tutte le cose esistono”*<sup>73</sup>.

71 Il Nardi menziona l'importanza della categoria del mutamento, che si ritrova a livello biologico, cristologico, soteriologico e sacramentale nella trattazione di Clemente, C. Nardi, *L'Eucaristia in Clemente di Alessandria*, 116-117. Inoltre cfr. A. B. Mc Gowan, *Ascetic Eucarists, food and drink in early Christian ritual meals*, Oxford, 1999, 107-109; C. Bigg, *The Platonists of Alexandria*, Oxford, 1968, 138-141; A. van den Hoek (Bunt), *Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria*, in *Fides Sacramenti Fidei*, 27-39; A. H. C. Van Eijk, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria, Gnostic and ecclesiastical theology on the resurrection and eucharist*, 94-120.

72 Un passo decisivo di Clemente di Alessandria. Contro gli eretici Clemente sostiene che nel battesimo l'uomo diventa perfetto. Il battesimo è la rigenerazione dell'uomo: “Quando siamo stati rigenerati, abbiamo subito ricevuto in noi la perfezione” (*Paed.* I, 25, 1), traduzione di D. Tesore.

73 C. H. X, 3. Cfr. *Paed.* I, 33-36.

Come in Clemente la contemplazione dell'uomo viene spinta dall'illuminazione dell'"occhio dello spirito"<sup>74</sup> grazie allo Spirito Santo, così pure in *C. H. X*, 4 si parla dell'"occhio dell'intelletto"<sup>75</sup> che è capace di osservare l'intelligibile per *l'influsso dello splendore intelligibile*, che penetra nell'uomo con il suo vigore immortale<sup>76</sup>. Nel trattato *X*, *La Chiave*, l'elemento costitutivo dell'uomo è individuato nel suo intelletto, elemento puramente spirituale, che è avvolto dagli altri elementi essenziali e caratterizzati dalla corporeità: logos – anima – spirito (soffio) – sangue – carne<sup>77</sup>. Poiché gli elementi che avvolgono l'intelletto hanno una quiddità corporea, l'intelletto, pur essendo divino/spirituale, ne viene inevitabilmente condizionato. Dunque, l'uomo "vecchio" viene ad identificarsi con la corporeità degli elementi spirituali, mentre l'uomo "rigenerato" con la sua parte intelligibile/spirituale.

74 *Paed.* I, 28, 1. Cfr. Platone, *Repubblica* VII, 533d: "L'occhio dell'anima realmente sepolto in una specie di barbarica melma". Cfr. II, 364 d: "Nell'Ade, nel fango, seppelliscono gli empi e ingiusti". Tipicamente orfico *Fedro* 69c.

75 *C. H. X*, 4: "Tu, padre, ci hai riempito della visione buona e bellissima, e per poco l'occhio del mio intelletto non ha reso omaggio per effetto di un tale visione". Cfr. ancora *C. H. XIII*, 17; cfr. inoltre XII, 7-8; *C. H. VII*, 1: "Guardate in lato con gli occhi del cuore"; *C. H. VII*, 2: *Infatti, non lo si può udire, né descrivere, né vedere con gli occhi, bensì soltanto con l'intelletto e con il cuore*. Mi pare che questi passi possano offrire dei dati a sostegno di una possibile reinterpretazione del *fragm.* 23 delle *Hypotyposesis* (Intelletto incarnato nel cuore degli uomini). Per la descrizione dell'intelletto umano e anche l'identificazione dell'Intelletto divino con l'anima, cfr. *C. H. XII* 8; 14: Inoltre le accuse di Fozio coincidono con le tematiche del *C. H. X*, XI, XII, XIII (il problema del Logos/Intelletto divino; la generazione, rigenerazione, trasmutazione, trasformazione delle anime; il peccato dell'uomo e il castigo divino).

76 Cfr. *C. H. X*, 4. I concetti ci indicano proprio l'influsso di un liquido, come insegna Clemente a proposito dello Spirito/Intelletto divino simboleggiato dalle immagini della pioggia, del fiume e del latte (*Paed.* I, 25-52; *Paed.* 41, 3 – Is 45,8).

77 Cfr. *C. H.* 6; 11; 12; 16.

Allora, nel *Pedagogo* I, 25-52 Clemente caratterizza il processo della divinizzazione dell'uomo secondo la simmetria di due poli paralleli: l'intelletto umano si unisce con l'Intelletto divino; l'anima umana con lo Spirito divino, come il *Logos* divino si unisce con il logos umano. Quest'unione mistica dei simili<sup>78</sup>, infatti, coincide con la rappresentazione della rigenerazione dell'uomo nel C. H. X, dove l'essenza dell'uomo è salvaguardata grazie all'identità dell'intelletto umano che si "riveste" degli stessi suoi elementi naturali, che però non hanno più il peso della propria componente corporea<sup>79</sup>. Quindi la divinizzazione viene a compiersi come risultato della trasformazione dell'intelletto umano, nel momento in cui si unisce a quello divino, e che il C. H. X descrive con i termini di *συννοεῖν*, *σὺμπνέειν*<sup>80</sup>.

D'altra parte occorre sottolineare che come nel *Paedagogo* l'attività dello spirito (*πνεῦμα*) trasforma la percezione sensibile dell'uomo in quella intelligibile<sup>81</sup>, così in C. H. X il soffio (*πνεῦμα*) divino porta il sensibile verso l'intelligibile. E tale trasformazione dell'elemento sensibile in quello intelligibile in Clemente e nel C. H. è descritta con l'immagine della trasmutazione del sangue per mezzo del soffio<sup>82</sup>.

78 Cfr. *Paed.* I, 28, 2; Per Platone cfr. *Timeo* 90a-d; *Teeteto* 176a-c; *Fedone* 65d-66a; *Fedro* 247c-248e.

79 C. H. X, 6: "Quando questa bellezza (divina) ha illuminato tutto l'intelletto e l'intera anima, essa la illumina e attira attraverso il corpo, e così trasforma l'uomo intero nella sua essenza. È impossibile infatti, figlio mio, che l'anima che ha contemplato la bellezza del Bene sia divinizzata finché rimane in un corpo umano (pesante)". Si osserva un'affinità con la dottrina delle anime di *Kore Kosmou*, a proposito dello stesso tema cfr. C. H. X, 7 (mutazione delle anime); C. H. X. 19-22 (punizione e divinizzazione delle anime).

80 C. H. X, 17; 22: "Perciò, o figlio, quando rendi grazie a Dio, devi pregare di ottenere un bell'intelletto". C. H. X, 23: "Non c'è nulla di più attivo dell'intelletto, nulla di più adatto a unire gli uomini agli dèi e gli dèi agli uomini".

81 *Paed.* I, 28, 1; 49, 1-4;

82 *Paed.* I, 43, 1-4; 47, 2-4; C. H. X, 17.

Nel trattato X, *La Chiave*, il vero soggetto della trasmutazione nel processo della divinizzazione è l'intelletto umano, che in un certo senso rimane essenzialmente lo stesso, anche dopo la rigenerazione. Gli altri elementi che avvolgono l'intelletto subiscono la trasmutazione secondo le proprie caratteristiche, in quanto si staccano dal proprio elemento carnale (pesante).

*“È impossibile, infatti, che l'intelletto prenda a risiedere nudo, così com'è, in un corpo terreno, poiché né un simile corpo è in grado di sopportare un'immortalità tanto grande ... Pertanto, l'intelletto ha assunto l'anima come rivestimento, e l'anima, essendo anch'essa divina in qualche misura, si serve del soffio come di un servitore, il soffio, a sua volta governa il vivente”<sup>83</sup>.*

È utile ricordare a questo punto del nostro discorso anche il *Paed.* I, 28, 1<sup>84</sup> in relazione al passo riportato sopra, a proposito dell'illuminazione dello *S/spirito divino* e la liberazione *dell'occhio dello spirito* grazie allo *Spirito Santo* che influisce sull'uomo. L'interpretazione del C. H. X, 17 offre, infatti, una buona chiave di lettura per il passo del *Paed.* I, 28, 1, dove l'anima umana è posta in rapporto con l'origine divina e dove l'*Intelletto* divino si presenta con le caratteristiche dello *Spirito divino*. Inoltre, confrontando il trattato X, *La Chiave*, con il contesto più ampio del *Pedagogo* I, 25-52, possiamo dire che per Clemente la rigenerazione dell'uomo viene rappresentata con l'immagine del padre che provvede alla crescita del figlio e alla sua alimentazio-

83 C. H. X, 17. Cfr. inoltre C. H. XI, 2; 4 (anima nel corpo, intelletto nell'anima); C. H. XII, 1 (l'intelletto, essenza di Dio); XI, 14; XII, 13.

84 *Paed.* I, 28, 1-2: “Così, una volta battezzati, spazziamo via i peccati che, a mo' di nube, facevano ombra allo Spirito divino e rendiamo in tal modo libero, senza impedimenti e luminoso l'occhio dello spirito, il quale solo ci permette di contemplare la divinità, grazie allo Spirito Santo che dall'alto del cielo fluisce in noi” (Traduzione di D. Tessore).

ne. Invece, per il trattato X, *La Chiave*, la rigenerazione dell'uomo è indicata con l'immagine della veste. Tuttavia, nonostante il ricorso a due differenti simbologie in rapporto alla rigenerazione dell'uomo, sia Clemente sia il trattato X, *La Chiave*, concordano nel descrivere il frutto della rigenerazione come una trasmutazione del corporeo verso lo spirituale<sup>85</sup>.

La rappresentazione teologica del *Logos* divino in Clemente di Alessandria è strettamente legata ed analogica a quella dell'uomo. E proprio su quest'analogia Clemente imposta il suo insegnamento sul battesimo in *Pedagogo* I, 12-52. Nel battesimo l'uomo, nella sua integrità, si unisce al *Logos* divino, in tutte le sue forme, e il risultato di questa unione è la trasformazione dell'umano nello spirituale secondo il *Logos* divino<sup>86</sup>. Il principio della rigenerazione battesimale si basa sul "meccanismo" della *trasformazione* del *Logos*. Come il *Logos* divino si trasforma nelle varie forme della sua esistenza, così l'uomo in Clemente entro il quadro del simbolo del *sangue* e del *latte* si trasforma nel modo seguente<sup>87</sup>:

85 L'immagine del sangue in entrambi viene associata, nello stesso tempo, sia all'elemento del corpo sia a quello dello spirito. Il C. H. X interpreta il sangue come rivestimento dell'anima, così come in *Paed.* I, 38, 3, dove Clemente colloca l'anima nel sangue.

86 La trasformazione dell'uomo nel battesimo è designata con termini tecnici: illuminazione, rigenerazione, assimilazione a Dio.

87 Dobbiamo rilevare che la differenza delle interpretazioni dipende da una parte dall'insegnamento scientifico degli stoici. *Paed.* I, 39, 2 - Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 8; una descrizione interessante è la seguente: Il sangue mescolandosi con il soffio diventa latte (cfr. *Paed.* I, 39, 4). Cfr. *SVF* I. [A] 134 [3]; [A] 140 (Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 8). Inoltre vale la pena riflettere sulle parole di *SVF* I. [A] 141; *SVF* I. [A] 157 [1]; [A] 158: *Dio si aggira attraverso la sostanza del tutto, e che talora si manifesta come intelletto, talaltra come anima, oppure come natura o costituzione*. Cfr. Cleante in *SVF* I, [CA] 532 [3]. Cfr. Crisippo in *SVF* II [B. f.] 1027; 1035. Cleante, come Zenone, parla dell'esalazione dell'anima e sostiene che l'anima è un corpo: Cleante *SVF* I. [CA] 518 [2]; 519, 520 [1]. L'anima, infatti, è sostenuta dal sangue e la sua

1. Intelletto – logos – anima – spirito – sangue – carne<sup>88</sup>.
2. Intelletto – anima – spirito – sangue – corpo<sup>89</sup>.
3. Intelletto – logos – anima – spirito – corpo<sup>90</sup>.
4. Intelletto – logos – corpo<sup>91</sup>.

### La duplice conclusione

La conclusione dello studio si divide in due parti, seguendo le due tematiche evidenziate nel fragm. 23: antropologia e teologia. Esaminando gli scritti di Clemente, con il fragm. 23, con l'insegnamento gnostico di Teodoto, e con i trattati ermetici si rilevano diverse visioni antropologiche, influenzate dalle persuasioni teologiche. Dal secondo e terzo secolo emergono i gruppi spirituali con la convinzione che l'atteggiamento religioso (la fede profonda, e la vita condotta secondo la dottrine teologiche) conduca le persone ad un cambiamento radicale, che porta con sé la trasformazione non solo dell'identità dell'uomo, ma anche del suo carattere ontologico. L'uomo religioso si trasforma ad immagine del suo Dio. I caratteri nuovi che arricchiscono la personalità degli individui sono proprio i caratteri della divinità, che preparano la natura umana ad unirsi all'elemento divino. Secondo i testi conosciuti da Clemente di Alessandria, possiamo ipotizzare che Teodoto insegnava una specie di "risveglio" dell'elemento divino nell'uo-

essenza è costituita dallo pneuma: Cleante SVFI. [CA] 521. Inoltre Crisippo in SVF II [B. f.] 407: "Anche il pneuma si condensa nei corpi dei neonati per effetto del freddo, e mutandosi da natura diventa anima". Cfr. Crisippo in SVF II [B. f.] 804-806. Da Filone di Alessandria - il modello del *duplice uomo*; la collocazione degli elementi costitutivi della "psiche", che il C. H. descrive con i simboli delle tuniche che "avvolgono" gli elementi non materiali dell'uomo.

88 *Paed.* I, 28, 1; 38, 1; 40, 1-2; I, 41, 3; I, 42, 1-2; I, 43, 1-4; I, 47, 1; I, 47, 3. Cfr. C. H. X, 16, 13; *Det.* 80 – 84.

89 *Paed.* I, 39, 1-5; I, 42, 3; I, 49, 1. Cfr. C. H. X, 16.

90 *Paed.* I, 43, 3. Cfr. C. H. X, 13.

91 *Paed.* I, 37, 3; I, 43, 3; I, 43, 4 (Logos seno del Padre); *Exc.* 19, 1-2.

mo gnostico, sebbene non tutti posseggano quell'elemento, bensì solo gli eletti. Per questo motivo, solo gli eletti predisposti sono chiamati ad una nuova vita, gli altri invece no. Clemente, al contrario, parla di una possibilità universale, data ugualmente a tutte le persone. Uno svolgimento religioso ascetico sulla base della libera volontà. Si tratta di una predisposizione naturale per la quale ognuno ha la possibilità di accettare l'elemento divino, che lo trasforma in un'altra persona, direi in un altro essere umano. Il cristiano di Clemente di Alessandria è l'uomo che porta in sé Dio e, per questo, è molto diverso dalle persone che sono senza il divino. Tuttavia, non si tratta di una auto-divinizzazione, poiché Clemente intende già la creazione dell'uomo come un atto della benevolenza divina, in quanto l'uomo nella sua realtà naturale, in ragione della bontà divina, è stato creato ad immagine del Logos. Proprio per questo aspetto "naturale" dell'uomo, l'umanità universalmente è predisposta a progredire verso il divino. Dunque, il cristianesimo di Clemente di Alessandria aveva un messaggio mistico rivolto a tutti, per diventare altri - divini. In questa ottica il fragm. 23 e il C. H. IV sono vicini all'antropologia di Clemente di Alessandria<sup>92</sup>, ed tutto ciò è molto lontano dall'insegnamento del gruppo gnostico rappresentato da Teodoto.

La conclusione teologica è strettamente legata alla conclusione antropologica. L'antropologia mistica di Clemente di Alessandria si fonda proprio sulla cosiddetta "universalità del Logos divino". La preoccupazione teologica nell'ambiente alessandrino del II. e III. secolo da parte della grande chiesa era proprio la dimostrazione della unicità e universalità del Salvatore. Il *Logos* divino e l'unico figlio di Dio che è lo stesso *Logos* che sta nel seno paterno, che ha rivelato le profezie del

92 Nelle ultime righe del trattato risulta un'antropologia quasi demitizzata (rispetto alla parte centrale del trattato), in quanto il narratore spiega che la visione sopraesposta è accaduta quando ha ricevuto dal suo "Nous cioè dal Pimandro, il Logos della sovranità assoluta". "Sono dunque venuto dopo essere stato investito del divino soffio della verità"(C. H. I, 30).

Antico Testamento e che ha istruito gli apostoli. Il *Logos* divino per Clemente non ha le sue derivazioni o emanazioni nelle figure degli altri logoi redentori. Clemente, invece, di sottolineare la varietà del *Logos* divino, parla della sua unicità. E, per questo, è molto importante rilevare che solo per l'unicità del *Logos* Divino si può parlare dell'unica natura degli uomini. Infatti, da un solo *Logos* è stata creata l'unica natura umana che porta l'unica immagine dello stesso *Logos*. Tuttavia, si deve tener presente che lo stesso identico *Logos* nel seno Paterno è il *Nous* del Padre, da cui procede lo Spirito Santo (lo Spirito del *Logos*). Per la stessa "duplicità" dello stesso identico *Logos*, ogni uomo porta in sé una potenziale duplicità, che è garantita dalla sua predisposizione naturale per accogliere lo Spirito Santo<sup>93</sup>. Per la predisposizione naturale, con lo slancio della fede e per la grazia del battesimo l'uomo diventa simile al suo creatore, ed è portatore dello Spirito del *Logos*. Tale uomo Clemente chiama l'uomo "veramente gnostico". Dunque, la controversia cristologica gnostica del II. e III. secolo, non era un pre-arianesimo, cioè non si trattava del *Logos* creato, bensì del *Logos* lacerato, oppure della moltiplicazione ontologica del *Logos*<sup>94</sup>.

Nell'idea filosofico-teologica dell'ermetismo Clemente poteva trovare un appoggio, che gli serviva come un riferimento neutrale in una disputa anti-gnostica. I paralleli delle espressioni di Clemente e di C. H. sono dimostrabili (sottolineo l'espressione e non le dottrine), specialmente nel campo della esegesi allegorica, dell'antropologia mistica, della teologia trascendente negativa (cfr. C. H. I, 6; 10-11; C. H. II, 4-5; 12-14; C. H. IV, 2-6; 10-11). L'ambiente e l'epoca delle traduzioni o delle adattazioni greche dell'ermetismo egiziano corrispondono all'e-

93 *Strom.* V, 88, 3-4 "Ma lo Spirito non è in ciascuno di noi come parte di Dio", quello che i pitagorici chiamano *Nous*- noi lo chiamiamo Spirito Santo, e il vero gnostico cristiano riceve l'ispirazione dello Spirito Santo (cfr. *Strom.* V, 88, 1-5).

94 Per tale preoccupazione, da Clemente, anche lo Spirito Santo si collega molto strettamente alla figura del *Logos*, per non introdurre una scissione oppure una dualità nella divinità.

## The overview of the patristic studies in Serbia<sup>1</sup>

Vladimir CVETKOVIĆ

The growing appeal to patristic tradition is one of the most distinctive marks of the Serbian historical and theological scholarship as well as spirituality of the 20<sup>th</sup> century. I intend first to list the main tenets of the Serbian patristic scholarship and then to elaborate further on their historical origins and eventual consequences. There are three main features that characterize current Serbian patristic thought. The first feature is continuity of the patristic period, as it is usually perceived by the Roman-Catholic and Protestant scholarship, with subsequent periods in the history of the Church until nowadays. The second feature is a large discrepancy between the study of the Eastern and Western Church Fathers, at the expense of the latter. The third feature of the Serbian patristic scholarship is that purpose of the study of the Church Fathers is not solely of academic provenance, but it usually acquires a devotional character. By elaborating further on these issues I also intend to follow three distinct approaches to the Fathers in Serbian patristic thought: philosophico-theological, historical and philological.

The first feature of Serbian patristic scholarship is that there is no clear line drawn between the period of Church Fathers and the subsequent periods. The age of the Church Fathers in Serbian scholarship is not constrained to the period of early Church. Serbian patristic schol-

1 The content of this report is largely based on my previous studies on this subject: V.Cvetković, 'Patristic Studies in Serbia', *Adamantius* 15 (2009) 357-64, and 'The Serbian tradition', in A. Casiday (ed.), *The Orthodox Christian World*, Routledge Int., 2012, 129-139.

arship, following the Orthodox tradition, equally applies patristic authority to ancient Fathers as well as to modern teachers of the Church.

Fr Georges Florovsky (1893-1979), also known as the founder of the Neopatristic synthesis, has explained the reasons of continuation of the patristic era to the modern day. In his attempt to define the Church, Florovsky claims that the Church is not only 'Apostolic', but also 'Patristic', and equally committed to the *kerygma* of Apostles and to the *dogmata* of the Fathers.<sup>2</sup> Thus, he refers to the binding authority of the Church Fathers in defining the *criteria* of right belief. By stating that the reference to the Fathers should not be less authoritative than the reference to the Holy Scripture, Florovsky does not introduce something new, intrinsically different from the previous Orthodox tradition. His intention is to rehabilitate, what he labels as 'the mind of the Fathers', so present in the Early Christian and Byzantine era. By equating the authority of the Holy Scripture with the authority of the Holy Tradition, namely the Fathers and the Councils, Florovsky just follows the teaching of the Fathers which stipulates that Christ had instituted not only the apostles and prophets but also the teachers and councils in the Church.<sup>3</sup> Thus, Florovsky rejects both the Protestant and the Roman-Catholic *formulae*, which restrict the age of the Fathers to a certain period in Church history. While the former limit the age of the Fathers to the first five centuries, the latter extend this period up to the Seventh Ecumenical Council. Florovsky

2 G. Florovsky, 'Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church,' in the *Collected Works of Georges Florovsky, vol. 4, Aspects of Church History*, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company 1975, 16.

3 Maximus the Confessor, *Relatio motionis* 9 (PG 90, 124). The English translation of the Record of Trial in P. Allen and B. Neil, *Maximus the Confessor and his companions*, Oxford: Oxford University Press 2002, pp. 64-5. See also J. Pelikan, 'Council or Fathers or Scripture. The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor,' in: D. Neiman and M. Schatkin (eds.), *The Heritage of the Early Church, Essays in honor of Georges Vasilevich Florovsky*, Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1973, 277-87.

agrees with the statement that the theology of the first five centuries is more impressive than the theology of later periods, but this does not mean for him that the age of the Fathers has passed away. Therefore, Florovsky claims that the tradition of the Fathers has never been interrupted,<sup>4</sup> because the Holy Spirit has equally breathed in the Fathers of first centuries like He breathes in those of modern times.

In similar vein, the founding father of Serbian patristic scholarship, St Justin Popović (1894-1979) argues that the lives of the Saints are nothing else but a certain kind of continuation of the “Acts of the Apostles.” Moreover, for Popović, the Holy Tradition, as constituted by life-creating divine energies in the Church, is uninterrupted continuation of the life of grace in all Christians, in whom through the holy mysteries and the holy virtues, Jesus Christ lives by His Grace.<sup>5</sup>

Popović’s approach to the Church Fathers was not a form of a ‘return’, as it was in the case of Florovsky, but rather a form of ‘continuation.’ Therefore, Popović did not make a radical break with previous Russian religious tradition in order to return to the Fathers as Florovsky did. By relying on Russian religious thought,<sup>6</sup> and specifically the neo-philocalic spirituality of Seraphim of Sarov, Paisius Velichkovsky, Theophanes the Recluse and the holy Fathers of the Optina Hermitage,<sup>7</sup> who also inspired his great role model Dostoyevsky, Popović searched for the foundation of his theological ideas in the works of the Church Fathers. Popović approached the Church Fathers as contemporaries, searching in their teaching for the solution to the existential and philosophical problems of his time such as those of

4 Florovsky, ‘Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church,’ 21.

5 Introduction to the Lives of the Saints, in: *Orthodox Faith and life in Christ*, 32-50: 39-40. Translated from Justin Popović, *Žitija Svetih*, Valjevo: Manastir Čelije, 1972, 11.

6 Bogdan Lubardić, *Justin Popović i Rusija: putevi recepcije ruske filozofije*, Novi Sad: Beseda, 2009.

7 Lubardić, *Justin Popović i Rusija*, 109.

humanism, rationalism and individualism. By maintaining that the remedy for these European 'maladies' is in the culture of Dostoyevsky or the Orthodox culture, Popović transforms the Russian ideas of theo-humanism (Godmanhood), integral knowledge and all-unity by means of apostolic and patristic teachings, into genuinely Christian principles, claiming that, it is precisely these Christian principles that undergird the intellectual unity of Europe. By combining philosophical reflection on Europe with the insights from the Church Fathers, Popović revived the interest for the study of the Fathers in interwar Yugoslavia. He did this as both the editor of the theological journal *Christian life* ('*Hrišćanski život*'), published between 1922 and 1927 in Sremski Karlovci and Prizren, where he at that time taught at theological seminaries and as a lecturer in comparative theology from 1934 until beginning of the WWII at the Theological Faculty of the University of Belgrade.

Nevertheless, in spite of the attitude that the Holy Spirit equally inspires modern as ancient Fathers, there is a certain tendency within modern Serbian scholarship to consider the date of the fall of Constantinople (1453) or in national terms the fall of the medieval Serbian state under Ottoman rule (1459) as an end of the genuine Patristic era. Thus, in the curriculum of Patrology at the Faculty of Theology in Belgrade<sup>8</sup> the last Fathers of the great patristic era are St Gregory Palamas and St Nicholas Cabasilas.

8 Apart from a compulsory two-year course in Patrology (*Patrology* 1 and *Patrology* 2) and a course in Latin Patristics at undergraduate level, there are other four optional courses in Patristics on Master level: *Hagiology*, *Latin Patristics*, *Patristic themes and problems* and *The contemporary theological thought*, which deals mainly with the reception of patristic themes in modern Orthodox theology. The lecturers in Patristics are Professors Fr Vladan Perišić and Maksim Vasiljević, the bishop of Western American Diocese of Serbian Orthodox Church. Many references to the Fathers could also be found in the courses of Dogmatics offered by Professor Ignatije Midić, the bishop of Požarevac.

Apart from practical reasons, there are a couple of substantial reasons for these decisions. As students in Athens during 1960's three of Popović's spiritual children, hieromonk Atanasije Jevtić (retired bishop of Hercegovina),<sup>9</sup> hieromonk Amfilohije Radović (currently the Metropolitan of Montenegro) and hieromonk Irinej Bulović (currently the Bishop of Novi Sad and Bačka), acquainted themselves with Greek and Byzantine heritage and took an active part in the Palamite renaissance. After returning to Yugoslavia and occupying various academic positions at the Faculty of Theology in Belgrade, they continue to propagate the idea that the decline of Orthodox theological learning is caused by the fall of the Byzantine Empire and the penetration of western theological ideas in Orthodox tradition.

The second reason is more formal and is connected with the status of the theological learning in the Communist era. By the decision made by the Communist authorities in 1952, the Faculty of Theology of the University of Belgrade, founded in 1905, is excluded from the university. Thus, it continued to work as an institution of the Serbian Orthodox Church,<sup>10</sup> with a limited effect on the further development of the patristic studies in Yugoslavia.

In spite of the efforts of the Yugoslav Communist regime to undermine every kind of religious studies in public institutions, significant research on Church Fathers took place at the Institute of Byzantine Studies of the Serbian Academy of Science and Arts. The Institute was founded in 1948 with the support of the Serbian Government and the first director of the institute was the renowned scholar in Byzantine studies and professor of the University of Belgrade, Georgije Ostrogorski (1902-1976). At its beginning, the institute launched the

9 Atanasije Jevtić had occupied the chair of Patrology for more than twenty years until the beginning of the nineties of the last century when he was elected bishop of Vršac first and then bishop of Hercegovina.

10 By the decree of the Government of the Republic of Serbia issued in December 2004 the Faculty of Theology became again part of the University of Belgrade.

project of the translation of the Church Fathers. The result of this is the five volumes publication *Byzantine Sources for the History of the Peoples of Yugoslavia*, so far printed in two editions. The Institute has also launched the journal *Zbornik radova Vizantološkog instituta* (*The Collected Studies of the Institute for Byzantine Studies*), which is one of the most referred journal in the area of Byzantine and patristic studies. Thus, for these reasons the study of the Church Fathers is entangled with the study of Byzantine history and spirituality.

The second feature regarding the great discrepancy between the study of the Eastern and the Western Fathers is partly due to these two aforementioned tendencies. However, the Eastern and the Western Fathers should not be easily equated with the Greek and the Latin Fathers, as it was usually the case. Interestingly enough, Popović's early interest is more directed toward Syriac than toward Greek tradition. Thus, in his BLitt thesis *The Philosophy and Religion of F.M. Dostoevsky* from the University of Oxford, Popović often refers to Abba Dorotheos of Gaza and the *Spiritual Homilies* ascribed to Macarios of Egypt. He further pursued his research on Pseudo-Macarios in his doctoral thesis *The Problem of Personality and Cognition according to St. Macarius of Egypt* defended at the University of Athens in 1926. Just a year later he produced the study *The Theory of Knowledge according to Isaak the Syrian*. Thus, the early Serbian patristic scholarship, especially in the work of Justin Popović is marked not so much by the interest in the Greek Fathers, as by the tendency to explore the Syriac spiritual and monastic tradition. However, at the beginning of the thirties of the last century another interest prevailed in the thought of Justin Popović.

The criticism of western culture led Popović to reevaluate Serbian history not according to the humanist values, but in the light of previous Orthodox Tradition. It led him back to Saint Sava (1169-1236), the founder of the Serbian Church, whose heritage Justin Popović has revitalized and conceptualized in the theological idea of *Svetosavlje*. According to Popović the authority of Saint Sava as a churchman and

theologian is rooted in the uninterrupted tradition of the Apostles and the Fathers. Thus, the return to the authority of the Fathers in Serbian theology may be also seen as an attempt to conceptualize the national ideology. The concept of *Svetosavlje* was formulated as a meeting point for all Serbs who lived in different parts of the Kingdom of Yugoslavia. It also served to draw together the Serbian clergy and laity and the Serbian intellectuals under one national ideology.<sup>11</sup> In spite of the fact that the contemporary historians see the concept of *Svetosavlje* primarily as a national ideological paradigm, it had unquestionable theological significance in reestablishing the authority of the Fathers in the Serbian cultural and theological circles.

Since the Slavophile ideas of pan-Slavism contributed to the unification of the southern Slavs (Serbs, Croats, and Slovenes) in the kingdom of Yugoslavia in 1918 the other tendency in the inter-war Yugoslavia was the development of Slavonic studies. This included the study of the very reach medieval Slavonic tradition informed by a philological approach to the Church Fathers in the Slavonic translations. The younger generations of scholars in the interwar period continued the work on the Slavonic medieval manuscripts begun by Vatroslav Jagić (1838–1923), a member of the Yugoslav Academy of Arts and Science in Zagreb, but probably the lasting contribution to that field is made during the Socialist Yugoslavia. Two very important figures in the field of cataloguing and translating medieval Cyrillic manuscript originating from the Balkans are Dimitrije Bogdanović (1930–1986) and Djordje Trifunović (born 1934). They are known for their studies on the Slavonic translations of John Climacus and Corpus Dionysiacum, respectively.

Due to ideological restrictions during the communist years, most of the endeavors to develop Patristic studies in public institutions

11 Radmila Radić, 'Serbian Christianity,' in: K. Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, (Blackwell companions to religion), Blackwell 2007, 238.

were pursued through a form of either historiographical or philological investigation. However, the individual initiatives of some scholars have partially filled the gaps in Patristic scholarship. It is worthy to mention Justin Popović's translations and studies of predominantly Greek, but also Syriac and Slavonic sources gathered in the publication the *Lives of the Saints*. This is still the largest collection of texts and translation of Holy Fathers published in Serbian and it consists of twelve volumes, each dedicated to every month in a year. The fact that the majority of the Saints in the Orthodox calendar are of Greek origin partially explains this discrepancies between the study of the Eastern and the Western Fathers. For example Popović describes Augustine vaguely as 'an influential writer but with certain unapproved extremes in his teaching.'<sup>12</sup> The reasons for this disproportion in research interests between Greek and Latin tradition, in Popović, but also in many other Serbian Orthodox Scholars, are also due to the traditional rivalry between Greek East and Latin West or in modern terms between the Orthodox Church on one side and the Roman-Catholic and Protestant on the other side. Therefore, the Serbian scholarship naturally has tended toward an investigation of the Greek tradition from its beginning, but this tendency was especially manifest during the Palamite renaissance of the 60' ties of the last century. Many Orthodox theologians in Serbia, and particularly the aforementioned disciples of Justin Popovic, then professors at the Faculty of Theology in Belgrade, attempted to liberate Eastern theology from 'the Babylonian captivity' of the western theological patterns, mainly shaped by Roman Scholasticism of Post-Tridentine times and various theologies of the Reformation, by returning to the authority of Eastern, mainly Greek Fathers.<sup>13</sup>

12 J. Popović , *Žitija Svetih za mesec august*, Beograd & Valjevo: Manastir Ćelije 1975, 400.

13 Florovsky, 'Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church,' 20.

However, this does not mean that the Latin tradition remained unknown to Serbian patristic scholars. The translations and the studies of the Latin Fathers mainly pursued by Roman-Catholic theologians in Croatia were a part of the Yugoslav patristic scholarship and they had been used by Serbian scholars too.

The third feature of Serbian patristic scholarship is an attempt to study Fathers not only for academic, but also for devotional purposes. The motto of the founders of Neopatristic synthesis, fully adopted by Serbian scholars, is to acquire the mind of the Fathers and not to use them as occasional references. Therefore, it is rare to find in the Serbian scholarship that Fathers are taken out of their ecclesial and spiritual context and that sociological, psychological and other methodological approaches become dominant in evaluating their contributions. This does not mean that the scholarly apparatus is not applied to the Fathers and that systematical and critical research lacks. On the contrary, many Serbian scholars take critical and scientific approach to Fathers, but they also try to rely on the same source of divine inspiration like Fathers had, in order to decode apostolic or patristic writings. A better way to put this is that the approach to Fathers is both academic and devotional and one who studies the Fathers also prays to them.

All these characteristics point out that the patristic scholarship in Serbia has been predominantly shaped by the Orthodox tradition. The institutions of religious education, including the theological faculties were run by the Serbian Orthodox Church during the second half of the twentieth century and they have defined at great length the approach to Church Fathers as devotional.

The devotional approach to the Church Fathers caused the revival of the interest in Patristic studies that begun to flourish at the beginning of the nineties of the last century. There are several reasons for such an emergence. Firstly, the democratic reforms of the Yugoslavian and Serbian society concluded all the ideological restrictions imposed by the Communist authorities. One of the obtained liber-

ties was to practice religion freely. Therefore, the Serbian Orthodox Church gained more rights than it had in the past, particularly in the field of Christian mission. Many bishoprics launched their journals or opened their publishing houses. The Christian literature with many references to Church Fathers, which could be found only in specialized Church shops in the past, suddenly emerged in bookstores all around the country and it found its way towards a wider audience. The democratic reforms have also created a good climate for the establishment of professional societies. The aims of these societies were either to explore Christianity with the purpose of popularization or to pursue a serious scholarly investigation of Christian theology.

Secondly, the collapse of the large state publishing companies with inherited ideological agendas has given rise to many small independent publishing houses. The collapse of the state publishing companies coincided with the introduction of modern IT facilities in preparing scripts. The drop of printing costs caused by the new technology gave rise to many independent publishing houses. The publishing houses dedicated to the popularization of the works of Church Fathers are founded mainly by the Orthodox Eparchies or Parishes, some historically important monasteries such as Hilandar in Mount Athos, Ostrog in Montenegro, or Tvrdoš in Hercegovina, or by non-governmental centres and societies for the research of Church Fathers. The most important publishing houses founded by Orthodox Eparchies of the Serbian Church bear the same names as the journals published by them: 'Beseda' (Orations),<sup>14</sup>

14 'Beseda' (Oration) from Novi Sad is the publishing house of the Eparchy of Bačka and Novi Sad founded by Bishop Irinej Bulović. This publishing house has published so far translations of the Church Fathers such as St Athanasius the Great, St Basil the Great, St Nikolas Cabasilas and translations of the modern Greek theologians such as John Zizioulas, Christos Yannaras, Nikos Matsukas. The journal *Beseda (Oration)* was launched in 1989 as a journal of the Eparchy of Novi Sad and Bačka.

‘Svetigora’ (Holy Mountain),<sup>15</sup> ‘Sveti Knez Lazar’ (Saint Prince Lazar),<sup>16</sup> ‘Istina’ (Truth),<sup>17</sup> ‘Srpski Sion’ (Serbian Sion).<sup>18</sup>

The most productive publishers in the field of the translations of Church Fathers in Belgrade are the Orthodox Missionary School of the St Alexander Nevsky Church (‘Pravoslavna misionarska škola pri hramu svetog Aleksandra Nevskog’),<sup>19</sup> the Literary Society ‘Istočnik’<sup>20</sup>

15 Svetigora from Cetinje is the publishing house of the Metropolitanate of Montenegro. Translators and editors of this house are Matej Arsenijević and Vesna Nikčević and among the translators, can be mentioned Mladen Stanković and Ksenija Koncarević. So far, Svetigora has published many collections of the translations of the Church Fathers. In 1992 was initiated the publication of the eparchial journal Svetigora which is published in by the same publishing house in Cetinje.

16 Saint Knez Lazar is the publishing house of the Eparchy of Raška and Kosovo, established by the former Bishop Artemije Radosavljević. They have occasional editions, which are the reprints of the works already published in the journal of the same name. These were mainly the translations of the works of St Maximus the Confessor and the patrological studies of Bishop Artemije and other Serbian patristic authors.

17 The Eparchy of Dalmatia in Šibenik (Croatia) owns the publishing house ‘Istina’ (Truth) and the editor is Slobodan Prodić. The new translations of Gregory Palamas *The Triads*, works of Palladius of Helenopolis and other Church Fathers appeared so far from this publisher. The first number of the journal of the Eparchy of Dalmacija *Istina (Truth)* appeared in 2000.

18 ‘Srpski Sion’ is the publishing house of the Eparchy of Srem in Sremski Karlovci and it has published so far the works of St Basil the Great and various canonical works of the Fathers.

19 The editor of many patristic translations was J. Srbulj and among a large group of translators are Antonina Pantelić, Mladen Stanković, Vesna Nikčević. This publisher has published translations of the works of St Ephraim the Syrian, St John Chrysostom, St Athanasius the Great, St Antony the Great, St Gregory of Nyssa, Justin the Martyr, St Simeon the New Theologian, St Isaac The Syrian, St Irenaeus of Lyon into Serbian.

20 The Literary Society ‘Istočnik’, the group gathered around the journal of the same name. The editors and the translators of this publishing house among others are Petar and Vesna Jevremović.

and 'Jasen'.<sup>21</sup> The Serbian Monastery Hilandar on the Mount Athos is a very important publisher in the field of the Church Fathers, known for its publication of *Dobrotoljublje*, the Serbian translation of *Philokalia*, and the translations of Gregory of Nyssa, John Climacus and other Church Fathers. It is worthy to mention two publishers from Vrnjačka Banja, 'Prolog' (Prologue)<sup>22</sup> and 'Sveti Simeon Mirotočivi'<sup>23</sup> and the publishing house of the Centre of Church Studies from Nis.<sup>24</sup>

The revival of the interest in the Church Fathers led to launching or re-launching many theological journals. The journal of Archbishopric of Belgrade and Karlovci, *Theological views (Teološki pogledi)*, launched in 1968 was among the first contemporary journals where

- 21 'Jasen' is a publishing house established first in Nikšić (Montenegro), and then moved to Belgrade. The editor of the philosophical and patristic works published by this house is Bogoljub Šijaković. 'Jasen' has published so far S. Jaksić's Serbian translations of St John Damascene's *Fountain of Knowledge* and the translations of the Apostolic Fathers, as well as the patrological works of bishops Amfilohije Radović and Atanasije Jevtić.
- 22 The main editor of the patristic publication in the publishing house 'Prolog' (Prologue), is Dejan Lučić, who was the former editor of the journal '*Otačnik*' where the translations of Evagrius Ponticus, St Maximus the Confessor and Dionysius the Areopagite and the patristic studies of many modern patristic authors, such as John Meyendorff and Cyprian Kern, have appeared.
- 23 The publishing house 'Sveti Simeon Mirotočivi' from Vrnjačka Banja is an almost two decades old publisher dedicated to the popularization of the Church Fathers. It has published the patrological works of Fr George Florovsky. Recently this publisher has started cooperation with the publishing house of the monastery of Tvrdoš, in Hercegovina and they have published together translations of the Fathers and modern patristic studies, especially the works of Bishop Atanasije Jevtić.
- 24 It is the only publishing house, which seeks to publish rather scholarly studies of Serbian authors in Patristics than translations of the Church Fathers. The editors of this publishing house are Prof. Dragisa Bojović and Dr Vladimir Cvetković. The Centre of Church Studies gathers mainly scholars from the University of Niš and it publishes books in a few series and the journal *Crkvene Studije (Church Studies)*.

articles on the Church Fathers have appeared. Apart from already mentioned eparchial journals launched in the nineties such as *Beseda (Oration)*, *Saint Prince Lazar (Sveti Knez Lazar)*, *Svetigora, Istina (Truth)*, there are important journals launched at the beginning of 2000's such as *Vidoslov*,<sup>25</sup> *Sabornost (Catholicity)*,<sup>26</sup> and *Crkvene studije (Church Studies)*.<sup>27</sup>

The fact that religious education, including Patristic studies was excluded from public educational institutions such as universities explains all the academic weaknesses and shortcomings of Patristics as academic discipline during the communist era. However, the rise of the devotional interest in the Church Fathers led to a certain extent to re-establishment of Patristic studies in Serbian higher education curricula.

The studies of the Church Fathers in connection with medieval Serbian literature are continued at the Faculty of Philology of the University of Belgrade,<sup>28</sup> and introduced in the courses on Medieval Serbian Literature at the Faculty of Philosophy University of Niš and at the University of Kosovska Mitrovica (Former University of Priština now situated in Kosovska Mitrovica, north Kosovo).<sup>29</sup> The patristic

25 The journal '*Vidoslov*' was also launched in 1993 in Trebinje (Bosnia and Hercegovina) by Bishop Atanasije Jevtić of Hercegovina and a great number of his and the articles of other renowned patristic scholars appeared there.

26 The journal of the Eparchy of Braničevo was launched in Požarevac in 1995 by Bishop Ignatije Midić and many translations of St Maximus are published in it.

27 The journal '*Crkvene studije*' (Church Studies) issued by the Centre for church studies was launched in 2004 in Niš. It is an international annual journal dedicated to the study of Church from an interdisciplinary perspective. It publishes mainly scholarly articles in the main international languages and in regional languages and the editor-in-chief is Professor Dragisa Bojovic.

28 The former professor of this faculty, above mentioned, Lazar Trifinović left a distinctive mark on the studies of Patristics in Serbia.

29 The courses in Medieval Serbian Literature at both universities are held by Professor Dragisa Bojović.

themes were also included in the *curricula* of history of ancient or medieval philosophy of the Faculties of Philosophy at the Universities of Belgrade and Niš.<sup>30</sup> Therefore, a few philosophical and sociological journals such as ‘*Filozofske studije*’ (Philosophical studies) or *Filozofija u društvo* (*Philosophy and Society*)<sup>31</sup> became open for patristic themes. This academic tendency to study the Fathers also gave impetus to the Faculty of theology of the University of Belgrade to launch and re-launch three journals: *Bogoslovlje* (*Theology*), *Philotheos* and *Logos*.<sup>32</sup>

This devotional interest in the Church Fathers is not restricted only to the Greek or Serbian Fathers, but by including the Latin Fathers, it compensates the scholarly injustice committed toward them. The special interest has been shown in research of the Fathers who lived in the territory of the Balkans and who wrote in Latin, such as Nicetas of Remesiana, whose entire work is translated into Serbian.

I intent to conclude this short report by pointing to some shortcomings in the patristic studies in Serbia. The most crucial problem with which Patristic scholars in Serbia are confronted today is the lack of primary sources, such as critical editions of the Fathers and

30 The former professor of the Faculty of Philosophy in Belgrade Slobodan Žunjić offered a series of courses in history of Ancient and Byzantine philosophy, which dealt with Patristics, while Professor Sladjana Ristić Gorgiev offers courses in Greek and Latin Patristics as a part of the module the History of Medieval Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Niš.

31 *Filozofske studije* is the journal of the Institute of Philosophy of the Faculty of Philosophy in Belgrade, while *Filozofija i društvo* is the journal of the Institute of Philosophy and Social Theory.

32 *Bogoslovlje* (*Theology*) is a theological scholarly journal for the first time launched in 1926 and restored 1957. The editor is Assistant Professor of Philosophy at the same Faculty Bogdan Lubardić. *Philotheos* is an international scholarly journal, hosting articles written in foreign languages and its first volume appeared in 2001. The editor of ‘*Philotheos*’ is Professor Bogoljub Šijaković, professor of Philosophy of the Faculty of Theology. *Logos* is the journal of the students of theology launched in 2001.

## Reflections on the Background to the Union of Uzhhorod/Ungvár (1646)<sup>1</sup>

Tamás VÉGHSEŐ

In 17<sup>th</sup> century historic Hungary, the processes leading to the formation of the Greek Catholic Churches may be best interpreted against the backdrop of early-modern age denomination organisation.<sup>2</sup> Corresponding to European models, in the early-modern age, the Hungarian Catholic Church virtually underwent a modernisation process, a result of which, in terms of ecclesiastical life, was the fact that it reached the level of European Catholicism and was enabled to give appropriate responses to the challenges of the age. Even the sizeable Byzantine-rite Christian communities living in the territory of the Kingdom of Hungary only began to attract the attention of the Catholic Church in earnest when the latter, amid the adoption of the substantive elements of the Tridentine reform programme, reaffirmed its internal coherence and, what is more, developed a capability to make considerable advances against Protestantism. Strengthened in its self-awareness and human

1 The present enquiry was implemented as part of the K 108780 OTKA (Hungarian Scientific Research Fund) Project.

2 The main features of this process were discussed in: Végheő, Tamás, „...meliozem vivendi ordinem introducere...”: *Le mansioni e le prospettive peculiari di un vescovo greco-cattolico in Ungheria all'epoca della confessionalizzazione: sei lettere inedite del vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis*, in Végheő, Tamás (Ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100<sup>th</sup> anniversary of the death of Nikolaus Nilles*, Nyíregyháza 2010, *Collectanea Athanasiana* 1/3, 167-193.

resources, as well as having enlisted the political support of the Viennese Court, Hungarian Catholicism, with serious intentions in mind, would turn its attention to the Orthodox in the north-eastern counties of the Kingdom as of the second half of the 1630s and, subsequently, to the Byzantine-rite communities of the Partium and Transylvania in the final decade and at the very end of the century.<sup>3</sup>

The present study is meant to be an attempt at outlining what intentions and major principles guided the renewed Hungarian Catholic Church in its endeavour to involve the Byzantine-rite communities in the process of modernisation, and what considerations, expectations, fears and reservations the latter had in responding to the advances of the Catholics. This question will be addressed with a marked focus on the Greek Catholic Church of the historic Eparchy of Mukacheve (*Munkács*).

First of all, it appears essential to clarify a central issue. Whenever the term 'union' is used in this discussion, it refers to the union or the unification of Eastern-rite Christians with Rome. In other words, it is synonymous with the event through which Eastern-rite communities, while retaining their own traditions, come to accept the supremacy of the Pope of Rome and the teaching of the Catholic Church. It is through the recognition of the Pope of Rome and the declaration of allegiance to the Catholic Creed that union is achieved and a particular Greek Catholic Church is born. This was precisely what happened at the time of the creation of the Greek Catholic Churches of historic Hungary as well. At the same time, it is important to point out that, although Rome and the Pope were in the centre of such developments, the Holy See was not amongst the initiators in instances of unification in Hungary. Moreover, it would even react to the events concerned mostly with some delay. This point is well illustrated by the Roman

3 The present paper is not intended to elaborate on the union-related initiatives in the Southern Territories of Hungary producing little success but chronologically preceding the processes taking place in the other three regions.

reception of the union of the Bishopric of Mukacheve. Archbishop of Esztergom György Lippay, in informing the Holy See about the union, with a view to accentuating the significance of the event, uses the rather infelicitous wording that he has ‘converted the Patriarch of the Ruthenians’ (a phrase employed in reference to the Bishop of Mukacheve).<sup>4</sup> In the Roman Congregation *de Propaganda Fide*, a place from which the missionary activities of the worldwide church were already coordinated and controlled at that time, the news triggered a lot of enthusiasm as, to the best of the knowledge of those working there, only one patriarch existed in the respective region, namely the chief pastor of the Serbs in Peć (*Ipek*). His Catholicisation would indeed have been an enormous accomplishment since that would have altered the religious context in the Balkans fundamentally.<sup>5</sup> Following a protracted correspondence, it was clarified that this instance was about the union of a bishop and of an ecclesiastical community the existence of which had been unknown to Rome previously. Even though, at that time, the Bishopric of Mukacheve was put on the map of the Congregation of Propaganda, it would be inappropriate to see the Holy See in the role of the initiator.<sup>6</sup> All this, however, does nothing to change the

4 It may be noted that this wording was favoured by all taking part in the events at any level, such as Canon of Eger and parish priest of Uzhhorod (*Ungvár*) István Varró: Véghseő, Tamás, "...*patriarcham graecum convertit ad unionem...*" *A római Német-Magyar Kollégium három egykori növendéke és az ungvári unió*, in *Athanasiana* 23 (2006), 29–48.

5 On the attempts at unification among the Serbs: Molnár, Antal: *La Chiesa ortodossa serba e i tentativi d'unione nel XVII secolo*, in Véghseő, Tamás (Ed.), *Da Roma in Hungaria: Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács/Mukačevo (1689–1706) Nyíregyháza, 29–30 Settembre 2006*, Nyíregyháza 2009, (Collectanea Athanasiana I/2), 25–36.

6 It must be noted that the Holy See was rather passive in the renewal of the Hungarian Catholic Church as well. It did not offer any substantial support even despite some apparently urgent requests: cf. Tusor, Péter, *A pápai diplomácia javaslatai 1639-ben a Szentszék részvételére a magyarországi katolikus restaurációban*, in *A Ráday Gyűjtemény évkönyve*, 9 (1999) 19–38.

main point since local representatives of the Catholic Church, without any case-specific authorisation, had the right to initiate union, the recognition of the supremacy of the Pope and the acceptance of the teaching of the Catholic Church – even unbeknownst to the Pope or the Curia. Nevertheless, it is relevant to highlight this detail as it aptly underscores the fact that, behind the dynamics of the events, it is primarily the motives of the local Church, Hungarian society and Hungarian (ecclesiastical) policy making that one needs to take account of.

\*\*\*

In dealing with the question why, after all, the attention of the Catholics was directed towards the Byzantine-rite community, basically two factors need to be considered:

1. Even contemporaries well perceived the fact that ecclesiastical life had undergone profound changes. The era marked by the name of Péter Pázmány saw a thorough transformation in the image of Hungarian Catholicism. Thanks to the adaption of the Jesuit education system already tried and tested in the western half of the European Continent, as well as thanks to its schooling abroad – primarily in Rome –, the general knowledge level of the Catholic clergy noticeably improved. The introduction and application of the norms of the Council of Trent (by national and provincial synods) brought about the betterment of ecclesiastical discipline. Thus, along with its peculiar frame of reference and repository of practical solutions, Tridentine Catholicism appeared to be a viable model to contemporaries, one that was undoubtedly capable of elevating a church mired in a deep crisis such as the one Hungarian Catholicism slumped into during the second half of the 16th century. This was a kind of experience shared not only by clerics but by those aristocratic families that returned to the Catholic Church precisely in the years or decades concerned. From this point on, it was only a matter of individual disposition and vision whether the subsequent step would be taken, i.e. exploring how this functional model could be applied to the context

of Eastern Christian communities marred by severe crises, and thereby set them on the path to progress. Senior clerics, priests and monks, as well as seculars (i.e. the representatives of aristocratic families) with the intent to modernise the Eastern-rite communities living in their dioceses or on their estates, respectively, were all present at the cradle of the evolving Greek Catholic Churches.

2. At the same time, the fact that this period was a time of denominational strife ought not to be lost sight of, either. Although, in the process of denomination formation, boundaries were firmly re-established, and units of ecclesiastical administration were retained (as in the case of Catholics) or would newly emerge (as in the case of Protestants), neither of the two major opposing camps would abandon its desire to increase its membership and sway to the detriment of its adversary. In the course of the 17<sup>th</sup> century, only the Catholics would make conspicuous accomplishments mostly by means of personal persuasion (as in the case of the Catholicisation of noble families), but the practice of resorting to violence would not be terminated, either. (In fact, the 1670s came to be referred to as the 'Decade of Mourning'.) In the era of denominational strife, the virtually defenceless Eastern Christians wedged between the two camps could not remain unnoticed. The motivations of the Catholics no doubt included the need to eliminate the 'Protestant threat' or, in other words, to prevent the Calvinist Church from gaining access to the Eastern Christians through the influence of the Rákóczi, a Transylvanian princely dynasty with vast lands and estates. Given the fact that, on the estates of the Rákóczi Family, Byzantine-rite Christians were in fact present in large numbers (e.g. in the Mukacheve Demesne, with the Bishop of Mukacheve residing in its centre, in complete manorial dependence), the apprehension of the Catholics was not entirely unfounded. Even though the spirit of the Reformation was very distant from the ecclesiastical image and way of thinking of Eastern Christians, the possibility of implementing 'intermediate' arrangements wherein Eastern-rite communities would *de facto* be placed under close con-

trol by the Calvinist Church could not be ruled out. In his report dispatched to Rome, György Lippay, as Bishop of Eger (1637–1642), did make some allusions to the attempts of the Duke of Transylvania: *‘Although the Duke of Transylvania was intent on coercing him into adopting Calvinism through various intrigues and by appropriating his villages and estates, this Patriarch [i.e. the Bishop of Mukacheve] has remained steadfast in his religion. There are a handful of settlements that have been converted to heresy and have let the preachers enter their midst, though’*<sup>7</sup> However, a case in point in this respect could be the action taken by Zsuzsanna Lórántffy, who, in Mukacheve, as a reaction to the election of the Greek Catholic monk Péter Parthén as bishop following the union, had Calvinist preachers elect an antibishop, who happened to be affiliated with Calvinist spirituality himself.<sup>8</sup>

Thus, (well-intentioned) modernisation efforts and the logic of denominational rivalry are equally discernible among the motivations of the representatives of the Hungarian Catholic Church. As sources dating from the respective period reveal, the necessity of modernisation and reform was not questioned by contemporaries. Catholics and Protestants acquainted with and reporting on the lives of Byzantine-rite Christians agreed that this Church was in a deep crisis, from which it could only be rescued with help from outside. At the same time, with a view to ensuring the renewal of their ecclesiastical life, the Eastern-rite Christians living in the territory of the Kingdom of Hungary could not expect any substantial impulses either from the south, i.e. from Balkan Orthodoxy suppressed by the Turks, or from the north, i.e. from the nascent Greek Catholic Church of the Polish Kingdom,<sup>9</sup> or

7 Cited in: Tusor, Péter, *Lippay György egri püspök (1637–1642) jelentése Felső-Magyarország vallási helyzetéről (Archivio Santacroce)*, in *Levéltári közlemények* 73 (2002) 200–242.

8 Lacko, Michael, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum ecclesia catholica*, Roma 1965, 142.

9 In his report, Lippay even points out that his predecessors on the Episcopal

even from Ruthenian and Russian Orthodoxy similarly hit by crises. In what follows, instead of a detailed account, some brief hints will be supplied to highlight the fact that embracing western models was by no means foreign to contemporary Orthodoxy. It was precisely in those years that Metropolitan of Kiev Peter Mohila launched his educational reform modelled on Jesuit antecedents, in the hope of promoting the renewal of his Church, as well as the improvement of the general knowledge level of his clergy in particular. Endorsing western models was not completely extraneous to Orthodoxy under Turkish rule, either. The Greek Orthodox would also be pleased to capitalise on the cultural wealth of Italian universities. Moreover, some Orthodox bishops on the Balkans would not even dismiss the idea of uniting with Rome. Conversely, there were not only examples of openness to the Catholic West. While the Orthodox of the Bishopric of Mukacheve were setting out on the path to unification with the Catholic Church, in Constantinople, the life of Patriarch Cyril Lucaris, who, partly guided by anti-unionist and anti-Rome emotions, had caused serious turmoil in his Church on account of his advances to Calvinist teachings, was ended by violent death. During the period in focus, the life of distant Russian Orthodoxy was not characterised by flourishing and development, but rather by an increase in the awareness of the demand for reforms and, subsequently, by the upheaval triggered by the reforms of Patriarch Nikon and the secession of the old believers.<sup>10</sup>

Having gained some insight into the life of the neighbouring Orthodox Churches, the Orthodox community living in the north-eastern region of the Kingdom of Hungary, on the one hand, must have

Throne of Eger previously tried to solicit help from the Greek Catholic bishops of Poland, but their requests would not be heeded: Tusor, *Lippay György egri püspök*, 205.

<sup>10</sup> Although Nikon was enthroned as patriarch only in 1652, as G. Florovsky notes, the ground for the reforms associated with his name had been prepared by the Tsar's Court years before. Cf. G. Florovsky, *Vie della teologia russa*, Genova 1987, 53.

concluded that the former also struggled trying to combat severe internal problems, and, on the other hand, they could realise that, in those churches, opening to the west was not conceived as an alternative to be outright rejected at all.

Therefore, completely left to their own devices, the priests and the faithful of the Bishopric of Mukacheve, short of any hope for outside help from Orthodoxy, could not but witness that the standards of their ecclesiastical practice were incomparable with those of the surrounding denominations, and that they would only continue to fall further behind. Whereas the Catholics and Protestants could lean on a considerable institutional system in terms of priest- and minister-education, in the area of the Bishopric of Mukacheve, new generations of priests would be trained at parish level. Any particular parish priest would take his son, son-in-law or the son of a farmer from the village, and would impart the knowledge to him in a manner akin to that in which he had also acquired it. Later, in the vicinity of monasteries, it became customary for this type of training to be taken care of by monks. Education was confined to the acquisition of writing- and reading-skills, as well as to the teaching of how to conduct services. Prior to ordination, the bishop would examine the candidate, but, obviously, there was no room for any high expectations for the individual to be ordained given the limitations of that educational framework. The social status of Byzantine-rite Christians *per se* posed serious impediments for the renewal of ecclesiastical life. Orthodox priests lived as serfs and did not possess the privileges and exemptions that would have enabled them to raise their level of education. Even a particular landowner permitting a priest to redeem corvée financially would be seen as an exceptional privilege. It frequently happened that bailiffs literally ordered a priest conducting a service to leave the altar, go out and perform socage. The ecclesiastical leader of this community, the bishop of Mukacheve, also lived in a similar state of defencelessness. The contemporary owner of the Demesne of Mukacheve would, at his own will, exercise authority over the personal freedom of the bishop

residing in the Monastery of Mukacheve. The landowner was fully free to decide who to put on the episcopal throne and would imprison or expel any bishop whom he did not like, subsequently appointing someone else to replace him. All this was made possible by the fact that the Bishopric of Mukacheve did not exist *de jure* as it had not been established canonically. In accordance with customary law ensured by the safe-conduct document issued by the feudal authority, the senior monk of the Monastery of Mukacheve, who would be elevated to the rank of bishop some time later, had jurisdiction over Orthodox communities constantly growing in size. It also needs to be added that the social stratification of the Eastern Christians living in the region also appeared to be completely lopsided: they lacked both a nobility and citizenry, and, as recorded in György Lippay's aforementioned report, they were not particularly skilled in wielding weapons, either.<sup>11</sup>

When the significance of denominational education, and more specifically of priest training, as well as of a stable ecclesiastical administration, status in terms of public law and social embedding is considered at the time of denomination organisation, it may be assessed how little chance of renewal Byzantine-rite communities had. This way, they were absolutely in need of external support, which they could receive in a manner acceptable for them only *from the Catholic Church* and *via the Catholic Church*. The Calvinist dukes of Transylvania were also cognisant that reforms were necessary but they would not go beyond the formulation of the demands for reform. In both the appointment document of Petronius (1623: '*...dignos eligendi, indignos rejicendi...*'),<sup>12</sup> and that of Gregori (1627: '*...ad pristinam integritatem reformandi...*')<sup>13</sup>, Gábor Bethlen explicitly indicated that the bishop

<sup>11</sup> Tusor, *Lippay György egri püspök*, 205.

<sup>12</sup> Hodinka, Antal, *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára, 1458–1715, Ungvár 1911.*, 54.

<sup>13</sup> Hodinka, *Okmánytár*, 59.

was expected to introduce reforms, but he would fail to provide the necessary assistance.

By contrast, György Lippay appointed to be the bishop of Eger in 1637 could offer a considerably more attractive and more viable alternative. The Chief Pastor of Eger, a royal chancellor from 1635 and, as a result, well familiar with nation-level matters, as well as with administration, recognised that this ecclesiastical community and the corresponding social stratum had a chance for progress and development only through the acceptance of a radical change. In one of his reports sent to Rome in 1654, he reiterated the assertion previously made in the Royal Council back in 1642: Nobody took care of the 'Ruthenian Cause', and nobody was concerned about the Bishopric of Mukacheve as they were schismatics; the excessive measures of the Mukacheve landowners were also regarded as issues among heretics and schismatics.<sup>14</sup> Thus, what was happening to the Orthodox living in the north-eastern counties would go unnoticed by those in charge in Vienna and in the centres of Catholic senior clergy for a long time. Being schismatics, they were not deemed to be a social group worthy of attention. György Lippay, however, was endowed with a sense of personal benevolence and broad scope of vision that impelled him to take action. He gathered that the social future of a social stratum of a non-negligible size was at stake. According to his estimates, the figures were in the region of a hundred thousand for ordinary people and 400-600 for priests, representing a community that happened to live under his jurisdiction. Furthermore, he also knew that the political, social and 'ecclesiastical' indifference towards them would only be eliminated if this community was put on the social map of the Kingdom. The only possible way of achieving that goal seemed to be their integration into the Catholic Church. Provided that the Orthodox of Hungary became Catholics, those institutions of the Catho-

14 Hodinka, Antal: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909, 178.

lic Church that could warrant the modernisation of the Eastern-rite communities would be made accessible to them. In this vein, it was speculated that substantial help may come *from the Catholic Church*. On the other hand, there was also a potential for appreciable support in terms of social issues and public law to be received *via the Catholic Church* on account of the fact that, having joined the Catholic Church, their bishop and priests would also be granted the privileges and exemptions that the Catholic clergy was entitled to according to national legislation, a benefit representing the main condition for upward movement within society.

Lippay must have been aware that altering the denominational attributes and social/legal status of a social group of such a significant size would be a radical change of immense proportions, not only from the point of view of those affected but from the perspective of the rest of society as well. Nonetheless, two factors probably prompted him to act as the initiator of the processes leading to integration.

1. The Union of Brest, concluded in the nearby Polish Kingdom at the end of the 16th century, helped transmit such experience to Hungary that, despite some apparent difficulties, proved to function as a set of incentives. Even though the Union of Brest had not delivered on the expectations, and only part of the Ruthenian Church had accepted union with Rome (on top of this, as of the 1620s, even parallel, Orthodox and Greek Catholic, hierarchies had evolved), one important circumstance seemed to justify the Hungarian efforts. Whereas, in the Polish Kingdom, the consensus of as many as ten bishops should have been secured, in the north-eastern region of Hungary, only a single bishop needed to be convinced, the latter, based on Lippay's experience, having such influence on his priests that getting them to subscribe to the union could not pose a major hurdle.<sup>15</sup> Bishop Lippay

15 '...*ha pátriárkájuk skizmából az egyházzal alkotott unióra visszavezethető lenne. Ő a maradék tömeget könnyen, s szinte észrevétlenül egyesíthetné az egyházzal és az igaz vallásra téríthetné.*' ('... *should it be possible to guide their Patriarch back*

would primarily put a premium on persuading the Bishop of Mukacheve, obviously recalling the failure in Krasny Brod in 1613 and 1614, when Bishop Atanáz Krupeckij, summoned from Poland by the Homonnai-Drugeth Family, wished to proclaim union after winning over a mere fifty priests: the attempt nearly ended in a tragedy.<sup>16</sup> Lippay's words also reveal that he assessed the conditions in the Greek Catholic eparchies of neighbouring Poland as fit to lend their support to the Hungarians. Moreover, their position was so solid domestically that they could envisage expanding their area of jurisdiction to include Hungarian territories as well.<sup>17</sup> Thus, the antecedents in Poland must have made Lippay feel reassured.

2. On the other hand, Bishop Lippay could count on the support of the central government, a circumstance he was in a position to ascertain of as a chancellor. In fact, the Byzantine-rite communities concerned lived in a region which was regarded as a buffer zone not only in denominational but in a political sense, too. With respect to the opposition between the Hapsburg Government and the Dukedom of Transylvania, the jurisdictional area of the Bishopric of

*to union from schism. He could easily and almost unnoticeably unite the rest of the populace with the Church, converting them to the true religion.*) Tusor, *Lippay György egri püspök*, 206.

16 Lacko, *Unio*, 46–51.

17 *Végül pedig a kínálkozó alkalmat megragadva maguknak kezdték követelni a rutének területeit és arra törekedtek, hogy az őket egri püspök és az ország kárára lelkiekben joghatóságuk alá vessék.* (*In the end, taking advantage of the arising opportunity, they began to claim the lands of the Ruthenians for themselves and strove to subject them spiritually to their own jurisdiction, inflicting damage upon the Bishop of Eger and the country.*) Tusor, *Lippay György egri püspök*, 205. This is also corroborated by the words of János Balling, Commander of the Castle of Mukacheve, suggesting that the Homonnai Family had conceded too much influence to the Greek Catholic Bishop of Przemyśl in the territories of the Demesnes of Humenné (*Homonna*) and Uzhhorod, despite the fact that those were also under the jurisdiction of the Bishop of Mukacheve. Cf. Hodinka, *Okmánytár*, 96.

Mukacheve, comprising thirteen counties extending from Szepesség to Máramaros, was of great geopolitical significance. It is well-worth remembering that there were a large number of Eastern-rite Christians living in the seven counties (the comitatuses Szabolcs, Szatmár, Ugocsa, Bereg, Zemplén, Borsod, Abaúj, along with the castles of Tokaj, Munkács and Ecsed) ceded to Gábor Bethlen in the Peace of Nikolsburg (1621), as well as to György Rákóczi I in the Peace of Linz (1645), respectively. The potential integration of these into the Catholic Church would result in the central government finding important allies at a local level, in a social stratum heavily indebted to it, chief among them the priests granted privileges and exemptions.

As reassuring this latter aspect must have been not only for Lippay but also for the potentates of the Viennese Court, it probably had just as strong an impact on all who did not view the increasing power of the central authority in the region as particularly desirable. Only in reference to the initial period may the latter group be seen as confined to the Protestant Dukedom of Transylvania and the local landowners and city magistrates, all sharing the same interest. Contemporaneously with the decline of the Dukedom of Transylvania and the ordeal unleashed by the liberation wars, in the last decade of the century, it seems that even the Catholic landowners did not deem the emancipation of the Byzantine-rite priests converted to the Catholic faith to be unequivocally beneficial. In cooperation with the Protestants, in the county-level general assemblies, they would endeavour to prevent the proclamation of patents and the guaranteeing of the rights of the Greek Catholic priests.<sup>18</sup> The social and legal change occasioned by the union would be perceived by them to be of such weight that they would not consider the Sovereign's sphere of authority to be sufficient to effect it. Furthermore, they would object to the Sovereign's having made a decision fundamentally affecting social and economic rela-

18 Véghseő, „*meliozem ordinem introducere*”, 210–211.

tions, without consulting Parliament and without seeking the express approval of the estates of the realm. The action taken by the Monarch fits the logic of Hapsburg Absolutism, just as the reaction of the local nobility transcending denominational boundaries does in relation to the context of resistance by the estates of the realm.

\*\*\*

The events connected to the union initiative associated with the name of Bishop Lippay appear to confirm the points discussed above. Following his appointment to Eger, Lippay initiated talks with Bazil Taraszovics, Bishop of Mukacheve, who received his appointment from György Rákóczi I in 1633. Lacko Michael demonstrated that, after his ordination as bishop, Traszovics immediately contacted Atanáz Krupeckyj, who, as Bishop of Przemyśl, had been the main figure in the failed Union of Krasny Brod and continued to be touch with the Byzantine-rite communities living on the estates of the Homonnai-Drugeth Family. Based on this fact, it is safe to conclude that the idea of accepting the union must have occurred to him already at the beginning of his episcopal service.<sup>19</sup> His appointment document issued by Rákóczi contains the same exhortations that were formulated upon the appointment of former bishops: let him visit parishes, give examinations to the priests, correct mistakes, end abusive practices, restore pristine conditions, etc.<sup>20</sup> Although these would rather be felt as obligatory turns of phrase in an appointment document, Taraszovics took them seriously, albeit not exactly with reference to the framework foreseen by György Rákóczi. Taraszovics set out on his journey, but, as it looks, he was primarily engaged in rendering his person acceptable and consolidating the positions of his most confidential men.<sup>21</sup> This orientation is indicative of the fact that he was

19 Lacko, *Unio*, 64.

20 Hodinka, *Okmánytár*, 63–65.

21 The appointments of certain individuals decided upon at the Synod of Király-

intent on ensuring his future decisions would be quickly endorsed at lower levels. As stated in his reports, Bishop Lippay started negotiations with Bishop Taraszovics about the union in 1638/39. These talks were secret as it was reasonable to expect a response from János Balling, Commander of the Castle of Mukacheve, in the service of the rival Rákóczi Family. The vigilant castellan must have had a sense of suspicion quite soon since, in November 1640, he advised his lord to dispose of Bishop Taraszovics. All this was supposed to be done as before: by expelling him. What made Balling feel suspicious was the fact that Taraszovics would communicate with Poles excessively. At first, he would point out some of the economic disadvantages of these exchanges to his lord (by saying that the Bishop was transferring the monastery's revenue to Poland).<sup>22</sup> Subsequently, however, he would go as far as to denounce Taraszovics alleging that '*he agreed with that bishop from Przemyśl*',<sup>23</sup> i.e. with the Greek Catholic Atanáz Krupeckij. In the appropriate moment, Balling would launch a brutal strike against Bishop Taraszovics. On 13 December 1640, Taraszovics was preparing to travel to the seat of Lippay, Bishop of Eger, in Jasov (*Jászó*), in order to declare his allegiance to the Catholic Creed. Prior to his departure, while the Bishop was celebrating the Divine Liturgy, Balling violently stormed in with his men and dragged him from the altar. Obviously, the castellan could have waited till the end of the service, but, through this act of his, he had a way to expose the utter defencelessness of the Bishop of Mukacheve. Despite his rudeness, Balling was shrewd: He was well aware that it would be advisable to camouflage the actual cause of this apprehension with fabricated charges. Since it was clear for him that the Bishop of Mukacheve, intending to Catholicise, had enlisted the support of noteworthy allies,

telek (1638), as well as the Declaration of Máramaros County (1639) serve to illustrate this point: Hodinka, *Okmánytár*, 72–74.

22 Hodinka, *Történet*, 266.

23 Hodinka, *Történet*, 267.

he chose to accuse him of economic abusive practices and, by doing so, he could at least buy some time. He sensed that the ‘old system’ (*‘he who recruited him could also take possession of him’*)<sup>24</sup> could only be maintained in its entirety with all of its advantages (i.e. from the perspective of manorial power) as long as Bishop Taraszovics was under his control even physically. It was for a relatively long time, for as long as 8–9 months that he managed to keep Bishop Taraszovics in captivity; a substantial series of attacks were started to secure his release. As soon as it became straightforward that, as opposed to Balling’s statement, the Bishop of Mukacheve was being held in captivity on account of his intention to Catholicise, a series of powerful figures would hasten to act. Remonstrations were made by the neighbouring landowner, Lord Chief Justice János Homonnai Drugeth, a supporter of the cause of the Greek Catholic Church, the Bishop of Eger, the Chapter of Eger and the priests loyal to Taraszovics. Later the Monarch also undertook measures *vis-à-vis* the Duke of Transylvania, and, in the same vein, the Holy See would order the missionaries working in Transylvania to engage in intercessory activities.<sup>25</sup> Finally, Taraszovics was set free in the summer of 1641 and was able to travel to Vienna so as to declare his allegiance to the Catholic Creed in the presence of the Monarch. The Catholicisation of the Bishop of Mukacheve would be at once interpreted by the Viennese Court in a manner serving its interest, and Ferdinand III, citing his right of patronage, would demand from the Duke of Transylvania that Taraszovics be readmitted into the Monastery of Mukacheve. At that point, it was already patent that the issue of the Catholicisation of the Bishop of Mukacheve transcended ecclesiastical/denominational bounds in no small measure and was being transformed into a palpably political and/or power-relations-related question. Whereas, in his

24 Hodinka, *Történet*, 266.

25 Hodinka, *Okmánytár*, 76–131.

state, the Duke of Transylvania would not tolerate the Roman Catholic bishop of Transylvania appointed by the Monarch, attempts were made to coerce him into acknowledging the King's right to make appointments on his private feudal estate. In addition, that was in relation to a bishopric that had previously pertained to private manorial advowson. Therefore, this change was unambiguously reflective of gaining and losing ground in terms of power structure. The Monarch would also make use of the opportunity arising at the wedding of the Duke's son and heir, György Rákóczi II, and would try to get the Duke to accept the new situation via his envoy sent to the wedding, György Jakusich, (Lippay's successor on the episcopal throne of Eger). The envoy did not succeed in ensuring that the lately Catholic-turned Taraszovics could return to Mukacheve and receive the revenue of the monastery back. Furthermore, in May 1643, the Duke declared the episcopal throne of Mukacheve vacant and appointed a new bishop in the person of János Juszkó, a priest from Dorobratovo (*Drágabártfalva*).<sup>26</sup> The Monarch would grant Taraszovics residence in Kálló and a 200-Forint annuity.

This brought the first phase of the union initiative associated with Lippay to a close, leading to an outcome akin to that in Poland, albeit with different causes in the background. Union did not encompass the entirety of the church concerned, and a parallel hierarchical structure began to evolve. Even though only a single bishop needed to be persuaded in Hungary, a factor unknown in Poland emerged: a Protestant counter-pole, represented by the Duke of Transylvania, successfully confronting the Catholic central authority in favour of the union. The former was able to defend not only his private manorial rights but also his political interests. It must be noted that, whereas,

<sup>26</sup> Hodinka, *Okmánytár*, 146–148. Lackó surmises that the selection of the candidate, who happened to have some Protestant leanings himself, was managed by Calvinist preachers in this instance, too. Lackó, *Unio*, 81

in addition to political interests, the Catholic side was also marked by the endeavour for modernisation and enablement, the Rákóczi Family would only display signs of political clout.

Manorial will thus proved to be a decisive element regarding the fate of the union. In this respect, however, the supporters of the union had a lot 'in reserve' since the Rákóczi Family was the greatest but not the only landowner of the region. As the owner of the Demesnes of Uzhhorod and Humenné (*Homonna*), the Homonnai-Drugeth Family, mentioned earlier in this paper, controlled large expanses of land. In these areas nothing would impede the spread of the notion of the union. In March 1641, Balling would inform the Duke in writing in a rather disapproving tone that Lord Chief Justice János Homonnai-Drugeth allowed the Bishop of Przemyśl to assume authority in areas of the Demesnes of Uzhhorod and Humenné.<sup>27</sup> Thus, when the cause of the union stalled owing to Taraszovics's expulsion in the Demesne of Mukacheve, a crucial location on account of its episcopal seat, the neighbouring demesne would rise to prominence. Simultaneously, an important personal change was also taking place. The throne of the Archbishop of Esztergom, becoming vacant due to the death of Archbishop Imre Lósy, was occupied by György Lippay, who would thereafter be able to undertake measures with respect to the union as well with an expanded sphere of authority. At that time, the Bishopric of Eger would come to be led by a rising star of the age, György Jakusich, a person with promising future prospects. His appointment to Eger could be seen as particularly significant in light of the fact that he was the brother of János Homonnai Drugeth's wife, Anna Jakusich, who was a committed supporter of the union of the Eastern-rite communities living on their family estates.

As the modernisation-related intentions originating with the representatives of the Catholic Church came to be backed by the land-

27 Hodinka, *Okmánytár*, 96. Taraszovics is criticised for not protesting at this, despite the fact that his jurisdiction was curtailed.

owner this time, the chances of success were also raised. Anna Jakusich settled two Basilian monks in Uzhhorod: Gábor Kossovics, coming from and schooled in Poland, and Péter Parthén, a simple monk having left the Monastery of Mukacheve after Taraszovics's expulsion. Starting out from the town, the two monks would for years visit the Byzantine-rite villages. Unfortunately, no reports on the details of their activities have survived. Events would accelerate from December 1645. Following the death of János Homonnai Drugeth, Bishop György Jakusich sojourned at his sister's place in Uzhhorod for an extended period of time. During that time, he could be more intimately acquainted with the results of the work of the two Basilian monks and could also join the negotiations in person. The union was solemnly proclaimed in the spring of the following year. On 24 April 1646, on the feast-day of Saint George,<sup>28</sup> the Bishop and the two Basilian monks called the Byzantine-rite priests of the area to the Castle Church of Uzhhorod maintained by the Jesuits in order for them to endorse the union. The invitation was accepted by sixty-three priests from the surrounding areas, declaring their allegiance to the Catholic Creed, approving of unity with the Catholic Church, claiming that they believed everything that the Catholic Church taught, as well as recognising the Pope of Rome as their Chief Pastor. The conditions for the union were the following: 1. The rite of the Greek Church would remain totally intact; 2. The bishop would be elected by the Synod of Priests and would be reaffirmed by the Apostolic See; 3. The priests united with Rome would be granted all the ecclesiastical rights and privileges that Roman Catholic priests were entitled to in Hungary. As approximately six-hundred Eastern-rite priests worked in the region at that time, and the Union of Uzhhorod was accepted only by sixty-three priests, it was more the beginning rather than the end of the unification processes that the special event itself marked.

28 In Hungary, the feast-day of Saint George was displaced by the feast-day of Saint Adalbert of Prague and thus postponed by one day.

In the decades to come, the issue of getting the union accepted was constantly on the agenda. It seems undeniable that, in the years following the Union of Uzhhorod, the number of priests endorsing the union would conspicuously rise, reaching as many as four-hundred in 1654, as noted in Lippay's accounts.<sup>29</sup>

Although Bishop Jakusich died unexpectedly in 1647, his successor, Benedek Kisdy, joined by Jesuit Prior Tamás Jászberényi, reaffirmed the union during his visit to Uzhhorod. At the National Synod of Trnava (*Nagyszombat*), held in September 1648, Uniate priests headed by Parthén and Kossovics also made an appearance. The National Synod officially acknowledged the creation of the Greek Catholic Church. In 1651, on behalf of the Archbishop of Esztergom, Mátyás Tarnóczy, Bishop of Vác and Vicar of Esztergom, also approved of the union with reference to the Eastern-rite communities living in the territory of the Provostship of Szepes, i.e. under the jurisdiction of the Archbishop of Esztergom. It is important to point out that, following the Union of Uzhhorod, there was no delegation departing for Rome as it had happened after the Union of Brest and as it could have been expected in the context of 'Unity with Rome' for the Hungarian union as well. The Hungarian Catholic National Synod came to be identified as the highest authority for admittance into the Catholic Church.

\*\*\*

In conjunction with the cooperation between Benedek Kisdy, Bishop of Eger, and Gábor Kossovics, an archival material,<sup>30</sup> upon closer inspection, offering two further aspects for a better understanding of the background of the union, has been preserved. Kossovics's involvement was marked by a particular feature: He would for a long time conduct services according to both rites, depending on what was called for by pastoral necessity at any given moment – in

29 Lacko, *Unio*, 120.

30 Lacko, *Unio*, 209–215.

Roman Catholic churches according to the Latin Rite and in Greek Catholic churches according to the Byzantine Rite. The 'Kossovics Case', as well as the stance of the Holy See taken by the Holy See in that regard highlight one of the most sensitive problems of the union(s). Conversely, the conduct of Bishop Benedek Kisdy *vis-à-vis* this matter may allow for some inferences about yet another motivation of the Latin-rite senior clergy.

Kossovics's practice would become a widely known problem when Methodius Terlitsky, Bishop of Chelm, reported him to the Holy See at the turn of 1648/49. The Congregation of Propaganda ordered the Nuncio of Vienna to launch an inquest into the matter, and he would request information from Bishop Benedek Kisdy. The Bishop of Eger willingly complied with the Nuncio's demand and wrote that the Basilian monk was indeed wont to conduct services according to both rites, painstakingly avoiding mixing the rites. In other words, in Roman Catholic churches, he conducted Latin-rite ceremonies in a Latin chasuble and, in Greek Catholic churches, he officiated at Byzantine-rite divine services in Eastern-rite liturgical vestments. In Kisdy's view, Kossovics did not commit a violation by doing so since he had permission for that; he even enclosed the permit issued by the Rector of the Jesuit College of Vienna. Of course, a prohibitive response would soon arrive from Rome. The Cardinals in the Congregation of Propaganda would cite the Bull *Providentia Romani Pontificis* issued by Pope Pius V in 1566, expressly forbidding bi-ritualism,<sup>31</sup> with provisions which could by no means be countermanded by a Jesuit rector. Lacko remarks that, in spite of the ban, Kossovics continued to conduct services according to both rites, a circumstance

31 L. Tomassetti et collegii adlecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum peritorum, Bullarium Romanum (Tomi XXIV), Augustae Taurinorum, Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo editoribus, A. Vecco et sociis, 1857–1872: tomo VII, 1862; da Pius IV (papa CCXXVI, anno 1559) a Pius V (papa CCXXVII, anno 1566), 473–475.

illustrated by the fact that Jakob Susa would file a complaint to the Holy See against him as late as 1665.<sup>32</sup>

Firstly, the reaction of Benedek Kisdy will be scrutinised. Kisdy received his appointment to lead the Bishopric of Eger in 1648. Prior to that, he had been Bishop of Oradea (*Nagyvárad*) for two years, as well as Bishop of Syrmia (*Szerém*) for another two years. As these dioceses proved to be inaccessible by Catholic bishops during the Turkish rule, the episcopal titles for Oradea and Syrmia virtually referred to titular bishoprics. In actual fact, Kisdy was confronted with the practical difficulties of church governance and the organisation of pastoral care for the first time when he took office as Bishop of Eger. Similarly to his fellow bishops, his main problem was the still severe shortage of priests, which could not be substantially offset by the Franciscans (mostly Italians barely speaking any Hungarian), Jesuits or Paulines working in the area of his diocese, either.<sup>33</sup> All the while he saw that 500–600 *real* Byzantine-rite priests were living and performing their duties in the very same geographical region, i.e. in his diocese. In reference to the Kossovics Case, Kisdy recorded that the Basilian monk performed exemplary pastoral service in Humenné for the benefit of the souls of the faithful and for his consolation (*'...meaque consolatione...'*).<sup>34</sup> What else could have provided solace to the Bishop of Eger feeling anxious about the shortage of priests other than the perspective proffered by Kossovics? He must have been justified to imagine that bi-ritualism could represent a kind of solution to the personnel problems of pastoral work in the denominationally mixed settlements such as Humenné. Kossovics performed truly outstanding pastoral work in Humenné:

32 Lacko, *Unio*, 177. The significance of continuing this practice will be further expounded upon below.

33 In his report, György Lippay gives a long, detailed description of the dire pastoral conditions caused by the shortage of priests: Tusor, *Lippay György egri püspök*, 209–213.

34 Lacko, *Unio*, 211.

He opened a school, catered for the pastoral care of the Catholics of Humenné (obviously from both rites) and reinforced the union in the surrounding villages as well.<sup>35</sup> There seems to have been no reason as to why Bishop Kisdy could not have thought of the possibility that the integration of the Byzantine clergy into the Catholic Church might thus also produce a positive outcome (for the Latin-rite diocesan bishops). With the employment of licentiates, i.e. the involvement of seculars, with Catholicised former Protestant preachers very often among them, in pastoral work (e.g. funerals, liturgies of the Word, etc.), becoming a recognised practice in the Hungarian Catholic Church, it must have been rather obvious to ask why Byzantine-rite priests could not be given permission to conduct services according to the Latin Rite as well, under the supervision of the Latin diocesan bishops.

Attractive as this alternative may have been from the vantage point of the Roman Catholic senior clergy, the practice introduced by Kossovics did in fact pose serious threats for the union itself. The protest by the neighbouring Ruthenian bishop and the swift ban from Rome were not a matter of coincidence, even though Kisdy attributed the former to his successful defeat of Terlitsky's attempt to extend his jurisdiction to include the Ruthenians of Hungary). The dominant tone of the Bull of Pius V was set not exclusively and primarily by the endeavour to assert and protect the superiority of the Latin Rite (despite the fact that the text also says that married priests in particular ought not to conduct services according the Latin Rite...), but more by that the realisation that blurring the boundaries between the rites and even the potential danger of doing so would literally deter Eastern-rite

35 Lacko speculates that the founding of the school remained only a plan (Lacko, *Unio*, 174.), but a recently discovered letter written by Kossovics in 1675 proves that the school did operate. EPL Archivum saeculare, Acta radicalia, Classis X 35a. 3–4. For the text of the letter, see: Véghseő, Tamás, *Unió, integráció, modernizáció: A Rómával való egység háttere a munkácsi püspökségben (17. század közepe)*, in *Athanasiana* 32 (2010), 9–36.

communities from uniting with Rome. In any union-related process, the opponents of the union would argue that the Catholic Church would sooner or later encourage or force the Eastern-rite communities united with Rome to relinquish the Byzantine Rite. In nearby Poland, where Latinisation combined with Polishisation had considerable centrally supported traditions, such fears were very strong. This circumstance could well account for the vehement objections of the Ruthenian bishop. Upon subjecting the issue to general examination, it is fair to suggest that the spread of bi-ritualism could theoretically amplify apprehensions of Latinisation in Hungary as well. Since the Greek Catholic clergy by far outnumbered the Roman Catholics, the Eastern-rite faithful could expect to see significantly more Greek Catholic priests serving according to the Latin Rite than the other way around.<sup>36</sup> At the same time, the fact that community-level rite changing already had some precedents in Hungary, too, should not be lost sight of. Even György Lippay himself recorded in his report referred to earlier several times that not long before (i.e. in the late 1630s) as many as seven or eight villages had volunteered to adopt the Catholic Faith and the Latin Rite, and the process had even been completed in a number of villages.<sup>37</sup> This phenomenon may be imputed to the excessive measures undertaken by the Latin-rite missionaries working in the region. At the time of the conclusion and reconfirmation of the union, Lippay unequivocally expressed his support for the intangibility of the Byzantine Rite, and, in his missive written in Slavic and addressed to the Greek Catholic clergy, he also pledged to uphold it.<sup>38</sup>

36 The issue of reactions triggered by bi-ritualism in practice will be revisited below.

37 Tusor, *Lippay György egri püspök*, 206.

38 A version of the letter in Latin is available in the Primate's Archive: '*Quod attinet ritus vestri graeci laudabiles ceremonias, eas liberi exerceatis sicut ante ita et in posterum. Cum nos modo, et praeterlapsis temporibus nihil in eis mutare intendimus.*' EPL AEV 2116/1, Published in: Véghseő, "...*patriarcham graecum convertit ad unionem...*", 47–48.

However, the question of his long-term plans would remain unanswered. It may well be the case that he and his fellow senior clergymen started union-related processes without establishing a finalised concept about the position of the evolving Greek Catholic Church within Catholicism. This possibility appears to be absolutely plausible. However, as striving for uniformity was one of the prominent characteristics of the age of denomination organisation, it cannot be ruled out at all that the Catholic initiators would not discard the possibility of rite changing in an upcoming phase of the union-related processes.<sup>39</sup> After all, the idea itself cannot have been alien to them. On the other hand, it may be inferred from the deeds of both Lippay, as well as his contemporaries and their successors that the situation was nearly always assessed realistically, and the question of union would also be approached in a highly pragmatic fashion. On the part of 17<sup>th</sup> century senior Catholic clergymen, there appears to have been no sign of any tendencies to Latinise the Eastern-rite communities or completely assimilate them into the Catholic Church. On the contrary, their actions and thoughts seem to have been informed by a strong intention to modernise.

\*\*\*

Upon seeking answers to the question what could restrain Eastern-rite communities from endorsing the union, the fear of losing their rite and hence identity may be identified as only one factor. Moreover, giving the union a legal framework and circumspectly laying down the conditions (i.e. that the rite of the Eastern-rite communities concerned would remain intact) would render such

39 For instance, as early as 1687, regulations facilitating conversion to the Latin Rite were advocated by the Jesuit Ferenc Ravasz to Cardinal Lipót Kollonich. This proposal, however, was not supported even by his fellow monk from the same order, Gábor Hevenes: cf. Nilles, Nikolaus, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, Oeniponte 1885, 780–786.

dangers easily avoidable. In addition, even the union itself may be interpreted as a defence mechanism: The gradual application of the ‘salami-slice strategy’, i.e. Catholicisation and rite changing village after village, could be countered by a community-level declaration of unity with the Catholic Church, guaranteeing immutability of rite as a proviso. Distrustfulness was a deterrent to the union, matching worries about liturgical tradition in force. Contemporary sources clearly describe the Byzantine-rite population, including their priests, as simple, uneducated and down-to-earth, a community generally held in contempt by the majority of society. It was their century-long entrenched view and experience transferred from generation to generation that they were at the very bottom of contemporary society. For them, the union opened such a window of opportunity that they may not have regarded as real, attainable or implementable. A sense of reality common to simple people guided all those who would take a cautious approach to the union. In all probability, they understood the magnitude of the opportunities warranted by the promise that the priests would be granted the same legal status as the Catholic clergy. However, they also perceived that, whereas that promise was coming from the distant Vienna, the interests of local manorial power defining their everyday existence were mostly converse. Their lack of trust was justified as it would take almost a century for the first tangible signs of the emancipation of the Greek Catholic clergy to manifest themselves. In the decades following the Union of Uzhhorod, in most places, the Greek-Catholic-turned priests would experience that their exposure to manorial power would continue thereafter as well. It seems self-explanatory that the Protestant landowners refused to recognise the rights of the Greek Catholic priests. Nevertheless, as late as the 1690s, De Camillis, Bishop of Mukacheve, complained about the fact that the bailiffs from treasury estates and some Catholic

landowners would not abide by the provisions of the Monarch's letters patent.<sup>40</sup>

Naturally, eliminating distrust primarily became the responsibility of those members of the Eastern-rite community who had aligned themselves with the cause of the union. In this regard, the two Basilian monks mentioned above were assigned a key role. Out of the two, it was chiefly Péter Parthén, elected as bishop after the death of Taraszovics, who turned out to be more influential. Several contemporaries note that, albeit less educated than Kossovics, he was more widely accepted by the people and the clergy thanks to his meekness and devoutness. First and foremost, he needed to have the clergy understand and acknowledge that the only way to ensure progress and modernisation was through the union since only the Catholic Church was able and willing to help the Eastern-rite community to the social position indispensable for progress and development. The job of Parthén, who had a way to communicate with ordinary people with considerable finesse, must have been greatly facilitated by the fact that Archbishop Lippay treated him as a partner in negotiations. A few years earlier, the Eastern-rite clergy helplessly watched as the Commander of the Castle of Mukacheve would incarcerate their bishop as he pleased. By contrast, this time they witnessed their bishop holding talks with one of the highest dignitaries of the country, who, as a testament to his personal commitment, was striving to remove any obstacles hampering the fulfilment of the conditions of the union.

\*\*\*

Creating a sense of partnership in this manner was just as important as a gesture in overcoming distrust and repugnance as the content of the negotiations. Some insights into the latter are afforded by

<sup>40</sup> The complaint of Bishop De Camillis from 1693: Véghseő, „*meliozem ordinem vivendi introducere*”, 188.

one of the letters of Bishop Parhén addressed to Archbishop Lippay. This previously unknown letter (having remained undetected in the Primate's Archive in Esztergom for a long time) is particularly worth examining as it is the earliest of the few surviving letters written by Parhén.<sup>41</sup>

In essence, the letter is a 'wish-list' consisting of six points compiled by Parhén's priests by his order. The list features requests the granting of which was vital for those endorsing the union, as well as with a view to convincing the distrustful. Parhén and his priests would turn to Lippay with trust because, as it is disclosed in the first sentence of the letter, a few days earlier, the Bishop had paid the Archbishop a visit in Bratislava (*Pozsony*), he had delivered him the letter of complaint describing the grievances of the Greek Catholic priests inflicted upon them by the landowners, and the Archbishop had given the 'desired response' (the details of which are not known). Spurred by this episode, they would draft their wishes in six points, reflecting the fact that the Eastern-rite communities having united with Rome had some clear-cut ideas as to how they could commence the modernisation process of their ecclesiastical life as soon as possible.

1. Naturally, the first point concerns the ensuring of the clergy's rights and privileges. They would list the taxes and corvées that they wished to be freed from not only on account of the related financial burdens but also because those hindered them in performing their priestly duties in full. They would ascribe a similar degree of significance to the obtaining of '*privilegium fori*' since this provided them with legal security against excessive measures and manorial bailiffs

41 EPL Archivum saeculare, Acta radicalia, Classis X 38. 185–186. The letter itself contains no date, but it may be established from its contents that it must have been composed in the summer of 1652, more specifically, prior to 22 August. Text of the letter is published in Véghseő, Tamás, *Unió, integráció, modernizáció: A Rómával való egység háttere a munkácsi püspökségben (17. század közepe)*, in *Athanasiana* 32 (2010), 9–36.

prone to deliver summary judgments. The privileges and exemptions would come to be interpreted as the *conditio sine qua non* of the existential improvement and legal emancipation of the Greek Catholic clergy.

2. The second point is about another prerequisite of progress and development: education. The Greek Catholic priests requested that the Basilians, capable of understanding Latin, receive assistance (i.e. suitable locations and some funds necessary for covering operation costs) from the landowners so that they could open schools for the youth. They had some firsthand experience about the extent to which education played a central role in the ecclesiastical life of the Catholics and the Protestants. The Jesuit College moved from Humenné to Uzhhorod not long before must have been seen by the Greek Catholics as an example to follow. In education, they would prefer their own monks, the Basilians, to take a prominent part, but they would envisage the operation of the system through manorial financing, akin to the Jesuit model. It was reasonable to expect that, in constructing the Greek Catholic school system, a leading role would be assigned to Gábor Kossovics, who had studied at the Viennese Jesuit College and, as has been indicated above, had even begun organising a school in Humenné. Details in this respect have not survived, but it is easily conceivable that he inherited the infrastructure of the Jesuits moving from Humenné to Uzhhorod.

3. The third point is aimed at alleviating the disturbances caused by a parallel hierarchy. In compliance with last will of the deceased bishop, after Taraszovics's death, the overwhelming majority of the clergy elected Parthén as his successor. This election would not be recognised by Zsuzsanna Lórántffy on account of the bishop-elect's Catholic faith, and she would get an antibishop elected in the person of a widowed priest, János Zejkán, by (or under their supervision of) twelve Calvinist preachers. In his report from 1665, Lippay remarked that Zsuzsanna Lórántffy and other Protestant landowners, 'imitating us', i.e. acting on the basis of the model of the union initiated by

the Catholics, assembled those Ruthenians who could not be persuaded into abandoning their rite into a kind of Calvinist church.<sup>42</sup> In his informative note sent to the Holy See in 1654, he observed about Zejkán that he had not been ordained as bishop but had only taken an oath of fealty to the Calvinists and the Duchess. Therefore, he was not only a schismatic but also a heretic, and thus the priestly ordinations conducted by him ought not to be accepted as valid by the church.<sup>43</sup> This way, a parallel hierarchy came into existence: The Greek Catholic Church would burgeon on the estates of Catholic landowners, yet ecclesiastical life could not continue in the old mould among those rejecting the union either, but another Byzantine-rite community under Calvinist influence would evolve. The Protestants could obviously not watch the success of the Catholics idly because that could have led to the further diminution of their influence. The effectiveness of the response was acknowledged by Lippay as well, and the Greek Catholic priests were expecting him to back Parthén by utilising his authoritativeness and to counter Zejkán, who had created severe disruption. The Archbishop would do so and, on 22 August 1652, in his circular written in Slavic, he would call on the Ruthenian clergy to recognise only Parthén as bishop.<sup>44</sup>

4. The Protestant fear also emerges in the fourth point. With aim of ensuring the undisrupted development of their church in mind, the Greek Catholic priests requested that, in the Diocese of Eger, as well as everywhere in the territories subject to the Monarch's authority wherever pastoral requirements could justify it, they build churches and establish parishes freely, and the priests of these be not dependent on Lutheran and Calvinist superintendents. Before the major wave of

42 Lacko, *Unio*, 248.

43 Hodinka, *Okmánytár*, 169.

44 This document helps to determine the date of the composition of the present letter. EPL AEV 2116/I, Published in: Véghseő, „...*patriarcham graecum convertit ad unionem...*”, 47–48.

re-Catholicisation in the 1670s, Protestant elders obviously had more power and influence on a local level. In the 18th century, regarding same issue (i.e. the building of churches and the establishment of parishes), Bishops of Eger, whose names will not even be mentioned here, would introduce restrictive measures impacting the Greek Catholics detrimentally.

5. The fifth point of the letter revisits the theme of legal emancipation. The Greek Catholic priests requested the right to bring ecclesiastical or secular noblemen committing offences against their persons or their properties to justice in ecclesiastical courts.

6. Finally, the sixth point focuses on the question of the centre of ecclesiastical governance. As the Monastery of Mukacheve, functioning as an episcopal seat, had been taken possession of by Parthén's opponent, the Greek Catholic bishop was obliged to create another centre. He chose the Monastery of Krasny Brod, a place considered to be a pilgrimage site, situated north of Humenné. In 1652 Parthén could not know yet how long the Rákóczi Family would be able to successfully prevent his return to the seat in the Monastery of Mukacheve. At that time, Zsuzsanna Lórántffy, widow of György Rákóczi I, was still holding firmly onto power. Before her death and the death of her son, György Rákóczi II, in 1660, there would be no chance for the Greek Catholic bishop's return to Mukacheve. Moreover, several years would pass even after the Catholicisation of the widow of György Rákóczi II, Zsófia Báthory, in 1660 before Parthén could move his seat to Mukacheve. Therefore, the creation of a new episcopal seat was especially justified. It was for this purpose and for the operation of the Bishopric in general that Partén sought Lippay's support.

Thus, the points of the letter lucidly and unambiguously provide evidence of the fact that the Greek Catholics were totally aware of the gains they could derive from the union, as well as of the circumstances that could hinder the attainment of their goals and would, therefore, necessitate action. As a guarantee, and with a view to convincing the undecided, a single path was available to them: demanding repeated

undertakings recorded in writing and announced publicly from the representative of the Roman Catholic Church (as well as of the state authority behind him and supporting his policies). Such an arrangement, i.e. publishing open letters, safe-conduct documents and letters-patents by particular authority figures, was a completely well-established and time-honoured 'institution' in early-modern age society.<sup>45</sup>

Apart from the contents of the letter, whatever was omitted from it is also noteworthy. Essentially, it touches upon two of the three provisos of the union: primarily, on the point concerning the rights of the clergy, as well as, indirectly, on the right of free episcopal election through the confirmation and defence of Bishop Parthén, the recognition of the results of the election and support for the elected chief pastor against the antibishop. However, there is no mention of the third condition, the intangibility of the Eastern Rite. It appears to be evident that the Greek Catholics did not feel this point to be problematic or, to put it differently, they had not experienced anything in this regard that would have prompted them to raise their voice. This circumstance is interesting because, as has been pointed out above, it was precisely at this time that one of the key figures of the events, Gábor Kossovics, Bishop Parthén's closest associate, was introducing a practice that would pose dangers from the point of view of the future of the Byzantine Rite. Even though the Holy See banned bi-ritualism in 1650, the fact that Jakob Susa, Bishop of Chelm, would complain about Kossovics on this account even fifteen years later<sup>46</sup> suggests that the practice continued to exist. The Greek Catholic clergy, headed by

45 Hodinka's *Okmánytár* (Collection of Documents) contains a large number of such documents. In open letters and safe-conduct documents, Monarchs, Dukes of Transylvania, Commanders-in-Chief and Lord Lieutenants would publicly announce episcopal appointments or the recognition thereof, ensure episcopal jurisdiction (and demand the recognition thereof), and guarantee the right of free movement (e.g. in terms of conducting episcopal ordination), etc.

46 Lacko, *Unio*, 177.

the bishop, did not deem this to be either reprehensible or disadvantageous for the Byzantine Rite. Moreover, it may be ascertained from the entries of the Jesuit Annals of Uzhhorod from the year 1652 that Bishop Parthén, acting upon the advice of the Jesuit fathers, taught his priests about the proper and permitted order of the administration of sacraments in the Catholic Church. Furthermore, on every major holiday, the Bishop himself would make an appearance along with his priests in the Jesuit church of Uzhhorod, where, after confessing to the Jesuit fathers, they would receive Holy Communion according to the Latin Rite.<sup>47</sup> Had this practice evoked any negative sentiments in the Greek Catholic clergy, they would certainly have evinced that in the letter presented above, possibly by adding a seventh point. Finally, the following concluding remarks may be made on the basis of the discussion above. It may be stated with certainty that, at the conclusion of the union, the Byzantine-rite clergy knowingly accepted the fact that joining the Catholic Church would affect all areas of their ecclesiastical life. While they intended to preserve their rite, they were also cognizant that accepting the doctrinal system of the Catholic Church in full would entail consequences for liturgical practice as well. It must also be considered that the union, in this particular instance, did not mean the encounter of two equal parties. The currently popular idea that Catholic-turned Eastern-rite communities could enrich the Catholic Church by contributing their own traditions was completely absent on the part of the Catholic Church. At the time of the Union of Uzhhorod, just as with any other unions conceived in a post-Tridentine spirit in the early-modern age,<sup>48</sup> the Latin Rite, which

47 Hodinka, *Okmánytár*, 167–168.

48 For a treatment of this question, see: Szabó, Péter, *A keleti közösségek katolikus egyházba tagozásának ekkleziológiai elvei és jogi struktúrái az uniók korában (15–17. század)*, in Végheő, Tamás (szerk.), *Rómából Hungáriába. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*, Nyíregyháza 2008, Collectanea Athanasiana I/I, 15–33.

was thought to be superior, met the Byzantine Rite, which was held to be inferior. Well-educated western theologians with their ‘full-blown’ sacramentology faced eastern priests with no or superficial knowledge of even their own theological tradition. The encounter of ‘*patres*’ and ‘*batikos*’ could produce no other result than the former moulding the views and practice of the latter. This was clearly understood by both sides. At the same time, it is also important to bear in mind that this story is about processes: in fact, the process of the formation of a new ecclesiastical community within the Catholic Church. The present enquiry is meant to target the initial phase of this process. Once, as it has been proposed above, the Roman Catholic participants cannot have had a finalised concept regarding the final outcome, it seems justifiable to suggest that the same must have been true about the Greek Catholics as well. They could not predict how the life of their church and, more specifically, their liturgical practice would be impacted by the encounter with the Catholic Church. It appears to be certain that they viewed this encounter as an opportunity for modernisation affecting all aspects of their life, inevitably also including their liturgical practice displaying a high degree of variety and diversity. To what extent these Latin influences concomitant with the union, yet by all means seen as novelties becoming manifest in practice would prove to be permanent and definitive for the image of the Greek Catholic Church in the long term could not be foreseen by Bishop Parthén and his priests in the years preceding and following the union. However, it is likely that, at that time, at the initial stage of the process, they felt this phenomenon and practice, as a natural ingredient of modernisation, to be acceptable and did not perceive any threat in it.<sup>49</sup>

49 For the Eastern-rite communities participating in the union, it was also evident that, from the moment of the conclusion of the union, the fact that two rites were part of a single church would present occasions when Latin- and Byzantine-rite priests would attend the same liturgical event jointly. There is no source available suggesting whether this caused any concerns for the Greek

**Raimondo Rudolf Salanschi, *Din istoria Eparhiei Greco-Catolice de Oradea. Geneză, integrare și devenire*, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2014, pp. 463.**

[Raimondo Rudolf Salanschi, *Dalla Storia dell'Eparchia Greco-cattolica di Oradea. Genesi, integrazione e sviluppo*, Accademia Romana. Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca, 2014, pp. 463]

Il lavoro del padre dottore Raimondo Salanschi, decano della Chiesa Greco-Cattolica romana in Italia, incardinato nell'Eparchia di Oradea, è lo sviluppo della sua tesi di dottorato sostenuta presso la Facoltà di Storia dell'Università "Babeș-Bolyai" di Cluj-Napoca nel 2012, sotto la guida del prof. dott. Cornel Sigmirean. Quel lavoro si intitolava "*Particularități ecleziologice ale Eparhiei Greco-Catolice de Oradea în primul secol al existenței sale* [Particolarità ecclesiologiche dell'Eparchia Greco-Cattolica di Oradea nel primo secolo della sua esistenza].

La nuova pubblicazione condotta con competenza ed assiduità dal dottor Raimondo Salanschi è degna di nota in quanto l'Autore che ha seguito gli studi teologici in Patria e presso l'Istituto di Studi Ecuumenici "San Bernardino" di Venezia, affiliato all'Università Pontificia "Antonianum" di Roma, ha potuto consultare numerose fonti non solo in latino, tedesco ed in italiano, ma anche in lingua ungherese.

L'Autore si è avvalso non solo dei consigli dell'illustre coordinatore scientifico prof. Cornel Sigmirean, ma anche di quelli dell'accademico professor Ioan-Aurel Pop che ha scritto la Prefazione ("Cuvânt către cititor"), del professor Blaga Mihoc e della professoressa Corina Teodor.

Lo stile scorrevole e piacevole aiuta il lettore nel lungo cammino riflesso nei quattro capitoli dell'Opera che arricchisce la storia della Chiesa Greco-Cattolica che, dopo la sua ascesa dalle Catacombe, in cui l'avevano costretta i comunisti con la connivenza di alcuni vertici della Chiesa sorella ortodossa, nel 1989, poté risbocciare sotto il sole della libertà.

Inoltre è bene sottolineare che l'Autore è stato favorito non solo dalle sue conoscenze teologiche ed ecclesiologiche, assorbite nell'Isti-

tuto “Sfinții Trei Ierarhi” [“I Santi Tre Gerarchi”], di Oradea, dal patrimonio dell’Ecumenismo, con cui si è familiarizzato all’Istituto “San Bernardino” di Venezia, dallo “stage” condotto presso l’Università di Padova con la professoressa Stefania Malavasi, ma anche da quelle storiche della sua Eparchia e di quelle vicine, soprattutto del periodo “illuminista”, io preferirei definirlo “Aufklärung”, avendo egli approfondito questo periodo ai tempi della sua tesi di licenza.

Il libro è diviso in 4 capitoli di diversa dimensione. Il primo *Transilvania - spațiu al confluențelor religioase: catolicism și ortodoxie* [“Transilvania spazio delle confluenze religiose: cattolicesimo ed ortodossia”], pp. 23-34, presenta le influenze registrate nei Paesi Romeni sia dalla confessione cattolica di rito latino, sia da quella ortodossa di influenza greca e slava.

Denso di avvenimenti si presenta anche il II capitolo intitolato *Conciliul de la Ferrara- Florența (1438-1439)* [“Il Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)”] che ci presenta le vicende che hanno accompagnato la celebre Bolla pontificia *Laetantur Coeli* del 6 Luglio 1439, che sanciva l’atto di Unione tra le Chiese bizantine e la Chiesa latina, con i suoi fondamenti ecclesiologici che sarebbero stati fondamento delle altre unioni parziali, a cominciare da quella di Brest (Bierastse in bielorusso), del 1596, con l’Unione dei Ruteni di Użhorod del 1646, e poi delle altre dei Romeni del 1697-1701, dei melchiti, etc.

I risultati dell’Unione di Firenze, com’è noto, furono assai effimeri, in quanto mancò un intervento massiccio dell’Occidente per impedire l’entrata dei turchi in quel 29 Maggio 1453, nella Seconda Roma, Costantinopoli, sede del Patriarcato Ecumenico.

Ci sarebbe voluta una crociata dall’Occidente per salvare dai turchi la Città sul Bosforo, cosa che non avvenne per diversi motivi.

Il capitolo III intitolato *Reconquista și Unirea românilor cu Biserica Romei* [„La Reconquista e l’unione dei Romeni con la Chiesa di Roma”], pp. 55-137, ricostruisce l’Unione dei Romeni di Transilvania, in modo particolare di quelli della zona detta del „Partium”, con la Sede di Roma.

L'Autore approfondisce le esperienze della Riforma Protestante o evangelica di confessione luterana, calvinista ed unitariana, continuazione delle teorie sociniane, di Briandata e di David, l'espansione presso le comunità di lingua tedesca, ungherese e romena, quindi presso le comunità cattoliche di rito latino, ma anche i vari tentativi luterani e calvinisti di impregnare delle loro dottrine le comunità romene, con l'istituzione dei cosiddetti sovrintendenti calvinisti che avevano quale fine quello di far sì che i romeni si sbarazzassero del culto dei Santi, della venerazione delle Sante Icone, della credenza nell'Eucarestia quale Corpo e Sangue di Cristo, etc.

Va apprezzato anche per il credente ortodosso o greco-cattolico il tentativo di far sì che i fedeli comprendessero, grazie all'introduzione delle lingue vernacolari, la Sacra Scrittura, quindi la crescita culturale apportata dalla Riforma anche a vantaggio della lingua nazionale.

Se si considera la posizione geografica delle zone di Satu-Mare (Sătmar) e del Bihor, si può osservare la loro vicinanza alla città ungherese di Debrecen da cui proveniva il forte influsso protestante di tipo calvinista.

L'Unione religiosa che avrebbe dato vita alla Chiesa Greco-Cattolica si diffuse anche in queste zone grazie al monaco Iosif de Camillis (1641-1706), un grecofono, sorretto dall'attività del Cardinal Kollonich (1631-1707) di origine croata.

Se l'Unione ebbe luogo sotto l'Egida della Diocesi latina di Oradea Mare, tuttavia vengono salvaguardate le sue peculiarità locali bizantine ed orientali. Fu grazie a papa Benedetto XIV, il bolognese Prospero Lambertini, con cui il vescovo romeno Ioan Inochentie Micu Klein corrispose, che fu nominato un sacerdote macedo-romeno, Meletie Kovács (Covaci), quale vicario per le parrocchie romene unite (1748-1779).

Si deve a Maria Teresa la trasformazione di questo vicariato rituale in Eparchia, approvata dalla Bolla *Indefessum Personarum*, del 16 Giugno 1777, essendo alla guida della Chiesa di Roma SS Pio VI. Essa sarebbe stata sottomessa il 26 Novembre 1853, quando l'Eparchia di Făgăraș-Alba Iulia, con Sede in Blaj, nell'attuale distretto di Alba,

divenne Metropolia, sotto il pontificato del beato Pio IX, quale suffraganea della Metropolia stessa.

Nel libro viene esposta con equilibrio la politica riformista sia di Maria Teresa sia del figlio Giuseppe II con *l'Editto di tolleranza religiosa* e le sue conseguenze.

Nel IV Capitolo, intitolato *Unirea în nord-vestul României, crez și acțiune. Primul secol de existență a Episcopiei Greco-Catolice din Oradea (1777-1877)* [„L'Unione nel Nord-Ovest della Romania, credo ed azione. Il primo secolo di esistenza dell'Eparchia Greco-Cattolica di Oradea”], pp. 139-303, vengono presentati i vescovi greco-cattolici e le loro attività non solo pastorali, ma anche culturali a beneficio delle scuole e dei fedeli e non solo del ceto clericale.

Ecco allora le figure di Moise Dragoș (1775-1787), successore del menzionato Meletie Kovács, uomo erudito, accorto e buon conoscitore dell'Eparchia che avrebbe dovuto reggere.

L'Eparca Mons. Ignatie Darabant (1788-1805) appare uomo di cultura e pastore alacre, che migliorò la situazione economica dei canonici, promotore della cultura nazionale romena, fondatore del seminario teologico.

Il suo successore Samuil Vulcan (1806-1839), che studiò a Vienna, presso il Collegio „Santa Barbara” fu l'ecclesiastico che completò la costruzione della Cattedrale eparchiale. Sotto di lui fu fondato il secondo centro culturale della Transilvania della Chiesa Greco-Cattolica, ossia quello di Beiuș, edificato dopo quello di Blaj nel 1754 ad opera di Petru Pavel Aron.

Sotto la sua guida ben 72 parrocchie greco-cattoliche dell'Eparchia di Munkács (Mukačevo) passarono dalla sede rutena a quella di Oradea, sotto il Pontificato di Pio VII.

Il suo successore fu Mons. Vasile Erdély (Erdeli) (1842-1862), sotto il suo episcopato venne ampliato il seminario, fondata la „Preparandia” (scuola) Greco-Cattolica eparchiale. Dopo undici anni di episcopato, la sua Eparchia cessò di essere suffraganea di Esztergom (Strigonio) per divenire suffraganea della Metropolia di Alba-Iulia Făgăraș.

L'ultimo vescovo, oggetto di studio del volume è Iosif Papp-Szilágyi (Iosif Pop Silaghi) (1863-1873), di nobile lignaggio, partecipò al Concilio Vaticano I, si curò delle scuole popolari, lasciò alcuni studi tra i quali una *Scurta istorie a credinței românilor* ["Breve storia della fede dei Romeni"], opere di diritto canonico, ma anche favorì la catechesi.

Il nobile Iosif Papp-Szilágyi si spense all'età di 61 anni.

Dopo le *Conclusioni* (pp. 305-310), l'Autore presenta una serie di documenti, innanzitutto la celebre bolla *Laetantur Coeli et exultet terra*, del 6 Luglio del 1439, che riflette il Concilio di Ferrara-Firenze, la Bolla di Benedetto XIV a Meletio Kovács, la "patente" di Giuseppe II che annullava la schiavitù in Transilvania, il documento di fondazione del Liceo di Beiuș, lettere, etc.

Sono presenti numerose foto e stampe e ritratti.

La bibliografia è ricchissima e concerne anche strumenti di lavoro in varie lingue.

L'opera comprende anche un comodo indice analitico ed un riassunto in lingua inglese.

Il professor Blaga Mihoc, storico, specialista anche della Chiesa Greco-Cattolica, è l'autore della Postfazione.

In essa, tra l'altro si osserva:

«[Il volume] Scritto in uno stile fluente e chiaro, mette in circolazione una vasta informazione bibliografica, ma anche un prodigioso materiale d'archivio. L'opera si rivolge, non solo allo specialista arguto, sagace ed erudito, ma anche al lettore in grado di acquisire le conoscenze su una tra le istituzioni del popolo romeno di Transilvania [la Chiesa Greco-Cattolica], generatrice di moralità, cultura e, come diceva Andrei Pleșu, disponibile all'integrazione nei valori della civiltà europea» (p. 463).

Credo che l'opera di padre Raimondo Rudolf Salanschi abbia avuto il merito di ricostruire un lungo periodo della storia eparchiale di Oradea, Magnovaradinum, in latino, o Nagyvárad, in ungherese, aiutando lo studioso a conoscere avvenimenti e personaggi che hanno fatto evolvere positivamente tale regione.

Accanto ad altre che hanno visto la luce in questi anni, l'opera in questione riequilibra una storiografia esclusivamente agiografica, e nel contempo corregge errori diffusi dalla storiografia comunista e spesso anche dalla vulgata ortodossa.

*Giuseppe Munarini*

\*\*\*

**Episcop Alexandru Mesian, *Ecumenismul. Drim spre Unitatea creștină*, Editura Surorilor Lauretane, Lugoj 2012. pp. 383.**

[Vescovo Alexandru Mesian, *Ecumenismo. Via Verso l'Unità cristiana*]

Mons. Alexandru Mesian, vescovo greco-cattolico di Lugoj, coadiutore del vescovo Ioan Ploscaru (1911-1998) dal 1994 e suo successore dal 1995, ci ha dato quest'interessante volume, riccamente illustrato.

La prefazione del libro è stata scritta da monsignor Angelo-Narcis Pop, vicario generale dell'Eparchia che, tra l'altro osserva:

«Il libro "Ecumenismul- drumul spre unitatea creștină"[ Ecumenismo. Via Verso l'Unità cristiana] ci mostra nelle sue pagine quanto semplicemente si possa passare dalla parte teorica a quella pratica dell'ecumenismo, o per dirla in modo più semplice, quanto si possa accorciare la distanza dalle parole ai fatti quando si desidera dal profondo del cuore questa cosa» (p. 5).

Che l'opera di monsignor Alexandru Mesian sia una testimonianza pratica di esperienze vissute profondamente da un vescovo lo si osserva anche sfogliando il ricco repertorio di foto e di lettere presenti nell'opera.

Non si tratta, quindi, di un' opera teorica, ma di un riferire esperienze cristiane, gli aneliti per l'unità, da apprezzarsi tanto più per un Eparca di una comunità che così duramente ha dovuto soffrire ai tempi del comunismo sino a scendere nelle catacombe. L'eredità di Mons. Alexandru Mesian, dunque, è stata pesante anche perché egli è stato coadiutore e successore di quel vescovo Ioan Ploscaru, scrittore e

poeta, ora più conosciuto anche grazie alla diffusione per gli italofoeni del suo libro *Lanțuru și teroare* (Ed Signata, Timișoara, 1993 e 1994) ossia *Catene e terrore*, apparso nel 2012 a Bologna per i tipi delle edizioni Dehoniane.

La Provvidenza ha voluto che come Metropolita del Banato ci fosse Nicolae Corneanu, spentosi dopo l'apparizione del libro il 28 Settembre 2014, che provvide alla restituzione della cattedrale di Lugoj, data ai comunisti ai fratelli ortodossi e di tante altre Chiese, dimostrando non un falso irenismo, ma un vero amore cristiano.

Grazie al presule ortodosso ed al vescovo greco-cattolico, autore del libro, si instaurò un ottimo rapporto tra le due Chiese sorelle: quella di Lugoj, greco-cattolica e quella di Timișoara, ortodossa.

Monsignor Alexandru Mesian lo ricorda nell'Introduzione, come ricorda che il Santo padre San Giovanni Paolo II l'aveva nominato membro del Consiglio Pontificio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, proprio nel 1994, anno in cui fu consacrato vescovo.

«La Promozione del RIFARE L'UNITÀ tra tutti i cristiani-osserva l'Autore- è uno dei principali scopi del Sacro Concilio Ecumenico Vaticano II. Cristo Signore ha fondato una sola Chiesa e tuttavia più comunità cristiane si presentano agli uomini come la vera eredità di Cristo: tutti affermano di essere discepoli del Signore, ma essi non sentono allo stesso modo e vanno su vie diverse, come se lo stesso Cristo fosse diviso. Questa divisione contraddice palesemente la volontà di Cristo ed è uno scandalo per il mondo, costituendo proprio un impedimento per la santissima causa dell'annuncio del Vangelo ad ogni creatura». (p. 11)

Il libro è suddiviso in cinque capitoli. Il primo, intitolato *Ecumenismul: drumul spre unitatea creștină*, [*Ecumenismo via verso l'unità cristiana*] pp. 21-42, passa in rassegna il movimento ecumenico dalla sua genesi, per passare all'Unitatis Redintegratio del Concilio Vaticano II e continuare poi con la Charta ecumenica sino a Balamand ed alla Commissione mista della Romania. In quest'ambito l'Autore pone anche la visita di San Giovanni Paolo II in Romania risalente al

7-9 Maggio 1999 sino a Benedetto XVI che ricordava dinnanzi alla Delegazione del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli i progressi compiuti nel dialogo teologico, anche grazie alla Commissione mista di lavoro.

Altre due parti del capitolo vanno sottolineate: la necessità dell'unità dei cristiani nel pensiero di San Basilio di Cesarea (330-379) e la preghiera di Gesù per gli apostoli ed i fedeli che si trova in Giovanni 17,9-26.

Il secondo capitolo si sofferma sulla Chiesa Romana Unita Greco-Cattolica "Corpo Mistico di Cristo" e tratta del Calvario di essa ai tempi del Comunismo. Ma siccome il cammino della Croce non si ferma sul Calvario, ma prosegue sino alla Risurrezione, ecco la Risurrezione della Chiesa. Passi difficili, naturalmente, che giungono alla creazione di Sua Beatitudine Lucian Mureșan divenuto, nel 2005, per volontà di Benedetto XVI Arcivescovo Maggiore e il 18 Febbraio 2012 Cardinale con il titolo di Sant'Atanasio, la chiesa che sorge nei pressi del Pontificio collegio Greco di Roma.

Per rimanere ancorato alla sua diocesi Monsignor Mesian ricorda come fu occupata la cattedrale unita di Lugoj, la sua restituzione e la celebrazione della prima liturgia il 21 Gennaio 1990 da parte di monsignor Ioan Ploscaru.

Dopo aver sottolineato la vocazione della Chiesa Romana Unita, si passa al terzo capitolo che vede al centro Monsignor Nicolae Corneanu, definito promotore dell'Ecumenismo moderno.

In questo capitolo (pp. 91-197) si passano in rassegna diversi importanti avvenimenti quali l'intronizzazione di Mons. Alexandru Mesian, la Conferenza dei Vescovi cattolici di Romania, il Simposio "Trecento anni dall'Unione della Chiesa Romana di Transilvania con la Chiesa di Roma", la visita del Nunzio Apostolico Jean Claude Perisset nell'Eparchia di Lugoj, avvenuta il 26-30 Aprile 2001, la visita del compianto Cardinale Ignace Moussa Daoud, (1930-2012) Patriarca Emerito di Antiochia dei Siri, Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali, nell'Eparchia di Lugoj il 28-30 Settembre 2002 etc.