

LA TEOLOGIA ANTINOMICA DELLO PSEUDO-DIONIGI: I

Author(s): PIERO SCAZZOSO

Source: *Aevum*, Anno 49, Fasc. 1/2 (GENNAIO-APRILE 1975), pp. 1-35

Published by: [Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25821428>

Accessed: 16/06/2014 19:47

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Aevum*.

<http://www.jstor.org>

PIERO SCAZZOSO

LA TEOLOGIA ANTINOMICA DELLO PSEUDO-DIONIGI

I.

SPUNTI TRIADOLOGICI NEL «CORPUS»

Malgrado lo pseudo-Dionigi non svolga ampiamente i due grandi temi teologici fra di loro legati della triadologia e della cristologia, anzi si limiti a rivelare il suo pensiero al riguardo soltanto in brevi espressioni, è tuttavia cosa ugualmente utile raccogliere dal *Corpus* e, più specificatamente, dall'opera i *Nomi Divini*, quanto egli dice, per ricostruire un punto di partenza, da cui dipende ed a cui si riferisce, almeno secondo le intenzioni dell'autore, tutto lo sviluppo della sua teologia. Il primo tema, quello trinitario, è più facile da riprendere ed anche da ricollegare ad eventuali fonti, mentre il secondo, quello cristologico, è molto meno agevole, come vedremo, e ci impegna assai di più, per evitare di fraintendere, come spesso è avvenuto, il pensiero dello pseudo-Dionigi e quindi anche la sua posizione storico-cronologica.

Il secolo IV, come è noto, era stata la grande epoca pneumatologica e di conseguenza anche trinitaria nello spirito e nella difesa dei principi affermati da Nicea.

Fu merito particolare dei Padri cappadoci e di Atanasio di Alessandria aver simultaneamente combattuto le eresie e precisato nei limiti umani possibili i criteri oggettivi della pietà, senza i quali il cristianesimo nella sua realtà dogmatica di base sarebbe lasciato all'arbitrio delle interpretazioni soggettive, con danno irrimediabile per la sua struttura interna ed universale. Infatti il dogma trinitario con le sue implicazioni: la monarchia del Padre, il Teandrismo del Figlio, l'avvento dello Spirito Santo, non solo è il sostegno ideale della Chiesa, ma forma con questa un'anima sola. Non si trattava, cioè, di spiegare filosoficamente e da un punto di vista razionale il contenuto dei misteri cristiani, quanto piuttosto di chiarire, al di là di ogni equivoco, l'at-

teggimento che i fedeli dovevano assumere di fronte a tali misteri, tanto più certi e sperimentabili, quanto più trascendenti abissalmente ogni sforzo della mente umana. Da tale atteggiamento appunto dipendevano e dipendono la preghiera, la dossologia, la vita sacramentale, la contemplazione, la fede una ed immutabile per tutti, in una parola, la *summa* dell'esistenza cristiana. È così che l'adorazione sta al di sopra della filosofia e della logica razionale, di per se stesse impotenti di fronte al mistero insondabile, il quale, per conto suo, rifiuta ogni definizione positiva ed ogni concetto mentale umano avente una pretesa di esaurire la ricchezza infinita e trascendente della luce divina¹.

Gli sforzi di Atanasio, di S. Basilio, di Gregorio di Nazianzo per distinguere l'apofatismo cristiano dalla razionalità del pensiero ellenico e per superare i concetti, senza sopprimerli, nella contemplazione del mistero della Trinità sono rivelatori di una esistenza, che, senza esagerazione retorica, si può definire eroica². La ricerca, illuminata dallo Spirito, era rivolta a trovare un'esatta terminologia che presentasse, senza confusioni, l'antinomia dell'unità e della differenziazione della divinità. Nel secolo trinitario per eccellenza la teologia dei Cappadoci non ha dato nessuna supremazia all'essenza unica sulle tre ipostasi, conservando un perfetto equilibrio che si è mantenuto intatto in tutta la tradizione del futuro³.

Lo pseudo-Dionigi che, da parte sua, aggiunge poco di nuovo a tali principi teologici, sembra muoversi entro le linee fissate nel IV secolo ed in modo particolare, entro la linea dei Padri cappadoci⁴. Dunque, in primo luogo la Trinità è il mistero impenetrabile per eccellenza: l'uomo sa per fede che la Trinità esiste, ma non ne conosce nulla, tranne quel poco che la Scrittura ha suggerito più allo spirito che non alla mente e che è ciò che basta per la salvezza.

« Non è possibile dire, né pensare l'unità triadica (τὴν τριαδικὴν ἐνάδα), che coincide con Dio e col bene » (ὁμόθεον καὶ ὁμοῶς αὐθον)⁵.

¹ È quanto ha messo recentemente bene in chiaro O. CLÉMENT, in *Introduzione al libro X. Yannaras, « Ignoranza e conoscenza di Dio »*, Milano 1973 (trad. del testo greco di P. Scazzoso): « Così è soprattutto per il dogma dei dogmi, quello della Trinità, espresso nel IV secolo, dal I al II Concilio: antinomia dell'unità assoluta e della diversità assoluta; il che significa apofaticamente che Dio non è né uno, né multiplo e mortifica l'intelligenza umana nella sua exteriorità che contrappone e confonde » (p. 24).

² W. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 45.

³ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna 1965, p. 75; S. BULGAROV, *Il Paraclito*, Bologna 1971, pp. 71-72, scrive: « Prima di essi (i Padri Cappadoci), la teologia non disponeva di categorie per esprimere in modo distinto le persone e la sostanza o natura... »; « Conviene riconoscere che (i Cappadoci) hanno dogmaticamente stabilito una dottrina della SS. Trinità, per così dire, classica, che può essere presa come norma dell'insegnamento ecclesiastico; questa dottrina è libera da travisamenti non ortodossi, sia dal lato del monarchianismo, che del subordinazionismo ontologico e cosmologico. In questo senso... i meriti dei dottori della Chiesa universale non potranno mai essere sopravvalutati » (*ibid.*, pp. 77-78).

⁴ A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*, Louvain 1963, p. 352, dice che anche Filosseno parla di una natura e di tre ipostasi; posizione questa comunemente accettata in Oriente dopo la fine della crisi ariana.

⁵ DN 593 B: le citazioni dello pseudo-Dionigi sono da noi presentate con queste abbreviazioni: PC =

« Di lei non c'è parola, né luce, né errore, né verità e nemmeno esiste in generale affermazione o negazione... dal momento che supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte le cose e che sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di lei che è sciolta assolutamente da tutto e che sta al di sopra di tutto »⁶.

Qualunque nome non può che essere inadeguato alla Trinità e solamente la teologia negativa può introdurci all'esperienza vissuta di questo mistero ricapitolatore di tutta la vita cristiana, contemplativa e pratica, individuale e collettiva.

« Nemmeno il nome di bontà possiamo dare a Lei in maniera adeguata, ma soltanto per il desiderio di intendere e di dire qualche cosa intorno a questa natura ineffabile Le conserviamo anzitutto il più venerato dei nomi (quello appunto di SS. Trinità)... pur rimanendo sempre lontano dalla verità delle cose. Perciò (i teologi) hanno preferito la via delle negazioni, in quanto tale via distacca l'anima dai pensieri che le sono naturali e la guida attraverso tutti i pensieri divini, dai quali è ben lontana Colei che sorpassa ogni nome, discorso, concetto »⁷.

Lo pseudo-Dionigi insiste di proposito sul rifiuto della mente umana di ogni definizione categorica e positiva della divinità ed in ciò egli è, da un lato, coerente con tutto il suo pensiero teologico, dall'altro, estende ed approfondisce incessantemente ciò che avevano già detto i Padri che lo avevano preceduto nel tempo⁸.

« Tale sostanza superdivina, qualunque sia il modo superiore di essere della superbontà, non si potrebbe celebrare né come parola o potenza, né come mente o vita o sostanza, ma come separata in maniera eccellentissima da ogni abitudine, movimento, vita, immaginazione, opinione, nome, discorso, pensiero, intelligenza, stato, posizione, unità, fine, immensità ed anche da tutte quante le cose che sono »⁹.

La SS. Trinità non è Dio, ma super-Dio, non l'uno, ma il super-uno, ed un nome che Le si disdice meno è quello di Tearchia¹⁰,

Patrologia Graeca Migne; DN = *De divinis nominibus*; EH = *Ecclesiastica Hierarchia*; CH = *Coelestis Hierarchia*; MTh = *Mystica Theologia*; Ep. = *Epistulae*.

⁶ MTh 1048 B.

⁷ DN 981 A-B.

⁸ Ad es., GREGORIO DI NAZIANZO, *In laud. Her.*, PG 35, 1221 C, mette l'accento sull'incomprensibilità del mistero trinitario: παράδοξον ἔχουσα τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἔνωσιν. S. BASILIO, *Ep.* 38, 4 (Courtonne) dice che il nostro pensiero, quando tenta di innalzarsi verso la Trinità, procede nella tenebra e si trova ὡσπερ ἐν ἀνίγματι.

⁹ DN 593 G.

¹⁰ Lo pseudo-Dionigi riferisce il nome di Tearchia alla Trinità, contrariamente a quanto pensa E. CORSINI, in *Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i Commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962, p. 134, n. 40: « certamente per Tearchia non si deve intendere la divinità in se stessa, ma il complesso delle sue manifestazioni intelleggibili ».

Lo afferma, tra gli altri, in un suo scolio GIOVANNI DI SCITOPOLI, PG IV, 192 C: τῆς Θεαρχίας· Θεαρχίαν καλεῖ πανταχοῦ τὴν καμβασιλίδα Τριάδα. Anche nei libri liturgici della Chiesa d'Oriente, la Trinità riceve l'appellativo di Θεαρχία (es., Πεντεκοστάριον, Atene 1959, p. 26).

o principio della divinità. Essendo la Trinità la teologia, intesa come parola di Dio ¹¹, e tutta la vita dell'uomo e del cosmo dipendendo da Lei, viene spontaneo di invocarLa come ispiratrice di ogni preghiera e di ogni pensiero buono. «Trinità supersustanziale, superdivina, superbuona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente al vertice inconoscibile e splendidissimo e altissimo delle Scritture...» ¹². Lo pseudo-Dionigi, pur tenendo nel giusto conto la distinzione delle tre persone ¹³, pone contemporaneamente nel dovuto rilievo l'unità della Tearchia:

«La teologia celebra con il nome di uno tutta la Tearchia, in quanto causa di tutte le cose. Ed uno è il Padre, uno il Signore Gesù Cristo, uno lo Spirito Santo, a causa della indivisibilità supereminente di tutta l'unità divina (δία τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς ὅλης θεϊκῆς ἐνότητος ἀμέλειαν), nella quale tutte le cose sono singolarmente raccolte e preesistono supersustanzialmente» ¹⁴.

Preoccupazione dello pseudo-Dionigi è di indicare nella Scrittura i fondamenti del discorso trinitario:

«Il Verbo stesso che è per natura buono ha affermato "Io sono buono" (*Math.* 20,15) e qualcuno dei profeti divinamente ispirati elogia lo Spirito in quanto è buono (*Ps.* 142,10); e parimenti per il detto "Io sono Colui che è" (*Ex.* 3,14) se non si ammetterà che è stato affermato per tutta la divinità, ma ci si sforzerà di riconoscerlo ad una sola parte di essa, come si potranno capire le parole "questo dice Colui che è, che era e che verrà, l'onnipotente"? (*Apoc.* 1,4) e le parole "tu sei lo stesso?" (*Ps.* 101,28), e "Spirito di Verità", il quale è "Colui che procede dal Padre?" (*Io.* 15,26); e se non si dice che tutta la divinità è vita, come può essere vero il sacro Verbo che afferma "Come il Padre risuscita e vivifica i morti, così anche il Figlio vivifica quelli che vuole?" (*Io.* 5,21) e quell'altro detto "È lo Spirito che vivifica?" (*Io.* 6,64); poiché la divinità intera ha il dominio di tutte le cose...nessuno di coloro che sono stati educati negli Scritti divini irrefutabili potrà negare che tutte le cose che appartengono a Dio in ragione della perfetta divinità, appartengono a tutta la divinità» ¹⁵.

Dopo aver così ribadito, col sussidio della Scrittura, la realtà trascendente ed anche economico-salvifica dell'unico-Dio biblico cristiano, lo pseudo-Dionigi estende la stessa idea entro una terminologia abbastanza variata, seppure di significato sempre uguale. Il Dio

¹¹ S. BASILIO, *De hom. struct.*, PG 30, 13 B.

¹² *MTh* 998 C; «Invocando la Trinità, fonte di ogni bene, eleviamoci a Lei come al principio stesso del bene» (*DN* 680 B). Sofronio di Gerusalemme ripete, quasi con le stesse parole, la preghiera dionisiana alla Trinità (cfr. *Ἱερατικόν*, Atene 1951, p. 208).

¹³ Egli non usa il termine *πρόσωπον* ad indicare le persone della SS. Trinità, ma riferisce questo termine letteralmente al volto, ad es., delle creature angeliche: *CN* 305 A; *EH* 481 B. Le persone trinitarie sono chiamate *ὑποστάσεις* ed *ὑπάρξεις*.

¹⁴ *DN* 980 B-D.

¹⁵ *Ibid.*, 637 A-B-C.

unico della Trinità è κοινός ed ha la κοινότης, in quanto si ricapitola nelle tre persone¹⁶; a volte il sostantivo ὑπαρξίς allargato nella sfera dell'assoluto apofatismo mediante preposizioni o l'accompagnamento di aggettivi indica la Trinità¹⁷; altrove il Dio trinitario è indicato in forma perifrastica: πάσης τελειώσεως ποιητικῆ τελετάρχης¹⁸; il Dio trinitario, sempre posto al di là di tutto mediante l'uso degli ὑπέρ¹⁹ e di certi aggettivi ormai sanciti dalla tradizione (δλόκληρος, ἄφθειγκτος, ἀκατάληπτος) è caratterizzato da formule e da espressioni quali:

ἡ πάντων ἐπέκεινα θεαρχικωτάτη μακαριότης²⁰; il Dio ἀμερῶς τε καὶ ἀμειώτως μείνας ἐν τῇ οἰκείᾳ δλότῃτι ὑπερηνωμένος καὶ ὑπερηπλωμένος²¹; ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης²²; ἡ ἱεραρχικὴ οὐσιαρχία²³.

« La sola fonte della divinità supersustanziale è il Padre, in modo che il Padre non è il Figlio, né il Figlio il Padre; gli inni sacri conservano a ciascuna delle divine Persone santamente le loro caratteristiche » (φυλαττόντων δὲ τὰ οἰκεῖα τῶν ὕμνων εὐαγῶς ἐκάστη τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων)²⁴. « Infatti abbiamo appreso dalle Scritture che il Padre è la divinità fontale (πηγαία θεότης), mentre Gesù e lo Spirito, se così bisogna dire, sono fermi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e luci superessenziali »²⁵.

Il discorso teologico trinitario, sia per ciò che distingue le tre Persone, senza infirmare l'unità dell'essenza, sia in riferimento alla monarchia del Padre, è comune ai Cappadoci: Gregorio di Nazianzo scrive infatti:

« Non essere generato, essere generato e procedere caratterizzano il Padre e il Figlio e Colui che è chiamato lo Spirito Santo, in modo da salvare la distinzione delle tre Ipostasi nell'unica natura o maestà della divinità. Il Figlio non è il Padre, ma è ciò che è il Padre, lo Spirito Santo, pur procedendo da Dio, non è il Figlio, perché non vi è che un unico Figlio, ma è ciò che è il Figlio »²⁶.

¹⁶ L'aggettivo κοινός che spesso lo pseudo-Dionigi usa, indicante la sostanza in contrasto con l'aggettivo ἴδιος indicante invece la distinzione delle persone, deriva da una tematica teologica dei Cappadoci ed in particolar modo da S. BASILIO, *Ep.* 38,1; GIOVANNI DI SCITOPOLI, *PG IV*, 219 D: τὰ κοινὰ κοινὰ καὶ ἠνωμένα τὰ τῆς ἁγίας Τριάδος ὀνόματα.

¹⁷ GIOVANNI DI SCITOPOLI, *PG IV*, 212 A, fa notare che lo pseudo-Dionigi dà ad ὑπαρξίς il valore di προὑπαρξίς, cioè di ciò che precede l'esistenza in quanto tutto ciò che esiste è opera di Colui che precede la stessa esistenza.

¹⁸ *CH* 193 A; anche il nome τελετάρχης si trova nei libri liturgici della Chiesa (ad es., *Triodion*, Atene 1960, p. 29).

¹⁹ Ad es., *DN* 640 B:

²⁰ *EH* 373 D.

²¹ *DN* 977 B.

²² *Ibid.*, 697 C.

²³ *Ibid.*, 816 B; cfr. GIOVANNI DI SCITOPOLI, *PG IV*, 307 D.

²⁴ *Ibid.*, 641 D.

²⁵ *Ibid.*, 645 B; l'espressione « germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori ed a luci superessenziali » è di derivazione procliana.

²⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 31, *Theod.* V, *PG* 35, 144 A.

Inoltre lo stesso Gregorio avverte: « Voglio definire il Padre più grande, in quanto da Lui deriva l'essere uguale a coloro che sono uguali e l'essere. Non vorrei però fare del Principio un principio di inferiori »²⁷.

Nel sostenere una teologia trinitaria antieretica e conforme alla Scrittura i Cappadoci e S. Atanasio hanno insistito sull'equilibrio perfetto delle relazioni interne fra le tre Persone. S. Atanasio dice che la Trinità è una ed indivisibile e che perciò *συνάπτεται ἀσυγχύτως, ὡσπερ καὶ ἀτμήτως ἢ μονὰς χωρίζεται*²⁸.

Malgrado la distinzione delle tre Ipostasi, *ἀδιαιρετός ἐστι ἡ ἀγία καὶ μακαρία καὶ ἡ τέλεια Ἰριάς*²⁹.

Il mistero trinitario mantiene, come spesso insegna Gregorio di Nazianzo, « la Monade nella Triade e la Triade nella Monade »³⁰. Il fatto di distinguere non significa attentare all'unità divina, anzi è proprio distinguendo le particolarità che si unisce la divinità: *τὰς μὲν ιδιότητας χωρίζοντες, ἐνοῦντες δὲ τὴν θεότητα*³¹.

I tre che sono uno in divinità e l'uno che è tre in personalità, ci permettono di evitare sia l'unità di Sabellio, sia la triplicità dell'arianesimo³². Nella Trinità, secondo S. Basilio, c'è una « nuova e paradossale distinzione unita ed una unione distinta »: *καινήν καὶ παράδοξον διακρίσιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν*³³.

Un linguaggio ricalcato su di questo usa anche lo pseudo-Dionigi: infatti quando egli, parlando della Trinità, si serve di un paragone analogico alla portata dell'intelligenza umana, lo fa specificando che le tre luci, come esempio analogico delle tre Persone divine, sono *ἠνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα*³⁴. Si tratta poi di una immagine che sicuramente gli è derivata da Gregorio di Nissa³⁵.

Né è solo in questo caso che la terminologia pseudo-dionisiana, a proposito della Trinità, è comune con quella del Nisseno: infatti ricorrono nei due teologi, oltre la formula: *ἐκ, διά, ἐν*, per il rapporto

²⁷ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 40, PG 36, 420 B. Dai Cappadoci il Padre è chiamato: *ἡ τῶν πάντων αἰτία, προκαταρχικὴ αἰτία*; cfr. L. LOHN, *Doctrina S. Basilii M. de processionibus divinarum personarum*, estr. da « Gregorianum », X (1929), pp. 329-364, 461-500, p. 338.

²⁸ S. ATANASIO, *In ill. omn. mihi trad.*, PG 25, 220 A.

²⁹ S. ATANASIO, *Ep.* IV, *Ad. Ser.*, PG 26, 652 C.

³⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *In laud. Ner.*, PG 35, 1221 C. Si tratta di formule che ha letteralmente ereditato lo pseudo-Dionigi.

³¹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 20, *De dogm. et cons. episc.*, PG 35, 1071 A.

³² GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 31, *Theod.* V, PG 36, 145 A.

³³ S. BASILIO, *Ep.* 38,4.

³⁴ DN 641 B.

³⁵ GREGORIO DI NISSA, *Adv. Mac.*, PG 45, 1308 B; *In Enn.* I, PG 45, 416 B-C.

delle tre Persone, aggettivi teologicamente pregnanti comuni ³⁶. L'accordo fra le tre Persone che unifica le relazioni intratrinitarie è perfetto secondo lo pseudo-Dionigi; se è vero che l'incarnazione è un avvenimento che si riferisce unicamente al Cristo e non alle altre due persone, è però altrettanto vero che: « le operazioni (θεουργίαι) che Egli ha compiuto, secondo la Scrittura, per la salvezza del genere umano, (le ha compiute) con il beneplacito (εὐδοκία) del Padre nello Spirito Santo » ³⁷.

Tale gioco dei rapporti trinitari che formano una bilancia in-costante ed indefettibile equilibrio è un mistero che la fede percepisce con assoluta certezza, ma che non può spiegare sul piano razionale; così rimane senza risposta la domanda:

« perché la natura divina e buona si dica unica, perché si chiami trina; che cosa significhi la filiazione e che cosa voglia dire la divina denominazione dello Spirito, ed anche come dal bene immateriale ed indivisibile siano scaturite queste luci cordiali della bontà » ³⁸.

Perciò, sembra concludere a proposito lo pseudo-Dionigi:

« L'unità celebrata e la divinità, ossia la divinità che sta sopra tutto, non è un'unità, né un'unità conosciuta da noi o da qualcun'altro degli esseri. . . né vi è unità o trinità o numero o unità o fecondità, né alcuna delle cose che sono che spieghi il mistero che trascende ogni ragionamento ed ogni intelligenza » ³⁹.

Il pericolo di introdurre nelle persone divine della Trinità la nozione di numero è evitato dallo pseudo-Dionigi, che anche da tale aspetto è nella scia della tradizione ⁴⁰. Gregorio di Nazianzo era turbato dalla stessa paura di enumerare l'innumerabile ⁴¹. È meglio venerare il mistero che pretendere inutilmente di penetrarlo con la luce dei concetti umani ⁴²; tanto meno è lecito dividere in alcunché le tre Persone: ciò equivarrebbe a venir meno alla stessa confessione della

³⁶ Quali ad es.: ἀπαράλλακτος, ἀδιαίρετος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος; il verbo ἐπεισάγω, che indica l'introduzione proibita di novità entro il contesto trinitario (GREGORIO DI NISSA, *De vit. Greg. Thaum.*, PG 46, 913 A): οὔτε οὖν κτιστόν τι, ἢ δοῦλον τῆ Τριάδι, οὔτε ἐπεισακτόν τι; DN 640 C; οὐδεμιᾶς ἀντιστροφῆς. . . ἐπεισαγομένης; l'idea che l'energia è comune alle tre persone (GREGORIO DI NISSA, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 125 D) τὸ ὄνομα τῆς ἐνεργείας οὐ διασχίζεται l'idea del Padre come divinità fontale (*ibid.*, 129 A): αὐτῆ τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγὴ, ἐκ τοῦ πατρικοῦ βουλήματος ἀφορμᾶται; così pure il discorso relativo alla creazione (*Ep. V*, PG 46, 1032 C); alla salvezza (*Quod non sint tres dii*, PG 46, 129 C), ecc.

³⁷ Il termine εὐδοκία (v. Lampe), come è noto, ha un valore teologico preciso ed è pure in uso presso i nestoriani di Antiochia, i quali però danno al vocabolo una loro particolare sottolineatura.

³⁸ *MTh* 1033 A.

³⁹ DN 980 D.

⁴⁰ La tradizione teologica che rifiuta il numero a proposito della Trinità fa sentire il suo peso anche presso i monofisiti, cfr. A. DE HALLEUX, *Philoxène*. . . , cit., pp. 357-358.

⁴¹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or. 31*, *Theol. V*, PG 36, 169 A-B; μὴ τὸ ἐν τῷ ἀριθμῷ. . . , εἰσάγεται.

⁴² GREGORIO DI NAZIANZO, *Or. 43*, *In laud. Bas. M.*, PG 36, 537 B.

fede, cioè alla rigenerazione, alla deificazione, alla speranza ⁴³. Se le tre Persone «si dividono indivisibilmente e si congiungono divisibilmente» ⁴⁴, in un modo che a noi rimane sconosciuto, l'importante è che la mente umana non si allontani mai dalla contemplazione di un equilibrio meraviglioso ed ineffabile. Infatti avviene nella Trinità una convergenza di tre Persone uguali e che meritano uguale stima, senza che si disperdano le cose che non si possono sciogliere le une dalle altre ⁴⁵. Le tre Persone nel loro mutuo rapporto, non si staccano l'una dalle altre, così da dividersi, né si compenetrano al punto da essere circoscritte ad un solo volto ⁴⁶.

Gregorio il Teologo, sempre nell'intenzione di mantenere in assoluta perfezione l'equilibrio trinitario, così si esprime: «Noi conserveremo nella loro realtà le tre Persone, se non penseremo a nessuna commistione o soluzione o confusione» ⁴⁷. In questo caso, cioè a proposito della corrispondenza reciproca delle tre Persone, lo pseudo-Dionigi collima, non solo per il contenuto, ma anche per il linguaggio con la teologia dei Cappadoci. Ad esempio Gregorio scrive: μηδεμιᾶς ἐπινοουμένης συναλοιφῆς ἢ ἀναλύσεως ἢ συγχύσεως ⁴⁸, mentre lo pseudo-Dionigi ricalca il modello introducendo dei termini di uguale significato: οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις (nelle Persone, trinitarie) ἀντιστροφῆς ἢ ὅλης κοινότητος ἐπεισαγομένης ⁴⁹. I due periodi, dal punto di vista ritmico, avrebbero una struttura perfettamente uguale se lo pseudo-Dionigi, come è sua consuetudine, non avesse legato meglio l'espressione mediante la posizione attributiva, spostando il verbo alla fine del periodo. L'accostamento delle due parole, ἀντιστροφή (= *reciprocatio*) e κοινότης è denso di pregnanza teologica, in quanto conferma il mistero dell'unità divina, senza negare le proprietà di ciascuna Persona. Tale proprietà che non significa minimamente invadenza nel campo delle altre due, è salvaguardata, senza che, d'altra parte, il pensiero possa fermarsi all'idea di una confusione delle tre Ipostasi, entro un terreno generico e spersonalizzante; l'espressione inoltre è formulata apofaticamente, rivelando, con senso di profonda adorazione, i limiti che l'intelligenza non può valicare ⁵⁰. L'unità del

⁴³ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or. 23, De pac.* III, PG 35, 1164 C.

⁴⁴ GREGORIO DI NAZIANZO, *In S. Lum.*, PG 36, 345 C-D: διαίρεῖται γὰρ ἀδιαίρετως καὶ συνάπτεται διηρημένως; perciò non si deve (*ibid.*) τὴν ἔνωσιν σύγχυσιν ἐργαζόμενοι, οὔτε τὴν διάκρισιν ἀλλοτρίωσιν.

⁴⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or. 23, De pac.* III, PG 35, 1161 B.

⁴⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or. 34, In Aeg. adv.*, PG 35, 249 A.

⁴⁷ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or. 20, De dogm. et cons. episc.*, PG 35, 1073 A.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *DN* 640 C.

⁵⁰ Per lo stesso concetto cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *In S. Bapt.*, PG 36, 417 B.

Dio biblico è sostenuta altrove dallo pseudo-Dionigi: « Ciascuna delle Persone, principio di unione (τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων) è collocata senza confusione e senza mescolanza (ἀμιγῶς καὶ ἀσυγχύτως) in quanto anche i rapporti propri della divina generazione supersustanziale non si permutano fra di loro »⁵¹.

Dall'assoluta inalterabilità dell'unità-distinta su cui si fonda la SS. Trinità, deriva una conseguenza che lo pseudo-Dionigi conferma rispettando la tradizione: ogni energia di una delle Persone è comune all'energia delle altre due. Una è la potenza (δύναμις) della divinità, afferma S. Basilio:

« Tutti i nomi come tutti i concetti che convengono a Dio sono di uguale dignità. . . Se noi vediamo che gli atti (τὰς ἐνεργείας) che sono compiuti dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo differiscono gli uni dagli altri, noi pensiamo che le nature che agiscono sono pure diverse, in conformità della differenza degli atti. Infatti non è possibile che gli esseri che differiscono rispetto alla natura, si accordino fra di loro per il carattere specifico degli atti. Se noi pensiamo come unico l'atto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo senza alcuna differenza, né varietà riguardo ad alcuna cosa, è necessario concludere dall'identità dell'atto l'unità della natura »⁵².

S. Atanasio è dello stesso avviso: καὶ μία. . . ἡ ἐνέργεια⁵³.

Anche Gregorio di Nissa si attiene strettamente a questa comune tradizione⁵⁴.

Uno dei fondamenti del pensiero teologico pseudo-dionisiano è quello dell'unità dell'energia divina, comune alle tre Ipostasi.

« Il nome divino, espressione della divina bontà, a qualsiasi, delle Persone divine si riferisca può essere preso per la Trinità nel suo complesso, senza distinzione »⁵⁵. « Le cose che sono del Padre e del Figlio si riferiscono in maniera comune ed unitaria (κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως) allo Spirito tearchico, le azioni (θεουργίας) la venerazione, la causa fontale ed indefettibile e la distribuzione dei doni confacentisi alla bontà »⁵⁶. « (Il nostro discorso) dice che non sono due cose diverse il bene e l'essere, la vita e la sapienza, né che vi sono molti principi e divinità, cause reciproche le une delle altre, sia superiori, sia inferiori, ma che tutti i buoni effetti vengono da un solo Dio, come tutti i nomi di Dio da noi lodati, e che l'una (denominazione) è la manifestazione della Provvidenza perfetta di un solo Dio e che le altre (denominazioni) fanno conoscere le manifestazioni delle cose universali e particolari »⁵⁷. « La Tearchia è unità ed unità distinta

⁵¹ DN 641 D; poco prima DN 641 C, aveva detto: le proprietà delle tre Persone οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα.

⁵² S. BASILIO, *Ep.* 189, 4, 6.

⁵³ S. ATANASIO, *Ep. I Ser.*, PG 26, 596 A.

⁵⁴ GREGORIO DI NISSA, *Ep. V*, PG 45, 1032 C.; *Quod non sint tres dei*; PG 45, 125 C: l'energia ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τελειοῦται.

⁵⁵ *Ibid.*, DN 640 C.

⁵⁶ *Ibid.*, 637 B-C.

⁵⁷ *Ibid.*, 816 C-D.

in tre Persone estendente dalle sostanze celesti fino alle estreme parti della terra la sua benefica Provvidenza, in quanto principio superprincipale e causa di ogni essere. . . »⁵⁸. « Una sola è la Provvidenza di tutto collocata supersustanzialmente al di sopra di tutte le virtù invisibili e visibili. . . »⁵⁹.

« E questo fatto (l'elargizione dei doni) è comune e congiunto a tutta la divinità, cioè che si comunichi nella sua totalità a ciascuno di quelli che vi prendono parte. . . »⁶⁰.

Lo pseudo-Dionigi, per ciò che concerne il discorso trinitario, non si discosta dalla teologia del IV secolo e in modo particolare da quella dei Cappadoci, ai quali è profondamente legato per molte questioni, come ormai è stato messo in chiaro dalla ricerca⁶¹. Il linguaggio pseudo-dionisiano, nella sua terminologia tecnica e specifica è ancora quello dei grandi Cappadoci, ove ci eccettui qualche novità di lessico e qualche nuovo accostamento di vocaboli secondo degli stilemi e dei fraseggi tipici del *Corpus*⁶². Se i Cappadoci si contrappongono, formulando i dogmi, in maniera esplicita contro le eresie, lo pseudo-Dionigi non ha affatto tale esigenza: ciò è una prova che egli per cronologia viene alla ribalta assai dopo i suoi modelli. I vari cenni alla Trinità che si reperiscono, soprattutto nei *Nomi divini*, hanno se mai, altri scopi: anzitutto riguardano il discorso teologico nel suo complesso, di cui rappresentano una premessa ed una garanzia; l'azione provvidenziale di Dio nell'universo è creatrice e conservatrice dell'ordine stabilito; è un'azione che non viene mai meno e che dal punto di vista economico-salvifico, offre all'uomo, che vuole aderirvi, la possibilità di diventare buono e di aspirare alla deificazione⁶³. Tutto ciò, a differenza del sistema neoplatonico, che lo pseudo-Dionigi imita nel linguaggio, ma che trasforma radicalmente nel contenuto, deve dipendere, anziché dall'Uno astratto o monade impersonale dei filosofi, dal Dio personale biblico, delineato dalla Scrittura sotto la forma della SS. Trinità, la quale crea per sovrabbondanza d'amore e per libera volontà e senza alcun obbligo di necessità, come avviene nel panteismo deterministico di Proclo e degli altri neoplatonici. La teologia pseudo-dionisiana insiste sull'immanenza di Dio nel mondo, ma al tempo stesso sulla sua assoluta trascendenza: perciò essa non può che partire dalla fonte unica che è la Trinità e sempre riferirvisi, anche se l'autore più di una volta sembra perdere di vista tale obiet-

⁵⁸ *Ibid.*, CH 212 C.

⁵⁹ *Ibid.*, 261 D.

⁶⁰ DN 637 C.

⁶¹ W. WÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.

⁶² I termini ἀντιστροφή, κοινότης; l'aggettivo ἐναρχικός riferito sia alla Trinità nel suo insieme, sia alla singola persona divina: v. Lampe + being principle of unity: è un ἄπαξ.

⁶³ DN 912 D.

tivo nello sviluppo della sua trattazione ⁶⁴. Si può dire anzi che il tentativo dello pseudo-Dionigi è stato di legare alla causa misteriosa (della quale per fede si conosce l'esistenza, ma non il perché o la realtà) i motivi più concreti e più sperimentali della vita umana e cosmica sul piano religioso. Qui poi è forse implicito o per lo meno sottogiacente un influsso metodico di Platone che non è ancora stato rilevato: come infatti il grande filosofo discute sulla *παιδεία* del ragazzo, cioè sulla ginnastica, la danza e la musica ricollegandosi a delle ricerche precedenti di pura filosofia teoretica e speculativa, ad esempio, sul concetto di moto, così lo pseudo-Dionigi non scioglie mai il tema contemplativo della Trinità dalle conseguenze che ne derivano sul piano esistenziale ⁶⁵.

Anche su questa linea la triadologia pseudo-dionisiana è sentita nello spirito dei Cappadoci, specialmente nell'ordine della liturgia basiliana ⁶⁶. Una certa evanescenza e l'attitudine a volte troppo scopertamente trasfigurativa della teologia pseudo-dionisiana è dovuta proprio al fatto che tutta l'esistenza dell'universo e dell'uomo non è mai percepita un solo istante all'infuori della causa divina da cui dipende e senza di cui non avrebbe alcuna ragione di essere. V'è poi un altro aspetto implicito nella triadologia pseudo-dionisiana che è opportuno rilevare: se già nei Padri cappadoci ogni formulazione circa le tre Persone ed ogni discorso che vi si riferisce circa la distinzione e l'unione del Dio unico comporta un rispetto profondo e una grande venerazione per l'oggetto discusso, a molta maggior ragione ciò vale per lo pseudo-Dionigi: i brevi spunti triadologici infatti che noi troviamo nel *Corpus* sono la fonte primaria della *προσκόνησις* che inonda poi tutta l'opera pseudo-dionisiana: la dossologia nel suo fraseggio liturgico antindividuale e privo di accenti lirici, determina sempre, quando l'autore accenna ai nomi della SS. Trinità, un'atmosfera di pietà collettiva oltre che individuale e di autentico senso della chiesa ⁶⁷. Lo pseudo-Dionigi si attiene ad una coerenza di discorso teologico che non viene mai meno e che dal terreno contemplativo, conduce all'esperienza esistenziale: a tale risultato egli giunge, non tanto creando il nuovo, quanto disponendo originalmente il materiale comune ed

⁶⁴ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 143.

⁶⁵ PLATONE, ad es., *Leg.* II, *passim*.

⁶⁶ S. Basilio, cfr. F. E. BRIGHTMAN - C. E. HAMMOND, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford 1967 (1^a ed. 1896), pp. 400-411; la parte iniziale dell'anafora squisitamente dottrinale e trinitaria spontaneamente si lega alla parte seguente delle intercessioni.

⁶⁷ U. VON BALTHASAR, *Théologie et sainteté*, « Dieu-vivant », 1949, n. 112, p. 31: « Qui a plus dignement parlé des choses de Dieu qu'un Cyrille de Jérusalem, qu'un Origène dans ses Homélie et que le Maître inégal de la vie adoratrice, l'Aréopagite? ».

aderendovi profondamente: ed è questo che distingue nell'autore del *Corpus* l'interprete a volte geniale ed il portavoce di un'importante tradizione ⁶⁸.

SPIRITO SANTO E CRITTOLOGIA

Lo Spirito Santo, Spirito della verità, che procede dal Padre, è Dio alla pari delle altre due Persone ⁶⁹ ed ha in comune con queste « le operazioni, la causa fontale ed indefettibile e la distribuzione dei doni confacentisi alla bontà divina » ⁷⁰. L'osservazione che ci suggerisce la pneumatologia dello pseudo-Dionigi, anche essa ridotta a spunti essenziali ed accettata dalla tradizione precedente di S. Basilio e di Atanasio, è che il Paraclito è visto essenzialmente come operante nell'interno della Chiesa.

Infatti è con la sua guida che egli conduce i fedeli « dalle cose divine verso le cose divine » ⁷¹, che li unifica con la sua presenza (ἐπιφοίτησις) in una unica comunione mistica ⁷². Egli è promotore di vita spirituale ed anche l'unità dei due Testamenti è favorita da Lui ⁷³. È soprattutto nella liturgia sacramentale che è decisiva la sua opera: Cristo che è santificato dallo Spirito Santo dona a sua volta il Paraclito a coloro che si accostano alla vita rinnovatrice dei Sacramenti: è così che Egli è presente nella incarnazione battesimale ⁷⁴; nella Cresima ⁷⁵. Nell'Eucarestia poi il Paraclito ha il compito di condurre i fedeli verso la contemplazione del mistero ecclesiale per eccellenza ⁷⁶ e questi diventano come un tempio nel quale lo Spirito conferisce ai più degni la deificazione ⁷⁷. L'origine dell'Ordine Sacerdotale dipende da una comune operazione delle tre Persone trinitarie ⁷⁸.

Il Paraclito, che è Spirito emanante dalla bocca del Padre ⁷⁹, è trasmesso dal sacerdote agli altri fedeli che formano il corpo mistico

⁶⁸ P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi l'Areopagita*, Milano 1967, p. 185.

⁶⁹ DN 637, A-B-C; lo Spirito è vivificante, anticamente lodato dai Profeti.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ EH 397 A: ἀπὸ θεῶν εἰς τὰ θεῖα.

⁷² *Ibid.*, 404 D.

⁷³ *Ibid.*, 432 B: τὴν ἑνοειδῆ καὶ μίαν σύμπνοιαν ὡς ὑφ' ἑνὸς τοῦ θεαρχικοῦ Πνεύματος κεκινημένην.

⁷⁴ *Ibid.*, 484 A-C.

⁷⁵ *Ibid.*, 404 C.

⁷⁶ *Ibid.*, 428 A; 432 B.

⁷⁷ *Ibid.*, 433 C.

⁷⁸ *Ibid.*, 512 D.

⁷⁹ Ep. IX, 1104 C., con citazione di PS 32 C.

della Chiesa⁸⁰. Unito e distinto nelle relazioni trinitarie, il Paraclito ha in comune col Padre e col Figlio l'unica energia⁸¹. Rimane comunque inspiegabile alla mente umana « come siano sbocciate codeste luci di bontà », cosa veramente significhi la paternità, la filiazione e il nome dello Spirito⁸². Come si vede non si tratta di un compendio che lo pseudo-Dionigi ci presenta a proposito delle caratteristiche divine dello Spirito Santo, ma di un insieme di elementi fondamentali, distribuiti qua e là nella teologia della creazione e soprattutto della Chiesa. È stato sufficiente per l'Areopagita non lasciare nel silenzio e nell'ombra la Persona del Paraclito, presentandocela anche secondo la formula tradizionale dell'Oriente: $\acute{\epsilon}\kappa, \delta\iota\acute{\alpha}, \acute{\epsilon}\nu$ = dal Padre attraverso il Figlio, nello Spirito Santo.

LA CRISTOLOGIA

Fra gli studiosi dello pseudo-Dionigi che hanno maggiormente messo l'accento sul neoplatonismo dell'autore, non sono mancati coloro che accusano l'Areopagita di essere scarsamente cristologico, se non addirittura di essere alieno da qualsiasi cristologia⁸³. Ad un esame obiettivo dei testi non ci sembra che tali critiche assolutamente negative siano esatte, pur essendo evidente che nel *Corpus* una cristologia nel suo complesso e con tutte le conseguenze non è stata trattata. Comunque gli accenni a Gesù, seppur brevi, che si trovano nelle opere pseudo-dionisiane, hanno sempre un tono di alta spiritualità che li ricollega a quel piano sopraelevato della mistica, che è il punto di approdo della dottrina areopagitica. Il luogo ed il momento in cui compare il nome di Gesù è sempre importante, situato in posizione di rilievo e determinato dalla necessità intrinseca dell'argomento. Non è mai per questioni particolari o marginali che l'autore parla di Gesù; il suo nome sta nei gangli vitali del *Corpus* a garantirne la cristianità delle intenzioni. Le 59 volte in cui presso lo pseudo-Dionigi è

⁸⁰ *Ep.* VIII, 1092 A-B.

⁸¹ *DN* 640 C, 644 C.

⁸² *MTh* 1033 A.

⁸³ Basti ricordare, tra gli altri: J. YANNESTE, *Le mystère de Dieu*, Paris 1959: ad es., egli si domanda: « Jésus et sa grâce, sont ils vraiment au coeur de l'histoire et de la condition humaine? Ou bien, le fait de Jésus serait-il engrené dans la théologie négative et plus exactement dans la doctrine des noms privés? » (p. 120). Più radicale ancora è la critica di J. MEYENDORFF, *Grégoire Palamas, Introduction à l'étude de Palamas*, Paris 1959, pp. 287-288: l'A. parla dell'assenza di ogni cristologia nel *Corpus areopagiticum*: J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, cit., p. 137, insiste sul concetto dell'assenza di cristologia nello pseudo-Dionigi, scrivendo: « Il (lo pseudo-Dionigi) est dépourvu de moyens philosophiques pour exprimer les réalités liées à l'Incarnation ».

citato il nome e l'opera divino-umana di Gesù non indicano certo una dottrina cristologica esauriente, sono però dei sommi capi di essa dottrina che racchiudono in brevi cenni la concezione di una vita cristianamente intesa come imitazione di Gesù da parte dell'uomo: in modo particolare si parla, nel *Corpus*, di Gesù, là dove vi è questione di vita, di umanità, di salvezza, di morte, più che non là dove il ragionamento e la logica hanno il campo. Nella *EH* in cui l'uomo non solo con la sua mente, ma con tutto il suo essere partecipa alla vita sacramentale, la presenza di Gesù è più frequente e l'autore tocca di Lui, con una singolare delicatezza e commozione di linguaggio: poche parole ed espressioni bastano a rivelarlo. Pare quasi che il discorso rallenti la sua tensione logica per dar luogo ad un altro ordine d'espressione; per esempio, nella « contemplazione » del battesimo, lo pseudo-Dionigi, usando l'immagine dei combattimenti, introduce la figura del Cristo con questi umanissimi accenti:

«...chiamando figurativamente l'iniziato alle sacre lotte che egli dovrà fare sotto la guida di Cristo che organizza i combattimenti: difatti, in quanto Dio, Egli è il creatore della gara, ed in quanto saggio, ha posto i premi di essa, in quanto eccellente ha stabilito i premi convenienti ai vincitori, e, cosa che è ancora più divina, data la sua bontà, Egli si è posto in mezzo ai combattenti, con gli uomini santamente lottando per la loro libertà e la loro vittoria contro il potere della morte e della corruzione »⁸⁴.

Altrove poi è così illustrata l'opera di Gesù:

« Che cosa dire dell'umanità traboccante pace, propria del Cristo? Ad opera di questa noi impariamo a non lottare più con noi stessi, né fra di noi, né con gli angeli, ma a realizzare con essi le cose divine secondo la nostra possibilità e ciò per la provvidenza di Gesù che opera tutto in tutti e produce una pace ineffabile e predeterminata fino dalla eternità e che ci concilia a Lui e da Lui al Padre »⁸⁵.

Ancor più pregno di affettività è il seguente passo:

« Per quale motivo Egli segue con affetto coloro che si allontanano da Lui e lotta con loro e li prega che non disdegnino il suo amore? Perché sopporta coloro che lo accusano ed Egli stesso li difende e promette di aver cura di loro ed inoltre perché quando quelli sono ancora lontani sulla via del ritorno, Egli accorre e va loro incontro ed in un solo abbraccio si dona tutto a loro, e non li accusa per gli sbagli commessi, ma è soddisfatto del presente e fa festa e convoca gli amici, cioè i buoni, affinché la casa sia tutta piena di gioia? »⁸⁶.

⁸⁴ *EH* 401 D.

⁸⁵ *DN* 953 A.

⁸⁶ *Ep.* VIII, 1085 D.

Ancora l'umanità del Cristo è descritta nella visione di Carpo, specie nelle parole:

« Stendendo di nuovo la mano, continua a battere me, io sono pronto ancora a soffrire per salvare gli uomini; questo sarebbe per me gradito purché altri uomini cessino di peccare »⁸⁷.

È il Gesù che vede tutte le intenzioni umane:

« Cristo vede tutti i nostri pensieri più occulti e la purificazione suprema è determinata dai suoi sguardi che tutto vedono e dai suoi giudizi giustissimi ed inflessibili »⁸⁸.

E per quanto riguarda l'imitazione di Cristo nella vita, il nostro autore così si esprime:

« Bisogna infatti che noi, se aspiriamo all'unione con Lui, fissiamo i nostri sguardi sulla sua vita divinissima passata nella carne, e, assimilando in conformità di quella la sacra impeccabilità, tendiamo verso uno stato divino e privo di macchie »⁸⁹.

« Gesù... segue quelli che vivono in tal modo, cioè in conformità a Lui con l'immagine in forma di croce della sua impeccabilità »⁹⁰.

Inoltre la tonalità del Cristo aderente all'uomo aleggia nel seguente brano:

« Infatti dice la Scrittura, lo stesso Re li (i Santi) farà mettere a tavola e li servirà di persona. Queste cose annunciano una partecipazione comune e unanime dei Santi ai beni divini e l'assemblea dei primi nati che sono iscritti nei cieli... e noi crediamo che la tavola sia la fine di molte fatiche e una vita priva dei dolori... riempita di ogni santa gioia... è Gesù che fa loro gioia, li fa sedere, li serve, che dà l'eterno riposo, che distribuisce e versa una pienezza di beni »⁹¹.

Oltre al tema dell'Incarnazione, di cui tratteremo più avanti, vengono toccati punti salienti riguardanti Gesù, per esempio, i suoi miracoli⁹², il parlare in parabole⁹³, la verità da Lui rivelata⁹⁴, il suo Sacerdozio⁹⁵, l'istituzione dell'Eucarestia⁹⁶, la tradizione della

⁸⁷ *Ibid.*, 1100 C.

⁸⁸ *EH* 440 B.

⁸⁹ *Ibid.*, 444 B.

⁹⁰ *Ibid.*, 512 B.

⁹¹ *Ep.* IX, 1112 D.

⁹² *Ibid.*, VII, 1081 B; *DN* 648 A.

⁹³ *Ep.* IX, 1108 A.

⁹⁴ *Ibid.*, X, 1117 A.

⁹⁵ *EH* 512 C.

⁹⁶ *Ibid.*, 444 A.

sua dottrina agli uomini ⁹⁷, la sua crocefissione e morte ⁹⁸, l'illuminazione e la santificazione dell'umanità ⁹⁹. Accenti ancora più teneri riferiti a Gesù si trovano a proposito della morte, ora decisiva per il cristiano. Tutta la concezione della morte del resto è autenticamente cristiana e assolutamente pura da inficiature neoplatoniche; non restituzione dell'individuo al cosmo, bensì ritorno a Dio e abbandono fiducioso in un volo di trascendenza ignoto ai neoplatonici ¹⁰⁰. Analogamente a tutta la *EH*, ma ancora più approfondito è qui il senso della comunità degli uomini santi determinato dalle ragioni mistico-teologiche che lo presuppongono ed al centro di questa comunità si trova il Cristo non come capo della gerarchia, bensì come ricompensa delle anime buone:

« Quando raggiungeremo una quiete simile a quella di Cristo e beatissima, quando, secondo la Scrittura, saremo sempre col Signore riempiti della divina presenza visibile di Lui in santissime contemplazioni, illuminati da luci splendidissime » ¹⁰¹. « Il primo dei ministri. . . invita tutti a chiedere una fine beata in Cristo » ¹⁰². « I profani impareranno a conoscere quale vera felicità sia la morte in Cristo » ¹⁰³.

La morte non è fine, ma è cristianamente intesa come semplice continuazione di una vita già iniziata in Cristo:

« . . . la nostra vita divinissima aveva già avuto inizio nel Cristo » ¹⁰⁴.

Queste poche e brevi citazioni sembrano sufficienti a dimostrare come il Cristo sia inserito proprio nel cuore del *Corpus* e non vi appaia forzatamente e innaturalmente, come alcuni sostennero: Egli sta dentro allo schema gerarchico, ma anche al di sopra e al di fuori ed è presente sempre là dove si parla dell'uomo e della sua elevazione spirituale ¹⁰⁵.

⁹⁷ *Ibid.*, 396 B.

⁹⁸ *Ibid.*, 484 B.

⁹⁹ *DN* 557 A; *EH* 485 A.

¹⁰⁰ Cfr. a proposito *EH* c. VI, *passim*.

¹⁰¹ *DN* 592 B.

¹⁰² *EH* 556 C.

¹⁰³ *Ibid.*, 560 A.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 553 C.

¹⁰⁵ Il cristocentrismo della mistica verrà approfondito più tardi, toccherà a S. Massimo il Confessore di mettere l'accento sulla mediazione del Cristo nella vita dello Spirito; circa la trasformazione operata da S. Massimo sul corpo pseudo-dionisiano, cfr. U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, Paris 1941, pp. 14, 16, 17, 48. Lo stesso Gregorio di Nissa, considerato come il padre della mistica cristiana, professa un tipo di contemplazione più teocentrica che cristocentrica (W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1953, p. 19); J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953, pp. 163 ss., vede in Gregorio l'iniziatore della mistica cristiana, pur mettendo in rilievo lo scarso cristocentrismo dell'autore.

IL PRESUNTO MONOFISISMO DELLO PSEUDO-DIONIGI

Un'altra accusa che viene spesso lanciata contro lo pseudo-Dionigi, si intende dopo quella che lo taccia di neoplatonico e perciò di interprete del cristianesimo in chiave filosofico-pagana, è che l'autore del *Corpus* sarebbe un monofisita, e sarebbe vissuto in ambienti di monofisiti ed un'identificazione dello sconosciuto teologo con personaggi appartenenti alla schiera degli antecalcedoniani è sembrata possibile¹⁰⁶. L'accusa è confortata in parte dal fatto che la prima menzione che si conosca dei testi areopagitici è quella avvenuta nel 532 da parte dei monofisiti severiani, che si appoggiavano sull'autorità del teologo in difesa della teoria monoergista¹⁰⁷. La questione è ancora *sub iudice* ed è giusto che sia ripresa e studiata entro un ambito più preciso ed in riferimento a tutta la teologia del *Corpus*¹⁰⁸. Non basta una sola espressione, quella della celebre *Ep. IV*, che studieremo fra poco, a far collocare l'Areopagita entro un partito piuttosto che entro un altro: vi sono problemi di linguaggio, di ambientazione storico-cronologica, di contenuto che devono ancora essere messi in chiaro¹⁰⁹. Ammesso, senza ombra di dubbio, che lo pseudo-Dionigi non può assolutamente essere accusato di monofisismo nel senso eutichiano del termine, la ricerca al riguardo si sposta su di un solo punto ben preciso e circostanziato: credeva lo pseudo-Dionigi nelle due energie derivate dalla formula calcedoniana, oppure, d'accordo coi monofisiti verbali, accettava l'idea di una sola energia teandrica? Si deve anche aggiungere che il problema dei monofisiti così detti verbali, perché appunto abituati a discutere su certa terminologia che aveva per loro

¹⁰⁶ È noto che U. Riedinger credette di identificare l'Areopagita con Pietro il Fullone; Stiglmayr con Severo di Antiochia; cfr. U. RIEDINGER, *Pseudo-Dionysius Areopagites, pseudo-Kaisarios und die Akoi-meten*, « Byzantinische Zeitschrift », LII (1959); J. STIGLMAYR, *Zur Lösung « Dionysischer Bedenken »*, ibid., VII (1898). La tesi dell'identificazione Severo di Antiochia-Dionigi è stata decisamente combattuta dal Lebon: si veda I. LEBON, *Le pseudo-Denys et Sévère d'Antioche*, « Revue d'Histoire ecclésiastique », XXVI (1930), p. 907: « Les rapprochements opérés par le P. Stiglmayr entre la personnalité et la vie du Ps.-Denys et celle de Sévère ne fournissent nullement une preuve d'identité de nature à prevaloir contre la présomption de distinction réelle créée par le fait critique précédemment étudié ».

¹⁰⁷ CH. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, 3 voll., Würzburg 1951, p. 641, informa che lo pseudo-Dionigi influenzò i calcedoniani stretti, i neocalcedoniani ed anche i monofisiti... « témoin les mandataires de Sévère au colloque de 532 ».

¹⁰⁸ R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1954, pp. 305-313 ss., è del parere che non si trovano tracce sicure di monofisismo in Dionigi; E. CORSINI, *Il trattato...*, cit., p. 154, rimane su di una posizione neutra; J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, cit., p. 143, precisa in certo modo un eventuale aspetto del monofisismo dionisiano: « Denys, qui appartenait, vraisemblablement au parti monophysite sévérien (d'où la formule monoérgiste qu'il emploie une fois) ».

¹⁰⁹ E. HONIGMANN, *Evêques monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951, p. 312: « Il faudrait d'abord soumettre à un nouvel et sérieux examen le monophysisme que l'on a cru découvrir chez le pseudo-Dénys ».

un senso ben chiaro, ma non altrettanto per la parte avversaria, è stato ampiamente rivalutato a partire dall'inizio del secolo con giudizi favorevoli, specialmente dopo gli studi fondamentali del Lebon¹¹⁰.

Quindi non si tratta più di collocare un autore in un campo o in un altro perfettamente contrario al primo, mediante dei criteri di netta ed inequivocabile differenziazione, bensì di trovare, entro dei limiti molto fluttuanti fra una posizione e l'altra, una certa direttiva di orientamento. Ma per tentare di dare una risposta al quesito, è meglio anzitutto esibire i passi dell'Areopagita, che possono essere significativi circa il Cristo. La totale divinità e la totale umanità di Gesù sono più volte ribadite dallo pseudo-Dionigi, in modo che ci possiamo ritenere completamente al riparo sia dall'eresia antiochena di Nestorio, sia da quella alessandrina di Eutiche.

« Gesù fu composto della materia umana e penetrò nella natura degli uomini, Egli che trascende supersustanzialmente tutto l'ordine della natura, mantenendo intatte le sue proprietà » (μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οὐκείων ἰδρύσεως)¹¹¹.

Il Cristo ha assunto non un aspetto, ma la totalità dell'essenza umana¹¹². Egli

« si è fatto uomo come uno di noi per amore degli uomini, prendendo una perfetta ed inconfusa natura umana a nostro modo » (τῇ παντελεῖ καὶ ἀσυγχύτῳ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει)¹¹³.

La stessa tradizione ecclesiale ci insegna che il Cristo diventa veramente e totalmente uomo a nostra somiglianza¹¹⁴. Giovanni di Scitopoli commenta i passi cristologici pseudo-dionisiani, ponendoli nella linea ortodossa ed antieretica¹¹⁵: ciò è tra l'altro dimostrato dal fatto che lo pseudo-Dionigi parla di Cristo come di un uomo completo¹¹⁶. Il Cristo, perfetto Dio e perfetto uomo, è *unus de Trinitate*; infatti il Padre e lo Spirito Santo non hanno partecipato all'Incarnazione se non con il beneplacito e con la volontà, operando insieme con il Figlio i segni divini¹¹⁷. L'evento dell'Incarnazione è ineffabile per qual-

¹¹⁰ Tra le altre opere è fondamentale lo studio di J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien*, pp. 425-580, in A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil...*, cit.

¹¹¹ DN 889 D.

¹¹² *Ibid.*, 648 A: τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι.

¹¹³ EH 444 C.

¹¹⁴ *Ibid.*, 484 A: ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ὀλικῇ πρὸς ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσει.

¹¹⁵ PG IV, 196 C-D: nelle parole circa il Cristo fatto uomo, insinua S. Massimo, è implicita la polemica contro i Nestoriani, gli Acefali ed Apollinare.

¹¹⁶ *Ibid.*: δηλοῖ γὰρ τέλειον ἄνθρωπον ἀνειληφῆναι αὐτόν.

¹¹⁷ GIOVANNI DI SCITOPOLI, PG IV, 220 B, interpreta originalmente il noto paragone usato dallo pseudo-Dionigi delle tre lampade (DN C41A-B); venendo il Figlio dal Padre nel mondo, non portò in sé

siasi intelligenza, anche per il primo degli angeli ¹¹⁸, e lo pseudo-Dionigi, dopo avere messo in luce la divinità perfetta e la perfetta umanità di Cristo, e la loro unione ipostatica, di proposito insiste sull'incomprensibilità di tale mistero da parte della mente umana. Il Cristo è incomprendibile nella sua stessa manifestazione, quando se ne parla rimane ineffabile, quando si pensa rimane ignoto ¹¹⁹. Si tratta di Gesù che riferisce al Padre ed allo Spirito Santo le sue operazioni gerarchiche ¹²⁰, di Gesù che, in quanto uomo, è stato santificato dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo ¹²¹.

L'Areopagita si attiene sempre al modo misterioso dell'unione delle due persone, modo che fa traboccare il divino nell'umano e che lascia infinito spazio alla *filantropia* umana nel divino, senza confonderle; Gesù è così perfetto nelle cose imperfette, ma è altresì imperfetto nelle cose perfette, come Colui che precede e supera abissalmente ogni idea umana di perfezione; è lo stesso Cristo che ha accettato di pervenire alla *inanitio* (κένωσις), ma che nulla ha perduto in questo suo ineffabile svuotarsi, essendo l'essere che dà l'essere alle cose che non l'hanno, in quanto principio dell'essere e privo di essere entro le cose che l'hanno in quanto superiore all'essere ¹²². Il Dio Verbo per lo pseudo-Dionigi soffrì nella carne e compì le sue operazioni salvifiche, incarnandosi ed obbedendo al piano dell'economia divina ¹²³. Gesù che è venuto verso la nostra natura immutabilmente (ἀμεταβόλως), non si è sottratto all'ordine conveniente all'umanità stabilita e scelta da Lui ¹²⁴ per adempiere alla sua missione redentrice:

« Il Verbo supersustanziale totalmente e veramente (ὀλικῶς καὶ ἀληθῶς) ha preso l'essere da noi ed ha fatto e subito tutte le cose che sono proprie all'umanità assunta per operazione divina » ¹²⁵.

Gesù dunque si è santificato in favore nostro riempiendoci di tutta la sua santità e le cose da Lui santificate passano beneficamente a noi in quanto generate da Dio ¹²⁶.

né il Padre, né lo Spirito, né uscendo lasciò qualcosa di suo proprio; bensì produsse un'uscita indivisa dal suo posto di permanenza: ἀλλ'ἀδιαίρετον τῆς ἑαυτοῦ μονῆς ἐποίησατο τὴν ἔξοδον.

¹¹⁸ DN 648 A.

¹¹⁹ Ep. III, 1069 B ss.

¹²⁰ EH 512 C.

¹²¹ Ibid., 484 A.

¹²² DN 648 C.

¹²³ Giovanni di Scitopoli così interpreta 221 D. in linguaggio dionisiano il Cristo che si trova nel *Corpus*: οὐσιώθη ὁ ὑπερούσιος Θεὸς Λόγος ἀναλλοιώτως, ἐπεὶ μεμένηκε Θεὸς καὶ οὐσιώθη καθ'ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὀλικῶς . . .

¹²⁴ CH 181 C.

¹²⁵ DN 644 C.

¹²⁶ EH 485 A.

« (Nella santa Sinassi) il Cristo si unisce alla nostra miseria, Egli senza peccato, mantenendo perfettamente il suo stato inalterato ed immacolato, dandoci la possibilità di comunicare con Lui, come se fossimo della stessa stirpe, e dichiarandoci partecipi dei suoi beni. Ciò che è oscuro in noi e nella nostra mente Egli ha riempito di luce copiosa e divinissima ed ha reso adorna la nostra bruttezza con delle bellezze divine »¹²⁷.

In conclusione non rimane agli uomini che:

« accogliere in quiete i raggi benefici che vengono da Cristo essenzialmente buono e superiore alla bontà e lasciarsi illuminare da Lui verso le opere della sua bontà divina. Egli infatti per effetto della sua bontà ineffabile ed inconcepibile fa esistere tutti gli esseri e li conduce tutti all'essere e vuole che tutti siano simili a Lui e che comunichino con Lui, ciascuno secondo la propria attitudine »¹²⁸.

Gesù il quale

« in modo supersustanziale ha assunto tutta la realtà della sostanza umana¹²⁹, agisce in perfetta conformità col volere del Padre, se è vero che: riferisce al Padre Suo Santissimo ed allo Spirito divino l'operazione gerarchica perfetta, quando comanda agli Apostoli, come dice la Scrittura (*Act. 1,4*), di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere il compimento della promessa del Padre »¹³⁰.

Esistono nelle opere pseudo-dionisiane elementi particolari che servano a collocare il nostro autore accanto ai monofisiti, se non proprio ad identificarlo con qualcuno di loro? La domanda non attende una facile risposta perché se alcuni di questi elementi sono facilmente reperibili nel *Corpus*, essi o appartengono ad un piano troppo generico, o possono essere controbilanciati da altri di diverso significato. Così, seguendo la cristologia di Filosseno di Mabbog si incontrano idee e spunti metodici che collimano con quelli dello pseudo-Dionigi. Filosseno tende, come l'Areopagita, verso un apofatismo assoluto¹³¹; è per questo che in Filosseno, come nel *Corpus*, il Verbo incarnato, rivelando i misteri di Dio, di cui è il portatore nella sua persona, non ne concede l'intelligenza alla ragione, ma li presenta all'obbedienza della fede¹³²; ne consegue che il teologo non può essere che un contemplativo, cosa questa fondamentale anche nell'opera areopagitica¹³³.

¹²⁷ *Ibid.*, 441 A.

¹²⁸ *Ep.* VIII, 1085 C.

¹²⁹ *MTh* 1033 A; ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυλακῆς ἀληθείαις οὐσίωται.

¹³⁰ *EH* 512 G-D.

¹³¹ A. DE HALLEUX, *Philoxène*... , cit., p. 325.

¹³² *Ibid.*, p. 327.

¹³³ « *Philoxène* regarde la contemplation des mystères comme le déploiement normal des virtualités de la foi » (*ibid.*, p. 329).

L'Ipostasi che si incarna senza nulla trascinare delle altre due o senza nulla lasciarvi è un tema che abbiamo già rilevato nello pseudo-Dionigi¹³⁴; lo stesso dicasi circa il rifiuto del numero e proposito della Trinità¹³⁵, circa la confessione trinitaria, che afferma come uno dei tre è divenuto il soggetto di tutta l'economia salvifica¹³⁶. Ma forse un punto di riferimento più preciso e meno generico fra la cristologia dello pseudo-Dionigi e quella di Filosseno si può indicare nell'idea comune del divenire di Dio senza cambiamento, anche se il teologo monofisita insiste su questo tema, mentre nello pseudo-Dionigi troviamo solo un cenno¹³⁷.

Sono però ancora più profondi i tratti metodici che separano i due autori: Filosseno è l'intransigente estremista¹³⁸, l'Areopagita è uno spirito concordista e quanto mai irenico; iconoclasta è il primo¹³⁹, non alieno dalle raffigurazioni iconiche il secondo; la teoria flosse-niana poi, secondo cui il Verbo-Uomo fa sua la carne comune di tutta l'umanità e non quella di un individuo particolare è del tutto irreperibile nel *Corpus* areopagitico.

Né i termini teologici usati dall'Areopagita confrontati con il lessico abituale dei monofisiti sembrano dirci un gran che; il verbo συντίθημι e certi suoi derivati come σύνθεσις, σύνθετος in unione con un avverbio indicante l'immutabilità di Dio durante l'Incarnazione rivelano un certo grado di parentela con analoghe espressioni monofisite, ma nulla più¹⁴⁰. Lo pseudo-Dionigi poi è lontano da ogni ombra di apollinarismo, in quanto evita il termine ἐνσάρκωσις e vi sostituisce quello di ἐνανθρώπησις¹⁴¹. Forse quello che lo pseudo-

¹³⁴ *Ibid.*, p. 355.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 357-358.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 360.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 319; sul divenire senza passione (*ibid.*, p. 339): « (Gesù) invariabilmente è venuto da ciò che è uno per natura verso la nostra variabilità » (EH 444 C); « Il suo principio (di Gesù) ha una sostanza invariabile nelle cose che compie per divina virtù » (*ibid.*, 484 H).

¹³⁸ A. DE HALLEUX, *Philoxène...*, cit., p. 53.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁰ DN 592 A: ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη in EH 480 A, lo pseudo-Dionigi dà un altro significato a σύνθεσις — ἡ τοῦ μύρου σύνθεσις; più rivelatrice è l'espressione: τὸ ἀπλοῦν... Ἰησοῦ... τῇ καθ' ἑμᾶς ἐνανθρώπησει πρὸς τὸ σύνθετον καὶ ὄρατὸν ἀναλλοιώτως προεβλήθη (*ibid.*, 444 A). J. LEBON, *La christologie...*, cit., p. 438, riporta il pensiero di Filosseno, per il quale Cristo facendosi uomo è rimasto al riparo da ogni cambiamento della sua ipostasi, perché il divenire non riguarda la sua natura, ma si riferisce solo alla economia; « Nos docteurs paraissent ne pouvoir confesser que le Verbe s'est fait chair sans noter immédiatement qu'il est pourtant resté ce qu'il était, qu'il n'a rien perdu en s'anéantissant... » (*ibid.*, p. 440): quest'ultima idea è riflessa in un passo dello pseudo-Dionigi (DN 649 A), Gesù: οὐ μόνον ἢ ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινωνήκε, μηδὲν πεπονθώς...; J. LEBON, *La christologie...*, cit., p. 472, avverte che il termine σύνθεσις è cirilliano e poi fu usato da Severo: ὁ Χριστὸς σύνθετος, ὁ εἰς κατὰ σύνθεσιν, la composizione per Severo è un modo di unione che lascia infatti nella loro realtà propria gli elementi che essa riunisce... la σύνθεσις... produce il suo effetto di unificazione, non nell'ordine dell'essere, ma nell'ordine di esistenza (*ibid.*, p. 474) anche Cirillo, a proposito dell'incarnazione, parla di composizione, ma mantiene la non confusione degli elementi (p. 475).

¹⁴¹ Lo pseudo-Dionigi (EH 444 B) usa l'espressione: εἰς τὴν θειοτάτην αὐτοῦ κατὰ σάρκα ζωὴν.

Dionigi non produce come linguaggio è in copia maggiore di quanto egli espressamente dice, di modo che un'indagine completa dal punto di vista linguistico e dal punto di vista del contenuto ben poco ci insegna sui rapporti dell'Areopagita col mondo monofisita. Rimane in sospeso soltanto una questione, che merita di essere impostata e risolta, perché essa può gettare luce almeno su di una certa attitudine preferenziale del nostro autore: la questione riguarda l'attività divina dopo l'Incarnazione; essa coinvolge l'interpretazione della celebre *Ep. IV*, a proposito della quale tante polemiche si sono svolte nel passato fra monofisiti ed ortodossi, specie nell'atmosfera del V e del VI Concilio ecumenico. Presentiamo una traduzione della breve lettera.

Ep. IV, 1072 A

In che modo tu dici che Gesù superiore ad ogni essere può essere ordinato per essenza con tutti gli altri uomini? Certo non come causa degli uomini è qui detto uomo, ma in quanto è veramente uomo secondo tutta la sostanza (κατ'οὐσίαν ὄλην). Noi non definiamo Gesù umanamente (ἀνθρωπικῶς), né infatti è soltanto uomo (né sarebbe supersustanziale, se fosse solo uomo), ma è veramente un uomo colui che ama gli uomini in maniera così eccellente, superiore agli uomini ed uguale agli uomini. Egli, supersustanziale, sostanziato dalla stessa sostanza degli uomini. Ma Egli non è meno traboccante di supersustanzialità, poiché è sempre supersustanziale evidentemente per l'eccesso della sua natura superiore. E se è venuto veramente nella sostanza Egli l'ha presa al di là della sostanza (ὕπερ οὐσίαν οὐσιώθη) ed operava le cose umane in modo più che umano: lo dimostrano la Vergine che l'ha concepito soprannaturalmente e l'acqua instabile che sostiene il peso dei suoi piedi materiali e terrestri e che non cede e che resiste ferma per una forza soprannaturale. Chi potrebbe passare in rassegna il resto che è immenso? Attraverso queste cose uno che guarda con occhio divino conoscerà che le affermazioni che riguardano l'amore di Gesù per gli uomini hanno la stessa virtù di una negazione eccellente. E, per dirla in breve, Egli non era un uomo, non perché non lo fosse, ma perché pur nato dagli uomini superava gli uomini e perché si è fatto veramente uomo al di sopra dell'uomo (καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀληθῶς ἀνθρώπος). Dunque non faceva le cose divine in quanto Dio, né le cose umane in quanto uomo, ma ha compiuto fra noi, a titolo di Dio resosi uomo (ἀνθρωθέντος Θεοῦ) una nuova azione divino-umana » (καινήν τινα θεανδρικήν ἐνέργειαν) (Corderins: actiones simul divinae et humanae).

La lettera in questione si presenta piuttosto difficile da interpretare, a causa della sua stringatezza e dell'insistenza con cui l'Areopagita (quasi ostinatamente) afferma il modo di unione delle due nature del Cristo Dio ed uomo: non è possibile accennare alla natura divina senza che venga chiamata in causa quella umana e viceversa; si tratta di una concordanza così perfetta delle due nature in un'unica unione che l'una di esse non procede senza l'altra. Ma la frase che ha suscitato le più accese polemiche è quella che conclude la breve lettera: « Egli (Cristo) compiva fra di noi una sola nuova azione tean-

drica ». Come è noto di questa frase si sono serviti i monofisiti come del resto gli ortodossi, per sostenere, con l'autorità dello pseudo-Dionigi, dei punti di vista diversi: per i monofisiti l'energia (e la volontà che la precede) del Cristo è unica, per gli ortodossi, essendo due le nature, anche le energie (e le volontà) sono due non contrappoventisi, ma concordanti perfettamente nell'unica Ipostasi. Da questo punto di vista è da rilevare che il conflitto in cui ebbe tanta parte l'*Ep.* IV dello pseudo-Dionigi non fu che un preludio alla ben più ampia contesa che sarebbe presto scoppiata fra monoteliti e diteliti. Comunque nei primi anni del VI secolo, quelli di Calcedonia vedevano nelle due nature del Cristo e nella conservazione delle proprietà di ciascuna delle due nature la salvaguardia indispensabile contro i pericoli della confusione sinusiasta, mentre i monofisiti rinfacciavano ai Calcedoniani di mantenere viva la separazione nestoriana della divinità e dell'umanità nel Cristo: dunque le due questioni attorno a cui si svolgeva il conflitto erano: unità o dualità di natura, conservazione o distruzione delle proprietà dopo l'unione¹⁴². È noto che per Severo l'unione (ένωσις) delle due nature in Cristo distrugge la dualità; la divisione in due; mentre ogni pluralità che si riconosce ancora dopo la riunione degli elementi impedisce di chiamare questa una vera unione¹⁴³. Quindi, secondo Severo, la composizione delle due nature (σύνθεσις) è un modo d'unione che lascia intatti nella loro realtà (ύποστάσει) propria gli elementi che essa riunisce, ma toglie loro la sussistenza distinta (ιδιοστάτως), l'esistenza cioè separata ed indipendente¹⁴⁴. È importante notare che la polemica, divenuta secolare, che si è svolta attorno alla formula dionisiana della *μίαν καινήν θεανδρικήν ένεργειαν*, più che toccare direttamente l'origine della divergenza fra monofisiti ed ortodossi, ne esprime solo una conseguenza, sia pure di capitale importanza: si tratta di credere che l'azione del Cristo dopo l'Incarnazione è una, sintetizzante in sé l'attività umana e quella divina, oppure che esistono due azioni, quella umana e quella divina, fra di loro distinte, ma concordanti e concorrenti ad un unico fine, essendo l'uomo Gesù sempre obbediente e consenziente con la volontà del Cristo Dio, ed approvando il Verbo e permettendo ciò che compie il Cristo incarnato. Timoteo Eluro vedeva nella conservazione della proprietà delle nature, non la salvaguardia della distinzione permanente della realtà della divinità e dell'umanità dopo

¹⁴² J. LEBON, *La christologie...*, cit., p. 452.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 469; per ciò che riguarda la diversità di significato del medesimo linguaggio teologico usato dai monofisiti e calcedoniani, cfr. *ibid.*, pp. 462 ss.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 474.

l'unione, ma il segno della divisione di Cristo in due soggetti individuali¹⁴⁵. L'idea era confermata in pieno da Severo, per il quale riconoscere a ciascuna natura ciò che le è in proprio sarebbe attribuirle un'attività separata che le apparterebbe esclusivamente ed alla quale l'altra forma non parteciperebbe in realtà, ma per una pura relazione accidentale¹⁴⁶. Quindi l'ἐνέργεια è qualcosa di intermediario fra l'agente e l'effetto: è il movimento operatorio, la κίνησις ἐνεργητική¹⁴⁷. Allora si capisce come fosse immensa la differenza circa il problema dell'energia fra Severo ed i monofisiti da una parte e Leone Magno ed i Calcedoniani dall'altra¹⁴⁸. Presentandosi la formula areopagistica in un modo (apparentemente almeno) piuttosto ambiguo è comprensibile come se ne siano serviti i rappresentanti dei due campi avversi. Così, come è noto, la prima volta in cui gli scritti areopagitici furono citati è nel 532, come si è detto, ad opera dei severiani¹⁴⁹. Anche più avanti nel tempo monofisiti come Sergio, Ciro, Macario, Pirro citeranno espressamente la formula dello pseudo-Dionigi a sostegno dell'unica energia divina¹⁵⁰. Senonché — è opportuno rilevare subito con estrema oggettività — mentre i monofisiti sono preoccupati quasi solo di trovare nei testi l'affermazione che a loro preme dell'unica energia del Cristo uomo e Dio, e non sembrano approfondire il discorso teologico che conduce alla formula dionisiana e che vi è implicito, molto diversamente e con un senso di più grande consapevolezza teologica si comportano gli ortodossi. Giovanni di Scitopoli, ad esempio, in pieno clima calcedonico, va oltre la sua epoca, distinguendo chiaramente nei suoi scoli l'energia divina, l'energia umana, ed infine l'energia teandrica¹⁵¹. Il più antico scoliasta del *Corpus*

¹⁴⁵ A proposito della novità della formula di Calcedonia delle due nature e delle difficoltà da essa sollevate, basti pensare che un calcedoniano quale fu Epifanio di Perga, sosteneva che la formula delle due nature ha lo stesso senso di quella dell'unica natura e che quest'ultima esprime la dottrina in una formula più autentica (cfr. CH. MOELLER, *Le chalcédonisme...*, cit., p. 668).

¹⁴⁶ J. LEBON, *La christologie...*, cit., p. 545.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 553.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 554; il Lebon cita *Ep. I, Ad Ser.*, 61: « Attamen unum est Verbum incarnatum, unaque eius operatio, quae est motus operativus, qui hoc et illud efficit, neque quia diversa sunt opera, ideo duas naturas operantes dicimus; unum enim... Verbum inhumanatum utrumque operatum est. Et sicut nemo dividet Verbum a carne, ita neque operationes dividere vel separare possibile est ». DN 712 C: καὶ ἀγάπην, ὡς κινήτικόν... δύναμιν; ma nello pseudo-Dionigi non si trova l'espressione tipicamente monofisita dell'ἐνεργητικὴ κίνησις.

¹⁴⁹ J. LEBON, *La christologie...*, cit., p. 555.

¹⁵⁰ CH. MOELLER, *Le chalcédonisme...*, cit., p. 641: « Le pseudo-Dénys marque de son influence des chalcédoniens stricts comme Léon de Byzance, des néochalcédoniens comme Leonce de Jérusalem et Jean de Scytopoli, des monophysistes témoin les mandataires de Sévère au colloque del 532 ».

¹⁵¹ *Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 334 D: Pirro credeva nella sola energia di Cristo (μία Χριστοῦ ἐνέργεια) ἢ si tratta secondo Pirro, di un'energia personale (μία ἐνέργεια ὑποστατική); S. Massimo controbatte, come vedremo, il suo avversario con estrema decisione; LECLERCQ - HEFELE, in *Histoire des Conciles*, Paris 1907, vol. III, pp. 461 ss., riportano tutta la discussione e la commentano.

areopagitico esorta ad osservare non solo il passo in questione, ma tutto il contesto dell'epistola, perché contiene implicitamente un rifiuto di tutte le eresie vecchie e nuove¹⁵². Un indissolubile legame unisce il Cristo Dio al Gesù uomo: Cristo è uomo perché nato da donna, ma al tempo stesso Dio perché nato da Vergine¹⁵³. Cristo poi non faceva le cose divine in quanto Dio perché era con la carne e non con la sola divinità, né faceva le cose umane in quanto uomo, perché era inscindibile dal potere divino¹⁵⁴. Ne consegue che l'energia teandrica è allo stesso tempo divina ed umana e tale unione del divino e dell'umano sfugge alla mente nostra¹⁵⁵; infatti non come Dio faceva le cose divine, era anche uomo, né come uomo faceva le cose umane, era anche Dio; a tale proposito Gregorio di Nazianzo faceva già notare che, essendo in certo modo unite le nature, anche le denominazioni erano comuni a causa delle reciproche « circuminsessioni »¹⁵⁶. Allora Cristo operava come Dio, quando, da lontano, guariva il figlio del centurione, operava come uomo, senza cessare di essere Dio, quando mangiava e si rattristava. Compiva infine un'operazione mista (μικτήν ἐνέργειαν) quando restituiva la vista ai ciechi mettendo saliva nei loro occhi e col solo tatto fermando il flusso dell'emorrois-
sa¹⁵⁷. Il più geniale interprete dello pseudo-Dionigi in generale e in particolare per ciò che si riferisce al passo in questione è S. Massimo il Confessore; a differenza dei monofisiti, il grande rappresentante della polemica contro i monoteliti, non si ferma alla superficie del testo areopagitico, per dedurne una soluzione che sembra essere la sola vera, ma con alcune critiche e con profondità di introspezione spirituale egli fa accompagnare le parole areopagitiche dal contenuto teologico di cui esse sono naturali ed evidenti apportatrici, lasciando così affiorare il pensiero implicito o dissimulato che costituisce la base indispensabile della formula relativa all'energia divina. S. Massimo parte dal principio sostenuto pure da Giovanni di Scitopoli¹⁵⁸, che non deve essere messo in discussione, che lo pseudo-Dionigi vedeva nel Cristo il Dio perfetto (τέλειον) e l'uomo altrettanto perfetto; ne trae come conseguenza che le volontà del Teantropo non possono che essere due. Rispondendo direttamente a Pirro che sosteneva l'unica energia

152 CH. MOELLER, *Le chalcédonisme...*, cit., p. 711; l'energia divina è quella che fa i miracoli, l'energia umana opera le azioni umane, come il mangiare, il bere; l'energia teandrica è quella secondo cui Cristo cammina sulle acque: camminare è proprio dell'uomo, camminare sulle acque è proprio di Dio.

153 PG IV, 532 C.

154 *Ibid.*, 533 A.

155 *Ibid.*, 533 B-C.

156 *Ibid.*: ἡ δὲ θεανδρική ἐνέργεια σημαίνει θείαν καὶ ἀνθρωπίνην.

157 *Ibid.*

158 *Ibid.*, 535 A.

come appartenente al tutto di Cristo Dio Uomo, S. Massimo spiega che se Gesù, unico nell'ipostasi, produceva due operazioni sul piano naturale, ciò non significa che dal numero delle energie derivi anche il numero delle persone (cioè due, una per ogni tipo di energia): infatti se l'energia è una, come vogliono i monofisiti, essa è necessariamente o divina o umana o neutra: ne risulta allora un Cristo che è solo Dio oppure solo uomo, o infine né Dio né uomo¹⁵⁹. Se Pirro, secondo i suoi compagni di fede, citava anche Cirillo di Alessandria che parlava di «una sola energia congenita attraverso entrambe le nature» a dimostrazione dell'unica energia teandrica¹⁶⁰, S. Massimo risponde che lo stesso Cirillo (come lo pseudo-Dionigi) non parla di una sola operazione delle due nature bensì di una sola operazione divina e paterna, sostanzialmente esistente nel Verbo incarnato, secondo la quale Egli non compiva soltanto i segni incorporei divinamente, ma li realizzava anche corporalmente col contatto della sua carne: per incarico di ambedue le nature ed attraverso entrambe¹⁶¹. Infatti Gesù era Dio per natura e operava naturalmente le cose divine, dimostrando di essere perfetto Dio e perfetto Uomo ora con un'operazione, ora con un'altra sul piano naturale (κατὰ φύσιν)¹⁶². Cirillo dunque non poteva ignorare la singolare proprietà di ciascuna delle nature, che il Verbo incarnato conservava in sé incolumi dimostrando che si mantengono incolumi ed inconfuse¹⁶³. Ma l'intuizione più originale di S. Massimo riguardo al problema dell'energia divino-umana è nella risposta che egli dà a Pirro, quando questi interpretava la frase dello pseudo-Dionigi in un senso monoergetico: se l'Areopagita avesse veramente inteso una sola operazione, risponde S. Massimo, ciò significherebbe senza alcun dubbio che il Cristo come Dio incarnato operava in modo diverso dal Padre, dal momento che l'operazione del Padre è divina e non teandrica ed inoltre il Padre costituì e adornò questa stessa natura teandrica; quindi, essendo l'energia naturale, essa ha per compito di costituire la natura e perciò possiede un carattere naturale e un segno distintivo specifico¹⁶⁴. Merito notevole di S. Massimo è di aver fatto emergere ciò che lo pseudo-Dionigi non dice, ma

¹⁵⁹ *Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 289 B: Cristo διτῶς καὶ οὐ μοναδικῶς ἤθελεν; essendo due le volontà, due sono pure le energie; infatti Cristo unico nella sua ipostasi: ἦν ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργητικός... S. Massimo, col sostegno dei testi evangelici ci dà prove indiscutibili delle due volontà distinte e non contrastanti fra loro del Cristo Uomo e del Cristo Dio (*ibid.*, 320 D; 321 B; 324 B-C).

¹⁶⁰ *Ibid.*, 340 B-C.

¹⁶¹ *Ibid.*, 344 B.

¹⁶² *Ibid.*, 345 A.

¹⁶³ *Ibid.*, 345 B.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 347 A.

che condensa, a tutto rigore di logica, nella sua formula e che da essa scaturisce: la conclusione dell'esegesi di S. Massimo non può essere allora che questa: se il Cristo in quanto Dio ha l'energia uguale a quella del Padre (e dello Spirito Santo)¹⁶⁵, il Cristo in quanto uomo possiede una sua distinta facoltà operativa che non crea nessun contrasto, ma che volontariamente si accorda con quella di Dio. Interessa notare qui che S. Massimo, pur allargando il discorso teologico oltre i limiti della zona areopagitica, in quanto si era nel frattempo aggiunta la discussione sulla volontà divina ed umana, che nello pseudo-Dionigi non aveva ancora ragione di essere, purtuttavia egli non aggiunge nulla al testo areopagitico, né lo incorpora forzatamente in una dottrina diversa dalla sua, come vogliono alcuni studiosi¹⁶⁶, anzi si attiene con tutto scrupolo alla lettera del pensiero dell'autore.

Anche altrove S. Massimo adopera le luci del suo ingegno per interpretare nel suo autentico senso il testo della *Ep.* IV, specialmente in relazione alla tanto discussa energia teandrica. Lo pseudo-Dionigi, egli dice, chiama l'operazione del Verbo incarnato teandrica, dimostrando che essa è duplice¹⁶⁷, poiché se unica fosse l'energia del Dio-Uomo in che modo essa secondo le stesse caratteristiche potrebbe tenere insieme nella sola Ipostasi due essenze o due nature distinte? Evidentemente, come risulta con lo stesso procedimento di una dimostrazione di matematica o di geometria, lo pseudo-Dionigi ha attribuito all'una o all'altra natura, insieme con delle proprietà dello stesso genere che ciascuna possiede, una totale somiglianza incomunicabilmente essenziale ed una distinzione altrettanto essenziale per quelle cose che non sono dello stesso genere¹⁶⁸.

Anche l'interpretazione del Damasceno si mantiene sulla linea del discorso di S. Massimo senza ridursi a mera ripetizione, anzi aggiungendo qualcosa di nuovo e di originale. Le due energie, avverte il Damasceno, procedono parallelamente alle due volontà: esse sono unite perché la volontà dà l'impulso a ciò che l'energia opera; se le

¹⁶⁵ *Ibid.* I Padri e lo pseudo-Dionigi hanno sempre parlato dell'energia comune alle tre persone della SS. Trinità.

¹⁶⁶ Ad es., J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, cit., p. 146.

¹⁶⁷ *Opusc.*, PG 91, 85 A: mediante l'aggettivo composto (διὰ τῆς κατὰ τὴν ἐκφορὰν συναφείας), lo pseudo-Dionigi ha parlato delle due nature e del loro agire distinto; egli ha denominato l'operazione al singolare per indicare l'unione delle operazioni naturali; tale unione indivisa non danneggia per nulla la distinzione naturale delle energie. In questo S. Massimo è d'accordo col neocalcedoniano Anastasio di Antiochia: la natura umana del Verbo incarnato non ha mai agito separatamente, ma sempre in accordo col Cristo-Dio, conservando la sua propria energia: ciò che si impone è l'unico risultato (ἐν ἀποτέλεσμα) riferito al solo ed unico Cristo (Ch. MOELLER, *Le chalcédonisme...*, cit. p. 611).

¹⁶⁸ *Ibid.*; P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972, p. 26, cita S. Massimo che dice: «l'energia teandrica significa un solo atto (μοναδικός), in cui l'unità non indebolisce per nulla la pienezza di ciascuna delle altre due persone. Il consenso libero e spontaneo dell'umanità agisce sempre in conformità al volere divino».

nature volontarie ed energetiche sono due, unico è l'agente, il Cristo, che opera il miracolo mediante la potenza divina e mediante l'energia umana che si esprime col gesto e con la parola¹⁶⁹. La formula dello pseudo-Dionigi offre una visione quanto mai acuta dell'unità della persona agente del Cristo e mette in risalto l'unione incomprensibile delle due energie che si manifestano in una sola persona. La « nuova energia teandrica » non respinge le energie naturali. Perché in tale caso noi potremmo parlare di una natura nuova ed unica, nata dalla natura divina ed umana, perché, secondo i Padri, è unica l'essenza delle cose di cui l'energia è unica: il che urterebbe con tutto quanto lo pseudo-Dionigi ha scritto parlando del Cristo tutto Dio e contemporaneamente tutto Uomo. L'Areopagita ha voluto invece mettere l'accento sul modo nuovo e misterioso delle energie naturali di Cristo, in relazione al modo misterioso della compenetrazione, l'una nell'altra, delle nature di Cristo¹⁷⁰.

Altri autori ed uomini di Chiesa hanno interpretato la formula dello pseudo-Dionigi nel senso della tradizione dei Padri, e, perciò, nella maniera più logica e normale: per citare alcuni, Sofronio di Gerusalemme ribadiva che l'energia teandrica è un concetto che si riferisce ugualmente all'attività divina ed umana del Cristo¹⁷¹. Così Anastasio Sinaita non ha dubbi nel pensare che lo pseudo-Dionigi non si è espresso riferendosi al numero, ma al modo nuovo, e singolare (ξένος), dell'energia stessa che è divina ed umana contemporaneamente¹⁷². Anche per Anastasio Studita un'energia deve essere considerata in relazione con l'altra¹⁷³. Le voci di questi autorevoli interpreti dello pseudo-Dionigi sono tutte direttamente o indirettamente legate alla autorità dei Concili ecumenici, durante i quali la formula fu messa in causa e sempre sostenuta in funzione antimonofisita.

È noto infatti che Martino I nel Concilio lateranense del 649

¹⁶⁹ V. K. ROZEMOND, *La christologie de S. Jean Damascène*, « Studia Patristica Byzantina », 1959, pp. 37-38. La più acuta interpretazione del passo pseudo-dionisiano è data dal Damasceno nel *De fid. orth.* III, 19 (cfr. B. KOTTER, *Die Schriften des Iohannes von Damaskos*, Berlin 1973, pp. 160-162). Lo pseudo-Dionigi esprime due cose in una sola espressione; così, sul piano analogico, il ferro arroventato taglia e brucia in un medesimo tempo.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 39; l'A. riporta l'immagine analogica spesso usata dai Padri del ferro incandescente, della spada che taglia e brucia insieme, per mettere in evidenza il mutuo accordo e l'unico risultato dell'agire delle due nature.

¹⁷¹ *Ep. Syn.*, PG 87, 3177 B; v. Lampe, S. V. θεανδρικός.

¹⁷² *Hod.* I, PG 94, 1080 C: οὐ γὰρ ἀριθμὸν ἐμφανῶν. Altri autori, favorevoli all'interpretazione ortodossa del passo pseudo-dionisiano sono cit. dal Moeller (*Le chalcédonisme...*, cit., p. 641) nel VI sec. Ephrem di Antiochia, Leonzio di Gerusalemme, Leonzio di Bisanzio, Eustazio, p. 685; Teodoro di Raitu ammetteva come una necessità le due formule di fede: quella delle due nature e quella dell'unione ipostatica: la prima è diretta contro Nestorio, la seconda contro Eutiche; entrambe debbono essere accettate se si vuole confessare autenticamente ed ecclesiasticamente le due nature di Cristo.

¹⁷³ PG 89, 45 D: ἑκατέρα σὺν τῇ ἑτέρᾳ θεωρουμένη.

accetta la formula dionisiana recata nella capitale da S. Massimo e ne fissa il retto modo di interpretazione:

« Si quis (scil. haereticorum) deivirilem operationem, quod Graeci dicunt θεανδρικὴν, unam operationem insipienter suscipit, non antem duplicem esse confitetur, secundum S. Patres, hoc est divinam et humanam aut ipsam deivirilis quae posita est, novam vocabuli dictionem, unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unionis demonstrativam, condemnatus sit »¹⁷⁴.

Nel VI Concilio ecumenico (III di Costantinopoli, anni 680-681), in piena polemica antimonetelita, gli eretici citavano lo pseudo-Dionigi secondo il loro punto di vista¹⁷⁵; ma il Concilio ebbe il grande merito di sostenere l'ortodossia della formula pseudo-dionisiana « dell'unica, nuova energia teandrica ». Accostando un importante testo dei *DN* del medesimo autore¹⁷⁶ a questo passo la formula si apre nel suo significato più ovvio e più conforme alla voce dei Padri e della tradizione ecclesiale. Prima di discutere brevemente la pagina dell'Areopagita che ci interessa, aggiungiamo che lo stesso metodo fu applicato dai Padri del Concilio a Cirillo di Alessandria, citato pure dai monofisiti come un assertore dell'unica energia divino-umana di Cristo; la voce del Concilio fa presente che non bisogna fermarsi ad un passo del grande alessandrino e vedere questo passo in una prospettiva unilaterale, ma che occorre dare al particolare il suo giusto respiro che esso recupera entro un più ampio contesto¹⁷⁷. Prima di discutere il passo occorre anche notare, come premessa necessaria, che la voce del Concilio fa risuonare, accanto al discorso sulle due nature di Cristo inseparabili ed inconfondibili, il motivo non meno importante e che Calcedonia aveva lasciato apertissimo, del modo misterioso con cui l'unica Ipotesi del Cristo fattosi carne fa convergere in uno le due nature stesse, sia nello svolgimento delle loro distinte operazioni, sia nella riduzione ad unità di tutta l'attività teandrica¹⁷⁸. È per questo che per difendere l'esatto simbolo della fede:

¹⁷⁴ DENZINGER-SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum*, Roma 1965, p. 173; fu lo stesso Martino Papa a denunciare che gli eretici Cirillo e Sergio avevano alterato il testo dionisiano (MANSI, *Conc. Ec.*, X, 979).

¹⁷⁵ Ad es., Cirillo di Alessandria e Sergio di Costantinopoli (XI, p. 274).

¹⁷⁶ Si tratta di *DN* 644 C.

¹⁷⁷ MANSI, *Conc. Ec.*, XI, p. 430; infatti Cirillo, secondo il Concilio « refutans unam esse operationem deitatis et humanitatis scribit; neque enim unam naturalem operationem dabimus Deo ac creaturae, ut neque id quod creatum est ad divinam deducamus essentiam, neque interum id, quod est divinae naturae praecipuum, ad locum qui creatis congruit deponamus; neque miracula absque carne, neque passionem sine deitate; et est admirabile, quia ipse erat qui patiebatur et non patiebatur ».

¹⁷⁸ Cirillo stesso sosteneva: « Sicut in Christo utraque natura indiminate proprietatem suam custodit, ita et operatur utraque forma cum alterius communione, quod proprium habuit, Verbo operante quod Verbi est, cum communione scilicet corporis et carne exequente quod carnis est, communicante ei videlicet

« Non unam vel duas operationes in mediatore Dei et hominis definire, sed utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas cum alterius communione operantes atque creatrices confiteri debemus. Dei naturam in hominem et humanam in Deum conversam edocentes, sed naturarum differentiam integras confitantes »¹⁷⁹.

Presentiamo ora il passo in questione:

« È distinta (scil. la natura divina) dall'azione benefica nei nostri riguardi, per il fatto che il Verbo supersustanziale totalmente e veramente ha preso la natura dell'essere da noi e secondo noi e ha fatto e subito (δρᾶσαι καὶ παθεῖν) tutte le cose che sono proprie e particolari della sua umanità assunta per operazione divina¹⁸⁰. Infatti il Padre e lo Spirito Santo non ebbero in comune nulla con questi atti¹⁸¹ a meno che non si dica che questi sono stati voluti a scopo di bene e di amore per gli uomini e secondo tutta quell'opera divina ed occulta, la quale fu fatta dall'immutabile resosi simile a noi in quanto Dio e Verbo di Dio. Così anche noi cerchiamo di riunire con il ragionamento e di distinguere le cose divine nella maniera in cui anche esse sono unite e distinte »¹⁸².

Le unioni e le distinzioni divine non hanno luogo soltanto nell'interno della Trinità; le distinzioni infatti si producono anche *ad extra* per divina bontà (ἀγαθοδότης); di tali manifestazioni (comportanti i doni straordinari, la creazione, la θεώσις, la chiesa, ecc.) l'Incarnazione è l'evento più importante di tutti¹⁸³. Dunque la διάκρισις dello pseudo-Dionigi, in maniera che non dà adito al minimo dubbio, mette bene in chiaro le due nature di Gesù, il quale, rimanendo cioè

Verbo in eadem operatione » (*ibid.*, p. 479). Altrove Cirillo dice: « Unius enim eiusdem tam miracula, quamque passiones cognoscimus, secundam aliud et aliud earum, ex quibus est, naturarum, et in quibus habet esse ».

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 579.

¹⁸⁰ È da notare come divergano le due traduzioni latine di questo punto; quella del Corderius nel testo del Migne e quella presentata nella *Versio altera* del VI Concilio ecumenico: CORDERIUS, *PG* 644 C: « eaque gesserit tuleritque, quae humanae ipsius actionis praecipua sunt et singularia ». MANSI, *Conc. Ec.*, XI, 757: « et fecerit et passus sit quae sunt secreta et separata (ἐκκριτα καὶ ἐξαιρετα) et humana eius Dei operation ». Più chiara e più attinente al pensiero dello pseudo-Dionigi è la traduzione del Corderius; quella della *Versio altera* è una interpretazione del passo greco troppo artificiosa ed oscura. Bene intende il testo M. DE GANDILLAC, *Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1943, pp. 83-84: « Par son action comme par sa Passion c'est lui seul qui, proprement et singulièrement, assumata la totalité de l'opération humano-divine ».

¹⁸¹ Paragonando le tre luci delle lampade alle tre Persone trinitarie lo pseudo-Dionigi aveva già sostenuto il tema della distinzione dell'operato trinitario da quello messo in moto dal Verbo fatto carne (*DN* 641 B): « Ma se si porta fuori dalla stanza una lampada uscirà insieme con lei anche tutta la sua propria luce in quanto non trascina con sé nulla delle altre luci e nemmeno lascia a queste alcunché di suo ». Giovanni di Scitopoli aveva già rettamente indicato a che cosa lo pseudo-Dionigi volesse alludere con questa immagine della fiaccola tolta dal rapporto con le altre due (*PG* IV, 220 B): « Infatti il Figlio venendo nel mondo dal Padre, non portò con sé né il Padre, né lo Spirito, né lasciò a loro qualcosa di proprio nell'allontanarsi: ma fece una uscita (sortita) indivisa della sua stessa dimora ».

¹⁸² *DN* 644 C, è il noto passo che, estendendo un poco il discorso teologico, conferma il tema delle unioni (ένώσεις) e delle distinzioni (διακρίσεις).

¹⁸³ Il medesimo concetto era già stato espresso poco prima: ἐστὶ δὲ . . . διακεκριμένον ἢ καθ' ἑμᾶς Ἰησοῦ . . . ὑπαρξίς, καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστὶ φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια (*ibid.*, 640 B).

che è e che era, diventa ciò che non è: si tratta della natura divina e di quella umana con le loro rispettive proprietà e qualità; Gesù è da un lato il λόγος ὑπερούσιος, dall'altro è colui che ha preso la sostanza umana a nostra vera e completa somiglianza (ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς καθ' ἡμᾶς); a dimostrare che tale somiglianza non è un fatto apparente, ma reale (dunque contro ogni sospetto di monofisismo di qualsiasi colore), lo pseudo-Dionigi aggiunge che il Verbo fattosi carne « ha compiuto e subito » tutte quelle cose che sono le più tipiche della sua operazione umana. I due verbi che indicano per eccellenza la totale attività e la totale passività (δραῶσαι καὶ παθεῖν) vogliono rappresentare lo svolgimento dell'attività di un essere umano nella pienezza del termine: ora che il Verbo incarnato abbia una sua propria attività ἐνέργεια o κίνησις ἐνεργητική è dimostrato inequivocabilmente dal fatto che l'Incarnazione del Verbo è un evento che non ha nulla a che vedere con il Padre e con lo Spirito Santo (anche se le due persone hanno acconsentito del tutto con la volontà e con il beneplacito a tale evento economico-salvifico dell'umanità): si è incarnato infatti *unus de Trinitate*, ma non le tre Persone; d'altra parte il Cristo che ha una nuova attività come Dio fattosi uomo, al tempo stesso mantiene l'energia divina in comune con le altre due Persone, con il Padre cioè e con lo Spirito Santo, essendo l'energia trinitaria una¹⁸⁴. Dunque il risultato è che le operazioni con tutti gli effetti, sono due senza possibilità di controversia: una compiuta dal Logos-Dio in comunione con il Padre e con lo Spirito Santo, l'altra, distinta ma non divisa, compiuta dal Cristo fattosi uomo in favore dell'umanità da salvare; allora anche sul piano storico-esistenziale Cristo, in quanto Dio, continua la sua azione divina che è quella di sempre, cioè anche dei secoli precedenti l'Incarnazione, mentre Egli instaura anche una azione umana indipendente, ma non separata dalla prima, anzi in perfetta concordanza con questa. Da quanto il testo ci dice risulta che lo pseudo-Dionigi, parlando qui e altrove, come abbiamo visto, di Gesù perfetto uomo e perfetto Dio¹⁸⁵, attribuisce all'unica ὑπαρξίς del Dio-uomo la distinzione delle due nature e di tutte le operazioni che ne conseguono. Inoltre ad un'attenta lettura del passo in esame riemerge la evidente preoccupazione dello pseudo-Dionigi di mostrare nel senso della tradizione ortodossa dei Padri, dei Concili, del magistero della chiesa, che le nature del Teantropo sono due e due i loro compiti nergetici, ma più ancora di mettere in luce che l'unica Persona (divinno-

¹⁸⁴ Ad es., *ibid.*, 646 C.

¹⁸⁵ GIOVANNI DI SCITOPOLI, PG IV, 196 C-D, mette l'accento sul fatto che lo pseudo-Dionigi concepiva come « perfetta » l'umanità di Gesù.

umana) di Gesù le fa convergere, coesistere, sinfonizzare in una unica realtà. L'autore insiste di proposito su questo punto, né mai fa un cenno dell'una natura, senza contemporaneamente richiamare l'altra. Per questo lo pseudo-Dionigi è nella linea di Calcedonia, anche se non fa cenno del Concilio ecumenico del 451, mettendo però l'accento sul *τρόπος ἐνώσεως*, che era stato il problema di Cirillo di Alessandria e che diventerà il tema complementare a quello delle due nature dei neocalcedoniani. Nel testo areopagitico la posizione chiaramente affermata e ribadita sempre dell'unica Ipostasi che in sé abbraccia le due nature, senza confonderle e senza dividerle, è il perno ideale che sorregge tutta l'impalcatura teologica del discorso¹⁸⁶. Una parola fa poi da spia alla intenzione del nostro autore ed è la parola *θεουργία* evidentemente non collocata a caso; essa è usata per indicare i benefici compiuti dal Cristo-Uomo a favore dell'umanità; essa avverte che l'operato tutto umano di Gesù era simultaneamente divino, ad evitare ogni ombra, sia pure quanto mai inconsistente, di nestorianesimo.

ALLE BASI DELLA TEOLOGIA ANTINOMICA

Dall'esame della *Ep. IV*, sostenuta dal generale procedimento teologico areopagitico, si possono dedurre le osservazioni che seguono:

1) Lo pseudo-Dionigi si accorda assai bene con lo spirito della cristologia di Cirillo anche se, come è già stato detto, i raffronti stilistici fra i due autori non dicono molto; certamente l'Areopagita, come Cirillo, si attiene alla tradizione alessandrina, la quale bada assai di più alla sintesi che non all'analisi a proposito del Cristo Dio ed Uomo¹⁸⁷ a differenza di Cirillo, lo pseudo-Dionigi dà all'apofatismo un'intensità di colore, che è una nota costante di tutto il *Corpus*: rimane così al mistero la sua totale impenetrabilità e la provvisoria soluzione umana, prospettata come ineffabile, fissa certi criteri di orientamento generale della pietà secondo delle direzioni sicure, senza però accondiscendere ad una dialettica esasperatamente logica, come avevano spesso fatto i monofisiti e gli ortodossi nella loro polemica incandescente. Lo pseudo-Dionigi si preoccupa di introdurci fino alle soglie del mistero,

¹⁸⁶ DN 644 D, ribadisce il tema: *κατὰ πᾶσαν ὑπερχειμένην καὶ ἄρρητον θεουργίαν* . . .

¹⁸⁷ R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, Assisi 1974, p. 176.

senza valicarle, e di confermare dei principi che secoli ormai di lotte, di definizioni conciliari, di intuizioni patristiche ispirate avevano posto alla base dell'edificio della chiesa; non mai però il nostro autore distacca ciò che la logica umana può e deve dire a difesa dell'autenticità dogmatica da ciò che suggeriscono la fede, la contemplazione, la parola divina, che stanno al di là delle categorie del pensiero¹⁸⁸: l'adesione spirituale del Cristo è il *primum* che provoca anche, ma da lontano, le poche ed indispensabili affermazioni di principio, come era già in parte avvenuto per S. Basilio e Gregorio il Teologo riguardo alle formulazioni trinitarie.

2) L'energia teandrica è una sul piano gnomico-morale¹⁸⁹ ed è una nel suo risultato¹⁹⁰, sia che l'azione si sia svolta nell'ambito dell'umanità o in quello della divinità, od infine sul piano misto (umano e divino insieme). Sul piano naturale infatti le operazioni seguono la loro distinta linea di sviluppo, consentendo Cristo-Dio all'azione dell'uomo ed assoggettandosi liberamente e senza contrasto l'uomo all'agire divino. La formula pseudo-dionisiana integra Calcedonia, attenuando un poco, da una parte, l'apparenza (non la realtà di contenuto) troppo decisa delle affermazioni relative alle due nature umana e divina del Cristo, da un'altra assumendo entrambe in una dimensione unitaria. Né sembra fuori luogo, né troppo azzardato vedere nello pseudo-Dionigi un anticipatore di Epifanio di Perga e di Giovanni il Grammatico. Per il primo (siamo al tempo della prima vittoria del neocalcedonismo, verso il 518) la formula di Calcedonia non deve essere presentata come un'affermazione positiva del dogma, ma come uno scudo contro quelli che negano l'autenticità dell'Incarnazione: la formula delle due nature ha lo stesso senso di quella dell'unica natura, anche se quest'ultima esprime più autenticamente la dottrina¹⁹¹.

Il secondo teologo dichiara che le due formule, quella di Cirillo e quella di Calcedonia, sono necessarie entrambe per assicurare una sicura ortodossia¹⁹². Anche nel *Corpus* areopagitico non si trova cenno

¹⁸⁸ Anche Cirillo aveva affermato che il modo dell'unione delle due nature è ἀπόρρητος...καὶ ταῖς ἡμετέραις διανοαῖς οὐχ ἀλώσιμος (*Due dialoghi cristologici*, G. M. DE DURAND, Parigi 1964, p. 236, 693 E); ma l'apofatismo non è un tema coerente ed indissolubile dalla razionalità umana, come lo è invece nell'Areopagita.

¹⁸⁹ M. GORDILLO, *Theologia orientalis cum latinorum comparata*, Roma 1960, p. 113: « persona confert actui pondus morale, sed non est eiusdem physicus fons, qui in natura reponendus est ».

¹⁹⁰ CH. MOELLER, *Le chalcédonisme...*, cit., p. 691: Anastasio di Antiochia dirà che la natura umana di Gesù non è mai esistita a parte e quindi non ha agito separatamente, ma sempre in unione col Verbo; questa natura conserva la sua energia propria, ed il risultato è uno (ἐν ἀποτελέσμα) e si dice del solo ed unico Cristo.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 668.

¹⁹² *Ibid.*, p. 672.

del tema fondamentale, su cui ha insistito Giovanni il Grammatico, secondo cui l'umanità di Cristo non è mai esistita un solo istante separata dalla divinità¹⁹³, è comunque evidente che la *Ep. IV*, pseudo-dionisiana è un documento storico-teologico singolare, non solo per la sua pregnanza e precisione, ma per l'insistenza a non disgiungere mai il piano divino da quello umano dell'unico Verbo incarnato: proprio secondo questo proposito il testo appare come un nobile tentativo di rivivere Calcedonia da un punto di vista nuovo e più probante ed al tempo stesso come l'esigenza di conciliare, fino ai limiti del possibile, le due convinzioni che si profilavano sempre più antitetico dei filo e degli anticalcedoniani. L'idea dell'*una* (μία) energia accede ai severiani, correggendo però il pensiero di questi con l'aggiunta del *nuova* (καινή); la parola composta *teandrica* (θεανδρική) accede a Calcedonia, ricapitolando l'insegnamento sulle due nature; le due espressioni: *una* e *teandrica* insieme, allontanano, soprattutto agli occhi dei monofisiti, ogni presunto residuo di nestorianesimo dal Concilio del 451.

3) Il commento alla formula areopagitica dice forse qualche cosa anche per una collocazione cronologica del nostro autore: se, come appare più che probabile, la suddetta formula corregge l'Enotikon dell'imperatore Zenone (482), il quale editto, come è noto, oltre ad essere di intonazione decisamente anticalcedoniana, aveva esasperato, anziché placarlo, il conflitto fra monofisiti ed ortodossi, esso fa altresì capire che lo pseudo-Dionigi non può che essere vissuto fra la fine della vita di Cirillo (444) e l'inizio della teologia propriamente neocalcedoniana: tale fatto conferma allora, per una strada completamente diversa, la cronologia dell'Areopagita indicata dai primi ricercatori Koch e Stiglmayr e recentemente confermata dal Corsini¹⁹⁴. Lo pseudo-Dionigi allora si situa fra il concludersi della filosofia procliana e l'acuirsi delle lotte fra monofisiti ed ortodossi alla fine del V secolo.

4) Il problema generale della teologia areopagitica, come cercheremo di dimostrare nel seguito di questa ricerca, non è un problema né triadologico, né cristologico, ma è una dottrina antinomica che sottotende all'idea dell'assoluta trascendenza di Dio la certezza non meno recisa della sua immanenza nel mondo; ora triadologia e cristologia costituiscono una premessa ed un punto costante di riferimento di tale dottrina ed il sistema pseudo-dionisiano ha bisogno di appoggiarsi

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ E. CORSINI, *Il trattato...*, cit., p. 164: « I risultati della tesi Koch-Stiglmayr... vengono ad essere confermati per altra via ».

ad una base teologica di fondo perfettamente equilibrata. Un linguaggio alla maniera dei monofisiti sarebbe il meno adatto per sostenere la bilancia dell'antinomia: una carenza infatti della natura umana di Gesù, costituirebbe un principio sbagliato in origine, essendo il Cristo tutto Dio e contemporaneamente tutto uomo (anche se l'argomento è poco sviluppato nel *Corpus*), la prima vera antinomia rivelata dalla quale tutto il resto procede. Né i monofisiti mai si sono occupati di teologia antinomica nel senso dionisiano del termine. Dunque non solo l'*Ep. IV* e certe frasi isolate, ma tutta la teologia del *Corpus* dimostrano che l'autore sconosciuto si è sempre preoccupato di evitare ogni eccesso, né mai ha permesso che una parte del suo discorso prevaricasse rispetto all'altra. In conclusione Giovanni di Scitopoli, S. Massimo, il Damasceno e molti altri teologi hanno dato alla formula il giusto rilievo, esplicitando ciò che in essa vi è di implicito e ciò che serve ad accompagnarla come sostegno e come esegesi chiarificatrice; i concili poi hanno sempre accostato lo pseudo-Dionigi ai Padri della Chiesa¹⁹⁵, perciò tutti hanno rivelato a sufficienza che lo pseudo-Dionigi non può essere accusato di monofisismo, non solo nel senso eutichiano, ma nemmeno secondo la cristologia dei monofisiti verbali.

¹⁹⁵ Nel VI Concilio Ecumenico lo pseudo-Dionigi è sempre citato accanto ai Padri che sono i rappresentanti della tradizione della Chiesa: Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Basilio, Cirillo di Alessandria, Ilario, S. Ambrogio, Cirillo di Gerusalemme, S. Ephrem, ecc. (MANSI, *Conc. Ec.*, XI, 758).