

COLLANA DI TESTI PATRISTICI

diretta da

ANTONIO QUACQUARELLI

142

Giovanni Damasceno

LA FEDE ORTODOSSA

Introduzione, traduzione e note
a cura di Vittorio Fazzo



Città Nuova

Copertina di György Szokoly. Restyling di Rossana Quarta

© 1998, Città Nuova Editrice, via degli Scipioni 265 - 00192
Roma

Con approvazione ecclesiastica

ISBN 88-311-3142-7

Finito di stampare nel mese di aprile 1998
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia 17
00165 Roma - tel. 5813475/82

INTRODUZIONE

GIOVANNI DAMASCENO MONACO E SCRITTORE

Senza soffermarci su notizie biografiche e letterarie più particolari ¹, ricordiamo soltanto che il «monaco Giovanni», autore dell'opera tradotta nelle pagine seguenti, nacque intorno all'anno 650 a Damasco, terra siriana di antichissima tradizione cristiana ma allora caduta da poco sotto il dominio degli arabi musulmani. Intorno all'anno 700 Giovanni si ritirò nel monastero di San Saba presso Gerusalemme, anch'essa rientrante ormai nell'impero musulmano, e vi condusse per altri lunghi anni una vita fortemente ascetica e impegnata in un'intensissima attività letteraria, ma anche disponibile – per richiesta del vescovo di Gerusalemme – a un'attività pastorale di cui però non possiamo precisare qualcosa se non per quanto riguarda quella omiletica, per la quale ci sono rimaste anche parecchie testimonianze letterarie. Morì verso il 750. La sua memoria fu violentemente condannata dagli iconoclasti nel loro concilio di Hieria a

¹ Per esse rimandiamo al vol. 25 di questa Collana: Giovanni Damasceno, *Omelie cristologiche e mariane*, trad., introd. e note a cura di M. Spinelli, Città Nuova Ed., Roma 1980.

² Per essi cf. Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, trad., introd. e note a cura di V. Fazzo, Città Nuova Ed., Roma 1983.

causa dei suoi tre Discorsi contro coloro che calunniano le sante immagini ². Viceversa, essa fu esaltata dai Padri del II Concilio di Nicea (VII ecumenico) del 787, e da allora il Damasceno è stato sempre onorato come esponente di tutta la cristianità di retta fede, orientale e occidentale, e in tempi più recenti, nel 1890, il papa Leone XIII lo ha proclamato Dottore della Chiesa. La sua festa è celebrata in Occidente il 27 marzo, in Oriente il 4 dicembre. Per quanto riguarda l'attività letteraria del Damasceno, con uno sguardo complessivo si può dire che essa fa rilevare nel suo autore, da una parte, una profonda spiritualità personale e notevoli attitudini letterarie e, dall'altra, una costante preoccupazione per la fede e per la vita religioso-spirituale del popolo cristiano. Prendendo vita da questo terreno morale e intellettuale gli scritti del Damasceno s'inseriscono in quasi tutti i generi propri della letteratura cristiana antica ³, dalla teologia alla filosofia vista pur sempre in collegamento con essa, dall'apologetica alla polemica dottrinale, dall'esegesi biblica all'agiografia, all'encomiastica e all'omiletica. E per completare gli aspetti umani e culturali emergenti dalla sua produzione letteraria, è importante ricordare che il Damasceno si adoperò anche nel campo della poesia religioso-liturgica, nella quale manifestò una sincera ispirazione ⁴.

All'interno di questa vasta produzione letteraria, l'opera da noi tradotta è nota nel mondo di cultura occidentale con l'intitolazione abbreviata *De fide*

³ Il *Corpus damascenico* occupa i voll. 94-96 della PG (che includono anche alcuni scritti di dubbia autenticità, ma non ne presentano qualche altro sicuramente damascenico che è stato edito altrove più tardi).

⁴ Per quest'ultima, vedi le indicazioni di H.G. Beck, *Kirche und Theol. Literatur im byzant. Reich*, München 1959, p. 485.

⁵ *Ekdosis akribès tès orthodoxou písteos*.

⁶ *Peghè ghnóseos*, nella tradizione occidentale *Fons scientiae*.

orthodoxa, ma il suo titolo originario corrisponde a Esatta esposizione della fede ortodossa ⁵. Essa occupa il terzo posto in un raggruppamento di tre scritti a cui comunemente si dà il nome di Fonte della conoscenza ⁶, ma autorevoli studiosi contemporanei ritengono che nelle intenzioni del Damasceno probabilmente questo titolo sia da attribuire solo al primo scritto. Questa trilogia è preceduta da una lettera dedicatoria al vescovo Cosma di Maiuma (nella Palestina meridionale), forse fratello adottivo del Damasceno ma certamente già suo compagno nel monastero di San Saba, alle cui insistenze l'autore fa risalire la composizione di questi scritti nonostante le sue proprie insufficienze morali e intellettuali. In questa medesima lettera viene esposto il programma di tutta la trilogia: dapprima l'esposizione di ciò che di positivo è rintracciabile presso i filosofi greci (e quindi una specie di propedeutica filosofica) ⁷; poi l'indicazione delle «assurdità delle eresie» (e quindi una specie di propedeutica storica per opposita, che nei primi paragrafi si riferisce al mondo non cristiano, specialmente greco e giudaico) ⁸; e infine «l'esposizione della verità».

Come data di composizione della trilogia l'anno 743 costituisce un termine ante quem, poiché il vescovo Cosma, destinatario della lettera dedicatoria, fu consacrato alla cattedra episcopale non prima di quell'anno. Ma per quanto riguarda i singoli tre scritti, gli studiosi moderni

⁷ Nella tradizione di lingua greca per essa i manoscritti non recano nessun titolo, tuttavia è corrente quello di *Philosophikà Kephálaia* (= «Capitoli Filosofici»); nella tradizione occidentale è prevalso *Dialectica*, da cui l'ital. «Dialettica».

⁸ Nella tradizione manoscritta privilegiata dal Kotter, *Peri hairéseon en syntimía hekatón...* = «Sulle eresie in sintesi cento <punti, opp. paragrafi>, da dove ebbero inizio e come nacquerò»; nella tradizione occidentale, *Liber de haeresibus*.

ammettono la possibilità che essi – o tutti o soltanto qualcuno fra loro – abbiano avuto un'esistenza separata prima della loro riunione in un corpo complessivo. E sembra certo che questo sia il caso del primo, ossia della Dialettica, almeno in una sua forma più breve che ci è giunta anch'essa ed è tuttora confrontabile con la redazione più ampia. Del resto, anche le fonti ci parlano di una rielaborazione dei suoi scritti che fu effettuata dal Damasceno nei suoi ultimi anni di vita ⁹. Comunque sia, si può ben dire che il raggruppamento attuato nella trilogia presenta una sua propria coerenza, in corrispondenza delle tendenze culturali e metodologiche proprie del suo autore come uomo di studio ed espositore di dottrina. Per il suo contenuto la trilogia si rapporta bene anche alla spiritualità e alla cultura del suo tempo, ma per la sua organizzazione interna rappresenta una novità, perché entro la tradizione patristica qui il Damasceno presenta per la prima volta un'esposizione sistematica di quelli che egli ritiene i principi e i punti fondamentali del sapere filosofico e teologico.

IL PRINCIPIO ISPIRATORE DEL DAMASCENO DI FRONTE ALLA FILOSOFIA ELLENICA E ALLA TRADIZIONE CRISTIANA

Per lungo tempo il Damasceno è stato ritenuto una specie di autore scolastico del Medioevo latino ante litteram, che adattò l'aristotelismo al cristianesimo e lo utilizzò in modo determinante per spiegare la concezione cristiana delle realtà divine e umano-terrene. In epoca più recente, invece, alle influenze aristoteliche sono state affiancate anche le influenze platoniche, e si è posto in maggior rilievo che sia le une che le altre sono state recepite da lui principalmente in via indiretta, o attraverso

i commentatori medio- e neo-platonici del III secolo e seguenti, oppure attraverso gli stessi Padri della Chiesa a lui precedenti. La spinta determinante all'accentuazione dell'aristotelismo damascenico è stata data proprio dalla Dialettica, il primo scritto della nostra trilogia (nella sua redazione più ampia, 68 capitoli), che illustra i principali concetti filosofici derivanti specialmente dagli universali e dalle categorie d'impronta aristotelica. Ma all'interno di questo contesto emerge anche come proprium del Damasceno lo speciale interesse che qui egli assegna alla significazione e, eventualmente, alle varie possibilità di significazione per vocaboli che poi, nella terza opera, egli indicherà come decisivi per il discorso teologico cristiano, quali ousía, physis, hypóstasis, prósopon, kénosis, e altri ancora.

Inoltre, al di là dell'argomento specificamente filosofico, la lettera dedicatoria e i primi capitoli della Dialettica sono, per così dire, propedeutici alla lettura del De fide orthodoxa anche in linea generale, poiché esprimono alcune ispirazioni di fondo che animano unitariamente il Damasceno in tutto questo suo lavoro di studioso e di uomo di fede. Così il primo capitolo della Dialettica si apre con una specie di inno alla conoscenza e al valore della ragione che, pur riunendo elementi di varia derivazione letterario-culturale, si presenta pienamente unitario e con sincera motivazione: «Nulla è più prezioso della conoscenza, la conoscenza è luce dell'anima razionale, l'ignoranza è oscurità. Come la mancanza della luce è oscurità, così anche la mancanza della conoscenza è oscurità della ragione: infatti l'ignoranza è propria degli esseri privi di ragione, e la conoscenza è propria degli esseri razionali. Chi per natura ha facoltà di conoscere e di sapere e tuttavia non ha conoscenza, proprio questi pur essendo dotato di ragione

è peggiore degli esseri privi di ragione, per ignavia e trascuratezza».

Quasi con orgoglio viene rivendicata con forza alla conoscenza la sua validità oggettiva: «lo dico conoscenza la vera conoscenza delle cose che sono. E se la conoscenza è delle cose che sono, così la conoscenza falsa è conoscenza di ciò che non è, e perciò essa non è conoscenza ma ignoranza: infatti la falsità non è null'altro che ciò che non è». Ma come fonte suprema di ogni conoscenza e sapienza c'è la proclamazione di Cristo «maestro non menzognero», «sapienza e verità in sé sussistente, nel quale sono nascosti tutti i tesori della conoscenza, egli che è sapienza e potenza di Dio Padre».

A loro volta sono affermate anche le doti dell'intelletto, il quale – come un occhio che penetra attraverso i dati più immediati della sensibilità (il «velo della carne», o «del corpo», di tradizione platonica e patristica) – «vede e riconosce» ed è «capace della conoscenza e della scienza delle cose che sono». Vengono avvertite la fatica e la difficoltà della ricerca, ma c'è anche l'esortazione a superarle con sforzo disinteressato in vista della mèta da raggiungere: «Bussiamo con forza, leggiamo una volta, due volte, ancora più volte, e così scavando troveremo il tesoro della conoscenza e ci delizieremo della sua ricchezza. Cerchiamo, indaghiamo, esaminiamo, interroghiamo! Infatti "chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto"¹⁰ (...). Tutte le cose sono per loro natura conquistabili con la diligenza e la fatica, ma prima di tutte le cose e al di là di tutte le cose con la grazia

⁹ Questa notizia trova conferma, ad es., nel confronto fra il terzo Discorso in difesa delle immagini e i due precedenti.

¹⁰ Mt 7, 8.

¹¹ Gc 1, 17.

di Dio che ce le dona».

Di fronte al patrimonio culturale della greicità non cristiana, sia nella lettera dedicatoria sia nel cap. 1 della Dialettica il Damasceno vi riconosce una positività «utile all'anima»; e di conseguenza egli si apre programmaticamente ad essa, con una disponibilità che implica anche un attento lavoro di cernita ma nella ferma certezza sulla provenienza di ogni bene da Dio. Così, nella lettera dedicatoria-programmatica della trilogia egli afferma: «Anzitutto io esporrò i migliori ragionamenti dei sapienti Elleni, ben sapendo che, se c'è qualcosa di buono, esso è donato dall'alto da Dio agli uomini, poiché "ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce"¹¹ e invece, se vi è qualcosa contrario alla verità, esso è "oscuro ritrovamento" dell'inganno di Satana "e finzione di una mente posseduta da un cattivo spirito". Imitando il metodo delle api, acconsentendo radunerò insieme ciò che è proprio della verità, coglierò dai nemici il frutto della salvezza e scaccerò via tutto ciò che è spregevole ed è proprio della falsa conoscenza»¹². E ancora nel cap. 1 della Dialettica: «Poiché il divino Apostolo dice: "Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono"¹³, scrutiamo le parole anche dei sapienti di fuori! Può darsi che troviamo anche presso di loro qualcosa degno di esser preso e che cogliamo qualche frutto giovevole all'anima (...). Perciò, suvvia, prendiamo le parole che servono la verità, scuotiamo via l'empietà che ha malamente tiranneggiato su di essi!¹⁴ Non usiamo male ciò che è buono, e non adoperiamo

¹² Greg. Naz., Or. 39, 6: PG 36, 336C-337A.

¹³ 1 Ts 5, 21.

¹⁴ Ossia, i «sapienti di fuori» di poco più sopra.

l'arte delle parole a inganno dei più semplici, ma invece, anche se la verità non ha bisogno di sottili ragionamenti, tuttavia prendiamo vantaggio da essi a confutazione di coloro che combattono con malizia e a confutazione della falsa conoscenza!».

Uno dei migliori prodotti di questo criterio ci sembra che sia costituito dal cap. 3 della Dialettica, intitolato «Sulla filosofia». Esso è composto in gran parte di derivazioni provenienti dalla tradizione filosofica greca, e tuttavia il Damasceno le presenta unitariamente assimilate entro alcuni principi caratterizzanti la visione cristiana che è propugnata da lui, quali: l'assimilazione a Dio; l'amore verso i nemici; l'amore a Dio come termine supremo di vera sapienza; la realtà oggettiva del mondo e della conoscenza, sul fondamento della realtà di Dio in cui si identificano verità e sapienza. Così, per la realtà concreta che lega la conoscenza filosofica e il suo oggetto, questo capitolo afferma, all'inizio della sua schematizzazione discorsiva ¹⁵: «1. La filosofia è la conoscenza delle cose che sono, per come esse sono, e cioè la conoscenza della natura delle cose che sono. Ed anche: 2. La filosofia è la conoscenza delle cose divine e di quelle umane, e cioè di quelle visibili e di quelle invisibili». Per la tensione morale e intellettuale verso Dio: «3. Ancora, la filosofia è lo studio della morte volontaria e di quella naturale. Infatti la vita è di due modi, e cioè quella naturale – secondo la quale noi viviamo – e quella volontaria, secondo la quale noi aderiamo alla vita presente con forte attaccamento; e di due modi è anche la morte, e cioè quella naturale – che è separazione dell'anima dal corpo – e quella volontaria, secondo la quale noi tendiamo verso la vita futura

¹⁵ Le definizioni della filosofia indicate qui dal Damasceno sono sei, e

disprezzando quella presente ¹⁶. 4. *Inoltre la filosofia è somiglianza con Dio. Infatti ci rendiamo simili a Dio per la sapienza – e cioè la vera conoscenza del bene –, per la giustizia – e cioè l’equa distribuzione e l’imparzialità nel giudizio – e per la santità che è superiore alla giustizia – e cioè il fare il bene a coloro che ci fanno ingiustizia».*

E al termine di questa schematizzazione la filosofia viene posta quasi al culmine come fonte di ogni attività pratica e intellettuale: «5. La filosofia è l’arte delle arti e il sapere dei saperi. Infatti la filosofia è principio di ogni arte; e attraverso di essa sono stati ritrovati ogni arte e ogni sapere». Ma ancora più in alto c’è la proclamazione dell’amore di Dio come suprema filosofia: «6. Ancora, la filosofia è amore della sapienza: perciò l’amore verso Dio, questa è la vera filosofia».

Per quanto riguarda più direttamente il campo cristiano, il Damasceno si sente totalmente partecipe di un patrimonio di verità che non è di sua proprietà né di sua creazione, ma proviene dall’iniziativa di Dio e quindi è stato illustrato e trasmesso dai Padri: «... quella verità che distrugge l’inganno, scaccia via la falsità, ed è stata abbellita e adornata a guisa di auree frange dalle parole dei profeti ispirati da Dio, dai pescatori da lui istruiti e dai pastori e maestri di lui portatori: <quella verità> la cui gloria brilla fin dal suo interno e illumina con i suoi splendori coloro che con essa conversano nella dovuta purificazione e nell’abbandono dei ragionamenti confusi». Nella Sacra Scrittura parla la voce di Cristo «che è la

la numerazione è anche nel testo.

¹⁶ E cioè, la vita ascetico-contemplativa.

¹⁷ Una famiglia di codici porta «imitatore di Cristo» (del resto, il principio dell’imitazione di Cristo come propria della vita cristiana non è estraneo al Damasceno: vedi, ad es., *Imag.* I, 21).

sapienza e la potenza di Dio Padre», e da essa noi apprendiamo «la vera conoscenza delle cose che sono». Ma per raggiungerla non è sufficiente lo sforzo soltanto intellettuale, bensì occorre anche che noi ci accostiamo ad essa «con tutta l'anima e con tutta la mente», con sincerità e semplicità di cuore, «impedendo che l'occhio spirituale della nostra anima sia offuscato dalle passioni», poiché è difficile «fissare chiaramente la verità pur con uno sguardo purissimo e limpidissimo». Le virtù di partenza sono l'umiltà e l'obbedienza che rendono l'uomo «compartecipe di Cristo»¹⁷, e il risultato di questa totale compenetrazione di lavoro intellettuale e di radicale impegno morale-spirituale è che il fedele cristiano «è sollevato in alto verso le altezze supreme, riceve da Dio la grazia apportatrice di luce», e quindi «quando apre la bocca riceve la pienezza dello Spirito, il suo cuore è purificato, la sua mente è illuminata» e, «senza che egli si preoccupi di che cosa dirà, diventa strumento dello Spirito che parla in lui».

Su questa base, mentre per la tradizione culturale ellenica abbiamo potuto vedere la rivendicazione del Damasceno per il suo personale lavoro di cernita e di eventuale utilizzazione, invece incontriamo una diversa affermazione per quanto riguarda il complesso di verità cristiane, che è stato trasmesso attraverso una progressione successiva di voci umane ma la cui prima fonte è da attribuire a Dio. Nella lettera dedicatoria di tutta la trilogia, riprendendo un'affermazione del cap. 2 della Dialettica¹⁸, egli dice esplicitamente: «Io non dirò nulla di

¹⁸ Si ricordi che la lettera dedicatoria è certamente posteriore a questo primo scritto della trilogia, e forse anche rispetto agli altri due.

¹⁹ I Padri indicati dal Kotter nella sua ed. critica (ma senza pretesa di una completezza esaustiva) come fonti di riferimento utilizzate in varia misura dal Damasceno sono, in ordine cronologico: Atanasio di Alessandria, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni

mio ma, facendo un discorso sintetico per quanto è possibile, raccoglierò in unità ciò che è stato raggiunto con fatica dai maestri degni di autorità». E in realtà in tutto il De fide orthodoxa (per riferirci all'opera che qui ci interessa più direttamente) egli utilizza costantemente i Padri suoi predecessori, sia indicandoli direttamente sia senza nominarli, dall'Atanasio della lotta antiarianica del IV secolo fino al suo quasi contemporaneo Massimo il Confessore della lotta antimonotelita del VII secolo ¹⁹: e con il progredire degli studi può darsi che emergano ancora altre sue fonti oltre a quelle finora riconosciute.

Di conseguenza, sorge spontanea la domanda sulla validità di quest'opera e del suo autore. Ma per rispondervi occorre tener presente la persuasione di quel tempo sul valore determinante della tradizione proveniente dai Padri «ispirati da Dio», «portatori di Dio». Già da molto tempo prima del Damasceno le contese dottrinali avevano come loro elemento decisivo la discussione sulla conformità delle varie opinioni non solo rispetto ai dati della Scrittura, ma anche in riguardo a quei Padri sui quali si era solidificata gradualmente una communis opinio di piena ortodossia e di autorità normativa per il futuro della Chiesa. In un contesto simile non vale il principio dell'originalità bensì quello del servizio verso la Chiesa, verso il «popolo di Dio». Ed anche quando oggi allo sguardo degli studiosi moderni emerge l'originalità di uno scrittore di quel periodo come sua risposta a problemi teologici o di vita cristiana precedentemente non avvertiti, tuttavia al suo tempo essa non era mai intesa né tanto meno presentata dal suo autore come qualcosa di proprio. Un esempio molto chiaro ci è dato dai Discorsi in difesa delle icone, del medesimo Damasceno, i quali – non solo fra i suoi scritti ma anche fra quelli dei Padri di almeno due secoli prima di lui – costituiscono l'opera che presenta la

più forte e continua insistenza sulla fedeltà alla tradizione: eppure, contemporaneamente questi Discorsi sono lo scritto damascenico più originale, il quale inoltre per quell'argomento ha costituito il costante punto di riferimento di tutta la successiva tradizione iconologica cristiana. In realtà qui il Damasceno si è trovato di fronte a un argomento che a suo avviso si poneva improvvisamente come un problema vitale per la comunità cristiana e che non aveva ricevuto ancora un'adeguata sistemazione teologico-spirituale. Il popolo di Dio gravemente turbato aveva bisogno di un intervento chiarificatore. Ed egli vi inserì la sua iniziativa che noi oggi riconosciamo nella sua novità di metodo e specialmente di contenuto, benché in tutta l'opera egli rivolga costantemente l'ammonimento a «non superare i confini antichi che i tuoi padri hanno posto», e benché affermi più volte la sua personale protesta che «il discorso non è mio» ma soltanto un richiamo alla testimonianza dei precedenti Padri.

IL *DE FIDE ORTHODOXA*

COME ESPRESSIONE DEL *PROPRIMUM* DAMASCENICO:
STRUTTURAZIONE ARGOMENTATIVA
E CENTRALITÀ CRISTOLOGICA

Crisostomo, Nemesio di Emesa, Cirillo d'Alessandria, Pseudo-Dionigi Areopagita (fine V – inizio VI secolo), Massimo il Confessore, il trattato pseudo-cirilliano sulla Trinità (del VII secolo).

²⁰ A nostro avviso è da porre in considerazione anche la particolare situazione storico-geografica in cui il Damasceno era inserito – ormai in pieno dominio musulmano –, la quale poteva rendere opportuna una chiarificazione e ricapitolazione di questo tipo: si ricordi che quest'opera fu composta anche con il pieno consenso, anche se non proprio con la spinta iniziale, di Cosma vescovo di Maiuma, anch'essa sotto il dominio musulmano.

*Anche per il *De fide orthodoxa* il Damasceno fu spinto alla stesura dalla sua percezione di un bisogno della comunità ecclesiale. Nel 681, quando egli aveva circa trent'anni, il III Concilio di Costantinopoli (VI ecumenico) aveva fissato la fede ortodossa sulle volontà e sulle operazioni divine e umane del Cristo, ed era lo sbocco di uno sviluppo secolare che – dopo le discussioni prevalentemente trinitarie, anche se con decisiva incidenza sulla cristologia, del secolo IV – fin dai primi decenni del secolo V si era incentrato sul rapporto fra la natura divina e la natura umana nel Verbo incarnato, con le relative problematiche. E la questione monotelita aveva avuto una reviviscenza ancora nei primi decenni del secolo VIII. È facile comprendere come un uomo contemporaneamente di studio e di Chiesa, quale era appunto il Damasceno, potesse avvertire la necessità o per lo meno l'utilità di raccogliere i fili dell'elaborazione a lui precedente, e di illustrare i punti fondamentali della fede e della vita cristiana con una presentazione organica che prima non esisteva ²⁰. Ne è risultata un'opera comunemente qualificata come di «carattere compilatorio». E tuttavia nello stesso tempo i più autorevoli studiosi contemporanei hanno presentato il Damasceno come un compilatore di grande eccellenza ²¹, perché egli non vi ha fatto un lavoro di piatto affiancamento reciproco delle sue fonti, ma vi ha impresso la sua personale interpretazione attraverso il suo lavoro di*

²¹ Facciamo riferimento in particolar modo a H.G. Beck (*op. cit.*, p. 480) e B. Kotter (p. XXVIII dell'introd. alla sua ediz. del *De fide orthodoxa*).

²² Cf. Kotter, *op. cit.*, p. LVII.

²³ Cf. M. Jugie, s.v. *Jean Damascène*, in *Dict. Théol. Cath.*, vol. VIII,

riflessione, di scelta e di coordinamento entro l'amplessimo materiale che aveva a sua disposizione.

Vediamola brevemente nella sua organizzazione. Seguendo il raggruppamento dei suoi 100 capitoli in 4 libri, usuale nella tradizione occidentale ma assente nella tradizione manoscritta ²², il libro I (capp. 1-14) tratta di Dio, nelle prerogative della sua natura una nella sostanza, trina nelle Persone. Il libro II (capp. 15-44) nella sua prima parte tratta di tutta la creazione invisibile e visibile, dagli angeli e dai cieli con i loro astri fino ai quattro elementi costitutivi dei corpi materiali e fino alla terra con i suoi venti e le sue acque; ma poi per i restanti due terzi si sofferma sull'uomo e le sue facoltà, inserendovi anche i temi più propriamente teologici della provvidenza di Dio, della sua prescienza e predestinazione. Il libro III (capp. 45-73) tratta del piano divino di salvezza (l'«economia») realizzato attraverso l'Incarnazione e quindi dei rapporti fra la natura divina e la natura umana del Verbo di Dio incarnato. Il libro IV (capp. 74-100) nei suoi primi otto capitoli e poi anche in qualche altro affronta ancora problemi cristologici, e quindi passa ad argomenti riguardanti la Madre di Dio, la Scrittura, il battesimo, l'eucaristia e alcuni aspetti della vita cristiana, culturale e ascetica, chiudendosi con uno sguardo ai tempi escatologici.

È stato rilevato giustamente ²³ che quest'esposizione della fede cristiana non comprende argomenti anche importanti, che contribuiscono a formare il complesso della teologia cristiana e che pur s'incontrano in misura più

Paris 1924, coll. 708s.

²⁴ Si ricordi la problematica del rapporto fra il «detto» e il «taciuto» nell'ermeneutica moderna e nella conseguente storiografia.

²⁵ Queste avevano occupato sotto varie forme quasi tutto il sec. VII; il III Concilio di Costantinopoli (VI ecumenico) del 680/681 aveva fissato la

o meno ampia in altre opere del medesimo Damasceno, come – ad esempio – l'ecclesiologia e le prerogative di Maria oltre quelle qui esposte della sua maternità divina e della sua verginità. Ma d'altra parte a noi sembra che questa assenza o scarsa presenza di alcune tematiche è comunque una scelta ²⁴, che fa emergere meglio la coerenza dell'opera in rapporto alle intenzioni del suo autore. Anzitutto, ad una considerazione soltanto logica potrebbe sembrare dissonante la successione degli argomenti da Dio al mondo creato (invisibile e visibile), all'antropologia e poi alla cristologia, mentre potrebbe apparire più normale l'eventuale sequenza da Dio al Cristo-Verbo di Dio incarnato e poi alla creazione. Invece anche la successione adottata dal Damasceno ha una sua coerenza, per così dire, storico-temporale: prima Dio nella sua eternità, infinità, ecc.; poi la sua iniziativa della creazione, che ha dato inizio al tempo, a tutti gli esseri viventi e alla loro storia; e poi il suo intervento in questa storia a favore dell'uomo attraverso l'incarnazione del Verbo (si noti che i primi due capitoli della serie cristologica si riferiscono proprio al momento «storico» – ovviamente, entro la storia spirituale dell'umanità – del piano divino di salvezza).

Entro questa costruzione soltanto i capp. 6-9 del libro II risultano per il nostro orecchio moderno alquanto estranei alla conformazione globale dell'opera, perché si soffermano su indicazioni astronomiche e geografiche, che si riferiscono comunque alla «creazione visibile» di cui si sta parlando ma non portano contributi allo sviluppo del discorso. Invece si può rilevare che la seconda parte del

dottrina ortodossa su quest'argomento, e tuttavia esse avevano avuto una riviviscenza ancora sotto l'imperatore Filippico Bardane (711/713), quando

medesimo libro II, di estensione molto più ampia, pur soffermandosi a lungo sui movimenti e sulle «passioni» dell'animo umano e sulla facoltà del nostro intelletto, tuttavia rientra bene nell'economia dell'opera. Infatti con le sue analisi e precisazioni questa parte fa da propedeutica nozionistica e logica ai successivi capitoli cristologici dei libri III e IV, nei quali il Damasceno – spinto dall'ancora viva eco delle difficili lotte antimonetelite ²⁵ – esamina e illustra più volte e con grande cura il rapporto, nel Verbo incarnato, fra i sentimenti, le sofferenze e le facoltà proprie della sua natura umana e le prerogative dell'impassibilità, dell'onniscienza, ecc., che sono proprie della sua natura divina.

A loro volta hanno una loro coerente motivazione all'interno del discorso anche quei capitoli del libro IV che non presentano un contenuto direttamente cristologico. Infatti, anzitutto si rileva che, fra essi, quelli dedicati alla Madre di Dio sono in realtà una continuazione e quasi un suggello della precedente cristologia. Parimenti i successivi capitoli sulla fede, il battesimo e l'eucaristia indicano – dopo tutte le precedenti pagine per così dire teoriche – i due punti essenziali della vita religiosa cristiana, ma d'altra parte vengono anch'essi radicati profondamente nella cristologia. Poi i rimanenti capitoli sono dedicati ad alcuni punti di osservanza rituale, di pratica culturale, di vita ascetica ed anche di teologia, che ci sembrano ricavare le loro motivazioni dalle circostanze

il Damasceno era nel convento gerosolimitano di San Saba.

²⁶ Si ricordi che la politica imperiale contro le immagini cristiane ebbe inizio intorno al 725 e quindi proseguì ancora per molti decenni.

storiche e ambientali entro cui il Damasceno componeva la sua opera. Ad es., come i capitoli sul culto dei santi, delle reliquie e delle icone hanno un'esplicita motivazione nelle contemporanee negazioni iconoclastiche²⁶, così il capitolo sul «pregare rivolti ad Oriente» e quello sulla verginità (che appare in certo senso isolato, non essendo accompagnato dall'illustrazione di altre virtù cristiane) riteniamo che abbiano una loro probabile motivazione nell'esigenza di rivendicare un'identità o una peculiarità cristiana di fronte, rispettivamente, alla valorizzazione della Mecca nel culto musulmano e di fronte alla svalutazione o totale negazione di valore per la verginità nel campo musulmano oltre che in quello giudaico contemporaneo al Damasceno. E infine i due ultimi capitoli sull'Anticristo e sulla risurrezione dei morti, e cioè sulle realtà penultime ed ultime, portano a compimento l'opera con piena coerenza. Infatti da una parte essi concludono il processo discorsivo indicato più sopra «eternità di Dio - opera della creazione e inizio della storia - economia della salvezza - sbocco di essa nelle realtà ultime e definitive»; ma anche, d'altra parte, indicando al lettore o ascoltatore i due possibili esiti del suo impegno morale, essi confermano la motivazione di fondo di tutto lo scritto, il quale non vuole presentare una ricerca intellettualistica per se stessa ma si propone un intento spiccatamente pastorale.

In complesso – oltre alle peculiarità di carattere culturale e ampiamente spirituali che abbiamo tentato di rilevare – a noi sembra che il proprium del Damasceno in quest'opera sia quello di aver presentato un'esposizione della fede ortodossa sostanzialmente cristocentrica non solo nella sua organizzazione degli argomenti ma, ancora più a fondo, nella sua costante ispirazione. Erede e diretto testimone di discussioni teologiche e di aspre lotte politico-

religiose, che erano state sostenute per assicurare la confessione della Chiesa nella completa divinità e nella completa umanità del Cristo, Verbo di Dio incarnato, il Damasceno portava in sé la ferma convinzione che qui risiede la sostanza stessa, il centro vitale del messaggio cristiano. Con il suo sguardo retrospettivo egli avvertiva che i suoi predecessori avevano raggiunto dei risultati di approfondimento, che riuscivano ad illustrare in qualche modo il «mistero di salvezza» senza snaturarlo; ed anche sapeva bene quanto avessero sofferto su questa strada essi stessi e con loro tutto il popolo di Dio. Però nell'utilizzare i loro contributi egli si apre anche alla considerazione del progresso storico, pur senza teorizzarlo. Abbiamo visto che la grande tradizione patristica del IV e V secolo è da lui considerata, in teoria e in pratica, quasi come canonicamente normativa. Tuttavia si rileva anche che egli non esita a integrarla con apporti ad essa posteriori, i quali a loro volta ricevono un'ulteriore valorizzazione dal modo con cui egli stesso li inserisce e li illustra nella sua sistematizzazione²⁷. E quanto abbiamo potuto dire brevemente per i suoi Discorsi in difesa delle icone (sinteticamente ripresi dal De fide orthodoxa nella loro centrale motivazione cristologica) conferma chiaramente sia l'attenzione del Damasceno verso le esigenze dello sviluppo storico, sia anche la sua capacità di apportare un contributo personale là dove egli lo ritenesse necessario per la vita cristiana, pur nella sincera persuasione di illustrare soltanto ciò che i Padri avevano già detto.

LE DECISIONI DOTTRINALI DEI PRIMI SEI CONCILI ECUMENICI

²⁷ E questo vale anche per il suo modo – rilevato da noi anche più sopra – di impiegare e di dare importanza a termini che progressivamente

Affinché si possano comprendere meglio le motivazioni del discorso teologico del De fide orthodoxa nelle sue articolazioni e nelle sue insistenze su determinati argomenti, è necessario tener presente il quadro complessivo di quell'eredità teologica che, come abbiamo visto, costituiva il costante punto di riferimento del Damasceno, nel suo pensiero e nelle sue espressioni letterarie. È evidente che non è possibile riassumere qui lo sviluppo di tanti secoli di pensiero cristiano anche soltanto per gli argomenti principali che intervengono in quest'opera. Ma per il nostro scopo ci sembra sufficiente ricordare soltanto le tappe dottrinali costituite dai primi sei concili ecumenici (inizio IV secolo - fine VII secolo), collegandole nelle loro progressive motivazioni, le quali sono anche quelle che danno materia alla parte teologica fondamentale di questo scritto damascenico. Escluse poche eccezioni, non ci soffermeremo sui vari momenti dell'elaborazione dottrinale che poi sfociò nelle decisioni conciliari; e neanche ci tratteremo sulle complesse e ben spesso dolorose vicende di vita ecclesiale e di vita politica che precedettero, accompagnarono e seguirono lo svolgimento di queste assemblee.

Le decisioni dottrinali di questi concili, che nella loro serie arrivano fino alla giovinezza e prima maturità del Damasceno, riguardarono prevalentemente punti di teologia trinitaria e cristologica. Ad uno sguardo storico

si erano rivelati fondamentali nella teologia cristiana.

²⁸ Dal I Niceno nel 325 al III Costantinopolitano nel 680/681.

²⁹ In Greco (al sing.), *hóros*.

³⁰ Nell'Asia Minore di nord-ovest e quindi non lontano dalla capitale Costantinopoli.

³¹ Comprendendovi anche la posizione dello Spirito Santo, essa può essere indicata anche come la problematica dei rapporti intratrinitari.

retrospettivo ciò appare aver avuto un'evidente logica interna. Nei primi secoli, fin dai primi tempi post-apostolici, il problema fondamentale della riflessione teorica cristiana fu quello di chiarire a se stessa – e di illustrare per quanto possibile con parole e con discorsi umani – il rapporto fra i due punti centrali della predicazione cristiana, e cioè l'esistenza di un unico Dio e, contemporaneamente, la presentazione storica del Cristo, ossia del Messia, in Gesù di Nazaret uomo e, insieme, Figlio di Dio: in quali rapporti si trovavano in lui l'umanità e la divinità? E l'affermazione della sua divinità come poteva accordarsi con l'incrollabile proclamazione di un assoluto monoteismo, che il cristianesimo ereditava e pienamente accettava dalla tradizione giudaica, proclamandolo costantemente contro il politeismo pagano? In questo contesto le cosiddette «eresie» non debbono essere considerate come il prodotto casuale e improvviso della mente di un singolo pensatore isolato, bensì debbono essere viste come risposte, poi considerate non idonee dall'autorità ufficiale della Chiesa, per problemi che la coscienza cristiana contemporanea viveva, sentiva e si poneva. È vero che le eresie con la loro presenza stimolarono la chiarificazione dottrinale per vari specifici argomenti da esse posti in campo, ma è da tener presente che contemporaneamente ad esse il grande filone dell'ortodossia continuava a prestare il suo servizio per la vita della comunità.

Se guardiamo nel loro insieme alle decisioni di questi

³² Il termine è impiegato oggi dagli studiosi applicando su scala più ampia l'espressione che fu utilizzata da Tertulliano (fine II – princ. III secolo) con riferimento più particolare all'eretico Prassea e ai suoi seguaci.

³³ Essa è detta anche «sabellianesimo» da Sabellio, che fu il suo maggiore esponente nel periodo pre-niceno.

³⁴ La riflessione sul *Lógos* (in lat. *Verbum*, in it. «Verbo, Parola»), già

primi sei concili ²⁸, si può constatare facilmente che esse, mentre fissavano ciascuna per la sua parte la dottrina della Chiesa su qualche argomento che precedentemente era stato oggetto di riflessioni e di discussioni, d'altra parte costituirono progressivamente la base o il punto di riferimento per ulteriori riflessioni e approfondimenti nel discorso teologico. Però occorre anche non attribuire ai Padri conciliari il pensiero dello sviluppo storico in qualcuno dei sensi elaborati in vario modo dalla filosofia o dall'ermeneutica contemporanea. Essi guardavano al futuro con grande impegno, ma lo facevano con altra angolazione, e cioè perché di fronte alle generazioni future essi sentivano il grave carico di essere responsabili di un patrimonio di fede che, come essi avevano ricevuto dai loro predecessori, così dovevano trasmettere ai loro successori senza depauperamenti o false sovrapposizioni. Inoltre, quello che a noi può suonare come lo stretto tecnicismo di alcune «definizioni» ²⁹ trovava ben spesso larga corrispondenza nella base popolare, e perciò esso non deve far velo alla nostra comprensione per l'azione dei Padri conciliari. Essi non si prefiggevano come mèta una conquista di carattere intellettuale. Anche con le decisioni di più elevata teologia essi intendevano rispondere a un loro compito specificamente pastorale, perché erano fermamente persuasi della stretta interdipendenza fra vita di fede e vita religioso-spirituale del popolo di Dio, così come essi la ravvisavano nella tradizione risalente da loro fino ai tempi apostolici.

Il I concilio ecumenico fu tenuto a Nicea, in Bitinia ³⁰, a poco più di dieci anni dalla fine delle persecuzioni, nel 325, e vi fu affrontato il rapporto fra la divinità del Figlio e quella del Padre. Se ci riportiamo ai due ordini di argomenti indicati un poco più sopra – e cioè il rapporto fra la divinità e l'umanità in Cristo Gesù, e la compatibilità

della sua divinità con la professione di fede monoteista – è evidente che le decisioni del concilio si riferirono alla seconda problematica ³¹. Ma per comprenderle più immediatamente nella loro collocazione storico-teologica basterà ricordare che, fra le correnti teologiche dei primi tre secoli poi considerate eretiche più o meno presto, divenne gradualmente più frequente la linea di tendenza che oggi è detta ampiamente «monarchiana» ³² perché, a proposito della fede nella divinità del Cristo, finiva col privilegiare in modo unilaterale l'affermazione dell'esistenza di un solo Dio nella sua assoluta sovranità o «monarchia» su qualsiasi altra realtà.

All'interno di questa linea le correnti poi indicate, rispettivamente, come «modalista» e «subordinazionista» ebbero maggiore spessore teorico e continuità temporale, e costituirono l'antefatto immediato del I Niceno, dopo essersi presentate nei decenni precedenti sotto varie forme più o meno accentuate. Ma è anche da tener presente che fino a questo concilio la Chiesa non aveva ancora fissato con una decisione ufficiale il modo con cui occorresse esprimere questo punto di fede, anche se nella vita delle comunità si finiva col respingere quelle dottrine

presente nella tradizione filosofica greca pur con caratteristiche diverse da quelle del Vangelo secondo Giovanni, era destinata ad alimentare la speculazione filosofico-teologica cristiana fino ai nostri giorni.

³⁵ La formula di fede è poi seguita da alcuni «anatemismi», che condannano ciascuno isolatamente una proposizione teologica di parte ariana che sembrava particolarmente espressiva di questa eresia.

³⁶ Per i Simboli e le decisioni dogmatiche noi riprendiamo la trad. it. presentata da *Il Cristo, II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di M. Simonetti, Arnoldo Mondadori Ed., Milano 1986: rispettivamente, pp. 100s. (Simbolo Niceno); 304s. (Simbolo Niceno-Costantinopolitano); 354-361 (Il Lettera di Cirillo a Nestorio); 444s. (Simbolo di Calcedonia); 530-535 (Simbolo del III Costantinopolitano).

La trad. it. delle decisioni conciliari nella loro completezza (dottrina, disciplina ecclesiastica, ecc.) è presente in *Conciliorum Oecumenicorum*

che risultavano più palesemente non conformi ai dati della fede cristiana. Così alla fine del secolo III la corrente modalista³³ tendeva ad assorbire il Figlio e lo Spirito nell'unicità di Dio Padre, presentandoli come «modi» attraverso cui egli si è manifestato e continua a manifestarsi all'umanità. A sua volta negli stessi decenni il subordinazionismo si opponeva esplicitamente al modalismo, ma nello spiegare il rapporto del Figlio con il Padre non riusciva ad esprimere una presentazione che non implicasse una sua qualche inferiorità o differenza di livello. D'altra parte, pur con queste limitazioni, questa corrente aveva il duplice aspetto positivo sia di affermare con forza l'individualità del Figlio, sia di valorizzare in particolar modo – con la sua componente culturalmente più avvertita – quell'identificazione del Figlio con il Logos divino³⁴ che è presentata così decisamente dal Prologo del Vangelo giovanneo. Inoltre, ancora alla fine del secolo III il subordinazionismo non era tanto una scuola di pensiero sistematica quanto, piuttosto, una tendenza interpretativa che si presentava variamente e con diversa incidenza presso coloro che in qualche modo ne erano partecipi. E per questo motivo la corrente subordinazionista non aveva ancora ricevuto una condanna generale ma soltanto per qualche sua espressione più manifestamente dissonante rispetto al punto centrale della predicazione cristiana.

a) Il I Concilio di Nicea e il I Concilio di Costantinopoli (I e II ecumenico)

Il terreno teologico che ora abbiamo delineato fu

Decreta, a cura di G. Alberigo (testo greco – fino al II Niceno, VII ecumenico –, testo latino e trad. it.), Edizioni Dehoniane, Bologna 1973, con numerose riedizioni successive.

quello da cui trasse alimento la dottrina di Ario, la quale a sua volta motivò la convocazione del I Niceno. Infatti Ario, prete di Alessandria, nei suoi scritti e nella sua predicazione orale affermava che il Figlio, proprio perché è figlio, non può essere né uguale né coeterno al Padre: e aggiungeva che l'unico significato possibile della parola «generato», che si attribuiva al Figlio, è quello di creato. Quindi per ambedue i motivi il Figlio non può essere altro che una creatura: nobile, creata prima del tempo storico per essere a sua volta creatore di tutto il resto della realtà, ma pur sempre una creatura. Era una concezione di forte impronta subordinazionista. Però con essa Ario non pensava affatto di dare inizio a una nuova dottrina, bensì intendeva soltanto dare una risposta di buon senso al problema teologico del rapporto fra Dio Padre e il Figlio-Verbo venuto fra gli uomini. Ma ne risultavano molte e gravi conseguenze, oltre che di natura intellettuale e dottrinale, anche di natura spirituale e istituzionale. In campo ortodosso esse non furono avvertite da tutti in egual misura né allo stesso tempo, ma si può ben dire che furono anni decisivi per la vita cristiana. Ad es., se il Cristo Figlio di Dio è in qualche modo una creatura, allora egli non può rivelare la pienezza della divinità, e il Vangelo non può essere al livello di una rivelazione piena e definitiva. Nella presentazione di Ario, il Cristo non è né veramente Dio né veramente uomo. Ma, come rilevava sant'Atanasio, uno che non è Dio non può creare il mondo e poi ricondurlo alla sua condizione primitiva dopo la caduta e, parimenti, uno che non è uomo non può espriare per gli uomini. E se Cristo non è veramente Dio, allora i cristiani erano colpevoli di idolatria, dato che nelle loro comunità la fede e il culto verso Cristo come Dio non era una questione su cui vi fossero dei dubbi. E ancora, se il Cristo non è nella pienezza della divinità allora la Chiesa da lui

fondata non ha un'origine divina, e quindi non ha titoli sufficienti per essere indipendente dal potere temporale.

Fra gli Atti ufficiali del I Niceno a noi pervenuti – e tutti in via indiretta – è compresa una formula di fede, o «Simbolo», che intende esporre in modo esplicito e valevole anche per l'avvenire la fede del popolo cristiano nel suo Dio e Signore ³⁵. È il Credo niceno, che costituì la base del Credo niceno-costantinopolitano di cui diremo più avanti e che è recitato ancora oggi nella Chiesa cattolica durante la celebrazione eucaristica (con una breve ma importante variazione sulla «processione» dello Spirito Santo, che fu introdotta alla fine del primo millennio) ³⁶:

«Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito Santo».

Come si vede, il fondamento della difesa contro l'arianesimo è dato dalle due affermazioni: «dalla sostanza (ek tès ousías) del Padre» e «consustanziale (homooúsios) al Padre» ³⁷; inoltre, «generato non creato» si oppone al ragionamento base di Ario che rendeva invece sinonimi generato e creato, mentre la formula «divenne uomo» ³⁸ nei decenni successivi avrebbe costituito il punto di riferimento (ovviamente, con il richiamo fondamentale al Prologo di Giovanni) per respingere l'opinione che il Verbo avrebbe assunto soltanto il corpo umano, la carne, ma senza l'anima. Il

termine decisivo è costituito da homooúsios, «consustanziale», «della stessa sostanza», che fu inserito fra molte opposizioni e perplessità, sia perché a parecchi Padri – a parte i pochi esplicitamente ariani – sembrava insufficiente di fronte al modalismo sabelliano, sia perché esso non è contenuto nella Scrittura. Ed anche per questo aspetto, il primo concilio della Chiesa ebbe un'importanza decisiva, dato che – non in teoria, ma con il suo stesso operare – esso stabilì un principio che sarebbe valso anche per l'avvenire. Infatti coloro che si opponevano all'homooúsios adducendo che esso non si trova nella Scrittura, in ultima istanza dovettero affrontare questa realtà che era portata inevitabilmente dalle vicende storiche: e cioè, di fronte a distorsioni della Scrittura che si presentino eventualmente nel succedersi delle generazioni, non si può pretendere di respingerle senza impiegare parole che non sono nella Scrittura e tuttavia si prospettano utili a difendere il patrimonio di fede pur entro i limiti propri del linguaggio umano. Indubbiamente, l'introdurre l'homooúsios nel Credo costituiva una specie di rivoluzione; ma poiché la questione era stata posta, i Padri del Concilio non potevano lasciare che il riconoscimento della completa divinità del Cristo Signore rimanesse come una questione ancora aperta. E parimenti anche nel campo dello sviluppo linguistico è giusto rilevare che l'homooúsios, mentre sul momento poteva alimentare delle perplessità a causa della sua precedente storia non univoca, in realtà poi si radicò nella storia cristiana, dopo che ulteriori riflessioni da esso stesso stimulate ne avevano precisato l'utilizzazione e con

³⁷ Il corrispondente latino *consubstantialis* sembra non essere stato presente nelle prima trad. latina di questi Atti (cf. *Conc. Oecum.*, cit., p. 4, n. 11).

³⁸ *Ad litt.*, «si in-umanizzò» (*enanthrothenta*).

ciò stesso ne avevano assicurato la validità.

Il Credo niceno-costantinopolitano, a cui ci siamo riferiti un poco più sopra, fu il risultato del concilio tenuto a Costantinopoli nel 381 e riconosciuto dalla tradizione cristiana come il II concilio ecumenico (e il I Costantinopolitano). Sotto l'aspetto dottrinale questo concilio fu motivato dall'esigenza di ribadire le decisioni del I Niceno dopo il disorientamento che era stato causato da quasi cinquant'anni di aspre lotte dottrinali e di forti interventi imperiali, oscillanti a seconda delle propensioni o delle opportunità seguite dai vari imperatori. In più, negli ultimi due decenni da qualche parte erano state avanzate affermazioni contrarie all'identità ontologica o alla divinità dello Spirito Santo, sul quale il Credo niceno si era limitato alla stringata professione di fede finale: «Crediamo nello Spirito Santo». Perciò i Padri del I Costantinopolitano – oltre a qualche leggera modifica espositiva – intervennero sul testo del Credo niceno con qualche precisazione anche importante, come per l'esplicita menzione della nascita del Verbo incarnato da Maria Vergine per opera dello Spirito Santo. E alla fine vi aggiunsero un intero comma, che partiva dallo Spirito Santo per poi passare alla Chiesa e quindi terminare con il tempo escatologico. Poiché più sopra abbiamo riportato il Simbolo niceno, ora qui riprendiamo dal niceno-costantinopolitano (in tondo) soltanto gli inserimenti di qualche rilievo e l'aggiunta finale rispetto al primo Simbolo:

«Crediamo in un solo Dio..., creatore del cielo e della terra, di tutti gli esseri visibili e invisibili...;

...è disceso dal cielo, si è incarnato dallo Spirito Santo e da Maria Vergine e si è fatto uomo. È stato crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, ha patito, è stato seppellito, è risorto il terzo giorno secondo le Scritture, è risalito al cielo, siede alla destra del Padre, verrà di nuovo con gloria... e

del suo regno non ci sarà fine. *Crediamo nello Spirito Santo*, che è Signore e dà la vita, procede dal Padre, è adorato e glorificato insieme con il Padre e il Figlio, ha parlato per mezzo dei profeti. Crediamo in una sola Chiesa, santa, cattolica, apostolica. Confessiamo un solo battesimo in remissione dei peccati, attendiamo la risurrezione dei morti e la vita del tempo futuro. Amen».

Inoltre, ai fini dello sviluppo linguistico-dottrinale e anche perché il Damasceno se ne farà specchio nelle ripetute affermazioni dottrinali del De fide orthodoxa, aggiungiamo che negli anni intorno al concilio si articolò maggiormente l'utilizzazione dei termini hypóstasis e prósopon per indicare ciascuno dei tre partecipi dell'unica sostanza divina dell'unico Dio uno e trino: Padre, Figlio e Spirito Santo. Nelle riflessioni trinitarie di quei decenni questi termini talvolta erano stati impiegati come reciprocamente complementari e talvolta come sinonimi. Essi avrebbero avuto una grandissima importanza anche nelle discussioni cristologiche che diedero luogo ai Concili di Efeso e di Calcedonia del seguente V secolo. Ma in riferimento alla teologia trinitaria ci basti dire che nella tradizione greca prevalse come sufficiente già da solo il termine hypóstasis, dato che prósopon era storicamente «più debole» (Simonetti) per far rilevare la realtà propria dell'essere a cui si riferiva: e quindi, una sola ousía (nel senso di sostanza) e tre hypostáseis (etimol. = sussistenze). Invece nella tradizione cristiana latina il termine persona – che pur corrispondeva originariamente

³⁹ Ad es., il risentimento e la preoccupazione dell'antichissima e autorevole cristianità alessandrino-egiziana di fronte all'emergente supremazia di Costantinopoli, imposta dall'autorità imperiale che ormai aveva residenza istituzionale in questa città.

⁴⁰ Ovviamente, escludendo la Chiesa nestoriana che si formò

al prósopon greco – aveva assunto una connotazione più radicalmente ontologica: perciò nella tradizione occidentale si affermò la formula «una sola sostanza in tre Persone».

b) I Concili di Efeso e di Calcedonia (III e IV ecumenico)

Il Concilio di Efeso, del 431, fu motivato dalla necessità di porre fine ai gravi turbamenti che si erano verificati nella parte orientale della cristianità a causa della predicazione di Nestorio, monaco antiocheno consacrato al seggio vescovile-patriarcale di Costantinopoli nel 428, contro il titolo di «Madre di Dio» (Theotókos) per la Vergine Maria. In questa controversia – come anche in quella che diede luogo al successivo Concilio di Calcedonia, del 451 – alle diversità dottrinali s'intrecciarono anche motivazioni meno nobili, come incomprensioni e difficoltà di rapporti personali, rivalità e sospetti reciproci fra interi ambienti ecclesiastici³⁹, e il problema più specificamente politico dei rapporti fra parti dell'Impero etnicamente ed economicamente diverse.

Per quanto riguarda le discussioni teologiche, il rifiuto dell'appellativo di «Madre di Dio» non costituiva un

gradualmente dopo la condanna di Nestorio e poi, partendo dall'area mesopotamico-iranica, ebbe anche una vivace storia di missionarietà e perfino di martirio verso le regioni asiatiche più orientali: ad essa appartenne anche Isacco di Ninive, grande maestro di spiritualità ascetico-monastica della seconda metà del VII secolo.

⁴¹ Nestorio morì in esilio poco dopo il Concilio di Calcedonia del 451, le cui decisioni dogmatiche egli ritenne conformi alla sua dottrina cristologica e come una sua sostanziale riabilitazione.

⁴² Cirillo scrisse a Nestorio nel 430, poco prima del Concilio di Efeso, tre lettere fra le quali la seconda è la più importante (e ha ricevuto anche

problema di carattere linguistico o soltanto liturgico-devozionale, ma in esso i contemporanei vedevano coinvolto il rapporto della natura divina e della natura umana in Gesù Cristo Verbo di Dio incarnato, e quindi il punto decisivo del mistero dell'Incarnazione, centro vitale della fede cristiana. Di questa centralità erano pienamente consapevoli ambedue le parti in contesa, sia nelle discussioni che portarono ad Efeso sia in quelle che poi portarono a Calcedonia, ed ambedue erano strenuamente impegnate nell'affermarla e nel difenderla. Ma la differenza stava nel «come» esprimere quella realtà, e ciascuna delle due parti era profondamente convinta che il suo modo fosse quello giusto e che, al contrario, il modo seguito dall'altra parte portasse via le fondamenta stesse della fede cristiana. Il problema nodale era: se la vittoria sull'arianesimo aveva confermato che il Figlio Verbo è pienamente e totalmente Dio, e se per parte sua Gesù Cristo è un uomo fisicamente reale, allora in quali rapporti reciproci stanno queste due realtà in Gesù Cristo Figlio di Dio incarnato? O anche: se in Gesù Cristo – come è fede di tutti i cristiani – c'è Dio e c'è l'uomo, come è da intendere ed esprimere questo dato di fatto?

Per rispondere a questa domanda si possono prendere due strade, ambedue legittime (ovviamente, dal punto di vista dell'ortodossia cristiana) ma ambedue comportanti il pericolo dell'estremizzazione. Infatti, se si parte dall'unicità del soggetto Cristo, inevitabilmente si ha – rispetto all'altra strada – una maggiore difficoltà a mostrare in quell'unicità la distinzione reciproca delle due nature, divina e umana: e allora, per la preoccupazione di

l'appellativo di «Lettera dogmatica»).

⁴³ Invece ad avviso di Nestorio il concetto sotteso di «ipostasi» non si distingueva sufficientemente da «natura» (*physis*), e perciò quel vocabolo

non menomare la divinità si può essere spinti ad assorbire in qualche modo la natura umana del Cristo in quella divina. Viceversa, se il punto di angolazione è costituito dalla distinzione delle due componenti dell'unico Cristo, allora si può trovare difficoltà a ristabilire l'unità e c'è il pericolo di presentare in realtà due diverse vite intime in Gesù Cristo Verbo di Dio incarnato. E in quel secolo su questa problematica s'inserì in misura ancor più incisiva la differenza d'impostazione filosofico-teologica che già da tempo esisteva fra le due più importanti scuole di pensiero dell'antichità cristiana, quelle di Alessandria e di Antiochia. Infatti Alessandria, in corrispondenza della sua tradizione simbolistico-allegorica, era portata ad attribuire maggior peso allo spirituale piuttosto che al materiale, all'invisibile piuttosto che al visibile; e invece Antiochia, poiché era tradizionalmente più incline verso la «lettera» dei testi sacri insieme a una certa tendenza razionalistica, avvertì maggiormente la difficoltà di unire concettualmente in un tutto unico la divinità e l'umanità presenti nell'unico Gesù Cristo. Ed entro questa cornice, ma a livello più immediato e particolare, fu determinante l'oscillazione di connotazione – talvolta anche fra le opere di un medesimo autore – per i tre vocaboli fondamentali intorno a cui si svolgeva la discussione cristologica di quei decenni, quali physis (= natura), e hypóstasis e prósopon che abbiamo già incontrato per la teologia trinitaria.

Nestorio era contrario all'appellativo «Madre di Dio»

confondeva fra loro le realtà del Verbo e dell'uomo Gesù, annullando proprio quest'ultimo.

⁴⁴ «Animato razionalmente» è la precisazione che il Logos-Verbo ha assunto un'anima umana completa, e cioè dotata anche della ragione; «unito secondo l'ipostasi»: nel testo, *henotheis kath' hypóstasin*.

⁴⁵ Vedi, più sopra, p. 29.

⁴⁶ La più celebre e la più discussa è l'espressione «una sola natura del

(che pur aveva ormai un'estesa consuetudine nella pietà popolare ed era presente nella letteratura cristiana già dalla fine del secolo III), perché gli sembrava che esso implicasse una diminuzione della divinità oppure pretendesse di affermare una reale impossibilità, e cioè che Dio infinito ed eterno fosse generato da una donna mortale. Al posto di Theotókos egli avanzava il titolo di Christotókos (= Madre di Cristo), che per sé non esprimeva qualcosa di non ortodosso ma, essendo posto in opposizione all'altro titolo, dava facilmente adito al sospetto che si intendesse parlare di una realtà del Cristo priva della sua divinità. A ciò si aggiunse che nell'illustrazione delle sue motivazioni Nestorio impiegò espressioni che sembravano andare anch'esse in questa direzione. E così fra queste – mentre Cirillo d'Alessandria, il più valente dei suoi avversari, parlava di «unione secondo l'ipostasi» –, egli invece parlava di «congiunzione» (o «contatto»: synápheia); e insisteva su quel termine prósopon, che abbiamo già visto di connotazione più debole e, per così dire, più astratta e che nel corso di queste discussioni fu impiegato da lui in modo ambiguo, come se indicasse un'unione soltanto apparente oppure di comportamento relazionale, di manifestazione esteriore. Come vedremo anche nel De fide orthodoxa, nella tradizione patristica a lui successiva ⁴⁰ Nestorio è rimasto come l'eretico che aveva sostenuto una divisione fra le nature divina e umana del Verbo incarnato che faceva esistere in lui due diverse entità esistenziali, il Verbo Dio e l'uomo Gesù. Invece in tempi più recenti questa valutazione così radicale è stata ridimensionata, facendosi risalire la divergenza fra le due parti a differenti tradizioni di scuola, e quindi a differenti mentalità e metodologie, che portavano con sé difficoltà di intesa su concetti e formule del discorso teologico di quegli anni. E

su questa linea alcuni autorevoli studiosi contemporanei hanno ravvisato, almeno negli ultimi scritti di Nestorio, il suo sostanziale riconoscimento dell'unità del Cristo pur nel rifiuto delle espressioni-chiave dei suoi avversari, che a suo avviso illustravano il mistero in modo errato ⁴¹.

Il Concilio di Efeso ebbe uno svolgimento molto travagliato, sul quale non è necessario che noi ora ci soffermiamo. Esso non formulò un nuovo Simbolo di fede integrato, per così dire, per il nuovo problema venuto in discussione, come invece abbiamo visto nel I Costantinopolitano in riguardo allo Spirito Santo. Per affermare la piena convenienza del titolo di Madre di Dio per la Vergine Maria i Padri del Concilio presero un'altra strada, e cioè affermarono esplicitamente e solennemente che le affermazioni contenute nella Seconda Lettera a Nestorio del patriarca d'Alessandria Cirillo ⁴² erano del tutto congruenti con la fede affermata al Concilio di Nicea, ed esprimevano pienamente la retta fede. Nella Lettera – le cui indicazioni saranno richiamate anche nel successivo Concilio di Calcedonia – il discorso sul titolo di «Madre di Dio» viene soltanto alla fine, e vi è presentato come una conseguenza logica del modo con cui è avvenuta l'Incarnazione. E per questa Cirillo afferma più volte il principio che il rapporto fra le nature divina e umana del Cristo Verbo incarnato è quello di una «unione secondo l'ipostasi», mentre contemporaneamente indica l'insufficienza e, quindi, l'erroneità costituita dal termine *prósopon* impiegato da Nestorio, del quale abbiamo già ricordato la debolezza ⁴³. Ne deriva un'unità originaria di soggetto, la quale comprende in sé il Verbo e anche l'uomo Gesù fin dal primo istante del suo concepimento nel seno di Maria e ci fa dire che il Verbo, pur rimanendo

Verbo di Dio incarnata», che in seguito fu sottoposta anche a

con le prerogative proprie della sua divinità, si è incarnato, ha sofferto, è morto e risuscitato:

«... Infatti non fu generato prima come un uomo comune dalla santa Vergine e poi è disceso su di lui il Logos, ma piuttosto affermiamo che questo si è unito e ha sopportato di nascere secondo la carne dal ventre di lei, nel senso che ha fatto propria la nascita della sua carne. Così affermiamo che egli ha anche patito ed è morto, non nel senso che il Logos di Dio abbia patito nella propria natura o le percosse o i fori dei chiodi o le altre ferite (...): ma poiché quello che è diventato il suo proprio corpo ha subito tali patimenti, per questo diciamo che egli ha patito per noi. Infatti l'impassibile era in un corpo passibile»; e così, similmente la Lettera continua per la sua morte e la sua resurrezione. Ed è appunto quest'unità di soggetto che richiede in modo vincolante che la Vergine Maria sia chiamata Madre di Dio:

«... Questo annuncia dovunque la dottrina della retta fede; così troveremo che hanno pensato i santi padri. Perciò hanno avuto il coraggio di definire Madre di Dio la santa Vergine, non perché la natura del Logos, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa Vergine, ma in quanto è stato generato da lei il santo corpo razionalmente animato, unitosi al quale secondo l'ipostasi ⁴⁴, diciamo che il Logos è stato generato secondo la carne».

Venti anni dopo Efeso, nel 451 un altro concilio fu riunito a Calcedonia per chiarire pur sempre la medesima unità del Cristo, ma questa volta a difesa di una tendenza di senso opposto rispetto a quella respinta ad Efeso, e cioè l'assorbimento o l'annullamento dell'uomo Gesù nella

un'interpretazione benevola dalla parte ortodossa, la quale desiderava sia di poter allineare nelle sue file anche il grande patriarca alessandrino, sia di

divinità del Verbo. E come la corrente nestoriana esprimeva a suo modo tendenze tradizionali della scuola antiochena, così la corrente che diede motivo al Concilio di Calcedonia portava ad estreme conseguenze la mentalità e la tradizione culturale della scuola alessandrina.

I Padri di Efeso, quando avevano assunto come testo normativo la Seconda Lettera di Cirillo a Nestorio, con ciò stesso avevano sancito la piena ortodossia della formula «unione secondo l'ipostasi», che Cirillo vi impiegava per indicare l'unità del soggetto Cristo, partecipe della divinità del Verbo e dell'umanità dell'uomo Gesù nato da Maria Vergine. Però la risposta non risultava ancora univoca. Infatti, in riguardo alla teologia trinitaria abbiamo visto che per «ipostasi» era stata ormai consolidata la significazione di un'esistenza a sé stante, con sua propria sussistenza e sue particolarità⁴⁵; però fino a metà del secolo V non c'era stato ancora un sicuro passaggio di questa precisa connotazione anche alla cristologia. Anzi presso il medesimo Cirillo, a causa di altre espressioni da lui stesso usate altrove per il medesimo argomento cristologico⁴⁶, risulta dal complesso della sua opera una non chiara distinzione fra «ipostasi» e «natura» con un reciproco scambio di significazione; e dopo la sua morte questa tendenza si consolidò nel suo ambiente alessandrino, che però in quegli anni non ebbe più esponenti della sua altezza intellettuale e spirituale. E questo fu il terreno che diede spazio alle nuove discussioni.

L'occasione immediata per il concilio fu costituita dalle affermazioni del monaco Eutiche, abate di un monastero di Costantinopoli, il quale nel suo ardore antinestoriano

sosteneva che dopo l'unione fra la natura divina e la natura umana nel seno di Maria la prima aveva assorbito in sé la seconda, cosicché in realtà per il seguito non si può più parlare di due nature ma di una sola natura del Verbo incarnato. Per iniziativa di esponenti antiocheni subito sensibilizzati la condanna ufficiale venne presto, ma Eutiche trovò appoggio presso quella parte degli alessandrini che si riteneva depositaria dell'ortodossia di contro a quelle che essa riteneva le persistenti tendenze divisive del Cristo provenienti da Antiochia. E da qui si svilupparono vicende molto travagliate che nel breve giro di tre anni portarono al concilio del 451, il quale invece ebbe uno svolgimento sostanzialmente regolare. Non ci soffermeremo su quelle vicende preconciliari né sul decisivo contributo teorico-dottrinale che fu apportato alle decisioni dell'assemblea da un lungo documento del papa Leone Magno, il cosiddetto Tomus ad Flavianum (sul quale dovremo tornare per il successivo problema sollevato dall'eresia monotelita). Il risultato finale fu che, dopo la professione di fede sinteticamente contenuta nei Simboli di Nicea e di Costantinopoli e quindi la proclamazione di essi come unica espressione della retta fede della Chiesa, in esplicita continuità con il precedente Concilio di Efeso, ora questo di Calcedonia respinge direttamente gli opposti errori dottrinali che hanno prodotto le interpretazioni ereticali degli ultimi decenni:

«<Questo concilio> si oppone a coloro che tentano di separare in una dualità di figli il mistero della divina economia di salvezza... resiste a coloro che pensano a una nuova mescolanza o confusione delle due nature di Cristo... e scomunica, infine, coloro che favoleggiano di due nature del Signore prima dell'unione, e di una sola

pur entro la sua incertezza terminologica, in realtà Cirillo era

dopo l'unione».

Quindi, immediatamente segue un'indicazione di come occorre intendere questo «mistero», la quale dà la risposta anche a domande che si erano affacciate già nel secolo precedente, come – ad esempio – la non presenza dell'anima nel corpo umano assunto dal Verbo. Il concilio pone questa sua indicazione al livello di una definizione ufficiale e normativa. E noi la riportiamo qui nella sua interezza, sia per il suo ruolo di costante punto di riferimento della cristologia damascenica, sia per la sua eccezionale importanza nel corso di tutta la successiva storia della cristianità fino ai nostri giorni:

«Seguendo perciò i santi padri insegniamo a professare tutti concordemente un solo e stesso Figlio, il signore nostro Gesù Cristo, lo stesso perfetto nella divinità e perfetto nella umanità, lo stesso veramente Dio e veramente uomo, di anima razionale e corpo, consustanziale al Padre secondo la divinità e lo stesso consustanziale a noi secondo l'umanità, in tutto simile a noi ad eccezione del peccato. Generato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza è nato da Maria Vergine, la Madre di Dio, secondo l'umanità, un solo e lo stesso Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, che si fa conoscere in due nature senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. Poiché assolutamente non è stata eliminata la differenza delle nature a causa

«fondamentalmente monofisita»: *Il Cristo*, II, cit., p. 353).

⁴⁷ Cf. *Fid. orth.* III, 11.

⁴⁸ *Dial.*, 44.

⁴⁹ Vedi, più sopra, p. 32, nota 40.

⁵⁰ Da *mónos* (= uno solo) e *physis* (= natura).

⁵¹ Da *mónos* e *thélesis* (= «volontà»).

⁵² «Perciò colui che rimanendo nella forma di Dio creò l'uomo, egli

dell'unione, ma invece sono state preservate le proprietà dell'una e dell'altra natura e sono confluite in un solo prósopon e in una sola ipostasi, non viene ripartito o diviso in due prósopa, ma uno solo e lo stesso è il Figlio e Unigenito, Dio Logos, Signore Gesù Cristo. Così ci hanno insegnato anticamente i profeti intorno a lui e poi lo stesso Signore Gesù Cristo, e il Simbolo dei padri ci ha trasmesso».

È un testo che parla da solo. Ma, per completare il nostro discorso sullo sviluppo delle formulazioni dottrinali, è opportuno rilevare che il termine ipostasi ormai è distinto nettamente da natura: il primo si stabilizza nel senso di sussistenza (o essere sussistente) individuale e, quindi, nel senso di esistenza (o essere esistente) che ha una propria radice e consistenza per se stessa; e il termine natura viene inteso – anche secondo la definizione che poi incontriamo nel De fide orthodoxa – come ciò che, senza esistere da solo per se stesso, è comune alle ipostasi o esseri individuali di una medesima specie ⁴⁷. A sua volta prósopon, che era stato impiegato da Nestorio in modo da dare adito a diverse interpretazioni, è adottato dalla definizione conciliare nella sua connotazione più corrispondente alla sua origine etimologica, che poi incontriamo esplicitata nella Dialettica del Damasceno, e cioè nel senso di manifestazione esteriore di un essere «attraverso le sue operazioni e proprietà» ⁴⁸. E in linea più generale si può anche osservare che il «come» dell'unione fra la natura divina e la natura umana nell'unico Cristo è

*medesimo si è fatto uomo nella forma di schiavo: infatti l'una e l'altra natura mantiene senza difetto le sue proprietà; e come la forma di Dio non elimina la forma di schiavo, così la forma di schiavo non diminuisce la forma di Dio» (testo latino e trad. it. in *Il Cristo*, II, cit., pp. 426-429, da cui riprendiamo anche la successiva citazione nel testo).*

illustrato per via di negazioni, quali appunto «senza confusione, senza mutamento», ecc. È come la presa d'atto e l'implicito avvertimento che ci troviamo sempre di fronte al «mistero» indicato un poco più sopra: è doveroso precisarlo nelle sue componenti essenziali «perfetto nella sua divinità» e «perfetto nella sua umanità», talvolta è necessario utilizzare espressioni che ne evitino false interpretazioni, ma non è possibile penetrarlo ulteriormente con la ragione e il linguaggio umani.

c) Il II e il III Concilio di Costantinopoli (V e VI ecumenico)

Purtroppo le decisioni di Calcedonia non furono seguite dalla pace. Fra gli aderenti o simpatizzanti della corrente nestoriana una parte fu gradualmente riassorbita nell'ortodossia calcedonese, mentre la parte rimanente non costituì più un problema incidente sulla vita generale della Chiesa (anche se pur sempre doloroso), perché continuò a vivere in zone geograficamente marginali rispetto al corpo complessivo della cristianità, ai confini orientali dell'Impero bizantino e poi specialmente al di fuori di esso, nell'area mesopotamico-iranica facente parte dapprima dell'Impero dei Persiani e in seguito interessata dall'invasione arabo-musulmana ⁴⁹. Invece la corrente opposta, che era stata condannata anch'essa a Calcedonia (ormai, con un vocabolo affermatosi posteriormente, potremo indicarla come «monofisita» ⁵⁰), costituì per quasi due secoli un problema permanente per la vita intera di tutta la Chiesa. Infatti, per il riacquistato

⁵³ Rispettivamente, dagli agg. *theletikós* e *energhetikós*.

⁵⁴ *Ad litt.*, «durante tutta la sua vita conforme all'economia» (... *oikonomikés*).

peso intellettuale di alcuni suoi esponenti e per avversioni diffuse nelle popolazioni locali verso le tendenze accentratrici di Costantinopoli in campo politico, ecclesiastico e culturale, il monofisismo non solo affermò la sua supremazia nell'Egitto sua terra d'origine e nelle aree ecclesiastiche da esso dipendenti, ma trovò cittadinanza anche in quell'area siriano-antiochena da cui, come abbiamo visto, le tendenze alessandrine erano state tradizionalmente avvertite come estranee. E questo fu l'ambiente complessivo di origine del II e del III Concilio di Costantinopoli, i quali s'inserirono entro una lunga serie di tentativi del potere imperiale per eliminare quella divisione religiosa che danneggiava gravemente anche l'unità civile e politica dell'Impero.

Trascurando le alterne vicende, non raramente dolorose e perfino drammatiche, che furono determinate da questi interventi imperiali, per quanto riguarda lo sviluppo dogmatico il II Concilio di Costantinopoli, del 553, non affrontò altri argomenti oltre a quelli dei precedenti quattro concili, né vi apportò nuove definizioni. Dal punto di vista della politica religiosa, esso fallì nel suo tentativo di riconciliazione. Perciò circa cinquant'anni dopo, verso il 610, il patriarca Sergio di Costantinopoli ritenne che, per superare la persistente avversione dei monofisiti per la dottrina calcedonese delle «due nature» del Verbo incarnato, si potesse trovare l'accordo non insistendo su di esse e affermando, invece, la presenza di una sola enérgeia del Verbo incarnato. Era un vocabolo che, partendo dal latino operatio, in riferimento a quest'argomento oggi è reso con i termini italiani «operazione», «attività» (e i corrispondenti nelle altre lingue moderne occidentali); però è da precisare che in questo contesto questi due vocaboli indicano l'atto dell'operare, ma distinto dal suo prodotto (anche se

intimamente connesso con esso), e quindi anche il modo, la qualità intrinseca di questo atto e della sua attuazione.

*Poiché il Cristo che agisce era riconosciuto congiuntamente da ortodossi e monofisiti come uno solo, l'affermazione di quest'unica «operazione» sembrava che potesse soddisfare i monofisiti, i quali rifiutavano la definizione «in due nature» di Calcedonia intendendola come negazione dell'unità del Verbo incarnato. Ma i Vangeli riportano azioni del Cristo che sono di carattere divino, come i miracoli, e sue azioni dal carattere umano, quali il mangiare, il bere, il toccare, il sudar sangue, ecc.: di conseguenza, come debbono essere intese queste sue azioni «diverse»? L'affermare una sua unica operazione – che ovviamente sarebbe «divina», a causa dell'infinita superiorità del divino sull'umano – non compromette l'umanità di tutti i suoi momenti di vita terrena, che lo fanno per gli uomini redentore e fratello tra fratelli? Il problema era molto sottile, ma anche in questo caso – così come abbiamo già rilevato in occasione dell'arianesimo – una volta posto in termini così impegnativi non era possibile negarlo o sottrarsi. Poi per logica intrinseca si passò dalla «operazione» alla sua fonte, e cioè alla «volontà», la quale è appunto all'origine di ogni azione; e perciò nella storia dottrinale questa controversia è rimasta col nome di «monotelita»⁵¹ più che «monoergita» (o, anche, «monoenergita»). La discussione per una possibile distinzione fra le operazioni e le volontà divina e umane del Cristo richiamò a sua volta una minuta distinzione fra i vari momenti attraverso cui le decisioni sorgono, si formano e vengono a compimento nella mente e nell'animo umano (e con ciò si spiega anche il rilevante numero di pagine del damascenico *De fide orthodoxa* che sono dedicate a questa specie di classificazione). E la controversia si protrasse a lungo, da circa il 610 fino agli*

anni 680/681 del III Costantinopolitano, sia perché la sottigliezza e la complessità dell'argomento comportarono una graduale maturazione della riflessione dottrinale, sia perché i frequenti interventi imperiali ne ostacolarono pesantemente lo sviluppo. Già a metà del secolo V il papa Leone Magno nel suo Tomus che abbiamo già incontrato per il Concilio di Calcedonia, dopo aver affermato l'integrità delle nature divina e umana del Cristo, aveva precisato che ciascuna di esse vi è presente senza perdere le sue proprietà ⁵². E più avanti, appuntando lo sguardo sulle azioni del Cristo vivente fra gli uomini, aveva scritto: «Infatti colui che è vero Dio, è egli medesimo vero uomo: e in questa unità non c'è nulla di falso, perché la bassezza dell'uomo e l'altezza di Dio vi sono in rapporto scambievole (...). Infatti l'una e l'altra forma compie ciò che le è proprio insieme con la comunanza dell'altra, ossia mentre il Verbo opera ciò che è proprio del Verbo la carne compie ciò che è proprio della carne». E la chiarificazione per il problema monotelita nel corso del secolo VII avvenne su questa linea, collegando i concetti di «operazione» e di «volontà» con quello di «natura» anche con l'aiuto di un'analisi più propriamente filosofica e, in certa misura, antropologica, specialmente per merito di Massimo il Confessore, il maggior teologo di quel secolo che fu anche martirizzato per la sua fede ortodossa: la natura umana ha fra le sue proprietà essenziali quella di essere «volitiva» e «operativa» ⁵³, e perciò l'affermare che il Cristo ha una sola volontà e una sola operazione, e cioè quelle divine e non quelle umane, comporta una non completezza, un difetto della sua umanità e quindi, in realtà, una negazione del suo essere un vero uomo.

Da parte loro i Padri del III Concilio di Costantinopoli redassero una lunga «definizione di fede» nella quale, dopo aver ripetuto la loro fedeltà ai cinque precedenti

concili generali della Chiesa, riprendono in particolar modo le espressioni con cui il Concilio di Calcedonia aveva indicato il rapporto scambievole fra le due nature del Cristo, e le applicano ora distintamente sia alle due operazioni sia alle due volontà che permangono nell'unione ipostatica anch'esse «senza divisione, senza mutamento, senza partizione, senza confusione». E in ultimo la sintesi finale, nella quale viene valorizzato anche il principio della «comunione delle proprietà» fra le «due nature», già affermato da Leone nel suo Tomus ed anche da altri Padri ma qui inserito per la prima volta in una definizione conciliare:

«Salvaguardando dovunque l'assenza sia di confusione sia di separazione riassumiamo tutto in breve: mentre crediamo che il Signore nostro Gesù Cristo, il vero Dio nostro, è uno della santa Trinità anche dopo l'incarnazione, affermiamo che due sono le sue nature che rifulgono nella sua unica ipostasi, nella quale non in apparenza ma in verità egli ha fatto vedere sia i miracoli sia i patimenti durante tutto il tempo della vita terrena⁵⁴, mentre in questa sua unica ipostasi si faceva conoscere la differenza delle nature in quanto ognuna di esse in comunione con l'altra voleva e operava ciò che le era proprio. Secondo questo concetto glorifichiamo due volontà e operazioni naturali che concorrono l'una con l'altra alla salvezza del genere umano»⁵⁵.

Si chiudeva così il lungo e travagliato sviluppo della

¹ Gv 1, 18. ² Mt 11, 27. ³ 1 Cor 2, 11.

⁵⁵ Si noti il «concorrere», che è impiegato qui per le due volontà e le due operazioni e che è ripreso anch'esso dalla definizione di Calcedonia sulle due nature che «concorrono» a formare una sola ipostasi.

⁵⁶ Giudizio di W. Elert, ripreso in: F.X. Murphy - P. Sherwood, *Constantinople II^e et III^e* (Histoire des Concils Oecumén., 3), Ed. de l'Orante,

crisologia antica, che ad uno sguardo storico complessivo manifesta una chiara logica interna. E il III Concilio di Costantinopoli vi apportò, per così dire, il suo contributo ad interioem. Anche se alla mentalità moderna esso può apparire motivato da eccessive sottigliezze intellettualistiche o anche linguistiche, oppure da eccessive pretese di penetrare nel «mistero» di Dio Verbo che si fece uomo, riteniamo che si possa concordare pienamente con l'opinione che il III Costantinopolitano fece «meglio apprezzare l'aspetto interiore dell'umanità del Cristo»⁵⁶. E ciò vale non solo dal punto di vista teologico-filosofico, ma anche per quanto riguarda la vita spirituale: fra l'altro, il Concilio con le sue decisioni salvaguardò e rassodò il terreno di cultura propizio per quella «imitazione di Cristo» che ha alimentato in vario modo anche tanta parte dell'ascesi e della mistica occidentale.

N.B. Nella nostra traduzione seguiamo la già indicata ed. di Bonifatius Kotter: «Die Schriften des Johannes von Damaskos. herausg. vom Byzant. Institut der Abtei Scheyern, II. *Expositio fidei*, besorgt von B. Kotter», Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973. La precedente ed. è nella PG del Migne, vol. 94, coll. 789-1228, sulla quale sono state condotte le traduzioni – oltre che in lingue slave – anche quelle in tedesco, in inglese e in francese

⁴ Cf. Sap. 13, 5. ⁵ Greg. Naz., Or. 28, 17: PG 36, 40B9s. ⁶ Cf. Prv

Paris 1973, p. 239.

(1) «Incomprensibile»: *akatálepton*, che anche nel resto dell'opera – in corrispondenza della sua etimologia – presenta l'indicazione di qualcosa che non può essere compreso o contenuto dalla limitatezza della mente umana, e perciò non può essere afferrata intellettualmente nella sua completezza.

(2) Ossia, oltre a Dio stesso.

(le più recenti: in tedesco, di D. Stiefenhofer, 1923; in inglese, di F.H. Chase, New York 1948; in francese, di E. Ponsoye, Paris 1966). Mentre era in corso la compilazione delle Note alla presente traduzione è stato pubblicato: Giovanni di Damasco, *La fede ortodossa*, a cura di Alberto Siclari (introduzione di A. Siclari e traduzione di S. Rinaldi), ed. Zara, Parma 1994: riteniamo che questo lavoro e il nostro non si sovrappongano ma si integrino utilmente, poiché presentano ciascuno proprie angolazioni e specificità.

Per la traduzione delle citazioni bibliche seguiamo la trad. it. della CEI, ma solo fin quando il testo damascenico lo consenta: fra l'altro, ricordiamo che per l'AT il Damasceno segue la traduzione greca dei Settanta, la quale però più volte si allontana dal testo ebraico oggi assunto come base dalle traduzioni moderne. Per quanto riguarda le citazioni patristiche (per le quali il Kotter ci ha fatto sempre da prima guida), il numero arabo dopo i due punti indicherà il volume della *Patrologia graeca*: infatti abbiamo ritenuto più scorrevole riportare sempre la medesima fonte, pur dopo averla costantemente controllata con le eventuali edizioni più recenti. Per la numerazione dei capitoli precisiamo che noi seguiamo il raggruppamento in quattro libri attuato nella tradizione occidentale fin dalla prima traduzione in latino, nel XIII secolo, ma nella redazione originale la numerazione dei cento capitoli del trattato si susseguiva senza interruzione.

(3) Precisiamo che qui, come anche nelle pagine seguenti, talvolta lasciamo «economia» (*oikonomia*) anche nel testo italiano, per conservare la sinteticità di quest'espressione che era cara a tutta la tradizione patristica. Infatti con «teologia» i Padri indicavano il discorso su ciò che riguarda Dio in genere (la sua esistenza, le proprietà della natura divina, ecc.) e il suo essere Uno e Trino. Invece con «economia» i Padri indicavano il piano divino di salvezza realizzato attraverso l'incarnazione del Verbo Figlio di Dio e, quindi, anche ciò che si riferisce al modo di essa (come – ad es. – il rapporto in Gesù Cristo fra la divinità e l'umanità, o la sua concezione verginale nel seno di Maria, e le relative problematiche teologico-filosofiche).

(4) Al principio del suo discorso teologico-filosofico sulla natura divina il Damasceno ritiene opportuno inserire, come sfondo da tener presente

costantemente, una lunga professione di fede che raccoglie il risultato di tutti i sei concili generali di tutta la Chiesa fino al suo tempo, dal I Niceno del 325 al III Costantinopolitano del 680/681. In realtà tutta l'opera sarà

Giovanni Damasceno
LA FEDE ORTODOSSA

22, 28.

costituita dall'illustrazione dei vari punti di fede che egli presenta in queste

righe quasi iniziali (e anche noi rimandiamo alle pagine seguenti il

LIBRO PRIMO

Capitolo uno

CHE IL DIVINO È INCOMPRESIBILE (1)
E NON BISOGNA RICERCARE NÉ AFFATICARSI VANAMENTE
SU CIÒ CHE NON CI È STATO TRAMANDATO DAI SANTI PROFETI,
APOSTOLI ED EVANGELISTI

«Dio nessuno l'ha mai visto. Proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato»¹. Il divino dunque è ineffabile e incomprendibile. «Infatti nessuno conosce il Padre se non il Figlio, e nessuno conosce il Figlio se non il Padre»². E anche lo Spirito Santo conosce ciò che è di Dio, così come lo spirito dell'uomo conosce ciò che è in lui³. Oltre alla natura prima e beata (2), nessuno ha conosciuto mai Dio, se non colui al quale egli stesso lo ha rivelato, e non solo fra gli uomini ma neanche fra le potenze ipercosmiche e neanche, io dico, gli stessi

⁸ Greg. Naz., *Or.* 28, 16: PG 36, 33D1s.

chiarimento che ci sembrerà opportuno per alcuni termini che saranno presenti anche nel successivo discorso del Damasceno).

(5) Queste tre proprietà riguardano appunto – rispettivamente – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

(6) Per le espressioni «*da*» e «*in*» due nature vedi più avanti, specialmente III 3.

(7) Per «ipostasi composta» vedi più avanti, specialmente III 7 e 14.

(8) Vedi più sopra, I 1.

Cherubini e Serafini.

Tuttavia Dio non ci ha abbandonato in un'ignoranza completa. Infatti la conoscenza che Dio esiste è stata seminata da lui naturalmente in tutti. La stessa creazione, la sua conservazione e il governo di essa proclamano la grandezza della natura divina⁴. E anche dapprima per mezzo della legge e dei profeti, poi per mezzo del suo Figlio unigenito, Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo ha rivelato la conoscenza di se stesso per quanto ci è accessibile. Perciò <noi> accogliamo, riconosciamo e veneriamo ciò che ci è stato tramandato per mezzo della legge, dei profeti, degli apostoli e degli evangelisti, non ricercando nulla al di là di queste cose; infatti Dio, essendo buono, è autore di ogni bene e non è sottoposto né all'invidia né alla passione: «Infatti l'invidia è lontana dalla natura divina, che è impassibile e buona essa sola»⁵. E quindi conoscendo ogni cosa e preoccupandosi di ciò che è utile a ciascuno, rivelò ciò che a noi è utile conoscere e peraltro tacque quanto noi non potevamo sostenere. Perciò siamo contenti di queste cose e rimaniamo in esse, non rimuovendo gli antichi confini⁶ e senza andare al di là della divina rivelazione!

Capitolo due

CIÒ CHE È ESPRIMIBILE E CIÒ CHE NON È ESPRIMIBILE,
CIÒ CHE È CONOSCIBILE E CIÒ CHE NON È CONOSCIBILE

⁹ Ger 23, 24.

(9) *Scil.*, fra di loro, reciprocamente.

(10) Nel testo: *apathés*, nel senso di non essere soggetto ad azioni o influenze provenienti da altro che se stesso. L'«impassibilità» (*apátheia*) come qualificazione della divinità era stata già affermata dalla filosofia classica ed era stata assunta in pieno dai filosofi e teologi cristiani; essa

Occorre che colui che voglia dire o ascoltare intorno a Dio, sia per quanto riguarda la teologia sia per quanto riguarda l'economia (3), sappia chiaramente che non tutto è inesprimibile, e non tutto è esprimibile e, in verità, che non tutto è inconoscibile e non tutto è conoscibile: e una cosa è ciò che è conoscibile, un'altra ciò che è esprimibile, come una cosa è il parlare e un'altra il conoscere. Infatti molte fra le cose che sono pensate indistintamente intorno a Dio non possono essere espresse in modo conveniente; anzi, sulle cose che sono al di sopra di noi siamo costretti a dire cose che sono al nostro livello, così come intorno a Dio diciamo il sonno, l'ira, la noncuranza, le mani, i piedi e simili cose.

Dunque noi conosciamo e confessiamo (4) che Dio è senza principio, senza fine, eterno e perpetuo, non creato, immutabile, inalterabile, semplice, non-composto, incorporeo, invisibile, impalpabile, incircoscrivibile, infinito, incomprendibile, inalterabile, buono, giusto, onnipotente, artefice di tutte le creature, Signore di tutte le cose, tuttovedente, tuttoprovvidente, detentore del potere, giudice: <conosciamo e confessiamo> che Dio è unico, e cioè una sola sostanza, e si fa conoscere ed esiste in tre Persone, il Padre – io dico –, il Figlio e lo Spirito Santo; che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una sola cosa sotto ogni riguardo eccetto che per il non essere generato, per l'essere generato e il procedere (5); che il Figlio unigenito, Verbo di Dio e Dio, per le viscere della sua misericordia e al fine della nostra salvezza, con il

⁷ Sal 13, 1.

indicava che l'Essere divino, nella sua assoluta superiorità, è libero e immune da sofferenze, emozioni o passioni, e da qualsiasi altra forma di

benepiacito del Padre e la cooperazione dello Spirito Santo, essendo stato concepito senza seme fu generato verginalmente dalla santa Vergine e Madre di Dio Maria per opera dello Spirito Santo, e da lei diventò uomo perfetto; che il medesimo è insieme Dio perfetto e uomo perfetto, da due nature, la divinità e l'umanità, e in due nature (6) intelligenti, volitive, operative e libere in sé – le quali, per dirla semplicemente, sono perfette secondo la definizione e l'essenza proprie a ciascuna, e cioè alla divinità e all'umanità –, ma anche in una sola ipostasi composta (7): che ebbe fame, ebbe sete e si stancò, e fu crocifisso, provò la morte e la tomba, risuscitò nel terzo giorno e risalì al cielo, da dove venne presso di noi e di nuovo verrà ancora nell'ultimo tempo: e ne sono testimoni sia la divina Scrittura sia tutto il coro dei santi.

Ma che cosa è la sostanza di Dio, oppure come <egli> è in tutte le cose, o come Dio è generato e procede da Dio, o come l'unigenito Figlio di Dio svuotò se stesso e divenne uomo dal sangue di una vergine, essendo stato formato con una legge diversa al di là della natura, o come camminò sulle acque con piedi asciutti, noi non lo conosciamo né possiamo dirlo. E quindi non è possibile dire e neanche assolutamente pensare alcunché intorno a Dio al di là di quelle cose che sono state manifestate, dette e rivelate a noi dalle divine parole dell'Antica e della Nuova Alleanza.

Capitolo tre

DIMOSTRAZIONE CHE DIO ESISTE

¹⁰Es 20, 1s. ¹¹Dt 6, 4.

passività (per la definizione di «passione» vedi, più avanti, II 22; per il rapporto fra «passibile» e «impassibile» nel Verbo incarnato, vedi spec. III

Dunque, che Dio esiste non è messo in dubbio da coloro che accolgono la sacre Scritture, e cioè l'Antica e la Nuova Alleanza, e neanche dalla maggior parte degli Elleni. Infatti, come abbiamo detto (8), la conoscenza che Dio esiste è stata seminata in noi naturalmente da Dio. Ma dopo che la cattiveria del maligno ebbe tanta forza contro la natura dell'uomo e spinse alcuni al più stolto abisso della perdizione e peggiore di tutti i mali, e cioè il dire che Dio non esiste – e il sacro interprete Davide manifestò la loro demenza affermando: «Lo stolto disse nel suo cuore: "non c'è Dio"⁷» –, invece da parte loro i discepoli e apostoli del Signore, ammaestrati dal santissimo Spirito e operando segni divini per mezzo della sua grazia e potenza, con la rete dei miracoli li trassero vivi dall'abisso dell'ignoranza e li elevarono alla luce della conoscenza di Dio. Similmente anche i loro successori nella grazia e nella dignità, pastori e maestri, avendo ricevuto la grazia illuminante dello Spirito, con la potenza dei miracoli e con la parola della grazia illuminarono coloro che erano nelle tenebre e fecero ritornare gli erranti. Ma noi che non abbiamo ricevuto il carisma dei miracoli né quello

19, verso la fine, e III 26).

(11) Cf., più avanti, II 6 dove, a proposito del cielo, si dice che alcuni filosofi lo indicano come quinto elemento.

(12) Questo modo di discorso su Dio per via di negazione era detto «apofatico» (*ad litt.*: «negativo»), e al principio del secolo VI ebbe un ulteriore impulso dalla diffusione delle opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita; invece il discorso per via di affermazione, indicato dal Damasceno appena più avanti, era detto «catafatico».

(13) Ossia, è necessario che ci sia l'«uno», da cui possa avere inizio la serie dei più, del molteplice.

(14) Come è noto, il vocabolo greco *lógos*, con il suo corrispondente lat. *verbum*, corrisponde all'it. «parola». Come appunto il Damasceno conferma in questo capitolo, nella teologia cristiana il Logos-Parola costituisce – nell'ambito dell'Unità e Trinità di Dio – la seconda Persona, il

dell'insegnamento, e ci siamo resi indegni con l'attaccamento ai piaceri, dopo aver invocato il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo orsù esponiamo su quest'argomento poche cose fra quelle che ci sono state tramandate dai rivelatori della grazia.

Tutte le cose sono o create o increate. Se sono create, certamente sono anche mutevoli: infatti queste cose, che hanno iniziato il loro essere dal cambiamento, sono comunque soggette ad esso o per corruzione o per alterazione volontaria. Ma se sono increate, secondo il principio della consequenzialità logica certamente sono anche immutabili: infatti le cose il cui essere è reciprocamente contrario hanno contraria anche la determinazione del come essere, e cioè le proprietà.

E quindi, chi non ammetterà che tutte le cose che ricadono sotto la nostra sensazione – ma anche gli angeli – si mutano, si alterano e si muovono in molti modi? Da parte loro gli esseri spirituali – gli angeli, io dico, le anime e i demoni – <si mutano> per scelta, e cioè sia per il progresso nel bene sia per l'allontanamento da esso, sia tendendo in alto sia declinando: e, dall'altra parte, gli altri esseri <si mutano> per la generazione e per la corruzione, per l'accrescimento e per la diminuzione, per la variazione quantitativa e per il movimento spaziale. Dunque, essendo mutevoli, certamente essi sono anche creati. Essendo

Figlio unigenito del Padre: e ben spesso i Padri sia greci che latini s'impegnarono – come qui il Damasceno – a spiegare in qualche modo il rapporto fra il Padre e il Figlio-Logos riferendosi alle analogie, che potevano essere rintracciate nel rapporto fra la mente umana e la parola con cui essa formula il suo pensiero e lo manifesta. Però, per non causare dissonanza con l'uso tradizionalmente più corrente e per assicurare quanto più possibile una conformità di linguaggio nel corso di tutta l'opera, noi renderemo quasi sempre il *Lógos* del testo con il più tradizionale «verbo», ma con questa precisazione preventiva che si tratta pur sempre del Verbo-Parola e perciò può essere confrontato con riferimenti analogici alla parola e alla mente

creati, certamente sono stati anche prodotti da qualcuno. Ma, a sua volta, è necessario che colui che li produce sia increato. Infatti, se anche egli fosse stato creato, certamente sarebbe stato creato da qualcuno, finché non giungiamo a qualcosa che non sia stato creato. Quindi il creatore, essendo increato, certamente è anche immutabile. E che cos'altro potrebbe essere questo, se non Dio?

E anche la stessa compagine della creazione, la sua conservazione e il suo governo ci insegnano che esiste Dio, il quale ha costituito insieme tutto questo, e lo mantiene unito, lo conserva e sempre vi provvede. Infatti, come le nature reciprocamente contrarie, e cioè quelle del fuoco e dell'acqua, dell'aria e della terra, avrebbero potuto concorrere scambievolmente per il compimento di un unico mondo, e come potrebbero rimanere senza sciogliersi, se una potenza onnipotente non le avesse composte insieme e non le conservasse sempre indissolubili (9)?

Che cosa è ciò che ha disposto in ordine le cose celesti e quelle che sono sopra la terra, e quelle che sono in aria e quelle sott'acqua, ed anzi – ancora di più – le cose che sono prima di queste e cioè il cielo, la terra, l'aria e la natura del fuoco e dell'acqua? Che cosa le ha mescolate e distinte, che cosa le ha messe in moto e ne guida il movimento incessante e libero? Non <è stato> forse

umana.

(15) Ossia, in Dio.

(16) Per comprendere quest'altra analogia che qui ed anche in seguito è presentata dal Damasceno nel tentativo di illustrare in qualche modo un altro punto della realtà intratrinitaria, è giusto ricordare che il vocabolo greco che noi rendiamo con «Spirito» è *Pneûma*, il quale – in derivazione dal verbo *pnéein* = «soffiare» – corrisponde propriamente ai nostri «soffio», «respiro», e quindi anche «spirito», nelle varie accezioni che noi diamo a questa parola: e con tali possibilità di significato essa si trova anche nel NT – come, ad es., «...rimise il suo spirito», di Gv 19, 30, e «...alìto su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo"», di Gv 20, 22.

l'artefice di queste cose, che ha anche posto in tutte il principio secondo cui tutto l'insieme è portato e diretto? E chi è l'artefice di esse? Non forse colui che le ha fatte, conducendole all'essere? Infatti non potremo assegnare tale potenza all'automatismo. Del resto, concediamo pure che il nascere sia dell'automatismo: ma di chi è il disporre in ordine? E concediamo anche questo, se sembra opportuno. Ma di chi è il curarle e custodirle conformemente ai principi secondo cui esistettero in principio? Chiaramente, di un'altra cosa al di là dell'automatismo. E questo, che cos'altro è se non Dio?

Capitolo quattro

INTORNO A CHE COSA È DIO;
E CHE NON PUÒ ESSERE COMPRESO

Quindi, è chiaro che Dio esiste. Che cosa egli è per essenza e per natura, questo non può essere assolutamente compreso né conosciuto. Ma è chiaro che egli è incorporeo. Infatti come <può essere> corpo ciò che è infinito, illimitato, senza figura, inafferrabile, invisibile, semplice e non-composto? E come sarebbe immutabile, se fosse circosccrivibile e passibile? E come sarebbe impassibile (10) ciò che è composto da elementi e di

¹² Is 44, 6. ¹³ Is 43, 10. ¹⁴ Gv 17, 3.

¹⁵ Sal 118 (119), 89. ¹⁶ Sal 106 (107), 20. ¹⁷ Sal 103 (104),

(17) Appunto, come la parola umana.

(18) Come – invece – il soffio del respiro umano, che si dissolve in breve tempo.

(19) *Scil.*, divina. In conseguenza delle discussioni di teologia trinitaria, che occuparono buona parte del secolo IV, noi incontriamo già presso i Padri di Cappadocia questa rivendicazione della dottrina trinitaria in opposizione – a causa dell'Unità di Dio – al politeismo dei Greci e dall'altra

nuovo si risolve in essi? Infatti la composizione è inizio di contrasto, il contrasto <è inizio> di distacco, il distacco <è inizio> di dissolvimento: e il dissolvimento è del tutto estraneo a Dio.

E come sarà salvaguardata l'affermazione che «Dio penetra attraverso tutte le cose e le riempie tutte»⁸, come dice la Scrittura: «“Non riempio io il cielo e la terra?”, dice il Signore»⁹? Infatti un corpo non può penetrare attraverso i corpi senza tagliare e senza essere tagliato, senza esser messo in combinazione o in opposizione, così come tutti i liquidi si mescolano e si compongono insieme.

E se alcuni asseriscono che <esiste> un corpo immateriale come quel corpo che è detto quinto dai sapienti Elleni (ma questo è impossibile), comunque esso sarà soggetto al movimento, appunto come il cielo: infatti questo è quello che essi chiamano quinto corpo (11). Di conseguenza, chi è colui che lo muove? Giacché ogni cosa che è soggetta al movimento viene mossa da un altro. E chi <muove> quest'altro? E <tutto> ciò all'infinito, fin quando incontriamo qualche cosa che è immobile. Infatti il primo che muove è immobile: e questo è appunto la divinità. Inoltre, ciò che è mosso come potrebbe non essere circoscritto in un luogo? Perciò solo la divinità è immobile, essa che attraverso la <sua> immobilità muove tutto. Quindi bisogna pensare la divinità come incorporea.

Ma neanche ciò è indicativo della sua essenza, così come neanche il non-nato, il senza-principio, l'immutabile, l'incorruttibile e quante cose si dicono di Dio e riguardo a

30. ¹⁸ Sal 32 (33), 6. ¹⁹ Gb 33, 4.

parte – a causa della Trinità delle Persone – come ricchezza teologica, filosofica e spirituale di fronte a quello che – a loro avviso – era l'incompleto e arido monoteismo dei Giudei; e tuttavia presso i medesimi Cappadoci è presente anche l'aggancio a ciò che di positivo poteva essere offerto, anche

Dio: infatti esse non segnalano ciò che egli è, ma che cosa egli non è. Chi vuole dire l'essenza di qualche cosa, bisogna che affermi che cosa essa è, e non ciò che essa non è; invece su Dio è impossibile dire che cosa egli è secondo l'essenza, e piuttosto è più conveniente costruire il <discorso> partendo dall'astrazione da tutte le cose (12). Infatti egli è nessuna delle cose che sono: non come non-essente, ma come essendo al di sopra di tutti gli essenti ed al di sopra dello stesso essere. Infatti se le conoscenze sono <conoscenze> delle cose che sono, certamente ciò che è al di sopra della conoscenza sarà anche al di sopra dell'essere; e viceversa, ciò che è al di sopra dell'essere sarà anche al di sopra della conoscenza.

Dunque la divinità è infinita e incomprendibile, e di essa questo solo è comprensibile, e cioè l'infinità e l'incomprendibilità. Tutto ciò che noi diciamo affermativamente di Dio, non indica la sua natura ma i rapporti della sua natura. Anche se noi diciamo buono, giusto, sapiente e altro ancora, non esprimiamo la sua natura ma i rapporti della sua natura. E vi sono anche alcune cose dette in forma positiva su Dio le quali hanno forza di preminente negazione: come, ad esempio, quando diciamo tenebra in riguardo a Dio, noi non pensiamo alla tenebra, ma che egli non è luce bensì al di sopra della luce.

se in modo diverso, sia dall'una che dall'altra di queste posizioni filosofico-religiose.

(20) *Ad litt.*, «non fluente» (*árreustos*): questa qualificazione si oppone anche linguisticamente al «tutto scorre» (*pánta rei*) di origine eraclitea che era rimasto tradizionalmente significativo per la transitorietà di tutta la realtà. Ma più avanti, in questo medesimo capitolo, il Damasceno utilizzerà anche per la generazione del Verbo questa medesima qualificazione, così come essa si era affermata nella tradizione ortodossa di contro ad analogie gnostico-ereticali, che invece paragonavano quella

Capitolo cinque

DIMOSTRAZIONE CHE DIO È UNO SOLO E NON MOLTI

Dunque, è stato sufficientemente dimostrato che Dio esiste e che la sua essenza è incomprendibile. E che Dio sia uno solo e non molti, non è posto in dubbio da coloro che prestano fede alla divina Scrittura. Infatti il Signore dice all'inizio della legge: «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto. Non avrai altro Dio all'infuori di me»¹⁰. E ancora: «Ascolta, Israele: il Signore è il tuo Dio, il Signore è uno solo»¹¹. E per mezzo del profeta Isaia dice: «Io Dio sono per primo ed io per ultimo, e non c'è Dio all'infuori di me»¹²; «Prima di me non ci fu altro Dio, e non vi sarà dopo di me e non c'è al di fuori di me»¹³. E nei santi Vangeli il Signore così dice al Padre: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio»¹⁴.

In più, per coloro che non prestano fede alla divina Scrittura noi così ragioneremo. La divinità è perfetta e senza mancanza sia in riguardo alla bontà, sia in riguardo alla saggezza e alla potenza, senza principio, senza fine, eterna, incircoscivibile e, per dirla in breve, perfetta sotto ogni riguardo. Invece, se diremo molti dèi, sarà necessario considerare una diversità fra i molti. Infatti, se fra loro non c'è nessuna diversità, allora piuttosto ce n'è uno solo e non molti. D'altra parte, se vi è una diversità fra loro, dove sta la perfezione? Infatti se mancasse di perfezione in riguardo alla bontà, o alla potenza, o alla sapienza, o al

generazione proprio con il «fluire» di un fiume.

(21) Sulla strada della teologia apofatica qui il Damasceno si fa eco dell'opinione che, propriamente, a Dio non possa essere attribuito neanche

tempo, o allo spazio, allora non sarebbe Dio. Invece l'identità in tutto mostra piuttosto uno solo, e non molti. E poi, se essi sono molti, come sarà conservata a loro l'incircoscrivibilità? Infatti dove vi sia l'uno solo, non vi può essere l'altro.

E se si considera una contesa fra coloro che lo governano, il mondo come sarà governato da molti senza dissolversi e senza andar via? Infatti la differenza introduce il contrasto. E se qualcuno dicesse che ciascuno <di essi> comanda su una parte, allora che cosa è che li ha disposti e ha fatto a loro la distribuzione? Infatti questo piuttosto sarebbe Dio. Dunque uno solo è Dio, perfetto, incircoscrivibile, creatore del tutto, sostenitore e governante, superperfetto e ultraperfetto.

Inoltre, è anche necessità naturale che la monade sia principio della diade (13).

Capitolo sei

INTORNO AL VERBO DI DIO (14)

Dunque, questo Dio unico e solo non è senza Verbo. Avendo il Verbo, non l'avrà senza sussistenza, e neanche con un principio o una fine del suo esistere: non ci fu un tempo nel quale Dio era senza Verbo. Egli ha sempre il suo Verbo, generato da lui stesso, il quale non è senza ipostasi, oppure è emesso nell'aria come la nostra parola, ma è sussistente in lui stesso (15), vivo e perfetto, e non procede fuori di lui ma è sempre in lui: giacché, dove sarebbe se fosse fuori di lui? Infatti, poiché la nostra natura

l'essere, e perciò precisa: «...oppure qualcuna delle cose di cui essa è».

(22) Ossia, le tre Persone.

(23) Rendiamo con «produttore» il *proboleús* del testo, che intendeva evitare per lo Spirito Santo sia l'idea di creazione – che gli avrebbe tolto la piena divinità, abbassandolo al livello delle creature – sia l'idea neoplatonica

è caduca e fragile, perciò anche la nostra parola è senza sussistenza. Invece Dio, che sempre esiste ed è perfetto, avrà il suo Verbo perfetto e sussistente in lui, e sempre esistente e vivente, e avente quante cose ha il suo Genitore. Come la nostra parola – che proviene dalla mente – non è del tutto la medesima cosa che la mente, né è completamente diversa (infatti, poiché proviene dalla mente, è altro rispetto ad essa; ma d'altra parte, portando a manifestazione la mente, non è più del tutto un'altra cosa rispetto ad essa, ed è un'unica cosa <con essa> in riguardo alla natura, ma diversa per il soggetto): così anche il Verbo di Dio, poiché sussiste per se stesso, si distingue da colui dal quale ha la sussistenza ma d'altra parte, poiché mostra in se stesso quelle cose che sono riconosciute in riguardo a Dio, è medesimo a lui per natura. Come in rapporto al Padre si contempla la perfezione in tutte le cose, così questa è contemplata anche in rapporto al Verbo da lui generato.

Capitolo sette INTORNO ALLO SPIRITO SANTO

²⁰ Mt 28, 19.

di emanazione.

(24) È interessante rilevare come il Damasceno ritenga opportuno inserire fra questa serie di richiami paolini (Eb 1, 3; 1 Cor 1, 24; Col 1, 15) il «sussistente in sua propria ipostasi» (*enhyphóstatos*), che era stato elaborato dalla progressiva riflessione dei Padri e che gli sembrava affermare ulteriormente l'individualità personale del Verbo.

(25) È evidente che tutte queste riflessioni sulla generazione del Verbo-Figlio hanno di mira l'eresia ariana (vedi più sopra, l'Introduzione).

(26) Vedi più sopra, p. 60 e nota (20) in questo medesimo capitolo.

(27) Quest'improvvisa richiesta di aiuto a Dio rivela l'impegno spirituale di cui il Damasceno nutre costantemente il suo lavoro, e mira a

Occorre che anche il Verbo abbia uno Spirito (16): infatti anche la nostra parola non è impartecipe di un respiro. Ma presso di noi il respiro è estraneo alla nostra sostanza, poiché è inspirazione ed emissione di aria che è attirata dentro ed è emessa fuori per il mantenimento del corpo, e in occasione dell'elocuzione diventa suono della parola il quale mostra in se stesso la forza di questa. A sua volta per la natura divina, semplice e non composta, bisogna professare devotamente che esiste lo Spirito di Dio, poiché il Verbo non è meno dotato in paragone alla nostra parola, e sarebbe empio pensare che lo Spirito s'introduce in Dio come qualcosa di estraneo, così come per noi che siamo composti. Ma come, quando sentiamo «Verbo di Dio», non lo riteniamo senza ipostasi né proveniente dallo studio (17), oppure emesso attraverso la voce o emesso nell'aria e dissolto, ma bensì

comunicare al lettore la sua profonda consapevolezza dell'inadeguatezza umana rispetto alla materia di questo capitolo che, nel trattare della divinità una e trina, giunge ad essere il più ampio di tutta l'opera.

(28) Il discorso di queste righe si svolge tutto sulla differenza del significato attribuito a «generazione» e a «creazione». Alla prima è assegnato il significato di un'azione causativa da parte di un altro della stessa specie, la quale non implica necessariamente un inizio temporale dell'essere che viene generato; invece il concetto di «creazione» è collegato strettamente con l'idea di una nascita, di un inizio temporale dell'essere che viene creato. Questa distinzione fu elaborata progressivamente dai teologi cristiani per poter esprimere la figliolanza del Verbo rispetto al Padre senza compromettere la sua eternità: e perciò la dichiarazione di fede del I Niceno (vedi l'Introduzione, p. 26) poté affermare che egli è «generato non creato» (come il Damasceno ha indicato con insistenza già nelle pagine precedenti): vedi anche più avanti, nota (31).

(29) Rendiamo con «causa dell'esistenza» il semplice *hyparxis* del testo per rendere più esplicita l'intenzione ragionativa del Damasceno, ma anche non allontanandoci dalla composizione etimologica del vocabolo: vedi anche più avanti, nota (31).

(30) Ossia, del Figlio.

(31) Infatti, poiché il Padre è causa dell'esistenza del Figlio, l'esistenza di questi è un'esistenza causata, mentre il Padre – come il Damasceno ha già detto più volte – è «senza causa» (*anaitios*).

essenzialmente sussistente, libero, operante e onnipotente: così, avendo imparato a conoscere anche lo Spirito di Dio, compagno del Verbo e manifestante la sua operazione, non lo pensiamo come Spirito senza sussistenza (infatti la grandezza della natura divina sarebbe ridotta a bassezza se lo Spirito in lui fosse considerato secondo la somiglianza del nostro respiro), ma invece <lo pensiamo> potenza sostanziale che viene contemplata nella sua propria ipostasi, procedente dal Padre e riposante nel Figlio, manifestatrice di lui, la quale non può essere separata da Dio in cui è, né dal Figlio di cui è compagno, e non scorre verso il non-essere (18) ma similmente al Verbo esiste secondo l'ipostasi, ed è vivente, autodeterminantesi, automuoventesi, operante, volendo sempre il bene, avendo per ogni intenzione la potenza compagna della volontà, senza principio né fine. Infatti né il Verbo venne mai meno al Padre, né lo Spirito al Verbo.

Così attraverso l'unità secondo la natura (19) è annientato l'errore politeistico degli Elleni e, d'altra parte,

²¹ Eb 1, 3. ²² *Ibid.*

(32) E quindi la sua esistenza non ha avuto un inizio (come appunto la divinità, che è eterna). La distinzione qui indicata dal Damasceno fra *aghēnetos* e *aghēnnetos*, come anche fra *ghenetós* e *ghennetós*, si affermò nel corso della discussione originata dall'arianesimo sul rapporto fra il Padre e il Verbo suo Figlio. Lo sbocco, già indicato dal I Niceno e poi reso più saldo da sant'Atanasio negli anni successivi, fu appunto quello di assegnare ai derivati del verbo *ghennâein* (= «generare») il significato di una generazione da un essere della propria specie che non implicasse necessariamente un inizio, un principio temporale – e perciò applicabile al Figlio senza compromettere la sua eternità intemporale e, quindi, la sua divinità. Invece ai derivati dal verbo *ghighnesthai* (= «diventare, nascere») fu riconosciuto il significato di «nascere, aver origine», che implicava un inizio e quindi anche la creazione da parte di Dio: e perciò era da rifiutare per il Figlio, coeterno con il Padre, mentre invece era adatto a significare secondo la concezione cristiana l'origine di qualsiasi altro essere diverso da Dio. Più avanti (IV 7) il Damasceno utilizzerà queste distinzioni linguistiche anche per il rapporto fra

attraverso il riconoscimento del Verbo e dello Spirito è abbattuta la credenza dei Giudei, ma rimane ciò che è valido di ciascun modo di pensare: dell'opinione dei Giudei l'unità della natura, e di quella degli Elleni soltanto la distinzione secondo le ipostasi.

E se il giudeo obiettasse contro il riconoscimento del Verbo e dello Spirito, sia egli confutato e venga posto in silenzio dalla divina Scrittura! Infatti, a riguardo del Verbo il divino Davide dice: «Per sempre, o Signore, la tua parola rimane nel cielo»¹⁵; e ancora: «Mandò la sua parola e li fece guarire»¹⁶: ma una parola che viene emessa non è mandata né rimane in eterno. E a riguardo dello Spirito il medesimo Davide <dice>: «Mandi il tuo spirito e sono creati»¹⁷. E ancora: «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera»¹⁸. E Giobbe: «Lo spirito di Dio mi ha creato, il soffio dell'onnipotente mi conserva»¹⁹. Ma uno Spirito che è mandato e crea, stabilisce e conserva, non è un soffio che si dissolve, così come la bocca di Dio non è un membro corporeo: bisogna pensare l'uno e l'altra in modo conveniente a Dio.

Capitolo otto

INTORNO ALLA SANTA TRINITÀ

Dunque, noi crediamo in un solo Dio, unico principio senza inizio, non creato, non generato, imperituro e immortale, eterno, infinito, incircoscritto, illimitato,

²³ Cf. Gv 15, 26.

divinità e umanità nel Verbo incarnato, così come in Il 30 per distinguere la nascita del primo uomo e le successive generazioni degli esseri umani.

infinitamente potente, semplice, non-composto, senza-fluire (20), impassibile, immutabile, inalterabile, invisibile, fonte di bontà e di giustizia, luce spirituale, inaccessibile, Potenza conoscibile secondo nessuna misura, ma misurata soltanto secondo la sua propria volontà (infatti può tutto ciò che vuole), creatrice di tutte le cose visibili e invisibili, di tutte conservatrice e curatrice, di tutte provvidente, <essa> che su tutte domina, governa e regna con un governo senza fine e immortale, non ha nulla che le si oppone, riempie tutte le cose, da nulla è contenuta e piuttosto tutte le cose contiene, tiene insieme e possiede; senza contaminazione penetra nelle essenze tutte intere ed è anche al di là di tutte, trascende ogni sostanza essendo soprastanziale e al di sopra di tutte le cose che sono, più che divina, più che buona, più che piena, stabilisce tutti interi i principati e gli ordini essendo posta al di sopra di ogni principato e ordine, al di sopra dell'essenza, della vita, della parola e del pensiero; luce per se stessa, bontà per se stessa, vita per se stessa, essenza per se stessa poiché non ha da un altro l'essere oppure qualcuna delle cose di cui essa è (21), essendo essa fonte dell'essere per quelli che sono, fonte della vita per quelli che vivono, fonte della parola per quelli che partecipano alla parola, causa di tutti i beni per tutti, tutte le cose conoscendo prima del loro divenire: una sola sostanza, una sola divinità, una sola potenza, una sola volontà, una sola operazione, un solo comando, un solo potere, una sola signoria, un solo regno, distinta in tre perfette Persone, venerata con un'unica venerazione,

(33) E cioè, nel rapporto fra ciò che non è stato creato, non ha avuto un inizio, e ciò che da esso è stato creato.

(34) E cioè, nel rapporto fra ciò che è non generato e ciò che da esso viene generato: dopo aver assicurato la coeternità del Figlio con il Padre,

creduta e adorata da ogni creatura razionale, essendo esse (22) unite senza confusione e separate senza divisione: il che è al di là della ragione.

<Noi crediamo> nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, nei quali siamo battezzati. Infatti il Signore così ordinò agli apostoli di battezzare, dicendo: «Battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»²⁰.

<Crediamo> in un solo Padre, il principio e la causa di tutte le cose, non generato da alcuno, essendo lui solo non causato e non generato, autore di tutte le cose, Padre per natura del solo e unico suo Figlio unigenito – Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo –, e produttore (23) del santissimo Spirito. E nell'unico Figlio di Dio, unigenito, nostro Signore Gesù Cristo; generato dal Padre prima di tutti i tempi; luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre, per mezzo del quale furono fatte tutte le cose. Dicendo «prima di tutti i tempi» indichiamo che la sua generazione è senza tempo e senza principio: infatti il Figlio di Dio non fu prodotto all'essere dal non-essere – <egli> irradiazione della gloria e impronta dell'ipostasi del Padre, vivente sapienza e potenza, Verbo sussistente in propria ipostasi, essenziale perfetta e vivente immagine del Padre invisibile (24) –, ma era sempre con il Padre e in lui, generato da lui eternamente e senza principio: non c'era una volta il Padre e non il Figlio, ma insieme il Padre, insieme il Figlio da lui generato, né avrebbe potuto essere chiamato Padre

ora questa parte del ragionamento mira ad assicurare che il Figlio generato dal Padre è della stessa sostanza di lui (appunto il «consustanziale», *homooúsios*, del I Niceno).

(35) *Scil.*, da un altro essere della propria specie.

(36) *Scil.*, i primi esseri sussistenti di ogni specie.

(37) E cioè, quello di non aver avuto un'origine temporale, una nascita, e quindi neanche una creazione.

senza il Figlio, e se fosse stato senza avere il Figlio non sarebbe stato Padre. Se avesse avuto il Figlio dopo di allora, sarebbe stato Padre dopo di allora non essendo Padre prima, e si sarebbe mutato dal non essere Padre nel diventare Padre: il che è più aspro di qualsiasi bestemmia. Infatti sarebbe impossibile dire Dio privo della fecondità naturale. E la fecondità consiste nel generare da sé, e cioè dalla propria sostanza, uno simile a sé per natura.

Dunque, riguardo alla generazione del Figlio è empio dire che vi sia frapposto un tempo e che l'esistenza del Figlio è avvenuta dopo il Padre (25). Infatti da lui, e cioè dalla natura del Padre, noi diciamo la generazione del Figlio. E se non ammettiamo che il Figlio generato dal Padre esisteva insieme a lui fin dal principio, introduciamo un mutamento della Persona del Padre poiché, mentre non era Padre, in un secondo tempo diventò Padre; infatti la creazione, anche se avvenne dopo di ciò, tuttavia non avvenne dalla sostanza di Dio ma fu portata dal non-essere all'essere dalla sua volontà e potenza, e perciò non vi è connesso un mutamento della natura di Dio. Infatti «generazione» significa che dalla sostanza del generante procede ciò che viene generato simile secondo la sostanza. Invece «creazione» e «fabbricazione» significano ciò che viene creato e fatto nascere del tutto dissimile, da fuori e non dalla sostanza.

Quindi in rapporto a Dio, che è il solo impassibile, inalterabile e immutabile, ed è sempre così, anche il generare e il creare sono liberi dalla passione: infatti

²⁴ Ef 3, 14. ²⁵ Eb 1, 2. ²⁶ Cf. Gv 1, 3. ²⁷ Gv 5, 19.

(38) E cioè, quello della «generazione».

(39) Nonostante le varie precisazioni precedenti, tuttavia il Damasceno tiene a ribadire comunque l'essenziale incomprendibilità dei rapporti intratrinitari per la mente umana.

<Dio>, poiché è impassibile e libero dal fluire (26) in quanto semplice e non composto, non ha per natura il soggiacere alla passione o al fluire né nel generare né nel creare, e non ha bisogno della cooperazione di nessuno. Anzi, la generazione è senza principio ed eterna, essendo opera della sua natura e provenendo dalla sua sostanza; e di conseguenza il generante non sottostà al cambiamento e non c'è un primo Dio e poi un secondo Dio, né egli riceve un'aggiunta. D'altra parte, per quanto riguarda Dio, la creazione essendo opera della volontà non è coeterna con lui, poiché ciò che è condotto dal non-essere all'essere non ha per sua natura l'essere coeterno con ciò che è senza principio e sempre esiste. Perciò, come l'uomo e Dio non producono in modo simile (infatti l'uomo non conduce nulla dal non-essere all'essere, ma produce ciò che produce da una materia pre-esistente, non solo avendolo voluto ma anche avendolo progettato e avendo formato nella sua mente ciò che nascerà, e poi avendolo lavorato con le mani e avendo sostenuto pena e fatica, spesso anche fallendo, poiché l'esecuzione non riesce secondo l'intenzione; e invece Dio soltanto volendo ha condotto tutte le cose dal non essere all'essere), così Dio e l'uomo neanche generano in modo simile. Infatti Dio – essendo senza tempo, senza principio, impassibile, senza-fluire, incorporeo, unico e senza fine – genera senza tempo, senza principio, senza passione, senza fluire e fuori da accoppiamento, e la sua incomprensibile generazione non ha principio né fine: <genera> senza

²⁸ Greg. Naz., *Or.* 40, 7: PG 36, 365C4s.

(40) Ossia, dalla divina Scrittura.

(41) O, anche, «sussistenza».

(42) Ma anche nelle pagine seguenti, *passim*.

(43) Ossia, viene donato in partecipazione alla creatura, senza che

tempo, a causa dell'immutabilità; senza fluire, a causa dell'impassibilità e dell'incorporeità; al di fuori di accoppiamento, ancora a causa dell'incorporeità e perché è un solo Dio, non bisognoso di un altro; senza fine e senza cessazione, perché è senza principio, senza tempo, senza fine e sempre così: infatti ciò che è senza principio è <anche> senza fine, e invece ciò che è senza fine per grazia non è del tutto senza principio, come gli angeli.

Dunque Dio, che sempre esiste, genera il suo Verbo – che è perfetto – senza principio e senza fine, e di conseguenza Dio non partorisce nel tempo, egli che ha natura ed esistenza superiori al tempo. Invece l'uomo è chiaro che genera in modo contrario, poiché è sottoposto alla nascita, alla corruzione, al fluire e alla moltiplicazione, è rivestito di corpo ed ha nella sua natura il maschile e il femminile (infatti il maschile ha bisogno del femminile). Ma ci sia propizio colui che al di là di tutte le cose, è al di sopra di ogni pensiero e comprensione! (27).

Dunque la santa Chiesa cattolica e apostolica insegna insieme il Padre e insieme il suo Figlio unigenito, generato da lui senza tempo, senza fluire, senza passione e incomprendibilmente, come sa soltanto il Dio di tutte le cose. Come <ci sono> insieme la luce e il fuoco da esso proveniente e non c'è prima il fuoco e poi la luce, ma insieme; e come la luce è sempre generata dal fuoco e sempre è in esso, in nessun modo separata da esso, così anche il Figlio è generato dal Padre non essendo per nulla

egli sia comunque coinvolto nella creaturelità di essa.

(44) Ossia, dall' «alcuno» appena precedente.

(45) Ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

(46) Questo ragionamento sulla «specie» (*eidos*) è utile al Damasceno per poter affermare che la divinità non risulta dall'unione delle tre ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ma è inerente al loro essere, e poi nelle righe seguenti gli serve ancora per presentare una

separato da lui, ma essendo sempre in lui. Ma mentre la luce, che è generata dal fuoco senza separazione e rimanendo sempre in esso, non ha una propria sussistenza in confronto al fuoco (infatti essa è una qualità fisica del fuoco), invece il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre senza separazione e senza divisione, e rimanendo sempre in lui, ha una propria sussistenza in confronto a quella del Padre. Dunque il Verbo è detto anche «irradiazione»²¹ a causa del suo essere generato dal Padre senza accoppiamento, senza passione, senza tempo, senza fluire e senza separazione; ed <è detto> anche «impronta dell'ipostasi» paterna²² a causa del suo essere perfetto, in sé sussistente e in tutto simile al Padre, tranne la generazione; ed <è detto> unigenito poiché è stato generato soltanto egli solo dal solo Padre (28). Infatti né alcun'altra generazione rassomiglia alla generazione del Figlio dal Padre, né vi è altro Figlio di Dio: giacché, anche se lo Spirito Santo proviene dal Padre, tuttavia non <è> secondo la generazione ma secondo la processione – e questo è un altro modo di causa dell'esistenza (29), incomprendibile e incomprensibile, come appunto anche la generazione del Figlio –. Perciò anche tutte le cose che ha il Padre sono di lui (30) eccetto la non-generazione, la quale non significa una differenza di sostanza né una <differenza di> dignità, ma un modo di esistenza (31): così come anche Adamo che non fu generato (infatti è modellazione di Dio), Set che fu generato (infatti è figlio di Adamo) ed Eva che uscì fuori dal fianco di Adamo (infatti ella non fu generata)

²⁹ Greg. Naz., *Or.* 31, 16: PG 36, 152A15-B1. ³⁰ Gv 14, 10s.

differenziazione fra le ipostasi – e cioè i soggetti esistenti – «perfette» della divinità e quelle invece «non perfette», che sono appunto gli esseri del mondo creato.

(47) *Scil.*, divine.

differiscono fra loro non per la <loro> natura (infatti sono uomini) ma per il modo di causa della <loro> esistenza.

Infatti bisogna sapere che la parola *agheneton*, quando è scritta con una sola «n» significa ciò che non è stato creato, ossia è non-nato (32); e invece la parola *aghenneton* – scritta con due «n» – indica ciò che non è stato generato. Perciò, seguendo il primo significato (33) una sostanza differisce da un'altra. Altra è la sostanza che non è stata creata – ossia è non-nata (*agheneton* con una sola «n») – ed altra è la sostanza che è stata creata, ossia ha avuto una nascita. Invece, in conformità del secondo significato (34) una sostanza non differisce da un'altra. Infatti il primo essere sussistente di ogni specie vivente è non generato (35), ma non è non-nato: <essi> (36) furono creati dal creatore essendo stati portati alla nascita dalla sua parola, ma certamente non furono generati.

Quindi le tre santissime Persone della santa Trinità comunicano secondo il primo significato (37) (infatti sono consustanziali e non-creati) ma per niente in riguardo al secondo significato (38) (infatti soltanto il Padre è non generato, poiché non viene all'essere da una Persona altra da lui); e solo il Figlio è generato (infatti è generato dalla sostanza del Padre senza principio e senza tempo), e solo lo Spirito Santo è procedente dalla sostanza del Padre, non per generazione ma per processione. E così insegna la divina Scrittura²³, mentre è incomprendibile il

³¹ Rm 8, 9. ³² Gv 20, 22.

(48) *Scil.*, nella Trinità divina.

(49) Ossia, secondo la sua realtà oggettiva (*pragma*).

(50) Ossia, dei soggetti esistenti.

(51) Ossia, nella Trinità.

(52) Già dai tempi dell'eresia ariana sant'Atanasio aveva insistito ripetutamente e in vario modo sulla perfezione sia della Trinità nel suo insieme sia di ciascuna delle tre Persone che la costituiscono.

modo della generazione e della processione (39).

Anche questo bisogna sapere, <e cioè> che non siamo stati noi ad applicare alla beata divinità i termini di «paternità», «figliolanza» e «processione» ma, al contrario, ci sono stati tramandati di là (40), come dice il divino Apostolo: «Per questo io piego le mie ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità in cielo e sulla terra»²⁴.

Se poi diciamo che il Padre è principio del Figlio e più grande, noi non indichiamo che egli precede il Figlio per il tempo, né per la natura – infatti «per mezzo di lui ha fatto i secoli»²⁵ – né per qualche altra cosa se non in riguardo alla causa: e cioè, che il Figlio è stato generato dal Padre e non il Padre dal Figlio, e che il Padre è causa del Figlio secondo la natura, così come noi non diciamo che il fuoco proviene dalla luce, ma piuttosto la luce dal fuoco. Perciò, quando sentiamo dire che il Padre è principio e più grande del Figlio, pensiamolo secondo la causa. E come non diciamo che il fuoco <è> di una sostanza e la luce di un'altra sostanza, così non è possibile dire che il Padre <è> di una sostanza e il Figlio di un'altra, ma di una sola e medesima. E come noi diciamo che il fuoco si manifesta attraverso la luce che proviene da esso, e non consideriamo la luce proveniente dal fuoco come suo organo subordinato ma piuttosto come sua potenza naturale, così diciamo che quante cose il Padre fa, le fa per mezzo del suo Figlio unigenito²⁶ non come un organo serviente ma come una potenza naturale e in sé sussistente. E come diciamo che il fuoco risplende e

³³ Es 3, 14.

³⁴ Dt 4, 24.

(53) Le eresie di Sabellio e di Ario avevano realmente quel carattere fra loro opposto indicato qui dal Damasceno (vedi, più sopra, l'Introduzione, pp. 24ss. sul I Niceno e i suoi precedenti).

anche, a sua volta, che la luce del fuoco risplende, così «quello che il Padre fa, anche il Figlio lo fa»²⁷. Però la luce non ha una propria ipostasi (41) in confronto al fuoco, e invece il Figlio è ipostasi perfetta, non separata dall'ipostasi del Padre, come abbiamo stabilito più sopra (42). Infatti è impossibile trovare nella creazione un'immagine che mostra in sé con somiglianza perfetta il modo della santa Trinità. Ciò che è creato, composto, fluente, mutevole, circoscritto, dotato di forma e corruttibile, come potrebbe mostrare chiaramente la sopraessenziale essenza divina libera da tutte queste <proprietà>? È chiaro che tutta la creazione è avvolta dalla maggior parte di esse e soggiace tutta alla corruzione secondo la propria natura.

Similmente crediamo anche nello Spirito Santo, Signore e datore di vita, che procede dal Padre e riposa nel Figlio, venerato e glorificato insieme al Padre e al Figlio in quanto consustanziale e coeterno: Spirito di Dio, diritto, governante, fonte della sapienza, della vita e della santità, che è ed è chiamato Dio insieme al Padre e al Figlio: non creato, perfetto, creatore, sovrano universale, tutto-operante, tutto-potente e infinitamente potente, dominante su tutta la creazione ma non dominato, riempiente ma non riempito, partecipato ma senza avere partecipazione (43), santificante ma non santificato, consolatore perché accoglie le invocazioni di tutti, in tutto simile al Padre e al Figlio: procedente dal Padre e attraverso il Figlio dato e ricevuto in partecipazione da tutta la creazione, <egli> che attraverso se stesso crea e sostanzia, santifica e mantiene insieme tutte le cose, in sé sussistente, e cioè esiste nella sua propria ipostasi, non separato e non diviso dal Padre

(54) Nella presentazione del Damasceno questo concetto di «compenetrazione» (*perichóresis*) svolgerà un ruolo fondamentale anche

e dal Figlio, avendo tutte quante le cose che hanno il Padre e il Figlio, eccetto la non-generazione e la generazione. Infatti il Padre è non causato e non generato – giacché non procede da alcuno, e non ha da lui (44) né l'essere né alcuna delle cose che ha –, ma piuttosto è per tutti principio e causa del come essi sono per natura. A sua volta il Figlio è dal Padre per generazione, e lo Spirito Santo anch'egli è dal Padre, ma non per generazione bensì per processione. In realtà, noi sappiamo che c'è differenza fra generazione e processione, ma quale sia il modo della differenza <non lo sappiamo> proprio per niente. Però la generazione del Figlio dal Padre e la processione dello Spirito Santo sono contemporanee.

Dunque, quante cose ha il Figlio, le ha anche lo Spirito dal Padre, e anche lo stesso essere. E se il Padre non ha qualcosa, non l'ha neanche il Figlio, e neanche lo Spirito. Ed è a causa del Padre – cioè per il fatto che il Padre esiste – che esistono anche il Figlio e lo Spirito; ed è per il Padre che il Figlio e lo Spirito hanno le cose che essi hanno – e cioè per il fatto che egli le ha –, eccetto la non-generazione, la generazione e la processione: infatti le tre sante Persone differiscono fra loro solo in queste proprietà, distinguendosi senza divisione non secondo la sostanza ma secondo la peculiarità della propria ipostasi.

Diciamo che ciascuno dei tre (45) ha una propria ipostasi, non per indicare una sola natura perfetta composta da tre imperfette, bensì una sola sostanza semplice al di sopra e al di là della perfezione, in tre ipostasi perfette. Infatti ogni formazione da cose imperfette risulta necessariamente composta, e invece è impossibile

più avanti, in campo cristologico.

(55) *Ad litt.*: «alla monarchia».

(56) Quindi, in questo contesto, «principio» è da intendersi in senso

che un composto nasca da ipostasi perfette. Perciò diciamo anche che la specie non è formata dalle ipostasi ma è nelle ipostasi (46). E abbiamo detto come «imperfette» quelle cose che non mantengono la specie di ciò che è costituito da loro: infatti una pietra, un legno e un ferro sono ciascuno in sé perfetti secondo la loro propria natura, ma d'altra parte, ciascuno è imperfetto in relazione a una cosa che è costituita da loro: in effetti ciascuno di essi per se stesso non è una cosa.

Dunque, diciamo perfette le ipostasi (47), affinché a proposito della natura divina non pensiamo a una composizione: «la composizione è inizio di distacco»²⁸. E ancora, diciamo che le ipostasi sono l'una dentro l'altra, per non introdurre una pluralità e un popolo di dèi. Da una parte, attraverso le tre ipostasi (48) indichiamo il non composto e il non confuso; dall'altra <indichiamo> il non diviso e l'essere un solo Dio attraverso il consustanziale, attraverso l'essere le ipostasi l'una nell'altra, attraverso l'identità della volontà, dell'operazione, della potenza, della potestà e, per così dire, del movimento. Infatti Dio, il suo Verbo e il suo Spirito sono realmente un solo Dio.

Bisogna sapere che diverso è il considerare <una cosa> in atto (49) e diverso <considerarla> secondo il

logico-causativo: vedi più sopra questo medesimo capitolo, *passim*, ma specialmente p. 66 e note (31) e (32).

(57) I corsivi sono nostri.

(58) *Ad litt.*: «Su ciò che viene affermato riguardo a Dio».

(59) Queste due etimologie di *theós* (= «dio») da *théin* (= «correre») o da *áithein* (= «bruciare») derivano dalla persuasione presente in vario modo nel mondo classico-pagano sulla divinità degli astri, i quali – secondo la concezione geocentrica dell'universo – appunto «corrono» intorno alla terra, e all'esterno «bruciano» a causa del calore da essi emanato.

(60) Ossia, «Colui che è».

(61) Infatti le etimologie indicate proprio ora per «Dio» indicano tutte una sua operosità.

pensiero e la ragione. Per tutte le creature la distinzione delle ipostasi (50) è considerata in atto: infatti Pietro è considerato separato da Paolo in atto. Invece la comunanza, la connessione e l'unità sono considerate secondo il pensiero e la ragione. Con la mente noi pensiamo che Pietro e Paolo sono della stessa natura e hanno una sola natura comune, giacché ognuno di loro è un animale razionale mortale, e ognuno è una carne animata da un'anima razionale e intelligente: e questa comune natura è considerata secondo la ragione. Infatti le ipostasi non sono l'una nell'altra, ma ognuna è propria e particolare, e cioè è separata per se stessa, avendo moltissime cose che la distinguono dall'altra; e così sono distaccate per lo spazio, differiscono per il tempo e si dividono per facoltà intellettuale, per forza, per forma o figura, per condizione, per dignità, per consuetudine e per tutte le proprietà caratteristiche: ma, più di tutto, per il non essere l'una nell'altra, ma separate. Perciò si dice anche due, tre e molti uomini.

Questo è possibile vedere riguardo ad ogni creatura. Invece <è> il contrario per la santa Trinità sopraessenziale, al di là di tutte le cose e incomprendibile. Infatti là (51) la comunanza e l'unità sono considerate in atto a causa della coeternità, a causa dell'identità dell'essenza, dell'operazione e della volontà, a causa dell'unanimità del giudizio, a causa dell'identità della potestà, della potenza e della bontà – non ho detto somiglianza ma identità – e a causa dell'unico slancio del movimento: una sola essenza, una sola bontà, una sola potenza, una sola volontà, una sola operazione, una sola

(62) *Scil.*, con il Verbo-Figlio; il «beneplacito», di cui appena più avanti, è del Padre e l'azione miracolosa si rapporta allo Spirito.

(63) Questa funzione positiva della vista, qualificata come «il primo

potestà – e cioè una sola e medesima, non tre simili fra loro –, un solo e medesimo movimento delle tre ipostasi. «Ciascuna di esse ha in rapporto alle altre non meno di quanto ha in rapporto a se stessa»²⁹, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una sola cosa sotto ogni riguardo, eccetto la non-generazione, la generazione e la processione: e la distinzione è percepita secondo il pensiero. Noi conosciamo un solo Dio, e pensiamo la differenza nelle sole proprietà della paternità, della figliolanza e della processione secondo il causante, il causato e la perfezione dell'ipostasi (52), e cioè secondo il modo di esistenza. E in riguardo alla divinità noi non possiamo dire un distacco spaziale (infatti le ipostasi sono l'una nell'altra, non in modo che esse si confondono ma in modo che esse si rapportano così come dice la parola del Signore: «lo sono nel Padre, e il Padre in me»³⁰) né una differenza di volontà, o di pensiero, o di attività, o di potenza, o di qualche altra cosa fra quelle che in noi generano la distinzione reale e completa. Perciò noi non diciamo neanche tre dèi, il Padre il Figlio e lo Spirito Santo, ma piuttosto un solo Dio, la santa Trinità, poiché il Figlio e lo Spirito sono riportati ad un solo causante, senza che <essi> siano composti né fusi insieme come secondo la contrazione di Sabellio (53) – infatti sono uniti, come dicevamo, non in modo da confondersi ma in modo da sostenersi scambievolmente, e hanno un'interpenetrazione scambievole (54) al di fuori di ogni identificazione e mescolanza –, e senza che siano separati né distaccati secondo la sostanza, come <avviene>

³⁵ Cf. 2 Mac 9, 5.³⁶ Dn 13, 42.

dei nostri sensi», costituisce uno degli argomenti-base dei tre discorsi del Damasceno in difesa delle immagini religiose cristiane (per esse vedi anche

secondo la divisione di Ario. Se bisogna dirla sinteticamente, la divinità è indivisa nelle <sue> divisioni – proprio come in tre soli, che si sostengono scambievolmente senza essere distaccati, c'è una sola mescolanza e unione della luce.

Dunque, quando guardiamo alla divinità e alla prima causa, all'unica sovranità (55), all'unico e medesimo, per così dire, movimento e volere della divinità, e all'identità dell'essenza, della potenza e dell'operazione, <allora> ciò che <ci> viene in mente è unico. Ma quando guardiamo alle cose in cui <consiste> la divinità, oppure – per dirla brevemente – alle cose che la divinità è, e alle cose che là provengono dalla prima causa senza tempo, con la medesima gloria e senza distacco – e cioè alle ipostasi –, <allora> tre sono le cose che noi veneriamo. Unico Padre è il Padre, senza principio e senza causa: infatti non proviene da alcuno. Unico Figlio è il Figlio, non senza principio, né senza causa: infatti proviene dal Padre; ma se <tu> prendi principio dal tempo, è anche senza principio, poiché è creatore del tempo, non sotto il tempo (56). Unico Spirito è lo Spirito Santo, che proviene dal Padre non a modo di figlio ma secondo la processione, mentre né il Padre cessa di essere «non generato» per il fatto di aver generato, né il Figlio cessa di essere «generato» per il fatto

più avanti, IV 16).

(64) Questa precisazione del Damasceno sulla realtà corporea dell'incarnazione del Verbo, quasi a sigillare le precedenti articolate affermazioni sull'immaterialità della natura divina, mostra come la cristologia è costantemente presente alla sua preoccupazione di teologo e di espositore della retta dottrina.

(65) Dionigi Areopagita, *Div. nom.* 1, 1: PG 3, 589D1; *ibid.*, B10-C7 (come è riconosciuto da tutti gli studiosi, questo «divino Dionigi Areopagita» – che il Damasceno, seguendo una tradizione unanimemente accolta al suo tempo, ritiene essere stato, oltre che il discepolo di san Paolo di At 17, 34, anche l'autore di numerosi scritti allora correnti sotto il suo nome – in realtà

di essere generato da un non-generato (e come potrebbe essere?), né lo Spirito si muta nel Padre o nel Figlio per il fatto di procedere e di essere Dio. Infatti la proprietà è immutabile: altrimenti come rimarrebbe proprietà se si muovesse e si mutasse? Se il Padre fosse Figlio, propriamente non sarebbe padre: infatti uno solo è propriamente Padre. E se il Figlio fosse Padre, propriamente non sarebbe figlio: infatti propriamente uno solo è Figlio, e uno solo è Spirito Santo.

Bisogna sapere che noi non diciamo il Padre <nato> da qualcuno, e invece lo diciamo Padre del Figlio. Non diciamo il Figlio né causa né Padre, ma diciamo che egli <è> dal Padre e Figlio del Padre. E diciamo che lo Spirito Santo <è> dal Padre, e lo chiamiamo Spirito del Padre. Non diciamo che lo Spirito <è> dal Figlio, ma lo chiamiamo Spirito del Figlio – infatti «se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene», dice il divino Apostolo ³¹ –, e confessiamo che egli ci è stato manifestato e partecipato attraverso il Figlio – infatti «alìto su di loro», e disse ai suoi discepoli: «Ricevete lo Spirito Santo»³² –: come il raggio e l'illuminazione <provengono> dal sole (infatti questo è la fonte del raggio e dell'illuminazione), ma l'illuminazione ci è partecipata attraverso il raggio, ed essa è quella che ci illumina e quella a cui noi partecipiamo. Ma noi non diciamo che il Figlio <è> *dello* Spirito, e neanche che <è> *dallo* Spirito (57).

³⁷ Is 6, 1ss.; 66, 1.

³⁸ Sal 131 (132), 8.

³⁹ Bar 3, 38.

è uno scrittore della fine del secolo V o inizi del VI, che produsse le sue opere con questa falsa paternità e la cui vera identità sfugge ancora alla nostra conoscenza. È chiamato, appunto, Pseudo-Dionigi).

(66) Ossia, di coloro che sono o, anche, esistono.

(67) *Ad litt.*: «è il limite».

(68) Ossia, il corpo dell'uomo.

Capitolo nove

SUI PREDICATI DI DIO (58)

Il divino è semplice e non-composto. Ciò che è costituito da più cose diverse, è composto. Se parlando di Dio noi diciamo che il non-creato, il senza-principio l'incorporeo, l'immortale, l'eterno, il buono, il creativo e simili cose sono differenze esistenti come sostanza, allora colui che è costituito da queste cose non sarà semplice ma composto, il che è di estrema empietà. Perciò bisogna pensare che ciascuna delle cose che vengono affermate riguardo a Dio non indicano che cosa <egli> è secondo l'essenza, ma manifestano o che cosa <egli> non è, oppure un qualche rapporto verso ciò che è <a lui> opposto, o qualcuna delle cose che accompagnano la <sua> natura, oppure la <sua> operazione.

Dunque, fra tutti i nomi che vengono detti per Dio sembra che il più appropriato sia *Colui che* è, come egli stesso rivela a Mosè sul monte, dicendo: «Di' ai figli d'Israele: "Colui che è mi ha mandato in mezzo a voi"»³³. Infatti egli ha tutto l'essere raccolto interamente in lui stesso, come un mare d'essenza infinito e illimitato.

Il secondo nome è *Theós*, il quale è detto da *théein*

⁴⁰ Gv 5, 22. ⁴¹ Mt 25, 31. ⁴² Sal 9, 9.

⁴³ Cf. Gv 1, 18; 6, 46. ⁴⁴ Gv 5, 30. ⁴⁵ Cf. Sap 13, 1.5.

(69) Ossia, la natura angelica.

(70) *Scil.*, rispetto al «trono» precedente.

(71) «Spiritualmente» (*hoetós*), non nel senso di un'assoluta astrattezza ma di un'incorporeità che non esclude una qualche delimitazione e consistenza della loro sostanza. Nello sviluppo della tradizione platonica l'aggettivo *noetós* (derivante da *noûs*, «intelletto») era venuto ad indicare il mondo «intellettuale», con il quale si inizia la discesa graduale dal supremo essere divino fino al mondo materiale e sensibile. I Padri utilizzarono quest'aggettivo per riferirlo alla natura degli angeli (dotati

<ossia, *correre*> e accompagnare all'intorno le cose tutte insieme (59), oppure da *áithein*, cioè bruciare (infatti «Dio è fuoco che consuma»³⁴ ogni malvagità), oppure da *theásthai* <ossia, *vedere*> tutte le cose: infatti a lui nulla rimane nascosto ed <egli> vigila su tutto³⁵. In realtà vede «tutte le cose prima della loro nascita»³⁶, avendole pensate al di fuori del tempo, e ciascuna nasce nel tempo prestabilito secondo il suo intemporale pensiero volitivo, che è predeterminazione, immagine e modello.

Il primo nome (60) esprime il suo essere e non che cosa <egli> è; il secondo esprime l'operosità (61); ma il senza-principio, l'incorruttibile, il non-generato o il non-creato, l'incorporeo, l'invisibile, e simili, indicano che cosa <egli> non è, e cioè che <egli> non incominciò ad essere, non si corrompe, non è stato creato, non è corpo e non è visto. Il buono, il giusto, il santo, e simili cose che accompagnano la natura, tuttavia non mostrano l'essenza in sé. E d'altra parte il «Signore», il «re», e simili cose, mostrano una relazione a ciò che si distingue in senso inverso: è detto «Signore» in rapporto a coloro che sono signoreggiati, «re» in rapporto a coloro sui quali regna, «creatore» in rapporto a coloro che sono creati, e «pastore» in rapporto a coloro che sono accuditi.

Capitolo dieci

INTORNO ALLA DIVINA UNITÀ E DISTINZIONE

⁴⁶ Cf. 2 Cor 4, 4.

appunto di sostanza «intellettuale»: ad es., vedi più avanti, II 12), conferendogli anche il senso di uno «spirituale» che viene contrapposto al mondo sensibile, regno della comune corporeità (per il livello «intellettuale» della visione beatifica, vedi più avanti, IV 13 ultime righe).

(72) *Scil.*, contiene.

Dunque, tutte queste espressioni debbono essere considerate in comune per tutta la divinità, e in modo identico, semplice, indiviso e unitario. Invece in modo distinto <debbono essere considerati> il Padre, il Figlio e lo Spirito, il non-causato e il causato, il non-generato e il generato, e il procedente: le quali espressioni non sono manifestatrici dell'essenza ma del rapporto scambievole e del modo di causa dell'esistenza.

Quindi sapendo queste cose, e condotti partendo da esse all'essenza divina, noi non raggiungiamo l'essenza stessa ma ciò che è in rapporto all'essenza: così come, se sappiamo che l'anima è incorporea, senza quantità e senza figura, tuttavia neanche allora abbiamo raggiunto la sua essenza; e così anche per il corpo, anche se sappiamo che è bianco o nero, tuttavia non <sappiamo> ciò che è in rapporto alla sua essenza. La vera dottrina insegna che la divinità è semplice e ha una sola semplice operosità, buona e operante in tutte le cose, come il raggio del sole: il quale – avendo ricevuto tale operosità da Dio che lo ha creato – riscalda tutte le cose e opera in ciascuna secondo l'attitudine naturale di questa e la sua potenza ricevitrice.

E sono distinte anche quante cose riguardano la divina e benevolente incarnazione del Verbo divino. Infatti per essa né il Padre né lo Spirito hanno avuto comunanza (62) sotto nessun riguardo, se non per il beneplacito e l'inesprimibile azione miracolosa che il Dio Verbo diventato uomo simile a noi operò come immutabile

(73) Si ricordi che appena più sopra il Damasceno ha precisato per gli angeli un luogo determinato «spiritualmente».

(74) Qui il Damasceno esprime l'ormai tradizionale persuasione dei Padri, che la realtà di Dio può essere attinta – entro i limiti delle possibilità

Dio e Figlio di Dio.

Capitolo undici

INTORNO A CIÒ CHE SI DICE RIGUARDO A DIO
CON TERMINI CORPOREI

Poiché nella divina Scrittura troviamo in riguardo a Dio molte espressioni formulate simbolicamente con termini corporei, bisogna sapere che noi, essendo uomini ed essendo circondati da questa densità carnale, non possiamo pensare né esprimere le divine, sublimi e immateriali operazioni della divinità se non con immagini, figure e simboli che noi possiamo usare conformemente alla nostra natura. Perciò quanto è detto riguardo a Dio in modo più corporeo, viene detto simbolicamente e ha un senso più alto: giacché il divino è semplice e senza figura. Infatti gli occhi di Dio, le palpebre, la vista intendiamoli come la sua potenza osservatrice di tutte le cose e la sua ineludibile conoscenza, dato che presso di noi la conoscenza e la certezza diventano più perfette attraverso questo senso (63). Le orecchie e l'udito <intendiamoli> come la sua inclinazione alla benevolenza e all'accoglienza della nostra preghiera, poiché anche noi attraverso questo senso diventiamo benevoli verso coloro che ci rivolgono preghiere, porgendo loro un orecchio più amichevole. <Intendiamo> poi la bocca e il parlare come

umane – solo nella contemplazione (*theoria*), ultimo stadio della vita spirituale, al di sopra dei tentativi di un'esplicazione discorsiva.

(75) Questa precisazione cristologica all'interno di un discorso sull'assoluta immaterialità dell'essere divino mostra ancora una volta (così come avverrà ancora in altre pagine di quest'opera) la preoccupazione

l'indicazione della sua volontà, dato che presso di noi i pensieri riposti nel cuore sono significati attraverso la bocca e il parlare; il mangiare e il bere come il nostro concorrere alla sua volontà, poiché anche noi attraverso il senso del gusto soddisfacciamo le esigenze necessarie della natura; l'olfatto come il <suoi> accoglimento del nostro pensiero e del nostro affetto rivolti verso di lui, poiché presso di noi il ricevimento di buoni odori avviene attraverso questo senso; il volto come la manifestazione e rivelazione di sé attraverso le sue opere, poiché la nostra manifestazione di noi stessi avviene attraverso il volto; le mani come l'efficacia della sua operazione, poiché anche noi attraverso le nostre proprie mani portiamo a buon termine le cose necessarie e di maggior valore; la destra come il suo aiuto nelle cose a noi convenienti, poiché anche noi usiamo maggiormente la mano destra per le cose più dignitose, più valide e bisognose di maggior forza; il tatto come il suo più esatto riconoscimento e richiesta di conto anche per le cose molto piccole e nascoste, poiché presso di noi le cose palpeggiate non possono nascondere nulla in se stesse; i piedi e il passo come la sua venuta e presenza per l'aiuto dei bisognosi, o

⁴⁷ Cf. 2 Cor 11, 31.

¹ Sal 89 (90), 2.

² Eb 1, 2.

³ Cf., ad es., Mt 12, 32; Mc 10,

costante del Damasceno che pur tuttavia non venga mai compromessa la realtà dell'Incarnazione.

(76) Vedi più avanti, Il 12, per la spiegazione del «secondo l'immagine e la somiglianza» di Gn 1, 26.

(77) Ossia, tra il Padre e il Figlio.

(78) Per queste varie qualificazioni dello Spirito, cf. – ad es. – Sap 1, 6s.; Gv 14, 17; Rm 8, 2.9.15.

(79) Per il «Verbo» (*Lógos*) = «Parola», vedi più sopra, I 6 nota, p. 57, nota (14).

(80) Per questa distinzione fra verbo-parola «interiore» (*endiáthetos*) e

per la punizione dei nemici, o per qualche altra azione, dato che presso di noi l'andare è compiuto attraverso l'uso dei piedi; il giuramento come l'immutabilità del suo consiglio, poiché presso di noi i patti sono rafforzati scambievolmente con il giuramento; l'ira e il furore come l'inimicizia e l'avversione contro la malvagità, poiché anche noi ci adiriamo per odio verso le cose contrarie al nostro giudizio; la dimenticanza, il sonno e l'assopimento come il differimento della punizione dei nemici e l'indugio nel consueto aiuto verso i suoi.

Insomma, per dirla semplicemente, tutto ciò che è detto di Dio con termini corporei ha un senso nascosto, a meno che non dica qualcosa della venuta corporea di Dio Verbo (64). Infatti per la nostra salvezza egli assunse tutto l'uomo, un'anima intelligente e un corpo, le proprietà della natura umana e le passioni naturali e non soggette a colpa.

Capitolo dodici

ANCORA SUL MEDESIMO ARGOMENTO

«A questi insegnamenti dunque noi siamo stati iniziati dai divini oracoli», come dice il divino Dionigi Areopagita (65): «che Dio è causa e principio di tutte le cose, essenza degli essenti (66), vita dei viventi, ragione degli esseri razionali, intelligenza degli esseri intelligenti, richiamo e risollevarmento di coloro che cadono lontano da lui, rinnovamento e riformazione di coloro che portano a corruzione ciò che è secondo natura, santa stabilità di

parola «emessa, proferita» (*prophorikós*) vedi anche più avanti, II 21 – e nota (91) –, dove il Damasceno sembra unificare i primi due fra i tre tipi di «parola» ora indicati.

coloro che sono agitati su un'onda non-santa, certezza di coloro che stanno saldi, via e guida elevatrice di coloro che si alzano verso di lui. E io aggiungerò che è anche Padre di coloro che sono stati creati da lui (infatti il nostro Dio, che ci ha portati dal non-essere all'essere, è Padre più propriamente che i <nostri> genitori, i quali hanno ricevuto da lui sia l'essere che il generare), pastore di coloro che lo seguono e da lui sono condotti al pascolo, luce di coloro che sono illuminati, fonte di consacrazione per coloro che sono consacrati, fonte di divinizzazione per coloro che sono divinizzati, pace di coloro che si sono separati, semplicità di coloro che si rendono semplici, unità di coloro che si uniscono, di ogni principio il sopraessenziale principio al di sopra di ogni principio, buona partecipazione di ciò che è nascosto, e cioè della conoscenza di lui stesso per quanto è lecito e possibile».

Capitolo tredici

(81) Per *pneûma* = «soffio» (da cui poi gli altri significati), vedi più sopra, I 7, p. 58, nota (16).

(82) Nel senso attivo di «dare parte», come è detto poco più avanti.

(83) Ossia, delle Persone della Trinità divina.

(84) Ossia gli angeli, che sono intelletti spirituali senza corpo: vedi più sopra, I 13, p. 82, nota (71).

(85) *Scil.*, come proprietà della natura divina, a cui è dedicato questo capitolo.

(86) E cioè, la natura divina.

(1) Ai fini di una maggiore immediatezza espressiva per il lettore moderno, nel titolo di questo capitolo e nel primo capoverso rendiamo rispettivamente con «tempo» e «secolo» la parola *aión* del testo. Per il seguito ci sembra opportuna la traslitterazione «eone»: i vocaboli italiani più attinenti sono appunto «tempo» e «secolo», talvolta «età», ma nessuno di

INTORNO AL LUOGO DI DIO,
E CHE SOLO IL DIVINO È INCIRCOSCRITTO

Il luogo corporeo è dato dal limite (67) della cosa che lo contiene, secondo il quale – appunto – il contenuto viene contenuto, così come l'aria contiene questo corpo (68). Ma non tutta l'aria circostante è luogo del corpo contenuto bensì quel termine dell'aria che tocca il corpo: certamente, perché il contenente non è nel contenuto.

Vi è anche un luogo intellettuale, dove la natura intellettuale e incorporea (69) è pensata ed esiste, proprio là dove essa è presente e opera, e non è contenuta corporalmente ma intellettualmente: infatti non ha una figura per cui possa essere contenuta corporalmente. Invece Dio, essendo immateriale e incircoscritto, non è in un luogo: egli è luogo a se stesso, riempiendo tutte le cose, essendo al di sopra di tutte le cose e abbracciando egli tutte le cose. In verità è detto essere in un luogo: ed è detto «luogo di Dio» là dove la sua operosità diventa manifesta. Ma in realtà egli pervade tutte le cose senza mescolarsi, e partecipa a tutte la sua operosità secondo l'attitudine e la potenza accoglitrice di ciascuna: secondo la purezza naturale – io dico – e liberamente volontaria. Infatti le cose immateriali sono più pure di quelle materiali, e le cose virtuose <sono più pure> di quelle congiunte con la malizia. Perciò è detto luogo di Dio quello che partecipa maggiormente della sua operosità e della sua grazia. Per questo il cielo è detto suo trono ³⁷ (infatti in esso vi sono gli angeli che fanno la sua volontà e lo glorificano sempre: e questo è il luogo del suo riposo ³⁸) e la terra <è detta>

30; Lc 18, 30.

essi copre da solo la molteplicità delle connotazioni assegnate dal

sgabello dei suoi piedi (infatti in questa egli ha vissuto fra gli uomini ³⁹ attraverso la carne): e, in contrasto (70), piede di Dio è chiamata la sua santa carne. Anche la chiesa è detta luogo di Dio: infatti lo abbiamo delimitato per la sua glorificazione, come un recinto sacro nel quale facciamo a lui le nostre suppliche. E similmente sono detti luoghi di Dio anche i luoghi nei quali è diventata manifesta a noi la sua operosità sia attraverso la carne sia senza il corpo.

Bisogna sapere che il divino è senza parti, esso che è dovunque tutto interamente, e non è diviso di parte in parte in modo corporeo ma è tutto intero in tutte le cose, e tutto intero al di sopra del tutto.

L'angelo non è contenuto corporalmente in un luogo in modo da essere figurato e formato. Tuttavia è detto essere in un luogo perché <vi> è presente spiritualmente (71) e opera secondo la sua propria natura, e non è altrove ma è circoscritto spiritualmente là dove anche opera: infatti non può operare nello stesso tempo in luoghi differenti, ed è solo di Dio l'operare dovunque nello stesso tempo. L'angelo opera in diversi luoghi per la sveltezza della sua natura e per lo spostarsi prontamente, e cioè velocemente; invece Dio, essendo dovunque e al di sopra di tutte le cose, opera diversamente nello stesso tempo con una sola e semplice operazione.

A sua volta l'anima è legata tutta intera al corpo tutto intero e non parte per parte, e non è contenuta da esso ma lo contiene come il fuoco (72) il ferro, ed essendo in esso opera le sue proprie operazioni.

Il circoscritto è ciò che è abbracciato da un luogo, o da

⁴ Sal 103 (104), 4.

Damasceno ad «eone»: il quale è certamente insolito nel nostro linguaggio corrente ma, d'altra parte, conserva anche un po' della sacralità con cui il

un tempo, o da una comprensione intellettuale, e invece l'incircoscritto non è contenuto da nessuna di queste cose. E dunque solo la divinità è incircoscritta, essendo senza principio, senza fine, contenendo tutte le cose e non essendo abbracciata da nessuna comprensione: essa sola è incomprendibile e illimitata, non conosciuta da nessuno ed essa sola contemplativa di se stessa. Invece l'angelo è circoscritto sia dal tempo (infatti ha incominciato ad essere), sia dal luogo – anche se spiritualmente, come abbiamo già detto –, sia dalla comprensione (infatti conoscono scambievolmente la propria natura e sono completamente delimitati dal loro Creatore); e da parte loro i corpi sono circoscritti per il principio, per la fine, per il luogo corporeo (73) e per la comprensione.

La divinità è del tutto immutabile e invariabile. Infatti con la sua prescienza ha determinato tutte le cose che non stanno in nostro potere, ciascuna secondo il tempo e il luogo ad essa propri e convenienti. Perciò «il Padre non giudica, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio»⁴⁰. In realtà è chiaro che il Padre ha <già> giudicato, e così anche il Figlio in quanto Dio, e lo Spirito Santo; ma il Figlio stesso discenderà corporalmente come uomo e siederà sul trono della gloria⁴¹ (infatti il discendere e lo stare seduto sono di un corpo circoscritto), e giudicherà tutto il mondo in giustizia⁴².

Tutte le cose sono distanti da Dio non per luogo ma per natura. Per noi la saggezza, la sapienza e il consiglio in quanto capacità acquisite stanno con noi o si allontanano, ma niente affatto per Dio. Infatti per lui nulla nasce o cessa: giacché egli è immutabile e invariabile e

⁵ *Doctr. Patr.*, 33 (ed. Diekamp: 253, 23s.).

per lui occorre non parlare di accidente. Egli ha la bontà come compagna della sua essenza. Chi desidera Dio, questi lo vede (74). In realtà, Dio è in tutte le cose: infatti le cose che sono dipendono da colui che è, e non è possibile che una cosa sia se non ha l'essere in colui che è, mentre Dio è inserito in tutte le cose mantenendone insieme la natura: però Dio il Verbo si unì alla sua santa carne secondo l'ipostasi e si mescolò con ciò che è nostro senza confusione (75). Nessuno vede il Padre se non il Figlio e lo Spirito⁴³.

Il Figlio è consiglio, sapienza e potenza del Padre: però in rapporto a Dio bisogna non chiamar qualità, affinché noi non lo diciamo composto di sostanza e di qualità. Il Figlio è dal Padre e, tutte quante le cose che ha, le ha da lui; perciò non può fare nulla da se stesso⁴⁴, dato che non ha una propria operazione in confronto a quella del Padre.

Che Dio – il quale è invisibile per natura – diventi visibile per le sue operazioni, noi lo conosciamo dall'ordinamento e dal governo del mondo⁴⁵.

Immagine del Padre è il Figlio⁴⁶, e del Figlio lo Spirito, per mezzo del quale Cristo, abitando nell'uomo, gli dà ciò che è secondo l'immagine (76).

⁶ Cf. Tb 12, 19s.

possono venire sotto la nostra considerazione.

(2) Ossia, Dio.

(3) Ossia, sette età.

(4) Ossia i «secoli dei secoli», secondo il linguaggio per noi più comune della preghiera cristiana.

(5) In campo cristiano il termine *apokatástasis* (*ad litt.* = «ristabilimento, restaurazione») s'incentrò a significare il ritorno di tutta la realtà creata – spirituale e materiale – al felice stato originario in cui Dio l'aveva creata e quindi, fra l'altro, senza l'eternità delle pene infernali (ed

Dio è lo Spirito Santo, medio tra il non generato e il generato (77) e unito al Padre attraverso il Figlio: è detto Spirito di Dio, Spirito di Cristo, intelletto di Cristo, Spirito del Signore, vero Signore, Spirito di adozione, di verità, di libertà, di sapienza (78) (infatti egli è operatore di tutte queste cose), <egli> che riempie tutte le cose con la sua essenza, le tiene tutte insieme, e porta a compimento il mondo conformemente alla sua essenza, essendo separato dal mondo secondo la potenza.

Dio è sostanza eterna e invariabile, creatrice degli esseri, venerata con la retta coscienza.

Dio è anche Padre ⁴⁷, il quale è sempre non generato in quanto non è stato generato da alcuno, ma ha generato il Figlio coeterno <a lui>. Dio è anche Figlio, che è sempre con il Padre, generato da lui fuori del tempo, eternamente, senza mutamento, senza passione e senza separazione. Dio è anche lo Spirito Santo, potenza santificante, in sé sussistente, procedente dal Padre senza separazione e riposante nel Figlio, consustanziale al Padre e al Figlio.

Verbo è colui che è sempre presente sostanzialmente insieme al Padre (79). Inoltre «verbo» è il movimento naturale della mente secondo il quale essa si muove, pensa e ragiona, come se fosse sua luce e irradiazione. In più, «verbo» è anche quello interiore che parla nel cuore. E c'è anche un «verbo» messaggero del pensiero. Ma Dio Verbo è sostanziale e in sé sussistente; invece gli altri tre verbi sono potenze dell'anima, che non vengono pensate in una propria sussistenza: e di essi il primo è parto naturale della mente, sempre sgorgante naturalmente da essa; il secondo è detto <verbo> «interiore», il terzo

⁷ Dion. Ar., *Coel. hier.* 6, 2:PG 3, 200D-201A.

anche, eventualmente, con un successivo ripetersi di cicli di felicità e di

<verbo> «proferito» (80).

<Anche> lo «spirito» è inteso in molti modi. <È inteso> lo Spirito Santo; ma anche le potenze dello Spirito Santo sono dette spiriti; spirito <è detto> anche l'angelo buono, spirito anche il demonio, spirito anche l'anima; talvolta anche la mente è detta spirito; spirito anche il vento, e anche l'aria (81).

Capitolo quattordici

LE PROPRIETÀ DELLA NATURA DIVINA

L'increato, il senza principio, l'immortale, l'infinito, l'eterno, l'immateriale, il buono, il creativo, il giusto, l'illuminante, l'immutabile, l'impassibile, l'incircoscritto, il non-contenuto, l'illimitato, l'indefinito, l'incorporeo, l'invisibile, il non-intelligibile, il non-bisognoso, l'indipendente e l'autodeterminantesi, il tuttodominante, il vivificante, l'onnipotente, l'infinitamente potente, il santificante e partecipante (82), il contenere e mantenere insieme tutte quante le cose e provvedere a tutte: <la natura divina> ha per sua natura tutte queste e tali cose, non avendole prese da altrove ma dando essa stessa parte di ogni bene alle proprie creazioni, secondo la potenza ricevatrice di ciascuna.

La permanenza e la dimora delle ipostasi (83) sono dell'una nell'altra: infatti esse sono inseparabili e indivisibili fra loro, avendo una reciproca compenetrazione senza confusione, in modo che <esse> non si fondono o si

⁸Gn 1, 31.

⁹Cf. Gb 1, 12.

¹⁰Mt 8, 21 par.

mescolano fra loro ma si tengono insieme scambievolmente. Infatti il Figlio è nel Padre e nello Spirito, lo Spirito nel Padre e nel Figlio, il Padre nel Figlio e nello Spirito, non essendovi nessuna fusione, mescolanza o confusione. E vi è anche l'unità e l'identità del movimento. Infatti uno solo è lo slancio, uno solo il movimento delle tre ipostasi, il che invece è impossibile che sia per la natura creata.

Anche la divina illuminazione e operazione – che è unica, semplice e indivisa – rimane semplice risplendendo benevolmente con vario modo nelle cose divise, e distribuendo a tutte gli elementi costitutivi della loro propria natura: <essa> che si moltiplica senza divisione nelle cose indivise, ma anche le raduna e le rivolge alla sua semplicità (infatti tutte la desiderano e in essa hanno la loro esistenza). È essa che partecipa l'essere a tutte le cose, per quanto è della loro natura: essa è l'essere degli essenti, la vita dei viventi, la ragione degli esseri razionali e l'intelletto di coloro che esistono spiritualmente (84): essa che è al di sopra dell'intelletto, della ragione, della vita e dell'essenza.

E inoltre <c'è> anche (85) il diffondersi attraverso tutte le cose senza mescolanza, mentre nulla <si diffonde>

¹¹ Mt 25, 41. ¹² Sal 145 (146), 6.

¹³ Rispettivamente: Sal 113, 24 (secondo i Settanta: 16 sec. l'ed. it.

decadenza). L'attribuzione di questa dottrina ad Origene, il maggior esegeta e teologo dei primi secoli cristiani, anche se attraverso forti dispute divenne gradualmente *opinio communis* di tutta la cristianità ortodossa, come è testimoniato anche da queste righe del Damasceno. Però presso gli studiosi moderni è presente l'opinione che in realtà Origene non affermasse questa dottrina come un punto fermo della fede cristiana ma solo come ipotesi di lavoro, di ricerca. E in più, per i «mille anni», appare chiaro che Origene non intendeva affatto determinare specificamente questo tempo, ma anzi

attraverso di lei (86); e ancora, il conoscere tutte le cose con una conoscenza semplice, il vedere in modo semplice con il suo occhio tuttovedente e immateriale tutte le cose – presenti, passate e future – prima della loro nascita; l'assenza di peccato, il rimettere i peccati e il salvare; ed anche, <essa> può tutte le cose che vuole, ma non vuole quante cose può: infatti può distruggere il mondo, ma non lo vuole.

insisteva per un'interpretazione «spirituale» dei dati scritturistici che potevano dare occasione a quest'opinione.

(6) *Scil.*, l'angelo.

(7) E quindi del tutto immateriali, pensabili soltanto con l'intelletto: vedi anche più sopra, I 13, p. 82, nota (71).

(8) *Scil.*, per loro natura.

(9) Cioè Hieroteo, il venerato maestro da cui lo Pseudo-Dionigi afferma di aver ricevuto gli insegnamenti che egli espone nei suoi scritti.

(10) Ossia, «di tutta l'altra creazione», poiché – come abbiamo visto

LIBRO II

Capitolo uno

INTORNO AL TEMPO (1)

Egli (2) ha fatto i secoli, essendo prima dei secoli: per lui il divino Davide dice: «Da secolo in secolo tu sei»¹; e il divino Apostolo: «Per mezzo di lui ha fatto anche i secoli»².

Bisogna sapere che la parola «eone» ha molti significati, poiché indica moltissime cose. Infatti la vita di ciascun uomo è detta eone. Anche il tempo di mille anni è detto eone. Tutta la vita presente è detta eone, e quella immortale dopo la risurrezione è detta eone futuro³. Ancora, è detto eone non il tempo e neanche una parte del tempo che sono misurati con il movimento e il corso del sole – e cioè quella costituita dal giorno e dalla notte – ma ciò che si distende insieme alle cose eterne come una specie di movimento e spazio temporale: infatti ciò che è il tempo per le cose che sono sottoposte al tempo, questo è

CEI); Sal 148, 8. ¹⁴ 2 Cor 12, 2. ¹⁵ Is 51, 6: Bas., *Hexaem.* I, 8: PG

più sopra e vedremo anche in seguito – secondo la retta fede esposta dal Damasceno anche gli angeli sono stati creati da Dio.

(11) *Scil.*, Dio.

(12) Gregorio di Nazianzo, rimasto nella tradizione come il Teologo per antonomasia (*Or.* 38, 9 e 45, 5: PG 36, 320C6ss. e 629A7ss.).

l'eone per le cose eterne.

In più, sono nominati sette eoni (3) di questo mondo, e cioè dalla creazione del cielo e della terra fino al compimento generale e alla risurrezione degli uomini. Infatti c'è un compimento parziale – e cioè la morte di ciascuno – e c'è un compimento comune e completo, cioè quando ci sarà la comune risurrezione degli uomini. E ottavo è l'eone futuro.

Prima della costituzione del mondo, quando non esisteva neanche il sole che distingue il giorno dalla notte, non c'era un eone misurabile ma qualcosa che si distendeva insieme alle cose eterne come una specie di movimento e di spazio temporale. E secondo questo modo di parlare uno solo è l'eone in rapporto al quale Dio non solo è detto «eterno» ma anche «precedente all'eternità»: infatti Dio creò anche queste cose poiché, essendo egli solo senza principio, è egli stesso creatore di tutte le cose – sia degli eoni, sia di tutti gli esseri. Ed è chiaro che, dicendo «Dio», io dico il Padre, il suo unigenito Figlio nostro Signore Gesù Cristo, e il suo Spirito santissimo – l'unico nostro Dio.

29, 20C10-21A5.

¹⁶Sal 103 (104), 2. ¹⁷Is 40, 22.

(13) *Scil.*, gli angeli.

(14) *Scil.*, l'angelo ribelle.

(15) Ossia, la nascita dell'universo come è narrata dalla Scrittura.

(16) Fin dagli apologisti del II secolo era diventato luogo comune della letteratura cristiana l'affermazione che, quanto c'era di accettabile nella tradizione teologica e cosmologica classico-pagana, aveva a suo inizio una derivazione dalla Scrittura.

(17) Ossia terra, acqua, aria e fuoco.

(18) Quindi, di natura o costituzione del tutto estranea rispetto a quella delle altre cose create.

(19) Nel testo: *zónas*, primieramente = «cinture».

(20) In realtà il Damasceno presenta i nomi greci, rispettivamente: Helios, Selene, Zeus, Hermes, Ares, Afrodite, e Kronos, che per speditezza

Inoltre si dice anche «eoni degli eoni» (4), poiché vi sono sia i sette eoni del mondo presente che <a loro volta> comprendono molti eoni – e cioè le vite degli uomini –, sia anche quell'unico eone che abbraccia tutti gli <altri> eoni. Sono detti «eone dell'eone» quello di ora e quello futuro. In più, vita «eterna» e castigo «eterno» indicano l'assenza di fine dell'eone futuro. Infatti dopo la risurrezione il tempo non sarà calcolato con i giorni e le notti, ma vi sarà piuttosto un solo giorno senza sera, mentre il sole della giustizia risplenderà brillantemente sui giusti e una notte profonda e senza fine <graverà> sui peccatori. Perciò, in qual modo potrà mai essere calcolato il tempo dell'apocatastasi origeniana di mille anni (5)?

Unico creatore di tutti gli eoni è Dio, che ha creato tutte quante le cose ed esiste prima dei tempi.

Capitolo due

INTORNO ALLA CREAZIONE

Dunque, Dio buono e superiore ad ogni bontà non si accontentò della contemplazione di se stesso, e invece per sopraeminenza di bontà si compiacque che vi fossero esseri da lui beneficati e partecipi della sua bontà: perciò condusse dal non essere all'essere e creò tutte quante le cose, visibili e invisibili, e l'uomo costituito di visibile e di invisibile. <Egli> crea pensando, e il <su> pensiero sussiste come opera completata dal Verbo e portata a termine dallo Spirito.

Capitolo tre

¹⁸ Gn 1, 8. ¹⁹ Dn 3, 80. ²⁰ Cf. Ef 1, 13. ²¹ Sal 148, 4.
²² Sal 113, 24 (sec. i Settanta).

INTORNO AGLI ANGELI

Egli stesso è artefice e creatore degli angeli, avendoli condotti dal non-essere all'essere e avendoli creati natura incorporea secondo la sua propria immagine, come una specie di soffio o di fuoco immateriale, così come dice il divino Davide: «Fai dei venti i tuoi messaggeri, delle fiamme guizzanti i tuoi ministri»⁴, esprimendo la levità, l'ardore, il calore, l'estrema sottigliezza e l'acutezza nel desiderio e nel servizio di Dio, la loro elevazione e la loro lontananza da ogni pensiero materiale.

Perciò l'angelo è una sostanza intelligente, sempre mobile, di libera volontà, incorporea, servente di Dio, la quale per grazia ha conseguito l'immortalità nella sua natura, e di questa sostanza solo il Creatore sa la forma e il limite. È detta incorporea e immateriale, per quanto <lo è> in confronto a noi: ma tutto ciò che è posto in confronto a Dio, il solo inconfrontabile, è invece riconosciuto denso e materiale poiché solo il divino è realmente immateriale e incorporeo.

Dunque (6) è una natura razionale, intelligente, di libera volontà, soggetta a mutamento per giudizio oppure per volontà: infatti ogni cosa creata è anche soggetta a mutamento – soltanto l'increato è immutabile –, e ogni essere razionale è dotato di libera volontà. Quindi in quanto <natura> razionale e intelligente è dotata di libera volontà; in quanto creata, è mutabile avendo il potere sia

²³ Sal 101 (102), 27. ²⁴ Is 65, 17 (ripreso nel NT, fra cui 2 Pt 3, 13;

di lettura ci sembra opportuno riportare con i nomi più comunemente usati nel discorso italiano.

(21) Cioè – con derivazione dal lat. *Lucifer* – «apportatore della luce» (nel testo: *Heosphóros* = «apportatore dell'alba»).

(22) Nel testo: *Hésperos* = <astro> «serale».

di rimanere e di progredire nel bene sia di volgersi al peggio.

Non è suscettibile di pentimento, poiché è anche incorporeo: infatti l'uomo è stato dotato di pentimento a causa della debolezza del corpo. È immortale non per natura ma per grazia. Infatti tutto ciò che ha avuto un inizio, ha anche una fine per natura. Soltanto Dio è sempre esistente, anzi è al di sopra del sempre: l'artefice dei tempi non è sotto al tempo ma al di sopra di esso.

<Gli angeli sono> luci intelligenti seconde, che hanno l'illuminazione dalla luce prima e senza principio, e non hanno bisogno di lingua né di orecchio poiché si partecipano scambievolmente i propri pensieri e voleri senza emissione di parola.

Tutti gli angeli furono creati per mezzo del Verbo e furono portati a compimento dallo Spirito Santo attraverso la santificazione, partecipando della luce e della grazia in proporzione alla loro dignità e al loro ordine.

Essi sono circoscritti: non stanno sulla terra quando stanno in cielo; e non rimangono in cielo quando sono inviati da Dio sulla terra. Non sono racchiusi da muri, da porte, da serrature o da sigilli, e infatti non sono delimitati. Dico «non delimitati»: infatti a quelle persone degne, a cui Dio vuole che si manifestino, essi si manifestano non come essi sono ma con un cambiamento di forma, così come possono vederli coloro che li vedono. «In realtà solo ciò che è non creato è <anche> non delimitato per natura e realmente: ogni creatura è delimitata da Dio che l'ha creata»⁵.

Ricevono la santificazione dallo Spirito Santo dal di

Ap 21, 1). ²⁵ Sal 95 (96), 11. ²⁶ Sal 113 (114-115), 3. ²⁷ Sal 113

(23) Cioè, secondo l'etimologia, «erranti, vaganti» (vedi anche più

fuori della loro sostanza, profetizzano per mezzo della grazia divina, e non hanno bisogno di nozze proprio perché non sono mortali.

Essendo intelligenze, essi sono appunto in luoghi intellettuali (7), senza essere circoscritti secondo il corpo (per natura non sono formati corporalmente, e non si distendono nelle tre dimensioni), ma essendo intellettualmente presenti e operanti là dove siano stati ordinati e non potendo stare e operare contemporaneamente qua e là.

Non sappiamo se per sostanza essi siano eguali o differiscano fra loro. Lo sa soltanto Dio che li ha creati e tutto conosce. Differiscono fra loro per luce e per rango, sia che abbiano il rango in proporzione alla luce sia che abbiano parte alla luce in proporzione al rango, e si illuminano scambievolmente fra loro secondo l'eccellenza del <loro> ordine e natura: ed è chiaro che i superiori partecipano agli inferiori l'illuminazione e la conoscenza.

Sono forti e pronti per l'adempimento della volontà di Dio, e per la velocità della loro natura si trovano subito dovunque il cenno di Dio li chiami; sorvegliano le parti della terra e sovrintendono a popoli e luoghi in conformità a come sono stati ordinati dal Creatore; amministrano le cose che ci riguardano, e ci aiutano. Sono completamente al di sopra di noi secondo la volontà e l'ordine di Dio, e stanno sempre intorno a Dio.

Sono (8) difficilmente movibili al male, ma tuttavia non

avanti, II 7).

(24) Ossia, coerente con l'affermazione della sfericità del cielo.

(25) Ossia, la pelle con cui è fatta la tenda.

(26) Sal 148, 5s.: come si vede facilmente, il discorso più o meno scientifico interessa al Damasceno solo in funzione del discorso teologico-religioso, e cioè in questo caso il rapporto fra Dio e le realtà del mondo creato.

(27) Ossia, rispetto allo sguardo dell'uomo.

<sono> non movibili; però ora sono non movibili, ma non per natura bensì per grazia, e per la costante aderenza all'unico bene. Vedono Dio per quanto è a loro possibile, e questo è il loro nutrimento⁶. Sono al di sopra di noi, in quanto incorporei e lontani da ogni passione corporea, ma tuttavia non sono impassibili: solo la divinità è impassibile. Assumono forme a seconda di ciò che Dio <loro> Signore ordina, e così si manifestano agli uomini e rivelano a loro i misteri divini. Dimorano in cielo, e come unica opera hanno il cantare in lode di Dio e servire la sua divina volontà.

Come dice il santissimo, sacratissimo ed esertissimo in teologia Dionigi Areopagita, «tutta la teologia, e cioè la divina Scrittura, nomina nove sostanze celesti: e il divino iniziatore ai misteri (9) le distingue in tre ordini triadici. Dice che la prima è quella che sta sempre intorno a Dio, ed è stata tramandata essere unita a Dio direttamente e senza intermediari, quella dei Serafini dalle sei ali, dei Cherubini dai molti occhi, e dei santissimi Troni; seconda, quella delle Signorie, delle Virtù e delle Potestà; terza, quella dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli»⁷.

Alcuni dicono che nacquero prima di tutta la creazione (10), come dice Gregorio il Teologo: «In primo luogo (11) pensa le potenze angeliche e celesti, e il pensiero divenne opera» (12); invece altri <dicono> dopo che era nato il primo cielo. Ma tutti riconoscono <che nacquero> prima della creazione dell'uomo. Per parte mia io concordo con il Teologo, perché era conveniente che dapprima fosse creata la sostanza intellettuale, quindi quella sensibile e poi l'uomo stesso, costituito da ambedue.

(28) Cf. 2 Cor 12, 2. Per sintetizzare il discorso di queste righe, che viene reso più complesso dai frequenti richiami scritturistici, la struttura

Però tutti coloro che dicono gli angeli creatori di una sostanza – quale che essa sia – sono bocca del loro padre, il diavolo. Infatti (13) essendo creature non sono creatori. Invece creatore, provveditore e conservatore di tutte le cose è Dio, l'unico increato, che è lodato e glorificato nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo.

Capitolo quattro

INTORNO AL DIAVOLO E AI DEMONI

Fra queste potenze angeliche il capo dell'ordine che attornia la terra, il quale era stato incaricato da Dio della custodia della terra – e non era nato malvagio per natura, ma era buono ed era stato generato a fine di bene, senza aver ricevuto per nulla in se stesso dal Creatore una traccia di malvagità –, non sostenendo lo splendore e l'onore che il Creatore gli aveva donato, per libera scelta si volse da ciò che è secondo natura a ciò che è contrario alla natura, e si sollevò per orgoglio contro Dio che lo aveva fatto, volendo ribellarsi a lui: e per primo allontanatosi dal bene fu nel male. Giacché il male non è null'altro che privazione di bene, come la tenebra è privazione di luce: infatti il bene è luce spirituale, e similmente il male è tenebra spirituale. E quindi (14), pur essendo stato creato luce dal Creatore e pur essendo nato buono («Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona»⁸) divenne tenebra per libera volontà. E in più, insieme a lui fu strappata via, lo seguì e cadde insieme a lui una moltitudine innumerevole di angeli che erano stati posti sotto di lui. Perciò essi, che erano della medesima

concentrica che nella presentazione damascenica circonda la terra è la seguente: il primo cielo, senza stelle né alcun'altra cosa; le acque che sono al di sopra del firmamento (conformemente a Gn 1, 8); il firmamento, o anche «secondo cielo»; quindi il terzo cielo di 2 Cor 12, 2 che, secondo queste righe, sarebbe quello dell'aria. Similmente a quanto abbiamo rilevato

natura che gli <altri> angeli, diventarono cattivi avendo inclinato volontariamente la loro scelta dal bene al male.

Non hanno potere né forza su alcuno se non per quanto è permesso da Dio secondo la sua dispensazione, come avvenne per Giobbe⁹ e come è scritto per i maiali nel Vangelo¹⁰. Essendo stato dato il permesso di Dio essi hanno forza, si mutano e cambiano figura, secondo la forma apparente che essi vogliono.

Né gli angeli né i demoni conoscono il futuro, e tuttavia gli angeli lo predicano perché a loro Dio lo rivela e ordina di predirlo: perciò avvengono tutte quante le cose che essi dicono. Ma da parte loro anche i demoni predicano, talvolta vedendo le cose che avvengono lontano, talvolta attraverso congetture, e perciò per lo più mentiscono anche di molto: e ad essi non bisogna credere anche se più volte dicano la verità, nel modo che abbiamo detto. E conoscono anche le Scritture.

Ogni malvagità e anche le passioni impure sono state escogitate da loro. A loro è permesso di assalire l'uomo, ma non hanno forza di costringere alcuno: sta in noi accogliere l'assalto o non accoglierlo. Perciò al diavolo e ai suoi demoni è stato preparato un fuoco inestinguibile¹¹ e la punizione eterna, ed anche a coloro che lo seguono.

Bisogna sapere che ciò che per l'uomo è la morte, questo è la caduta per gli angeli: infatti dopo la caduta per loro non c'è pentimento, così come neanche per gli uomini dopo la morte.

Capitolo cinque

(114-115), 5. ²⁸ Sal 18 (19), 2. ²⁹ Gn 1, 3.

per il rapporto Dio-mondo creato, ora al Damasceno interessa

INTORNO ALLA CREAZIONE VISIBILE

Il nostro Dio stesso, egli che è glorificato nella Trinità e nell'Unità, «fece il cielo e la terra, e quante cose sono in essi»¹², conducendo tutte quante le cose dal non-essere all'essere: alcune non da una materia preesistente, come il cielo, la terra, l'aria, il fuoco, l'acqua; le altre, fatte nascere da lui da queste cose, come gli animali, le piante, i semi: infatti queste <altre> cose sono nate per ordine del Creatore dalla terra, dall'acqua, dall'aria e dal fuoco.

Capitolo sei

INTORNO AL CIELO

Il cielo è il contenente delle creature visibili e invisibili: entro di esse sono rinchiusi e delimitate le potenze intellettuali degli angeli e tutte le cose sensibili. Soltanto la divinità non è circoscritta, riempiendo essa tutte le cose, tutte abbracciando e tutte delimitando, poiché è al di sopra di tutte le cose e tutte ha creato.

Inoltre, poiché la Scrittura nomina il cielo, «il cielo dei cieli» e «i cieli dei cieli»¹³, e il beato Paolo dice di essere stato rapito fino al terzo cielo¹⁴, noi diciamo che entro la cosmogonia dell'universo (15) abbiamo appreso la creazione del cielo che i sapienti dei pagani dicono sfera non stellata, appropriandosi delle affermazioni di Mosè (16). Inoltre Dio chiamò cielo anche il firmamento che stabilì in mezzo alle acque, avendo ordinato ad esso di separare l'acqua nel mezzo, quella al di sopra del firmamento e quella al di sotto del firmamento. E il divino

esclusivamente la salvaguardia di quello che egli riteneva il dato scritturistico: perciò, per il resto, nelle pagine seguenti egli non ritiene di dover prendere posizione all'interno di eventuali differenti ipotesi

Basilio, ammaestrato dalla Sacra Scrittura, dice la sua natura sottile a guisa di fumo ¹⁵; altri lo dicono umido perché è nato nel mezzo delle acque, altri <lo dicono> costituito dai quattro elementi (17), altri <lo dicono> quinto corpo, diverso rispetto ai quattro (18).

Inoltre alcuni hanno pensato che il cielo abbracci in cerchio il tutto, che esso è sferico, e che dovunque esso è la parte più alta; che il centro dello spazio compreso da esso è la parte più bassa; che i corpi leggeri e agili hanno ricevuto dal Creatore la collocazione superiore, e quelli pesanti volgenti verso il basso <hanno ricevuto> la regione più bassa, che appunto è quella centrale. L'elemento più leggero e più volgente verso l'alto è il fuoco, il quale dicono appunto che è stato disposto dopo il cielo, e lo chiamano etere; più in basso dopo di questo, l'aria. <Dicono che> la terra e l'acqua, in quanto più pesanti e più inclini verso il basso, sono sospese nella parte più centrale: cosicché in basso stanno di fronte la terra e l'acqua – ma l'acqua è più leggera della terra, per cui è anche più mobile di essa –, poi dovunque l'aria al di sopra e in cerchio, come una copertura, e dovunque intorno all'aria l'etere; e fuori di tutti, in cerchio, il cielo.

Dicono che il cielo si muove circolarmente, serra insieme le cose che stanno all'interno e così le mantiene salde e ferme.

nell'articolazione dei singoli particolari.

(29) Vedi più sopra, p. 99 e nota (19) in questo capitolo.

(30) Ossia, il di: il greco – come anche il latino – non presenta un vocabolo specifico per il nostro «di», e cioè il periodo chiaro entro le 24 ore giornaliere, e impiega ugualmente *heméra* (= «giorno») per ambedue le connotazioni: con questa precisazione noi ci conformiamo al testo, per non dargli quella precisione linguistica che non gli è propria.

(31) Vedi, più sopra, II 6, p. 98 e note (20) e (23).

(32) Ossia, dal sorgere del sole nella parte centrale di quel tratto

Dicono sette zone del cielo (19), l'una più alta dell'altra. Dicono che esso è di natura sottilissima, come il fumo, e che in ciascuna zona c'è un pianeta: infatti hanno affermato che i pianeti sono sette, Sole, Luna, Giove, Mercurio, Marte, Venere e Saturno (20). Dicono che Venere ora è Lucifero (21), ora Vespero (22). Li chiamano pianeti (23) appunto perché compiono il loro movimento in senso contrario a quello del cielo: infatti, mentre il cielo e gli altri astri si muovono da oriente verso occidente, solo questi hanno il corso da occidente ad oriente. E lo riconosciamo dalla luna, che ogni sera torna un poco indietro.

Quanti affermarono che il cielo è sferico, dicono che esso è lontano e separato dalla terra nella stessa misura di sopra, di fianco e di sotto: io dico, di fianco e di sotto in riferimento alla nostra sensazione, poiché <invece> secondo un discorso coerente (24) il cielo occupa da ogni parte il luogo superiore, e la terra quello inferiore. Essi dicono anche che il cielo circonda la terra come una sfera, e con il suo velocissimo movimento porta insieme con sé il sole, la luna e gli astri: e quando il sole è al di sopra della terra, <allora> qua c'è il giorno, e invece al di sotto della terra la notte; ma quando il sole discende al di sotto della terra, <allora> qui c'è la notte, e là il giorno.

Invece altri si figurarono che il cielo è semisferico, perché Davide divinamente ispirato dice: «Tu stendi il cielo

³⁰ Gn 1, 1. ³¹ Gn 1, 5. ³² Gn 1, 5.

dell'orizzonte entro cui esso si muove (apparentemente, secondo la scienza moderna) nel suo alterno spostamento annuale.

(33) In queste righe il Damasceno non presenta differenziazioni come noi faremmo tra «freddo» e «fresco», e impiega sempre il medesimo aggettivo *psychrós* = «freddo». Comunque, è da tener presente che per queste varie considerazioni climatiche egli si riferisce ovviamente alle zone geografiche di

come una pelle»¹⁶ – che indica la tenda (25) –, e il beato Isaia: «Egli spiega il cielo come una cupola»¹⁷; e anche perché il sole, la luna e gli astri, quando tramontano, si muovono intorno alla terra da occidente a settentrione, e così vengono ad oriente. Comunque, sia in questo sia in quel modo, tutte quante le cose sono nate e sono state fissate per ordine di Dio e hanno come fondamento incrollabile la volontà e il consiglio divini: «poiché egli disse, e nacquero; egli comandò, e furono creati. Li ha stabiliti per i secoli e per i secoli dei secoli; ha posto una legge, ed essa non passerà» (26).

Dunque, vi è un cielo del cielo, che è il primo cielo ed è al di sopra del firmamento. E quindi, ecco due cieli, poiché «Dio chiamò cielo il firmamento»¹⁸. E poi, la divina Scrittura suole chiamare cielo anche l'aria, per il fatto che <questa> è vista al di sopra (27); infatti dice: «Beneditelo, uccelli tutti del cielo»¹⁹, e cioè dell'aria – poiché il percorso degli uccelli è l'aria e non il cielo. E questi sono i tre cieli che furono indicati dal divino Apostolo (28). E ancora, se tu volessi riconoscere anche le sette zone (29) come sette cieli, <ugualmente> la parola della verità²⁰ non sarebbe danneggiata per nulla. Anche la lingua ebraica è solita chiamare il cielo con il plurale «cieli». Volendo dire «cielo del cielo» essa dice «cieli dei cieli»²¹, che indica appunto quel «cielo del cielo»²² che è al di sopra del firmamento, ed anche le acque che sono al di sopra dei cieli – e cioè quelli dell'aria e del firmamento oppure, se vuoi, quelli

³³ Sal 8, 4.

cui ha esperienza più diretta (Mediterraneo orientale e immediato retroterra siro-palestinese).

(34) Sono le nostre «costellazioni»: nel testo, *zódia* (= «figure»), da cui lo *zodiakós* di poco più avanti, corrispondente ai nostri «zodiaco», «cintura zodiacale».

delle sette zone, oppure <soltanto> quello del firmamento che secondo l'usanza della lingua ebraica è detto con il plurale «cieli».

In verità, tutte le cose esistenti per nascita sono sottoposte alla corruzione secondo l'ordine della natura: e così anche i cieli, ma sono mantenuti e conservati dalla grazia di Dio. Solo la divinità, che è senza principio per natura, è anche senza fine; e perciò è detto: «Essi periranno, ma tu rimani» (tuttavia i cieli non scompariranno completamente), «si logoreranno, come un mantello si avvolgeranno, e si muteranno»²³, e «sarà cielo nuovo e terra nuova»²⁴.

Il cielo è più grande della terra per ampia misura. Però non bisogna ricercare la sua sostanza, che per noi è inconoscibile.

Nessuno pensi che i cieli o gli astri lucenti siano animati, poiché invece sono inanimati e insensibili. Per cui, anche se la Scrittura dice: «Si rallegrino i cieli ed esulti la terra»²⁵, in realtà essa invita alla gioia gli angeli nel cielo e gli uomini sulla terra. La Scrittura sa impiegare personificazioni e sa parlare di esseri inanimati come <se si rivolgesse> ad esseri animati, come: «Il mare vide e si ritrasse, il Giordano si volse indietro»²⁶, e: «Che hai tu mare per fuggire, e tu, Giordano, perché torni indietro?»²⁷. E anche i monti e i colli sono interrogati sulla ragione del loro sussulto, come anche noi siamo soliti dire: «La città si radunò» volendo indicare non gli edifici ma gli abitanti della città. E «i cieli narrano la gloria di Dio»²⁸, non perché emettono una voce udita da orecchie sensibili ma perché

³⁴ Cf. Mt 2, 2.

³⁵ Rm 1, 25.

(35) Il rifiuto dei Padri per l'astrologia (di origine mesopotamica e poi diffusa anche nel mondo greco-romano) era tradizionale fin dai primi secoli

con la loro grandezza ci dimostrano la potenza del Creatore: e noi pensando alla loro bellezza celebriamo il loro Fattore come ottimo artefice.

Capitolo sette

INTORNO ALLA LUCE, AL FUOCO, AGLI ASTRICI LUCENTI,
AL SOLE, ALLA LUNA E ALLE STELLE

Il fuoco è uno dei quattro elementi, leggero in confronto agli altri e più rivolto verso l'alto, capace di bruciare e di illuminare, creato nel primo giorno dal Creatore. Infatti la divina Scrittura dice: «E Dio disse: "Sia la luce", e la luce fu»²⁹. Il fuoco non è altro che la luce, come alcuni dicono. Altri dicono che il fuoco cosmico è al di sopra dell'aria, e lo chiamano etere. Quindi «in principio»³⁰, cioè nel primo giorno, Dio ha fatto la luce, ornamento e abbellimento di tutta la creazione visibile. Infatti toglie la luce, e tutte le cose rimangono irriconoscibili nell'oscurità, non potendo mostrare la propria bellezza. «Dio chiamò la luce giorno e le tenebre notte»³¹. L'oscurità non è una sostanza ma un accidente: infatti è privazione di luce. Così l'aria non ha la luce nella sua sostanza, e Dio chiamò tenebre proprio l'assenza di luce nell'aria: e l'oscurità non è una sostanza dell'aria ma privazione della luce, il che indica un accidente piuttosto che una sostanza. Non fu chiamata per prima la notte, ma il giorno: per cui

³⁶ Gn 1, 2.

³⁷ Gn 1, 2.

³⁸ Gn 1, 6s.

cristiani, e tuttavia le pratiche astrologiche non cessarono mai del tutto nel

primo è il giorno e ultima la notte. Quindi la notte segue il giorno, e dal principio del giorno fino a un altro giorno vi è una sola sequenza di giorno e notte: infatti la Scrittura dice: «E fu sera e fu mattina: primo giorno»³².

Dunque nei <primi> tre giorni vi furono il giorno (30) e la notte, mentre la luce si diffondeva e si contraeva per ordine di Dio. Poi nel quarto giorno Dio fece il grande luminare, e cioè il sole, a comando e dominio del giorno (infatti il giorno sussiste per mezzo di esso: e così il giorno consiste nell'essere il sole al di sopra della terra, e la durata del giorno consiste nel percorso del sole al di sopra della terra dal suo sorgere fino al suo tramonto); e fece il luminare minore – e cioè la luna – e le stelle a comando e dominio della notte e della sua illuminazione. La notte consiste nell'essere il sole al di sotto della terra, e durata della notte è il percorso del sole al di sotto della terra dal <suo> tramonto fino al <suo> sorgere. E quindi la luna e le stelle ebbero l'ordine di illuminare la notte, non perché durante il giorno esse sono sempre al di sotto della terra (infatti anche durante il giorno vi sono stelle nel cielo al di sopra della terra), ma perché il sole, coprendo insieme queste e la luna con il suo splendore più lucente, non permette che esse appaiano.

Il Creatore ripose in questi luminari la luce creata per prima, non perché <egli> mancava di altra luce ma affinché quella luce non rimanesse inutile. Infatti un luminare non è la luce stessa ma ricettacolo di luce.

Fra questi luminari nominano sette pianeti, e dicono

³⁹ Gn 1, 10. ⁴⁰ Gn 2, 10 (citato un po' liberamente).

⁴¹ Gn 2, 10ss. ⁴² Bas., *Hexaem.* II, 6: PG 29, 44B5-15.

mondo cristiano, benché fossero state condannate più volte anche dalle leggi imperiali.

che essi si muovono con un movimento contrario a quello del cielo: perciò li hanno chiamati pianeti (31). Dicono che il cielo si muove da oriente ad occidente e invece i pianeti da occidente ad oriente; e <dicono che> il cielo con il suo movimento più veloce porta in giro con sé i sette pianeti. I nomi dei sette pianeti sono questi: Sole, Luna, Giove, Mercurio, Marte, Venere, Saturno. <Dicono che> in ogni zona del cielo c'è uno dei sette pianeti: nella prima, e cioè nella più alta, Saturno;

nella seconda, Giove;

nella terza, Marte;

nella quarta, Sole;

nella quinta, Venere;

nella sesta, Mercurio;

nella settima e più bassa, Luna.

Essi vanno velocemente per un percorso incessante che il Creatore ha ordinato loro, così come egli li ha fissati e come il divino Davide dice: «la luna e le stelle, che tu hai fissato»³³. Dicendo «tu hai fissato» indica la fermezza e l'immutabilità della collocazione e della successione a loro date da Dio. Infatti li ha disposti per le stagioni, per i giorni e per gli anni.

Ma è per mezzo del sole che sono determinate le quattro stagioni. La prima è quella primaverile: in essa Dio creò tutte le cose, come è mostrato dal fatto che fino ad ora in essa avviene il germogliare dei fiori. Ed è anche stagione equinoziale, poiché <in essa> dodici ore costituiscono il giorno e altrettante la notte. Essa è determinata dal sorgere medio del sole (32), ed è temperata e favorevole alla crescita del sangue; calda e

⁴³Cf. 1 Pt 3, 21.

(36) Ossia, gli astri.

umida, è per se stessa mediatrice fra l'inverno e l'estate, <essendo> più calda e asciutta dell'inverno, più fredda e umida dell'estate (33). Questa stagione si stende dal 21 marzo fino al 24 giugno. Poi, quando il sorgere del sole si alza verso le parti più settentrionali viene di seguito la stagione estiva, mediana fra la primavera e l'autunno e comunicando con la primavera per il caldo, con l'autunno per il secco: infatti è calda e secca, e accresce la bile gialla. Questa stagione ha il giorno più grande, di quindici ore, e la notte molto più breve per una durata di nove ore; si estende dal 24 giugno al 25 settembre. Quindi, quando il sole ritorna al sorgere mediano, la stagione autunnale prende il cambio di quella estiva, ed ha in certo modo i punti medi del freddo e del caldo, della secchezza e dell'umidità, mediando fra l'estate e l'inverno e comunicando con l'estate per la secchezza, con l'inverno per il freddo. È fredda e secca, ed è accrescitrice della bile nera; anch'essa è di nuovo una stagione equinoziale, avendo sia il giorno che la notte di dodici ore, e si estende dal 25 settembre al 25 dicembre. E poi, quando il sole discende verso il sorgere più piccolo e più basso, cioè verso quello meridionale, succede la stagione invernale, che è fredda e umida e fa da mediatrice fra l'autunno e la primavera, comunicando con l'autunno per il freddo e prendendo l'umidità dalla primavera. Essa ha il giorno più breve – che è di nove ore – e la notte più lunga, che è di quindici ore; si stende dal 25 dicembre al 21 marzo, e accresce il catarro. E così il Creatore provvede sapientemente, in modo che noi non cadiamo in gravi malattie venendo nella condizione opposta dal culmine del freddo o del caldo, dell'umidità o della secchezza: infatti la

4. ⁴⁴ Gn 1, 1. ⁴⁵ Sal 135 (136), 6. ⁴⁶ Gb 26, 7. ⁴⁷ Sal 74 (75),
⁴⁸ Sal 23 (24), 2.

ragione sa che i cambiamenti improvvisi sono pericolosi.

Dunque, in questo modo il sole produce le stagioni e – attraverso di esse – l'anno, e determina anche i giorni e le notti, gli uni quando sorge e sta al di sopra della terra, le altre quando tramonta e cede lo splendore agli altri luminari, ossia la luna e gli astri. Dicono anche che nel cielo vi sono dodici figure (34) formate da stelle, che hanno un movimento contrario al sole, alla luna e agli altri cinque pianeti, e che i sette pianeti passano attraverso le dodici figure. Il sole compie un mese per ciascuna figura, e attraverso i dodici mesi passa attraverso le dodici figure. Questi sono i nomi delle dodici figure e i loro mesi:

Ariete, riceve il sole nel mese di marzo, il 21;

Toro, aprile, il 23;

Gemelli, maggio, il 24;

Cancro, giugno, il 24;

Leone, luglio, il 25;

Vergine, agosto, il 25;

Bilancia, settembre, il 25;

Scorpione, ottobre, il 25;

Sagittario, novembre, il 25;

Capricorno, dicembre, il 25;

Acquario, gennaio, il 25;

Pesci, febbraio, il 24.

Anche la luna passa attraverso le dodici figure secondo ciascun mese, stando più in basso e percorrendole più velocemente; e come, se tu facessi un cerchio entro un altro cerchio, quello interno sarebbe trovato più piccolo, così anche il corso della luna – che è più basso – è più breve ed è compiuto più presto.

⁴⁹ Sal 48 (49), 13.21 (sec. i Settanta). ⁵⁰ Gn 3, 19.

(37) *Scil.*, della creazione.

Gli Elleni dicono che tutto ciò che ci riguarda è governato dal sorgere, dal tramontare e dall'incontro di questi astri, del sole e della luna (infatti l'astrologia si occupa di queste cose [35]). Invece noi diciamo che da essi provengono i segnali della pioggia e della siccità, del freddo e del caldo, dell'umidità e dell'aridità, dei venti e di simili cose: ma delle nostre cose, proprio per nulla. Infatti dal Creatore noi siamo stati fatti di libera volontà, e siamo signori delle nostre cose. Se facessimo tutte le cose secondo il movimento degli astri, faremmo per necessità ciò che facciamo: ma ciò che avviene per necessità non è né virtù né malvagità. E se noi non avessimo né virtù né malvagità, <allora> non saremmo degni né di lodi né di punizioni, e perciò sarebbe trovato ingiusto Dio che assegna agli uni il bene, agli altri la pena. E se tutte le cose fossero guidate e portate dalla necessità, Dio non eserciterebbe neanche il governo né la provvidenza delle sue creature. E sarebbe anche inutile in noi l'elemento razionale poiché, non essendo signori di nessuna cosa, prenderemmo delle decisioni inutilmente; invece l'elemento razionale è stato dato a noi proprio al fine della deliberazione, e perciò tutto ciò che è razionale è anche libero.

Noi diciamo che essi (36) non sono causa di nessuna delle cose che avvengono, né della genesi delle cose che nascono, né della rovina delle cose che si corrompono, e invece sono segni delle piogge e del cambiamento dell'aria. Forse qualcuno potrebbe dire che essi si presentano anche non come causa ma come segni delle

51 Gn 3, 18. 52 Gn 1, 22.28. 53 Cf. Mt 23, 35. 54 Cf. Mt 5,
5. 55 Gn 1, 26. 56 Gn 2, 8.

(38) Nel testo: *éklepsis*, che rendiamo con la sua connotazione

guerre: e che la condizione dell'aria prodotta dal sole, dalla luna e dagli astri porta ora in un modo ora in un altro differenti costituzioni, abitudini e disposizioni. Ma le abitudini sono fra quelle cose che dipendono da noi: infatti sono sotto la signoria della ragione e sono guidate e dirette da essa.

Spesso si formano anche delle comete, come in qualche modo segni che indicano qualche morte di re, le quali non fanno parte degli astri nati fin dal principio (37), ma si formano per ordine di Dio proprio per l'occasione e poi si dissolvono; così anche l'astro che fu visto dai Magi in occasione della nascita del Signore secondo la carne per causa nostra ³⁴, generata dal suo amore per noi e apportatrice di salvezza, non faceva parte degli astri nati in principio: ed <è> evidente, dato che il < suo > percorso era fatto ora da oriente ad occidente, ora da settentrione a mezzogiorno, ed ora si nascondeva, ora si mostrava: e ciò non è né dell'ordine né della natura degli astri.

Bisogna sapere che la luna è illuminata dal sole, non perché Dio non avesse disponibilità di dare ad essa una propria luce, ma affinché armonia e ordine fossero immessi nella creazione essendovi chi regge e chi è retto, e affinché noi fossimo educati a comunicare e partecipare scambievolmente, ad essere subordinati – in primo luogo a Dio, il Padrone, Fattore e Creatore, e poi ai capi da lui stabiliti –, a non chiedere per quale motivo questi comanda

⁵⁷ Gn 2, 9. ⁵⁸ Gn 3, 7. ⁵⁹ Gn 2, 25.

etimologica di «mancanza» (invece che con l'usuale «eclissi») per rendere più direttamente esplicita la gravidanza del discorso damascenico.

(39) Ossia, quegli 11 giorni di cui la luna si presenta dotata – secondo la precedente affermazione del Damasceno – già all'inizio della creazione.

(40) Infatti gli Ebrei seguivano il calcolo del tempo secondo il mese lunare.

e io no, e ad accogliere con gratitudine e benevolenza tutte le cose che provengono da Dio.

Qualche volta il sole e la luna vengono meno, dimostrando l'insania di coloro che venerano la creatura invece che il Creatore ³⁵, e insegnando che <essi> sono cose mutevoli e variabili. Tutto ciò che è mutevole non è Dio: tutto ciò che è mutevole, è corruttibile per propria natura.

Il sole viene meno quando il corpo della luna si pone in mezzo come una specie di parete, lo adombra e non permette che la luce ci sia distribuita: e la mancanza (38) è tanto grande quanto è il corpo della luna che nasconde il sole. E non è da meravigliarsi se il corpo della luna è più piccolo: a sua volta il sole da alcuni è detto molte volte più grande della terra, ma dai santi Padri uguale alla terra; spesso lo nasconde una piccola nuvola, o un piccolo colle o un muro.

La mancanza della luna è generata dall'ombreggiamento della terra, quando la luna è di quindici giorni e nel punto più centrale si trovano in opposizione da una parte il sole – al di sotto della terra – e dall'altra parte la luna, al di sopra della terra: infatti la terra produce un ombreggiamento, la luce del sole non arriva a illuminare la luna, e quindi <questa> viene meno.

Bisogna sapere che la luna fu creata perfetta dal Creatore, e cioè qual è al quindicesimo giorno, poiché conveniva che essa nascesse del tutto completa. Il sole, come abbiamo detto, fu creato al quarto giorno, e perciò la luna anticipò <nel suo ciclo> il sole di undici giorni. Infatti dal quarto giorno fino al quindicesimo sono undici giorni. Perciò, seguendo lo svolgimento del tempo, anche i dodici

⁶⁰ Sal 54 (55), 23.

⁶¹ Lc 12, 22.

⁶² Mt 6, 33.

⁶³ Lc 10, 41s.

mesi della luna sono inferiori di undici giorni ai dodici mesi del sole: infatti i mesi solari hanno 365 giorni e un quarto. Perciò, sommandosi i quarti ogni quattro anni si completa un giorno, che è detto bisestile, e quell'anno ha 366 giorni. Invece gli anni lunari sono di 354 giorni: infatti la luna, dal momento in cui nasce – oppure si rinnova –, cresce fino ad essere di 14 giorni e tre quarti; poi incomincia a diminuire fino al 29° giorno e mezzo, e diventa completamente senza luce. Di poi, collegandosi di nuovo con il sole essa rinasce e si rinnova, apportando un ricordo della nostra risurrezione. Di conseguenza <essa> in cambio rimane indietro al sole per quegli undici giorni (39). E perciò ogni tre anni per gli Ebrei nasce il mese intercalare (40), e quell'anno risulta di tredici mesi a causa dell'aggregazione degli undici giorni.

È chiaro che il sole, la luna e gli astri sono composti e per propria natura sono sottoposti alla corruzione (41). Noi non conosciamo la loro natura. Alcuni dicono che il fuoco, lontano da una qualche materia, è invisibile e perciò scompare quando si spegne; invece altri dicono che esso, quando si spegne, si muta in aria.

Il cerchio zodiacale si muove obliquamente, distinto in 12 parti che sono chiamate figure; ogni figura ha 3 decani, <oppure> 30 gradi, il grado ha 60 minuti (42). Quindi il cielo ha 360 gradi: 180 l'emisfero più sopra, 180 quello di

⁶⁴ Gn 2, 16.

(41) Il Damasceno ritiene opportuno ribadire ancora una volta la non eternità degli astri, di contro alle credenze sulla loro divinità ed eternità che da tempo antichissimo erano ampiamente diffuse in campo religioso e anche filosofico.

(42) Nel testo, per «gradi» e «minuti» rispettivamente: *moírai* e *leptá*.

(43) Rispetto alla terra che – come abbiamo già visto – era considerata appunto al centro delle varie sfere concentriche dell'universo

sotto.

Le dimore dei pianeti: l'Ariete e lo Scorpione <sono la dimora> di Marte; il Toro e la Bilancia, di Venere; i Gemelli e la Vergine, di Mercurio; il Cancro, della Luna; il Leone, del Sole; il Sagittario e i Pesci, di Giove; il Capricorno e l'Acquario, di Saturno.

Le altezze (43): l'Ariete <ha l'altezza> del Sole; il Toro, della Luna; il Cancro, di Giove; la Vergine, di Mercurio; la Bilancia, di Saturno; il Capricorno, di Marte; i Pesci, di Venere.

Le posizioni della luna. Congiunzione, quando è nel grado in cui è il sole; nascente (44), quando appare; sorgente (45), quando dista 15 gradi dal sole; due falci (46), quando dista 60 gradi; due mezzelune, quando dista 90 gradi; due bicorni, quando dista 120 gradi; due quasi-lune (le quali sono anche quasi-completamente-

celeste.

(44) *Ad litt.*: «nascita».

(45) *Ad litt.*: «elevazione» (per questa e per la precedente indicazione abbiamo seguito la correzione proposta dal Kotter).

(46) Come il Damasceno precisa appena più avanti, qui egli si riferisce a tutto il mese lunare nel cui corso complessivamente si presentano appunto due falci, due mezzelune, ecc.

(47) Con linguaggio moderno, «fluido».

(48) Con questo verbo «raffermare» tentiamo di riecheggiare in qualche modo l'assonanza linguistica operata dal Damasceno, che implicitamente collega fra loro *steréoma* (= «firmamento») e il verbo *steréein* (= «solidificare, render fermo») da lui usato per indicare quest'atto di creazione da parte di Dio.

(49) Cioè, dall'unica massa delle acque.

(50) Cioè, l'oceano.

(51) Ossia, in conseguenza della formazione di cavità nel corpo della terra.

(52) Vedi la fine del capitolo precedente, per l'elevazione delle montagne causate dalla formazione di cavità-ricettacolo delle acque.

(53) *Scil.*, l'uomo.

(54) Cioè, l'assenza di turbamenti sessuali.

(55) Ossia, tutto l'insieme di questa vita beata.

splendenti), quando dista 150 gradi; luna totale, quando dista 180 gradi. Abbiamo detto «due», una per quando essa cresce, una per quando diminuisce. La luna percorre ogni segno zodiacale per 2 giorni e mezzo.

Capitolo otto

INTORNO ALL'ARIA E AI VENTI

L'aria è un elemento sottilissimo, umido e caldo, più pesante del fuoco, più leggero della terra e delle acque, causa della respirazione e della voce, incolore e cioè senza aver ricevuto colore dalla natura, trasparente, chiaro (infatti è ricettivo di luce), utile a noi per i tre sensi (infatti per mezzo di esso noi vediamo, udiamo e odoriamo), ricettivo di caldo e di freddo, di aridità e di umidità; i suoi movimenti sono tutti secondo lo spazio, in sopra, in sotto, dentro, fuori, a destra, a sinistra, e circolare. Non riceve la luce da se stessa, ma è illuminata dal sole, dalla luna, dagli astri e dal fuoco. E questo è ciò che dice la Scrittura: «Le tenebre ricoprivano l'abisso»³⁶, volendo indicare che l'aria non riceve la luce da se stessa ma altra è la sostanza della luce.

Il vento è un movimento di aria. Anche il luogo è proprio dell'aria: infatti il luogo di ciascun corpo è il contorno di esso. Ma che cosa contorna i corpi se non l'aria? Inoltre, vi sono diversi luoghi da cui nasce il movimento dell'aria, e da cui i venti hanno le loro denominazioni: in tutto sono dodici. Dicono che l'aria è

(56) *Ad litt.*: «è il riconoscimento...».

(57) Ossia, il riconoscimento della propria natura.

(58) Ossia materiale e spirituale, come il Damasceno ha detto poco più sopra.

fuoco spento o vapore di acqua riscaldata. In realtà per sua propria natura l'aria è calda, ma si raffredda per la vicinanza con l'acqua o con la terra, cosicché le sue parti più in basso sono fredde, calde quelle più in alto.

Capitolo nove INTORNO ALLE ACQUE

Anche l'acqua è uno dei quattro elementi, splendida creazione di Dio. L'acqua è un elemento umido e freddo, pesante e volgente verso il basso, facile a diffondersi (47). Di essa fa menzione la divina Scrittura, dicendo: «Le tenebre ricoprivano l'abisso e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque»³⁷: infatti l'abisso non è altro che una grande quantità di acqua, il cui termine è inafferrabile per gli uomini. Quindi in principio l'acqua emergeva su tutta la terra. Di poi, Dio creò prima il firmamento, dividendo fra mezzo l'acqua al di sopra del firmamento e l'acqua al di sotto di esso³⁸: infatti fu rafforzato (48) dall'ordine del Signore nel mezzo dell'abisso delle acque. Così, Dio disse anche che nascesse il firmamento, ed esso nacque. Ma per quale motivo Dio allontanò l'acqua al di sopra del firmamento? A causa del fortissimo calore del sole e dell'etere. Infatti l'etere è diffuso subito al di sotto del firmamento. E il sole è nel firmamento insieme con la luna e gli astri: quindi, se al di sopra non ci fosse l'acqua, il firmamento sarebbe stato arso dal calore.

Inoltre Dio ordinò che le acque fossero raccolte in un'unica massa; ma il dire «massa» non significa che esse

(59) La quale è, appunto, materiale e spirituale.

(60) Cioè, quello riguardante i «principianti» di un poco più sopra.

(61) Si ricordi la precedente descrizione dell'universo materiale in Il 6;

sono raccolte in un sol luogo (infatti, ecco che poi dice: «e chiamò mare i complessi delle acque»³⁹), bensì il discorso mostra che le acque furono separate per se stesse dalla terra in pari tempo. Perciò le acque furono raccolte «nelle loro masse, e apparve l'asciutto». Da qui si costituirono i due mari che circondano l'Egitto (infatti questo giace fra i due mari) contenendo differenti distese di acque, montagne, isole, sporgenze e porti, e circondando differenti insenature, <cioè> spiagge e sponde – infatti spiaggia è detta quella arenosa, sponda quella rocciosa e ripida, che appunto presenta profondità subito fin dal principio. Similmente <si costituirono> il mare ad oriente, che è detto Indiano, e quello settentrionale, che è detto Caspio; e da cui (49) si raccolsero anche le paludi.

Poi vi è l'Oceano, come un fiume che circonda tutta la terra – per il quale mi sembra che la divina Scrittura abbia detto che: «Un fiume esce dal paradiso»⁴⁰ –, che ha acqua potabile e dolce. Questo fornisce ai mari l'acqua, che trattenendosi proprio in essi e stando senza spostarsi diventa amara, mentre il sole e le trombe marine attirano sempre all'in su la parte più sottile: dal che si costituiscono le nuvole e nascono le piogge, mentre l'acqua si addolcisce attraverso la filtrazione.

Questo (50) si divide in quattro principi, ossia in quattro fiumi. «Uno ha nome Pison», cioè l'indiano Gange;

per la natura degli angeli vedi più sopra, II 3.

(62) *Scil.*, a lui.

(63) A differenza delle idee millenariste impropriamente a lui attribuite – vedi più sopra, II 1, p. 90 e nota (5) –, invece Origene realmente aveva affermato la creazione di tutte le anime (compresa anche quella di Gesù Cristo: vedi anche più avanti, IV 6) da parte di Dio prima della sua creazione del mondo visibile.

(64) Ossia – a differenza degli angeli, anch'essi adoratori di Dio ma secondo le proprietà della loro natura – «composto» di sostanza sensibile e

«il nome del secondo è Ghicon», e questo è il Nilo che discende dall'Etiopia verso l'Egitto; il nome del Terzo, Tigri; il nome del quarto, Eufrate⁴¹. Vi sono anche moltissimi altri fiumi, anche grandissimi, dei quali alcuni si versano nel mare, altri si disperdono nella terra. Peraltro la terra è anche tutta perforata e scavata proprio come se avesse delle vene, attraverso le quali riceve le acque dal mare e quindi emette le fonti. Perciò l'acqua delle fonti si trova in rapporto con la qualità della terra: infatti l'acqua del mare è filtrata attraverso la terra, e così si addolcisce. Invece se il luogo da cui la fonte sgorga è amaro o salmastro, <allora> anche l'acqua è emessa in conformità della terra. Spesso l'acqua, compressa e scacciata con forza, si riscalda e da qui sgorgano le acque calde per propria natura. Per comando divino si produssero delle cavità nella terra, e così le acque furono riunite nei loro luoghi di raccolta; e da qui (51) sono sorte anche le montagne.

Inoltre Dio ordinò alla prima acqua di produrre fuori un soffio vivente, poiché <in seguito> avrebbe rinnovato l'uomo attraverso l'acqua e attraverso lo Spirito che nel principio si portava sulle acque (così dice il divino Basilio⁴²). E quindi produsse fuori esseri viventi piccoli e grandi, cetacei, draghi, pesci che scivolano sulle acque e uccelli alati. L'acqua, la terra e l'aria sono associate per mezzo degli uccelli, perché essi nacquero dall'acqua, si trattengono sulla terra e volano nell'aria. L'acqua è un elemento splendidissimo adatto a molti usi, purificatore di macchie non solo del corpo ma anche dell'anima, se si aggiunge la grazia dello Spirito⁴³.

Capitolo dieci

INTORNO ALLA TERRA E AI SUOI PRODOTTI

La terra è uno dei quattro elementi, secco, freddo, pesante e senza movimento, la quale fu condotta dal non essere all'essere da Dio nel primo giorno. Infatti dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra»⁴⁴, ma nessun uomo può dire la sua sede e il suo fondamento. Alcuni dicono che essa è stata collocata e fissata sulle acque, come dice il divino Davide: «Ha stabilito la terra sulle acque»⁴⁵. Invece altri <dicono> sull'aria. E un altro dice: «Tiene sospesa la terra sopra il nulla»⁴⁶. E ancora Davide interprete di Dio dice come in persona del Creatore: «Io tengo salde le sue colonne»⁴⁷, chiamando colonne la sua forza connettiva. L'affermazione «l'ha fondata sui mari»⁴⁸ significa che la sostanza dell'acqua scorre da ogni parte intorno alla terra. E sia che ammettiamo che essa è stabilita su se stessa, sia sull'aria, sia sulle acque, sia su nulla, bisogna non allontanarsi dai pii pensieri e confessare che tutte le cose sono ugualmente governate e tenute insieme dalla potenza del Creatore.

Dunque in principio, come dice la divina Scrittura, <la terra> era coperta dalle acque ed era non preparata o anche non ordinata. Ma quando Dio lo comandò, nacquero i ricettacoli delle acque e allora i monti iniziarono ad essere (52), e per ordine divino essa ricevette il proprio ornamento essendo abbellita da erbe e piante di ogni specie, alle quali il comando divino infuse una forza accrescitiva, nutritiva e fecondatrice, cioè generativa del proprio simile. Per ordine di Dio essa produsse anche animali di ogni genere, serpenti, fiere e armenti. Tutti <erano> per l'uso opportuno dell'uomo: ma di questi alcuni per il cibo, come i cervi, le pecore, le capre, e simili; altri per il suo servizio, come i cammelli, i buoi, i cavalli, gli asini, e simili; altri per il divertimento, come le scimmie e – fra gli uccelli – le gazze e i pappagalli, e simili. E fra le

piante e le erbe <produsse> alcune utilizzabili per i frutti e commestibili, altre odorose e produttrici di fiori date in dono a noi per il godimento, come la rosa e simili, altre per la cura delle malattie. Non c'è nessun animale e nessuna pianta, in cui il Creatore non abbia posto una potenza che viene utilizzata per il bisogno dell'uomo. Infatti egli che conosce tutte le cose prima della loro nascita, sapendo che l'uomo sarebbe stato in volontaria trasgressione e sarebbe stato consegnato alla corruzione, creò tutte le cose per l'opportuno uso da parte sua, sia quelle che sono nel firmamento, sia quelle nella terra, e quelle nell'acqua.

In verità, prima della trasgressione tutto era sottoposto all'uomo. Infatti Dio lo pose a capo di tutte le cose in terra e nelle acque. E gli era familiare anche il serpente, che gli si accostava più degli altri e aveva rapporti con lui con gradevoli movimenti (perciò il diavolo iniziatore del male presentò il più brutto consiglio ai <nostri> progenitori attraverso di lui). La terra produceva i frutti spontaneamente per il bisogno degli animali a lui sottoposti, ed essa non aveva né pioggia né tempesta. Ma dopo la trasgressione – «quando (53) fu paragonato agli animali senza intelletto e fu reso simile ad essi»⁴⁹ –, poiché in se stesso aveva avvezzato il desiderio irrazionale a comandare sulla mente razionale, ed era diventato disobbediente al comando del Signore, <allora> la creazione che era stata <a lui> sottoposta insorse contro il capo stabilito dal Creatore, così che lavorasse nel sudore la terra da cui era stato preso⁵⁰.

(65) «Contemplatore» (*epóptes*), «iniziato» (*mystes*): qui il Damasceno – per rafforzare l'impressione della sacralità originaria dell'uomo e dell'ambiente paradisiaco in cui viveva – impiega anche questi due vocaboli, che derivavano dal linguaggio misterico e neo-platonico e poi si erano diffusi in ambiente cristiano specialmente per influsso della tradizione dello Pseudo-Dionigi. Per l'uomo come microcosmo, vedi più

Ma neanche allora il rapporto con le fiere divenne inutile, poiché incute timore e porta al riconoscimento e all'invocazione di Dio creatore. E dopo la trasgressione anche la spina spuntò dalla terra secondo la sentenza del Signore, dalla quale la spina fu congiunta al godimento della rosa, e ci conduce al ricordo della trasgressione per cui la terra fu ammaestrata a produrre spine e cardi⁵¹.

Bisogna credere che queste cose stanno così, poiché la loro permanenza è operata ancora ora dalla parola del Signore che disse: «Crescete e moltiplicatevi, e riempite la terra»⁵².

Alcuni dicono la terra a forma di sfera, altri a forma di cono. Certamente essa è più bassa e assolutamente più piccola del cielo, sospesa come un punto al centro di esso. La terra passerà⁵³ e sarà mutata. Ma beato è colui che possiederà la terra dei miti⁵⁴: infatti la terra che accoglierà i santi è immortale. E quindi, chi potrebbe ammirare in modo degno la sapienza infinita e incomprensibile del Creatore? Oppure, chi potrebbe raggiungere la gratitudine adeguata per il donatore di beni tanto grandi?

Capitolo undici

INTORNO AL PARADISO

Poiché Dio aveva l'intenzione di plasmare l'uomo dalla creazione visibile e invisibile a <sua> immagine e somiglianza⁵⁵, come una specie di re e governante di tutta

avanti, p. 125 e nota (74) di questo capitolo.

(66) Ossia affinché, da una parte, possa evitare l'orgoglio e, dall'altra, possa avere la grazia di Dio (la quale, ovviamente, non può esser data a una cosa soltanto materiale).

(67) *Scil.*, della sua condizione umana.

la terra e di tutte le cose in essa, gli preconstituì quasi come una reggia nella quale dimorasse e avesse una vita beata e tutta felice. E questo è il paradiso divino, piantato nell'Eden dalle mani del Signore ⁵⁶, ricettacolo di ogni gioia e letizia (infatti *Eden* è interpretato «godimento»). Collocato ad oriente come il più alto di tutta la terra, di clima temperato, splendente all'intorno di aria leggera e purissima, ricoperto di piante sempreverdi, pieno di profumo, colmo di luce, superiore al pensiero di ogni grazia e bellezza sensibile: luogo realmente divino e degna dimora di colui <che era> secondo l'immagine di Dio, nella quale non albergava nessuno degli esseri privi di ragione ma soltanto l'uomo, opera delle mani di Dio.

Nel mezzo di esso Dio piantò l'albero della vita e l'albero della conoscenza ⁵⁷: ma l'albero della conoscenza come saggio, prova ed esercizio dell'obbedienza e della disobbedienza dell'uomo. E perciò è chiamato anche albero della conoscenza del bene e del male, oppure perché dava a coloro che ne partecipavano il potere di conoscere la propria natura: il che è cosa buona per i perfetti ma cattiva per i più imperfetti e più soggetti al desiderio, come un cibo solido per coloro che sono teneri e ancora bisognosi di latte. Infatti Dio che ci ha creato non voleva che noi ci angustiassimo e ci turbassimo per molte cose, e neanche che fossimo impensieriti e preoccupati della <nostra> propria vita. Proprio ciò che realmente Adamo soffrì: infatti, avendone gustato, riconobbe che era nudo e si fece all'intorno un perizoma, poiché prese delle

(68) *Scil.*, dal suo Creatore.

(69) Questo tema della divinizzazione come mèta suprema della vita spirituale cristiana ha costituito fin dai primi secoli uno dei motivi più alti della tradizione patristica, specialmente di lingua greca: ma è anche importante sottolineare che il non-passare alla sostanza divina (su cui il Damasceno insiste qui e ancora altrove) da una parte costituisce una riaffermazione scrupolosa dell'assoluta superiorità di Dio, e d'altra parte evita per il fedele

foglie di fico e se ne cinse⁵⁸. Prima di averne gustato, «ambidue erano nudi», sia Adamo che Eva, «ma non ne avevano vergogna»⁵⁹. Dio voleva che noi fossimo tali, senza passioni – infatti questo (54) è il culmine dell'assenza di passione – ed anche senza sollecitudini, avendo come unica opera quella degli angeli – e cioè cantare il Creatore continuamente e incessantemente, godere della sua visione e rimettere a lui la sollecitudine per noi stessi. E questo è proprio ciò che <egli> ci proclamò attraverso il profeta Davide, dicendo: «Getta sul Signore il tuo affanno ed egli ti darà il suo sostegno»⁶⁰. E nei santi Vangeli ammaestrando i suoi discepoli dice: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete»⁶¹; e ancora: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta»⁶²; e a Marta: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta»⁶³, e cioè – chiaramente – lo star seduta ai suoi piedi e ascoltare le sue parole.

L'albero della vita era un albero che aveva una facoltà produttrice di vita, o meglio, commestibile soltanto per coloro che erano degni della vita e non soggetti alla morte. Inoltre alcuni hanno pensato che il paradiso fosse materiale, invece altri spirituale. Ma a me sembra che, come l'uomo fu creato insieme materiale e spirituale, così anche il suo recinto più sacro era insieme materiale e

cristiano l'assorbimento in un'entità divina indistinta – come nel neoplatonismo e in alcune correnti religiose ancora presenti nel mondo contemporaneo – e anzi lascia nella loro entità personale sia Dio che l'uomo.

(70) Infatti – come è stato detto più sopra e si dirà anche più avanti – gli angeli, i demoni e le anime non sono del tutto incorporei, ecc., ma

spirituale, con una duplice manifestazione: infatti con il corpo <l'uomo> albergava in uno spazio divinissimo e bellissimo, come abbiamo detto, e con l'anima trascorreva il tempo in un luogo superiore, incomparabile e supremamente bello, mentre aveva come dimora Dio che vi abitava, aveva lui come glorioso rivestimento, era ricoperto della sua grazia, godeva dell'unico dolcissimo frutto della sua visione come qualsiasi altro angelo, e si nutriva di essa. E appunto per questo è stato chiamato albero della vita: infatti la dolcezza della partecipazione divina comunica ai partecipanti una vita non troncata dalla morte. E questo (55) Dio lo chiamò anche «ogni albero», dicendo: «Vi nutrirete del cibo di ogni albero del paradiso»⁶⁴: infatti egli è il tutto, nel quale e per mezzo del quale ogni cosa sussiste.

L'albero della conoscenza del bene e del male è il <potere di> discernimento proprio della visione rivolta in molte parti. Questo a sua volta comporta (56) il riconoscimento della propria natura, il quale, proclamando da se stesso la magnificenza del Creatore, è bello per coloro che sono perfetti e avanzati nella divina contemplazione – i quali non temono una caduta all'indietro, poiché sono giunti a una qualche capacità di tale contemplazione. Ma esso (57) non è buono per coloro che sono ancora principianti e più inclini al desiderio, poiché la cura del proprio corpo li distrae e li attira a sé a causa di una loro non salda permanenza nel meglio e per non essere essi ancora fissati fermamente nell'attenzione

possono esserlo detti in confronto con la materialità dell'uomo e delle cose che cadono sotto la sua sensazione.

(71) *Scil.*, elementi (per essi, vedi anche più sopra, II 7).

(72) Ossia, i quattro elementi.

(73) *Scil.*, l'uomo.

(74) La cultura cristiana trovava già nella filosofia greca l'opinione che

per l'unica cosa bella.

Così io penso che il paradiso divino era duplice (58). E i Padri ispirati da Dio hanno insegnato in modo veritiero, sia che abbiano insegnato in un modo, sia nell'altro modo. È possibile pensare «ogni albero» come il riconoscimento della potenza divina che parte dalla creazione, come dice il divino Apostolo: «Dalla creazione del mondo in poi le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute»⁶⁵. Ma, secondo noi, fra tutti questi pensieri e considerazioni il più alto è quello che ci riguarda, quello – io dico – che si riferisce alla nostra costituzione (59), così come dice il divino Davide: «Meravigliosa è la conoscenza di te partendo da me»⁶⁶, cioè «dalla mia struttura». E, per il motivo che abbiamo detto (60), questo riconoscimento era poco sicuro in Adamo che era stato formato da poco. Oppure, da una parte <si può intendere> l'albero della vita come il pensiero più santo che parte da tutte le cose sensibili e l'elevazione – attraverso di esse – verso il Generatore, Creatore e Causa di tutte le cose: e ciò appunto egli chiamò «ogni albero», indicando la completezza, l'indivisibilità e l'unicità della partecipazione al bello. Ma anche d'altra parte <si può intendere> l'albero della conoscenza del bene e del male come il nutrimento sensibile e piacevole, che è dolce in apparenza, ma in realtà pone nella partecipazione dei mali colui che prende da esso. Infatti Dio dice: «Vi nutrirete del cibo di ogni albero del paradiso»⁶⁷, dicendo (io penso): «Attraverso tutte le creature risali a me creatore, e cogli da tutti un unico frutto, me che sono realmente la vita. Tutti producano per te come frutto la vita, e tu fa' della partecipazione a me il nutrimento della tua esistenza. E così sarai immortale». «Ma dell'albero della conoscenza

l'uomo possa essere considerato come un microcosmo, ossia un «piccolo

del bene e del male non mangerete, altrimenti quando ne mangereste, certamente morireste»⁶⁸: infatti per legge naturale il cibo sensibile è sostituzione di ciò che è scorso via e va verso la cloaca e la corruzione; e non si può conseguire che rimanga libero da corruzione chi è stato nella partecipazione del cibo sensibile.

Capitolo dodici INTORNO ALL'UOMO

Così dunque Dio costituì la sostanza intellettuale, e cioè gli angeli e tutti gli ordini del cielo (e questi sono chiaramente di natura intelligente e incorporea: dico «incorporea», se è giudicata in confronto allo spessore della materia, ma in realtà solo la divinità è immateriale e incorporea), e poi anche quella sensibile, e cioè il cielo, la terra e le cose che vi giacciono in mezzo (61): da una parte <costituiti> quella affine (62) (infatti la natura razionale e afferrabile soltanto con la mente è affine a Dio), dall'altra quella – per così dire – proprio lontanissima, poiché cade manifestamente sotto la sensazione. «Quindi bisognava che vi fosse una mescolanza di ambedue, segno di

universo», perché – nella sua costituzione o nella compresenza della componente materiale e di quella razionale-spirituale – rispecchia in sé l'armonia e l'ordinamento dell'universo. Ma questo motivo fu rilanciato e sviluppato in chiave cristiana specialmente ad opera dei cappadoci Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo e da Nemesio di Emesa (II metà IV secolo – inizi V secolo), in vario modo ma spesso con espressioni di alta spiritualità.

(75) Con riferimento alla pulsazione del sangue nelle vene.

(76) *Scil.*, sono della mente.

(77) Qui il Damasceno utilizza l'assonanza fra il sostantivo *ménis* (che noi abbiamo reso con «sdegno»), il verbo *ménein* (= «rimanere») e il sostantivo *mnéme* (= «ricordanza»).

(78) Altra assonanza (indubbiamente, più forzata) fra il sostantivo

maggiore sapienza e di prodigialità verso le creature – come dice il teologo Gregorio – e come un'unione della natura visibile e di quella invisibile»⁶⁹. Ma io dico «bisognava» intendendo la volontà del Creatore, poiché questa è legge e norma convenientissima e nessuno potrà dire al Creatore: «Perché mi hai fatto così?»; infatti il vasaio ha il potere di approntare dalla sua propria argilla vasi differenti, a dimostrazione della propria sapienza.

Poiché queste cose stanno così, dalla natura visibile e da quella invisibile <Dio> crea l'uomo con le sue proprie mani, a <sua> immagine e somiglianza⁷⁰, plasmando il corpo dalla terra e dandogli attraverso il suo soffio un'anima razionale e intelligente, il che noi chiamiamo appunto immagine divina: infatti l'espressione «a sua immagine» indica l'intelligente e il libero, quella «a sua somiglianza» indica la somiglianza della virtù per quanto è possibile.

E l'anima e il corpo furono creati insieme, non l'una prima e l'altro dopo, come secondo i vaneggiamenti di Origene (63).

Dunque Dio creò l'uomo innocente, retto, virtuoso, privo di dolori, privo di affanni, splendente di ogni virtù, fiorente di ogni bene, come un secondo mondo piccolo in quello grande, altro angelo, adoratore composto (64), contemplatore della natura visibile, iniziato a quella intelligibile (65), signore delle cose che sono sopra la terra, signoreggiato dall'alto, terreno e celeste, collegato col tempo e immortale, visibile e pensante, mediano fra grandezza e bassezza, egli medesimo spirito e corpo, corpo in considerazione dell'orgoglio, spirito in

kótos e il verbo *keísthai* (= «giacere, stare in serbo»).

(79) *Ad litt.*: «che difendono».

considerazione della grazia (66) – <e cioè> l'uno affinché soffra, e soffrendo si ricordi (67) e si corregga, l'altro affinché rimanga saldo e glorifichi il suo benefattore –, dotato (68) di grandezza, essere vivente che opera qui, cioè nella vita presente, e <poi> passa in altro luogo nella vita futura, e – termine finale del mistero – divinizzato dalla conversione a Dio: ma divinizzato per illuminazione di Dio e non perché passi alla sostanza divina (69).

Lo fece senza peccato per natura e libero per quanto riguarda la volontà. Dico «senza peccato» non perché non fosse capace di peccato (infatti solo la divinità è immune da peccato), ma perché aveva il peccare non nella sua natura bensì nella possibilità di scelta: e cioè aveva il potere di rimanere e progredire nel bene con la cooperazione della grazia divina, così come di volgersi via dal bene ed essere nel male, permettendolo Dio a causa del libero arbitrio. Infatti non è virtù ciò che avviene per costrizione.

Dunque l'anima è una sostanza vivente, semplice e incorporea, invisibile a occhi corporei per sua propria natura, razionale e intelligente, senza forma, la quale utilizza un corpo fornito di organi e presta ad esso vita, crescita, sensibilità e forza generatrice, ha l'intelligenza non come altra cosa rispetto a se stessa ma come la parte più pura di se stessa (infatti come l'occhio <è> nel corpo,

(80) Nel capitolo seguente il Damasceno parlerà dei cinque sensi tradizionali, ma ora – poiché, a suo avviso, la facoltà immaginativa è suscitata dalle percezioni degli organi sensori – ritiene che anch'essa «in certo modo» possa essere indicata come un «senso» (è anche da rilevare che egli impiega il vocabolo *aisthesis* come ambivalente per gli italiani «senso» e «sensazione»).

(81) Nel senso, costantemente assegnato dal Damasceno al vocabolo *pathos*, di un'affezione o impressione proveniente da una causa o da un fattore esterni.

(82) Nel testo: *phántasma*, il quale ha la medesima derivazione da

così l'intelligenza nell'anima), è dotata di libertà, di volontà e di operazione, è suscettibile di mutamento – e cioè, di mutamento della volontà – perché è anche creata, avendo ricevuto tutte queste cose per natura dalla grazia di Colui che l'ha creata, dalla quale ha ricevuto sia l'essere, sia l'essere così per natura.

Noi pensiamo in due modi le cose come incorporee, invisibili e senza forma: le une in relazione all'essenza <reale>, le altre in relazione alla grazia, e quindi le prime essendo <tali> per natura, le altre essendo <tali> in paragone alla densità della materia; e perciò in riguardo a Dio <esse> sono dette in rapporto alla <sua> natura, ma in riguardo agli angeli, ai demoni e alle anime sono dette in rapporto alla grazia, e in paragone alla densità della materia (70).

Corpo è ciò che si estende secondo le tre dimensioni, cioè avendo la lunghezza, la larghezza e la profondità o spessore. Ogni corpo è composto dai quattro elementi, e i

phaínein/phaínesthai (= «apparire») dei precedenti *phantastikón*, *phantastón* e *phantasia*, che noi abbiamo reso rispettivamente con «immaginativo», «immaginabile» e «immaginazione».

(83) «Soltanto»: ovviamente, fra gli esseri animati comunque forniti di orecchie.

(84) *Ad litt.*: «piccolo cielo».

(85) Ossia, all'intelletto (quest'indicazione dell'intelletto come destinatario finale del senso del gusto non vi esclude gli altri sensi, ma è una precisazione che per tutti rende esplicito ciò che veniva comunque inteso quando precedentemente, per i nervi relativi a ciascuno dei sensi, veniva indicato anche il loro collegamento con il cervello).

(86) Ossia, gli organi di tutti gli altri sensi al di fuori del tatto.

(87) Il solco longitudinale sulla superficie della lingua dava luogo a quest'opinione che, del resto, il Damasceno riprende dalle sue fonti, specialmente Nemesio di Emesa.

(88) *Scil.*, percepiscono.

(89) *Ad litt.*: «Intorno al dianoetico».

(90) Ossia, della facoltà pensante.

(91) Rendiamo qui il *lógos* del testo con «parola», nella più ampia significazione di parola singolarmente formulata e, anche, di «discorso». La

corpi dei viventi dai quattro umori.

Bisogna sapere che i quattro (71) sono: la terra, secca e fredda; l'acqua, fredda e umida; l'aria, umida e calda; il fuoco, caldo e secco. Similmente quattro sono anche gli umori, che corrispondono per analogia ai quattro elementi: la bile nera, che corrisponde alla terra perché è secca e fredda; il muco catarrale, che corrisponde all'acqua perché è freddo e umido; il sangue, che corrisponde all'aria perché è umido e caldo; la bile gialla, che corrisponde al fuoco perché è calda e secca. I frutti traggono origine dagli elementi, gli umori dai frutti, i corpi dei viventi dagli umori e si dissolvono nei medesimi: infatti ogni cosa composta si dissolve nelle cose da cui è composta.

Bisogna sapere che l'uomo ha comunanza con le cose inanimate, partecipa della vita degli animali senza ragione e ha ricevuto comunanza con l'intelligenza degli esseri dotati di ragione. Infatti ha comunanza con le cose inanimate in riguardo al corpo e alla mescolanza dei quattro elementi; con le piante, in riguardo a questi (72) e alla facoltà nutritiva, accrescitiva e seminativa o generatrice; con gli animali senza ragione, sia per questi riguardi sia, in aggiunta, per l'appetito – cioè per l'ira e il desiderio –, per la percezione coi sensi e per il movimento secondo l'impulso.

A loro volta i sensi sono cinque: la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto. Ed è del movimento secondo l'impulso lo spostarsi da luogo in luogo, il muoversi di tutto il corpo, l'emettere voce e il respirare: infatti sta in noi fare

distinzione fra parola interna, *endiáthetos*, e parola proferita o emessa, *prophorikós* (vedi anche più sopra, I 13), era di origine stoica e gli apologisti greci del II-III secolo l'avevano trasportata dall'antropologia alla teologia cristiana, per distinguere con questi due aggettivi – entro i limiti della ragione umana – rispettivamente il rapporto eterno di vita del Logos-Verbo con il Padre – per il *Lógos* vedi più sopra, specialmente I 6, p. 57 e nota (14)

o non fare queste cose.

Mediante l'elemento razionale (73) si collega con le nature incorporee e intelligenti, poiché ragiona, pensa, giudica ogni cosa, persegue le virtù e abbraccia con amore il culmine di esse, che è la devozione a Dio: perciò l'uomo è anche un microcosmo (74).

Bisogna sapere che sono propri soltanto del corpo il taglio, il flusso e il cambiamento. Il cambiamento riguarda la qualità, e cioè il riscaldamento, il raffreddamento, e simili. Il flusso riguarda lo svuotamento. Sono emessi per svuotamento le cose secche, quelle umide e il respiro, e di essi è necessaria la ricostituzione, per cui sia la fame che la sete sono passioni naturali.

Sono proprie dell'anima la devozione a Dio e il pensiero. Comuni dell'anima e del corpo sono le virtù, ma queste sono riferite all'anima perché è l'anima che adopera il corpo.

Bisogna sapere che il razionale per sua natura sovrasta l'irrazionale. Le facoltà dell'anima si distinguono in razionali e irrazionali. Due sono le parti dell'irrazionale: l'una è sorda alla ragione, cioè non le obbedisce, l'altra la ode e le è arrendevole. Sordi e non obbedienti alla ragione sono l'elemento vitale che è anche detto pulsante (75), quello seminale o anche generativo, e quello vegetativo che è anche detto nutritivo; e di questa parte è anche l'elemento accrescitivo, il quale inoltre modella i corpi. Questi elementi non sono governati dalla ragione ma dalla

– e la sua manifestazione nella creazione e nella redenzione, nelle quali il Verbo è appunto «espressione del Padre infinito» (Lampe). Ma poi, nella successiva riflessione dottrinale quest'elaborazione concettuale aveva trovato anche sbocchi non univoci per la retta fede, e perciò il Damasceno non la presenta nel suo discorso teologico, limitando quella distinzione fra parola interna e parola esterna al suo originario campo antropologico.

(92) «Cosa» in senso ampio, comprendendovi anche gli esseri

natura. A sua volta la parte <dell'irrazionale> che è ascoltatrice e obbediente alla ragione si distingue in ira e desiderio. La parte irrazionale dell'anima è detta nel suo insieme passibile e appetitiva. Bisogna sapere che il movimento secondo l'impulso è della parte obbediente alla ragione.

Bisogna sapere che, delle <varie> realtà alcune sono buone, altre cattive. Un bene, quando è atteso, produce desiderio e, quando è presente, piacere; similmente, all'inverso, un male quando è atteso <produce> timore e, quando è presente, dolore. Bisogna sapere che noi, dicendo ora «bene», abbiamo inteso dire sia quello che realmente è bene sia quello che appare come bene, e similmente anche il male.

Capitolo tredici

INTORNO AI PIACERI

Fra i piaceri alcuni sono psichici, altri corporei. Sono psichici tutti quelli che sono soltanto dell'anima per se stessa, come quelli che riguardano l'apprendimento e la contemplazione. Sono corporei quelli che si producono con una comunanza dell'anima e del corpo, e per questo sono chiamati corporei tutti quelli che si riferiscono ai cibi, ai connubi, e simili. Nessuno potrebbe ritrovare piaceri propri soltanto del corpo.

Ancora, fra i piaceri alcuni sono veri, altri falsi; alcuni

animati.

(93) *Scil.*, ragionando in linea assoluta.

(94) Ossia, quelle che ci fanno conoscere e quelle che ci fanno vivere.

(95) Nel contesto di quest'elencazione di «facoltà», per il gr. *noûs* abbiamo preferito questo vocabolo in confronto a «intelletto» o

<sono> soltanto della mente, in rapporto al sapere e alla contemplazione; altri (76) insieme al corpo, in rapporto alla sensazione. E, fra i piaceri insieme al corpo, alcuni sono naturali e contemporaneamente necessari, senza i quali sarebbe impossibile vivere, come i cibi che riempiono una mancanza e le vesti necessarie; invece altri sono naturali ma non necessari, come gli accoppiamenti conformi alla natura e alla legge (infatti questi concorrono al mantenimento di tutta la specie, ma è anche possibile vivere in verginità senza di essi); altri non sono né necessari né naturali, come l'ubriachezza, la lascivia e le crapule che vanno al di là del bisogno (infatti non concorrono né al sostegno della vita né al succedersi della specie e anzi, al contrario, sono anche dannosi). Quindi occorre che colui che vive secondo Dio segua piaceri contemporaneamente necessari e naturali, e poi ponga in secondo ordine quelli naturali e non necessari che si producono a tempo, luogo e misura convenienti. E bisogna rifiutare assolutamente tutti gli altri.

Bisogna considerare bei piaceri quelli che non sono intrecciati con un'afflizione, non causano pentimento, non generano altro danno, non si allontanano dal limite della giusta misura, non ci distraggono a lungo dalle opere virtuose e non ci asserviscono.

Capitolo quattordici

INTORNO ALL'AFFLIZIONE

Quattro sono le specie dell'afflizione: la tristezza,

«intelligenza», che invece altrove in quest'opera sono più frequentemente pertinenti.

(96) Nei precedenti II 17 e 18.

l'oppressione, l'invidia, la compassione. La tristezza è un'afflizione che causa afonia; l'oppressione è un'afflizione che accascia; l'invidia è un'afflizione a causa del bene degli altri; la compassione è un'afflizione a causa del male degli altri.

Capitolo quindici

INTORNO AL TIMORE

Il timore si distingue in sei <specie>: esitazione, pudore, vergogna, stupore, terrore, angoscia. L'esitazione è il timore per un'azione futura. Il pudore è il timore per un'aspettazione di biasimo, e questo è il sentimento più bello. La vergogna è il timore per il compimento di un'azione vergognosa: e anche questo sentimento offre speranza per la salvezza. Lo stupore è il timore per un grande spettacolo. Il terrore è il timore per uno spettacolo insolito. Infine l'angoscia è il timore per una caduta o una cattiva riuscita: infatti quando temiamo la cattiva riuscita di un'azione, siamo angosciati.

Capitolo sedici

INTORNO ALL'IRA

(97) Nel senso, indicato più sopra, di una modificazione di condizione che provenga da una causa esteriore.

(98) È una precisazione che utilizza l'etimologia e le assonanze del sost. *diánoia* (= «riflessione») e dei verbi *dianoéein* (= «riflettere») e *diakrínein* (= «discernere, vagliare»).

(99) Vedi il capitolo precedente, sulla parola interiore e quella proferita.

(100) In questo capitolo il Damasceno si sofferma ad analizzare il

L'ira è un ribollimento del sangue che sta intorno al cuore, il quale nasce da un'evaporazione o da un intorbidamento della bile: e perciò è anche detta bile o umore. Talvolta l'ira è anche un impulso di vendetta: infatti ci affliggiamo quando subiamo ingiustizia o pensiamo di subire ingiustizia, e allora nasce un sentimento mescolato di desiderio e d'ira. Le specie dell'ira sono tre: collera – che è anche chiamata bile o umore –, sdegno e rancore. L'ira, quando è all'inizio e in movimento, è detta collera, bile e umore. Lo sdegno è una bile persistente, e cioè memore delle offese: è detto così dal rimanere e dall'essere consegnato al ricordo (77). Il rancore è una collera che attende l'occasione opportuna per la vendetta: è detto così dallo stare in serbo (78).

Inoltre l'ira è compagna del ragionamento, rivendicatrice del desiderio. Infatti quando noi desideriamo una cosa e siamo impediti da qualcuno, ci adiriamo contro di lui come se avessimo subito un'ingiustizia, mentre il ragionamento – evidentemente – giudica ciò che è avvenuto come degno di non sopportazione per coloro che intendono difendere (79) la loro condizione naturale.

Della parte che non obbedisce alla ragione sono propri l'elemento nutritivo, quello generativo e quello pulsante: l'elemento nutritivo e quello generativo sono detti

procedimento psicologico-mentale attraverso cui si formano la volontà e la decisione finale dell'azione umana (per non sottovalutare questo suo impegno è da ricordare che nel sec. VII, e quindi ancora durante la stessa prima parte di vita del medesimo Damasceno, la riflessione dei Padri si era appuntata su quest'argomento come necessario preliminare per il problema delle volontà e delle «operazioni» umane e divine nel Verbo incarnato). In questo contesto il Damasceno impiega il vocabolo *thélesis* e *thélema*. Il III Concilio di Costantinopoli nella sua definizione finale, del 681, *sembra* utilizzare questi due vocaboli come sinonimi: e il Damasceno stesso alla fine di questo medesimo capitolo indica la possibilità di considerarli «talvolta» in questo modo. Ma, a nostro avviso, già nella definizione del concilio c'è contemporaneamente l'accettazione sia di una sovrapposizione sia di una

accrescitivi, l'elemento pulsante <è detto> vitale.

Le forze dell'elemento nutritivo sono quattro: attrattiva, che attira il nutrimento; ritensiva, che trattiene il nutrimento e non permette che esso sia subito espulso; modificatrice, che modifica il nutrimento in umori; escretiva, che espelle e manda via i residui attraverso la cloaca.

Bisogna sapere che, delle facoltà che riguardano i viventi, alcune sono psichiche, altre naturali, altre vitali. Psichiche sono quelle che riguardano la libera scelta, e cioè il movimento secondo l'impulso e la sensazione. Propri del movimento secondo l'impulso sono lo spostamento di luogo, il movimento di tutto il corpo, l'emissione di voce e il respiro, poiché sta in noi il fare o il non fare queste cose. Le facoltà naturali e vitali sono involontarie. Naturali sono la facoltà nutritiva, quella accrescitiva e quella seminale; vitale è la facoltà pulsante: e queste operano sia se noi lo vogliamo, sia se non lo vogliamo.

Capitolo diciassette

INTORNO ALL'IMMAGINATIVO

L'immaginativo è una facoltà dell'anima irrazionale operante attraverso gli organi sensori, la quale in certo modo è detta <anche> senso (80). «Immaginabile» e sensibile è ciò che ricade <insieme> sotto l'immaginazione e la sensazione: così come la vista è la facoltà visiva, e

differente sfumatura di significato per questi due vocaboli: e comunque per lo svolgimento discorsivo di questo capitolo riteniamo che sia più pertinente renderli rispettivamente con «volontà» – come astratta facoltà del volere – e con «volizione» come primo movimento generale verso l'attuazione di

visibile è ciò che cade sotto la vista come, per es., una pietra o qualcosa di simile. L'«immaginazione» è una passione (81) dell'anima irrazionale, generata da qualcosa immaginabile. Invece l'«immaginario» (82) è una passione vuota, che è stata generata nella parte irrazionale dell'anima ma non da qualche immaginabile. Organo dell'immaginativo è il ventricolo anteriore del cervello.

Capitolo diciotto

INTORNO AL SENSO

Il senso è una facoltà dell'anima atta a percepire le <varie> materie oppure, meglio, a riconoscerle. «Sensori» sono gli organi e cioè le parti <del corpo> con cui noi percepiamo attraverso i sensi; «sensibili», le cose che ricadono sotto il senso; «sensitivo», l'essere vivente che ha il senso. I sensi sono cinque, e similmente cinque anche gli organi sensori.

Il primo senso è la vista. Gli organi sensori della vista sono i nervi che provengono dal cervello, e gli occhi. Lo sguardo percepisce in primo conto il colore; e insieme al colore riconosce il corpo colorato, la sua grandezza, la sua forma, il luogo in cui esso è, lo spazio intermedio, il numero, il movimento, la quiete, lo scabroso, il liscio, il piano, l'irregolare, l'acuto, l'ottuso e la consistenza, se è acquoso o terroso e cioè umido o secco.

Il secondo senso è l'udito, che percepisce le voci e i suoni. Esso riconosce la loro acutezza, e anche la gravità, la leggerezza e la potenza. Suoi organi sono i nervi molli

quella facoltà (cf., più avanti, «La sostanza appetisce...» e, ancora, l'appetito come semplice facoltà e l'appetito «che si applica»: vedi anche III 14ss.).

provenienti dal cervello e il dispositivo delle orecchie. Soltanto l'uomo e la scimmia (83) non muovono le orecchie.

Il terzo senso è l'olfatto. Esso nasce attraverso le narici che fanno risalire i vapori al cervello, e si conclude alle estremità dei ventricoli anteriori del cervello. Esso avverte e percepisce i vapori. La più generale differenza dei vapori è data dal profumo, dal fetore e dall'intermedio fra essi, né profumato né fetido. Il profumo nasce quando i succhi esistenti nei corpi sono maturati al punto giusto, la condizione mediana quando <sono maturati> mediocrementemente; e a sua volta il fetore sorge quando essi sono maturati in modo manchevolissimo o proprio per nulla.

Quarto senso è il gusto: esso percepisce, ossia avverte i vapori. Organi di esso sono la lingua – e di questa maggiormente la punta – e il palato, che alcuni chiamano «uranisco» (84): in essi vi sono i nervi provenienti dal cervello, che sono distesi e riferiscono alla parte dominante dell'anima (85) l'avvenuta percezione, o sensazione. Le qualità dei sapori, dette «gustative», sono queste: il dolce, l'acre, l'acido, l'acerbo, il secco, l'amaro, il salato, il grasso, il glutinoso; e il gusto è atto a riconoscerli. Da parte sua l'acqua è priva di queste qualità, poiché non ne ha nessuna. E l'acerbo è intensità e sovrabbondanza di secco.

Quinto senso è il tatto, che è comune a tutti gli esseri viventi e sorge dai nervi diffusi dal cervello in tutto il corpo. Perciò anche il corpo tutto intero, ma insieme anche gli altri

(101) *Scil.*, dell'anima.

(102) Nel testo: *boulesis*, utilizzato dal Damasceno in questa sottile analisi (indubbiamente poco conforme alla sensibilità moderna) per indicare la volontà indirizzata determinatamente verso un oggetto particolare.

(103) Ossia, per ciò che costituisce il fine.

organi sensori hanno il senso del tatto. Sono sottoposti al tatto il caldo e il freddo, il morbido e il duro, il viscoso e il friabile, il pesante e il leggero: e questi sono riconosciuti solo attraverso il tatto. Invece sono comuni al tatto e alla vista lo scabroso e il liscio, il secco e l'umido, il grosso e il sottile, il sopra e il sotto, il luogo e la grandezza (quando sia tale da essere compresa da un solo accostamento del tatto), il denso e il raro o poroso, il rotondo (quando sia piccolo) e alcune altre figure. Similmente, con la compresenza della memoria e della ragione <il senso del tatto> avverte anche il corpo che si avvicina: e così anche il numero fino a due o tre, quando anche questi sono piccoli e sono afferrati facilmente. Ma queste cose sono percepite più dalla vista che dal tatto.

Bisogna sapere che il Creatore pose in coppia ogni altro organo sensorio (86) affinché, se uno è danneggiato, l'altro adempia alle necessità: due occhi, due orecchi, due condotti nasali e due lingue – le quali in alcuni animali sono divise, come nei serpenti, ma in altri sono unite, come nell'uomo (87) –; e invece <pose> il tatto in tutto il corpo, eccetto le ossa, i nervi, le unghie, le corna, i peli, i legamenti e alcune altre parti di tal genere.

Bisogna sapere che la vista vede in linea retta, l'olfatto e l'udito (88) non solo in linea retta ma da ogni parte; invece il tatto e il gusto non riconoscono né in linea retta né da ogni parte, ma solo quando si accostano con i loro propri organi sensori.

(104) *Scil.*, l'uomo, oppure – se si preferisce – il consiglio.

(105) Nel testo: *ghnóme*, che qui avremmo potuto rendere più brevemente con «approvazione», ma nel seguente breve discorso cristologico sarebbe stata mena adeguata. Del resto, alla fine di III 14 il

Capitolo diciannove

INTORNO ALLA FACOLTÀ PENSANTE (89)

Sono propri della facoltà pensante i giudizi, i consensi, gli impulsi all'azione, le ripugnanze e il sottrarsi ad essa: e specialmente i pensieri delle cose intelligibili, le virtù, le conoscenze scientifiche, i principi ragionativi delle arti, la deliberazione e l'autodeterminazione. E di questa (90) è anche il vaticinare a noi il futuro attraverso i sogni, il che i Pitagorici – seguendo gli Ebrei – affermano essere l'unica vera vaticinazione. Organo di essa è il ventricolo medio del cervello, e il soffio animato che è in esso.

Capitolo venti

INTORNO ALLA FACOLTÀ MEMORATIVA

La facoltà memorativa è causa e deposito della memoria e della reminiscenza. La memoria è la rappresentazione impressa da una sensazione che si presenta in atto, oppure la conservazione sia di una sensazione che di un pensiero. Infatti l'anima percepisce, o avverte, le cose sensibili attraverso gli organi sensori, e nasce il riconoscimento; <percepisce> le cose intelligibili attraverso l'intelletto, e nasce il pensiero: e quando

Damasceno stesso afferma che la parola *ghnóme* abbraccia ventotto significazioni: tuttavia egli la impiega sempre per indicare – pur con varie sfumature – un giudizio, un'opinione, e simili, che derivano comunque da un precedente esame valutativo.

conserva le figure di ciò che ha riconosciuto e di ciò che ha pensato, <allora> si dice che essa memorizza.

Bisogna sapere che la percezione delle cose intelligibili non avviene se non per apprendimento o per riflessione naturale, ma non dalla sensazione: infatti le cose sensibili sono memorizzate spontaneamente, e invece memorizziamo le cose intelligibili se abbiamo appreso qualche cosa: ma non abbiamo memoria della loro sostanza.

È detta reminiscenza il recupero di una memoria scomparsa per dimenticanza. E la dimenticanza è la perdita di una memoria. La facoltà rappresentativa, percependo le materie attraverso le sensazioni, le trasmette alla facoltà pensante o ragionativa (sono la medesima cosa); e questa, avendole ricevute e vagliate, le passa alla facoltà memorativa. Organo della facoltà memorativa è il ventricolo posteriore del cervello che chiamiamo anche cervelletto, e il soffio animato che è in esso.

Capitolo ventuno

INTORNO ALLA PAROLA INTERIORE E A QUELLA PROFERITA (91)

(106) *Scil.*, della cosa su cui la scelta si è appuntata.

(107) Ossia, l'anima umana di Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato.

(108) Vedi più sopra, I 2.

(109) Per «volizione» e «opinione» (implicante comunque una precedente necessità di valutazione e, quindi, una qualche «non conoscenza») vedi le precedenti note (100) e (105).

(110) *Scil.*, della divina Trinità.

(111) *Ad litt.*, la facoltà «volitiva».

(112) Nel testo: *thélema*.

(113) Ossia, la facoltà *insieme* al movimento.

(114) Ossia, in continuo movimento.

(115) Per l'illustrazione damascenica delle passioni, cf. specialmente

A sua volta la facoltà discorsiva dell'anima si distingue nella parola interiore e nella parola proferita. La parola interiore è un movimento dell'anima che avviene entro la facoltà raziocinante senza emissione di voce: perciò, anche rimanendo in silenzio spesso sviluppiamo in noi stessi un intero discorso e anche parliamo nei sogni. Specialmente a causa di ciò siamo tutti parlanti. Infatti anche i muti per nascita, oppure coloro che hanno perduto la voce per una malattia o per un accidente, non per questo sono meno parlanti. Invece la parola proferita ha il suo atto nella voce e nei linguaggi, ossia la parola che viene proferita attraverso la lingua e la bocca: perciò è detta «proferita». Ed è messaggera del pensiero. Perciò noi siamo detti anche <esseri> parlanti.

Capitolo ventidue

INTORNO ALLA PASSIONE E ALL'OPERAZIONE

Si parla di passione con sensi diversi. Infatti è detta passione anche quella corporea, come le malattie e le ferite; e ancora è detta passione anche quella dell'anima, come il desiderio e l'ira. In senso comune e generale è propria di un essere vivente la passione, a cui segue il piacere e il dolore. Il dolore segue la passione, ma non è la passione stessa: infatti le cose non dotate di senso patiscono ma non soffrono, e il dolore non è la passione ma la sensazione della passione. E per ricadere sotto la sensazione esso deve essere rilevante, anzi grande.

La definizione delle passioni dell'anima è questa: la

⁶⁵ Rm 1, 20.

⁶⁶ Sal 138 (139), 6 (sec. i Settanta).

passione è un movimento sensibile della facoltà appetitiva per la rappresentazione di un bene o di un male. E in altro modo: la passione è un movimento irrazionale dell'anima per la supposizione di un bene o di un male. La supposizione di un bene muove il desiderio, la supposizione del male l'ira. In linea generale o comune la passione viene definita così: la passione è un movimento presente in una cosa (92) provenendo da un'altra. A sua volta l'operazione è un movimento attivo. È detto attivo ciò che si muove da se stesso. E così l'ira è un'operazione dell'elemento irascibile, ma una passione <è> di ambedue le parti dell'anima e, in più, di tutto il corpo, quando è spinto violentemente alle azioni dall'ira. Infatti <questo> movimento nasce in uno provenendo da un altro, il che appunto è detto passione.

Ma l'operazione è detta passione anche in altro modo: infatti l'operazione (93) è un movimento secondo natura, ma la passione <è un movimento> contro la natura. Perciò con questo criterio l'operazione è detta passione quando non si muove secondo natura – sia da se stessa, sia causata da un altro. Quindi il movimento del cuore secondo le pulsazioni delle vene, essendo naturale, è un'operazione; ma quello che avviene per palpitazione, essendo fuori norma e non secondo natura, è una passione e non un'operazione.

Non ogni movimento dell'elemento passibile è chiamato passione, ma quelli che sono più intensi e giungono alla percezione. Se sono piccoli e non avvertiti, non sono passioni: infatti la passione deve avere anche

⁶⁷ Gn 2, 16. ⁶⁸ Gn 2, 17.

(116) *Scil.*, ciascuno.

(117) Infatti nel precedente esempio del «grammatico» il Damasceno si è riferito rispettivamente a ciò che è «per potenza», «per potenza e per

una grandezza di rilievo. Perciò alla definizione della passione si aggiunge quella di movimento «percettibile»: i movimenti piccoli, rimanendo nascosti alla percezione, non producono passione.

Bisogna sapere che la nostra anima ha facoltà di due tipi, quelle conoscitive e quelle vitali (94). Le conoscitive sono l'intendimento (95), la riflessione, l'opinione, l'immaginazione, la sensazione; quelle vitali, oppure appetitive, sono la volontà e la scelta. Ma affinché sia più chiaro quanto è stato detto, parliamo più particolarmente di ciò che le riguarda: e diciamo anzitutto delle <facoltà> conoscitive.

Intorno all'immaginazione e alla sensazione è stato detto sufficientemente già in precedenza (96). Quindi, attraverso la sensazione sorge nell'anima una passione (97) che è detta immaginazione; e dall'immaginazione nasce l'opinione. Poi la riflessione, analizzando l'opinione, e cioè se è vera o falsa, giudica il vero; perciò è detta riflessione, dal riflettere e dal discernere (98). E quindi ciò che è stato giudicato ed è stato determinato come vero è detto intendimento.

E anche in altro modo. Bisogna sapere che il primo movimento dell'intelletto è detto intellezione; l'intellezione riguardo a una cosa è detta pensiero, il quale – se persiste e impronta l'anima secondo la cosa pensata – è chiamato riflessione. E la riflessione che è rimasta sul medesimo oggetto – e ha messo alla prova se stessa e ha esaminato la cosa stessa – è detta comprensione. La comprensione

⁶⁹ Greg. Naz., *Or.* 45, 7: PG 36, 632A4ss., e altrove.

⁷⁰ Gn 1, 26.

atto» e soltanto «per atto».

(118) *Scil.*, umana.

(119) Quest'inatteso richiamo all'eresia monoenergetica (per essa, vedi Introduzione, pp. 39s.) mostra chiaramente la caratteristica propria del

quando è ampliata costituisce il ragionamento, che è detto parola interiore (99): e coloro che definiscono quest'ultima dicono che essa è un movimento pienissimo dell'anima che nasce nella facoltà raziocinante senza emissione di suono, e da questo nasce la parola proferita che è pronunciata mediante la lingua. E quindi, dopo aver detto delle facoltà conoscitive, parliamo anche di quelle vitali o appetitive.

Bisogna sapere che nell'anima è stata inserita naturalmente una facoltà appetitiva di ciò che è secondo natura, la quale abbraccia tutto ciò che attiene essenzialmente alla natura, ed è detta volontà (100). La sostanza (101) appetisce di essere, di vivere e di muoversi secondo l'intendimento e la sensazione mirando alla sua propria realtà naturale e piena. Perciò definiscono anche così questa volizione naturale: la volizione è un appetito razionale e vitale che si applica soltanto alle cose naturali. Cosciché la volontà è proprio l'aspetto naturale e razionale, la facoltà semplice: infatti l'appetito degli animali, non essendo razionale, non è detto volontà.

Il volere (102) è per così dire una volontà naturale, oppure un appetito naturale e razionale per una qualche cosa. Infatti nell'anima umana è insita la facoltà di appetire razionalmente. E quando quest'appetito razionale si muove naturalmente verso una cosa, <esso> è detto volere: infatti il volere è l'appetito e il desiderio razionale verso una qualche cosa.

Il «volere» è detto sia per le cose che sono in nostro potere sia per quelle che non lo sono: cioè, sia per le cose possibili sia per le cose impossibili. Infatti spesso vogliamo o fornicare o essere continenti o dormire, o qualche cosa

⁷¹ Sap 1, 13.

di simile: e queste cose sono in nostro potere. Vogliamo anche essere re, ma questo non è in nostro potere. Forse talvolta vogliamo anche non morire mai: e questo è fra le cose impossibili.

Il volere è per il fine (103), non per ciò che porta al fine. Il fine è la cosa voluta, come – ad esempio – il regnare o lo stare in buona salute. Invece porta al fine ciò che viene deciso, ossia il modo con il quale dobbiamo stare in buona salute, oppure essere re: e cioè, dopo il volere viene la ricerca, la considerazione; e dopo di queste, se è fra le cose che sono in nostro potere, nasce il consiglio o deliberazione. Il consiglio è un appetito di ricerca sulle cose fattibili che sono in nostro potere: infatti (104) si consulta se giova occuparsi di una cosa o no. Poi esamina il meglio, e <questo> è detto esame. Poi si compiace e ama ciò che è stato esaminato dal consiglio, e <questo> è detto opinione positiva (105); ma se esamina e non si compiace per ciò che è stato esaminato, oppure non lo ama, non è detto opinione positiva. Quindi, dopo il compiacimento sorge la scelta o elezione: infatti la scelta è che, proponendosi due cose, se ne sceglie ed elegge una in preferenza di un'altra. Poi si slancia all'azione e <questo> è detto impulso; quindi usufruisce (106), e <questo> è detto uso; e poi, dopo l'uso, cessa dall'appetito.

Per quanto riguarda gli animali, nasce <prima> l'appetito di una cosa e poi subito l'impulso all'azione. Infatti

⁷² Sal 134 (135), 6.

⁷³ Cf. Rm 9, 19.

l'appetito degli animali è irrazionale ed essi sono condotti da un appetito naturale. Perciò l'appetito degli animali non è detto volontà né volere: infatti la volontà è un appetito naturale e libero. Per gli uomini, che sono esseri razionali, l'appetito naturale è condotto piuttosto che condurre: infatti <l'uomo> si muove liberamente e insieme alla ragione, poiché in lui sono congiunte le facoltà conoscitive e quelle vitali. Quindi egli liberamente appetisce e liberamente vuole, liberamente ricerca e considera, liberamente si consulta, liberamente giudica, liberamente si dispone d'animo, liberamente sceglie, liberamente si mette in movimento e liberamente agisce riguardo alle cose che secondo natura.

Bisogna sapere che in riguardo a Dio noi diciamo «volere», ma non diciamo propriamente «scelta»: infatti Dio non si consulta. Il consultarsi è proprio dell'ignoranza, nessuno si consulta su ciò che conosce. E se la consultazione è propria dell'ignoranza, certamente lo è anche la scelta. Dio, che sa tutte le cose in modo assoluto, non si consulta.

Neanche in riguardo all'anima del Signore (107) diciamo di consultazione o scelta: infatti egli non aveva ignoranza. Benché egli fosse anche della natura che non conosce il futuro, tuttavia questa, essendo unita secondo l'ipostasi al Verbo Dio, aveva la conoscenza di tutte le cose, non per grazia ma – come già è stato detto (108) – per l'unione secondo l'ipostasi: infatti egli il medesimo era Dio e uomo.

Perciò non aveva neanche una volizione fondata sull'opinione (109). Egli aveva la volontà naturale, e cioè

metodo damascenico, per il quale non esiste una discussione teorica in se stessa ma sempre con il sottofondo di ciò che essa comporta per il problema teologico e specialmente per la cristologia: e anzi, in ultima

quella semplice, che è riconosciuta in modo simile in tutte le persone umane, ma la sua anima santa non aveva l'opinione o, meglio, l'oggetto della volontà contrario alla sua volontà divina, e neanche <aveva> una volizione diversa in confronto a quella sua divina. In realtà, l'opinione si distingue a seconda della <varie> persone, ma non in riferimento alla divinità santa, semplice, non composta e indivisibile: infatti, poiché le Persone (110) non sono affatto divise né separate, <perciò> non è diviso neanche l'oggetto della volontà. E ancora, qui, poiché una sola è la natura, una sola è anche la volontà naturale; e poiché le Persone non sono separate, uno solo è anche l'oggetto della volontà e uno solo il movimento delle tre Persone.

Invece per quanto riguarda gli uomini, poiché una sola è la natura, una sola è anche la volontà naturale; ma poiché le persone sono divise e separate le une dalle altre secondo il luogo, il tempo, la disposizione verso le cose e secondo la maggior parte degli altri rapporti, a causa di ciò le <loro> volizioni e le <loro> opinioni sono differenti. E per quanto riguarda il nostro Signore Gesù Cristo, poiché sono diverse le <sue> nature, sono diverse anche le volontà naturali o, anche, le facoltà volitive della sua divinità e della

⁷⁴2 Cor 12, 7.

analisi, è proprio la cristologia che fornisce sempre la chiave risolutiva per l'interpretazione delle realtà spirituali e materiali in cui l'uomo è immerso e di cui vive.

(120) Questi e i seguenti capitoli sulla volontarietà e la non volontarietà, sulla libertà di scelta, ecc., non hanno soltanto la funzione di precisazioni antropologiche o di fondamenti per una dottrina morale, ma sono da collocare principalmente nella prospettiva del discorso cristologico, a cui il Damasceno dedicherà tutto il seguente libro III e parte del libro IV.

(121) Già nell'antichità i retori – ossia i maestri dell'arte del parlare – si erano impegnati in questo tipo di analisi, con lo scopo di fornire agli oratori

sua umanità. Ma poiché una è la persona e uno è Colui che vuole, <perciò> è unico anche l'oggetto della volontà, e cioè la volizione fondata sull'opinione: giacché, chiaramente, la sua volontà umana seguiva la sua volontà divina e voleva quelle cose che la sua volontà divina voleva.

Bisogna sapere che una cosa è la «volontà» e un'altra il «volere», una cosa è il «voluto», un'altra il «volitivo» e un'altra il «volente». La «volontà» è la semplice facoltà di volere; il «volere» è la volontà riguardo a qualche cosa; il «voluto» è la cosa che è sottoposta alla volontà, e cioè ciò che noi vogliamo (ad es., come l'appetito si muove per il cibo: il semplice appetito è «volontà» naturale, l'appetito per il cibo è il «volere» e, da parte sua, il cibo è il «voluto»); «volitivo» è ciò che ha la facoltà della volontà (111), come l'uomo; «volente» è colui che usa la volontà.

Bisogna sapere che la parola «volizione» (112) talvolta indica la volontà – e cioè la facoltà volitiva –, ed è detta volizione naturale; talvolta indica il voluto, ed è detta opinione.

Capitolo ventitré INTORNO ALL'OPERAZIONE

Bisogna sapere che tutte le facoltà sopradette, e cioè quella conoscitiva, quelle vitali, quelle naturali e quelle

⁷⁵Lc 16, 19ss. ⁷⁶Gv 9, 1ss.

(all'inizio, specialmente uomini politici e avvocati) elementi utili per la costruzione dei loro discorsi (i successivi corsivi sono nostri).

(122) *Scil.*, da evitare.

(123) Cioè, perché volontariamente noi gli siamo amici.

pratiche sono dette «operazioni»: infatti l'operazione è la facoltà e il movimento naturale (113) di ogni sostanza. Ed anche: operazione naturale è il movimento innato di ogni sostanza. Perciò è chiaro che per le cose la cui sostanza è la medesima, medesima è anche l'operazione; e invece per le cose le cui nature sono diverse, anche le operazioni sono diverse; ed è impossibile che una sostanza sia priva di operazione naturale.

Ancora, operazione naturale è la facoltà rivelatrice di ogni natura. Operazione naturale è anche la prima facoltà sempre mobile (114) dell'anima intelligente, e cioè la sua ragione sempre mobile che sgorga sempre da essa naturalmente. Ed anche: operazione naturale è la facoltà e il movimento di ogni sostanza, senza cui c'è soltanto il non-essere.

Sono dette operazioni anche le azioni come il parlare, il passeggiare, il mangiare, il bere, e simili. Anche le passioni naturali (115) spesso sono dette operazioni, come la fame, la sete, e simili. Inoltre è detta operazione anche la messa in atto della potenza.

(124) *Scil.*, per l'esistenza di un'azione realmente volontaria.

(125) Le altre due questioni saranno esaminate nei due capitoli seguenti.

(126) Sempre in riferimento ai negatori del libero arbitrio.

(127) Includendo fra gli animali anche l'uomo: invece gli angeli e i demoni (o angeli ribelli a Dio) non hanno nella loro natura la crescita e la corruzione.

(128) Ossia, al di fuori dell'azione degli uomini.

(129) Ora il Damasceno s'impegna a dimostrare la contraddizione insita nelle opinioni, che più sopra egli ha riportato come proprie dei negatori del libero arbitrio.

(130) Ossia la libertà di decisione, propria degli esseri razionali.

(131) *Ad litt.*: «per le quali c'è».

Sia ciò che è per potenza, sia ciò che è per atto vengono detti (116) in duplice modo. Infatti diciamo che il bambino lattante è «grammatico» in potenza, poiché ha la capacità di diventare grammatico attraverso l'apprendimento; a sua volta diciamo che il grammatico è grammatico in potenza e in atto: in atto, perché ha la conoscenza della grammatica, in potenza perché può insegnare, ma non opera l'insegnamento; ma ancora lo diciamo grammatico in atto, quando opera – e cioè insegna.

E quindi bisogna sapere che il secondo modo <di dire> è comune a ciò che è per potenza e a ciò che è per atto; ma è secondo in riferimento a ciò che è per potenza, e invece è primo in riferimento a ciò che è per atto (117).

Prima, unica e vera operazione della natura (118) è la vita indipendente, ossia razionale e libera, la quale è costitutiva della nostra specie: e coloro che la tolgono al Signore io non so come lo possano dire Dio incarnato (119).

L'operazione è un movimento attivo della natura; si dice «attivo» ciò che si muove da se stesso.

Capitolo ventiquattro

INTORNO AL VOLONTARIO E AL NON-VOLONTARIO (120)

⁷⁷ Mt 27, 3s.

⁷⁸ Gb 1, 12.

⁷⁹ Mt 8, 30ss.

(132) Ossia, possibile nell'uno e nell'altro senso, positivo o negativo.

(133) Sempre nel più ampio senso di attività comunque pratico-materiali, dalle più umili alle più elevate.

(134) *Inizio... nascita*: pleonasma per indicare con forza l'assolutamente primo momento dell'esistenza.

(135) È giusto porre in rilievo questa frequente insistenza del

Poiché il volontario è posto in una qualche azione, e anche ciò che comunemente è ritenuto non volontario è posto in una qualche azione – e poiché molti pongono anche ciò che è effettivamente non volontario non solo nel subire ma anche nel fare –, bisogna sapere che l'azione è un'operazione razionale. Alle azioni segue la lode o il biasimo, e alcune di esse sono fatte con piacere, altre con dolore; alcune sono gradite a chi agisce, altre sgradite; fra quelle gradite, alcune sono sempre gradite, altre a seconda del tempo, e così anche quelle sgradite. Inoltre, fra le azioni alcune suscitano compassione, altre sono ritenute degne di perdono, altre sono odiate e vengono punite. In ogni caso, sono compagni di ciò che è volontario la lode o il biasimo, e anche <la caratteristica> che le azioni siano fatte con piacere e siano gradite a coloro che le fanno – o sempre, o allora quando sono compiute. Invece compagno di ciò che è non-volontario è che <le azioni> siano considerate degne di perdono o di commiserazione, che siano fatte con dolore, che non siano gradite e anche il non portare a compimento per se stessi ciò che si fa, anche se si è costretti.

Il non-volontario è o per violenza oppure per ignoranza: per violenza, quando il principio operativo – e cioè la causa – viene da fuori, ossia quando noi siamo forzati da un altro senza esserne affatto persuasi, e non contribuiamo secondo un nostro proprio impulso, non cooperiamo affatto e non facciamo per nostro conto ciò a cui siamo forzati. E ciò viene definito anche così: il non-

⁸⁰ Gn 2, 19.

Damasceno nell'affermare la prerogativa razionale dell'uomo e nel collegare razionalità e scelta morale: oltre a questo gruppo di cap. II 22-27 vedi – ad es. – anche II 12 (l'uomo «immagine di Dio» a causa della ragione) e IV 13 (la ragione rende l'uomo «affine» a Dio). In questo la tradizione patristica si

volontario è ciò il cui principio viene da fuori, mentre colui che è forzato non vi contribuisce per nulla secondo il suo proprio impulso. E diciamo «principio» la causa efficiente. Invece il non-volontario per ignoranza è quando non presentiamo noi stessi una causa dell'ignoranza ma capita così per caso. Infatti, se un ubriaco commette un assassinio, egli uccide essendone inconsapevole ma non del tutto involontariamente, giacché egli stesso ha prodotto la causa dell'ignoranza, e cioè l'ubriachezza. Invece, se qualcuno lanciando un dardo nel luogo <a lui> solito uccide il padre che vi passava, allora si dice che egli lo ha fatto involontariamente per ignoranza.

Di conseguenza, mentre il non-volontario è di due specie, per violenza o per ignoranza, a sua volta il volontario è il contrario di ambedue. Infatti il volontario è ciò che avviene né per violenza né per ignoranza. E quindi il volontario è ciò il cui principio, e cioè la causa, è in colui che sa una per una le cose attraverso cui l'azione è compiuta e in cui essa consiste. «Una per una» si riferisce alle cose che dai retori sono dette le parti circostanziali (121), quali: *chi*, e cioè colui che fa; *a chi*, e cioè colui che subisce; *che cosa*, e cioè la cosa che viene fatta (come, per es., l'omicidio); *con che cosa*, cioè con

⁸¹ Cf. Sal 48 (49), 13. ⁸² Cf. 1 Tm 3, 6.

¹ Rispettivamente Gn 3, 7.21. ² Rm 2, 5.

era fatta erede della migliore tradizione filosofica del mondo classico, anche se – ovviamente – l'inseriva contemporaneamente nella sua propria visione teologica e antropologica. E si avverte che da parte sua il Damasceno non ne fa una semplice ripetizione ma, con profonda assimilazione, l'assume ad elemento determinante della sua rielaborazione teorica e della sua spiritualità.

(136) *Scil.*, fra quelle che *non* dipendono da noi.

(137) *Scil.*, nella vita terrena.

(138) Nel senso di necessità logica, riconosciuta da un ragionamento coerente e non contraddittorio con se stesso.

quale strumento; *dove*, cioè in quale luogo; *quando*, cioè in qual tempo; *come*, cioè il modo dell'azione; *per che cosa*, cioè per quale motivo.

Bisogna sapere che vi sono alcune cose intermedie fra quelle volontarie e quelle non-volontarie, a cui noi acconsentiamo a causa di un male maggiore (122) benché esse siano spiacevoli e dolorose, come, per esempio, per evitare un naufragio gettiamo via le cose che stanno nella nave.

Bisogna sapere che i bambini e gli animali agiscono volontariamente ma non per scelta deliberata; e quante cose facciamo per ira ma senza averle decise in precedenza, noi le facciamo volontariamente ma non anche per scelta deliberata. E <parimenti> un amico si presenta improvvisamente a noi in conseguenza della nostra volontà (123) ma non per nostra scelta deliberata. E un tesoro che arrivi per caso insperatamente, arriva conformemente alla nostra volontà ma non anche essendo stato scelto precedentemente. Tutte queste cose sono conformi alla volontà perché piacciono per se stesse ma non anche per una scelta deliberata, e perciò non per una decisione. Occorre (124) che una decisione preceda la scelta deliberata, come è stato detto.

Capitolo venticinque

INTORNO A CIÒ CHE DIPENDE DA NOI,
CIOÈ INTORNO AL LIBERO ARBITRIO

Il discorso intorno al libero arbitrio, cioè intorno a ciò che è in nostro potere, ha come prima questione <il

³ Gn 4, 12 sec. i Settanta). ⁴ Gn 6, 13ss. ⁵ Gn 11, 1ss. ⁶ Gn 19,

chiedere> se c'è qualche cosa in nostro potere: infatti molti non lo ammettono. Seconda questione è quali cose dipendono da noi e su quali cose noi abbiamo potere. La terza è il ricercare il motivo per il quale Dio che ci ha creato ci ha fatto liberi. E quindi, affrontando la prima questione (125), dapprima mostriamo che, fra le cose riconosciute da quelli (126), alcune dipendono da noi: e diciamo così.

<Essi> dicono che la causa di tutte le cose che avvengono è Dio, o la necessità, o il destino, o la natura, o la fortuna, o il caso. Ma opera di Dio sono l'esistenza e la provvidenza; della necessità, il movimento delle cose che sono sempre nel medesimo modo; del destino, ciò che attraverso di esso si compie necessariamente (e quindi anche questo è <opera> della necessità); della natura, il nascere, la crescita e la corruzione per quanto riguarda le piante e gli animali (127); della fortuna, le cose rare e inaspettate (infatti definiscono la fortuna come la coincidenza e il concorso di due cause, che hanno <ciascuna> il principio da una scelta ma operano qualcosa di diverso rispetto a ciò per cui essa avvenne, come – ad es. – colui che scava una fossa e trova un tesoro. Infatti

1ss.

(139) Per «incomprensibile», cf. – fin dall'inizio di quest'opera – I 1, p. 47 e nota (1).

(140) L'integrazione è del Kotter.

(141) *Scil.*, Dio.

(142) Si ricordi che «profeta» propriamente indica non tanto una persona che predice il futuro quanto piuttosto una persona che parla in nome, per incarico di Dio, come appunto Adamo fece in questo caso.

(143) *Ad litt.*: «plasmazione», con riferimento alla modellazione di Adamo dal fango.

(144) Anche in queste righe il Damasceno utilizza quella distinzione fra *ghénesis* («nascita») e *ghénnesis* («generazione») che ha già utilizzato e

colui che pose il tesoro, non lo pose in questo modo affinché questi lo trovasse, né da parte sua colui che lo trovò aveva scavato in questo modo per trovare un tesoro, ma l'uno per riprenderlo quando volesse e l'altro <solo> per scavare una fossa; e invece risultò una cosa diversa rispetto a ciò che ambedue avevano deciso deliberatamente). E poi sono <opera> del caso gli avvenimenti fortuiti delle cose e degli esseri senza ragione, al di fuori della natura e dell'arte (128).

Così essi dicono. Ma se l'uomo non è causa e principio della <sua> azione, a quale di queste <specie> potremmo sottoporre le cose che avvengono per mezzo degli uomini (129)? Infatti non è lecito attribuire a Dio le azioni talvolta vergognose e ingiuste: e neanche alla necessità (infatti esse non sono fra le cose che stanno sempre allo stesso modo); neanche al destino (infatti dicono che sono proprie del destino non le cose contingenti possibili ma quelle necessarie); neanche alla natura (infatti sono opere della natura gli animali e le piante); neanche alla fortuna (infatti le azioni degli uomini non sono né rare né inaspettate); e neanche al caso (infatti dicono che gli avvenimenti fortuiti del caso riguardano gli esseri inanimati o senza ragione). E quindi rimane che l'uomo che agisce e che fa è proprio lui principio delle

ancora utilizzerà per la teologia trinitaria e la cristologia: cf. I 8, p. 66 e nota (32) e IV 7, p. 250 e nota (16) (per *ghénesis* l'italiano «nascita» ci è sembrato il più adeguato nonostante il suo più ampio spettro significante rispetto a questo contesto damascenico).

(145) *Scil.*, Dio.

(146) Gn 2, 17 (per fedeltà di traduzione riproduciamo l'alternanza del testo damascenico fra tempi presenti e passati).

(147) Vedi più sopra, II 11.

(148) Per questa conformità fra obbedienza a Dio e uso della ragione vedi specialmente, più sopra, II 27, pp. 149s. e nota (135).

(149) Vedi più sopra, II 12.

proprie opere, ed <è> libero.

Inoltre, se l'uomo non è principio di alcuna cosa, <allora> inutilmente egli ha il deliberare: giacché, per quale scopo egli userà il consiglio, se non è signore di alcuna azione? Infatti ogni consiglio è a cagione di un'azione. Sarebbe fra le cose più assurde il mostrare inutile la cosa più bella e più pregevole che è nell'uomo (130). Quindi se delibera, egli delibera a cagione di un'azione: infatti ogni consiglio è a cagione di un'azione e attraverso un'azione.

Capitolo ventisei

INTORNO ALLE COSE CHE AVVENGONO

Delle cose che avvengono, alcune dipendono da noi, altre non vi dipendono. Da noi dipendono quelle cose che noi siamo liberi di fare e di non fare, cioè tutte le cose che sono fatte da noi volontariamente (infatti, se l'azione non dipendesse da noi, non si direbbe che essa è fatta volontariamente); ed anche – detto con semplicità –, <dipendono da noi> quelle cose a cui consegue il biasimo o la lode e quelle cose a cui si riferisce (131) un'esortazione o una legge. Propriamente, dipendono da

(150) Attaccamento «naturale», dato che l'uomo è presentato dal Damasceno come per sua natura appunto «mediano» fra Dio e la materia.

(151) Un poco più ampiamente anche più avanti, IV 24, il Damasceno esprime l'opinione – non maggioritaria nella tradizione patristica ma tuttavia avanzata già da qualche Padre molto autorevole (ad es., Atanasio, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo) – che nello stato originario la propagazione della specie umana sarebbe avvenuta diversamente (ma il Damasceno non dice il come) dall'attuale accoppiamento passionale.

(152) Ossia gli asceti e, più in generale, gli uomini virtuosi.

(153) *Ad litt.*: «contro ciò che è della sua specie».

noi tutte quelle cose che riguardano l'anima e intorno alle quali noi deliberiamo: la deliberazione si riferisce alle cose che sono ugualmente possibili (132). Ed è ugualmente possibile ciò che noi possiamo sia in riguardo ad esso sia in riguardo al suo contrario: la nostra mente ne ha la scelta, e questo è il principio dell'azione.

E quindi queste sono le cose che dipendono da noi, e cioè le cose che sono ugualmente possibili: come, ad es., muoversi e non muoversi, intraprendere e non intraprendere, tendere alle cose non necessarie e non tendervi, mentire e non mentire, dare e non dare, gioire per le cose per cui si deve <gioire> e, similmente, non gioire per le cose per cui non si deve, e simili cose, nelle quali consistono le opere della virtù e quelle della malizia. Infatti a loro riguardo noi siamo liberi. E fra le cose che sono ugualmente possibili ci sono anche le arti (133), giacché dipende da noi esercitare quella che eventualmente vogliamo, o anche non esercitarla.

Ma d'altra parte bisogna sapere che la scelta delle cose da fare dipende sempre da noi, e tuttavia spesso

(154) Ribellione la quale qui è presentata sulla linea della contrapposizione fra sollevazione e abbassamento, fra empio desiderio di elevazione e realtà della caduta.

(1) Per «economia» vedi più sopra, I 2, p. 48 e nota (3).

(2) Vedi il prec. II 30 (ultima parte).

(3) In II 12 il Damasceno ha già indicato alcuni dei privilegi che costituivano il ben-essere dello stato originario dell'uomo (in termini teologici successivi, la grazia soprannaturale), quali l'incorruttibilità corporea (*aphtarsía*), l'assenza di passioni (*apátheia*), l'immortalità (*athanasia*).

(4) Ossia, dimostrazioni di potenza.

(5) Infatti, secondo questo discorso l'Incarnazione è stata una via di salvezza dell'uomo totalmente inattesa e impensabile per il diavolo (il «nemico» e il «tiranno» di queste righe).

(6) Per la redenzione attraverso l'Incarnazione come opera di giustizia compensativa (il peccato e la morte a causa dell'uomo Adamo e – di contro – la redenzione per opera di Gesù Cristo, vero Dio ma anche vero uomo) il

l'azione <ci> è impedita, conformemente a qualche disposizione della provvidenza divina.

Capitolo ventisette

PER QUALE MOTIVO SIAMO NATI LIBERI

Noi diciamo che il libero arbitrio accompagna direttamente la facoltà razionale. In effetti, ogni cosa generata è anche mutevole: infatti quelle cose, che all'inizio della loro nascita (134) hanno avuto origine dal mutamento, è inevitabile che siano anch'esse mutevoli. Il <loro> mutamento è l'essere condotte dall'essere al non-essere e che da una data materia nasca qualcosa d'altro. Le cose inanimate e senza ragione si mutano secondo i cambiamenti corporei ora detti, ma gli esseri razionali <si mutano> per scelta deliberata; infatti sono proprie dell'essere razionale la facoltà teoretica e quella attiva (135). La facoltà teoretica è quella che considera come sono le cose esistenti, la facoltà attiva è quella che delibera e che definisce il giusto criterio per le cose da fare; la facoltà teoretica è detta intellezione e quella attiva <è detta> ragione ma, anche, quella teoretica è detta sapienza e quella attiva prudenza.

Da parte sua, ogni essere deliberante – poiché la scelta delle cose da fare dipende da lui – delibera per scegliere ciò che prima è stato giudicato dal < suo >

Damasceno sviluppa con ricercatezza di espressioni Rm 5, 12ss., già ripreso costantemente dalla precedente tradizione patristica. Su questa base si comprende anche l'affermazione che la liberazione dal peccato non è avvenuta «con la violenza», e cioè con un intervento in cui l'umanità abbia rappresentato soltanto un oggetto passivo e non anche un soggetto che vi ha portato il proprio contributo.

(7) Ripetizione di assonanze che intende esprimere in qualche modo la grandiosità e l'insondabilità del mistero dell'Incarnazione.

(8) Con questa precisazione il Damasceno vuole significare che nell'Incarnazione non c'è stata una qualche progressione di completamento, ma invece fin dal primo istante di essa il Verbo ha unito

consiglio, e per agire dopo avere scelto. E se questo sta così, allora necessariamente il libero arbitrio è compagno della facoltà razionale: infatti o non sarà razionale oppure, se è razionale, sarà signora delle <sue> azioni, e libera. E perciò gli esseri senza ragione non sono liberi. Infatti sono guidati piuttosto che essi stessi guidare: e non si oppongono all'appetito naturale, bensì si lanciano all'azione appena appetiscono qualcosa. Invece l'uomo, essendo ragionevole, guida la natura piuttosto che esserne guidato: perciò anche quando è spinto dall'appetito, se vuole ha il potere di frenarlo o di seguirlo. Perciò gli esseri privi di ragione non vengono lodati né biasimati, e invece l'uomo viene lodato e viene biasimato.

Bisogna sapere che anche gli angeli, essendo dotati di ragione, sono liberi e, poiché creati, sono anche mutevoli. Lo dimostrarono da una parte il diavolo – creato buono dal Creatore e liberamente diventato inventore della malizia – e le potenze che si ribellarono insieme a lui, e dall'altra parte gli altri ordini angelici che rimasero nel bene.

Capitolo ventotto

INTORNO ALLE COSE CHE NON DIPENDONO DA NOI

⁷ Gv 1, 18. ⁸ Gv 1, 1. ⁹ Fil 2, 6. ¹⁰ Sal 17 (18), 10.
¹¹ Cf. Qo 1, 9s. ¹² Gv 1, 14. ¹³ 1 Tm 2, 5. ¹⁴ Cf. Gv 1, 13.

immediatamente a sé la completa e totale umanità dell'uomo Gesù.

(9) O anche «sussistenza», maggiormente assonante con le varie voci del verbo «sussistere» di queste righe (nel testo, ripettivamente: *hypóstasis* e *hyphistánai*).

(10) Le varie espressioni con cui in queste righe il Damasceno precisa la reale presenza della natura divina e della natura umana nell'unica ipostasi del Verbo incarnato sono soltanto un'anticipazione del discorso più articolato che egli svilupperà nei capitoli seguenti su quest'argomento, che

Fra le cose che non dipendono da noi, alcune traggono i loro principi, o cause, dalle cose che dipendono da noi, ed esse sono le ricompense delle nostre azioni nel tempo presente e nel tempo futuro; invece tutte le altre cose (136) dipendono dal consiglio di Dio. Infatti la nascita di tutte le cose proviene da Dio, ma la corruzione fu introdotta a causa della nostra malizia per <nostro> castigo e giovamento: «Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi» ⁷¹, ma anzi la morte e similmente gli altri castighi <vennero> a causa dell'uomo, e cioè a causa della trasgressione di Adamo. Però tutte le altre cose debbono essere attribuite a Dio: infatti la nostra nascita è <opera> della sua potenza creatrice; la nostra permanenza (137), della sua potenza conservatrice; il governo di noi, della sua potenza provvidente.

Ma poiché alcuni negano la provvidenza, diciamo quindi poche cose anche sulla provvidenza.

Capitolo ventinove INTORNO ALLA PROVVIDENZA

La provvidenza è la cura che proviene da Dio per le cose che sono. Ed anche: la provvidenza è il consiglio di Dio, per il quale tutte le cose ricevono la direzione conveniente. Se la provvidenza è consiglio di Dio, <allora> secondo un ragionamento corretto è del tutto necessario

¹⁵Cf. 2 Cor 10, 6. ¹⁶Lc 1, 26. ¹⁷Eb 7, 13s. ¹⁸Lc 1, 28ss.

a suo avviso è il punto centrale della fede cristiana e della vita spirituale dei singoli fedeli.

(11) Cioè con un'incarnazione soltanto apparente, come era stato sostenuto dagli eretici «docetisti» già nei primi secoli cristiani.

che tutte le cose che avvengono per essa siano bellissime e convenientissime a Dio, e tali da non poter essere migliori. Infatti è necessario (138) che il medesimo sia creatore e provvidente di tutte le cose che sono: e non sarebbe conveniente né coerente che uno fosse creatore e un altro <fosse> provvidente delle cose che sono, poiché in questo modo ambedue starebbero nell'impotenza, l'uno per il creare, l'altro per il provvedere. Perciò Dio è il creatore e provvidente, e la sua potenza creatrice, quella conservatrice e quella provvidente <sono> la sua buona volontà: «infatti tutto ciò che vuole il Signore, egli lo compie» ⁷², e nessuno resiste alla sua volontà ⁷³. Ha voluto che tutte le cose fossero, ed esse sono nate; vuole che il mondo si costituisca, ed esso si costituisce; e tutte le cose che egli vuole, avvengono.

Del resto, che <Dio> provvede, e provvede bene, potrebbe essere considerato così nel modo più corretto: solo Dio è per natura buono e sapiente: e quindi, poiché <è> buono, provvede (infatti chi non provvede, non è buono; così anche gli uomini, e anche gli animali, provvedono ai loro propri figli secondo natura, e chi non provvede viene biasimato); e poiché è sapiente, <egli> si prende cura nel modo migliore delle cose che sono.

Perciò, considerando attentamente queste cose, bisogna ammirare tutte le opere della provvidenza, tutte lodarle e tutte accettarle senza indagare – anche se a molti

(12) Sul tema di «una sola natura composta» del Verbo incarnato si svolge buona parte del seguente capitolo 3.

(13) *Scil.*, umana e divina del Verbo incarnato.

(14) Fin dai primi decenni del secolo VI i teologi ortodossi presentarono la formula «una sola natura composta» come contrassegno caratteristico dell'eresia monofisita da Severo di Antiochia in poi, e il Damasceno – oltre a soffermarsi sulla confutazione di essa nel suo scritto «Contro i Giacobiti», ossia i monofisiti – vi dedicò l'intero scritto «Intorno alla natura composta, contro gli Acefali» (all'incirca, altro nome per i monofisiti e

sembrano ingiuste –, poiché la provvidenza di Dio è inconoscibile e incomprendibile (139). E dico tutte, <intendendo> le cose che non dipendono da noi: infatti le cose che dipendono da noi, non sono della provvidenza ma del nostro libero arbitrio.

Della provvidenza, alcune cose sono per beneplacito, altre per permesso <di Dio>: per beneplacito, tutte le cose che sono indiscutibilmente buone; e di quelle per permesso <vi sono molte specie> (140). Infatti spesso (141) permette che anche l'uomo giusto incorra in sventure, per mostrare agli altri la virtù che è nascosta in lui, come per Giobbe. Altre volte egli permette che sia fatto qualcosa di malvagio, affinché attraverso l'azione che appare malvagia sia portato a buon compimento qualcosa di grande e meraviglioso, come la salvezza dell'uomo attraverso la croce. E anche in altro verso permette che l'uomo pio subisca sofferenze, affinché non si allontani dalla sua retta coscienza, oppure affinché non cada in superbia a causa della potenza e della grazia a lui donata, come per Paolo ⁷⁴.

Qualcuno viene abbandonato occasionalmente per correzione di un altro, <e cioè> affinché guardando a lui gli altri siano ammaestrati, come per Lazzaro e il ricco ⁷⁵:

¹⁹ Cf. Rm 11, 16.

più antico del precedente «Giacobiti»).

(15) Per i quattro «elementi» vedi specialmente più sopra, II 12.

(16) Come si vede, il discorso sull'identità del Cristo, Verbo incarnato, si basa tutto su quella distinzione fra ipostasi-persona e natura che aveva costituito il principale problema filosofico-teologico dei secc. IV-V.

(17) Ossia, della natura «composta».

(18) Sulle espressioni «*da* due nature» e «*in* due nature» il Damasceno si tratterrà più avanti in questo medesimo capitolo e al principio di III 14.

(19) O, anche, «della persona».

infatti, quando vediamo qualcuno che soffre, siamo spinti naturalmente a ravvederci. Qualcuno è abbandonato per la gloria di un altro e non a causa di un peccato suo o dei suoi genitori, come il cieco nato dalla nascita per la gloria del Figlio dell'uomo⁷⁶. Inoltre, si permette che qualcuno soffra per suscitare l'emulazione di un altro, <e cioè> affinché, essendo celebrata la gloria di colui che soffre, gli altri siano pronti alla sofferenza per la speranza della gloria futura e per il desiderio dei beni futuri, come per i martiri. E si permette che qualcuno cada talvolta in un'azione vergognosa per la correzione di un'altra <sua> disposizione d'animo: come, se qualcuno si esalta per le sue virtù e per i suoi successi, e invece Dio permette che cada nella fornicazione, affinché egli, venuto nella coscienza della propria debolezza attraverso la caduta, si umili, si accosti a Dio e lo riconosca.

Bisogna sapere che la scelta delle cose da fare dipende da noi; ma l'esito di quelle buone è <proprio> della cooperazione di Dio, che secondo la sua prescienza giustamente aiuta coloro che hanno scelto il bene con retta coscienza, e invece l'esito di quelle cattive è <proprio> dell'abbandono di Dio, il quale pur sempre con la sua prescienza giustamente abbandona.

Vi sono due specie di abbandono: c'è l'abbandono provvidenziale ed educativo, e c'è l'abbandono completo e definitivo. Quello provvidenziale ed educativo avviene al fine della correzione, salvezza e gloria di colui che lo subisce, oppure per suscitare lo zelo e l'imitazione di altri, o per la gloria di Dio. L'abbandono completo avviene

²⁰ Leo Mag., *Ep. 28 (Tomus ad Flav.)*, 4 (ovviamente, in latino): PL 54,

(20) È da ricordare che «Cristo» (nel testo: *Christós*) significa propriamente «unto», dal verbo *chriein* (= «ungere»).

quando, mentre Dio fa tutto per la salvezza, invece l'uomo per propria deliberazione rimane insensibile, incurabile o, piuttosto, insanabile: allora egli è consegnato alla rovina completa, come Giuda⁷⁷. Che Dio ci risparmi e ci allontani da tale abbandono!

Bisogna sapere che molti sono i modi della provvidenza di Dio e non possono essere né spiegati con la parola né compresi con la mente.

Bisogna sapere che tutti gli avvenimenti tristi sono riportati a salvezza per coloro che li accolgono con gratitudine, e diventano certamente procuratori di giovamento.

Bisogna sapere che Dio vuole primariamente che tutti siamo salvi e raggiungiamo il suo regno. Infatti egli non ci ha creati per punirci ma, in quanto buono, per renderci partecipi della sua bontà. Ma vuole giustamente che i peccatori siano puniti.

Quindi la prima è detta anche volontà primaria e anche beneplacito, ed ha origine da lui. La seconda è detta volontà conseguente e anche permesso, ed ha origine da una causa nostra: ed essa a sua volta è di due specie, e cioè quella provvidente ed educativa per la salvezza, e quella definitiva per la punizione completa, come abbiamo detto. E queste sono tra le cose che non dipendono da noi.

Delle cose che dipendono da noi, quelle buone egli le vuole primariamente e se ne compiace; invece quelle malvagie, e realmente cattive, egli non le vuole né in linea primaria né in linea conseguente. Tuttavia le permette al libero arbitrio: infatti ciò che avviene per forza non è né

(21) Cioè, l'unzione fu la stessa cosa che l'unione con la divinità.

(22) Al più corrente «incarnazione» preferiamo qui – e anche altrove in seguito – «in-umanizzazione» (che corrisponde più direttamente

razionale né virtuoso. Dio provvede a tutta la creazione, beneficiando ed educando attraverso tutta la creazione e spesso anche attraverso i demoni stessi, come in occasione di Giobbe ⁷⁸, e in occasione dei maiali ⁷⁹.

Capitolo trenta

INTORNO ALLA PRESCIENZA E ALLA PREDETERMINAZIONE

Bisogna sapere che Dio conosce in precedenza tutte le cose ma non le predetermina tutte. Preconosce tutte le cose che dipendono da noi, ma non le predetermina: infatti egli non vuole che la malizia avvenga, né che la virtù sia imposta con la forza. Perciò la predeterminazione è opera del divino comando preconoscente. Inoltre egli secondo la sua prescienza predetermina le cose che non dipendono da noi: infatti secondo la sua prescienza Dio già ha giudicato in precedenza tutte le cose secondo la sua bontà e la sua giustizia.

Bisogna sapere che la virtù è stata data alla <nostra> natura da Dio ed egli è causa e principio di ogni bene, ed è impossibile che noi vogliamo o facciamo il bene al di fuori della sua cooperazione e del suo aiuto. Dipende da noi o rimanere nella virtù e seguire Dio che ci chiama ad essa, oppure allontanarci dalla virtù – il che è appunto lo stare nel male e seguire il diavolo che ci chiama ad esso senza costrizione. Infatti il male non è altro che privazione del bene, come anche l'oscurità è privazione della luce. Quindi, se rimaniamo in ciò che è secondo natura, stiamo nella virtù; invece, se deviamo da ciò che è secondo natura, ossia dalla virtù, giungiamo a ciò che è contrario alla natura e stiamo nel male.

Il pentimento è il ritorno da ciò che è contrario alla natura verso ciò che è conforme ad essa, e dal diavolo a Dio, attraverso la disciplina e le fatiche.

Pertanto il Creatore formò maschio quell'uomo,

partecipandogli la sua grazia divina e attraverso di essa ponendolo in comunicazione con lui: perciò <quegli> a guisa di profeta (142) e di padrone formulò anche la denominazione degli animali, in quanto gli erano stati dati come servitori. Infatti, essendo egli razionale, intelligente e libero secondo l'immagine di Dio, convenientemente gli fu affidato il comando degli esseri terreni dal comune Creatore e Padrone di tutte le cose.

Inoltre Dio il Preconoscente, sapendo che quegli sarebbe stato nella trasgressione e sarebbe soggiaciuto alla corruzione, formò da lui l'essere femminile, per lui aiuto simile a lui⁸⁰: aiuto per la successiva generazione della specie attraverso la generazione dopo la trasgressione. Infatti la prima creazione (143) è detta «nascita» (144), e non «generazione». Nascita è la prima creazione da parte di Dio, invece generazione è la successione degli uni dopo gli altri proveniente dalla condanna della morte a causa della trasgressione.

Pose (145) quegli nel paradiso spirituale e sensibile: infatti mentre dimorava con il corpo sulla terra nel <paradiso> sensibile, con l'anima era in relazione con gli angeli coltivando pensieri divini e nutrendosi di essi: nudo in semplicità, e innalzandosi verso il Creatore attraverso le creature con una vita senza artifici, e godendo e rallegrandosi della vista di lui.

Quindi, dopo averlo fornito naturalmente di una volontà libera, gli dà la legge di non gustare dell'albero

768B5-7.

²¹ Cf. 1 Cor 2, 8.

all'*enanthrópeis* del testo) per attenerci meglio all'esposizione del Damasceno, che qui insiste sul rapporto appunto fra divinità e «umanità» o «natura umana», considerata nel suo unico complesso di anima e di corpo.

(23) L'attribuzione di questa dottrina a Nestorio (spesso corretta o

della conoscenza (146) – sul quale abbiamo già detto sufficientemente secondo la nostra capacità nel capitolo sul paradiso (147). Gli dà questo comando promettendo che, se custodirà la dignità dell'anima – dando vittoria alla ragione (148), riconoscendo il Creatore e osservando quest'ordine –, egli parteciperà a una felicità eterna e vivrà per sempre, essendo diventato superiore alla morte; invece, se subordinerà l'anima al corpo e preferirà i piaceri del corpo – non riconoscendo il suo proprio onore, rendendosi simile agli animali privi d'intelligenza⁸¹, avendo scosso il giogo di Colui che lo ha creato e trascurando il suo divino comando –, <allora> sarà soggetto alla morte e alla corruzione, e verrà sottomesso alla fatica trascinando una vita misera. Infatti non sarebbe stato conveniente che egli ottenesse l'incorruttibilità mentre era ancora inesperto e non provato, <proprio> perché non incorresse nella superbia e nella stessa condanna del diavolo⁸². Infatti questi, dopo la caduta per sua scelta deliberata, <proprio> a causa dell'incorruttibilità ebbe la stabile permanenza nel male non suscettibile né di pentimento né di mutazione: come a loro volta gli angeli dopo la loro preferenza della virtù per scelta deliberata <ebbero> la saldezza immutabile nel bene attraverso la grazia.

Quindi era necessario che dapprima l'uomo fosse sottoposto alla prova e che, perfezionato dall'esperienza

²² Cf. 1 Cor 2, 8.

limitata dagli studiosi moderni: vedi anche l'Introduzione) ai tempi del Damasceno era diventata un assioma nella tradizione ortodossa, mentre vi erano accomunati indebitamente senza distinzioni anche Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia.

(24) Qui il Damasceno riprende la definizione del Concilio di Calcedonia del 451 (da lui considerato indiscutibile per chi voglia restare nella retta fede), in cui si afferma che il Cristo è, appunto, «perfetto in divinità» e «perfetto in umanità».

attraverso l'osservanza del comando, conseguisse in questo modo l'incorruttibilità come premio della virtù. Infatti, poiché era mediano fra Dio e la materia (149), <egli> era destinato ad avere un'irremovibile saldezza nel bene dopo che si fosse unito a Dio avendo osservato il <suoi> comando ed essendosi allontanato dal suo attaccamento naturale con le creature (150). E invece, se piuttosto si fosse mosso verso la materia attraverso la trasgressione, avendo distaccato l'intelletto dalla sua causa – e cioè da Dio –, <era destinato> ad essere unito alla corruzione e ad essere passibile invece che impassibile, mortale invece che immortale: ad aver bisogno dell'accoppiamento e della generazione fluida (151), e per desiderio della vita ad attaccarsi alle cose dolci come se <esse> la sostenessero realmente: a odiare senza ritegno coloro che s'impegnano nella privazione di esse (152): a trasferire il suo desiderio spostandolo da Dio verso la materia e a trasferire contro i suoi simili (153) la sua avversione allontanandola dal vero nemico della salvezza.

Pertanto l'uomo soggiacque all'invidia del diavolo: infatti il demonio invidioso e odiatore del bene, caduto in basso a causa della sua ribellione (154), non sopportava che noi ottenessimo i beni di sopra, e perciò egli il mentitore adescò il misero con la speranza della divinità; e avendolo innalzato all'altezza della sua sollevazione, lo menò giù verso l'abisso di caduta simile al suo.

²³ Bar 3, 38.

(25) I corsivi sono nostri (per il *prima* e il *dopo* in relazione all'unione fra la natura umana e la natura divina nel Verbo incarnato, vedi l'Introduzione, pp. 35s., per le indicazioni su Eutiche ed il monofisismo).

(26) Ossia i capiscuola del monofisismo, vissuti fra il IV e il V secolo.

LIBRO III

Capitolo uno

INTORNO ALLA DIVINA ECONOMIA (1),
INTORNO ALLA SOLLECITUDINE PER NOI
E INTORNO ALLA NOSTRA SALVEZZA

Dunque in questo modo (2) l'uomo era stato abbindolato dall'assalto dell'iniziatore del male e non aveva custodito il comando del Creatore, si era denudato della grazia, si era spogliato della confidenza in Dio, si era rivestito della scabrosità di una vita miserevole (questo indicano infatti le foglie di fico), si era cinto della condizione di morte, ossia della mortalità e della grossezza della carne (infatti questo indica il vestimento delle pelli morte ¹), era stato bandito dal paradiso secondo il giusto giudizio di Dio ², era stato condannato alla morte ed era stato assoggettato alla corruzione. Ma il Compassionevole, che gli aveva dato l'essere e gli aveva donato il ben-essere (3),

²⁴ Col 2, 9. ²⁵ Dion. Ar., *Div. nom.*, 1, 5: PG 3, 592A9s.

(27) Nel testo, *prosopiké*: ossia un'unione che si manifesta esteriormente attraverso il volto e nelle sue fasi di relazione, di comportamento, ecc., ma tuttavia (ad avviso degli oppositori al nestorianesimo) lascia pur sempre la strada aperta a una divisione dell'unica persona del Cristo Verbo incarnato, in corrispondenza delle sue due nature – umana e divina.

non lo trascurò e anzi in un primo tempo lo ammaestrò e lo chiamò alla conversione in molti modi: con il gemito e il tremore³, con il diluvio dell'acqua e la quasi totale rovina di tutta la stirpe⁴, con la confusione e la divisione delle lingue⁵, con la tutela degli angeli e con l'incendio delle città⁶, con teofanie attraverso figure, con guerre, con vittorie, con sconfitte, con segni e con portenti, con varie potenze (4), con la legge, con i profeti. E attraverso queste cose lo scopo era la rimozione del peccato – che si era diffuso in molti modi, aveva asservito l'uomo e aveva ammassato sulla vita ogni specie di malvagità – e il ritorno dell'uomo al ben-essere.

D'altra parte, poiché a causa del peccato la morte era entrata nel mondo rovinando la vita umana come un animale selvaggio e feroce, di conseguenza era necessario che colui che si accingeva a riscattarla fosse senza peccato e non soggetto alla morte a causa di esso. Ma anche <era necessario> che la natura fosse rinforzata e rinnovata e che con l'esempio concreto fosse indicata e insegnata la strada della vita, che allontana dalla corruzione e conduce alla vita eterna: e perciò infine fu mostrato il grande mare dell'amore per l'uomo. Infatti lo stesso Creatore e Signore assume su di sé la lotta per la creatura da lui plasmata e diventa maestro con i fatti; e poiché il nemico inganna l'uomo con la speranza della divinità, <ora> viene ingannato con il dispiegamento della carne (5) e contemporaneamente è mostrata la bontà, la sapienza, la giustizia e la potenza di Dio. <È mostrata> la

(28) Benché tutti i Padri concordassero nell'affermare che il piano di salvezza si è realizzato «per beneplacito» divino (e così anche più sopra, III 1, «per beneplacito del Padre»), tuttavia dalla metà del V secolo l'*unione* delle due nature del Cristo *secondo il beneplacito* era inclusa fra le espressioni indicative dell'eresia attribuita a Nestorio.

bontà, perché <egli> non trascurò la debolezza della sua propria creatura, ma ebbe compassione di essa che era caduta e le stese la mano. <È mostrata> la giustizia, perché – dopo che l'uomo era stato sconfitto – <egli> non fece che un altro vincesses il tiranno, e non strappò l'uomo alla morte con la violenza (6), ma egli, il Buono e il Giusto, rese di nuovo vincitore colui che la morte aveva prima asservito attraverso il peccato, e salvò – cosa impossibile – il simile con il simile. Ed <è mostrata> la sapienza, poiché trovò la più conveniente soluzione dell'impossibilità: infatti con il beneplacito di Dio Padre il Figlio unigenito Verbo di Dio e Dio, che è nel seno di Dio Padre ⁷, consustanziale al Padre e allo Spirito Santo, precedente al tempo, senza principio, che era in principio ed era presso Dio Padre ed era Dio ⁸, pur sussistendo nella forma di Dio ⁹ abbassò i cieli e discese ¹⁰: e cioè, abbassando senza abbassamento la sua inabbassabile altezza, discende presso i suoi servi con una discesa indicibile e incomprendibile (7) (infatti la <sua> discesa mostra proprio questo) e, pur essendo Dio perfetto, diventa uomo perfetto e compie la cosa più nuova di tutte le cose nuove ¹¹, l'unica cosa nuova sotto il sole, attraverso cui si manifesta l'infinita potenza di Dio.

Infatti che cosa <può essere> più grande del fatto che Dio diventa uomo? Senza mutamento il Verbo si fece carne ¹² dallo Spirito Santo e dalla santa SempreverGINE Maria Madre di Dio: e diventa mediatore fra Dio e gli uomini ¹³, non per volontà, o per desiderio o per congiunzione di un uomo ¹⁴, e neanche per una

(29) È giusto precisare che al principio di questo medesimo capitolo il Damasceno ha confutato l'assegnazione al Cristo di «una sola *natura composta*», e invece ora egli afferma una «*unione per composizione*»: in effetti, nel primo caso egli – insieme a tutta la tradizione ortodossa – ritiene che in realtà si opera una confusione fra la natura divina e quella umana

generazione compiuta col piacere, essendo stato concepito nel seno immacolato della Vergine per opera dello Spirito Santo e secondo la prima nascita di Adamo. E si fa obbediente al Padre per sanare la nostra disobbedienza¹⁵ con l'aggiunta di ciò che è simile a noi e proviene da noi, essendo diventato per noi modello dell'obbedienza senza cui non è possibile ottenere la salvezza.

Capitolo due

INTORNO AL MODO DEL CONCEPIMENTO DEL VERBO DIO E DELLA SUA DIVINA INCARNAZIONE

Infatti l'angelo del Signore fu mandato alla santa Vergine, discendente dalla tribù di Davide¹⁶: «È noto infatti che il Signore nostro è germogliato da Giuda», «e di questa tribù nessuno si accostò all'altare», come dice il divino Apostolo¹⁷ (e intorno a ciò diremo poi più accuratamente). E portando a lei l'annunzio disse: «Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te». Ella fu turbata dal discorso, e l'angelo disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio, e genererai un figlio e lo chiamerai Gesù. Infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». Perciò anche il nome «Gesù» significa «salvatore». E poiché ella dubitava: «Come ciò mi avverrà? Poiché non conosco uomo», l'angelo di nuovo le disse: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà da te sarà santo e chiamato Figlio di Dio». Ed ella

confluenti nella «composizione», la quale invece nel secondo caso si riferisce all'*ipostasi* (l'«ipostasi composta» di questo capitolo e di III 7 e 14) lasciando alle due nature ivi unite la loro integrità e le loro proprietà senza

a lui: «Ecco la serva del Signore: avvenga a me secondo la tua parola»¹⁸.

Quindi, dopo il consenso della santa Vergine lo Spirito Santo venne su di lei secondo la parola del Signore che l'angelo aveva proferito, purificandola, fornendole una facoltà ricevitrice della divinità del Verbo e, insieme, anche generatrice. E <allora> la Sapienza e la Potenza in sé sussistente di Dio Altissimo, il Figlio di Dio consustanziale al Padre, stese la sua ombra su di lei, a guisa di seme divino, e dal sangue casto e purissimo di lei si costituì una carne animata da un'anima razionale e intelligente, primizia della nostra massa¹⁹: non mediante un seme ma per creazione per mezzo dello Spirito Santo, e non completandosi la forma per aggiunte poco alla volta ma essendosi compiuta in una sola volta (8). Lo stesso Verbo di Dio fece da ipostasi (9) alla carne: infatti il Verbo di Dio non si unì a una carne precedentemente sussistente per se stessa ma, avendo preso dimora nel seno della santa Vergine senza esserne circoscritto, fece sussistere nella sua propria ipostasi dal sangue casto della SempreverGINE una carne animata da un'anima razionale e intelligente, e assunse la primizia della nostra massa, egli stesso il Verbo diventando ipostasi per la carne. Cosicché <questa> contemporaneamente fu carne e contemporaneamente carne di Dio Verbo, contemporaneamente carne animata,

«mutamento», «confusione», ecc.

(30) È da ricordare che – secondo la teorizzazione sviluppata in campo ortodosso nel corso delle discussioni cristologiche – una «natura» viene all'esistenza solo concretizzandosi in un'«ipostasi» (o «sussistenza»): di conseguenza, per quanto riguarda Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato, l'ipostasi del Verbo ormai a buon diritto può esser detta «composta», perché in essa ha concretizzato la sua esistenza anche la natura umana dell'uomo Gesù (in conseguente compresenza con la natura divina eternamente esistente in essa) fin dal primo momento dell'Incarnazione.

(31) *Scil.*, fra le nature divina e umana del Cristo.

razionale e intelligente e contemporaneamente carne animata, razionale e intelligente di Dio Verbo.

Perciò noi non diciamo un uomo diventato Dio, ma un Dio diventato uomo (10). Infatti Colui che per natura era Dio completo, il medesimo diventò uomo completo, non essendosi mutato nella sua natura né avendo realizzato illusoriamente (11) il suo piano, ma essendosi unito secondo l'ipostasi alla carne che <egli> aveva assunto dalla santa Vergine – animata di ragione e di intelligenza e avente in lui il suo essere: senza confusione, senza cambiamento e senza divisione, senza mutare la natura della sua divinità nella sostanza della carne oppure la sostanza della sua carne nella natura della sua divinità, e anche senza costituire una sola natura composta insieme dalla sua natura divina e dalla natura umana che <egli> aveva assunto (12).

Capitolo tre

INTORNO ALLE DUE NATURE

(32) E cioè – secondo gli esempi riportati qui appresso – le ipostasi-persone «Padre», «Figlio» e «Giobbe», le quali ricevono rispettivamente le più generali qualificazioni «Dio» e «uomo» che sono indicative della loro «sostanza o natura»: cf. Sal 44 (45), 8; Gb 1, 1.

(33) Più sopra e più avanti (I 8; III 5) il Damasceno precisa ripetutamente che, nell'ambito della Trinità divina, la differenza del «modo di esistenza» fra il Padre e il Figlio è che il Padre è «non-generato» e «non-causato» mentre il Figlio è «generato» e «causato» dal Padre: invece qui egli, riprendendo quasi *ad litt.* Greg. Naz. (Or. 28, 1; PG 36, 100A3ss.), afferma che il Figlio è «non-causato» in riguardo al concetto generale della sua divinità (la quale, in comune alle tre Persone della Trinità, è eterna e non ha inizio né causa superiore o estranea), ma poi in riguardo alla sua incarnazione si deve dire che è stato «generato in un secondo tempo» (e quindi, al di fuori dell'eternità).

(34) Sempre in riguardo al Cristo, a cui si riferiscono tutte queste righe.

In realtà, le nature (13) si unirono l'una con l'altra senza mutamento e senza alterazione, senza che la natura divina si allontanasse dalla sua propria semplicità e senza che la natura umana si mutasse in quella della divinità o indietreggiasse alla non-esistenza, e senza che dalle due nascesse una sola natura composta (14). Infatti la natura composta non può risultare consustanziale né all'una né all'altra fra quelle da cui essa è stata costituita, perché da cose diverse ne sorge un'altra <ancora> diversa: come, ad es., il corpo – che è composto dai quattro elementi (15) – non può essere detto consustanziale al fuoco né è chiamato fuoco, e neanche è detto aria, o acqua, o terra, e non è consustanziale ad alcuna di queste. E quindi se, conformemente agli eretici, dopo l'unione il Cristo fosse risultato di una sola natura composta, di conseguenza <egli> si sarebbe mutato da natura semplice in natura composta, e non sarebbe più consustanziale al Padre – che è di natura semplice – e neanche a sua madre (giacché questa non è composta da divinità e umanità) (16): inoltre <egli> non sarebbe nella divinità e neanche nell'umanità, e non sarebbe chiamato né Dio né uomo ma soltanto Cristo: e la parola «Cristo» non sarebbe nome della persona ma dell'unica natura conforme alla loro opinione (17).

Invece noi insegniamo che il Cristo non è di una sola natura composta e non è derivante da cose diverse che

²⁶ Greg. Naz., *Ep.* 101: PG 37, 181C9s.

(35) Ossia, le Persone della Trinità.

(36) Vedi più sopra, I 8.

(37) Per «economia» vedi più sopra, I 2 e nota (3).

(38) *Scil.*, ciascuna per la sua propria presenza nell'unica ipostasi.

(39) *Scil.*, le due nature, umana e divina, del Verbo incarnato.

diventano un'altra cosa – come dall'anima e dal corpo l'uomo, oppure come il corpo dai quattro elementi –, ma è derivante da cose diverse <che rimangono> le medesime: infatti proclamiamo che, composto dalla divinità e dall'umanità, egli il medesimo è ed è detto Dio perfetto e uomo perfetto, da due e in due nature (18). Diciamo il nome «Cristo» come proprio dell'ipostasi (19), ma non lo diciamo unilateralmente bensì come significante delle due nature. Infatti egli stesso unse se stesso (20): come Dio, unguendo il corpo con la sua divinità, ma essendo unto in quanto uomo: infatti egli è questo e quello. E l'unzione dell'umanità fu la divinità (21). Infatti se il Cristo fosse consustanziale al Padre essendo di una sola natura composta, allora anche il Padre sarebbe composto, e <quindi> consustanziale alla carne: il che è assurdo e colmo di ogni bestemmia.

D'altra parte, come una sola natura sarebbe capace di accogliere opposte differenze essenziali? Come è possibile che una stessa natura sia nel medesimo tempo creata e increata, mortale e immortale, circoscritta e incircoscritta?

Inoltre se – affermando Cristo di una sola natura – la dicono semplice, allora o lo riconoscono soltanto Dio, e <quindi> introducono la sua in-umanizzazione (22) come un'illusione, oppure lo riconoscono semplice uomo, conformemente a Nestorio (23). E dove starebbe «ciò che è perfetto in divinità» e «ciò che è perfetto in umanità» (24)? E se dicono che *dopo* l'unione il Cristo è di una sola natura composta, <allora> in quale momento

²⁷ Ef 2, 6.

²⁸ (Ps.) Athan., *ad Jov.*: PG 28, 532 B5ss.; Cyr. Al., *Arc.* 8: PG 76, 1212A8s.

(40) *Ad litt.*: «nell'in-umanizzazione».

diranno che egli è di due nature? Infatti è chiaro a chiunque che <in questo caso> *prima* dell'unione Cristo sarebbe stato di una sola natura (25).

In effetti questo è ciò che produce l'errore agli eretici, e cioè il dire che la natura e l'ipostasi sono la medesima cosa. Poiché noi diciamo che una è la natura degli uomini, bisogna sapere che noi non lo diciamo pensando alla definizione dell'anima e del corpo: infatti sarebbe impossibile dire che l'anima e il corpo, confrontati fra loro, sono di un'unica natura. Ma poiché le ipostasi degli uomini – che sono moltissime – ricevono tutte la medesima definizione della <loro> natura (infatti esse sono composte tutte di anima e di corpo, e tutte partecipano della natura dell'anima e posseggono la sostanza del corpo), <perciò> diciamo una sola natura per la comune specie delle moltissime e differenti ipostasi, mentre è chiaro che a sua volta ogni ipostasi porta con sé due nature e si compie in due nature, cioè quella dell'anima e quella del corpo.

Invece, in riguardo a nostro Signore Gesù Cristo non è possibile pensare a una specie comune. Infatti non ci fu, né c'è, né mai ci sarà un altro Cristo <costituito> di divinità e di umanità, egli che è il medesimo, Dio perfetto e uomo perfetto in divinità e in umanità. E quindi non è possibile dire una sola natura in riguardo al Signore nostro Gesù Cristo. Perciò diciamo che l'unione è avvenuta da due nature perfette, quella divina e quella umana: <un'unione> non per impastamento, o per confusione, o per

²⁹Rm 11, 16.

(41) Ovviamente, con «tutta la natura umana» il Damasceno qui intende riferirsi non a «tutti gli uomini» ma alla natura umana con tutte le proprietà che la costituiscono e la caratterizzano.

(42) Ossia, l'intelletto umano del Cristo.

(43) Ossia, dalla divinità presente nell'unica ipostasi del Verbo incarnato.

mescolanza, come dissero Dioscoro scacciato da Dio, Eutiche, Severo (26) e la loro empia compagnia; e neanche <un'unione> facciale (27), oppure relativa, o per dignità, o per identità di volontà, o per uguaglianza di onore, o per omonimia, o secondo il beneplacito (28), come dissero Nestorio odioso a Dio, Teodoro di Mopsuestia e la loro diabolica adunanza; ma invece <un'unione> per composizione (29) e cioè secondo l'ipostasi, senza mutamenti, senza confusione, senza divisione e senza separazione. E confessiamo una sola ipostasi dell'incarnato Figlio di Dio in due nature che sono perfette, dicendo la medesima ipostasi della sua divinità e della sua umanità e proclamando che le due nature sono conservate in lui dopo l'unione: non ponendole ciascuna per sé e a parte, ma unite fra loro in una sola ipostasi composta. Infatti diciamo essenziale l'unione, e cioè vera e non per apparenza; e inoltre <la diciamo> «essenziale» non come se le due nature compissero una sola natura composta, ma perché esse sono unite veramente tra di loro nell'unica ipostasi composta del Figlio di Dio. E anche definiamo che

³⁰ 1 Cor 8, 6. ³¹ Rm 11, 36; Greg. Naz., Or. 39, 12: PG 36, 348A7-

(44) Il medimno era una misura greca di capacità (di vario valore, ma ca. 50 litri).

(45) Qui il Damasceno si riferisce all'opinione, avanzata già nel III-IV secolo ma poi giudicata eretica, secondo cui il Verbo nella sua incarnazione avrebbe assunto soltanto un corpo, senza anima oppure senza intelletto («la parte più pura dell'anima» di queste righe).

(46) Ossia, le ipostasi della stessa specie.

(47) Ossia, ha la sostanza comune alle altre due Persone della Trinità (che sono tutte «della stessa sostanza») ed ha anche ciò che è proprio di lui, il Verbo.

(48) Infatti, una è la relazione di Figlio a Padre ed altra è quella di Padre a Figlio.

(49) Ci sembra che, entro tutto il *Fid. orth.*, le righe che finora abbiamo visto in questo capitolo contengono una delle più chiare e semplici illustrazioni damasceniche (certo, non la spiegazione!) del mistero

la loro differenza essenziale è conservata integra: infatti ciò che era stato creato rimase creato e l'increato rimase increato, il mortale rimase mortale e l'immortale rimase immortale, il circoscritto rimase circoscritto e l'incircoscritto rimase incircoscritto, il visibile rimase visibile e l'invisibile rimase invisibile: «l'uno risplende con i miracoli, l'altro soccombe alle violenze»²⁰.

Il Verbo si appropria le cose umane (infatti è suo tutto ciò che è della sua santa carne) e partecipa alla carne ciò che è suo proprio, secondo il principio dello scambio – attraverso la compenetrazione delle parti fra di loro e attraverso l'unione secondo l'ipostasi – e proprio perché era uno e il medesimo Colui che «operava» le cose divine e le cose umane «in ciascuna forma secondo la comunanza reciproca». Perciò anche il Signore della gloria è detto essere stato crocifisso²¹, benché la sua natura non soffrisse, e il Figlio dell'uomo è confessato essere nel cielo prima della <sua> passione, come disse proprio il Signore. Infatti era uno e il medesimo il Signore della gloria e colui che per natura e realmente nacque «Figlio dell'uomo», e cioè uomo: e noi riconosciamo i miracoli e le sofferenze, anche se secondo un < suo

B5.

dell'Incarnazione.

(50) *Ad litt.*, «dopo l'in-umanizzazione».

(51) Vedi più sopra, III 4, p. 71 e nota (33).

(52) Cioè, Dio e uomo separati.

(53) È la formula classica di Cirillo di Alessandria: fra l'altro, cf. *Ep.* 46, 2: PG 77, 241A7s. (per essa, vedi l'Introduzione, pp. 33ss., e, più avanti, III 11).

(54) Ossia, nella totalità del Verbo incarnato.

(55) In queste righe il discorso del testo risulta più compatto rispetto alla nostra traduzione, poiché utilizza la distinzione della lingua greca fra il genere maschile e il neutro di un medesimo aggettivo.

(56) *Scil.*, si diffonde.

(57) Ossia, la quantità che implica separazione al suo interno.

componente> operava miracoli e secondo l'altro egli il medesimo sottostava alle sofferenze.

Infatti sappiamo che, come una sola è la sua ipostasi, d'altra parte è anche conservata integra la differenza essenziale delle nature. E come si conserverebbe integra la differenza, se non si conservassero integre le cose che hanno la differenza fra loro? Infatti la differenza è differenza di cose che differiscono. E quindi seguendo il principio essenziale per il quale le nature del Cristo differiscono fra loro – e cioè il principio relativo alla sostanza – noi diciamo che egli partecipa con gli estremi: secondo la divinità, con il Padre e con lo Spirito; secondo l'umanità con la madre e con tutti gli uomini: giacché il medesimo è consustanziale secondo la divinità con il Padre e con lo Spirito, e secondo l'umanità con la madre e con tutti gli uomini. Ma d'altra parte, seguendo il principio per il quale le sue nature si uniscono noi diciamo che egli differisce sia dal Padre e dallo Spirito, sia dalla madre e dagli altri uomini: infatti le sue nature si uniscono per l'ipostasi, avendo esse un'unica ipostasi composta (30), secondo la quale egli differisce sia dal Padre e dallo Spirito sia dalla madre e da noi.

Capitolo quattro

INTORNO AL MODO DELLO SCAMBIO (31)

Abbiamo detto molte volte che una cosa è la sostanza, un'altra l'ipostasi, e che la sostanza indica la specie comune e comprensiva di tutte le ipostasi della stessa specie come, ad es., «Dio» oppure «uomo», e

(58) Anche più sopra il Damasceno ha collegato più volte in modo stretto i concetti di sostanza e di natura.

(59) E cioè, per la persona.

(60) Le virgolette sono nostre (ripetizione integrale della definizione

invece l'ipostasi indica l'individuale come, ad es, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, Pietro, Paolo. E quindi bisogna sapere che la parola «divinità» e la parola «umanità» sono indicative delle sostanze, oppure delle nature: invece la parola «Dio» e la parola «uomo» non solo sono poste in riguardo alla natura – come quando diciamo che Dio è una sostanza incomprensibile e che vi è un solo Dio – ma sono intese anche in riguardo all'ipostasi – poiché il più particolare (32) riceve il nome del più generale, come quando la Scrittura dice: «Per questo ti ha consacrato Dio, il tuo Dio» (e qui indica il Padre e il Figlio), e quando dice: «C'era un uomo nella terra di Ausitide», e indica il solo Giobbe.

Perciò in riguardo al nostro Signore Gesù Cristo – poiché riconosciamo come due le <sue> nature e come una sola la <sua> ipostasi composta da ambedue – quando consideriamo le nature, <allora> nominiamo la divinità e l'umanità. Invece, quando <consideriamo> l'ipostasi composta dalle <due> nature, talvolta nominiamo Cristo in base a insieme tutte e due <le nature> come Dio e come uomo nel medesimo tempo e <quindi> come Dio incarnato; e invece talvolta <lo nominiamo> in base a una sola delle <due> parti soltanto come Dio e Figlio di Dio o anche soltanto come uomo e figlio di uomo, e quindi secondo le altezze oppure secondo le bassezze. Infatti uno solo è Colui che similmente è l'una e l'altra cosa: l'una essendo egli sempre dal Padre *senza causa* (33), l'altra essendo egli nato in seguito, a causa del <suo> amore per gli uomini.

Dunque dicendo (34) la divinità, non diciamo <che sono> di essa le proprietà dell'umanità stessa (infatti noi

non diciamo che la divinità è passibile o creata), e neanche diciamo come proprie della carne, cioè dell'umanità, le proprietà della divinità (infatti non diciamo che la carne, e cioè l'uomo, è increata). Invece per quanto riguarda l'ipostasi, le assegniamo le proprietà delle due nature sia che la nominiamo secondo ambedue le parti insieme, sia che <la nominiamo> secondo una sola di esse. Infatti il Cristo (e questo sono appunto l'una e l'altra parte che stanno insieme) è detto Dio e uomo, creato e increato, passibile e impassibile. E quando in base a una sola delle parti è chiamato Dio e Figlio di Dio, riceve <anche> le proprietà della natura che sussiste insieme ad essa – e cioè <le proprietà> della carne – essendo egli chiamato Dio passibile e Dio della gloria crocifisso²²: non in quanto Dio ma in quanto anche uomo, egli il medesimo. E quando è chiamato uomo e Figlio dell'uomo, riceve <anche> le proprietà e le distinzioni gloriose della natura divina, fanciullo precedente al tempo, uomo senza inizio: non in quanto fanciullo e uomo, ma in quanto essendo Dio precedente al tempo divenne fanciullo negli ultimi tempi.

E questo è il modo dello scambio, ciascuna natura dando vicendevolmente all'altra le sue proprie cose attraverso l'identità dell'ipostasi e la loro compenetrazione reciproca. Per questo noi possiamo dire del Cristo: «questo è il nostro Dio, fu visto sulla terra»²³ e anche: «quest'uomo è non-creato, impassibile e incircoscritto».

Capitolo cinque

³² (Ps.) Athan., *Hom. in Mt. 11, 27*, 6: PG 25, 217D-220A; Bas., *Eun.*

e «persona» come equivalenti del greco *hypóstasis*: ma ora li impieghiamo in parallelo per corrispondere al binomio *prósopon* e *hypóstasis* del testo – per *prósopon*, vedi anche, più sopra, l'Introduzione, pp. 37s., e III 3 nota

INTORNO AL NUMERO DELLE NATURE

In riguardo alla divinità, come noi confessiamo una sola natura e diciamo tre Persone veramente esistenti, <così> diciamo che tutte le cose che riguardano la natura e la sostanza sono semplici, ma anche riconosciamo la differenza delle Persone in tre sole proprietà, e cioè l'essere non causato e Padre, l'essere causato e Figlio, e l'essere procedente. Inoltre sappiamo che esse (35) sono inseparabili, senza interruzione fra loro, e compenetrantisi l'una con l'altra senza confusione: e anche unite senza confusione (infatti sono tre, anche se sono unite), e distinte ma senza intervallo. Infatti anche se ciascuna sussiste in se stessa, e cioè è un'ipostasi perfetta, e possiede la sua proprietà e cioè il diverso modo dell'essere (36), tuttavia <esse> sono unite per la sostanza e per le proprietà relative alla natura, e per il non essere distanti e non essere separate dall'ipostasi del Padre. E sono, e sono dette, un unico Dio.

Allo stesso modo, in riguardo all'economia divina e indicibile (37) che supera ogni mente e considerazione,

III, 3: PG 29, 661A1-6; Greg. Naz., Or. 39, 12; PG 36, 348A7-B5. ³³ Cf.

(27), e, più avanti, III 15 nota (149) e IV 18 note (104) e (112).

(61) *Scil.*, acceso.

(62) Ossia, senza sussistenza concreta (si ricordi la derivazione di *hypóstasis* da *hyphistánai* = «sussistere»).

(63) *Ad litt.*: «sussistendo in essa».

(64) Poniamo tra virgolette la nostra trad. dell'aggettivo *enhyphóstatos*, che dal secolo VI si era affermato nella tradizione ortodossa, per significare la presenza della natura umana propria dell'uomo Gesù nell'ipostasi del Verbo che le preesisteva già in tutta la sua eternità.

(65) Era chiamato Trisagio (= «Tre volte Santo») il grande inno di lode introdotto e solennemente rimasto nelle liturgie orientali dopo il 450, poi passato in Occidente: «Santo Dio, santo Forte, santo Immortale», con riferimento rispettivamente alle tre Persone della Trinità (come il Damasceno precisa qui di seguito).

dell'Uno della santa Trinità Verbo di Dio e Signore nostro Gesù Cristo noi confessiamo sia due nature – la divina e l'umana – combinate fra loro e unite secondo l'ipostasi, sia l'unica sola ipostasi composta, costituita dalle due nature. E diciamo che le due nature sono conservate integre anche dopo l'unione nell'unica ipostasi composta – e cioè nell'unico Cristo –, e che esistono realmente esse e le loro proprietà naturali: unite senza confusione, differenti ed enumerate (38) <ma> senza divisione. E come le tre Persone della santa Trinità sono unite senza confusione e sono distinte senza divisione, e sono anche enumerate ma il numero non opera in esse una divisione o un distacco o un'estraneità o un taglio (infatti riconosciamo come unico Dio il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo): così allo stesso modo anche le nature del Cristo, anche se sono unite, tuttavia sono unite senza confusione, e anche se si compenetrano fra loro tuttavia non ricevono un mutamento né una trasformazione dell'una nell'altra. Ciascuna natura infatti conserva immutata la sua proprietà naturale.

Perciò (39) sono anche enumerate, ma il numero non introduce una divisione. Infatti uno solo è il Cristo, perfetto in divinità e in umanità. E il numero non è produttore di divisione o di unità, ma è indicativo della quantità delle cose enumerate, sia che esse siano unite, sia divise (unite, come <diciamo> che questo muro ha cinquanta pietre;

Is 6, 1ss. ³⁴ Theoph., *Chron.* a. 5993: PG 108, 244ss. ³⁵ Mansi,

(66) Fullone, ossia Gualchieraio (in gr., *knapheús*): fu il primo vescovo patriarca di Antiochia, con tendenza monofisita.

(67) Verso il 470 egli introdusse nel Trisagio l'aggiunta «Colui che fu crocifisso per noi», la quale fu considerata eretica per i motivi addotti qui appresso dal Damasceno.

(68) Infatti, se si rifiuta l'interpretazione ora indicata, allora il «Colui che fu crocifisso per noi» si riferisce inevitabilmente – come una specie di «apposizione» – a tutti i membri della precedente triplice proclamazione, e

divise, come <diciamo> che cinquanta pietre giacciono in questo campo; e unite, come <diciamo> che nel carbone vi sono due nature, e cioè del fuoco e del legno; divise, come <diciamo> che altra è la natura del fuoco, altra quella del legno): giacché un altro criterio, e non il numero, le unisce e le divide. E quindi, come – per non operare una confusione e una scomparsa delle Persone – benché siano unite fra loro non possiamo dire che le tre Persone della divinità sono una sola Persona: così non possiamo neanche dire unica natura le due nature del Cristo che sono unite secondo l'ipostasi, <appunto> per non operare una scomparsa, una confusione e una non-esistenza di esse.

Capitolo sei

CHE TUTTA LA NATURA DIVINA

IN UNA SOLA DELLE SUE IPOSTASI SI UNÌ A TUTTA
LA NATURA UMANA, E NON UNA PARTE CON UNA PARTE

Le cose comuni e generali sono dette come predicati delle cose particolari che dipendono da loro. Quindi cosa comune è la sostanza, particolare è l'ipostasi: particolare, non perché essa abbia una parte della natura (infatti non ne ha <soltanto> una parte), ma particolare per il numero, come individuo (infatti si dice che le ipostasi differiscono per il numero, e non per la natura). La sostanza è detta

quindi afferma che non il solo Verbo-Figlio ma tutte le tre Persone della Trinità erano presenti nel Cristo crocifisso (eresia *teopaschita*).

(69) Ossia esprimono la realtà divina e non possono essere mutate.

come predicato delle ipostasi perché in ciascuna delle ipostasi della medesima specie c'è la sostanza completa. Perciò le ipostasi non differiscono fra loro secondo la sostanza ma secondo gli accidenti, i quali costituiscono le particolarità caratterizzanti: ma caratterizzanti dell'ipostasi, non della natura. Infatti l'ipostasi viene definita come una sostanza con gli accidenti: cosicché l'ipostasi ha l'«elemento» comune insieme a ciò che è suo particolare, e invece la sostanza non sussiste per se stessa ma viene considerata solo nelle ipostasi. E quindi, quando una sola delle ipostasi soffre, si dice che la sostanza, secondo cui esiste <quell'>ipostasi, soffre in una sola delle sue ipostasi: e certamente non è necessario che tutte le ipostasi della stessa specie soffrano insieme all'ipostasi sofferente.

Quindi in questo modo noi confessiamo che la natura della divinità è tutta perfettamente in ciascuna delle sue ipostasi, tutta nel Padre, tutta nel Figlio, tutta nello Spirito Santo. Perciò anche perfetto Dio è il Padre, perfetto Dio il Figlio, perfetto Dio lo Spirito Santo. E anche in questo modo diciamo che, nell'incarnazione (40) dell'Uno della santa Trinità il Verbo Dio, tutta la natura della divinità si unì tutta e perfetta in una sola delle sue ipostasi con tutta la natura umana (41), e non parte con parte. Infatti il divino Apostolo dice che «in lui abita tutta la pienezza della divinità corporalmente»²⁴, e cioè nella sua carne, e il suo

(70) *Scil.*, divina.

(71) Perciò entro il 446, anno di morte di Proclo.

(72) In questo capitolo il Damasceno illustra in quale modo è da intendere la parola «natura» e il conseguente rapporto di essa con l'«ipostasi»: il che, a suo avviso, è la condizione indispensabile per comprendere convenientemente i punti fondamentali riguardanti la Trinità divina e l'Incarnazione.

(73) *Scil.*, umana.

(74) *Scil.*, della specie umana.

discepolo Dionigi ispirato da Dio e molto sapiente nelle cose divine dice che essa «ebbe comunanza con noi interamente in una sola delle sue ipostasi»²⁵.

In realtà, noi non siamo obbligati a dire per conseguenza che tutte le ipostasi della santa Trinità, e cioè tutte le tre, si siano unite secondo l'ipostasi a tutte le ipostasi dell'umanità. In nessun modo il Padre e lo Spirito Santo si accomunarono all'incarnazione di Dio il Verbo, se non secondo il beneplacito e la volontà. E invece diciamo che tutta la sostanza della divinità si unì a tutta la natura umana. Infatti Dio il Verbo non lasciò da parte nessuna delle cose che aveva impiantato nella nostra natura creandoci in principio, ma le assunse tutte, <ossia> il corpo, l'anima intelligente e razionale e le loro proprietà (infatti l'essere vivente che è privo di una di queste cose non è un uomo): egli tutto intero assunse me tutto intero, e tutto intero si unì al tutto intero, per donare la salvezza al tutto intero. Infatti ciò che non è assunto non è sanato²⁶.

Pertanto il Verbo di Dio si è unito alla carne con il tramite dell'intelletto, che sta in mezzo fra la purezza di Dio e la grossezza della carne (infatti l'intelletto ha la supremazia dell'anima e del corpo, ed è esso che è la parte più pura dell'anima, ma Dio <ha la supremazia> anche sull'intelletto). E l'intelletto (42) mostra la propria supremazia per quanto gli è fatto spazio dal migliore (43). Del resto, <esso> è sottomesso e obbedisce al migliore, e fa le cose che la divina volontà vuole.

L'intelletto – così come, è chiaro, anche la carne – divenne dimora della divinità unita ad esso secondo l'ipostasi e non come coabitante, come invece erra l'empia opinione degli eretici che dice: «un recipiente di un

(75) Ossia, non come per un'acquisizione meccanica e numerica (la quale, quindi, sarebbe diversa rispetto all'unione intima di cui si dirà più

medimno (44) non contiene due medimni», giudicando le cose immateriali con un criterio corporeo. E come il Cristo potrà esser detto Dio perfetto e uomo perfetto, consustanziale al Padre e a noi, se in lui si unisce <soltanto> una parte della natura divina con una parte della natura umana (45)?

Inoltre, noi diciamo che la nostra natura è risuscitata dai morti, è ascesa e si è assisa alla destra del Padre, non perché tutte le ipostasi degli uomini siano risorte e si siano assise alla destra del Padre, ma perché nell'ipostasi di Cristo <è risorta e si è assisa> tutta la natura umana. Infatti il divino Apostolo dice: «Con lui ci ha risuscitato e ci ha fatto sedere, nel Cristo»²⁷.

Diciamo anche questo, e cioè che l'unione avvenne da sostanze comuni. Infatti ogni sostanza è comune a tutte le ipostasi che sono incluse da essa, e non è possibile trovare una natura, o una sostanza, parziale e individuale, poiché <altrimenti> occorrerebbe dire che le medesime ipostasi (46) <sono> sia di sostanza uguale sia di sostanze diverse fra loro: e in riguardo alla divinità occorrerebbe anche dire che la santa Trinità è <in sé> di sostanza uguale e di sostanza diversa. In effetti la medesima natura è considerata in ciascuna delle <sue> ipostasi. E quando, conformemente ai beati Atanasio e Cirillo, diciamo che la natura del Verbo si è incarnata²⁸, noi diciamo che la divinità si è unita alla carne. Perciò non possiamo dire: «La natura del Verbo soffrì» (infatti la divinità in lui non soffrì): invece diciamo che la natura umana soffrì nel Cristo, e non intendiamo tutte le ipostasi degli uomini bensì

avanti).

(76) Questa è la base su cui s'impenna tutto il capitolo: si può ragionare intorno a una natura «nella pura teoria», essa può essere considerata come una caratteristica o elemento che è comune a tutti gli esseri di una stessa specie, ma nella realtà effettiva essa può essere

confessiamo che il Cristo soffrì con la < sua > natura umana. E parimenti, se diciamo «la natura del Verbo», noi indichiamo proprio il Verbo stesso: il Verbo ha la comunanza della sostanza e il proprio della < sua > ipostasi (47).

Capitolo sette

INTORNO ALL'UNICA IPOSTASI COMPOSTA DI DIO VERBO

Diciamo che la divina ipostasi di Dio Verbo preesiste al di fuori del tempo ed eternamente, semplice e non composta, non creata, incorporea, invisibile, impalpabile, incircoscritta, avendo tutto ciò che il Padre ha in quanto è a lui consustanziale, differendo dall'ipostasi del Padre per il modo della generazione e per la relazione (48), essendo perfetta, giammai distaccata dall'ipostasi del Padre: e < diciamo che > negli ultimi tempi il Verbo senza allontanarsi dal seno del Padre (infatti, senza essere circoscritto) inabitò nel seno della santa Vergine, senza seme e in modo incomprendibile ma come egli sa, e nella < sua > stessa ipostasi eterna si assunse una carne dalla santa Vergine.

Egli era in tutte le cose e al di sopra di tutte le cose anche essendo nel seno della santa Madre di Dio, ma in lei con l'operazione dell'incarnazione. S'incarnò assumendo da lei la primizia della nostra massa²⁹, una carne animata da un'anima razionale e intelligente, cosicché l'ipostasi stessa di Dio Verbo diventò ipostasi per la carne, e l'ipostasi del Verbo che prima era semplice

considerata e rilevata solo in quanto esistente e presente nelle varie singole ipostasi o esseri sussistenti (e quindi, nel contesto di queste righe, la natura umana in quanto esistente nell'ipostasi del Verbo).

diventò composta – composta da due nature perfette, la divinità e l'umanità. Ed essa portava la proprietà caratterizzante e determinante della divina figliolanza di Dio Verbo – secondo cui si distingue dal Padre e dallo Spirito – e le proprietà caratterizzanti e determinanti della carne secondo cui si distingue dalla madre e dagli altri uomini; e inoltre portava anche le proprietà della natura divina secondo cui è unito al Padre e allo Spirito Santo, e i contrassegni della natura umana secondo cui è unito alla madre e a noi. E ancora, differisce dal Padre e dallo Spirito e anche dalla madre e da noi per l'essere egli il medesimo insieme Dio e uomo: infatti noi riconosciamo ciò come particolarissimo dell'ipostasi del Cristo (49).

Perciò noi lo confessiamo unico Figlio di Dio e, dopo l'incarnazione (50), il medesimo anche Figlio dell'uomo, unico Cristo, unico Signore, lui solo unigenito Figlio e Verbo di Dio, Gesù nostro Signore. Veneriamo due sue generazioni, l'una dal Padre prima del tempo, al di sopra di <ogni> causa (51), ragione, tempo e natura, e l'altra negli ultimi tempi per noi, come noi e al di sopra di noi: «per noi», poiché a causa della nostra salvezza; «come noi», perché nacque uomo da una donna, e secondo il tempo della gestazione; «al di sopra di noi», perché non da un seme ma dallo Spirito Santo e dalla santa Vergine Maria, al di sopra della legge del concepimento. Non lo proclamiamo soltanto Dio, privo dell'umanità a noi

Sacr. Conc., VI 936C.

(77) Ossia, nell'individuo Verbo come seconda Persona della Trinità: qui il Damasceno ricava – per il Verbo – la diretta conseguenza del rapporto fra natura, specie, ipostasi (e <individuo>) che ha presentato all'inizio di questo capitolo.

(78) *Scil.*, senza una specificazione che precisi *con chi*, o *con quale cosa*, o *in quale modo* c'è l'unione.

conforme, o soltanto uomo spogliato della sua divinità, e non <lo proclamiamo> l'uno e l'altro (52), ma uno solo e il medesimo, insieme Dio e uomo, Dio perfetto e uomo perfetto: intero Dio e intero uomo: il medesimo, intero Dio anche con la sua carne, e intero uomo anche con la sua divinità sopradivina. Con il dire «perfetto Dio e perfetto uomo» indichiamo la completezza e la perfezione delle nature; e con il dire «intero Dio e intero uomo» mostriamo la singolarità e l'individualità dell'ipostasi.

Confessiamo anche «una sola natura di Dio Verbo incarnato» (53), significando – con il dire «incarnato» – la sostanza della carne conformemente al beato Cirillo. E veramente il Verbo si è incarnato ma non si separò dalla sua propria immaterialità, e tutto intero si è incarnato ma <anche> tutto intero è incircoscritto. Secondo il corpo s'impicciolisce e si contrae ma secondo la divinità è incircoscritto, poiché la sua carne non si distende insieme alla sua divinità incircoscritta.

Dunque egli è Dio perfetto e tutto intero, ma non è Dio in tutto se stesso (54) (infatti non è soltanto Dio ma anche uomo); ed è uomo perfetto e tutto intero, ma non è uomo in tutto se stesso (infatti non è soltanto uomo ma anche Dio). In effetti, l'espressione «tutto intero» si riferisce alla natura e «in tutto se stesso» si riferisce all'ipostasi, come l'espressione «altra cosa» si riferisce alla natura e «altro» indica l'ipostasi (55).

Bisogna notare che, anche se noi diciamo che le nature del Signore si compenetrano l'una nell'altra, tuttavia sappiamo che la compenetrazione avvenne da parte della natura divina. Infatti questa si diffonde attraverso tutte le cose e le compenetra come vuole, ma niente (56)

³⁶ Cf. Rm 11, 16.

³⁷ Gv 1, 14.

attraverso di essa; ed essa partecipa alla carne le sue proprie glorie, rimanendo essa impassibile e impartecipe delle passioni della carne. Infatti, se il sole partecipa a noi le sue proprie energie ma esso rimane impartecipe delle nostre, quanto più il Creatore e Signore del sole!

Capitolo otto

A COLORO CHE DICONO: «LE NATURE DEL SIGNORE SONO RIPORTATE ALLA QUANTITÀ CONTINUA OPPURE ALLA QUANTITÀ DISCONTINUA» (57)

In riguardo alle nature del Cristo, se qualcuno chiede se esse sono riportate alla quantità continua oppure a quella discontinua, noi diremo che le nature del Signore non sono né un corpo, né una superficie, né una linea, né tempo, né luogo per cui possano essere riportate alla quantità continua: infatti queste sono le cose che sono calcolate secondo la continuità.

Bisogna sapere che il numero è in relazione a cose differenti, ed è impossibile che vengano enumerate le cose che non differiscono per nulla <fra loro>: esse sono enumerate secondo ciò per cui differiscono. Ad esempio,

(79) Vedi, più sopra, III 7, nota (53) – per il seguente «economia», vedi I 2 nota (3) –: ora a loro volta i richiami a Cirillo di Alessandria, tradizionalmente autorevole anche presso i monofisiti, hanno la funzione di confermare che, nonostante i legami strettissimi fra «natura» e «ipostasi» indicati all'inizio del capitolo, tuttavia il senso da attribuire a ciascuna di queste due parole deve rimanere distinto in modo appropriato.

(80) *Scil.*, in Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato.

(81) Ossia, «una sola natura del Verbo Dio incarnata».

(82) Infatti, ormai dal primo istante dell'Incarnazione l'unica ipostasi del Verbo ha l'intima compresenza anche della natura umana (si ricordi l'«ipostasi composta» di III 7 e, più avanti, III 14), e quindi il dire senza altre specificazioni «unica ipostasi del Verbo» non compromette la retta fede

Pietro e Paolo non sono enumerati secondo ciò per cui essi sono uniti: infatti, essendo uniti in riguardo alla sostanza essi non possono essere detti due nature (58); e invece, differendo per l'ipostasi (59), essi sono detti due ipostasi. Coticché il numero è proprio delle cose differenti <fra loro>, e queste sono enumerate per il modo di essere secondo cui esse differiscono.

Dunque le nature del Cristo sono unite secondo l'ipostasi senza confusione, e sono distinte senza separazione per la considerazione e il modo della <loro> differenza. E quindi esse non vengono enumerate in riguardo al modo con cui sono unite: infatti non diciamo che le nature del Cristo sono due secondo l'ipostasi. Invece esse sono enumerate in riguardo al modo con cui sono distinte senza separazione: infatti in base alla considerazione e al modo della <loro> differenza le nature di Cristo sono due. Essendo unite per l'ipostasi e avendo la compenetrazione dell'una nell'altra, esse sono unite senza confusione conservando ciascuna integra la propria differenza naturale: e quindi esse sono riportate alla quantità discontinua essendo enumerate in riguardo al

nell'Incarnazione.

(83) Cyr. Al., *Apol. Thds.*, anath. 2: PG 76, 401A3s (in realtà qui le parole di Cirillo sono espresse non in riferimento alla cristologia ma per aspetti della teologia trinitaria).

(84) *Scil.*, alle tre Persone della Trinità.

(85) *Scil.*, del Verbo.

(86) *Ad litt.*: «è».

(87) *Scil.*, della Trinità.

(88) Ossia, realmente Dio.

(89) *Scil.*, il secondo Adamo.

(90) Gal 4, 4 (in realtà, nel testo oggi comunemente accettato manca «unigenito»).

(91) Vedi, ad es., Nest., *Ep. Cyr. 2, 7* (inclusa nell'epistola di Cirillo: PG 77, 53B5s.): qui il Damasceno indica la qualifica di «madre di Cristo» come «calunniante», in quanto è intenzionalmente rivolta a negare «Madre

modo della differenza e solo in riguardo ad esso.

Dunque il Cristo è uno solo, Dio perfetto e uomo perfetto, che noi veneriamo insieme al Padre e allo Spirito, con un'unica venerazione insieme alla sua carne immacolata: e non diciamo che la sua carne non debba essere venerata (infatti essa è venerata nell'unica ipostasi del Verbo che appunto è diventata ipostasi <anche> per essa), ma d'altra parte non prestiamo servizio alla creatura (infatti non la veneriamo come sola carne ma in quanto unita alla divinità, poiché le due nature di lui sono ricondotte «all'unica persona e all'unica ipostasi di Dio il Verbo» [60]). A causa del fuoco congiunto al legno io temo di toccare il carbone (61). A causa della divinità unita alla carne, del Cristo io venero l'insieme di ambedue: giacché non inserisco una quarta persona nella Trinità – non sia mai! – ma confesso una sola persona del Dio Verbo e della sua carne. La Trinità rimase Trinità anche dopo l'incarnazione del Verbo.

Capitolo nove

ALLA DOMANDA SE C'È UNA NATURA SENZA IPOSTASI

Benché non vi sia una natura senza ipostasi (62), o una sostanza senza persona (infatti sia la sostanza sia la natura sono considerate nelle ipostasi e nelle persone), tuttavia non è necessario che le nature unite fra di loro secondo l'ipostasi abbiano ciascuna una propria ipostasi: infatti possono anche concorrere in una sola ipostasi e

³⁸ (Ps.) Leont. Byz., *Sect.* 8, 2: PG 86, 1252B-1257B.

di Dio», insieme con tutte le relative implicazioni teologiche e spirituali. Per l'accusa di «mente giudaica», è da ricordare che questa e simili qualificazioni erano impiegate specialmente contro i sostenitori di idee che

<quindi> non averne una propria a ciascuna, ma ambedue <averne> una sola e medesima. Infatti la medesima ipostasi del Verbo, essendo diventata ipostasi di ambedue le nature, né permette che una di esse sia senza ipostasi, né lascia che esse siano di ipostasi diverse fra loro; e neanche è ipostasi ora dell'una ora dell'altra <natura>, ma è sempre ipostasi di ambedue senza divisione e senza separazione, senza essere divisa in parti e separata, e senza rimanere come una parte qua e una parte là, ma essendo tutta dell'una e tutta dell'altra, indivisibilmente e interamente.

Infatti la carne di Dio Verbo non sussistette con una sua propria ipostasi, né diventò un'altra ipostasi in confronto all'ipostasi di Dio Verbo, ma attraverso il suo sussistere in essa (63) divenne «esistente in un'ipostasi» (64), e non un'ipostasi sussistente per se stessa. Perciò essa non è senza ipostasi, e neanche introduce in più un'altra ipostasi nella Trinità.

Capitolo dieci INTORNO AL TRISAGIO (65)

Di conseguenza noi proclamiamo blasfema anche l'aggiunta nel Trisagio prodotta dall'insano Pietro Fullone (66), la quale introduce una quarta persona (67) e pone separatamente il Figlio di Dio, la Potenza del Padre in lui sussistente e separatamente colui che è stato

³⁹ 1 Cor 15, 21.

⁴⁰ 1 Cor 15, 47.

⁴¹ Gal 4, 4.

sembravano negare o porre in pericolo la retta fede in Cristo Gesù, vero Dio e vero uomo.

(92) Nel testo, *Christós*: appunto per la sua significazione di «unto» – per la derivazione da *chríein* = «ungere», vedi più sopra, III 3, p. 165 e

crocifisso, come se fosse un altro rispetto al «forte», oppure suppone la santa Trinità come soggetta alla sofferenza e crocifigge il Padre e lo Spirito Santo insieme al Figlio (68).

Via questa fandonia blasfema e falsa! Infatti noi intendiamo l'espressione «santo, Dio» in riferimento al Padre, non limitando soltanto a lui il nome della divinità ma bensì conoscendo come Dio anche il Figlio e lo Spirito Santo; e proclamiamo l'espressione «santo, forte» in riguardo al Figlio <ma> senza spogliare della forza il Padre e lo Spirito Santo; e poniamo l'espressione «santo, immortale» in riguardo allo Spirito Santo, non ritenendo il Padre e il Figlio fuori dall'immortalità, bensì intendendo tutte le denominazioni di Dio semplicemente e assolutamente per ciascuna delle Persone e ricordando il divino Apostolo che dice: «Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui»³⁰, e non diversamente anche Gregorio il Teologo che in qualche luogo dice così: «Per noi uno solo è Dio il Padre, dal quale tutte le cose provengono, un solo Signore Gesù Cristo per mezzo del quale sono tutte le cose, e un solo Spirito Santo nel quale sono tutte le cose», dove le espressioni «dal quale», «per mezzo del quale» e «nel quale» non dividono delle nature

nota (20) –: quest'appellativo si trova nella traduzione greca dell'AT in collegamento con personaggi che hanno ricevuto da Dio una particolare missione o consacrazione.

(93) Nel testo, *theóphoros*: presso i Padri incontriamo quest'appellativo non solo per i profeti dell'AT, per gli apostoli e per i santi – per così dire – canonizzati, ma anche per i cristiani contraddistinti da una retta vita.

(94) Ossia, la natura umana «aggiunta» alla natura divina.

(95) Cioè «la natura del Verbo», e «l'umano», ora indicati.

(96) *Scil.*, nel seno della Vergine.

(97) Si ricordi che nel capitolo precedente il Damasceno ha precisato

– e le preposizioni e l'ordine dei nomi non potrebbero cambiare (69) – ma caratterizzano le proprietà dell'unica e inconfusa natura (70): e questo è chiaro dalle <parole> con cui esse sono riportate ad unità, se noi leggiamo presso il medesimo Apostolo in modo non superficiale quell'affermazione «da lui, per lui, e in lui sono tutte le cose; e a lui la gloria nei secoli dei secoli. Amen»³¹.

Anche il divino e venerando Atanasio, Basilio, Gregorio³² e tutta la schiera dei Padri ispirati da Dio testimoniano che il Trisagio è detto non solo in riguardo al Figlio ma per la santa Trinità, e proprio i santi Serafini³³ ci manifestano attraverso la triplice <proclamazione di> santità le tre Persone della divinità sopraessenziale. Attraverso l'unica signoria dichiarano l'unica sostanza e l'unico dominio della Trinità supremamente divina. Infatti Gregorio il Teologo dice: «Così dunque il Santo dei Santi, che è circondato dai Serafini, ed è glorificato con tre acclamazioni di santità che confluiscono in una sola signoria e divinità: e ciò è stato trattato in modo bellissimo ed elevatissimo da qualcun altro dei nostri predecessori».

In verità, gli scrittori di storia ecclesiastica dicono che durante l'arcivescovato di Proclo (71), mentre il popolo in Costantinopoli pregava per un flagello inviato da Dio, capitò che un fanciullo del popolo fu rapito in estasi, e

che la natura umana del Cristo venne all'esistenza nell'ipostasi del Verbo.

(98) *Scil.*, nel momento iniziale dell'Incarnazione.

(99) Ossia, come Dio e come uomo.

(100) Ossia, dotata di un'«anima razionale e intelligente» (vedi inizio capitolo seguente).

(101) Vedi spec. più sopra, I 8.

(102) Ora il Damasceno inizia l'esame di quest'altro problema cristologico, che fu dibattuto in modo particolare in occasione dell'eresia monotelita (vedi più sopra, l'Introduzione, pp. 39ss.).

(103) Questa formula è espressa nella Lettera di papa Leone I all'arcivescovo Flaviano (PL 54, 768B: vedi anche l'Introduzione, pp. 29ss.),

quindi da un qualche ammaestramento angelico gli fu insegnato misteriosamente il Trisagio: «Santo Dio, santo forte, santo immortale, abbi pietà di noi»; e poi, dopo che il fanciullo era ritornato in sé e aveva riferito ciò che gli era stato insegnato, tutta la moltitudine cantò l'inno e così il flagello cessò³⁴. E anche si tramanda che quest'inno Trisagio fu cantato durante il grande quarto Concilio ecumenico, cioè quello di Calcedonia, così come è registrato negli Atti del medesimo santo Concilio³⁵. Perciò sarebbe ridicolo e fanciullesco che – per l'opinione insensata del Fullone e come se egli fosse superiore ai Serafini – fosse calpestato o anche corretto l'inno Trisagio insegnato dagli angeli, confermato dalla cessazione di <quella> calamità, sanzionato e rafforzato dal Concilio di tanti santi Padri, e precedentemente cantato dai Serafini come rivelatore della divinità in tre Persone. O arroganza, per non dire follia!

E quindi, anche se i diavoli scoppiano d'invidia, anche noi diciamo: «Santo Dio, Santo forte, Santo immortale, abbi pietà di noi!».

Capitolo undici

INTORNO ALLA NATURA CONSIDERATA NELLA SPECIE
E NELL'INDIVIDUO, E INTORNO ALLA DIFFERENZA DELL'UNIONE E
DELL'INCARNAZIONE, E COME BISOGNA INTENDERE
«UNA SOLA NATURA DI DIO VERBO INCARNATA» (72)

La natura o viene pensata nella pura teoria (infatti essa non sussiste per se stessa), oppure <viene pensata>

che è rimasta nella tradizione come *Tomus ad Flavianum* e fu letta interamente e approvata come normativa dai Padri del Concilio di Calcedonia del 451. Poi la formula fu introdotta anche nella definizione

in comune in tutte le ipostasi della stessa specie in quanto le collega insieme (e viene detta natura considerata nella specie), oppure <viene pensata> essa medesima interamente nell'aggiunta degli accidenti, in una sola ipostasi, ed è detta natura considerata nell'individuo.

Quindi Dio il Verbo incarnato non assunse né la natura (73) considerata nella pura teoria (infatti questa non sarebbe «incarnazione», ma inganno e simulazione di incarnazione), né quella considerata nella specie – infatti non assunse tutte le ipostasi (74) –, ma la natura <considerata> nell'individuo la quale è la medesima di quella della specie (infatti <Egli> assunse la primizia della nostra massa ³⁶): e questa non fu presa da lui in aggiunta (75) come se fosse prima sussistente per se stessa e già individuale, ma invece prese esistenza <direttamente> nella sua ipostasi (76). Infatti l'ipostasi stessa di Dio Verbo diventò ipostasi per la carne, e conformemente a ciò «il Verbo divenne carne» ³⁷ – senza mutamento, è chiaro –, e la carne divenne Verbo senza trasformazione, e Dio diventò uomo: infatti il Verbo è Dio, e l'uomo <divenne> Dio attraverso l'unione secondo l'ipostasi. Quindi è la medesima cosa dire «natura del Verbo» e «la natura <che è> nell'individuo» (77). Infatti il dire questo non dichiara propriamente e soltanto l'individuo, e cioè l'ipostasi, né <propriamente e soltanto> ciò che è comune alle ipostasi, ma la natura comune che è considerata e riconosciuta insieme in una sola delle ipostasi.

⁴² Ad es., Sal 17 (18), 51. ⁴³ Es 29, 7.

⁴⁴ Ad es., cit. da Cyr. Al., *Adv. Nest.* 2: PG 76, 60A13.

⁴⁵ Mc 7, 24; Mt 15, 21.

Dunque altra cosa è l'unione, e altra è l'incarnazione. Infatti l'«unione» (78) manifesta soltanto la congiunzione ma non <manifesta> per niente con che cosa è avvenuta la congiunzione. Invece l'«incarnazione» – ed è la stessa cosa dire «in-umanizzazione» – indica la congiunzione con la carne e cioè con l'uomo, così come la «incandescenza» del ferro indica l'unione con il fuoco. Lo stesso beato Cirillo nella sua *Lettera a Succenso* (79), spiegando l'espressione «una sola natura del Verbo Dio incarnata», dice così: «Infatti se, dopo aver detto “una sola natura del Verbo”, avessimo taciuto non aggiungendo “incarnata” e quasi ponendo fuori l'economia, allora forse in qualche modo non sarebbe inverosimile il discorso di coloro che pretendono di chiedere: “se una sola natura è il tutto (80), allora dov'è la <sua> perfezione in umanità?”, oppure: “la sostanza conforme alla nostra come ha preso consistenza <in lui>?”. Invece, poiché sia la perfezione in umanità sia l'indicazione della sostanza conforme alla nostra sono introdotte con il dire “incarnata”, allora cessino di appoggiarsi su un bastone di canna!».

Quindi <Cirillo> qui ha inteso «la natura del Verbo» proprio in riferimento alla natura. Invece, se avesse inteso «natura» con il senso di «ipostasi», allora non sarebbe stato sconveniente dire quell'espressione (81) anche

(104) Rendiamo con «volizione» il *thélema* del testo: vedi, più sopra, Il 22, p. 137 e nota (100).

(105) O anche, «la persona».

(106) *Scil.*, da lui.

(107) Nel testo: *ghnómes*.

(108) Ossia, le cose relative alla sua umanità.

(109) Nel testo, *páschein*.

(110) Ossia, «dotato di volontà»: ovviamente per quanto riguardava la sua umanità, perché invece nella sua identità divina egli non aveva bisogno di «diventare» volitivo, ma lo era e lo è sempre eternamente per sua natura.

(111) E quindi, in questo caso, solo l'ipostasi del Figlio e non anche le

senza l'aggettivo «incarnata»: infatti, se noi diciamo in modo assoluto «una sola ipostasi del Verbo Dio», allora non sbagliamo (82); similmente anche Leonzio di Bisanzio pensò l'espressione <di Cirillo> come detta riguardo alla natura e non al posto dell'ipostasi ³⁸. E inoltre il beato Cirillo dice così, nella *Apologia* del secondo anatematismo *contro le accuse di Teodoro*: «La natura del Verbo oppure – meglio – l'ipostasi, cioè il Verbo stesso» (83). E perciò il dire «natura del Verbo» non significa né la sola ipostasi né la comunanza delle ipostasi, ma la natura comune (84) considerata interamente nell'ipostasi del Verbo.

Quindi abbiamo detto che la natura del Verbo si è incarnata, ossia si è unita alla carne. Ma finora non abbiamo udito che la natura del Verbo soffrì con la carne, bensì abbiamo imparato che il Cristo soffrì con la carne: cosicché il dire «natura del Verbo» non indica l'ipostasi (85). E allora rimane da dire che l'espressione «essersi incarnato» equivale a (86) «essersi unito alla carne» e l'espressione «il Verbo è diventato carne» <equivale a> «l'ipostasi stessa del Verbo è diventata senza mutamento ipostasi della carne».

Abbiamo anche detto che Dio diventò uomo, e l'uomo

⁴⁶ Gv 19, 28; Mt 27, 34. ⁴⁷ Fil 2, 8. ⁴⁸ Greg. Naz., *Or.* 30, 6:

altre due ipostasi della Trinità divina.

(112) In questo caso, una «perdita» della natura divina: il che sarebbe appunto un assurdo.

(113) E quindi ci sarebbe la negazione o del suo essere «Dio» o del suo essere «uomo».

(114) Cioè il diavolo, che ormai non può influenzare i suoi compagni originari.

(115) *Scil.*, al diavolo.

(116) Nel senso, costantemente affermato dai difensori dell'ortodossia, che il Verbo Figlio di Dio ha coinvolto nella redenzione soltanto ciò che egli ha assunto nella sua incarnazione (e quindi, se la

<diventò> Dio (infatti il Verbo è Dio, e senza mutare diventò uomo). Ma non abbiamo per nulla udito che la divinità diventò uomo, o si incarnò, o si in-umanizzò. Invece abbiamo imparato che la divinità si unì all'umanità in una sola delle sue ipostasi; e abbiamo anche detto che Dio assume una forma – ossia una sostanza – di specie diversa e cioè conforme alla nostra. Infatti il nome «Dio» è applicato a ciascuna delle Persone (87), ma non possiamo dire «divinità» con riferimento a una Persona. Non abbiamo udito che divinità è soltanto il Padre, o soltanto il Figlio, o soltanto lo Spirito Santo: infatti «divinità» indica la natura, e la parola «Padre» indica la Persona, come a sua volta «umanità» indica la natura e «Pietro» <indica> la persona. «Dio» indica anche la comunanza della natura, e <così> è applicato come appellativo a ciascuna delle Persone, così come – da parte sua – anche «uomo»: infatti Dio è colui che ha la natura divina, e uomo <colui che ha> quella umana.

A proposito di tutte queste cose, bisogna sapere che il Padre e lo Spirito Santo non hanno avuto comunanza all'incarnazione del Verbo sotto nessun aspetto, se non per quanto riguarda i miracoli, il beneplacito e la volontà.

Capitolo dodici

CHE LA SANTA VERGINE È MADRE DI DIO

Noi proclamiamo che la santa Vergine è propriamente e veramente Madre di Dio: infatti come colui che fu generato da lei è vero Dio, così è vera Madre di Dio colei che ha generato da sé Colui che è il vero Dio. Infatti noi

proprietà umana costituita dalla volontà ne fosse stata esclusa, allora la redenzione dell'uomo non sarebbe stata completa).

diciamo che Dio è stato generato da lei, non come se la divinità del Verbo avesse preso principio da lei ma in quanto proprio il Dio Verbo – generato dal Padre prima dei secoli fuori del tempo, esistente senza inizio ed eternamente con il Padre e con lo Spirito – negli ultimi giorni è venuto ad abitare nel suo seno per la nostra salvezza e, senza mutarsi, da lei si è incarnato ed è stato generato. Infatti la santa Vergine non generò un semplice uomo ma un Dio reale (88), non semplice ma incarnato, che non aveva portato il corpo giù dal cielo e non era venuto attraverso di lei come attraverso un canale, ma aveva assunto da lei una carne della sostanza uguale alla nostra ed era in sé sussistente. Infatti, se il corpo fosse venuto dal cielo ed <ella> non lo avesse preso dalla nostra natura, quale sarebbe stata l'utilità dell'incarnazione? Infatti l'in-umanizzazione di Dio il Verbo avvenne per questo, e cioè affinché la natura che aveva peccato, era caduta e si era corrotta, vicesse il tiranno che l'aveva ingannata e fosse liberata dalla corruzione, come dice il divino Apostolo: «Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti»³⁹: se la prima cosa è vera, <lo sarà> anche la seconda.

E anche se dice: «Il primo Adamo tratto dalla terra è fatto di terra, il secondo Adamo, il Signore, viene dal cielo»⁴⁰, <tuttavia> non dice che il <suo> corpo venne dal cielo ma perché voleva mostrare che (89) non è un

PG 36, 109C2ss.

(117) Ossia del Verbo, autore della creazione.

(118) *Scil.*, al momento dell'Incarnazione.

(119) «Passione», nel duplice senso di movimento interno e di possibilità di essere sottoposto a influenze esterne a se stesso (di qualsiasi tipo).

(120) Qui il Damasceno si riferisce a quei monoteliti che, sulla base

semplice uomo. Infatti, vedi, lo ha chiamato Adamo e Signore, indicando l'uno e l'altro insieme: Adamo significa «nato dalla terra» (nato dalla terra – è chiaro –, come la natura dell'uomo che è stata plasmata di fango), e da parte sua la parola «Signore» è significatrice della sostanza divina.

Ancora il divino Apostolo dice: «Dio mandò il suo Figlio unigenito, nato da donna» (90). Non dice «attraverso una donna», ma «da donna». Perciò il divino Apostolo indica che l'uomo nato dalla Vergine è proprio il Figlio unigenito di Dio e Dio, e che il Figlio di Dio e Dio è proprio colui che è stato generato dalla Vergine: generato corporalmente – e perciò divenne uomo – non venne ad abitare in un uomo precedentemente creato, come in un profeta, ma essendo diventato egli stesso essenzialmente e veramente uomo, e cioè avendo fatto sussistere nella sua ipostasi una carne animata da un'anima razionale e intelligente ed essendo diventato egli stesso ipostasi per essa: infatti il «nato da donna» indica questo. In effetti, il Verbo di Dio come sarebbe stato egli stesso sotto la legge ⁴¹ se non fosse diventato uomo consustanziale a noi?

Perciò giustamente e con verità noi chiamiamo «Madre di Dio» la santa Vergine: infatti questo nome sintetizza tutto il mistero dell'economia. In effetti, se colei che ha generato è Madre di Dio, <allora> colui che è stato generato da lei è certamente Dio e certamente anche uomo. Infatti Dio, che ha l'esistenza prima dei secoli, come avrebbe potuto essere generato da una donna se non fosse diventato uomo? Giacché è chiaro che il figlio di un uomo è uomo. E se colui che è stato generato da una donna è Dio, è chiaro che uno solo è Colui che è stato generato da Dio Padre secondo la sostanza divina e priva di inizio, e colui che negli ultimi tempi è stato partorito dalla

Vergine secondo la sostanza che ha avuto inizio ed è sottoposta al tempo, e cioè quella umana. E <tutto> ciò indica una sola ipostasi, due nature e due generazioni del Signore nostro Gesù Cristo.

Noi non chiamiamo per nulla la santa Vergine «madre di Cristo», poiché l'impuro e abominevole Nestorio, dalla mente giudaica e vaso di disonore, per eliminare la parola «Madre di Dio» escogitò quest'altra <parola> come calunniante (91) e a disonore della Madre di Dio, unica veramente al di sopra di tutta la creazione (e possa egli scoppiare insieme a suo padre Satana!). «Cristo (92) è infatti anche il re Davide⁴², e il capo dei sacerdoti Aronne⁴³ (giacché queste cose – e cioè il regno e il sacerdozio – sono sottoposte all'unzione); e ogni uomo portatore di Dio (93) può esser detto «Cristo», ma non «Dio per natura», come <invece> Nestorio respinto da Dio chiamò arrogantemente «portatore di Dio» Colui che è stato partorito dalla santa Vergine⁴⁴: ma non avvenga mai che noi lo diciamo o pensiamo «portatore di Dio», bensì «Dio incarnato»! Infatti il Verbo stesso divenne carne, essendo concepito dalla Vergine e presentandosi Dio insieme a ciò che veniva aggiunto (94) – e questo era già divinizzato da lui contemporaneamente alla sua venuta all'essere –, in modo che le tre cose avvennero insieme, e cioè l'aggiunzione di essa, la sua esistenza e la sua divinizzazione da parte del Verbo.

Di conseguenza la santa Vergine è pensata e detta Madre di Dio non solo a causa della natura del Verbo ma anche a causa della divinizzazione dell'umano. Infatti, in

dell'«unica ipostasi composta» del Verbo incarnato – riconosciuta da tutti gli ortodossi –, similmente affermavano una sua unica «volontà composta».

(121) Infatti la natura divina e la natura umana, che sono presenti nell'unica ipostasi del Cristo, vi esistono ciascuna con i suoi propri principi e prerogative; invece, se la sua volontà divina e la sua volontà umana

riguardo a questi (95) contemporaneamente furono operati miracolosamente il concepimento e l'esistenza, e cioè il concepimento del Verbo (96) e l'esistenza della carne proprio nel Verbo (97). La stessa Madre di Dio forniva soprannaturalmente al Plasmatore il venire plasmato, e <forniva> il diventare uomo al Dio e Creatore del tutto; e Questi divinizzava ciò che veniva aggiunto, mentre l'unione conservava le cose che erano state unite così come esse erano quando venivano unite (98) – e non dico soltanto ciò che era divino nel Cristo ma anche ciò che era umano, l'uno superiore a noi, l'altro conforme a noi. E non avvenne che essendo nato prima conforme a noi poi diventasse superiore, ma piuttosto egli esistette come ambedue (99) fin dall'inizio della <sua> esistenza, poiché ebbe l'esistenza nel Verbo stesso fin dall'inizio del concepimento: e perciò <in lui> l'umano è secondo la propria natura e il divino secondo la natura di Dio, soprannaturalmente. E ancora, aveva anche le proprietà della carne animata (100): infatti il Verbo le accolse secondo il criterio dell'economia, essendo nate esse naturalmente e veramente nell'ordine del movimento naturale.

Capitolo tredici

INTORNO ALLE PROPRIETÀ DELLE DUE NATURE

Noi, riconoscendo che il medesimo è perfetto Dio e

⁴⁹ Is 7, 15s. (sec. i Settanta). ⁵⁰ Gn 1, 26.
⁵¹ 1 Cor 7, 25. ⁵² Sal 83(84), 4. ⁵³ Dn 2, 13.

avessero costituito «una sola volontà composta», allora per formare questo nuovo *quid* ciascuna di esse avrebbe perduto una qualche cosa della sua identità originaria e delle sue prerogative: e quindi non potrebbe essere

perfetto uomo, diciamo che il medesimo ha tutte quante le cose che ha il Padre, eccetto la non generazione (101), e ha tutte quante le cose che <aveva> il primo Adamo all'infuori soltanto del peccato, e cioè un corpo e un'anima razionale e intelligente. E quindi, corrispondentemente alle due nature, ha in modo duplice le proprietà naturali delle due nature: due volontà naturali, <e cioè> quella divina e quella umana; due operazioni naturali, quella divina e quella umana; due liberi arbitri naturali, quello divino e quello umano; e anche la sapienza e la conoscenza, quelle divine e quelle umane.

Infatti il medesimo, essendo consustanziale a Dio Padre, vuole e opera con libera volontà come Dio; e il medesimo, essendo consustanziale anche a noi, vuole e opera con libera volontà come uomo. Di lui infatti sono i miracoli, e di lui sono le sofferenze.

Capitolo quattordici

INTORNO ALLE VOLONTÀ E AI LIBERI ARBITRI DEL SIGNORE NOSTRO GESÙ CRISTO (102)

Dunque, poiché due sono le nature del Cristo, noi diciamo che due sono le sue volontà naturali e le sue

⁵⁴ Greg. Nyss., *Or. dom.* 3: PG 44, 1160A6ss. ⁵⁵ Cf. Lc 22, 44.

pensata più con «il suo proprio principio».

(122) *Scil.*, nel Verbo incarnato.

(123) Ovviamente, ora «volontà» al singolare.

(124) *Scil.*, nel Cristo: come si vede, anche il Damasceno utilizza come punti-base per le sue dimostrazioni principi teologici e cristologici che in campo ortodosso erano considerati incontrovertibili, come qui appunto la presenza di due nature nell'«unica ipostasi» del Verbo incarnato.

(125) Per questo senso di «opinione», con cui rendiamo *ghnóme* del testo, vedi più sopra, Il 22, p. 138, nota (105).

(126) Ossia, il peccato di Adamo.

(127) Per i contesti in cui questa parola era inserita, finora noi le abbiamo dato il senso di «opinione» comunque derivante da un qualche

operazioni naturali. Ma poiché una sola è l'ipostasi delle sue due nature, diciamo che uno e il medesimo vuole e opera naturalmente secondo ambedue le nature, dalle quali, nelle quali e in relazione alle quali appunto egli è Cristo nostro Dio; e <diciamo che> vuole e opera non separatamente ma unitamente, poiché «ciascuna forma» vuole e «opera in comunanza con l'altra» (103). Infatti per coloro, la cui sostanza è la stessa, anche la volontà e le operazioni sono le medesime; e per coloro, la cui sostanza è diversa, anche la volontà e l'operazione sono diverse. E anche – inversamente – di coloro, la cui volontà e operazione sono le medesime, è medesima anche la sostanza; e di coloro, di cui sono diverse la volontà e l'operazione, è diversa anche la sostanza.

Perciò in riguardo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, dall'identità dell'operazione e della volontà noi riconosciamo l'identità della natura. E in riguardo all'economia <divina>, dalla differenza delle operazioni e delle volontà noi riconosciamo anche la differenza delle nature; e conoscendo la differenza delle nature confessiamo contemporaneamente anche la differenza delle volontà e delle operazioni. Infatti, come il numero delle nature dell'unico e medesimo Cristo, se è pensato e dichiarato con retta devozione, non divide l'unico Cristo ma presenta la differenza delle nature conservata anche nell'unione: così anche il numero delle volontà e delle operazioni che sono essenzialmente proprie delle sue nature (infatti egli volle e operò la nostra salvezza secondo

esame o riflessione precedenti: vedi la precedente nota (125) e, più sopra, Il 22 nota (105) -: ma ora il Damasceno presenta questa puntualizzazione generale per chiarezza di discorso.

(128) Quest'ultimo scambio fra «creazione» e «creato» chiarisce bene anche quello precedente fra «operazione» e «operato» (in piena

ambedue le nature) non introduce una divisione – non avvenga! –, ma soltanto mostra la loro salvaguardia e preservazione anche nell'unione. Infatti noi diciamo che le volontà e le operazioni sono pertinenti alla natura e non all'ipostasi (io parlo proprio della facoltà volitiva e della facoltà operativa, secondo le quali gli esseri volitivi e operanti vogliono e operano). Infatti, se noi ammettessimo che esse sono pertinenti all'ipostasi, allora saremmo costretti a dire che le tre ipostasi della santa Trinità sono di diversa volontà e di diversa operazione.

Bisogna sapere che il volere e il come volere non sono la medesima cosa. Infatti il volere è della natura, come anche il vedere, poiché è proprio di tutti gli uomini: invece il come volere non è della natura bensì del nostro giudizio, allo stesso modo che il come vedere, bene o male (infatti non tutti gli uomini vogliono in modo simile, né vedono in modo simile). E ammetteremo questo anche per quanto riguarda le operazioni. Infatti il come volere, il come vedere, il come operare sono un modo di usare il volere, il vedere e l'operare, il quale è proprio soltanto a chi li usa, e separa costui dagli altri secondo quella che comunemente è detta «differenza».

Dunque il semplice volere è detto «volontà» o «facoltà volitiva», che è appetito razionale e «volizione naturale» (104); il come volere, ossia ciò che è sottoposto alla volontà è detto «voluto» e «volizione intenzionale». Inoltre, «volitivo» è ciò che ha per natura il volere – come,

⁵⁶ Gv 5, 17. ⁵⁷ Gv 5, 19 (un po' liberamente). ⁵⁸ Gv 10, 38.
⁵⁹ Gv 10, 25. ⁶⁰ Gv 5, 21.

corrispondenza anche con il nostro linguaggio italiano).

(129) *Scil.*, lo Spirito Santo (Greg. Naz., *Or.* 31, 6: PG 36, 140A11-13: qui il Nazianzeno presenta un ragionamento *per absurdum*, e cioè dimostra

ad es., la natura divina è volitiva, e così anche quella umana; «volente» è colui che usa la volontà, ossia l'ipostasi – come, ad es., Pietro.

Dunque, poiché il Cristo è unico, e unica è la sua ipostasi (105), unico e il medesimo è anche Colui che vuole e opera in modo divino e in modo umano. E poiché egli ha due nature volitive, perché ragionevoli (infatti ogni essere volitivo è ragionevole e dotato di libero arbitrio), perciò diremo in riguardo a lui due volontà o volizioni naturali. Infatti egli il medesimo è volitivo secondo ambedue le sue nature (infatti assunse la facoltà volitiva che è insita naturalmente in noi). E poiché Cristo è uno solo, ed è il medesimo Colui che vuole secondo ciascuna natura, perciò diremo che una medesima cosa <era> ciò che era voluto (106), poiché egli non voleva soltanto le cose che voleva come Dio (infatti non è proprio della divinità il voler mangiare, bere, e simili cose) ma anche le cose sostenitrici della natura umana, non in opposizione di giudizio (107) ma nella proprietà delle <due> nature: infatti voleva queste cose (108) secondo la loro natura allorquando la sua divina volontà le voleva, e lasciava luogo alla carne di avvertire (109) e fare le cose ad essa

⁶¹ Cf. Lc 8, 54.

che il definire lo Spirito Santo come una «operazione» comporta per conseguenza la sua temporaneità e, quindi, la negazione della sua esistenza come Persona nella Trinità divina ed eterna; invece la sua definizione per quest'aspetto è, secondo il Nazianzeno, quella di «sostanza operativa»).

(130) È da ricordare che, secondo i Padri, non solo gli «esseri viventi» ma tutta la creazione è soggetta al mutamento.

(131) Infatti, la voce è emessa comunque con il movimento e l'utilizzazione di una parte del corpo.

(132) Nel testo, *periénexis* (che, secondo il Lampe, si trova soltanto nel Damasceno).

proprie.

Che la volontà sia insita naturalmente nell'uomo, è chiaro da questo. <E cioè>, vi sono tre specie di vita, esclusa quella divina: la vegetativa, la sensitiva e l'intelligente. Della vita vegetativa è proprio il movimento nutritivo, quello accrescitivo e quello generativo; della vita sensitiva, il movimento secondo l'impulso; della vita razionale e intelligente, il libero arbitrio. E quindi se secondo natura alla vita vegetativa è insito il movimento nutritivo, e alla vita sensitiva quello secondo l'impulso, così alla vita razionale e intelligente è insito il libero arbitrio: e la libertà di arbitrio non è null'altro che la volontà. Di conseguenza il Verbo, essendo diventato carne animata e intelligente e dotata di libero arbitrio, diventò anche volitivo (110).

Inoltre, le cose naturali non sono cose che si insegnano: nessuno impara a pensare, o a vivere, o ad aver sete, o a dormire. E neanche impariamo a volere: cosicché il volere è una cosa naturale.

Ancora: se negli esseri irragionevoli la natura fa da guida, e invece nell'uomo che si muove liberamente secondo la volontà essa viene guidata, di conseguenza l'uomo è volitivo per natura.

E ancora: se l'uomo è stato generato secondo l'immagine della divinità beata e sopraessenziale – e la natura divina è propriamente dotata di libero arbitrio e di volontà –, così anche l'uomo in quanto immagine di essa è dotato di libero arbitrio e di volontà. Infatti i Padri

⁶² Giov. Cris., *Hom. I in Act.* 1, 2: PG 68, 18, 17-20. ⁶³ Cf. Gv 11,

(133) Mt 8, 3 par.: l'analisi e la distinzione all'interno di quest'episodio evangelico ci presenta il primo esempio concreto (e ne verranno ancora altri in seguito) in cui vengono ricavate per il Cristo le conseguenze applicative

definirono «volontà» il libero arbitrio.

Inoltre, se il volere esiste in tutti gli uomini, e non in alcuni sì e in altri no, e se ciò che viene ravvisato in comune per tutti caratterizza la natura negli individui che ricadono sotto di esso, allora l'uomo è volitivo per natura.

E ancora: se la natura non ammette il più e il meno, e quindi il volere esiste ugualmente in tutti, e non in alcuni in più e in altri in meno, allora l'uomo è volitivo per natura. E quindi, se l'uomo è volitivo per natura, allora anche il Signore è volitivo per natura, non solo in quanto è Dio ma anche in quanto diventò uomo. Infatti, come assunse la nostra natura, così anche prese per natura la nostra volizione: e in conformità di ciò i Padri dissero che egli impresse in se stesso la nostra volizione.

Se la volontà non è inerente alla natura, allora essa o è inerente all'ipostasi oppure è contro natura: se essa è inerente all'ipostasi, allora in questo modo il Figlio sarà di altra volontà rispetto al Padre, giacché ciò che è inerente all'ipostasi caratterizza una sola ipostasi (111); e se la volontà è contro natura, allora essa sarà una diminuzione della natura (112), giacché le cose contro natura sono distruttive delle cose che sono secondo natura.

Il Dio e Padre di tutte le cose vuole o in quanto Padre o in quanto Dio. Ma se vuole in quanto Padre, <allora> la sua volontà sarà altra rispetto a quella del Figlio, giacché il Figlio non è Padre. Invece, se vuole in quanto Dio – e Dio è il Figlio, Dio anche lo Spirito Santo –, di conseguenza la

35-44.

di quelle minute analisi delle pagine precedenti sull'origine, la formazione e la concretizzazione della volontà umana e delle relative operazioni.

(134) *Scil.*, rispetto a quella delle altre due Persone della Trinità.

(135) *Scil.*, nel Cristo.

volontà è della natura, e cioè inerente alla natura.

Ancora: se – conformemente ai Padri – una sola è anche la sostanza di coloro che hanno un'unica volontà, e se una sola è la volontà della divinità di Cristo e della sua umanità, allora sarà anche una sola e medesima anche la sostanza di queste (113).

E ancora, se – conformemente ai Padri – entro un'unica volontà non appare la differenza della natura, <allora> è inevitabile: o che, se affermiamo un'unica volontà nel Cristo, <allora> non diciamo <in lui> una differenza in riguardo alla natura; oppure, se affermiamo una differenza in riguardo alla natura, non diciamo <in lui> un'unica volontà.

Ancora: come dice il divino Vangelo, quando Cristo giunge nelle parti di Tiro e di Sidone «essendo entrato in una casa, voleva che nessuno lo sapesse, ma non poté restare nascosto»⁴⁵. Perciò, se la sua volontà era onnipotente e invece egli – pur volendolo – non poté rimanere nascosto, allora egli «non poté» proprio perché voleva in quanto uomo: e quindi <questo significa che> era dotato di volontà in quanto uomo.

E poi dice: «Essendo venuto nel luogo, disse: “Ho sete”. E gli diedero vino mescolato con fiele, ma egli avendo gustato non volle bere»⁴⁶. Se avesse avuto sete in quanto Dio, e avendone gustato non volle bere, allora sarebbe stato soggetto a passione in quanto Dio: infatti passione è la sete, e anche il gusto. Ma se ebbe sete non in quanto Dio ma interamente in quanto uomo, <allora> era dotato di volontà anche in quanto uomo.

Anche il beato apostolo Paolo dice: «facendosi

(136) *Scil.*, umane.

(137) Cioè, Dio e uomo.

(138) Ossia, il Vangelo e i Padri.

obbediente fino alla morte, e alla morte di croce»⁴⁷. L'obbedienza è la sottomissione di una volontà realmente esistente piuttosto che di una <volontà> non reale (infatti non diremo obbediente o disobbediente un essere privo di ragione); e da parte sua il Signore, diventando obbediente al Padre, lo diventò non in quanto Dio ma in quanto uomo. «Infatti in quanto Dio non era né obbediente né disobbediente, giacché queste cose sono di coloro che sono sottoposti», come dice Gregorio ispirato da Dio⁴⁸. E Cristo era dotato di volontà appunto in quanto uomo.

Dicendo che la volontà è inerente alla natura, noi non diciamo che essa è costretta ma libera per se stessa: infatti, se essa è razionale, è anche libera per se stessa. Non solo la natura divina e increata non ha nulla di costretto, ma non lo ha neanche la <natura> intelligente e creata. Del resto, questo è chiaro: Dio, che è buono per natura, creatore per natura, e Dio per natura, non è queste cose per necessità; infatti chi potrebbe essere colui che gli impone la necessità? Bisogna anche sapere che la libertà di volontà è detta con sensi diversi: in un modo per Dio, in un altro per gli angeli, in un altro per gli uomini. Infatti per Dio <essa è detta> in modo sopraessenziale; per gli angeli <è detta> nel senso che l'esecuzione coincide con la

⁶⁴ Max. Conf., *Pyrr.*: PG 91, 349B14-D8 (con qualche variazione).
⁶⁵ Gn 1, 31.

(139) Per la distinzione fra «teologia» ed «economia» vedi specialmente, più sopra, I 2, p. 48 nota (3).

(140) *Scil.*, di Dio.

(141) E invece questa natura «composta» sarebbe contraria alla «semplicità» che per definizione è propria della natura divina. Similmente a quanto ha fatto più sopra per il problema delle due volontà, il Damasceno ora inizia una serie di dimostrazioni *ad absurdum*, allo scopo di mostrare come gli argomenti o le affermazioni che erano presentati per negare la presenza nel Cristo delle due operazioni – umana e divina –, in realtà

disposizione d'animo e non ammette nessun intervallo di tempo (infatti <l'angelo>, avendo per natura la libertà di sé, la usa senza impedimento non avendo né l'opposizione del corpo né colui che la contrasta [114]); per gli uomini <è detta> nel senso che la disposizione d'animo è considerata temporalmente precedente all'esecuzione. Infatti l'uomo è libero per se stesso e ha naturalmente il libero arbitrio, ma ha anche l'assalto del diavolo e il movimento del corpo. Perciò a causa dell'assalto e a causa della pesantezza del corpo l'esecuzione è posteriore alla disposizione d'animo.

Se dunque Adamo prestò ascolto (115) volendo, e mangiò avendo voluto, allora la volontà fu la prima a soffrire in noi; e se la volontà fu la prima a soffrire e il Verbo incarnato non l'assunse insieme alla <nostra> natura, allora noi non siamo venuti al di fuori del peccato (116).

Ancora: se il potere di libero arbitrio, proprio della natura <umana>, è opera sua (117) e tuttavia egli non lo assunse (118), allora o ha rifiutato la sua propria creazione come non buona, oppure ci ha invidiato la guarigione relativa ad esso, da una parte privandoci della <nostra> guarigione completa e dall'altra mostrando di essere lui stesso soggetto a passione (119) dato che non voleva o non poteva salvare completamente.

Non si può dire di nessuna cosa che sia composta da due volontà così come <lo è> l'ipostasi composta dalle <due> nature (120). In primo luogo, perché le composizioni sono di cose che esistono in un'ipostasi e non vi sono pensate con un principio diverso da quello che è loro proprio (121). In secondo luogo perché, se noi affermassimo (122) una composizione delle volontà e delle

toglievano fondamento alla fede nella Trinità e alla compresenza della

operazioni, allora saremmo costretti a dire che c'è un composto anche delle <Sue> proprietà naturali, dell'increato e del creato, dell'invisibile e del visibile, e altre simili cose. Del resto, come il composto delle <due> volontà potrà essere chiamato «volontà» (123)? Infatti è impossibile che il composto sia chiamato con il nome delle cose che vi sono poste insieme, poiché altrimenti dovremmo chiamare il composto di nature (124) «natura» e non «ipostasi». E in più, se affermeremo per il Cristo una sola volontà composta, allora lo separeremo dal Padre per quanto riguarda la volontà: infatti la volontà del Padre non è «composta». E perciò, di conseguenza rimane che si dica che soltanto l'ipostasi del Cristo è composta e comune, come delle sue nature così anche delle sue proprietà naturali.

Se si vuole parlare propriamente, riguardo al Signore non è possibile dire «opinione» e «scelta». Infatti l'opinione, <che viene> dopo la ricerca intorno alla cosa sconosciuta e dopo la deliberazione – e cioè <dopo> il consiglio e l'esame –, è una disposizione d'animo verso ciò che è stato esaminato (125). E dopo di essa viene la scelta, la quale elegge e preferisce una cosa invece che un'altra. Il Signore, essendo non solo un semplice uomo ma anche Dio, e sapendo tutte le cose, non aveva bisogno di una riflessione, di una ricerca, di un consiglio o di un esame, e aveva naturalmente la propensione al bene e l'avversione contro il male. Anche il profeta Isaia dice così: «Prima di riconoscere o preferire le cose malvagie, il

completa divinità e della completa umanità nel Verbo incarnato (che tuttavia anche i monoenergeti affermavano di riconoscere pienamente).

(142) *Scil.*, pur nella triplicità delle loro Persone.

fanciullo rigetterà la malvagità con lo scegliere il bene»⁴⁹. Infatti il «prima» indica che egli possedeva per natura il bene a causa del suo stesso essere e del suo sapere tutte le cose, non dopo aver ricercato e aver deliberato come noi, ma essendo Dio e avendo assunto consistenza divinamente anche secondo la carne, e cioè essendo unito alla carne secondo l'ipostasi.

In verità, le virtù sono naturali e sono insite in tutti naturalmente e ugualmente, anche se non operiamo tutti ugualmente ciò che è proprio della natura. Ma noi a causa della trasgressione (126) siamo passati da ciò che è secondo natura a ciò che è contro natura. E invece il Signore ci ha ricondotti da ciò che è contro natura a ciò che è conforme alla natura: infatti questo è il «secondo l'immagine e la somiglianza»⁵⁰. E l'ascesi e le sue fatiche sono state escogitate non per acquistare in aggiunta la virtù proveniente dall'esterno ma per respingere la malizia introdotta da fuori e contro natura: proprio così come noi rendiamo visibile lo splendore naturale del ferro quando rimuoviamo la sua ruggine, che non è naturale ma si aggiunge per <nostra> incuria.

Bisogna sapere che la parola *ghnome* (127) è varia e di più significati. Infatti talvolta indica il consiglio esortativo, come dice il divino Apostolo: «Quanto alle vergini, non ho alcun comando del Signore ma do un consiglio»⁵¹; talvolta <indica> il consiglio progettuale, come quando il profeta

(143) Qui il Damasceno si riferisce all'imperatore Eraclio e al suo Editto (*Ekthesis*) del 638, con il quale – per eliminare le discussioni sorte nella Chiesa riguardo alle volontà e alle operazioni del Cristo – si ordinava che non si parlasse più di quest'argomento.

(144) *Scil.*, fra l'operazione del ferro e quella del fuoco.

(145) Ossia, delle due operazioni.

(146) Ossia, divino-umana: quest'aggettivo «teandrico» (*theandrikós*), sconosciuto alla greco classica, fu di coniazione cristiana per esprimere la compresenza dell'elemento divino e dell'elemento umano

Davide dice: «Contro il tuo popolo tramarono un consiglio»⁵²; talvolta <indica> sentenza, come Daniele: «Perché avvenne questa dura sentenza?»⁵³; talvolta <sta> per fede, o parere, o pensiero; e per dirla semplicemente, la parola *ghnome* riceve ventotto significati.

Capitolo quindici

INTORNO ALLE OPERAZIONI NEL SIGNORE NOSTRO GESÙ CRISTO

In riguardo al nostro Signore Gesù Cristo noi diciamo <che sono> due anche le operazioni: infatti, in quanto Dio e consustanziale al Padre <egli> aveva l'operazione divina, e in quanto uomo e consustanziale con noi <aveva> l'operazione della natura umana.

Bisogna sapere che una cosa è l'«operazione», altra cosa è ciò che è «operativo», e una cosa è l'«operato», altra cosa è l'«operante». «Operazione» è il movimento attivo ed essenziale della natura; «operativa» è la natura da cui procede l'operazione; «operato» è il compimento dell'operazione; «operante» è chi attua l'operazione, e cioè l'ipostasi. L'operazione è detta anche «operato», e l'operato è detto anche «operazione», come il creato è detto «creazione»: infatti in questo modo diciamo «tutta la creazione», indicando le cose create (128).

nel Verbo incarnato. Si diffuse ulteriormente insieme alle opere dello Pseudo-Dionigi, e appare specialmente nelle controversie sulle volontà e le operazioni del Cristo (cf. più avanti, III 19).

(147) E questo sarebbe appunto un assurdo, perché negherebbe o la sostanza divina o quella umana del Verbo incarnato.

(148) *Scil.*, nel Cristo.

(149) Per il rapporto fra questi due vocaboli è interessante ricordare

Bisogna sapere che l'operazione è un movimento, ed è operata piuttosto che operare, come Gregorio il Teologo dice nel discorso sullo Spirito Santo: «Se (129) è un'operazione, è chiaro che sarà operato e non opererà, e cesserà non appena sarà stato operato».

Bisogna sapere che anche la vita stessa è un'operazione, e anche il mutamento dell'essere vivente è un'operazione (130): e così <lo sono> ogni funzione del vivente – quella nutritiva e quella accrescitiva o vegetativa –, il movimento per impulso o sensitivo, e il movimento intellettuale e libero. L'operazione è l'attuazione di una potenza. E quindi, se considereremo tutte queste cose nel Cristo, allora affermeremo a suo riguardo anche l'operazione umana.

È detta operazione il primo pensiero che si forma in noi: ed è un'operazione semplice e al di fuori di relazioni, propria della mente che produce per se stessa in modo invisibile i propri pensieri, senza i quali <essa> propriamente non potrebbe neanche essere chiamata mente. Ancora, è detta operazione anche la manifestazione e spiegazione delle cose pensate, attraverso il proferimento della parola. Ma questa non è più un'operazione semplice e al di fuori di relazioni, ma anzi viene percepita in una relazione poiché è costituita da pensiero e parola. Ed è operazione anche la stessa relazione che l'essere facente ha con ciò che viene fatto. Ed anche ciò che viene compiuto è detto operazione: la prima è soltanto dell'anima, la seconda è dell'anima che usa il corpo (131), la terza del corpo animato intelligentemente, la quarta è l'attuazione: infatti la mente,

che la definizione di Calcedonia (a cui il Damasceno qui si riferisce implicitamente) afferma che le nature divina e umana del Cristo «concorrono in una sola persona e ipostasi»: *...eis hèn próson kai mían*

dopo aver considerato in precedenza ciò che poi sarà fatto, in conseguenza di ciò opera attraverso il corpo.

Perciò la supremazia è dell'anima: infatti essa usa il corpo come uno strumento, guidandolo e governandolo. Invece diversa è l'operazione del corpo, il quale è guidato e mosso dall'anima. E per quanto riguarda l'attuazione, quella <operata> da parte del corpo consiste nel contatto, nella presa e, per così dire, nell'abbraccio (132) di ciò che viene fatto; invece quella <operata> da parte dell'anima è, per così dire, l'assegnazione di forma e di figura a ciò che viene attuato. Così anche per il Signore nostro Gesù Cristo la potenza dei miracoli era operazione della sua divinità, e invece l'azione delle mani, il volere e il dire «Lo voglio. Sii mondato» (133) erano operazioni della sua umanità. Compimento da parte della <natura> umana era lo spezzare dei pani, l'udire il lebbroso, il «lo voglio»; invece, da parte della natura divina la moltiplicazione dei pani e la purificazione del lebbroso. Infatti attraverso ambedue le operazioni, e cioè attraverso quella dell'anima e quella del corpo, <egli> mostrò la sua unica e medesima operazione divina, della stessa specie e uguale (134). Giacché, come conosciamo (135) le nature unite e aventi la compenetrazione l'una nell'altra e <tuttavia> non

⁶⁶ Mt 4, 2. ⁶⁷ Max. Conf., *Pyrr.*: PG 91, 352A1-B11.

⁶⁸ Athan., *Ep. I Serap.*, 25: PG 26, 589C1ss. ⁶⁹ Eulog., *fr. dogm.*:

neghiamo la loro differenza, e come anche le numeriamo e <tuttavia> le conosciamo come inseparabili: così anche delle volontà e delle operazioni conosciamo l'unione e <tuttavia> riconosciamo la differenza, e anche <le> numeriamo e <tuttavia> non introduciamo una divisione. Infatti, nel modo con cui la <sua> carne è stata divinizzata e <tuttavia> non ha subito un mutamento della sua propria natura, così allo stesso modo anche la volontà e l'operazione (136) sono state divinizzate e tuttavia non sono uscite fuori dai loro confini: infatti è uno solo Colui che, essendo questo e quello (137), anche vuole e opera in questo e in quel modo, e cioè in modo divino e in modo umano.

Quindi, in riguardo al Cristo a causa della duplicità delle <sue> nature è necessario dire due le operazioni. Infatti diversa è l'operazione di coloro la cui natura è differente, e <inversamente> diversa è la natura di coloro la cui operazione è differente. E, al contrario, medesima è anche l'operazione di coloro che hanno la medesima natura, e anche una sola è la sostanza di coloro che hanno una sola operazione, conformemente ai Padri che parlano di Dio. Perciò è necessaria una delle due cose, e cioè: se per il Cristo si afferma una sola operazione, allora è necessario dire unica anche la <sua> sostanza; oppure, se ci atteniamo proprio alla verità e – conformemente al Vangelo e ai Padri – confessiamo due le <sue> sostanze, allora <è necessario> che seguendoli (138) confessiamo corrispondentemente anche due operazioni. Infatti <il

(112).

(150) Ossia della natura umana, propria del corpo.

(151) E, di conseguenza, in relazione alla componente umana del Cristo non si potrebbe parlare, appunto, di «operazione» ma di «passione».

(152) E quindi in queste discussioni non si dovrebbe ragionare e parlare di natura «umana» del Cristo ma di natura «passibile».

Cristo>, essendo consustanziale a Dio Padre secondo la divinità, <gli> sarà uguale anche per quanto riguarda l'operazione: ed egli medesimo, essendo consustanziale a noi secondo l'umanità, sarà uguale <a noi> anche in riguardo all'operazione. E il beato Gregorio vescovo Niseno dice: «Di coloro la cui operazione è una sola, di essi è certamente la medesima anche la potenza»⁵⁴. Infatti ogni operazione è attuazione di potenza. È impossibile che la natura increata e quella creata abbiano <fra loro> una sola natura o potenza o operazione. E se diciamo che una sola è l'operazione del Cristo, allora assegneremo alla divinità del Verbo le passioni dell'anima intelligente, e cioè il timore, il dolore e l'angoscia⁵⁵.

Se qualcuno dicesse che i santi Padri ragionando in riguardo alla santa Trinità dissero: «Di coloro la cui sostanza è unica, anche l'operazione è unica; e di coloro la cui sostanza è diversa, anche l'operazione è diversa», ma che occorre non trasferire sul modo dell'economia i ragionamenti riguardanti la divinità (139): <allora> noi risponderemo che, se <ciò> è stato detto dai Padri solo per la divinità, allora il Figlio non sarà della medesima operazione del Padre anche dopo l'incarnazione, e neanche della medesima sostanza <di lui>. Ma poi, a chi

PG 86, 2953D1s.

(153) E cioè, nel «movimento» di cui si parla.

(154) «Passione», nel senso – già indicato altrove – di soggezione a influenze provenienti dall'esterno.

(155) È il papa Leone Magno, la cui formula – già richiamata più volte dal Damasceno nel corso di questi suoi ragionamenti sulle nature, le volontà

riferiremo l'affermazione: «Il Padre mio opera sempre, e anch'io opero»⁵⁶, e anche: «Quelle cose che vede che il Padre fa, anche il Figlio similmente le fa»⁵⁷? E anche: «Se non credete a me, almeno credete alle mie opere»⁵⁸; ed anche: «Le opere che io compio, esse testimoniano per me»⁵⁹; ed anche: «Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole»⁶⁰. Infatti tutte queste parole lo mostrano non solo consustanziale al Padre anche dopo l'incarnazione, ma anche della medesima operazione.

E ancora: se la provvidenza per le cose che sono non è soltanto del Padre e dello Spirito Santo, ma è pure del Figlio anche dopo l'incarnazione, e se questa è un'operazione: allora <egli> è della medesima operazione del Padre anche dopo l'incarnazione.

Se dai miracoli abbiamo appreso che il Cristo è della medesima sostanza (140), e se i miracoli sono operazione di Dio: allora egli è della medesima operazione del Padre anche dopo l'incarnazione.

Inoltre, se una sola è l'operazione della sua divinità e della sua carne, essa sarà composta: e allora o sarà di un'operazione diversa rispetto al Padre, oppure anche il Padre sarà di un'operazione composta. E se <il Padre> sarà di un'operazione composta, è chiaro che sarà <anche> di una natura composta (141).

Se qualcuno dice che insieme all'operazione è

⁷⁰ Greg. Naz., *Or.* 40, 8: PG 36, 368A10-13, e altrove.

introdotta anche la persona, noi risponderemo che, se insieme all'operazione è introdotta <anche> la persona, allora – secondo la logica inversa – insieme alla persona è introdotta anche l'operazione: e di conseguenza, come le Persone o ipostasi della santa Trinità sono tre, così saranno tre anche le <loro> operazioni; oppure, se una sola è l'operazione, così anche una sola sarà la Persona, una sola l'ipostasi. E invece i santi Padri hanno affermato che esse sono della medesima sostanza e della medesima operazione (142).

Inoltre, se insieme all'operazione è introdotta <anche> la persona, allora coloro che hanno ordinato di non dire né una né due operazioni del Cristo (143), <in realtà> hanno ordinato di non dire di lui né una né due persone.

Anche in una spada incandescente, come sono conservate le nature del fuoco e del ferro, così <sono conservate> le due operazioni e i loro compimenti. Infatti il ferro ha la facoltà di tagliare e il fuoco quella di bruciare, e a sua volta il taglio è il compimento dell'operazione del ferro, e la bruciatura <il compimento> di quella del fuoco: e la loro differenza è conservata nel taglio bruciato e anche nella bruciatura tagliata, anche se dopo l'unione (144) né la bruciatura diventa separata dal taglio, né il taglio <diventa> separato dalla bruciatura. A causa della duplicità delle operazioni naturali noi non diciamo <che vi sono> due spade, e d'altra parte neanche effettuiamo una confusione delle differenze essenziali di esse (145) a causa dell'unicità della spada incandescente. E parimenti anche nel Cristo l'operazione della sua divinità è divina e

⁷¹ Greg. Naz., *Or.* 38, 13: PG 36, 325B15-C1, e altrove.

onnipotente, e quella della sua umanità è conforme alla nostra. Compimento dell'operazione umana è il prendere la mano della fanciulla e il sollevarla, di quella divina il dare la vita⁶¹. Infatti una cosa è questa, altra è quella, anche se esse sono presenti inseparabili tra loro nell'operazione teandrica (146). Invece se – a causa dell'essere una sola l'ipostasi del Signore – anche l'operazione sarà una sola, allora a causa dell'unica ipostasi sarà una sola anche la <sua> sostanza (147).

E ancora: se in riguardo al Signore diciamo una sola l'operazione, allora la diremo o divina o umana oppure nessuna delle due. Ma se la diciamo divina, allora diremo lui soltanto Dio e privo dell'umanità conforme alla nostra. Se invece la diremo umana, allora bestemmieremo dicendolo semplice uomo. Se non la diciamo né divina né umana, allora <bestemmieremo dicendolo> né Dio né uomo, e non consustanziale né al Padre né a noi: giacché <invece> dall'unione è nata l'identità secondo l'ipostasi, ma per nulla è anche avvenuto che sia stata distrutta la differenza delle nature. Ma se è preservata la differenza delle nature, è chiaro che saranno preservate anche le loro operazioni. Infatti non c'è una natura senza operazione.

Se l'operazione del Signore Cristo è una sola, <allora> essa sarà o creata o increata: infatti non esiste un'operazione intermedia fra esse, così come neanche una natura. E quindi: se essa è creata, allora essa indicherà soltanto una natura creata; se è increata, <allora indicherà> soltanto una sostanza increata. Infatti è

⁷² Cf. Mc 7, 24.

⁷³ Mt 8, 3 par.

⁷⁴ Cf. Gn 1, 26.

⁷⁵ Gv 1, 14.

⁷⁶ Gn 46, 27 (secondo i Settanta,

ripreso da At 7, 14).

⁷⁷ Is 40, 5.

⁷⁸ Cf. Gv 8, 40; 18, 23.

conseguenti rapporti fra divinità e umanità nel Verbo incarnato: «Infatti

necessario che le proprietà naturali siano del tutto corrispondenti alle <loro> nature: poiché non è possibile che esista una natura non completa. L'operazione conforme alla natura non è fra le cose esterne <a questa>, ed è chiaro che non è possibile che una natura esista o sia riconosciuta senza l'operazione conforme ad essa: infatti ogni cosa (ovviamente, quella che non viene sottoposta a un mutamento) fa riconoscere la sua propria natura attraverso le cose che essa opera.

Se l'operazione di Cristo è una sola, la medesima è operatrice delle cose divine e di quelle umane. Nessuna delle cose esistenti, che rimanga in ciò che è secondo la sua natura, può operare le cose contrarie <ad essa>: infatti il fuoco non raffredda ma riscalda, l'acqua non inaridisce ma inumidisce. E quindi Colui che per natura è Dio ed è diventato uomo per natura, come potrebbe portare a compimento con una sola operazione sia i miracoli sia le sofferenze?

Dunque, se il Cristo assunse la mente umana, e cioè un'anima intelligente e razionale, certamente pensa e sempre penserà. Ma il pensare è operazione della mente: e quindi il Cristo è operante anche come uomo, e sempre operante.

Il santo Giovanni Crisostomo nel Commento agli Atti, nel secondo discorso, dice così: «Se qualcuno chiamasse azione anche la sua sofferenza, non sbaglierebbe. Infatti attraverso il soffrire tutte le cose egli ha compiuto quell'opera grande e meravigliosa, annientando la morte e operando tutte le altre cose»⁶².

⁷⁹ Cf. Lc 22, 44.

⁸⁰ Cf. Mt 4, 1ss.; per «il maligno», cf. Mt 5, 37.

ciascuna delle due forme opera in comunione con l'altra ciò che le è proprio, mentre il Verbo opera appunto ciò che è proprio del Verbo e la carne compie

Se – come hanno pensato gli esperti in queste cose – ogni operazione è definita movimento essenziale di una natura, <allora> dove mai qualcuno ha visto una natura immobile o del tutto priva di operazione? Oppure, <dove> ha trovato un'operazione che non sia movimento di una potenza naturale? Secondo il beato Cirillo nessuno che pensi rettamente potrebbe ammettere che «una sola è l'operazione naturale di Dio e della creatura» (148): né la natura umana dà la vita a Lazzaro, né la potenza divina piange ⁶³ (il pianto è cosa propria dell'umanità, la vita è cosa propria della Vita in sé sussistente). E tuttavia l'una e l'altra delle due <esistono> in comunanza a causa della medesimità dell'ipostasi. Infatti uno solo è il Cristo, e una sola è la persona o l'ipostasi di lui (149); ma tuttavia ha due nature, della sua divinità e della sua umanità. Quindi la gloria proveniente naturalmente dalla divinità diventò comune all'una e all'altra a causa della medesimità dell'ipostasi, e anche le umiltà provenienti dalla carne diventarono comuni all'una e all'altra. Uno e il medesimo è Colui che è questo e quello, e cioè Dio e uomo, e del medesimo sono le cose proprie della divinità e quelle dell'umanità: infatti la divinità operava i segni divini, ma non distaccata dalla carne; e la carne <operava> le cose umili, ma non separatamente dalla divinità. La divinità era congiunta alla carne sofferente rimanendo non passibile e

⁶¹ Cf., ad es., Rm 5, 12; 1 Cor 15, 22.

ciò che è proprio della carne» (trad. Simonetti).

(156) *Scil.*, la divinità del Verbo.

(157) Cioè, nel Cristo.

(158) Ora il Damasceno si riferisce a un'obiezione dei monofisiti, secondo cui i sostenitori della compresenza delle complete nature divina e umana nel Verbo incarnato («Dio perfetto» e «uomo perfetto») in realtà affermano in lui non *due* ma *tre* nature, e quindi anche *tre* energie, – o operazioni – poiché oltre alla natura divina bisognerebbe calcolare anche le

portando a compimento le sofferenze salvatrici, e la mente santa era congiunta alla divinità operante del Verbo, pensando e sapendo ciò che si compiva.

La divinità partecipa al corpo le sue proprie glorie, ma essa rimane immune dalle sofferenze della carne. Come la divinità del Verbo operava attraverso la carne, non così la carne di lui soffrì attraverso la divinità: infatti la carne diventò strumento della divinità. E anche se fin dall'inizio del concepimento proprio nulla di ciascuna delle due forme era separato, e anzi le azioni in ogni tempo di ciascuna delle due forme sono state di una sola persona, tuttavia noi non confondiamo in nessun modo le cose che divennero non separate, e anzi dalla qualità delle opere percepiamo di quale forma ciascuna <di esse> era propria.

Dunque il Cristo opera secondo ciascuna della sue due nature, e «ciascuna delle due nature opera in lui con la comunanza dell'altra». Il Verbo opera ciò che è proprio del Verbo con la sovranità e la potenza della divinità, e cioè quanto è primario e regale, e il corpo compie quante cose sono del corpo secondo la volontà del Verbo che gli è unito, e del quale esso è diventato proprio. Infatti non di sua iniziativa <esso> prese le mosse verso le sofferenze conformi alla sua natura – e neanche un allontanamento e un rifiuto delle cose dolorose –, né <di sua iniziativa> soffrì ciò che gli sopravveniva dall'esterno: in realtà si muoveva secondo l'ordine della natura mentre il Verbo voleva e permetteva secondo l'economia che esso soffrisse e

due nature – rispettivamente, dell'anima e del corpo – da cui l'uomo è costituito: da qui le precisazioni logico-linguistiche a cui il Damasceno si ritiene obbligato per la sua confutazione.

(159) E cioè, o l'anima o il corpo.

(160) Infatti, come è detto più sopra, non c'è una «specie» che comprenda più di un «Cristo».

facesse le cose che gli erano proprie, affinché attraverso le opere fosse creduta la verità della natura (150).

E come <il corpo> concepito da una Vergine ebbe sostanza in modo superiore alla <sua> sostanza, così anche operava le cose degli uomini in modo superiore agli uomini: camminando con piedi terreni sull'acqua instabile, non perché l'acqua era diventata terra, ma perché per la soprannaturale potenza della divinità si era raccolta per non separarsi, e non cedeva alla pesantezza di piedi materiali. Non faceva le cose umane in modo <soltanto> umano (infatti <il Cristo> non era soltanto uomo ma anche Dio: perciò anche le sue sofferenze erano vivificanti e salvatrici); né compiva le cose divine in modo <soltanto> divino: infatti non era soltanto Dio, ma anche uomo, e perciò operava i segni divini attraverso il contatto, la parola e le cose di tale specie.

Se qualcuno dicesse: «Noi non diciamo per il Cristo una sola operazione con l'intenzione di privarlo dell'operazione umana, ma diciamo per lui una sola operazione poiché l'operazione umana posta in confronto con quella divina è definita "passione"» (151), <allora> risponderemo: «Secondo questo ragionamento, anche coloro che dicono una sola la sua natura non la dicono <così> per privarlo di quella umana ma perché la natura umana in confronto a quella divina, è detta "passibile"» (152).

«Ma non avvenga che noi, per una distinzione rispetto all'operazione divina, chiamiamo passione il movimento umano! Infatti, parlando in linea generale, l'esistenza di nessuna cosa è conosciuta o definita per accostamento o

⁸² Cf. Gv 16, 15.

⁸³ Gal 4, 7.

⁸⁴ Cf. Fil 2, 7.

⁸⁵ Col 2, 3.

(161) Per comprendere quest'obiezione del Damasceno è da tener

per comparazione, giacché in questo modo le cose esistenti sarebbero ritrovate l'una causa dell'altra. Infatti se l'operazione umana è "passione" per il fatto che il movimento divino è un'operazione, allora certamente anche <dovremo dire che> la natura umana è cattiva, dato che la natura divina è buona: e con un ragionamento inverso, per antitesi, il movimento divino è detto operazione per il fatto che il movimento umano è detto passione, e la natura divina sarà buona per il fatto che la natura umana è cattiva»⁶⁴. E così saranno cattive tutte le creature e avrà mentito colui che ha detto: «E Dio vide tutte le cose che aveva fatto, ed ecco che erano cose molto buone»⁶⁵.

Invece noi diciamo che «i santi Padri in molti modi chiamarono il movimento umano secondo le idee che vi erano sottintese. Infatti lo chiamarono anche potenza, operazione, differenza, movimento, proprietà, qualità e passione, ma non in opposizione al <movimento> divino: potenza, come conservatrice e invariabile; operazione, come caratterizzante e rivelatrice dell'uniformità in tutte le cose della stessa specie; differenza, come distintiva; movimento, come indicativo; proprietà, come costitutiva e presente soltanto in esso (153) e non in altro; qualità, come imprimente la forma; passione (154), come sottoposta al movimento (infatti tutte le cose che provengono da Dio e sono dopo Dio, subiscono l'esser mosse in quanto non hanno movimento né facoltà da se stesse). E quindi, come abbiamo detto, <definirono il movimento> non per contrasto ma secondo il principio posto in esso con la creazione dalla Causa costitutiva del

⁸⁶ Lc 2, 52. ⁸⁷ 1 Tm 1, 7.

tutto; e perciò lo chiamarono operazione, con lo stesso vocabolo dell'operazione divina. Infatti colui che ha detto: "Infatti ciascuna delle due forme opera con la comunanza dell'altra" (155), che cosa ha fatto di diverso rispetto a colui che ha detto: "E dopo aver digiunato quaranta giorni ebbe fame"⁶⁶ – infatti (156) quando lo volle diede alla natura <umana> che essa operasse le sue proprie cose –? Oppure <che cosa ha fatto di diverso> rispetto a coloro che hanno detto in lui (157) un'operazione diversa o duplice, o una e un'altra⁶⁷? Infatti tutte queste parole indicano per opposizione due operazioni. E spesso il numero è indicato per opposizione, come appunto attraverso il dire «divino» e «umano». «Infatti la differenza è differenza di cose che differiscono»: invece le cose che non sono, come potranno differire?

Capitolo sedici

CONTRO COLORO CHE DICONO:

«SE L'UOMO È DI DUE NATURE E DI DUE OPERAZIONI,
IN RIGUARDO AL CRISTO È NECESSARIO DIRE TRE NATURE
E ALTRETTANTE OPERAZIONI» (158)

L'uomo, essendo composto di due nature sotto ogni

Calcedonia sull'unità ipostatica del Cristo *in* due nature, ma affermavano soltanto un'unità proveniente *da* due nature (con la preposizione *ek*, che indica appunto provenienza, origine), e cioè con una formula che lasciava la possibilità di intendere che poi *dalle due nature* – divina e umana – era risultata nel Cristo un'unione in cui una di queste due nature era stata assorbita o offuscata dall'altra (per la formula «*da* due nature» accettata dal Damasceno ma insieme a quella «*in* due nature», vedi più sopra, III 3).

(162) Per la corrispondenza fra «natura» e «operazione» vedi specialmente, più sopra, II 23 e III 15.

(163) Ossia, la carne.

(164) *Scil.*, del Verbo Dio.

riguardo – e cioè dell'anima e del corpo – e avendole senza mutamenti, sarà detto giustamente avere in se stesso due nature: infatti conserva le proprietà naturali di ciascuna delle due anche dopo l'unione. Il corpo non è immortale, ma corruttibile, e l'anima non è mortale ma immortale; il corpo non è invisibile, e l'anima non è visibile con occhi corporei: inoltre l'una è razionale, intelligente e incorporea, l'altro è denso, visibile e privo di ragione. Le cose divise per sostanza non <sono> di un'unica natura: e appunto l'anima e il corpo non sono di un'unica sostanza.

E anche: se l'uomo è un essere vivente, razionale, mortale – e ogni definizione è indicativa della natura soggiacente –, <allora> seguendo il concetto di natura il razionale non è la medesima cosa che il mortale. E dunque secondo la norma della sua propria definizione l'uomo non può essere di un'unica natura.

Se qualche volta si dice l'uomo di un'unica natura, allora la parola «natura» è assunta al posto della «specie», come quando noi diciamo che un uomo non è diverso da un <altro> uomo per nessuna differenza della natura, e <diciamo> che gli uomini sono ricondotti tutti a un'unica definizione, poiché tutti hanno la medesima costituzione, sono composti di anima e di corpo e portano a compimento ciascuno due nature. E questo non è irragionevole, giacché anche il santo Atanasio, nel Discorso contro coloro che bestemmiano lo Spirito Santo, parlò di un'unica natura di tutte le creature in quanto

⁸⁸ Max. Conf., *Pyrr.*: PG 91, 297D1s.

⁸⁹ Max. Conf., *Pyrr.*: PG 91, 297D2-5. ⁹⁰ Cf. Lc 4, 29s.; Gv 7, 30.

(165) «Puro», nel senso di «senza confusione reciproca».

(166) *Scil.*, umana.

generate, dicendo così: «Inversamente, è possibile comprendere che lo Spirito Santo è al di sopra della creazione ed è altro in rispetto alla natura delle cose generate, ma anzi è peculiare della divinità»⁶⁸. «Infatti ogni cosa che è ravvisata in comune in molti, e non è di più in qualcuno e di meno in qualche altro, è detta “essenza”»⁶⁹. E quindi, poiché ogni uomo è composto di anima e di corpo, appunto per questo si dice un'unica natura degli uomini. Invece per l'ipostasi del Signore noi non possiamo dire un'unica natura: infatti esse conservano ciascuna la sua proprietà naturale anche dopo l'unione, e non è possibile ritrovare una qualche specie di «Cristi», poiché non è nato nessun altro Cristo dalla divinità e dall'umanità, egli il medesimo essendo Dio e uomo.

E ancora: non è la medesima cosa l'unità dell'uomo secondo la specie e l'unità secondo la sostanza dell'anima e del corpo. Infatti l'unità dell'uomo secondo la specie indica l'uniformità <presente> in tutti gli uomini; invece l'unità dell'anima e del corpo secondo la sostanza distruggerebbe proprio il loro essere conducendoli completamente alla non-esistenza. Infatti o l'uno dei due (159) si trasformerà nella sostanza dell'altro, oppure da essi nascerà un altro e ambedue si muteranno; altrimenti, se essi rimangono nei loro confini, <allora> saranno due nature. Infatti in riguardo alla sostanza il corpo non è la medesima cosa che l'incorporeo. E perciò <anche> se noi diciamo un'unica natura dell'uomo (e cioè non per l'identità della qualità sostanziale dell'anima e del corpo, ma per la conformità degli individui considerati sotto

⁹¹ Cf., ad es., Gv 2, 4.

⁹² Gv 12, 27.

⁹³ (Ps.) Athan., *Apoll.*, 1, 16; 2,

(167) *Scil.*, del ferro (come si vede, è costantemente ricorrente questo paragone con il ferro incandescente, che ai Padri parve il meno inadeguato per dare una qualche idea per il «come» del mistero dell'unione ipostatica).

la specie), non per questo è necessario che diciamo un'unica natura anche per il Cristo, <e cioè> là dove non c'è una specie che comprende molte sussistenze (160).

Ancora, ogni composizione è detta essere composta dalle cose che sono composte insieme in via diretta: infatti non diciamo che una cosa è composta da terra e acqua, ma da mattoni e legna (altrimenti dovremmo dire che l'uomo è composto di almeno cinque nature, e cioè i quattro elementi e l'anima). E così anche per il Cristo noi non consideriamo le parti delle parti, ma le cose che sono poste insieme in via diretta, e cioè la divinità e l'umanità.

Inoltre se noi, poiché diciamo che l'uomo <è> due nature, di conseguenza siamo obbligati a dire per il Cristo tre nature, allora in realtà anche voi, per il fatto che dite l'uomo costituito in derivazione *da* due nature, di conseguenza affermate che il Cristo è costituito in derivazione *da* tre nature (161): e così similmente per le operazioni, giacché è necessario che l'operazione sia scambievolmente corrispondente con la natura (162). E che l'uomo è detto ed è due nature, ne è testimone Gregorio il Teologo quando dice: «Infatti Dio e uomo sono due nature: e così <lo sono> anche l'anima e il corpo»; e nel Discorso intorno al battesimo dice così: «Essendo noi duplici di anima e di corpo e anche di natura visibile e di natura invisibile, duplice è anche la <nostra> purificazione attraverso l'acqua e lo Spirito»⁷⁰.

Capitolo diciassette

INTORNO AL FATTO CHE LA NATURA DELLA CARNE DEL SIGNORE
E LA VOLONTÀ SONO STATE DIVINIZZATE

13: PG 26, 1124A7-13; 1153B5-11.

(168) *Scil.*, il Verbo Dio.

(169) *Dion. Ar.*, già cit. III 6.

(170) Ossia l'intelletto (*noûs*), di cui poco più avanti.

Bisogna sapere che la carne del Signore è detta essere stata divinizzata ed essere diventata identica a Dio e <anche> Dio, non per uno spostamento della natura, oppure per un mutamento, o per un'alterazione, o per una confusione della natura, <avvenendo> come dice Gregorio il Teologo: «dei quali l'uno divinizzò, l'altro fu divinizzato» e «oso dire identico a Dio», e «ciò che unse diventò uomo, e ciò che era unto diventò Dio»⁷¹. Infatti queste cose <avvennero> non per spostamento della natura ma per l'unione provvidenziale – e cioè quella secondo l'ipostasi, per la quale essa (163) fu unita inseparabilmente al Dio Verbo –, e secondo la compenetrazione delle nature l'una nell'altra, come noi diciamo anche in relazione all'incandescenza del ferro. E come noi confessiamo l'inumanizzazione (164) senza spostamento o mutamento, così anche pensiamo che sia avvenuta la divinizzazione della carne. Infatti, poiché il Verbo divenne carne, non per questo uscì fuori dai confini della sua propria divinità né dalle prerogative divine ad essa congiunte, e neanche la

(171) Ossia l'Intelletto divino.

(172) Il problema della presenza anche dell'intelletto o, anche, di un'«anima razionale e intelligente» nell'uomo Gesù assunto dal Verbo nell'Incarnazione fu uno degli argomenti più incidenti nel dibattito cristologico del periodo IV secolo - prima parte V secolo.

(173) Ossia, secondo le rispettive nature.

(174) Ossia, di Dio Verbo.

(175) Per il rapporto fra «volere», «volontà» e «opinione» vedi specialmente, più sopra, Il 22, p. 138 e nota (105).

(176) Ossia, secondo la sua natura di uomo.

carne divinizzata si allontanò dalla sua natura e dalle sue proprietà naturali. Anche dopo l'unione le nature rimasero non confuse, e in tutte le loro proprietà. La carne del Signore si arricchì delle operazioni divine a causa della purissima (165) unione con il Verbo – e cioè quella secondo l'ipostasi –, e senza per nulla soggiacere a una perdita delle cose a lei proprie secondo natura: infatti essa operava le cose divine non secondo la sua propria operazione, ma a causa del Verbo unito ad essa e mostrando egli attraverso di essa la sua propria operazione. Così appunto il ferro incandescente brucia, non perché abbia acquistato per ragione naturale l'operazione bruciante, ma perché ha ricevuto ciò dall'unione con il fuoco.

Dunque la carne era mortale per se stessa e invece era vivificante a causa dell'unione con il Verbo secondo l'ipostasi. E similmente diciamo la divinizzazione della volontà (166), non perché il movimento naturale si sia cambiato, ma perché <esso> si è unito alla volontà divina e onnipotente di lui, e la volontà umana è diventata volontà di Dio fatto uomo. Perciò pur volendolo per se stesso non poté rimanere nascosto ⁷², poiché al Verbo Dio piacque che in lui fosse mostrata realmente esistente la debolezza della volontà umana: e volendo operò la purificazione del lebbroso ⁷³ a causa dell'unione con la

⁹⁴ Gv 11, 41s. ⁹⁵ Mt 26, 39.

(177) Per il rapporto fra impassibilità e soggezione alle passioni nel Verbo incarnato vedi anche, più avanti, III 26 dedicato interamente a quest'argomento.

(178) A queste passioni è dedicato specialmente il successivo III 20.

(179) Per l'aggettivo «teandrico» vedi anche più sopra, III 15, p. 210 e nota (146).

(180) Dion. Ar., *Ep.* 4: PG 3, 1072C1s.: ora il Damasceno s'impegna in particolar modo a dare una spiegazione ortodossa di quest'espressione,

volontà divina.

Bisogna anche sapere che la divinizzazione della natura e della volontà è molto rivelatrice e molto indicativa delle due nature e delle due volontà: infatti, come l'incandescenza (167) non muta la natura di ciò che è stato infiammato in quella del fuoco, ma mostra sia ciò che è stato infiammato sia ciò che ha infiammato, ed è indicativa non di uno solo di essi ma di due, così anche la divinizzazione non dà come risultato una sola natura composta ma le due nature e la <loro> unione secondo l'ipostasi. Perciò Gregorio il Teologo dice: «Dei quali l'uno divinizzò, l'altro fu divinizzato»: infatti, dopo aver detto «dei quali», indicò «l'uno» e l'«altro».

Capitolo diciotto

ANCORA INTORNO ALLE VOLONTÀ, ALLE LIBERTÀ DI VOLERE,
ALLE INTELLIGENZE, ALLE CONOSCENZE E ALLE SAPIENZE

Dicendo il Cristo perfetto Dio e perfetto uomo, noi <gli> assegniamo totalmente tutte le cose naturali del Padre e tutte le cose naturali della madre: infatti si fece uomo affinché ciò che era stato vinto, vincesse. Colui che può tutto non era impotente a strappare l'uomo dal tiranno con la <sua> autorità e potenza onnipotenti, e tuttavia sarebbe stato pretesto di lamentela per il tiranno se questi, dopo aver vinto l'uomo, fosse stato costretto con la forza da Dio. E perciò Dio compassionevole e amante degli uomini, volendo proclamare vincitore proprio colui che era caduto, diventa uomo per restaurare il simile con il simile.

Nessuno negherà che l'uomo è un essere vivente dotato di ragione e di intelligenza. E quindi, come (168)

⁹⁶ Mt 27, 46.

perché ormai agli scritti di questo supposto discepolo degli apostoli era

diventò uomo se assunse una carne senz'anima, oppure un'anima senza intelligenza? Infatti questa cosa non sarebbe uomo. E quale giovamento avrebbe avuto dalla <sua> in-umanizzazione, se ciò che per primo soffrì non fosse stato salvato, e non fosse stato rinnovato e rinforzato dall'unione della divinità? «Infatti ciò che non fu assunto non fu sanato» (169). Quindi assunse l'uomo tutto intero – e anche la parte più bella di questo (170), che era caduta per debolezza –, per donare la salvezza a lui tutto intero. Non vi potrebbe mai essere un intelletto senza sapienza e privato della conoscenza: infatti, se <esso> fosse senza operazione e senza movimento sarebbe anche del tutto senza esistenza.

Dunque Dio il Verbo volendo rinnovare ciò che era secondo la <sua> immagine, divenne uomo. E che cosa era «secondo l'immagine»⁷⁴ se non l'intelletto? Avendo tralasciato la parte migliore, avrebbe assunto quella peggiore? Infatti l'intelletto è intermedio di Dio e della carne, e cioè dell'una come coabitante e di Dio come immagine.

L'intelletto (171) si congiunge all'intelletto e l'intelletto fa da intermediario fra la purezza di Dio e la densità della carne: infatti se il Signore assunse un'anima senza intelletto, <allora> assunse l'anima di un animale irragionevole (172).

Se l'evangelista disse che il Verbo divenne carne⁷⁵, bisogna sapere che presso la Sacra Scrittura l'uomo talvolta è detto «anima» – come: «Giacobbe entrò in Egitto fra settantacinque anime»⁷⁶ – e talvolta «carne» come: «Ogni carne vedrà la salvezza di Dio»⁷⁷. Il Signore non diventò carne senz'anima né senza mente, ma <diventò>

⁹⁷ Combinazione di 1 Pt 2, 22 e Gv 1, 29.

⁹⁸ Rm 5, 12.

⁹⁹ Mt 20, 28. ¹⁰⁰ Cf. Gv 1, 3ss.

uomo. Infatti egli dice: «Perché percuoti me uomo, che vi ho detto la verità?»⁷⁸. Quindi assunse una carne animata da un'anima ragionevole e intelligente, dominante del corpo ma dominata dalla divinità del Verbo.

Dunque aveva il volere naturalmente (173), sia come Dio sia come uomo, ma <questo> seguiva ed era sottomesso alla volontà di lui (174), non essendo mosso dalla propria opinione (175) ma volendo le cose che la sua volontà divina voleva. Con il permesso del volere divino soffriva naturalmente ciò che gli era proprio. Infatti quando pregò per scongiurare la morte, <allora> si ritrasse dalla morte, soffrì l'agonia e temette naturalmente (176), mentre il suo divino volere lo voleva e lo permetteva. E quando la sua volontà divina volle che la sua volontà umana scegliesse la morte, <allora> la sua passione diventò volontaria: per essa infatti non si consegnò volontariamente alla morte soltanto in quanto Dio ma anche in quanto uomo. E con questo donò anche a noi il coraggio di fronte alla morte. Appunto così dice prima della passione salvatrice: «Padre, se è possibile, allontana da me questo calice»: ed è chiaro che stava per bere il calice come uomo, non come Dio.

Quindi come uomo vuole sfuggire al calice: e queste sono parole del timore naturale. «Però sia fatta non la volontà mia» – e cioè secondo ciò per cui io sono di sostanza diversa da te – «ma la tua», e cioè la mia ed

¹⁰¹ Cf. 1 Cor 15, 20. ¹⁰² 1 Cor 15, 53. ¹⁰³ Cf. Mt 3, 20.

attribuita un'autorità indiscutibile: vedi anche più sopra, I 12 nota (65).

(181) Il che sarebbe contrario alla retta fede, che afferma nel Cristo appunto due nature.

(182) *Scil.*, nel Verbo incarnato.

(183) Nel testo: *prósopon*.

(184) Ossia la carne.

anche la tua, secondo ciò per cui io sono consustanziale a te: e queste sono le parole del coraggio. Infatti l'anima del Signore, in quanto diventato uomo secondo il suo beneplacito, dapprima sperimentò la debolezza naturale per la percezione della separazione del corpo, e subì anche una corrispondente sofferenza naturale; ma poi fu rafforzata dalla volontà divina e assunse coraggio verso la morte. Infatti poiché il medesimo era interamente Dio insieme alla sua umanità, e interamente uomo insieme alla sua divinità, in se stesso e attraverso se stesso egli come uomo sottopose a Dio Padre ciò che gli era umano, e divenne ubbidiente al Padre donando a noi se stesso come suprema figura e modello.

Egli voleva liberamente con la volontà divina e con quella umana. Infatti la volontà libera è completamente insita in ogni natura ragionevole: se non ragionasse completamente, a quale scopo essa avrebbe l'elemento razionale? Il Creatore inserì negli animali irragionevoli l'appetito naturale, che li conduce necessariamente al mantenimento della loro propria natura. Infatti gli esseri privi di ragione non possono guidare ma sono guidati dall'appetito naturale. Perciò non appena nasce l'appetito, subito <nasce> anche l'impulso all'azione: infatti <essi> non usano la ragione nel consiglio, nella riflessione, nel giudizio. Perciò non sono lodati o proclamati beati in

¹⁰⁴ Is 61, 1; Lc 4, 18.

¹ Lc 24, 43.

² At 1, 11.

¹⁰⁵ Eb 5, 9.

¹⁰⁶ Cf. 1 Pt 3, 19.

¹⁰⁷ Fil 2, 10.

(185) Questa motivazione soteriologica è quella che dà il motivo più

quanto seguaci della virtù, e neanche sono puniti in quanto operatori del male. Invece la natura ragionevole ha l'appetito naturale che è soggetto al movimento, ma è anche condotto e regolato dalla ragione presso coloro che custodiscono ciò che è conforme alla natura: infatti questa è la superiorità della ragione, e cioè il libero volere, che nell'essere ragionevole noi diciamo movimento naturale. E perciò <essa> è lodata e proclamata beata in quanto seguace della virtù, e viene punita in quanto operatrice del male.

Di conseguenza l'anima del Signore voleva muovendosi liberamente, ma liberamente voleva quelle cose che il suo divino volere voleva che essa volesse. Infatti la carne non si muoveva per comando del Verbo (sia Mosè che tutti i santi si muovevano per comando divino); ma il medesimo e unico essendo Dio e uomo voleva secondo il volere divino e quello umano. Perciò i due voleri del Signore differivano fra loro non per l'opinione ma piuttosto per la potenza naturale. Infatti il suo volere divino era senza inizio, tutto-operante (poiché aveva la potenza che lo seguiva) e impassibile (177). Invece il suo volere umano aveva avuto inizio nel tempo, sosteneva le passioni

autenticamente religioso a tutte le discussioni condotte – sia nei secoli precedenti al Damasceno, sia ora da lui stesso – per assicurare la completezza delle nature divina e umana nell'incarnazione del Verbo.

(186) *Scil.*, a causa dell'unione ipostatica con Dio Verbo.

(187) *Scil.*, il Cristo.

(188) Ossia incolpevoli, non soggette a rimprovero.

(189) Ossia, la disobbedienza di Adamo.

(190) *Scil.*, Dio il Verbo.

(191) *Scil.*, Dio il Verbo.

(192) Ossia, dalla riflessione mentale su ciò che si vede (Greg. Naz., *Or. 30*, 15: PG 36, 124B9s.).

(193) Evidente riferimento all'Eucaristia (che è sempre presente alla pastoralità del Damasceno, come si manifesta – per es. – anche nei suoi tre Discorsi in difesa delle immagini cristiane).

naturali e prive di colpa (178), e non era naturalmente onnipotente; ma in quanto era diventato realmente di Dio il Verbo, era anche naturalmente onnipotente.

Capitolo diciannove

INTORNO ALL'OPERAZIONE TEANDRICA (179)

Il beato Dionigi, quando afferma che il Cristo «è vissuto con noi secondo una certa nuova operazione teandrica» (180), dice che una sola operazione fu costituita da quella umana e da quella divina, <e lo dice> non perché elimina le operazioni naturali (in questo caso allora noi potremmo dire anche «una sola nuova natura» (181), costituita da quella divina e da quella umana: infatti secondo i santi Padri «una sola è la sostanza di coloro la cui operazione è una sola»), ma <lo dice> perché vuole mostrare il modo nuovo e indicibile delle manifestazioni e delle operazioni naturali del Cristo (in corrispondenza del modo indicibile della compenetrazione fra loro delle nature del Cristo) e anche la nuova e stupefacente sua vita come uomo – sconosciuta alla natura degli esseri – e il modo dello scambio secondo l'indicibile unione. Infatti noi non diciamo che le operazioni sono separate e neanche che le nature

³ Sap 2, 23.

(194) *Scil.*, nel Cristo.

(195) Cf., nel capitolo precedente, la distinzione fra le passioni irreprensibili e quelle colpevoli.

(196) Ossia, realmente e non soltanto nel «senso appellativo» di poco più sopra.

(197) Nel testo: *eudokía*, che più spesso abbiamo reso con «beneplacito».

(198) *Scil.*, della natura.

(199) *Scil.*, al Cristo.

(200) Per il Padre come «principio» e «causa», cf. specialmente più sopra, I 8.

operano separatamente, ma invece <diciamo> che esse sono unite e ciascuna opera insieme con la comunanza dell'altra ciò che ha come suo proprio. Non operò né le cose umane soltanto umanamente (infatti non era semplice uomo) né le cose divine soltanto in modo divino (infatti non era puramente Dio), ma essendo insieme Dio e uomo: giacché, come per le nature (182) conosciamo sia l'unione sia la differenza naturale, così anche per le volontà e le operazioni naturali.

Perciò bisogna sapere che in riguardo al Signore nostro Gesù Cristo talvolta parliamo come in riguardo a due nature, talvolta come in riguardo a una sola persona (183), e sia l'una cosa che l'altra è riferita a un solo concetto: infatti le due nature sono un unico Cristo, e l'unico Cristo è due nature. E quindi è la stessa cosa il dire: «il Cristo opera secondo ciascuna delle sue nature» e «ciascuna natura nel Cristo opera con la comunanza dell'altra». La natura divina comunica con la carne operante, sia per il fatto che – con il beneplacito del suo divino potere – permette che <essa> (184) soffra e faccia le cose sue proprie, e sia per il fatto che l'operazione della carne è completamente apportatrice di salvezza (185): il che appunto non è dell'operazione umana ma di quella divina. E a sua volta la carne <comunica> con la divinità operante del Verbo per il fatto che le operazioni divine sono compiute come attraverso lo strumento del corpo, e uno solo è Colui che contemporaneamente opera in modo divino e in modo umano.

Bisogna sapere che la sua santa mente opera anche le sue operazioni naturali, pensando e conoscendo di

⁴ 2 Cor 6, 14.

⁵ 1 Cor 15, 20.

⁶ Es 14, 16ss.

⁷ Cf. Nm 16, 2-35 (la vicenda di Core, Datan e

essere mente di Dio (186) e di essere venerata da tutta la creazione, e anche ricordandosi delle sue occupazioni e sofferenze terrene; e inoltre comunica con la divinità operante del Verbo – che regola e governa il tutto – pensando, conoscendo e regolando non come semplice mente di uomo ma come unita a Dio secondo l'ipostasi ed essendo riconosciuta come mente di Dio.

Dunque l'operazione «teandrica» indica questo, e cioè che, essendo Dio diventato uomo e cioè essendosi umanizzato, anche la sua operazione umana era divina – e cioè divinizzata – e non era impartece della sua operazione divina e, inoltre, che la sua operazione divina non era impartece della sua operazione umana, ma ciascuna era considerata insieme con l'altra. Questo modo <di parlare> è detto «perifrasi», quando qualcuno abbraccia due cose mediante una sola espressione. Infatti in questo modo noi diciamo una sola la bruciatura tagliata oppure uno solo il taglio bruciato della spada arroventata, ma <insieme> diciamo che altra operazione è il taglio e altra operazione è la bruciatura, e ciascuna è propria di una natura diversa dall'altra, e cioè la bruciatura come propria del fuoco, il taglio come proprio del ferro: e anche quando diciamo una sola l'operazione teandrica del Cristo, similmente pensiamo due le operazioni delle sue due

Abiram). ⁸Cf. ad es., Es 19, 13; Lv 2, 27.

(201) *Scil.*, umana.

(202) Infatti il peccato di Adamo ci aveva tolto la grazia originale.

(203) Nel testo: *prósopon*, che qui mostra appieno il suo significato originario, nel senso di un'assunzione di «figura» o di «volto» a cui non corrisponde necessariamente un'esistenza sostanziale. E questo fa comprendere bene perché l'insistenza esclusiva di Nestorio su questo termine per indicare il rapporto fra la natura divina e quella umana nell'unico Cristo fu dapprima guardata con sospetto e poi considerata eretica, mentre

nature, e cioè l'operazione divina della sua divinità e l'operazione umana della sua umanità.

Capitolo venti

INTORNO ALLE PASSIONI NATURALI E IRREPENSIBILI

Noi confessiamo che (187) assunse tutte le passioni naturali e irrepensibili (188). In verità assunse l'uomo tutto intero e tutte le cose dell'uomo eccetto il peccato: infatti questo non è naturale né è stato insito in noi dal Creatore, ma si produce volontariamente nella nostra libera scelta per inseminazione del diavolo, e non domina su di noi forzosamente. Le passioni naturali e irrepensibili sono quelle che non dipendono da noi, le quali tutte entrarono nella vita umana per castigo della trasgressione (189), come la fame, la sete, la stanchezza, la fatica, il pianto, la corruzione, il rifuggire dalla morte, il timore, l'angoscia da cui i sudori e le gocce di sangue ⁷⁹, l'aiuto degli angeli a causa della debolezza della natura, e le cose simili che sono naturalmente inerenti in tutti gli uomini.

Assunse quindi tutte le cose, per santificarle tutte. Fu tentato e vinse, per guadagnare a noi la vittoria e per dare alla natura il potere di vincere l'avversario, affinché la natura anticamente vinta vincessesse l'antico vincitore attraverso questi assalti da cui era stata vinta.

Perciò il maligno <lo> assalì da fuori non attraverso i ragionamenti ⁸⁰, come <aveva assalito> anche Adamo:

⁹ Greg. Naz., *Or.* 30, 21: PG 36, 132B13.

¹⁰ Cyr. Al., *Apol. Thds.*, 28: PG 76, 1173C2-7.

¹¹ Cf. Sal 44 (45),

invece fu valorizzata *hypóstasis*, «sussistenza», e quindi nella definizione di Calcedonia fu ritenuto opportuno presentare insieme ambedue le parole per

infatti anche questi non attraverso ragionamenti ma attraverso il serpente. Ma il Signore respinse l'assalto e lo dissolse come un fumo affinché le passioni, che lo avevano assalito ed erano state vinte, diventassero facilmente vincibili anche per noi, e così il nuovo Adamo riportasse a salvezza l'antico⁸¹.

Senza dubbio le nostre passioni naturali erano nel Cristo secondo natura e al di sopra della natura. Si muovevano in lui secondo natura, perché (190) permetteva alla carne di soffrire le cose a lei proprie: ma <si muovevano> anche al di sopra della natura, poiché nel Cristo le cose naturali non precedevano il volere: infatti riguardo a lui non si contempla nulla di costretto ma tutte cose volontarie. Perciò volendolo ebbe fame, volendo ebbe sete, volendo temette, volendo morì.

Capitolo ventuno

INTORNO ALL'IGNORANZA E ALLA SERVITÙ

Bisogna sapere che (191) assunse la natura ignorante e serva: infatti la natura dell'uomo è serva di Dio che l'ha creata e non ha conoscenza delle cose future. «Quindi se», conformemente a Gregorio il Teologo, «si separa ciò che si vede da ciò che si pensa» (192), allora la <sua> carne è detta serva e ignorante, ma invece l'anima del Signore a causa dell'identità dell'ipostasi e a causa dell'unione indivisibile fu ricca della conoscenza delle cose future, così come delle altre divine manifestazioni. Infatti come la carne degli uomini secondo la propria natura non è vivificante, e invece la carne del Signore – unita allo stesso Dio Verbo secondo l'ipostasi –

8; Eb 1, 9. ¹² Cyr. Al., Arc. 13: PG 76 1120C8-D6. ¹³ (Ps.) Athan., Apoll., 2, 1-2: PG 26, 1133B3-8. ¹⁴ Bar 3, 8. ¹⁵ Sal 136 (137), 1.

da una parte non fu senza la morte secondo natura, ma dall'altra divenne vivificante a causa dell'unione con il Verbo secondo l'ipostasi, e noi non possiamo dire che non era vivificante e lo è sempre (193): così la natura umana non ha essenzialmente la conoscenza delle cose future, ma invece l'anima del Signore – a causa dell'unione con Dio il Verbo e a causa dell'identità ipostatica – insieme alle altre manifestazioni divine fu ricca, come ho detto, anche della conoscenza delle cose future.

Bisogna sapere che noi non possiamo dirlo neanche servo: infatti i nomi relativi alla servitù e alla signoria non sono contrassegni di una natura ma di ciò che è in rapporto a qualche cosa, come quelli relativi alla paternità e alla figliolanza. Queste cose sono indicative non di un'essenza ma di una relazione. Perciò – come abbiamo detto a proposito dell'ignoranza – <similmente> diciamo che, se con sottili riflessioni oppure con affinate fantasie della mente si separa (194) ciò che è creato da ciò che è increato, <allora> la carne è serva se non è stata unita a Dio il Verbo. Ma, una volta che <gli> è stata unita secondo l'ipostasi, come sarà serva? Infatti il Cristo, poiché è uno solo, non può essere servo di se stesso mentre è <anche> Signore: in realtà, queste <qualificazioni> sono fra le cose che sono dette non in senso assoluto ma in relazione a un altro. E quindi, di chi sarà servo? Del Padre? Ma se è servo del Padre – e certamente non di se stesso –, allora non tutte le cose che ha il Padre sono anche del Figlio⁸². E se egli è servo, come mai l'Apostolo dice riguardo a noi i quali siamo stati adottati a figli per mezzo suo: «Quindi non sei più servo ma figlio»⁸³?

¹⁶ Cyr. Al., *Ep.* 17: PG 77, 120C4s.

¹⁷ Col 1, 15.

¹⁸ Rm 8, 29.

¹⁹ Cf. Eb 2, 14.

²⁰ Gv 20, 17.

²¹ Gv 20, 17.

Perciò è detto servo in senso soltanto appellativo, non essendolo egli ma avendo preso per noi la forma di servo⁸⁴, ed essendo chiamato servo insieme a noi. Infatti, pur essendo non soggetto alle passioni, tuttavia per causa nostra servì ad esse (195), e divenne servente per la nostra salvezza. Coloro che lo dicono servo (196) separano l'unico Cristo in due, come Nestorio. Invece noi lo diciamo Padrone e Signore di tutta la creazione, l'unico Cristo, il medesimo insieme Dio e uomo, e <diciamo> che sa tutte le cose: «Infatti in lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza»⁸⁵.

Capitolo ventidue

INTORNO ALLA CRESCITA

È detto crescere in sapienza, età e grazia⁸⁶, poiché da una parte cresceva in età e dall'altra portava a manifestazione attraverso il crescere dell'età la sapienza che era in lui: facendo come propria crescita la crescita umana in sapienza e grazia e il compimento della buona volontà del Padre (197) – e cioè la conoscenza di Dio da parte degli uomini e la <loro> salvezza – e appropriandosi di ciò che è nostro sotto ogni aspetto. Invece coloro che

²² Cf. Rm 6, 3s.

²³ Mt 28, 19.

²⁴ Eb 6, 4ss.

²⁵ Rm 6, 3.

evitare ogni equivoco: vedi anche l'Introduzione, pp. 32ss., e, più avanti, IV 18 note (104) e (112).

(204) *Scil.*, il Cristo.

dicono che egli cresceva in sapienza e grazia come se ricevesse un'aggiunta di queste, <in realtà> dicono che l'unione non è avvenuta fin dalla prima esistenza della carne, e non annunciano neanche l'unione secondo l'ipostasi, ma al contrario, seguendo il folle Nestorio, fingono un'unione relativa e una semplice inabitazione, «non sapendo quelle cose che dicono né quelle cose che danno per sicure»⁸⁷. Infatti se la carne fu unita realmente al Dio Verbo fin dalla sua prima esistenza – o piuttosto esistette in lui ed ebbe la medesimità ipostatica con lui –, <allora> come essa non fu ricca completamente di ogni sapienza e grazia? Infatti <essa> non assunse parte alla grazia e neanche aveva parte – per grazia – a ciò che è del Verbo: ma piuttosto faceva sgorgare al mondo la grazia, la sapienza e la pienezza di tutti i beni, poiché attraverso l'unione secondo l'ipostasi le prerogative umane e quelle divine erano diventate dell'unico Cristo, e il medesimo era insieme Dio e uomo.

Capitolo ventitré

INTORNO AL TIMORE

La parola «timore» ha un duplice senso. Vi è il timore naturale, quando l'anima non vuole essere separata dal corpo a causa della corrispondenza e dell'intimità naturale posta in essa dal Creatore fin dal principio: e per esso naturalmente teme, ha i dolori dell'agonia e rifugge dalla morte. La sua definizione è: «il timore naturale è una facoltà che aderisce all'essere attraverso un ritrarsi all'indietro»⁸⁸. Infatti, se ad opera del Creatore tutte le cose sono state portate dal non-essere all'essere, <allora>

²⁶ Mt 16, 16.
³⁰ Cf. Gv 19, 34.

²⁷ At 10, 38.
³¹ Gv 3, 5.

²⁸ Sal 44 (45), 8.
³² Gn 1, 26.

²⁹ Sap 2, 23.

esse hanno naturalmente il desiderio di essere e non quello di non essere: e conformemente alla natura è proprio di esse l'impulso verso ciò che le conserva. Perciò anche il Dio Verbo essendo diventato uomo ebbe questo desiderio. Infatti mostrò quest'impulso in rapporto alle cose conservatrici della natura, desiderando di mangiare, di bere e di dormire, e facendo naturalmente esperienza di queste cose; e invece in riguardo alle cose distruttrici (198), <mostrò> l'impulso a ritirarsi di fronte alla morte – come nel tempo della Passione. Le cose che <gli> avvenivano, anche se avvenivano secondo le leggi della natura, tuttavia non <avvenivano> obbligatoriamente come per noi, giacché egli accolse le cose naturali volendole volontariamente. E perciò appunto il timore, la paura e il dolore dell'agonia fanno parte delle passioni naturali e irreprensibili, e non sottoposte al peccato.

Ancora, c'è il timore che nasce da mancanza di ragionamenti, da sfiducia e dall'ignoranza dell'ora della morte, come quando di notte temiamo per il prodursi di un qualche rumore. Esso è innaturale e lo definiamo dicendo: «il timore innaturale è un ritirarsi indietro irragionevole»⁸⁹. Ma il Signore non lo assunse; perciò neanche temé mai se non al tempo della Passione, anche se spesso si sottrasse secondo il piano di salvezza⁹⁰: infatti non ignorava il < suo > tempo⁹¹.

Che egli temette veramente, lo dice il santo Atanasio nel Discorso contro Apollinare: «Perciò il Signore disse:

(205) Ossia, non erano originariamente connesse con la natura umana.

(206) Ossia, la natura divina.

(207) Cf. I 2 nota (3).

(208) Ossia, al diavolo.

(209) Sal 15 (16), 10: a «corruzione» della comune trad. it. di questo salmo sostituiamo «decomposizione», che corrisponde alla distinzione di

“Ora l’anima mia è turbata”⁹². La parola “ora” significa “quando volle”, e peraltro indica certamente ciò che era: infatti non disse come presente ciò che non era, come se le cose dette <da lui> avvenissero per apparenza. In effetti, tutto avveniva naturalmente e realmente». E dopo altre parole: «La divinità non ammette per nulla una sofferenza separatamente da un corpo che soffre, e neanche mostra un turbamento e un dolore separatamente da un’anima dolorante e turbata, né si angoschia e prega separatamente da una mente angosciata e pregante: infatti anche se le cose che avvennero (199) non occorsero per difetto della <sua> natura, tuttavia avvennero per dimostrazione della <sua> esistenza»⁹³. E l’espressione «le cose che avvennero non occorsero per difetto della <sua> natura» indica l’essere sottoposto ad esse non involontariamente.

Capitolo ventiquattro

INTORNO ALLA PREGHIERA DEL SIGNORE

La preghiera è un’ascesa della mente a Dio, o una richiesta a Dio delle cose convenienti. E perciò, come il Cristo pregava in riguardo a Lazzaro e nel tempo della Passione? Infatti la sua santa mente, una volta che era unita a Dio il Verbo secondo l’ipostasi, non aveva bisogno né dell’elevazione a Dio né della richiesta a Dio (infatti il Cristo è uno solo). Ma <pregò> perché, avendo fatta sua la nostra persona ed esprimendo in se stesso ciò che è nostro, era diventato modello per noi: e ci insegnava a pregare Dio, a tendere in alto verso di lui, e attraverso la

³³ Cf. 2 Cor 1, 22. ³⁴ Gn 1, 2. ³⁵ Gn 6, 17. ³⁶ Lv 15, 10ss.
³⁷ 1 Re 18, 32ss. ³⁸ Rm 12, 6. ³⁹ Rm 8, 23. ⁴⁰ 2 Pt 2, 22.

sua santa mente ci preparava la strada per l'ascensione a Dio. Infatti come <egli> sostenne le passioni per assegnarci la vittoria su di esse, così anche prega per aprirci la strada – come ho detto – per l'ascensione a Dio e per riconciliarci suo Padre, onorandolo come suo principio a causa (200) e mostrando di non essere rivale di Dio. Infatti, quando per Lazzaro diceva: «Padre, ti ringrazio che mi hai ascoltato. Io sapevo che sempre mi dai ascolto, ma l'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato»⁹⁴, <allora> non fu chiarissimo a tutti che <egli l'aveva detto> per onorare suo Padre come suo principio e causa e per mostrare che non è rivale di Dio?

Inoltre, quando diceva: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice. Però non come voglio io, ma come vuoi tu»⁹⁵, non è chiaro ad ognuno che <lo diceva> per insegnarci nelle tentazioni a chiedere aiuto soltanto a Dio e ad anteporre la volontà divina alla nostra? E per mostrarci che aveva fatto realmente sue le cose della nostra natura e che aveva veramente due volontà, naturali e corrispondenti alle sue nature ma non contrarie? Dice «Padre», come consustanziale <a lui>; «se è possibile», non perché non sa (infatti che cosa è impossibile a Dio?),

⁴¹ Gc 2, 26.

⁴² Cf. Gn 7, 6ss.

⁴³ Cf. 1 Cor 10, 1ss.

⁴⁴ Lv 14, 8.

⁴⁵ Mt 3,

queste righe fra la più semplice *phthorá* e la più integrale *diaphthorá*.

(210) Giuliano di Alicarnasso (fine IV – inizio V secolo) fu l'iniziatore di una corrente monofisita particolare, detta degli «aftartodoceti», o anche «fantasiasti» o «giulianisti», che sosteneva l'assoluta incorruttibilità (*aphtarsía*) del corpo di Cristo fin dal primo momento della sua formazione e, quindi, la realtà soltanto apparente (*tokéein* = «sembrare») dei suoi bisogni materiali.

(211) A sua volta Gaiano – da cui i «gaianisti» – aderì alle teorie di

ma ammastrandoci ad anteporre la volontà divina alla nostra (infatti è impossibile soltanto ciò che Dio non vuole né permette). «Però non come voglio io, ma come vuoi tu»: in quanto Dio essendo della medesima volontà del Padre, tuttavia come uomo mostra la volontà naturale dell'umanità, giacché questa rifugge naturalmente dalla morte.

E il «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»⁹⁶ egli lo disse perché aveva fatto sua la nostra persona. Infatti se – facendo distinzione con sottili rappresentazioni della mente tra ciò che si vede e ciò che si intende con il pensiero – egli non fosse incluso nella nostra categoria (201), <allora> il Padre non sarebbe suo Dio, né egli avrebbe potuto mai essere lasciato dalla sua divinità: invece noi eravamo coloro che erano stati abbandonati e disprezzati (202). E di conseguenza <egli> pregò in questo modo perché si appropriava della nostra persona.

Capitolo venticinque

11. ⁴⁶ Sal 73 (74), 13. ⁴⁷ Mt 5, 17. ⁴⁸ At 2, 1ss. ⁴⁹ At 1, 5
 («nel fuoco» è un'aggiunta del Damasceno).
⁵⁰ Cf. Lc 12, 50. ⁵¹ Lc 12, 59. ⁵² Gn 8, 11. ⁵³ Dt 4, 24.

Giuliano, ma egli stesso o i suoi seguaci ne formularono un'altra particolare variante.

(212) *Ad litt.*: «dell'economia».

(213) *Scil.*, del Cristo.

(1) Nel senso, ormai prevalente in quest'opera, di sofferenze o soggezioni incidenti sulla condizione originaria del proprio essere.

(2) Nel primo fra i due significati indicati nel precedente III 28.

(3) Attenendoci al significato originario e per esprimerne la piena

INTORNO ALL'APPROPRIAZIONE

Bisogna sapere che vi sono due appropriazioni: l'una è naturale ed essenziale, l'altra personale e di relazione. La naturale ed essenziale è quella secondo cui il Signore a causa del < suo > amore per gli uomini assunse la nostra natura e tutte le < nostre > cose naturali, essendo diventato uomo per natura e realmente, ed essendo venuto all'esperienza delle < nostre > cose naturali. Quella personale < e di relazione > è quando qualcuno si riveste della persona (203) di un altro attraverso un rapporto – come, ad es., la compassione o l'amore –, e al posto di quello e per conto di lui formula parole che non riguardano per nulla se stesso: e secondo questa < appropriazione > (204) fece sue proprie la nostra maledizione e il nostro abbandono, e le altre cose simili che non erano naturali (205), non perché egli le era o le era diventato, ma perché aveva assunto la nostra persona ed era considerato insieme con noi.

⁵⁴ Rm 10, 17. ⁵⁵ Eb 11, 1. ⁵⁶ Cf. 1 Cor 1, 23ss. ⁵⁷ Cf. 1 Cor 2, 14s.

connotazione rendiamo con «servire, prestare servizio» il *latreúein* del testo, che comunemente viene tradotto con «adorare». In realtà, presso i Padri greci si affermò gradualmente la distinzione fra *latreía* e *proskynesis* (e i relativi derivati), delle quali la prima esprimeva una venerazione che implicava un sentimento di assoluta sottomissione e servizio – e quindi doveva essere rivolta soltanto a Dio –, e la seconda aveva una più ampia gamma di applicazioni, fino alla *proskynesis* indirizzata ad oggetti materiali come – ad es. – la croce o le icone (cf., più avanti, IV 11 e 16 e, del medesimo Damasceno, *Imag.*, specialmente III 27-40); corrispondentemente nel mondo latino cristiano si affermarono *adoratio* e *veneratio*, da cui gli italiani «adorazione» e «venerazione».

(4) *Scil.*, della veste regale.

(5) *Scil.*, del Cristo.

(6) Ossia, dalla sua proprietà di essere Figlio.

(7) Ora ha inizio la risposta alla domanda sul risultato

Capitolo ventisei

INTORNO ALLA PASSIONE DEL CORPO DEL SIGNORE,
E ALLA IMPASSIBILITÀ DELLA SUA DIVINITÀ

Dunque lo stesso Verbo di Dio sopportò tutte le cose con la carne, mentre la sua divina, unica e impassibile natura rimaneva impassibile. Infatti quando l'unico Cristo soffriva, composto di divinità e di umanità ed esistente nella divinità e nell'umanità, il <suoi> elemento passibile soffriva essendo per natura atto a soffrire, ma quello impassibile non soffriva insieme ad esso. Infatti l'anima – che è passibile –, quando il corpo è tagliato ma essa non è tagliata, <tuttavia> ha dolore e soffre insieme al corpo; invece la divinità, che è impassibile, non soffriva insieme al corpo.

Bisogna sapere che noi diciamo che Dio ha sofferto con la carne, ma per nulla <diciamo> che la divinità (206) soffrì con la carne oppure che Dio soffrì attraverso la carne. Infatti se la scure taglia un albero mentre il sole lo illumina, da parte sua il sole rimane non tagliato e impassibile; così a molto maggior ragione l'impassibile divinità del Verbo, unita alla carne secondo l'ipostasi, rimane impassibile quando la carne soffre. Parimenti, se qualcuno versa acqua su un ferro arroventato, un elemento è per <sua> natura soggetto a soffrire per l'acqua (cioè il fuoco: e infatti viene spento), ma il ferro

⁵⁸ Rm 8, 17. ⁵⁹ Rm 6, 3. ⁶⁰ Gal 3, 27. ⁶¹ 1 Cor 1, 24.
⁶² Cf. Ef 3, 18. ⁶³ Cf. Eb 11, 28. ⁶⁴ Cf. Sal 2, 9 (sec. i Settanta).

dell'Incarnazione, la quale gradualmente si eleva dal ragionamento teologico a un inno di lode a Cristo, restauratore della nobiltà dell'uomo e maestro di vita. In tal modo essa fornisce una chiara testimonianza della

rimane indenne (infatti non è soggetto per natura ad essere guastato dall'acqua): <allora> a molto maggior ragione la divinità unica e impassibile non accolse la sofferenza quando la carne soffriva, pur rimanendo non separata da essa. In realtà non è necessario che un esempio corrisponda completamente ed esattamente; infatti negli esempi è necessario che si scorga il simile e il diverso, perché <altrimenti> non sarebbe un esempio: ciò che è simile in tutto sarebbe l'identico e non un esempio, e specialmente per quanto riguarda le cose divine. Infatti è impossibile trovare un esempio simile in ogni cosa, sia per quanto riguarda la teologia sia per quanto riguarda l'economia (207).

Capitolo ventisette

CHE LA DIVINITÀ DEL VERBO RIMANE NON-SEPARATA
DALL'ANIMA E DAL CORPO ANCHE NELLA MORTE DEL SIGNORE
E PERMANE UNA SOLA IPOSTASI

Il nostro Signore Gesù Cristo, essendo senza peccato (infatti «non commise peccato colui che toglie il peccato del mondo, né fu trovato inganno nella sua bocca»⁹⁷) non era soggetto alla morte, se appunto «è vero che» la morte entrò nel mondo a causa del peccato⁹⁸. E pertanto muore, caricandosi della morte per causa nostra, e offre se stesso al Padre come sacrificio per noi: infatti noi avevamo peccato contro di lui ed era necessario che egli si accollasse il riscatto⁹⁹ per noi, e così noi fossimo liberati dalla condanna – infatti, sia lontano che il sangue del

⁶⁵ Sal 131 (132), 7s.
23. ⁶⁹ Cf. 1 Cor 2, 22.

⁶⁶ Mt 24, 30.

⁶⁷ Mc 16, 6.

⁶⁸ 1 Cor 1,

Signore sia stato offerto al tiranno (208)! –. Perciò la morte si accosta, inghiottendo l'esca del corpo è trafitta dall'amo della divinità e, preso assaggio del corpo innocente e vivificante, va in rovina e rimette tutti coloro che prima aveva inghiottito. Infatti, come le tenebre scomparvero per l'introduzione della luce¹⁰⁰, così la corruzione è scacciata dall'assalto della vita: e per tutti sorge la vita, per il corruttore la corruzione.

Quindi, anche se <egli> morì come uomo, e la sua santa anima fu divisa dal corpo immacolato, tuttavia la divinità rimase non separata da ambedue – e cioè dall'anima e dal corpo – e neanche così l'unica ipostasi fu divisa in due ipostasi: infatti sia il corpo sia l'anima fin dal principio ebbero contemporaneamente l'esistenza nell'ipostasi del Verbo e, pur essendo stati divisi tra di loro nella morte, <tuttavia> ciascuno di loro continuò ad avere l'unica ipostasi del Verbo. Cosicché l'unica ipostasi del Verbo era ipostasi sia del Verbo, sia dell'anima, sia del corpo: infatti né l'anima né il corpo ebbero mai un'ipostasi propria all'infuori dell'ipostasi del Verbo; e l'ipostasi del Verbo è sempre una sola, mai due. E quindi l'ipostasi del Cristo è sempre una sola, e anche se l'anima fu divisa localmente dal corpo, tuttavia secondo l'ipostasi vi era unita attraverso il Verbo.

Capitolo ventotto

⁷⁰ Gn 47, 31 (sec. i Settanta). ⁷¹ Gn 48, 14. ⁷² Es 14, 16ss.
⁷³ Es 17, 11ss. ⁷⁴ Es 15, 25. ⁷⁵ Es 17, 5ss. ⁷⁶ Nm 17, 23ss.

viva spiritualità cristologica del Damasceno, e rivela il motivo più profondo della sua costante affermazione della reale e completa incarnazione del Verbo Figlio di Dio.

INTORNO ALLA CORRUZIONE E ALLA DECOMPOSIZIONE

La parola «corruzione» indica due cose. Infatti indica queste sofferenze umane, quali la fame, la sete, la fatica, la perforazione dei chiodi, la morte – e cioè la separazione dell'anima dal corpo – e tali cose. Secondo questo significato noi diciamo corruttibile il corpo del Signore: infatti egli prese su di sé volontariamente tutte queste cose. Ma la corruzione indica anche la completa dissoluzione e scomparsa del corpo negli elementi di cui fu composto: e da molti essa è chiamata piuttosto «decomposizione». Ma il corpo del Signore non ebbe esperienza di essa, come dice il profeta Davide: «Perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la decomposizione» (209).

Quindi è empio dire – come l'insano Giuliano (210) e Gaiano (211) – che prima della risurrezione il corpo del Signore era incorruttibile secondo il primo significato della «corruzione». Infatti se esso era incorruttibile, <allora> esso non nacque consustanziale a noi, bensì le cose che il Vangelo dice che avvennero – la fame, la sete, i chiodi, la trafittura del fianco, la morte – furono in apparenza e non in realtà. Ma se avvennero per apparenza, <allora> il mistero dell'Incarnazione (212) è illusione e finzione, egli diventò uomo in apparenza ma non in realtà, e noi siamo stati salvati in apparenza ma non in realtà. Ma suavia, chi dice queste cose non abbia parte alla salvezza! E invece noi abbiamo partecipato e parteciperemo alla vera salvezza.

D'altra parte, conformemente al secondo significato

⁷⁷ Dt 28, 66 (con qualche variazione). ⁷⁸ Is 65, 2.

⁷⁹ Mt 3, 20. ⁸⁰ Sal 67 (68), 33s. ⁸¹ Gn 2, 8. ⁸² Gn 3, 23

(8) Cioè, le virtù.

(9) Ossia, della comunicazione con lui stesso.

della «corruzione» noi confessiamo il corpo del Signore incorruttibile, e cioè non soggetto alla decomposizione, come ci hanno tramandato i Padri ispirati da Dio. Ma certamente dopo la risurrezione del Salvatore dai morti diciamo il corpo del Signore incorruttibile anche secondo il primo significato. E attraverso il suo proprio corpo il Signore donò anche al nostro corpo la risurrezione e dopo di ciò l'incorruttibilità, essendo diventato egli per noi primizia della risurrezione ¹⁰¹, dell'incorruttibilità e dell'impassibilità: «È necessario infatti che questo corpo incorruttibile si vesta di incorruttibilità», dice il divino Apostolo ¹⁰².

Capitolo ventinove

INTORNO ALLA DISCESA AGLI INFERI

L'anima divinizzata (213) discende agli inferi affinché, come il sole di giustizia ¹⁰³ era sorto sulla terra, così la luce splendesse anche a coloro che sotto terra giacevano nell'oscurità e nell'ombra della morte: affinché – come a coloro che erano sulla terra aveva dato il lieto annunzio della pace, della liberazione per i prigionieri, della vista per i ciechi ¹⁰⁴, ed era stato causa di salvezza eterna ¹⁰⁵ per i credenti ma condanna di incredulità per i non credenti – così <avvenisse> anche per coloro che erano agli inferi ¹⁰⁶, «affinché a lui ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra» ¹⁰⁷. E così avendo sciolto coloro che erano incatenati da sempre, di poi risalì dai morti aprendo a noi la strada della risurrezione.

(10) Infatti in quest'ultimo caso o la natura divina o la natura umana si

LIBRO IV

Capitolo uno

INTORNO ALLE COSE CHE <AVVENNERO> DOPO LA RISURREZIONE

Dopo la risurrezione dai morti depose tutte le passioni (1): e cioè la corruzione (2), la fame, la sete, il sonno, la fatica e simili cose. Infatti, anche se gustò del cibo dopo la risurrezione ¹, tuttavia <lo fece> non per legge di natura (giacché non era affamato) ma per confermare secondo il piano di salvezza la verità della risurrezione, e che era proprio la carne <quella> che aveva sofferto ed era risorta. E non depose nessuna delle parti della natura, non il corpo, non l'anima. Ma invece – <come> aveva acquistato sia il corpo sia l'anima razionale e intelligente, volitiva e operante – così anche salì al cielo e così siede alla destra del Padre, volendo e operando divinamente e umanamente la nostra salvezza: divinamente per quanto riguarda la provvidenza, la conservazione e il governo di

(sec. i Settanta).

sarebbe mutata nell'altra.

(11) Vedi più sopra, II 12, p. 121 e nota (63).

(12) Ossia, senza alcun mutamento della sua divinità.

(13) Per la derivazione di *Christós* da *chriein* – «ungere», vedi più sopra, specialmente III 3, p. 165 nota (20).

(14) Vedi precedente nota (13).

tutte quante le cose, umanamente ricordandosi delle sue occupazioni sulla terra, e vedendo e sapendo di essere venerato da ogni creatura razionale. Infatti la sua santa anima sa di essere stata unita a Dio il Verbo secondo l'ipostasi, e di essere insieme venerata come anima di Dio e non semplicemente come anima. E il salire dalla terra al cielo, e il discenderne un'altra volta, sono operazioni di un corpo circoscritto: «infatti ritornerà ancora a voi – dice – allo stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo»².

Capitolo due

INTORNO AL SEDERE ALLA DESTRA DEL PADRE

Noi affermiamo che il Cristo siede alla destra di Dio Padre corporalmente, ma non diciamo una destra del Padre determinata localmente. Infatti, come l'incircoscribibile potrebbe avere una destra determinata localmente? Destra e sinistra sono proprie delle cose circoscritte. Invece noi diciamo destra del Padre la gloria e l'onore della divinità, nella quale il Figlio di Dio – esistente prima dei secoli come Dio e consustanziale al Padre, e incarnatosi negli ultimi tempi – risiede anche corporalmente essendo la sua carne insieme glorificata. Infatti egli è venerato con un'unica venerazione insieme alla sua carne da ogni creatura.

⁸³Nm 2, 3. ⁸⁴Ez 8, 16; 11, 1. ⁸⁵Lc 24, 51s.; At 1, 9ss. (ma non vi è menzionato l'Oriente). ⁸⁶Mt 24, 27.

(15) *Ad litt.*: «sono proprie della natura».

(16) Qui il Damasceno riprende quella distinzione fra le parole

Capitolo tre

A COLORO CHE DICONO: «SE IL CRISTO È DUE NATURE, <ALLORA> VOI O SERVITE ALLA CREATURA VENERANDO UNA NATURA CREATA, OPPURE DITE CHE UNA NATURA DEVE ESSERE VENERATA E L'ALTRA NON DEVE ESSERE VENERATA» (3)

Noi veneriamo il Figlio di Dio insieme al Padre e allo Spirito Santo: senza corpo prima dell'assunzione dell'umanità, ed ora egli il medesimo incarnato e diventato uomo insieme all'essere Dio. Perciò la sua carne per sua propria natura – se tu con sottili riflessioni distingui ciò che si vede da ciò che si pensa – in quanto creata non deve essere venerata; ma essendo stata unita a Dio il Verbo è venerata a causa di lui e in lui. Infatti nel modo in cui il sovrano è venerato anche nudo e svestito, e la porpora (4) in quanto semplice porpora è calpestata e gettata via, ma quando è diventata il vestimento regale è onorata e glorificata – e se qualcuno la tratta con disprezzo spesso viene condannato a morte: e anche come il semplice legno non è inaccessibile al tatto ma, dopo che è venuto a contatto con il fuoco ed è diventato carbone, allora diventa inaccessibile non per causa sua ma a causa del fuoco che si è aggiunto – e risulta inaccessibile non la natura del legno ma il carbone, ossia il legno preso dal fuoco: così, anche la carne (5) secondo la sua propria natura non deve

87 Cf. Rm 11, 36.

88 Lc 1, 78.

89 Cf. Eb 2, 17; 4, 15.

90 1

derivanti dai verbi *ghennáein* («generare») e *ghíghnesthai* («diventare, nascere»), che in modo più articolato abbiamo già incontrato in I 8 – e note relative, specialmente nota (32) –. Però, mentre là egli aveva utilizzato questa distinzione per un discorso trinitario, invece qui l'applica al rapporto fra la divinità e l'umanità del Cristo. Proprio per questo motivo ora egli rapporta il suo ragionamento sul concetto di «natura» invece che su quello di «sostanza», il quale interveniva necessariamente per il discorso sulle tre

essere venerata, ma tuttavia è venerata in Dio Verbo incarnato non a causa di se stessa ma a causa di Dio Verbo unito ad essa secondo l'ipostasi. E non diciamo che noi veneriamo la semplice carne, ma la carne di Dio, e cioè il Dio incarnato.

Capitolo quattro

PERCHÉ IL FIGLIO DI DIO DIVENNE UOMO E NON IL PADRE NÉ LO SPIRITO E CHE COSA RISTABILÌ ESSENDO DIVENTATO UOMO

Il Padre è Padre e non Figlio; il Figlio è Figlio e non Padre; lo Spirito Santo è Spirito e non Padre, né Figlio: infatti la proprietà è immutabile. E in verità come la proprietà potrebbe essere mossa e cambiata? Perciò il Figlio di Dio diventò figlio dell'uomo, affinché la <sua> proprietà rimanesse immutata. Infatti essendo Figlio di Dio divenne figlio dell'uomo essendosi incarnato dalla santa Vergine, ma non uscì fuori dalla sua peculiare proprietà (6).

Il Figlio di Dio divenne uomo per donare di nuovo all'uomo ciò per cui lo aveva fatto (7). Infatti lo aveva fatto secondo la sua immagine, <e cioè> intelligente e libero, e secondo la <sua> somiglianza e cioè perfetto nelle virtù per quanto è possibile alla natura dell'uomo: e queste (8)

Cor 15, 20.

Persone «consustanziali» della divina Trinità. E per lo stesso motivo, come là aveva parlato di «esseri sussistenti», così ora egli indica direttamente

sono in certo modo impronte della natura divina, e cioè la tranquillità, la costanza, l'integrità, la bontà, la sapienza, la giustizia, la libertà da ogni malizia. Quindi, avendo posto l'uomo in comunanza con lui stesso attraverso di quella, lo elevò all'incorruttibile (infatti «lo ha creato per l'incorruttibilità»³).

Ma poiché con la violazione del comando noi oscurammo e confondemmo le impronte dell'immagine divina e, venuti nella malizia, ci spogliammo della comunanza divina (infatti, «quale unione può esserci fra la luce e le tenebre?»⁴), allora essendo venuti anche al di fuori della vita cademmo nella corruzione della morte. Ed egli, dopo che ci aveva reso partecipi del meglio (9) ma noi non lo avevamo mantenuto, <allora> assunse parte al peggio e cioè alla nostra natura: per rinnovare attraverso di sé e in se stesso ciò che era secondo l'immagine e la somiglianza; per insegnare a noi il virtuoso comportamento di vita e per renderlo a noi facilmente praticabile per mezzo di lui; per liberarci dalla corruzione con la comunicazione della vita, essendo diventato primizia della nostra risurrezione⁵; per rinnovare il vaso reso inutile e rotto; per riscattarci dalla tirannide del diavolo avendoci chiamato alla conoscenza di Dio; per darci forza e per insegnarci a vincere il tiranno con la pazienza e l'umiltà.

Il culto dei demoni è proprio cessato, la creatura è

⁹¹ Cf. Rm 8, 17.

⁹² Gv 6, 48.

⁹³ Cf. 1 Cor 11, 23.

⁹⁴ Mc 14,

l'«ipostasi», la quale gli occorre per parlare delle due nature nell'unica ipostasi-persona del Verbo incarnato.

(17) Su quest'argomento vedi anche, più sopra, Il 30.

(18) Nel testo: *demiourgós*.

(19) Come invece – secondo la presentazione damascenica – è proprio della natura divina, nella quale coesistono il Padre «non generato»

stata santificata dal sangue divino, gli altari e i templi degli idoli sono stati abbattuti, la conoscenza di Dio è stata piantata; la Trinità consustanziale, la divinità increata è adorata, unico vero Dio, Creatore di tutte le cose e Signore. Le virtù vengono praticate, la speranza della risurrezione è stata donata attraverso la risurrezione di Cristo, i demoni fremendo temono gli uomini prima a loro sottoposti: e il meraviglioso è che tutte queste cose sono state compiute attraverso la croce, le sofferenze e la morte. Il Vangelo della conoscenza di Dio è stato annunziato per tutta la terra, volgendo in fuga gli avversari non con la guerra, né con le armi e con gli eserciti. Annunziando uno che era stato crocifisso con la carne ed era morto, pochi poveri, illetterati, perseguitati, percossi, condannati a morte, vinsero i sapienti e i potenti: giacché li accompagnava la potenza onnipotente di Colui che era stato crocifisso. La morte una volta temutissima è stata sconfitta, ed essa una volta odiata e aborrita ora è preferita alla vita.

Questi <sono stati> i felici risultati della venuta del Cristo, questi i segni della sua potenza. Infatti non salvò soltanto un popolo dall'Egitto e dalla servitù del faraone aprendo il mare – come una volta Mosè⁶ –, ma piuttosto

15; Lc 22, 12. ⁹⁵ Gv 13, 1ss. ⁹⁶ Cf. Mt 26, 26ss. par.; 1 Cor 11, 23ss.

e il Figlio «generato». Da queste righe si constata facilmente che in queste discussioni ben spesso il dato di fede non è il punto di arrivo di una dimostrazione ma, al contrario, viene preso come punto di partenza o di riferimento per il ragionamento filosofico e la relativa dimostrazione.

(20) Seguiamo in queste ultime righe del capitolo il testo E, indicato nell'apparato del Kotter.

(21) *Scil.*, dalla Madre di Dio.

(22) Nel senso, ormai costante in quest'opera, di «non soggetto alla sofferenza».

(23) Ad eccezione di qualche corrente ereticale nella Chiesa del primo

liberò tutta l'umanità dalla corruzione della morte e dall'amaro tiranno, il peccato: non spingendo alla virtù con la forza, né seppellendo con la terra i peccatori e bruciandoli con il fuoco ⁷, né ordinando che fossero lapidati ⁸, ma con la mansuetudine e la sopportazione persuadendo gli uomini a scegliere la virtù, a lottare e a rallegrarsi per essa con le <proprie> fatiche. Infatti una volta i peccatori erano colpiti e tuttavia ancora persistevano nel peccato, e da loro il peccato era considerato Dio; ora invece a causa della devozione a Dio e della virtù scelgono le percosse, i tormenti e la morte.

Lode, o Cristo, Verbo di Dio, sapienza, potenza e Dio onnipotente! Che cosa noi miseri ti daremo in cambio di tutte queste cose? Infatti esse sono tutte tue, e tu non chiedi a noi nulla se non che ci facciamo salvare, mentre ci dai anche questo e, per la tua ineffabile bontà, sei grato a coloro che lo prendono: ma invece, sia grazia a te che ci hai dato l'essere e ci hai donato gratuitamente il ben-essere! E anche se noi ne eravamo caduti via, ci hai ricondotti ad esso, per la tua ineffabile condiscendenza.

Capitolo cinque

A COLORO CHE CHIEDONO SE L'IPOSTASI DEL CRISTO
È CREATA O INCREATA

L'ipostasi di Dio il Verbo prima dell'incarnazione era semplice, non composta, incorporea e increata, ma essa essendosi incarnata diventò ipostasi anche con la carne, e

⁹⁷ Eb 4, 12. ⁹⁸ Sal 134 (135), 6. ⁹⁹ Gn 1, 3.6. ¹⁰⁰ Sal 32 (33), 6. ¹⁰¹ Cf. Gn 1, 11.

Millennio fu generalmente accolta l'affermazione dell'unicità del battesimo, così come fu proclamata anche nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano (per

diventò composta dalla divinità, che aveva sempre, e dalla carne che aveva assunto in aggiunta; e porta le proprietà delle due nature, essendo riconosciuta in due nature. Cosicché l'unica e medesima ipostasi è increata secondo la divinità, creata secondo l'umanità: altrimenti saremmo costretti o a dividere l'unico Cristo dicendo due le ipostasi, oppure a negare la differenza delle nature e ad introdurre un mutamento (10) e una confusione.

Capitolo sei

INTORNO A QUANDO FU CHIAMATO CRISTO

L'intelletto non fu unito a Dio il Verbo prima dell'incarnazione dalla Vergine, e da allora fu chiamato Cristo (come alcuni affermano falsamente): questa è l'assurdità dei vaneggiamenti di Origene, che insegnò la preesistenza delle anime (11). Invece noi diciamo che il Figlio e Verbo di Dio diventò e fu chiamato Cristo dal momento in cui abitò nel seno della santa SempreverGINE e senza mutamento (12), divenne carne, e la carne fu unta dalla divinità (13): «infatti questa fu un'unzione dell'umanità», come dice Gregorio il Teologo⁹. E il santissimo Cirillo di Alessandria dice queste cose, scrivendo all'imperatore Teodosio: «lo dico che è necessario che non sia chiamato Gesù Cristo né il Verbo di Dio senza l'umanità né il tempio nato da donna se non è unito al Verbo: infatti è inteso come Cristo il Verbo di Dio che si è legato ineffabilmente all'umanità secondo l'unione

¹⁰² Cf. Gv 6, 53ss.

questo, vedi l'Introduzione, pp. 28s.). Invece un problema più ampiamente discusso fu quello della validità del battesimo impartito in comunità che erano diverse dalla propria per motivi di fede o di obbedienza ecclesiastica:

provvidenziale»¹⁰. E alle imperatrici: «Alcuni dicono che il nome di Cristo conviene soltanto al Verbo generato da Dio Padre, considerato ed esistente propriamente per se stesso. Ma a noi invece non è stato insegnato di pensare o di dire in questo modo: infatti quando il Verbo divenne carne, allora diciamo che egli è chiamato Gesù Cristo. Dato che è stato unto con l'olio dell'esultanza¹¹ – e cioè con lo Spirito Santo – da Dio Padre, proprio per questo è chiamato Cristo. E nessuno di coloro che sono abituati a pensare rettamente potrebbe dubitare che l'unzione è in riguardo all'umanità»¹². E Atanasio dovunque famoso dice all'incirca così nel Discorso sulla manifestazione salvifica: «Il Dio preesistente alla dimora della carne non era uomo, ma era Dio presso Dio, essendo invisibile e impassibile: e quindi il nome di Cristo non viene introdotto senza la carne, poiché a <questo> nome si accompagnano la sofferenza e la morte»¹³.

Se la divina Scrittura dice: «Per questo Dio ti ha unto, il tuo Dio» (14), bisogna sapere che la divina Scrittura spesso usa il tempo passato invece di quello futuro come: «Per questo è apparso sulla terra e ha vissuto fra gli uomini»¹⁴ (infatti quando diceva queste cose, Dio non

¹⁰³ Cf. Is 6, 6s., citato più avanti.

¹⁰⁴ Gn 14, 17s.

¹⁰⁵ Sal 109

in questi casi non si trattava di impartire un «secondo battesimo» ma l'unico realmente valido.

(24) Ossia, con queste parole.

(25) Is 61, 1 (in realtà il testo di Is dice: «Lo Spirito *del Signore* è su di me»).

(26) E cioè, quella da esprimere al momento del battesimo.

(27) Si ricordi «Cristo» = «unto».

(28) Qui il Damasceno utilizza l'assonanza fra *éleos* = «compassione», *élaion* = «olio» ed *élaia* = «ulivo».

(29) Cf. Gc 3, 15. Nel testo, *psychikós* (= «carnale») e *pneumatikós* (= «spirituale»): quest'opposizione non era originaria del mondo cristiano, ma tuttavia vi era tradizionale – ovviamente, con proprie intonazioni – fin

ancora era stato visto né aveva vissuto fra gli uomini); e anche: «Sui fiumi di Babilonia là sedevamo piangendo»¹⁵ (infatti queste cose non ancora erano avvenute).

Capitolo sette

A COLORO CHE CHIEDONO SE LA SANTA MADRE DI DIO
GENERÒ DUE NATURE, E SE DUE NATURE
FURONO SOSPESSE SULLA CROCE

La parola *aghéneton* e la parola *ghenetón* scritte con una sola «*n*» si usano in riferimento alla natura (15), e indicano il «non-creato» e il «creato» (16); invece le parole *aghénneton* e *ghennetón* – e cioè il «non essere stato generato» e l'«essere stato generato» – sono proprie non della natura ma dell'ipostasi, e sono espresse con due «*n*». Quindi la natura divina è non-originata, e cioè non-creata, e invece tutte le cose dopo la natura divina sono state originate, e cioè create. Nella natura divina il «non-generato» è considerato nel Padre (infatti non fu generato), il «generato» nel Figlio (infatti è stato generato eternamente dal Padre) e il «precedente» nello Spirito Santo. Invece, di ciascuna specie dei viventi i primi esseri sono non-generati ma non sono non-originati (17). Infatti <essi> ebbero origine ad opera del Creatore (18), ma non furono generati dai <loro> simili. L'origine è dovuta alla

(110), 4; Eb 5, 6.

¹⁰⁶ Ad es., Es 40, 23; Lv 25, 5ss.

¹⁰⁷ MI 1, 11.

dalle origini epistolografiche del NT, e si basava sulla differenza di significato assegnato a *psyché* – come l'anima o il soffio vitale che dà al

creazione; invece la generazione, per quanto riguarda Dio, è la provenienza del Figlio consustanziale dal solo Padre, ma in riguardo agli esseri creati è la provenienza di un'ipostasi della medesima sostanza dalla congiunzione di maschio e femmina. Perciò noi riconosciamo che il venir generato non è proprio della natura ma dell'ipostasi. Infatti, se esso fosse proprio della natura, nella medesima natura non si potrebbe considerare il generato e il non-generato (19). Quindi la santa Madre di Dio generò un'ipostasi distinta in due nature, la quale è generata secondo la divinità dal Padre al di fuori del tempo, ma negli ultimi giorni si è incarnata da lei nel tempo ed è stata partorita secondo la carne.

Se poi gli interroganti suggerissero che <allora> colui che è stato generato dalla santa Madre di Dio è due nature, noi diciamo: sì, <egli> è due nature: «infatti il medesimo è Dio e uomo»¹⁶. Con lo stesso criterio <occorre parlare> in riguardo alla crocifissione, alla risurrezione e all'ascensione <in cielo>: queste cose non sono della natura, ma dell'ipostasi. Perciò il Cristo, che è in due nature, fu crocifisso secondo la <sua> natura passibile: infatti fu sospeso alla croce con la carne e non con la divinità. Di conseguenza, se noi chiediamo: «Morirono due nature?», <essi> dovranno rispondere: «No» (20). E quindi non furono crocifisse due nature, ma colui che fu generato (21) era il Cristo, ossia il Dio Verbo

¹⁰⁸ 1 Cor 11, 31s.¹⁰⁹ Gv 3, 6.¹¹⁰ Cf. 1 Cor 10, 17.¹¹¹ Ef 3, 6.¹¹² Mt 7, 6.¹¹³ 1 Cor 10,

corpo la sua vita fisica e le relative manifestazioni esteriori – e a *pneûma*, ossia lo «spirito», considerato come l'elemento che eleva l'intelligenza e l'attività dell'uomo a un'altezza superiore e più vicina a Dio.

(30) *Scil.*, rispetto alla croce originaria.

in-umanizzato, e fu generato secondo la carne, fu crocifisso secondo la carne, morì secondo la carne mentre la sua divinità rimaneva impassibile (22).

Capitolo otto

COME L'UNIGENITO FIGLIO DI DIO È DETTO PRIMOGENITO

Il primo che sia stato generato è primogenito, sia essendo unico generato sia essendo primo di altri fratelli. Se il Figlio di Dio fosse detto primogenito ma non fosse detto unigenito, <allora> noi supporremmo che egli sia primogenito fra le creature essendo egli stesso una creatura. Ma poiché egli è detto sia primogenito sia unigenito, per lui bisogna anche mantenere ambedue.

Noi lo diciamo primogenito di ogni creatura¹⁷, poiché egli è da Dio. Anche la creazione è da Dio: ma egli, essendo stato generato egli solo fuori del tempo dalla sostanza di Dio Padre, giustamente sarà detto unigenito Figlio primogenito, ma non primo-creato. Infatti la creatura non è proveniente dalla sostanza del Padre, ma è stata condotta dal non-essere all'essere per volontà di lui. <È anche> «primogenito fra molti fratelli»¹⁸: infatti era unigenito anche in relazione alla madre, ma dopo che aveva avuto parte al sangue e alla carne similmente a noi¹⁹ ed era diventato uomo. E a nostra volta anche noi

17.

¹¹⁴Sal 131 (132), 11. ¹¹⁵Sal 88 (89), 33ss. ¹¹⁶Is 11, 1.

¹¹⁷Nm 36, 6ss. ¹¹⁸Mt 1, 19.

(31) Questa precisazione su *chi* o *che cosa* viene realmente venerato attraverso l'onore rivolto alla croce oppure alle icone (e cioè non alla materia che le costituisce, ma alle persone a cui esse si riferiscono) svolge il ruolo centrale dei tre Discorsi del Damasceno contro gli iconoclasti (vedi anche più avanti, IV 16).

(32) Cioè, uomini che furono «unti» da Dio in consacrazione di una

diventammo figli di Dio per mezzo suo, essendo stati adottati attraverso il battesimo: e proprio lui, il Figlio di Dio per natura, diventò primogenito fra noi, che eravamo diventati figli di Dio ed eravamo suoi fratelli per adozione e grazia. Perciò diceva: «Salgo al Padre mio e Padre vostro»²⁰. Non disse «Padre nostro», ma «Padre mio» secondo natura – è chiaro – e «Padre vostro» per grazia. E «Dio mio e Dio vostro»²¹: non disse «Dio nostro» ma «Dio mio»: e – se tu distingui con sottili riflessioni ciò che si vede da ciò che si pensa – anche «Dio vostro», in quanto Creatore e Signore.

Capitolo nove

INTORNO ALLA FEDE E AL BATTESIMO

Noi confessiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati e la vita eterna. Infatti il battesimo dichiara la morte del Signore, e attraverso il battesimo noi siamo seppelliti insieme a Cristo, come dice il divino Apostolo²². Perciò come la morte del Signore si compì una sola volta, così una sola volta bisogna essere battezzati (23): e cioè, essere battezzati secondo la parola del Signore «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»²³, dopo aver imparato la confessione nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. E quindi, coloro che dopo essere stati battezzati nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo – avendo appreso che una sola è la natura della divinità in tre ipostasi – poi si fanno battezzare di nuovo, <in realtà> crocifiggono di nuovo il Cristo, come dice il divino Apostolo: «Infatti è impossibile che quelli che furono una volta illuminati», e le parole

¹¹⁹ Sal 51 (52), 10. ¹²⁰ Cf. Is 57, 15. ¹²¹ Is 7, 14; Mt 1, 23.

loro missione.

(33) Cioè, uomini chiamati «Gesù».

(34) Nm 21, 8ss. (era un serpente di bronzo, e perciò il Damasceno

seguenti: «siano rinnovati una seconda volta alla conversione crocifiggendo di nuovo per loro conto il Cristo ed esponendolo all'infamia»²⁴.

Invece quanti non sono stati battezzati nella santa Trinità, questi occorre ribattezzare. Infatti, anche se il divino Apostolo dice: «Siamo stati battezzati nel Cristo e nella sua morte»²⁵, tuttavia non dice che l'invocazione del battesimo deve essere fatta in questo modo (24), ma <dice> che il battesimo è figura della morte di Cristo: infatti con le tre immersioni il battesimo significa i tre giorni della sepoltura del Signore. E l'essere battezzati nel Cristo mostra che si è battezzati credendo in lui. Inoltre, è impossibile credere nel Cristo senza aver appreso la confessione nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Infatti Cristo è il Figlio del Dio vivente²⁶, che il Padre unse con lo Spirito Santo²⁷, come dice il santo Davide: «Per questo Dio ti ha unto, il tuo Dio con l'olio dell'esultanza a preferenza dei tuoi eguali»²⁸, e Isaia <dice> in persona del Signore: «Lo Spirito Santo è su di me, perché mi ha consacrato con l'unzione» (25).

A sua volta il Signore insegnando ai suoi propri discepoli l'invocazione (26) diceva: «battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Infatti, dopo che Dio ci aveva fatti per l'immortalità²⁹, ma avendo noi trasgredito il suo comando salvifico ci aveva punito con

¹²² Gb 5, 13; cf. 1 Cor 3, 19.

¹²³ Cf. Is 29, 11.

¹²⁴ Gv 1, 13.

¹²⁵ Is 66, 7 (sec. i Settanta).

dice «come se fosse morto», indicandovi un'anticipazione del Cristo realmente morto sulla croce conformemente alle parole dello stesso Gesù in Gv 3, 14, costantemente riprese dai Padri.

(35) Infatti i Padri erano concordi nell'affermare che dalla natura umana assunta dal Verbo nell'Incarnazione era escluso il peccato trasmesso da Adamo, dal quale appunto essa non era toccata.

la corruzione della morte, tuttavia – poiché è misericordioso – affinché il male non fosse senza fine si abbassò verso i suoi servi, ed essendosi fatto simile a noi ci riscattò dalla corruzione con la sua propria passione. Dal suo fianco santo e immacolato fece sgorgare la fonte del perdono³⁰ – l'acqua per la rigenerazione e per la purificazione dal peccato e dalla corruzione, il sangue come bevanda procuratrice di vita eterna – e ci diede il comando di rigenerarci mediante l'acqua e lo Spirito³¹, mentre attraverso la preghiera e l'invocazione lo Spirito Santo sopravviene sull'acqua. Infatti poiché l'uomo è di duplice natura, e cioè di anima e di corpo, egli diede a noi anche una duplice purificazione mediante l'acqua e lo Spirito: infatti lo Spirito rinnova in noi ciò che è «secondo l'immagine e la somiglianza»³², e l'acqua attraverso la grazia dello Spirito purifica il corpo dal peccato e lo libera dalla corruzione, mentre essa completa la similitudine della morte e lo Spirito porge il pegno della vita³³.

Infatti in principio «lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque»³⁴. E fin da principio la Scrittura testimonia che l'acqua è purificatrice. Dio lavò il peccato del mondo con l'acqua al tempo di Noè³⁵. Secondo la legge ogni persona impura è purificata con l'acqua, mentre le vesti stesse sono lavate con l'acqua³⁶. Elia mostrò che la grazia dello Spirito era mescolata all'acqua, quando con l'acqua bruciò

¹²⁶ Echeggiamento di Ez 44, 2.

¹²⁷ Mt 28, 20.

¹²⁸ 1 Ts 4, 17.

¹²⁹ Lc 2, 25.

(36) Ossia, il legno della croce.

(37) Cf. 1 Gv 1, 15. L'orientazione dell'orante verso un punto determinato dell'orizzonte è stata ed è ancora presente presso parecchie religioni, o come obbligatoria o come propria di gruppi o singoli fedeli. Presso gli Ebrei dopo l'esilio babilonese era in vigore l'orientazione verso Gerusalemme; i Samaritani si rivolgevano verso il monte Garizim. I sacerdoti

l'olocausto³⁷. Secondo la legge quasi tutte le cose sono purificate con l'acqua (infatti le cose visibili sono simbolo delle cose che sono percepite con la mente), ma in realtà la rigenerazione avviene nell'anima: infatti la fede <è quella che> ha il potere di renderci figli attraverso lo Spirito, benché siamo creature, e di condurci all'antica beatitudine.

Dunque la remissione dei peccati è data similmente a tutti attraverso il battesimo, e la grazia dello Spirito secondo la misura della fede³⁸ e della precedente purificazione. Mediante il battesimo noi riceviamo ora la primizia dello Spirito Santo³⁹, e la rigenerazione diventa per noi inizio di un'altra vita, sigillo, presidio e illuminazione.

Inoltre bisogna che con ogni forza ci manteniamo saldamente puri da azioni sordide, affinché non ci facciamo di nuovo schiavi del peccato ritornando come cani sul proprio vomito⁴⁰. Infatti «la fede senza le opere è morta»⁴¹, come anche le opere senza la fede. La vera fede è dimostrata attraverso le opere.

Noi siamo battezzati nel nome della santa Trinità, perché proprio ciò che viene battezzato ha bisogno della santa Trinità per la propria formazione e permanenza, e non è possibile che le tre Persone non siano scambievolmente presenti: infatti la santa Trinità è inseparabile.

Un primo battesimo, quello del diluvio, fu per l'estirpazione del peccato⁴². Un secondo fu quello mediante il mare e la nuvola⁴³: infatti la nuvola era simbolo

¹³⁰ Gal 4, 7; Rm 8, 17. ¹³¹ Gv 15, 14s. ¹³² 1 Tm 6, 15; Ap 19, 26. ¹³³ Sal 49 (50), 1. ¹³⁴ Es 3, 6. ¹³⁵ Es 7, 1.

abilonesi si volgevano verso oriente, presso i Greci dell'antichità era

dello Spirito, il mare dell'acqua. Un terzo fu quello secondo la legge: infatti ogni uomo impuro si detergeva con acqua, lavava le vesti e così entrava nell'accampamento ⁴⁴. Quarto fu quello di Giovanni, che era introduttivo e conduceva i battezzati alla confessione, affinché credessero nel Cristo. «Io vi battezzo – dice – con l'acqua; ma colui che viene dopo di me, egli vi battezzerà con l'acqua e con il fuoco» ⁴⁵; e perciò Giovanni pre-purifica con l'acqua per lo Spirito. Quinto fu il battesimo del Signore, con il quale egli stesso fu battezzato. Ma è battezzato, non perché egli stesso avesse bisogno di purificazione ma facendo sua la mia purificazione per schiacciare la testa dei draghi sulle acque ⁴⁶, per lavare il peccato, per seppellire con l'acqua tutto il vecchio Adamo, per santificare colui che battezzava, per dare compimento alla legge ⁴⁷, per rivelare il mistero della Trinità, per diventare per noi figura e modello per il ricevimento del battesimo.

Anche noi siamo battezzati secondo il perfetto battesimo del Signore, quello con l'acqua e lo Spirito. E il Cristo è detto anche battezzare con il fuoco: infatti effuse la grazia dello Spirito sui santi apostoli sotto la specie di lingue di fuoco ⁴⁸, come il Signore stesso dice: «Giovanni ha battezzato con acqua, voi sarete battezzati nello Spirito Santo e nel fuoco fra non molti giorni» ⁴⁹: oppure <lo disse> a causa del battesimo punitivo del fuoco futuro. Sesto è il

¹³⁶ Lv 26, 11s.; 2 Cor 6, 16.

¹³⁷ Sap 3, 1.

¹³⁸ Sal 48 (49), 10

frequente il rivolgersi nella preghiera dove si riteneva che fosse presente la divinità, o occasionalmente o stabilmente in qualche luogo preciso. Presso i musulmani si è affermata l'orientazione verso la Mecca. Presso i cristiani l'orientazione verso oriente è testimoniata alla fine del II secolo da Tertulliano (*Apol.* 16, 10) e da Clemente Alessandrino (*Strom.*, VII, 43, 6) e, sia a quel tempo sia posteriormente, sempre con intenzioni simbolico-

battesimo che avviene mediante il pentimento e le lacrime, realmente faticoso. Settimo è quello mediante il sangue e il martirio, con il quale Cristo stesso fu battezzato per noi ⁵⁰, <ed è> molto venerando e beato perché non è imbrattato da macchie successive. Ottavo è quello finale, non salvifico ma distruttore del male (infatti il male e il peccato non saranno più presenti), e apportatore di punizioni senza fine.

Lo Spirito Santo discese sotto specie corporea come una colomba ⁵¹, significando la primizia del nostro battesimo e onorando il corpo, poiché anche questo – e cioè il corpo – era Dio per divinizzazione, e d'altra parte la colomba già prima si era abituata ad annunciare la cessazione di una rovina ⁵². In più, discese sui santi apostoli sotto la specie di fuoco: infatti è Dio e «Dio è fuoco divoratore» ⁵³.

L'olio è ricevuto nel battesimo per manifestare la nostra unzione, per renderci Cristi (27) e per annunciarci la misericordia (28) di Dio mediante lo Spirito Santo, poiché anche la colomba portò un ramo d'ulivo a coloro che erano stati salvati dal diluvio.

Giovanni fu battezzato avendo posto la sua mano sul divino capo del Signore, e anche con il suo proprio sangue.

Non bisogna rimandare il battesimo quando la fede di coloro che vi si accostano è testimoniata dalle opere. Chi si accosta con inganno al battesimo sarà condannato

(sec. i Settanta). ¹³⁹ Sal 115 (116), 15. ¹⁴⁰ 1 Cor 3, 17. ¹⁴¹ Es 17, 6s. ¹⁴² Gdc 15, 15ss. (sec. i Settanta).

spirituali uguali o simili a quelle indicate qui dal Damasceno. Ma vediamo anche che essa fu combattuta da papa Leone Magno, a metà V secolo (*Serm.* 27, 4), poiché aveva dato luogo anche a opinioni o pratiche superstiziose.

piuttosto che ricavarne giovamento.

Capitolo dieci

INTORNO ALLA FEDE

In verità la fede è duplice. «Infatti la fede viene dall'ascolto»⁵⁴: ascoltando le divine Scritture noi crediamo nell'insegnamento dello Spirito. Ma essa è portata a compimento con tutto ciò che è stato stabilito dal Cristo, <essendo> realmente fiduciosa, comportandosi in modo pio, eseguendo i comandi di Colui che ci ha rinnovati. Infatti colui che non crede secondo la tradizione della Chiesa cattolica oppure comunica con il diavolo mediante opere malvagie, è un incredulo.

Inoltre «la fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono»⁵⁵ o, anche, <è> sicura e ferma speranza delle cose promesse a noi da Dio e della buona riuscita delle nostre preghiere. E quindi la prima è propria della nostra mente, la seconda è fra i doni dello Spirito.

Bisogna sapere che mediante il battesimo noi siano circoncesi del velo che avevamo fin dalla nascita, e cioè del peccato, e diventiamo Israeliti spirituali e popolo di Dio.

Capitolo undici

INTORNO ALLA CROCE E ANCORA INTORNO ALLA FEDE

¹⁴³Nm 19, 11ss.

¹⁴⁴Ef 5, 19.

¹⁴⁵Mt 11, 11.

¹⁴⁶Cf. Lc 1, 2; At 1, 2.

¹⁴⁷Rm 8, 29.

¹⁴⁸1

(38) Ossia, «Sole che sorge» (Zc 3, 8; 6, 12: sec. i Settanta).

(39) Il velo: Es 38, 12 (37, 11 sec. i Settanta); il propiziatorio: Lv 16, 14 (sec. i Settanta).

(40) *Ad litt.*: «intelligenti» (*noerañ*).

(41) Per questa distinzione fra «per natura» e «per adozione» cf.

«La parola della croce è stoltezza per coloro che periscono, è potenza di Dio per voi che siete salvati»⁵⁶. Infatti «l'uomo spirituale giudica ogni cosa, l'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito»⁵⁷. È stoltezza per coloro che non <la> accolgono con fede e non considerano la bontà e l'onnipotenza di Dio, ma investigano le cose divine con ragionamenti umani e naturali: giacché tutte le cose di Dio sono al di sopra della natura, della parola e del pensiero. Infatti se qualcuno considera come e perché Dio ha condotto tutte le cose dal non-essere all'essere, e vuole conseguirlo con argomenti naturali, <allora> non comprende – infatti questa è una conoscenza carnale e demoniaca (29). Invece se qualcuno, condotto per mano dalla fede, considera il divino buono, onnipotente, veritiero, sapiente e giusto, <allora> troverà tutte le cose lisce e piane e la strada diretta. Infatti fuori dalla fede è impossibile essere salvati: ma in realtà tutte le cose si reggono per fede, quelle umane e quelle

anche, più sopra, IV 8.

(42) *Scil.*, con il battesimo.

(43) *Ad litt.*: «adombrante», che riecheggia Lc 1, 34ss., citato qui appresso.

(44) *Scil.*, nel pane e nel vino consacrati.

(45) In realtà, nella celebrazione eucaristica anche il vino e l'acqua sono «offerti» a Dio, ma presso i Padri fu molto frequente il più particolare «pane dell'offerta» per il suo immediato richiamo ai «pani dell'offerta» (o anche «della presentazione», *prothéseos*) che erano inclusi nel rito mosaico: ad es., Es 40, 23.

(46) Ossia, la purezza a cui il fedele è obbligato investe i due elementi – spirituale e materiale – di cui è costituita la sua umanità.

(47) Concilio in Trullo (o anche «Quinisesto»: a. 692), *can.* 101: Mansi XI, 985E.

(48) Ossia, per mezzo del pane eucaristico.

(49) Nel testo, *epiúsios* (Mt 6, 11; Lc 11, 3): in luogo del consueto «quotidiano» la traduzione conforme all'etimologia ci sembra più attinente a questo contesto damascenico.

spirituali. Fuori dalla fede né il contadino apre il solco della terra, né il mercante affida la sua vita all'acqua furiosa del mare con un piccolo legno, né si reggono le nozze né alcun'altra fra le cose della vita. Per fede noi pensiamo che tutte le cose sono state condotte dal non-essere all'essere dalla potenza di Dio; per fede portiamo a compimento tutte le cose che riguardano Dio e quelle che riguardano l'uomo. La fede è un assenso libero da curiosità.

In verità, ogni azione e ogni operazione di miracoli del Cristo è grandissima, divina e meravigliosa, ma la cosa più meravigliosa di tutte è la sua veneranda croce. Infatti per nessun'altra cosa se non per la croce del nostro Signore Gesù Cristo la morte è stata repressa, il peccato dei progenitori è stato espiato, l'inferno è stato spogliato, la risurrezione è stata donata, ci è stata data la forza di disprezzare le cose presenti e la morte stessa, è stato realizzato il ritorno all'antica beatitudine, le porte del paradiso sono state aperte, la nostra natura si è seduta alla destra di Dio⁵⁸. Tutte le cose sono state compiute attraverso la croce. Infatti, quanti siamo stati battezzati nel Cristo – dice il divino Apostolo – «siamo stati battezzati nella sua morte»⁵⁹; e quanti siamo stati battezzati in Cristo, ci siamo rivestiti di Cristo⁶⁰. E Cristo è «potenza e sapienza di Dio»⁶¹. Ecco, la morte di Cristo – e cioè la croce – ci ha cinti della potenza e sapienza di Dio in sé sussistente. Potenza di Dio è la parola della croce, o nel

(50) Si trova nella *Liturgia di san Basilio*, il cui testo originario però aveva subito alterazioni già prima del Damasceno (ed. Brightman, «Liturgies Eastern...» I, 329, 24).

(51) Nel testo, *noetós*: per l'eccellenza del mondo «intellettuale» vedi più sopra, I 13, p. 82 e nota (71).

(52) Mt 1, 6s.; Lc 3, 31. Ora il Damasceno affronta il problema della genealogia di Gesù, la quale – benché riferita pur sempre a Giuseppe – è tracciata diversamente dai due evangelisti, e perciò ha costituito un

senso che il potere di Dio – e cioè la vittoria sulla morte – ci è stato manifestato attraverso di essa, oppure nel senso che, come i quattro estremi della croce si tengono e si legano insieme nel mezzo attraverso il centro, così attraverso la potenza di Dio sono mantenute insieme l'altezza e la profondità, la lunghezza e la larghezza⁶², e cioè ogni natura visibile e invisibile.

Questo segno è stato dato a noi sulla fronte, così come la circoncisione <fu data> ad Israele: infatti attraverso di esso noi fedeli ci distinguiamo dai non-fedeli e li riconosciamo. Questo è scudo, armatura e trofeo contro il diavolo. Questo è sigillo, affinché lo sterminatore non ci colpisca⁶³. Questo è risollevarlo di coloro che giacciono, sostegno di coloro che stanno in piedi, bastone dei deboli, verga di coloro che sono portati a pascolo⁶⁴, guida dei convertiti, perfezione dei progredienti, salvezza dell'anima e del corpo, allontanamento di tutti i mali, procuratrice di tutti i beni, distruzione del peccato, pianta della risurrezione, legno di vita eterna.

Perciò bisogna giustamente venerare come veramente venerabile e santificato dal contatto del santo corpo e sangue proprio esso, il legno sul quale il Cristo offrì se stesso in sacrificio per noi, i chiodi, la lancia, gli indumenti e

Cor 12, 28. ¹⁴⁹ Cf. 2 Tm 2, 3. ¹⁵⁰ Eb 11, 37s. ¹⁵¹ Eb 13, 7.
¹⁵² Gn 1, 27. ¹⁵³ Es 33, 10. ¹⁵⁴ Es 25, 18ss.; Eb 8, 5.
¹⁵⁵ Es 25, 18ss. ¹⁵⁶ 1 Re 6, 1ss.

problema costantemente presente nell'esegesi patristica e poi anche in epoca moderna. Molto spesso si è fatto ricorso (come anche qui il Damasceno) alle leggi e usanze matrimoniali del popolo ebraico, ma finora nessuna proposta è riuscita a imporsi sulle altre, mentre ormai – date le tendenze dell'ermeneutica contemporanea – il problema non è considerato determinante per riconoscere la storicità di Gesù. In più il Damasceno, poiché in questo capitolo incentra il suo interesse sulla Madre di Dio, cerca anche di tracciare la genealogia di Maria che non è esposta nei Vangeli: ma

le sue sante dimore – che sono la mangiatoia, la grotta, il Golgota salvifico, la tomba vivificante, Sion suprema cittadella delle chiese, e simili –, come dice Davide antenato di Dio: «Entriamo nella sua dimora, portiamoci al luogo dove stettero i suoi piedi». E che egli parli della croce lo mostra ciò che segue: «Alzati, o Signore, verso il luogo del tuo riposo»⁶⁵ (infatti alla croce segue la risurrezione). E quindi, se delle persone da noi amate ci sono cari la casa, il letto, la veste, quanto più lo saranno le cose del Dio e Salvatore, attraverso le quali noi siamo stati salvati?

Noi veneriamo anche la figura della croce preziosa, anche se è di altra materia (30), onorando non la materia (non sia mai!) ma la figura come simbolo di Cristo (31). Infatti egli disse, dando disposizione ai suoi discepoli: «Allora comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo»⁶⁶, e parlava della croce. Perciò l'angelo della risurrezione disse alle donne: «Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso»⁶⁷. E l'Apostolo: «Noi predichiamo Cristo crocifisso»⁶⁸. Infatti vi sono molti Cristi (32) e Gesù (33), ma uno solo è quello crocifisso⁶⁹. Non disse «trafitto da lancia» ma «crocifisso». E quindi occorre venerare il segno del Cristo. Infatti, dove stia il segno, là starà anche lui. Ma dopo la scomposizione della figura – se capita – non bisogna venerare la materia da cui è costituita la figura della croce, anche se sia oro o pietre preziose. E così noi ci prostriamo a tutte le cose consacrate a Dio, riferendo a lui la venerazione.

Il legno della vita piantato da Dio nel paradiso

¹⁵⁷ Gn 8, 20s.

¹⁵⁸ Lc 1, 78.

¹⁵⁹ Gn 8, 20s.

¹⁶⁰ Bar 3, 38.

¹⁶¹ Cf. Gv 20, 29.

¹⁶² 2 Ts 2, 15.

¹⁶³ 1 Cor 11, 2.

– a parte il padre Gioacchino e la madre Anna presenti nel cosiddetto «Protovangelo di Giacomo» (probabilmente, del II secolo) – non possiamo

prefigurò questa croce preziosa (infatti, poiché la morte <era venuta> attraverso il legno, così occorreva che attraverso il legno fossero donate la vita e la risurrezione); <e la prefigurò anche> Giacobbe, quando si prostrò alla punta del bastone di Giuseppe ⁷⁰, e quando delineò il segno della croce in modo chiarissimo benedicendo i suoi figli con le mani incrociate ⁷¹; il bastone di Mosè, che percosse il mare con figura di croce, salvò Israele e sommerse il faraone ⁷²; le <sue> mani stese a forma di croce, cheolgevano in fuga gli Amaleciti ⁷³; l'acqua che con un legno fu resa dolce⁷⁴, e la roccia che con un legno fu aperta e sgorgava ruscelli ⁷⁵; il bastone di Aronne che sancisce la dignità della gerarchia ⁷⁶; il serpente eretto a trionfo sul legno – come se <esso> fosse morto (34), mentre <invece> il legno conservava a vita coloro che con fede guardavano il nemico morto –, così come Cristo fu inchiodato nella carne del peccato la quale non conosceva il peccato (35); il grande Mosè che gridava: «Vedrete la vostra vita sospesa a un legno davanti ai vostri occhi» ⁷⁷; e Isaia <che diceva>: «Tutto il giorno ho steso le mie mani a un popolo disobbediente e ribelle» ⁷⁸. E noi che lo (36) veneriamo, possiamo aver parte con Cristo crocifisso! Amen.

Capitolo dodici

precisare le fonti delle altre sue indicazioni.

(53) *Scil.*, ciascuno dei due evangelisti.

(54) Dt 25, 5s.: in italiano, è la legge del «levirato», dal latino *levir* = «cognato».

(55) Cf. 2 Sam 1, 10ss.: oltre che la nascita, anche le altre notizie sulla vita di Maria fino alla nascita di Gesù sono prese dal Protovangelo di Giacomo.

(56) Nel testo, *theophóros*: quest'espressione «uomo portatore di Dio» a riguardo del Cristo era rimproverata ai nestoriani come indicativa di una separazione fra la divinità e l'umanità nella sua unica persona; e invece il medesimo appellativo era accettato se veniva riferito non a tutto l'uomo-Gesù ma alla sua carne, oppure alla Vergine Maria o anche (come abbiamo

INTORNO AL VENERARE VERSO ORIENTE

Noi non prestiamo venerazione <volgendoci> verso Oriente superficialmente o a caso. Ma poiché siamo composti di natura visibile e invisibile, ossia intellettuale e sensibile, presentiamo al Creatore anche una duplice venerazione: così come cantiamo con la mente e con le labbra, siamo battezzati con l'acqua e con lo Spirito, e siamo uniti al Cristo in modo duplice partecipando ai sacramenti e alla grazia dello Spirito.

Quindi, poiché «Dio è luce» (37) intellettuale e poiché Cristo è chiamato nelle Scritture «sole di giustizia»⁷⁹ e «Oriente» (38), occorre dedicargli l'Oriente per la venerazione. Infatti bisogna dedicare ogni cosa bella a Dio, dal quale ogni cosa è resa buona. Anche il divino Davide dice: «Cieli della terra, cantate a Dio, cantate inni al Signore, che cavalca sul cielo dei cieli, ad Oriente»⁸⁰. E ancora la Scrittura dice: «Dio piantò un giardino in Eden, ad Oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato»⁸¹; ma poi lo scacciò dopo che aveva trasgredito, e «lo fece abitare di fronte al giardino delle delizie»⁸², cioè ad Occidente.

Perciò noi veneriamo Dio desiderando l'antica patria e volgendo gli occhi ad essa. E la tenda di Mosè aveva il velo e il propiziatorio ad Oriente (39). La tribù di Giuda, come più onorevole, si accampava ad Oriente⁸³. Nel famoso tempio di Salomone la porta del Signore era posta ad Oriente⁸⁴. Invece il Signore, quando era in croce,

164 Mt 5, 17.

165 Cf. Gv 5, 39.

166 Eb 1, 1s.

167 Mt 7, 12;

visto nel capitolo precedente per Basilio di Cesarea) ai buoni cristiani, agli uomini ispirati da Dio, ecc.

(57) Altro indiretto ma evidente rimprovero per i nestoriani, negatori di quest'appellativo per la Vergine Maria.

(58) *Scil.*, il Dio incarnato.

guardava verso Occidente e così noi prestiamo venerazione volgendo lo sguardo verso di lui. Mentre era assunto in alto fu portato verso Oriente, e così gli apostoli lo venerarono⁸⁵: e così egli verrà nel modo con cui fu visto andare in cielo, come il Signore stesso disse: «Come la folgore viene da oriente e brilla fino ad occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo»⁸⁶. E quindi noi aspettandolo prestiamo venerazione verso Oriente.

Questa è la tradizione non scritta degli apostoli: infatti molte cose essi ci hanno tramandato senza scriverle.

Capitolo tredici

INTORNO AI SANTI E IMMACOLATI MISTERI DEL SIGNORE

Dio buono, buonissimo e superbuono, essendo interamente buono, a causa della smisurata ricchezza della sua bontà non si accontentò che il bene, e cioè la sua natura, fosse solo e non partecipato da nessuno. Ma proprio per questo creò dapprima le potenze spirituali (40) e celesti, poi il mondo visibile e sensibile, poi l'uomo <costituito> di spirituale e sensibile. Quindi tutte le cose fatte da lui partecipano alla sua bontà per il <loro> essere (infatti egli è per tutti l'essere, poiché in lui sono le cose che sono⁸⁷, e non solo perché egli le ha condotte dal non-essere all'essere, ma <anche> perché la sua operazione cura e mantiene insieme le cose da lui create): gli animali

Ef 4, 11. ¹⁶⁸ 2 Tim 3, 16. ¹⁶⁹ Sal 1, 3.
¹⁷⁰ Mt 7, 8. ¹⁷¹ Cf. Mt 21, 38s. (il padrone della vigna). ¹⁷² Gc
 1, 17. ¹⁷³ Dt 32, 7. ¹⁷⁴ Cf. 1 Cor 8, 7. ¹⁷⁵ Gv 4, 14. ¹⁷⁶ Cf.

(59) Mt 1, 25: in realtà, nel testo greco oggi unanimemente accettato manca «primogenito», che invece è presente nella Vulgata latina; comunque per il significato di questa qualificazione il Damasceno nelle righ

<vi partecipano> con abbondanza (infatti essi partecipano al bene sia secondo l'essere sia secondo il partecipare alla vita); e ancora di più <vi partecipano> gli esseri ragionevoli, sia per gli aspetti che ho detto ora sia per l'elemento razionale: infatti in certo modo essi sono più affini a lui, anche se egli è superiore a tutti senza confronto.

Da parte sua l'uomo, essendo razionale e libero, ricevette il potere di essere unito continuamente a Dio mediante la sua propria scelta, se fosse rimasto nel bene ossia nell'obbedienza al Creatore. Ma poiché egli trasgredì al comando di Colui che lo aveva creato, e cadde sotto la morte e la corruzione, <allora> il Fattore e Creatore del nostro genere «per le viscere della sua misericordia»⁸⁸ si fece simile a noi, diventando uomo sotto ogni riguardo escluso il peccato⁸⁹, e si unì alla nostra natura. E poiché egli ci aveva partecipato la sua propria immagine e il suo proprio Spirito, ma noi non li avevamo custoditi, <allora> egli assunse parte della nostra natura povera e debole per purificarci, per renderci immortali e per stabilirci di nuovo partecipi della sua divinità.

Bisognava che non solo la primizia⁹⁰ della nostra natura, ma anche ogni uomo che lo volesse, venisse nella partecipazione del meglio, fosse generato con una seconda generazione, e si nutrisse con un nutrimento nuovo e adatto alla <nuova> generazione, e così raggiungesse la misura della perfezione. Quindi attraverso la sua nascita o incarnazione, il battesimo, la passione e la

Mt 7, 6.

seguenti riprende e adatta alla nascita dell'uomo Gesù un ragionamento simile a quello da lui già sviluppato per il rapporto fra il Padre e il Figlio all'interno della Trinità divina (vedi più sopra, IV 8).

risurrezione liberò la natura dal peccato del progenitore, dalla morte e dalla corruzione, divenne primizia della risurrezione e pose se stesso come via, figura e modello, affinché anche noi seguendo le sue orme diventassimo per adozione ciò che egli è per natura (41), <e cioè> figli ed eredi di Dio, e coeredi con lui⁹¹. <Egli> ha dato a noi, come ho detto, una seconda nascita affinché – come, essendo stati generati anche da Adamo, siamo stati resi simili a lui ereditando la maledizione e la corruzione – così, essendo stati generati anche da lui (42), diventassimo simili a lui ed ereditassimo la sua immortalità, la sua benedizione e la sua gloria.

Poiché <egli> è Adamo spirituale, occorre che fosse spirituale anche la sua generazione, e similmente anche il suo cibo. Ma poiché noi siamo esseri duplici e composti, bisogna che sia duplice anche la generazione, e similmente sia composto anche il cibo. Perciò ci è stata data una generazione attraverso l'acqua e lo Spirito, e cioè il santo battesimo; e il cibo è proprio il pane della vita⁹², il nostro Signore Gesù Cristo, Colui che è disceso dal cielo. Infatti nella notte in cui fu tradito⁹³, mentre stava per ricevere per noi la morte volontaria, stabilì un nuovo Patto per i suoi discepoli e apostoli e per tutti coloro che attraverso questi credono in lui. Nel piano superiore⁹⁴, nella santa e gloriosa Sion, mentre mangiava la Pasqua

¹⁷⁷ Gv 10, 30. ¹⁷⁸ Gv 14, 19. ¹⁷⁹ Fil 2, 6. ¹⁸⁰ Ad es., Mt 4, 3; Gv 1, 18. ¹⁸¹ Eb 1, 3. ¹⁸² Is 9, 5 (sec. i Settanta). ¹⁸³ Gv

(60) «Compassione», nel senso etimologico di «comunanza di sentimenti, di sofferenze».

(61) Gv 1, 12: il valore e l'altezza spirituale degli uomini santi sono affermati dal Damasceno frequentemente e con motivazione più articolata (ma sostanzialmente uguale) nei suoi tre Discorsi in difesa delle immagini cristiane, nei quali tratta anche delle «reliquie» di questo capitolo.

(62) 1 Cor 3, 16; 2 Cor 3, 17. Rendiamo con «intelletto» il *noûs* di poco più sopra, che presso i Padri indica la parte più nobile dell'uomo, quella che

con i suoi discepoli, dopo aver adempiuto all'antico Patto lava i piedi dei discepoli⁹⁵ porgendo il simbolo del santo battesimo. Poi, spezzato il pane, lo diede loro dicendo: «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo», spezzato per voi in remissione dei peccati⁹⁶. Similmente, avendo preso il calice di vino e di acqua, ne partecipò a loro dicendo: «Bevete tutti da esso: questo è il mio sangue della nuova Alleanza, che è versato per voi in remissione dei peccati; fate questo in memoria di me. Infatti ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Figlio dell'uomo e proclamate la sua risurrezione, finché egli venga».

Dunque, se «la parola di Dio è viva ed efficace»⁹⁷ e «tutto ciò che vuole, il Signore lo compie»⁹⁸; se <egli> disse: «“Sia la luce”, e la luce fu, “sia il firmamento”, ed esso fu»⁹⁹; se «dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro potenza»¹⁰⁰; se il cielo, la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e tutto il loro ordine sono stati portati a compimento dalla parola del Signore, e anche questo celebrato vivente, l'uomo; se lo stesso Dio Verbo – volendolo – nacque uomo e senza seme fece consistere come corpo per lui stesso il sangue puro e immacolato della santa Vergine: <parimenti> non potrebbe fare suo corpo il pane e suo sangue il vino e l'acqua? In principio egli disse: «La terra produca germogli di erba»¹⁰¹:

1, 14. 184 1 Cor 1, 24. 185 Eb 1, 3. 186 Gv 16, 28. 187 Gv 6, 57.
 188 Gv 5, 19. 189 Gv 1, 3. 190 Sal 106, 20. 191 Gv 11, 42.
 192 Sal 49 (50), 3. 193 Zc 9, 9. 194 Mic 1, 3. 195 Bar 3, 36ss.

governa le sue azioni.

(63) Nella tradizione agiografica di quei secoli questo tipo di eventi miracolosi fu attribuito specialmente ai resti di san Demetrio di Tessalonica e di san Nicola di Bari.

(64) Ossia, i santi.

(65) Nel testo, *eikónes* (= «immagini»): in verità presso la cristianità

e fino ad ora <essa> produce i propri germogli dopo che vi sia stata la pioggia, avendone ricevuto l'impulso e la potenza dal comando divino. Dio disse: «Questo è il mio corpo», e «questo è il mio sangue», e anche: «fate questo»: e avviene secondo il suo comando onnipotente, finché egli verrà (infatti disse <proprio> così: «finché io venga»). E attraverso l'invocazione la potenza sopravveniente (43) dello Spirito Santo diventa pioggia per questa nuova coltivazione. Infatti come, quante cose Dio fece, le fece tutte con l'operazione dello Spirito, così anche ora l'operazione dello Spirito compie le cose superiori alla natura, le quali non possono essere comprese se non soltanto dalla fede. «Come mi avverrà questo? – disse la santa Vergine – Non conosco uomo». Le risponde l'arcangelo Gabriele: «Lo Spirito Santo verrà su di te, ti adombrerà la potenza dell'Altissimo». Ma anche ora tu chiedi: «Come il pane diventa corpo di Cristo e il vino e l'acqua <diventano> sangue di Cristo?». E allora anche io ti dico: «Lo Spirito Santo sopravviene, e fa queste cose superiori alla parola e al pensiero».

Sono impiegati il pane e il vino perché il Signore conosce la debolezza umana (infatti questa il più delle volte si allontana scontenta dalle cose che non sono praticate abitualmente); e quindi, impiegando la sua solita

¹⁹⁶ Prv 8, 22 (sec. i Settanta).

¹⁹⁷ Sal 44 (45), 8.

greco-orientale il culto delle immagini s'incentrò sulle immagini dipinte o a mosaico, mentre le statue vi ebbero poca diffusione e finirono con lo scomparirvi a causa di un loro più facile accostamento con gli idoli pagani, che prevalentemente erano appunto a tre dimensioni. E lo stesso Damasceno nei suoi tre Discorsi su quest'argomento si riferisce ad esempi concreti che, escluso qualche raro caso più antico, implicano sempre immagini dipinte o musive.

(66) Cioè, alla venuta di Cristo.

(67) Nel testo, *proskynéin*, etimologicamente = «inchinarsi»: per la

condiscendenza, attraverso le cose comuni della natura fa cose superiori alla natura. E come per il battesimo – poiché l'uomo ha l'abitudine di lavarsi con acqua e di ungersi con olio – congiunse la grazia dello Spirito con l'acqua e con l'olio e fece di tutto questo un lavacro di rigenerazione: così <egli> – poiché gli uomini hanno l'abitudine di mangiare pane e di bere acqua e vino – congiunse con questi la sua divinità e li fece suoi corpo e sangue, affinché mediante le cose solite e conformi alla natura noi ci trovassimo fra le cose superiori alla natura.

Il corpo (44) è realmente unito alla divinità – ed è il corpo <nato> dalla santa Vergine –, ma non perché il corpo che fu assunto in alto <ora> discende dal cielo, bensì perché il pane e il vino stessi sono trasformati nel corpo e nel sangue di Dio. Se tu ricerchi il modo, e cioè come avvenga, ti basti sapere <che avviene> mediante lo Spirito Santo, così come il Signore mediante lo Spirito costituì carne a se stesso e in se stesso nella santa Madre di Dio; e null'altro di più noi sappiamo se non che il Verbo di Dio è vero, operante e onnipotente, ma il modo non è investigabile. Tuttavia non sarebbe male dire anche questo, e cioè: come il pane attraverso il mangiare e il vino e l'acqua attraverso il bere si trasformano naturalmente nel corpo e sangue di colui che mangia e beve – e non diventano altro corpo al di fuori del suo corpo originario –, così mediante l'invocazione e il sopravvenire dello Spirito Santo il pane dell'offerta (45) e il vino e l'acqua si trasformano soprannaturalmente nel corpo e nel sangue di Cristo, e non sono due ma uno e il medesimo.

Perciò, per coloro che vi prendono parte degnamente con fede <questo> avviene a remissione dei peccati, per la

¹⁹⁸ Cf. Is 53, 3.

¹⁹⁹ Gv 14, 10.

²⁰⁰ Gv 10, 30.

²⁰¹ Unione di Gv 7, 19 e 8, 40.

vita eterna e per custodia dell'anima e del corpo, e invece avviene a condanna e punizione per coloro che vi partecipano indegnamente in incredulità: come anche la morte del Signore diventò per i credenti vita e incorruttibilità per il conseguimento della beatitudine eterna e invece, per gli increduli e per gli uccisori del Signore, a condanna e punizione eterna.

Il pane e il vino non sono una figura del corpo e del sangue di Cristo (non avvenga!) ma lo stesso corpo divinizzato del Signore, poiché egli stesso ha detto: «Questo è il mio corpo», e non «figura del corpo», e neanche «figura del sangue» ma «il sangue»; e prima di ciò, ai Giudei: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo, non avrete la vita eterna. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda». E ancora: «Chi mangia me, vivrà»¹⁰².

Perciò accostiamoci con ogni timore, con coscienza pura e fede sicura! E ci avverrà completamente come noi crediamo senza dubitare. Onoriamolo con ogni purezza dell'anima e del corpo: infatti <questa> è duplice (46). Accostiamoci ad esso con desiderio ardente, e riceviamo il corpo del crocifisso avendo composto le palme a forma di croce (47)! E applicando gli occhi, le labbra e la fronte prendiamo parte al divino carbone, affinché il fuoco del desiderio che è in noi, avendo preso in aggiunta l'ardore del carbone¹⁰³, bruci i nostri peccati, illumini i nostri cuori, e noi siamo infiammati e divinizzati dalla partecipazione del fuoco divino! Isaia vide un carbone: il carbone non è legno semplice ma unito al fuoco. Così anche il pane della comunione non è semplice pane, ma unito alla divinità: e il

²⁰² Gv 3, 14. ²⁰³ Gv 11, 34. ²⁰⁴ Mt 21, 18ss. ²⁰⁵ Mt 12, 15; 14,

distinzione fra *proskynesis* e *latreia* vedi più sopra, IV 3, p. 243 e nota (3).

corpo unito alla divinità non è una sola natura, ma una è la natura del corpo e un'altra <è> della divinità unita ad esso: cosicché l'insieme dell'una e dell'altra non è una sola ma due nature.

Con pane e con vino Melchisedec, il sacerdote di Dio l'Altissimo, accolse Abramo che tornava dalla strage degli stranieri ¹⁰⁴. Quella mensa prefigurava questa mensa mistica, nel modo in cui quel sacerdote era figura e immagine del vero sommo sacerdote Cristo: infatti dice: «Tu sei sacerdote per sempre secondo l'ordine di Melchisedec» ¹⁰⁵. I pani dell'offerta ¹⁰⁶ figuravano questo pane. Questo è il sacrificio puro, e certamente anche incruento, che attraverso il profeta il Signore disse essere offerto a lui dal sorgere del sole fino al tramonto ¹⁰⁷.

Il corpo e il sangue di Cristo riescono a sostegno dell'anima e del corpo, senza essere consumati né corrotti e senza giungere alla fuoriuscita (non avvenga!), ma per il nostro essere e la <sua> conservazione, a difesa di ogni tipo di danno e a purificazione da ogni macchia – come se si prende dell'oro adulterato, e poi lo si purifica con la fiamma separatrice –, affinché non siamo giudicati insieme al mondo nel tempo futuro. Infatti esso purifica malattie e flussi di ogni specie, come dice il divino Apostolo: «Infatti, se ci esaminassimo attentamente da noi stessi, non saremmo giudicati. Quando poi siamo giudicati dal Signore, veniamo ammoniti per non essere condannati insieme con questo mondo». E ciò che <egli> dice è anche questo: «Perché chi partecipa indegnamente al corpo e al sangue del Signore, mangia e beve la propria condanna» ¹⁰⁸. Purificati per mezzo di esso (48), noi siamo uniti al corpo del Signore e al suo Spirito, e diventiamo

(68) Bas. Ces., *Spir. sanct.* 18, 45: PG 32, 149C8s.: in realtà Basilio

corpo di Cristo.

Questo pane è la primizia del pane futuro, che è quello soprasostanziale (49). E la parola «soprasostanziale» indica o il pane futuro, cioè quello del tempo futuro, oppure quello che è assunto per la conservazione della nostra sostanza. E sia in un senso sia nell'altro, esso sarà detto convenientemente il corpo del Signore: infatti la carne del Signore è Spirito vivificante, poiché fu concepita ad opera dello Spirito vivificante: «infatti ciò che è stato generato dallo Spirito, è Spirito»¹⁰⁹. E io dico questo non per annullare la natura del corpo, ma volendo indicare la sua proprietà divina e vivificante.

Anche se alcuni hanno chiamato il pane e il vino «segni» del corpo e del sangue del Signore, come Basilio ispirato da Dio (50), non lo dissero così per dopo che esso sia stato consacrato ma prima, chiamando così l'offerta stessa.

Si dice «partecipazione»: infatti per essa noi prendiamo parte alla divinità di Gesù. Ma si dice anche «comunione», e lo è veramente, poiché per essa noi siamo in comunione con il Cristo e partecipiamo alla sua carne e alla sua divinità, e per essa siamo anche in comunione e ci uniamo gli uni con gli altri: infatti, poiché partecipiamo a un unico pane, diventiamo tutti unico corpo di Cristo¹¹⁰ e unico sangue, e diventiamo parte l'uno dell'altro, mentre veniamo chiamati concorporei col Cristo¹¹¹.

Perciò con ogni forza guardiamoci dal prendere o dal dare partecipazione con gli eretici – «Non date le cose sante ai cani», dice il Signore, «e non gettate le vostre

13. ²⁰⁶ Ad es., Gv 11, 41. ²⁰⁷ Lc 24, 28.

esprime questa riflessione in un contesto trinitario, e tuttavia essa fu

perle davanti ai porci»¹¹² –, affinché noi non diventiamo partecipi della loro falsa dottrina e della loro condanna! Ma se sotto ogni riguardo è unione con il Cristo e degli uni con gli altri, <allora> siamo uniti sotto ogni riguardo anche con tutti coloro che partecipano insieme con noi, per libera scelta. Infatti quest'unione avviene per scelta, non senza il nostro giudizio. Infatti «tutti insieme siamo un solo corpo, poiché partecipiamo dell'unico pane», dice il divino Apostolo¹¹³.

Sono detti «segni» delle cose future, non perché non siano veramente corpo e sangue di Cristo, ma perché ora noi partecipiamo alla divinità di Cristo attraverso di essi, e poi allora <vi parteciperemo> attraverso la sola visione a livello dell'intelletto (51).

Capitolo quattordici

INTORNO ALLA GENERAZIONE DEL SIGNORE E INTORNO ALLA SANTA MADRE DI DIO

Dopo che precedentemente abbiamo trattato misuratamente della santa SempreverGINE e Madre di Dio Maria, degna di suprema lode, e abbiamo presentato ciò che era più essenziale sul come ella propriamente e veramente è ed è chiamata Madre di Dio, orsù ora completiamo ciò che rimane. Infatti ella, essendo stata prestabilita dalla volontà eterna e presciente di Dio, fu presentata in figura e fu preannunziata da diverse immagini e parole dei profeti per mezzo dello Spirito Santo, e quindi nel tempo prestabilito germogliò dalla radice di Davide in forza delle promesse che a lui erano state fatte. «Il Signore ha giurato a Davide la verità – dice

²⁰⁸ Mt 24, 26.

²⁰⁹ 2 Cor 5, 21.

²¹⁰ Gal 3, 13.

²¹¹ 1 Cor 15,

–, e non lo deluderà: il frutto delle tue viscere io metterò sul tuo trono»¹¹⁴. E ancora: «Sulla mia santità ho giurato una volta per sempre: certo non mentirò a Davide. In eterno durerà la sua discendenza, il suo trono davanti a me quanto il sole, sempre saldo come la luna, testimone fedele nel cielo»¹¹⁵. E Isaia: «Un germoglio spunterà dal tronco di lesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici»¹¹⁶.

Che Giuseppe discende dalla tribù di Giuda, i santissimi evangelisti Matteo e Luca lo hanno mostrato chiaramente: ma Matteo lo riporta da Davide attraverso Salomone, Luca attraverso Natan. E ambedue tacquero della generazione della santa Vergine (52).

Bisogna sapere che né gli Ebrei né la divina Scrittura hanno l'abitudine di tracciare la genealogia delle donne, ed era legge che una tribù non cercasse matrimonio da un'altra tribù¹¹⁷. E da parte sua Giuseppe, che discendeva dalla tribù di Davide ed era giusto (infatti il divino Vangelo gliene dà testimonianza¹¹⁸), non avrebbe condotto in matrimonio per sé la santa Vergine contro la legge, e cioè se non discendeva dalla medesima tribù. Perciò (53) si accontentò di mostrare la discendenza di Giuseppe.

Bisogna sapere anche questo, e cioè che era legge che, quando un uomo moriva senza prole, suo fratello conduceva in matrimonio per sé la sposa di colui che era morto, e suscitasse il seme per il fratello (54). E quindi colui che ne nasceva era per natura figlio del secondo, e cioè di colui che lo aveva generato, ma secondo la legge <era figlio> di colui che era morto.

Quindi Levi, nato dalla linea di Natan figlio di Davide, generò Melchi e Panter; Panter generò Barpanter, chiamato appunto così. Questo Barpanter generò

28.

²¹² Gv 17, 5.²¹³ Rm 1, 4.²¹⁴ Lc 2, 52.²¹⁵ Gv 4, 22.

Gioacchino; Gioacchino generò la santa Madre di Dio. Dalla linea di Salomone, figlio di Davide, Mattan prese moglie dalla quale generò Giacobbe. Ma, essendo morto Mattan, Melchi della tribù di Natan – figlio di Levi e fratello di Panter – sposò la moglie di Mattan, madre di Giacobbe, e da lei generò Eli. Perciò Giacobbe ed Eli erano figli della stessa madre, ma Giacobbe era della tribù di Salomone, Eli della tribù di Natan. Poi Eli, della tribù di Natan, morì senza figli: e allora Giacobbe suo fratello, della tribù di Salomone, sposò la moglie di lui, suscitò il seme per suo fratello e generò Giuseppe. E perciò Giuseppe secondo la natura è figlio di Giacobbe della discendenza di Salomone, ma secondo la legge <è> figlio di Eli, della tribù di Natan.

A sua volta Gioacchino prese in moglie la nobile Anna, degna di lode. E come l'antica Anna, che era sterile, mediante la preghiera e il voto generò Samuele, così anche questa attraverso la supplica e il voto a Dio riceve la Madre di Dio, affinché anche in questo non fosse seconda a nessuna delle <donne> illustri (55). Perciò la grazia (infatti Anna significa questo) dà alla luce la Signora (il nome di Maria indica proprio questo: infatti, essendo madre del Creatore diventò realmente Signora di tutte le cose create). Nasce nella casa dell'ovile di Gioacchino ed è condotta al tempio. Poi, piantata nella casa di Dio e alimentata dallo Spirito a guisa di ulivo fecondo ¹¹⁹, divenne dimora di ogni virtù, allontanando la mente da ogni desiderio mondano e carnale e in questo modo custodendo l'anima vergine insieme al corpo, come conveniva a colei che stava per ricevere nel seno il Signore (infatti egli che è santo riposa fra i santi ¹²⁰). E quindi in questo modo pratica la santità e si mostra

²¹⁶ Gv 6, 57. ²¹⁷ Gv 16, 10. ²¹⁸ 1 Cor 2, 8. ²¹⁹ Gv 3, 13.
²²⁰ Mt 28, 19. ²²¹ Mt 28, 20. ²²² Mt 28, 9. ²²³ Mt 28, 10.

degnamente tempio santo e meraviglioso dell'altissimo Dio.

Ma poiché il nemico della nostra salvezza guardava con attenzione alle vergini a causa della profezia di Isaia che aveva detto: «Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emanuele, che significa Dio con noi»¹²¹, <allora> – affinché «colui che coglie di sorpresa i saggi nella loro accortezza»¹²² poi ingannasse colui che si insuperbisce sempre per la sapienza – la giovane è data in matrimonio dai sacerdoti a Giuseppe, nuovo volume per chi sappia leggere¹²³: ma il matrimonio era a custodia della Vergine e ad inganno di colui che spiava le vergini. Poi, «quando venne la pienezza del tempo», un angelo del Signore fu mandato a lei, per annunziare il concepimento del Signore; e così ella concepì il Figlio di Dio, la Potenza in sé sussistente del Padre, «né da volere di carne, né da volere di uomo»¹²⁴ – e cioè per unione e da un seme –, ma per beneplacito del Padre e cooperazione dello Spirito Santo. <Ella> fornì i mezzi al Creatore per essere creato, al Plasmatore per essere plasmato, al Figlio di Dio e Dio per essere incarnato e diventare uomo dalla sua carne e dal suo sangue puro e immacolato, soddisfacendo il debito della <sua> progenitrice: infatti, come questa fu formata in derivazione da Adamo senza unione, così anch'ella partorì il nuovo Adamo, dando<lo> alla luce secondo la legge della gestazione e al di sopra dell'ordine naturale della

²²⁴ Cf. Gv 20, 27. ²²⁵ Lc 24, 43. ²²⁶ Cf. Mt 28 par.; Gv 20, 17.
²²⁷ Lc 24, 28. ²²⁸ Gv 20, 17. ²²⁹ Sal 23 (24), 7. ²³⁰ Eb 1, 3.

utilizzata molto spesso (e divenne quasi canonica) come un inconfutabile punto di riferimento per la difesa delle immagini cristiane.

(69) Cioè, l'intenzione o il proposito di raffigurare.

(70) *Scil.*, nella costituzione materiale.

generazione. Perciò Colui che è dal Padre senza madre viene partorito senza padre da una donna: e poiché da una donna, secondo la legge della gestazione ma, poiché senza padre, al di sopra dell'ordine naturale della generazione. E poiché <partorì> con il tempo solito (infatti generò dopo aver compiuto il nono mese ed essendo entrata nel decimo), <avvenne> secondo la legge della gestazione ma, poiché senza dolori, <avvenne> al di sopra della legge della generazione: infatti il dolore non seguì a un piacere che non lo aveva preceduto, conformemente al profeta che dice: «Prima di provare i dolori, ha partorito», e ancora: «Prima che venisse il tempo dei dolori è sfuggita e ha dato alla luce un maschio»¹²⁵.

Quindi da lei è stato generato l'incarnato Figlio di Dio e Dio – non uomo che portava Dio (56) ma bensì Dio incarnato: unto non come un profeta dall'operazione di Dio, ma dalla presenza di tutto intero Colui che ungeva, in modo che ciò che ungeva diventò uomo e ciò che era unto diventò Dio, non per un cambiamento di natura ma per l'unione secondo l'ipostasi. Era il medesimo, Colui che ungeva e colui che era unto: in qualità di Dio unguendo se stesso in qualità di uomo. E perciò, come non è Madre di Dio (57) colei che ha generato da se stessa Dio incarnato? In realtà, propriamente e veramente Madre di Dio, e Signora, e dominante su tutte le creature, essendo serva e madre del Creatore. E similmente a come – quando (58) fu concepito – conservò vergine colei che l'aveva concepito,

²³¹ Gv 20, 17.

²³² Cyr. Al., *Ep.* 40: PG 77, 193D9-196B1.

²³³ Rm 9, 21.

(71) Vedi, più sopra, l'inizio di questo medesimo capitolo.

(72) Vedi, più sopra, IV 12.

(73) Evagr., *Hist. eccl.* IV, 27: PG 86, 2748C8-2749A2:

così anche quando fu partorito conservò inviolata la verginità di lei, soltanto passando attraverso di lei ma conservandola chiusa ¹²⁶: il concepimento <avvenne> attraverso l'ascolto, la nascita attraverso la strada solita per coloro che vengono partoriti, anche se alcuni favoleggiano che egli fu partorito attraverso il fianco della Madre di Dio. Infatti non era impossibile che egli passasse attraverso la porta ma non danneggiasse i sigilli di essa.

Quindi la SempreverGINE rimase vergine anche dopo il parto, senza aver avuto per nulla relazione con un uomo, fino alla morte. E anche se è scritto: «e non la conobbe, fin quando non partorì il suo figlio primogenito» (59), bisogna sapere che «primogenito» è colui che è stato generato per primo, anche se è unico nato: infatti <il primogenito> indica l'essere stato generato per la prima volta, ma proprio non manifesta contemporaneamente anche la nascita di altri. E a sua volta il «finché» significa la scadenza del tempo determinato ma non esclude il dopo di esso: infatti il Signore dice: «Ecco, io sono con voi fino al compimento del tempo» ¹²⁷, ma non con l'intenzione di separarsi dopo il compimento del tempo. Infatti il divino Apostolo dice: «e così saremo sempre con il Signore» ¹²⁸, riferendosi a dopo la comune risurrezione.

Inoltre, dopo aver generato Dio e dopo aver riconosciuto il miracolo dall'esperienza delle cose che erano seguite, come ella avrebbe potuto accettare l'unione di un uomo? Lungi da noi! Il pensare tali cose non <è> di

²³⁴ 2 Tm 2, 20s. ²³⁵ Rm 11, 32. ²³⁶ Rm 11, 8, che riprende Is
29, 10. ²³⁷ Is 45, 17. ²³⁸ Am 3, 6.
²³⁹ Sal 50 (51), 6.

quest'immagine era inclusa nel numero delle *acheiropoietai*, cioè delle immagini «non fatte dalla mano» dell'uomo, le quali perciò – secondo la tradizione – avevano avuto un'origine miracolosa; pare che si sia

un pensiero casto, e tanto meno il farle. Ma ella, beata e stimata degna dei doni al di sopra della natura, quei dolori a cui era sfuggita nel partorire invece li subì al tempo della Passione, soffrendo la lacerazione delle sue viscere a causa della sua compassione materna (60). E vedendo uccidere come un malfattore colui che, nel generarlo, ella aveva conosciuto come Dio, fu lacerata dai suoi pensieri come da una spada: infatti questo significa «una spada trafiggerà la tua anima»¹²⁹. Ma poi il dolore è trasformato dalla gioia della risurrezione, la quale annunzia come Dio colui che era morto con la carne.

Capitolo quindici

INTORNO ALL'ONORE DEI SANTI E DELLE LORO RELIQUIE

Bisogna onorare i santi come amici di Cristo e come figli ed eredi di Dio, come dice l'Evangelista teologo: «A quanti però l'hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio» (61). «Quindi non sono più schiavi, ma figli; e se figli, anche eredi, eredi di Dio, coeredi di Cristo»¹³⁰. E anche il Signore nei sacri Vangeli dice agli apostoli: «Voi siete miei amici. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone»¹³¹. E se il Creatore e Signore di tutte le cose è detto anche «Re dei re e Signore dei signori»¹³² e «Dio degli dèi»¹³³, allora certamente anche i santi sono dèi, signori e re – e di questi Dio è ed è detto Dio, Signore e Re. Infatti dice a Mosè: «Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»¹³⁴. E anche, Dio pose Mosè a dio del faraone¹³⁵. E intendo dire dèi, re e signori non per natura ma in quanto hanno regnato e signoreggiato sulle passioni, e hanno conservato inalterata la somiglianza dell'immagine di Dio secondo la quale sono

²⁴⁰ Gn 1, 31.

²⁴¹ Mt 26, 24 par.

²⁴² Cf. 1 Gv 1, 7.

²⁴³ Cf. Rm 7, 20ss.

stati generati (infatti è detta re anche l'immagine del re): e in quanto si sono uniti a Dio per libera scelta, lo hanno accolto come coabitante, e mediante la partecipazione a lui sono diventati per grazia ciò che egli è per natura. E quindi, come non si dovrebbero onorare i servi che sono diventati anche amici e figli di Dio? Infatti l'onore verso i buoni compagni di servizio dimostra l'affezione verso il comune padrone.

Essi sono ricettacolo del Signore e sua pura dimora. «Abiterò in mezzo a loro – Dio dice – e con loro camminerò e sarò loro Dio»¹³⁶. E «le anime dei giusti sono nelle mani di Dio, la morte non le toccherà», dice la divina Scrittura¹³⁷: infatti la morte dei santi è sonno piuttosto che morte. «Lavorarono per questo secolo, e vivranno per la fine»¹³⁸, e: «Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi santi»¹³⁹. E quindi, che cosa c'è di più prezioso che l'essere nelle mani di Dio? Infatti Dio è vita e luce, e coloro che sono nella mano di Dio si trovano nella vita e nella luce.

Che Dio attraverso il <loro> intelletto ha posto abitazione nel loro corpo, lo dice l'Apostolo: «Non sapete che i vostri corpi sono tempio dello Spirito Santo che abita in voi? Il Signore è lo Spirito» (62); e: «Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio lo distruggerà»¹⁴⁰. E dunque, come non bisogna onorare i templi animati di Dio, i tabernacoli animati di Dio? Essi si accostarono a Dio con fiducia durante la loro vita.

Il Signore Cristo ci ha dato le reliquie dei santi come fonti apportatrici di salvezza, che in modo molteplice fanno scaturire benefici ed emanano unguenti profumati (63): e

²⁴⁴ Rm 7, 14. ²⁴⁵ Rm 7, 23. ²⁴⁶ Rm 8, 3. ²⁴⁷ Rm 8, 5.
²⁴⁸ Rm 8, 26.

²⁴⁹ Rm 8, 26. ²⁵⁰ Gn 2, 2. ²⁵¹ Dt 5, 14; Nm 5, 35ss.

che nessuno sia incredulo! Infatti se, volendolo Dio, l'acqua sgorgò da una roccia dura e scoscesa nel deserto ¹⁴¹, e dalla mascella di un asino per Sansone assetato ¹⁴², perché sarebbe non credibile che un unguento profumato scaturisca dalle reliquie dei martiri? Per nulla, almeno per coloro che conoscono la potenza di Dio e l'onore proveniente da lui per i santi.

Nella legge chiunque toccasse un morto diventava impuro ¹⁴³, ma questi (64) non sono morti. Infatti, da quando fu calcolato fra i morti Colui che è vita per se stesso ed è causa della vita, <da allora> noi non chiamiamo morti coloro che si sono addormentati nella speranza della risurrezione e nella fede in lui. Infatti un corpo morto come potrebbe operare miracoli? Come attraverso di essi i demoni sono scacciati, i malati sono guariti, i ciechi riacquistano la vista, i lebbrosi sono purificati, le tentazioni e le affezioni sono disciolte? <E come> attraverso di essi ogni buon dono discende dal Padre delle luci a coloro che pregano con fede non esitante? Quante fatiche affronteresti per trovare un avvocato che ti presenti al <tuo> re mortale e gli parli in tuo favore? E invece non dovrebbero essere onorati gli avvocati di tutto il genere <umano> che fanno appello a Dio in nostro favore? Sì, certamente bisogna onorarli erigendo templi a Dio in loro nome, presentando offerte, celebrando le loro commemorazioni, e in esse rallegrandoci spiritualmente, in modo che la <nostra> letizia sia appropriata per loro che ci invitano, e noi non li muoviamo a sdegno mentre invece cerchiamo di onorarli. Infatti, delle cose con cui Dio è

¹⁴² Cf. 1 Cor 2, 15. ²⁵³ Dt 5, 14. ²⁵⁴ Prv 12, 10. ²⁵⁵ Ef 5, 19.
²⁵⁶ Cf. 2 Tm 3, 16. ²⁵⁷ 1 Tm 1, 9. ²⁵⁸ Es 24, 18ss.; 34, 28.

incominciato a parlare di esse nel corso del secolo VI, e poi durante la

onorato, di esse si rallegrano anche i suoi servitori; e delle cose per cui Dio si adira, per esse si adirano anche i suoi campioni. Pieni di fede onoriamo i santi «con salmi e inni e cantici spirituali»¹⁴⁴, con la compunzione di cuore e con la compassione verso i bisognosi, tutte cose con le quali anche Dio è sommamente onorato! Erigiamo a loro statue e immagini visibili, e con l'imitazione delle <loro> virtù diventiamo noi stessi loro statue e immagini animate (65)!

Onoriamo la Madre di Dio, come propriamente e realmente Madre di Dio! Il profeta Giovanni come Precursore e Battista, apostolo e martire («fra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni», come disse il Signore¹⁴⁵, e diventò il primo annunziatore del Regno); gli apostoli come fratelli del Signore e come testimoni oculari e ministri delle sue sofferenze¹⁴⁶, che Dio Padre «ha conosciuto ed ha anche predestinato ad essere conformi all'immagine del Figlio suo»¹⁴⁷, «in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come pastori e maestri»¹⁴⁸; i martiri del Signore scelti da ogni schiera, come soldati di Cristo¹⁴⁹ e come compagni delle sue sofferenze e della sua gloria, poiché hanno bevuto al suo calice e sono stati battezzati col battesimo della sua morte vivificante (dei quali fu al primo posto Stefano, il primo diacono di Cristo, apostolo e primo martire); i nostri santi Padri, gli asceti portatori di Dio che hanno sostenuto fino alla fine il martirio della loro

²⁵⁹ 1 Re 19, 8ss. ²⁶⁰ Dn 10, 2s. ²⁶¹ Lv 23, 27.
²⁶² Mt 12, 5 (cf. Nm 27, 9s.). ²⁶³ Mt 12, 11 par. ²⁶⁴ Gs 6, 1ss.

controversia iconoclastica spesso alcune di esse furono indicate come prova concreta della liceità delle immagini cristiane e del loro gradimento da parte di Dio.

(74) Cioè, della colomba; cf. Sal 67 (68), 14.

(75) *Ad litt.*: «da quelli di fuori», ossia dagli scrittori pagani.

coscienza, più lungo e più faticoso, i quali «andarono in giro coperti di pelli di pecora e di capra, bisognosi, tribolati, maltrattati, erranti per i deserti, sui monti, tra le caverne e le spelonche della terra – e di loro il mondo non era degno» ¹⁵⁰; e anche i profeti precedenti alla grazia (66), i patriarchi, i giusti preannunziatori della venuta di Cristo.

E mentre consideriamo attentamente il comportamento di tutti questi, imitiamone la fede ¹⁵¹, l'amore, la speranza, l'ardore, la vita, la sopportazione delle sofferenze, la resistenza fino al sangue, affinché partecipiamo con loro anche per le corone della gloria!

Capitolo sedici

INTORNO ALLE IMMAGINI

Poiché alcuni ci rimproverano di venerare (67) e onorare le immagini del Salvatore e della nostra Signora, e anche degli altri santi e servitori di Cristo, <allora> apprendano che fin dal principio Dio creò l'uomo a sua immagine ¹⁵²! In grazia di che cosa noi ci inchiniamo gli uni verso gli altri, se non in quanto creati secondo l'immagine di Dio? Infatti, come dice Basilio divinamente ispirato e molto esperto delle cose divine, l'onore dell'immagine risale al prototipo (68) (e il prototipo è ciò che è raffigurato e da cui nasce il derivato). E in grazia di che cosa il popolo di Mosè venerava in circolo la tenda, che portava l'immagine e la figura delle cose del cielo, o piuttosto di tutta la creazione ¹⁵³? E appunto Dio dice a Mosè: «Guarda ed esegui secondo la figura che ti è stata mostrata sul monte» ¹⁵⁴. E i Cherubini che ombreggiavano il

²⁶⁵ Gal 4, 3.

²⁶⁶ Cf. Gv 1, 12.

²⁶⁷ Gal 4, 7.

²⁶⁸ Rm 6, 14.

propiziatorio non erano opera delle mani di uomini ¹⁵⁵? A sua volta il famosissimo tempio di Gerusalemme non era un'opera manufatta, e non era stato costruito dall'arte dell'uomo ¹⁵⁶?

La divina Scrittura condanna coloro che venerano le immagini scolpite ma che anche sacrificano ai demoni. Gli Elleni sacrificavano, e sacrificavano anche i Giudei: ma gli Elleni ai demoni, i Giudei a Dio. E il sacrificio degli Elleni era respinto e condannato, invece quello dei giusti era gradito a Dio. Infatti Noè offrì sacrifici e Dio «odorò la soave fragranza» ¹⁵⁷ della buona volontà, accogliendo anche il profumo dell'affetto verso di lui. E così le sculture degli Elleni vengono respinte e proibite, perché sono raffigurazioni di demoni.

D'altra parte, chi può costruire un'imitazione di Dio invisibile, incorporeo, incircoscivibile e senza figura? In verità, il raffigurare (69) il divino è il colmo di stoltezza e di empietà. E per questo nell'Antica Alleanza l'uso delle immagini non era praticato. Ma poi Dio diventò realmente uomo per la nostra salvezza, per le viscere della sua misericordia ¹⁵⁸. E non come fu visto da Abramo sotto l'apparenza di uomo ¹⁵⁹, o come <fu visto> dai profeti, bensì divenne realmente uomo secondo la sostanza, dimorò sulla terra, «visse in mezzo agli uomini» ¹⁶⁰, operò

²⁶⁹ Cf. Rm 7, 14. ²⁷⁰ Cf. 1 Cor 13, 10. ²⁷¹ Cf. Mt 27, 51 par.
²⁷² Cf. At 2, 1ss. ²⁷³ Gc 1, 25. ²⁷⁴ Eb 6, 20. ²⁷⁵ Cf. Mc 16, 19.

(76) *Scil.*, dagli scrittori pagani.

(77) Questo riconoscimento per possibili aspetti positivi della tradizione classica risulta indubbiamente improvviso in questo contesto dedicato interamente alla sacralità della Scrittura, e manifesta un'altra importante componente della personalità culturale del Damasceno (vedi anche, più sopra, l'Introduzione).

(78) Benché il Damasceno segua per le sue citazioni bibliche il testo

miracoli, soffrì, fu crocifisso, risorse, fu assunto. E tutte queste cose avvennero in realtà e furono viste dagli uomini, ma furono anche scritte a ricordo e ammaestramento di noi che allora non eravamo presenti, affinché conseguiamo la beatitudine del Signore pur non avendo visto e non avendo sentito, ma tuttavia avendo fede¹⁶¹. E poiché non tutti conoscono la Scrittura o hanno tempo per la lettura, i Padri decisero che queste cose fossero raffigurate in immagini a guisa di monumenti, per un ricordo sintetizzato. E spesso realmente avviene che, mentre non abbiamo in mente la passione del Signore, invece vediamo l'immagine della crocifissione del Cristo: e allora, venuti a ricordo della sua Passione salvifica, prostrandoci veneriamo non la materia ma Colui che è raffigurato, allo stesso modo con cui non veneriamo neanche la materia del Vangelo né quella della croce ma ciò che vi viene figurato – infatti quale differenza c'è (70) tra una croce che non porta la figura del Cristo e quella che la porta? –. E così avviene anche <per l'immagine> della Madre di Dio: infatti l'onore rivolto a lei risale a Colui che s'incarnò da lei. E similmente anche le azioni valorose degli uomini santi ci spingono al valore, allo zelo, all'imitazione della loro virtù e alla gloria di Dio. Infatti, come abbiamo detto, l'onore per i valenti compagni di servizio manifesta l'affetto verso il comune Padrone (71), e l'onore per l'immagine risale al prototipo. È la tradizione non scritta, come anche il venerare essendo rivolti ad Oriente (72), il venerare la croce, e le moltissime cose

²⁷⁶ Cf. 2 Cor 3, 6.

²⁷⁷ Qo 11, 2.

²⁷⁸ Sal 6, 1.

²⁷⁹ Adattamento di Dt 25, 5-10.

dell'AT secondo la traduzione greca dei Settanta, tuttavia qui egli per l'elenco dei libri dell'AT segue la tradizione ebraica e perciò non vi comprende alcuni libri che invece sono contenuti nei Settanta (in ciò il

simili a queste.

È tramandata anche una narrazione su come Abgar, re di Edessa, invitò un pittore che raffigurasse l'immagine del Signore, ma il pittore non poté a causa del lucente splendore del volto: <e perciò> il Signore stesso, avendo posto un mantello sul suo volto divino e vivificante, vi impresse la sua immagine, e così <la> inviò ad Abgar che <la> desiderava (73).

Che gli apostoli hanno tramandato moltissime cose anche senza scriverle, lo dice Paolo, l'Apostolo delle genti: «Perciò, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni che avete appreso così dalla nostra parola come dalla nostra lettera»¹⁶²; e ai Corinti: «Vi lodo, o fratelli, perché in ogni cosa vi ricordate di me, e conservate le tradizioni così come ve le ho tramandate»¹⁶³.

Capitolo diciassette

INTORNO ALLA SCRITTURA

Uno solo è il Dio annunziato nell'Antica e nella Nuova Alleanza, lodato e glorificato nella Trinità, poiché il Signore ha detto: «Non sono venuto ad abolire la legge, ma per

²⁸⁰ Gn 2, 25. ²⁸¹ Gn 3, 7. ²⁸² Gn 3, 19. ²⁸³ Gn 4, 1.
²⁸⁴ Gn 1, 27s. ²⁸⁵ Dn 13, 42. ²⁸⁶ Gn 6, 18; 7, 1. ²⁸⁷ Gn 8,

Damasceno segue le indicazioni date da Epifanio di Salamina – secolo IV – nel suo «Sui pesi e sulle misure»). È da aggiungere che qui il Damasceno, riprendendo integralmente Epifanio, non segue neanche il canone dell'AT fissato dal Concilio Quinisesto (o Trullano) del 692, alla cui autorità tuttavia egli si richiama nei Discorsi sulle icone (nella Chiesa cattolica il canone veterotestamentario del Quinisesto fu confermato anche dal Concilio di Trento del secolo XVI).

(79) Cioè, hanno una grafia diversa a seconda che siano nel corso

dare compimento»¹⁶⁴ (infatti egli ha operato la nostra salvezza, alla quale mira tutta la Scrittura e ogni mistero). E ancora: «Scrutate le Scritture: infatti esse mi portano testimonianza»¹⁶⁵. E l'Apostolo dice: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri nostri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio»¹⁶⁶. E quindi per mezzo dello Spirito Santo hanno parlato la legge e i profeti, gli evangelisti e gli apostoli, i pastori e i maestri¹⁶⁷.

Perciò «tutta la Scrittura è ispirata da Dio» e certamente «utile»¹⁶⁸. Cosicché è bellissimo e utilissimo all'anima lo scrutare le divine Scritture. Infatti come un albero piantato lungo corsi d'acqua¹⁶⁹, così anche l'anima irrigata dalla divina Scrittura s'impingua e dà un frutto maturo, cioè la retta fede, ed è ornata da foglie sempreverdi, e cioè le azioni gradite a Dio: infatti dalle sante Scritture siamo ammaestrati all'azione virtuosa e alla pura contemplazione. In esse noi troviamo l'esortazione a ogni virtù e la dissuasione da ogni malizia. E se saremo desiderosi di apprendere, diventeremo anche molto istruiti: infatti tutte le cose sono portate a buon fine con la diligenza, con il lavoro e con la grazia di Colui che <le> dona. «Infatti chi chiede riceve, chi cerca trova, e a chi bussa sarà aperto»¹⁷⁰. Perciò bussiamo al bellissimo paradiso delle Scritture, ben odoroso, dolcissimo, splendidissimo, che risuona alle nostre orecchie con i molteplici canti degli uccelli intellettuali ispirati da Dio, tocca il nostro cuore, lo conforta se soffre, lo calma se è adirato, e lo riempie di gioia eterna: e fa montare il nostro pensiero sul dorso scintillante come oro e supersplendente della colomba divina, il quale con le ali

16. ²⁸⁸ Cf. 2 Re 2, 11. ²⁸⁹ Rispettivamente: 1 Re 17, 1.22; 2 Re 2, 8. ²⁹⁰ 2 Re 2, 9ss. ²⁹¹ Cf. Dn 3, 12ss.

luminosissime di essa (74) lo innalza al Figlio unigenito ed erede del seminatore della vigna intelligibile ¹⁷¹ e, attraverso di lui, al Padre della luce ¹⁷²!

Ma bussiamo non con negligenza, bensì con ardore e con costanza! E non stanchiamoci di bussare! Infatti, così ci sarà aperto. E se leggiamo una volta, e due volte, e non comprendiamo ciò che leggiamo, non stanchiamoci, ma persistiamo, meditiamo, interroghiamo! Infatti dice: «Interroga tuo padre e te lo farà sapere, i tuoi vecchi e te lo diranno» ¹⁷³. Infatti non tutti hanno la scienza ¹⁷⁴. Attingiamo alla fonte del paradiso le correnti sempre sgorganti e purissime, zampillanti per la vita eterna ¹⁷⁵! Deliziamoci, godiamone senza saziarcene: infatti <esse> hanno una grazia inesauribile.

Se siamo capaci di trarre qualche frutto utile da qualche altra parte (75), non è fra le cose vietate. Siamo abili banchieri, accumulando le monete genuine e pure ma respingendo quelle adulterate! Prendiamo pure (76) parole bellissime, ma gettiamo ai cani ¹⁷⁶ gli dèi ridicoli e i racconti sconvenienti! Infatti da quelle potremmo ricavare moltissima forza (77).

Bisogna sapere che i libri dell'Antica Alleanza sono ventidue, conformemente alle lettere della lingua ebraica (78). Infatti hanno ventidue lettere, delle quali cinque si duplicano (79), cosicché esse diventano ventisette: cioè si duplicano la *Chaph*, la *Mem*, la *Nun*, la *Phi* e la *Sadi*. Perciò in questo modo anche i libri sono enumerati come ventidue, ma se ne ritrovano ventisette perché fra loro cinque sono doppi: infatti *Rut* è aggiunto ai

²⁹² Dn 6, 17ss. ²⁹³ Es 19, 15. ²⁹⁴ Ad es., Nm 8, 5ss.
²⁹⁵ Nm 6, 2. ²⁹⁶ Is 31, 9 (sec. i Settanta). ²⁹⁷ Cf. Gv 2, 1ss.

oppure alla fine di una parola (riproduciamo la denominazione di queste

Giudici, e presso gli Ebrei è calcolato un solo libro; il *primo* e il *secondo* dei *Re*, un solo libro; il *terzo* e il *quarto* dei *Re*, un solo libro; il *primo* e il *secondo* dei *Paralipomeni*, un solo libro; il *primo* e il *secondo* di *Esdra*, un solo libro. Così i libri sono raccolti in quattro pentateuchi (80), e ne rimangono altri due, per cui i libri canonici stanno così: cinque legali, e cioè *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*, e questo è il primo pentateuco, che anche <è chiamato> Legge (81). Poi un altro pentateuco <contiene i libri> chiamati «Scritti» – presso alcuni, «Agiografi» – i quali sono: *Gesù di Nave* (82), *Giudici con Rut*, *Re primo e secondo* un solo libro, *Re terzo e quarto* un solo libro, i due dei *Paralipomeni* un solo libro. E questo è il secondo pentateuco. Il terzo pentateuco è costituito dai libri poetici, e cioè il libro di *Giobbe*, il *Salterio*, i *Proverbi di Salomone*, l'*Ecclesiaste* del medesimo, il *Cantico dei Cantici* del medesimo. Il quarto pentateuco è quello profetico: i dodici *Profeti* un solo libro, *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*, *Daniele*; e poi i due di *Esdra* uniti in un solo libro, ed *Ester*. Il *Panairetos* (83), e cioè la *Sapienza di Salomone*, e la *Sapienza di Gesù* (che il padre di Sirach espose in ebraico e il suo nipote Gesù, figlio di Sirach, tradusse in ellenico) sono eccellenti e belli, ma non sono calcolati (84) e non stavano nell'arca.

Della Nuova Alleanza <sono>: quattro *Vangeli*, cioè quello *secondo Matteo*, quello *secondo Marco*, quello *secondo Luca* e quello *secondo Giovanni*; gli *Atti dei santi Apostoli* <scritti> dall'evangelista Luca; sette *Epistole* cattoliche, e cioè una di Giacomo, due di Pietro, tre di Giovanni, una di Giuda; quattordici *Epistole* dell'apostolo Paolo; l'*Apocalissi* dell'evangelista Giovanni; i *Canoni dei*

santi apostoli <scritti> da Clemente (85).

Capitolo diciotto

INTORNO ALLE COSE CHE SI DICONO RIGUARDO A CRISTO

In generale, quattro sono i tipi delle espressioni che si dicono in riguardo a Cristo. A: alcune sono adatte a lui prima dell'assunzione dell'umanità; B: altre, nell'unione (86); C: altre, dopo l'unione; D: altre, dopo la risurrezione.

A. <Più in particolare>, per quelle che si riferiscono a prima dell'assunzione dell'umanità i tipi sono sei:

a) Alcune espressioni indicano l'unione della natura e la consustanzialità rispetto al Padre, come «lo e il Padre»¹⁷⁷ e «Chi ha visto me ha visto il Padre»¹⁷⁸, ed anche «il quale, pur essendo in forma di Dio»¹⁷⁹, e cose di tal fatta.

b) Altre <indicano> la perfezione dell'ipostasi, come «Figlio di Dio»¹⁸⁰ e «impronta della sua sostanza»¹⁸¹, e «Angelo di grande consiglio, consigliere ammirabile»¹⁸², e simili.

c) Altre <indicano> la compenetrazione delle ipostasi fra loro – come: «Io sono nel Padre, e il Padre è in me» (87) – e la loro inseparabile inabitazione – come «Verbo»¹⁸³, «sapienza e potenza»¹⁸⁴, «irradiazione»¹⁸⁵. Infatti il Verbo

²⁹⁹ Mt 19, 11. ³⁰⁰ Cf. 1 Cor 7, 2. ³⁰¹ Eb 13, 4. ³⁰² Gn 17, 10ss. ³⁰³ Gn 12, 1ss.
³⁰⁴ Gs 5, 1ss.

lettere come è presentata dal Damasceno).

(80) «Pentateuco» equivale appunto a «gruppo di cinque libri».

(81) Nel testo, *nomothesia* = «legislazione».

(82) O, anche, Giosuè figlio di Nun.

– io intendo il Verbo sostanziale (88) – e similmente la sapienza sono formati inseparabilmente nella mente, e così la potenza nel potente e l'irradiazione nella luce, sgorgando <rispettivamente> da essi (89).

d) Altre espressioni <indicano> che egli <è> dal Padre come sua causa, come: «Il Padre è più grande di me» (90): infatti da lui ha l'essere e quante cose ha (91). <Ha> l'essere secondo la generazione, non secondo la creazione, come: «Io sono uscito dal Padre»¹⁸⁶ e: «Io vivo per il Padre»¹⁸⁷. E quante cose ha, <le ha> non per atto di comunicazione o per insegnamento ma per causa, come: «Il Figlio da sé non può fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre»¹⁸⁸. Infatti se non c'è il Padre, non c'è neanche il Figlio: e il Figlio è dal Padre, nel Padre, e insieme al Padre, non dopo il Padre. E tutte le cose che fa, le fa da lui e con lui. Infatti la volontà, l'operazione e la potenza sono una sola e medesima: non simile ma la medesima del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

e) Altre espressioni <indicano> i complimenti della paterna benevolenza mediante la sua operazione (92), non come attraverso uno strumento o un servo ma attraverso il suo Verbo sostanziale e in sé sussistente, Sapienza e Potenza, poiché nel Padre e nel Figlio è contemplato un solo movimento, come: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui»¹⁸⁹, e: «Mandò la sua parola e li fece guarire»¹⁹⁰, ed anche: «perché conoscano che tu mi hai mandato»¹⁹¹.

f) Altre espressioni <indicano> in modo profetico. E fra queste alcune <indicano> le cose come future, quali: «Verrà manifestamente»¹⁹² e l'affermazione di Zaccaria: «Ecco, il tuo re verrà a te»¹⁹³, ed anche ciò che è stato

³⁰⁵ Cf., ad es., Eb 8, 5; 10, 11. ³⁰⁶ Gal 5, 3. ³⁰⁷ Lc 2, 21.
³⁰⁸ Cf. Mt 5, 11. ³⁰⁹ Lc 3, 22. ³¹⁰ Cf. Mt 24, 14.

detto da Michea: «Ecco il Signore esce dalla sua dimora, e scenderà e camminerà sulle alture della terra»¹⁹⁴. Invece altre <indicano> le cose future come passate, come: «Questo è il nostro Dio» e, dopo queste <parole>, «è apparso sulla terra e ha vissuto fra gli uomini»¹⁹⁵, e: «il Signore mi ha creato inizio delle sue vie per le sue opere»¹⁹⁶, ed anche: «Dio, il tuo Dio per questo ti ha unto con olio di letizia, a preferenza dei tuoi coetanei»¹⁹⁷, e le cose di tal fatta.

Le espressioni <che sono dette del Cristo> per prima dell'unione, potranno esser dette in riguardo a lui anche per dopo l'unione; invece quelle dette per dopo l'unione, non potranno per nulla esser dette per prima dell'unione, a meno che non siano dette in modo profetico (93).

B. A loro volta, per le espressioni dette nell'unione vi sono tre tipi:

a) Infatti, se partendo dal superiore (94) prendiamo in considerazione il Verbo, <allora> parliamo della divinizzazione della carne, della sua assunzione nel Verbo (95), della sua sopraesaltazione, e tali cose, manifestando la ricchezza che è sopraggiunta alla carne

311 2 Ts 2, 10s. 312 Cf. 2 Gv 7. 313 Dn 11, 37. 314 2 Ts 2, 3s.
 315 2 Ts 2, 8s.
 316 Cf. 1 Cor 15, 9. 317 2 Ts 2, 9. 318 Mt 24, 24. 319 At 1,

(83) *Ad litt.* = «il tutto virtuoso», ossia «il prontuario di tutte le virtù».

(84) *Scil.*, fra i libri dell'AT di tradizione ebraica.

(85) È una raccolta di 85 canoni disciplinari che risale al IV secolo: ma per molto tempo si ritenne che essa fosse stata trasmessa dagli apostoli a Clemente Romano (l'autore della ben nota Epistola ai Corinzi), e perciò meritava di essere inclusa nel canone neotestamentario (come fa anche il sopracitato Concilio Quinisesto).

(86) *Scil.*, fra la natura divina e la natura umana.

INDICI

INDICE DEI NOMI E DELLE COSE NOTEVOLI*

- Abgar (re di Edessa): 285
 Abisso: 111
 Abitudini (e libero volere): 107
 Abramo: 270, 283, 312
 Accidenti: a. ed ipostasi: 174; a. e natura: 186
 Acqua/e (+ natura, proprietà dell'a.): 96, 111ss.; a. e grazia dello Spirito, a. purificatrice: 113, 255
 Adamo: 66, 117, 119, *passim*; vecchio/nuovo A. : 229, 256, 276
 Afflizione/i (specie d.): 127
Aghe'neton (= non-nato, non-creato) <—> *gheneto'n* (= creato, nato): 66s., 250
Aghe'neton (= non-creato, non-nato) <—> *aghe'nneton* (= non-generato): 66s.
Aghe'nneton (= non-generato) <—> *ghenneto'n* (= generato): 66s., 250
 Albero: della conoscenza del bene e del male: 116-120; della vita: *ib.*, 262
 Alleanza (+ Patto): Antica, Nuova (+ libri dell'A.): 266s., 286-289
 Amaleciti: 262
 Angelo/i, natura angelica: natura, proprietà, conoscenza, manifestazioni, operazioni dell'a.: 51, 82, 91ss., 96, 117, 150, 157; principati, ordini dell'a.: 61, 81
 Angoscia: 127
 Anima/e: essenza, sostanza dell'a.: 77, 123; proprietà, facoltà, passioni dell'a.: 52, 77, 123ss., 133, 136s., 208, 217; a. e corpo: 82, 124, 157, 206; a. e parola interiore: 136s.; preesistenza dell'a. (eret.): 248
 Animali: partecipazione degli a. al

* Nel presente Indice non sono incluse le singole voci componenti la teologia trinitaria e la cristologia di quest'opera, poiché esse si richiamano costantemente in quasi tutte le pagine, e quindi la loro indicazione comporterebbe un'incessante sovrapposizione; d'altra parte l'Indice finale dei singoli capitoli con i relativi titoli, molto pertinenti, fornisce una chiara traccia per i punti che caratterizzano il discorso teologico-cristologico del Damasceno.

Inoltre, la precisazione di «eretico» intende presentare soltanto

- bene: 265
- Anna: (madre della s. Vergine) 275; (madre di Samuele): *ib.*
- Anticristo: 314ss., 322
- Apostoli (+ discepoli del Signore): 48, 51, 254, *passim*; ammaestrati dallo Spirito: 51, 286; miracoli degli a.: 51; messaggio degli a. e tradiz. non scritta: 285, 316; successori degli a.: 51
- Appetito/i (+ facoltà appet.): 137ss.; a. ed esseri ragionevoli, irragionevoli: 150, 225
- Appropriazione: naturale: 236; personale: 236s.; nell'incarnazione: *ib.*
- Aria (+ etere): uno dei quattro elementi: 96, 102, 110; natura, proprietà dell'a.: 52, 110
- Ario (eret.): 73
- Aronne: 192, 262
- Arti: 148
- Ascesi: scopo dell'a.: 203
- Asceti: portatori di Dio: 282; a. e martirio della coscienza: *ib.*
- Astri: 98s., 105; inanimati, soggetti a corruzione: 101, 109; a. e vicende umane (+ vanità dell'astrologia): 106s.
- Atanasio, vescovo d'Alessandria: 176, 185, 217, 233, 249
- Autodeterminazione: 132s. (cf. anche Libero arbitrio)
- Automatismo: 53
- Avvenimenti, le cose che avvengono (+ dipendenti, non dipend. dall'uomo): 147s.; buona accoglienza degli a. tristi: 154
- Azione/i: operazioni razionali: 143; volontarie/non-volontarie, degne di lode/di biasimo: 143ss.
- Barpanter (nella genealogia di Gesù): 274
- Basilio di Cesarea: 97, 113, 185, 71, 283
- Battesimo: un solo b., per tutte le genti: 254, 313s.; (acqua, figure, simboli del b.) 254s., 266, 313; b. e Cristo, e Spirito, e Trinità, e fede, e circoncisione, ed opere: 61, 252-258, 260, 263, 265s., 268, 313s.; b. di Giovanni, del Signore, degli Apostoli: 256s.; b. di pentimento, di sangue, finale: *ib.*; b. e popolo di Dio: 258; frutti del b. (liberazione, purificazione, rigenerazione, vita eterna, ecc.): 253ss., 268
- Bene: *versus* male: 300-302; attesa del b.: 125; costanza nel b.: 255
- Cambiamento (+ alteraz., mutamento, movimento): 51s.
- Catastasi origeniana: 90
- Cherubini (+ immagini d.): 47, 283
- Chiesa (+ C. cattolica): C. di Dio perseguitata dall'Anticristo: 316; insegnamento della C.: 65; luogo di Dio (l'edificio): 81
- Cielo/i: (+ numero d.) 54, 97-101; trono di Dio: 81; inanimati, soggetti alla corruzione: 100s.; sostanza, forma, zone del c.: 98s.; movim. del c., distinzione in gradi e minuti: 98s., 103, 109
- Circoscrittione: dei corpi, degli angeli: 82s.

- Circoncisione: (+ c. e Legge) 220, 308, 312ss.; c. del Signore: 314; c. e battesimo (+ figura d.): 258, 313s.
- Cirillo d'Alessandria : 176, 179, 187, 212, 248, 298
- Comete: 107
- Compassione: 127
- Concilio ecumenico quarto (di Calcedonia): 185
- Congiunzione: *versus* unione, *versus* incarnaz.: 187s.
- Conoscenza carnale: 259
- Conoscenza umana di Dio: limiti della c.: 49ss.; c. naturale, dalla Scrittura, ecc.: 51
- Consiglio: cf. Deliberazione
- Conversione (+ purificazione): volontaria, libera: 299
- Corpo/i: strumento dell'anima: 206; essenza, composizione, estensione, proprietà del c.: 77, 123ss.; dissoluzione e resurrezione del c.: 317-322
- Corruzione: due significati: 69, 240; c. e trasgressione dei progenitori: 150, 245s.; liberazione dalla c.: 247
- Coscienza (+ c. e legge di Dio) 304s.
- Cose create/creatura: condotte dal non-essere all'essere: 264s., 301s.; buone per natura (+ partecipi della bontà di Dio): 264s., 301s.; c. e governo del Creatore: 114; dalle c. al loro Creatore: 101, 120; dedicaz. delle c. a Dio: 263; c. e corruzione: 69
- Cose di Dio (+ divine): superiori alla natura (+ alla parola, al pensiero): 258s.; c. e ragionamenti naturali: *ib.*
- Cose sec. natura *versus* cose contro nat.: 199
- Cose intelligibili: percez. delle c.: 133
- Cose sensibili: percezione delle c.: 133; c. e corruz.: 120
- Cosmogonia dell'universo: 97
- Costantinopoli: 185
- Creare (il), atto della creazione: in Dio e nell'uomo: 63ss., 96; c. *versus* generaz.: 63, 66s.
- Creazione (= il creato): (+ conservaz., governo della c.) 48, 51s., 69; c. e parola del Signore: 267
- Cristiani: unico corpo di Cristo (+ concorporei con Cristo): 271s.; partecipazione, unione dei c. a Cristo: 262s.; c. ed Eucaristia: 272; unione reciproca fra i c.: 272; culto proprio dei c.: 308
- Croce: 258-262; parola della c.: 260; c. e potenza di Dio, e sacrificio di Cristo, e risurrezione, e vittoria sulla morte, e fede, e vita spirituale, ecc.: 260ss.; prefigurazioni della c.: 262; venerazione della c.: 262
- Crocifisso: potenza onnipot. del c.: 246s.; annunzio del c.: *ib.*
- Culto spirit. (+ vita spirit.): 314; cristiani e c.: 308
- Daniele: 204, 311, 318
- Davide (antenato di Dio, sacro interprete, ecc.): 50, 59, 88, *passim*
- Deliberazione (+ consiglio), il deliberare: 138s., 147
- Demonio/i (+ diavolo/i, il maligno):

- 51s., 95s., 156ss., *passim*;
 potere e forza del d.,
 conoscenze del d., superbia,
 invidia, assalto del d.: 95s.,
 201, 228s., 275, 303s.; d. e
 peccato: 302; culto ai d.: 246,
 282
- Desiderio: origine del d.: 135; d.
 irrazion. *versus*mente
 razionale: 115
- Devozione a Dio (culmine della
 virtù): 125
- Diluvio: 310, 318
- Dionigi Areopagita: 80, 92, 175,
 226
- Dioscoro (eret.): 167
- Dissoluzione: propria delle cose
 composte: 124
- Divinizzazione dell'uomo: 122
- Dolore: *versus* passione: 135
- Donna: creazione della d.: 156
- Economia, piano divino di salvezza
 (+ mistero,
 conoscibilità/inconoscibilità
 dell'e., ecc.): 48s., 159-161,
 188, 191, 194, 208, 234, 244,
 294
- Egitto: 112s., 247
- Elemento/i: (+ i quattro e.) : 124,
 164s.
- Eli (nella genealogia di Gesù):
 274s.
- Elia Tesbite: 255, 306, 310, 316
- Eliseo: 310
- Elleni (+ politeismo, astrologia,
 sacrifici, statue degli E.): 50,
 59, 106, 283
- Enoch: 316
- Eone/i: vari tipi di e.: 88s.; creati
 da Dio: 90
- Eretici: errori degli e. e cause
 filosofiche: 165s., 176;
 partecipazione con, condanna
 degli e.: 272
- Esistenza: opera di Dio: 144; modi
 di causa dell'e.: 66, 72, 76
- Essenza: definizione dell'e.: 218
- Esseri ragionevoli, razion.: affinità
 a Dio, partecipaz. degli e. alla
 bontà di Dio: 264s.; facoltà,
 proprietà degli e.: 149s.
- Esseri spirituali: mutaz. degli e.:
 51s.
- Eternità dei premi e pene finali:
 90, 322
- Etiopia: 113
- Eucaristia (+ e. ed incarnazione,
 Spirito Santo ed e., istituzione
 dell'e., realtà concreta, modo
 misterioso, proprietà e frutti
 dell'e.): 265-272; disposiz.
 spirit. per l'e.: 269s.;
 comunione con Cristo e con i
 fratelli: 271s.
- Eutiche (eret.): 167
- Evangelista/i (+ tradiz. degli e.):
 48, 223, 279; e. e Spirito: 286
- Eva (progenitrice): 66, 276, 309
- Ezechiele: 318
- Facoltà (attiva, conoscitiva,
 discorsiva, ecc.; applicative,
 conoscitive, naturali, ecc.):
 129-133, 136ss., 141s., 149
- Faraone: 247, 262, 279
- Fede: definizione della f.: 258s.;
 dono dello Spirito: 255, 258; f.
 e grazia, f. e figliolanza di Dio,
 potere della f.: 255, 307; f. e
 mente umana, e Scritture, e
 vita spirituale, ed opere, e
 tradiz. della Chiesa: 255,
 258s., 268, 307

- Firmamento: 97, 99, 111
 Fiume/i: Pison/Gange, Ghicon/Nilo, Tigri, Eufrate: 112s.
 Fornicazione ed Anticristo: 316
 Fortuna: 146s.
 Funzioni dei viventi: nutritive, accrescitive, vegetative: 205
 Fuoco (uno dei quattro elementi): 52, 96, 101
- Gabriele arcangelo: 268
 Gaiano (eret.): 240
 Genealogia di Gesù: 273-276
 Generato/non-generato *versus* creato/non-creato (+ nato/non-nato): 65ss., 250s. (cf. anche *aghe'neton* <—> *aghe'nneton*): 65ss., 250s.
 Generazione: in Dio, nella Trinità, negli esseri creati, nell'uomo: 49s., 62-70, 250s.; g. *versus* creazione: 63 (cf. anche Nascita)
 Generazione seconda: 265
 Gerico: 307
 Gerusalemme: cittadella di Sion: 260; tempio di G.: 283
 Gesù (nome di più persone): 261
 Giacobbe: 262 (patr.); 274s. (padre di Giuseppe padre di Gesù)
 Giocchino (padre della s. Vergine): 274s.
 Giobbe: 60, 95, 152, 154
 Giordano: 310, 313
 Giorno/notte: successione d.: 102s.
 Giosuè: 313
 Giovani (i tre) nella fornace: 310ss.
 Giovanni: (il Battista) 256, 282; (l'Evangelista): 279
 Giovanni Crisostomo: 212
 Giuda: (tribù di G.) 264, 273; (il traditore) 154
 Giudei (+ Ebrei, Israeliti): 59 (positività ed errore della loro fede), 133, 269, *passim*; sacrificio cult. dei G.: 284
 Giuliano di Alicarnasso (eret.): 240
 Giuseppe: (patriarca) 262; (padre leg. di Gesù) 274s.
 Gloria futura: (speranza della g.) 153
 Golgota: 260
 Grazia (+ g. divina): g. e legge di Dio: 308; partecipazione originaria della g.: 155s.; cooperazione della g. nell'uomo: 123; g. e cose incorporee: *ib.*
 Gregorio il Teologo (= Nazianzeno): 94, 184, 200, 205, 219, 221, 239, 248
 Gregorio Nissenno: 208
- Idoli: (fine degli i.) 246
 Immaginazione (+ immaginario, immaginativo): 129s., 136
 Immagine di Dio nell'uomo: intelligenza e libera volontà: 121
 Immagini (raffigurative): di Cristo (+ del Salvatore) 283ss.; della Madre di Dio, dei santi: 282s., 285; i. ed AT (+ i. della creazione, dei Cherubini) 283s.; dei demoni: 283s.; i. dei re: 279; i. e prototipo: 284s.; onore, venerazione delle i.: 283ss.
 Individuo, individuale: 218 (cf.

- anche Ipostasi, Specie)
- Intellettuale/i: sostanza i.: 120s.;
luoghi i.: 92
- Intelligenza (+ intelletto, ragione):
immagine di Dio nell'uomo, la
parte più bella dell'uomo, la
parte più pura dell'anima,
intermedio fra Dio e la carne, la
prima danneggiata dal
peccato: 123, 176, 222s.;
estrinsecazione dell'i.
(sapienza, conoscenza,
operaz., movimento, ecc.): 222
- Intendimento: 136
- Invidia; 127
- Ipostasi: concetto di i.: 166s., 170;
nella s. Trinità, nelle creature:
70ss., 175; *versus* sostanza,
natura, specie, operaz.,
volontà: 70, 166-170, 174,
176s., 181s., 186-189, 195s.,
202
- Ipostasi composta (di Gesù
Cristo, Verbo Figlio di Dio
incarnato): 168, 170s., 202
- Ira (+ specie dell'i.): 128, 135, 145
- Irrazionale: (l'i. nell'uomo): 125
- Isaia: 55, 99, 254, *passim*
- Israele: 260, 306, 309, 312
- Israeliti spirituali: 258
- Lazzaro: (il risuscitato da Cristo)
212, 234, 319; (il L. della
parabola) 153
- Legge (+ l. e Spirito Santo,
compimento della l.): 255s.,
281, 286, 314
- Legge di Cristo: spirituale, di
libertà: 307s.; l. e legge di
Mosè: *ib.*
- Leonzio di Bisanzio: 188
- Levi (nella genealogia di Gesù):
274
- Leviti: 306
- Libero arbitrio (+ libertà di scelta,
ecc.): in ogni essere
ragionevole: 170-173, 224s.;
uomo e l. (+ la cosa più bella e
pregevole nell'uomo): 122s.,
146s., 201; causa di premio e
di punizione: 225
- Luca (evangel.): 273
- Luce (prima creazione): 101s.
- Luna (luminare minore, pianeta):
movimenti, fasi, eclissi della l.:
100, 103, 105-110
- Luogo/hi: corporeo, intellettuale, l.
di Dio: 80s., 92
- Madre di Dio, Maria (+
Semprevergine, s. Vergine):
annunciazione e consenso
della M.: 162s.; concepimento
(+ inabitaz., incarnaz.,
generaz., nascita) del Figlio
Verbo di Dio (+ della potenza
del Padre, del Signore) da, per
opera dello Spirito Santo: 50,
161ss., 190-194, 245, 247,
250s., 267s., 273-278; ipostasi
del Verbo incarnata nella M.,
generata da M.: 247, 251; vera
M., del Creatore (+ serve e M.):
190-194, 273, 275, 277, 282;
M. di Cristo (appellat. nestor.):
192 prestabil. da Dio,
preannunz. e prefigur. nell'AT:
273; dalla radice di Davide,
ecc.: 273; discendenza di M. e
di Giuseppe: 273ss.; nome di
M.: 275; alimentata dallo
Spirito, dimora di ogni virtù:
275; Signora (+ dominante di,
su tutte le creature) 275, 277;

- tempio santo dell'altissimo Dio, beata, degna di suprema lode: 273, 275; vergine di anima e di corpo, M. prima, durante e dopo il parto, carne e sangue immacolati della M., doni della M. al di sopra della natura: 163, 275, 277s.; matrimonio della M., gestazione e parto indolore della M.: 275s.; M. e primogenito: 277s.; dolori della M. per la Passione, gioia della M. per la risurrez.: 278; onore, venerazione della M.: 282
- Magi: 107
- Male: duplice senso, definizione del m., m. *versus* bene, causa (+ proven.) del m.: 95, 155, 298-392, 303s.; contrario alla natura: 155, 301s.; Dio e il m.: 299s.; l'uomo e il m.: 298s.; attesa del m.: 126; = peccato: 302
- Malizia: non originaria dell'uomo e contro natura: 203
- Mare/i: Indiano, Caspio: 112
- Maschio: primo uomo: 155
- Matrimonio (+ unione coniugale): m. e verginità: 309-312; benedizione (+ valore) del m.: 311s.
- Mattan (nella genealogia di Gesù): 274
- Matteo (evangel.): 273
- Melchi (nella genealogia di Gesù): 274
- Melchisedec: 270
- Misteri (santi) del Signore: 264-272
- Monade/diade: 57
- Mondo visibile e sensibile: (creazione del m.): 264s.
- Morte (+ corruz.): conseg. della trasgressione: 150, 157, 159s., 309s.; liberazione dalla m. (+ annientamento, sconfitta della m.): 246s., 265s.; anteposta alla vita dai martiri: 247
- Movimento: proprio delle cose create: 215; m. umano: 214s.
- Mosè: 75, 97, 225, *passim*; tenda di M.: 264
- Mutamento: (nei vari esseri creati) 149
- Mutevolezza e corruzione: 107s.
- Nascita/generazione: 156
- Natan (nella genealogia di Gesù): 274
- Nato: cf. Creare
- Natura: (+ n. *versus* ipostasi, sostanza, specie): 166s., 170, 176s., 181s., 186-189, 217s.; n. *versus* volontà, operazione: 195-198, 207, 211s., 219; n. e proprietà naturali): 211
- Natura intellettuale: 81
- Natura razionale: affine a Dio: 121
- Natura umana: unica: 140; serva di Dio: 230; debolezza (+ ignoranza) della n.: 230
- Necessità (+ destino): 146s.; n. e libero volere: 106 (cf. anche Libero arbitrio)
- Nestorio (eret.): 166s., 231s.
- Noè: 255, 284, 310, 318
- Notte: cf. Giorno
- Numero e differenze: 180s.
- Obbedienza: alla volontà divina: 202s.; o. e salvezza: 162; *versus* ragione, volontà: 200
- Oceano; 113
- Operazione/i: concetto di o. (+ o.

- versus* operante, operativo, operato): 204-208; o. *versus* ipostasi (+ persona), sostanza, natura: 141ss., 195s., 207-211, 219; o. e facoltà (pl.), azione, movimento, passione, potenza: 135s., 142s., 215s.; vari tipi di o.: 205s.
- Opinione (definizione, tipi di o.): 135s., 138s., 202s.; nel Cristo: 140, 202s.
- Ordini celesti: 120s.
- Oriente: venerazione verso o.: 263s.; appellativo di Cristo: 263; o. *versus* Occidente: *ib.*
- Origene (+ catastasi origen.): 90, 121, 248
- Origine (+ generaz., creazione): per le cose non divine: 250s.
- Padri (santi, ispirati da Dio): 108, 119, 185, 198s., 207ss., 215, 226, 241
- Pagani: sapienti dei p.: 97
- Panther (nella genealogia di Gesù): 274
- Paolo (divino, beato Apostolo): 68, 74, 97, *passim*
- Paradiso terrestre, Eden (+ uomo nel p.): 116-120, 155ss., 309s.
- Parola: interiore, proferita, umana (+ p. e pensiero): 57, 78, 85, 134, 137, 205
- Partecipazione: a Dio, al bello (nell'Eden): 118, 120; p. ai sacramenti e alla grazia dello Spirito: 263
- Pasqua (celebrata da Gesù): 266
- Passione/i: definizione, tipi di p.: 134ss.; p. naturali ed irreprensib. (di Cristo, degli uomini): 228s.
- Patriarchi: 282
- Patto: cf. Alleanza
- Pazienza: p. e comandamento di Dio: 305
- Peccato: contrario alla natura (+ non natur. all'uomo): 155, 228; legge di Dio e legge del p.: 303s.; diavolo, uomo e p. (+ per libera scelta): 123, 155, 228; liberazione dal p.: 247, 265s.
- Pentimento: 155
- Perifrasi: 228
- Persona: p. ed ipostasi: 182, 212s., 298; p. ed appropriazione: 236, 295; *versus* natura: 165, 182, 227; *versus* sostanza: 182; *versus* operazione: 209
- Pesci (+ cetacei, ecc.): 113
- Piacere/i (naturali/innaturali, necessari/non-necessari, ecc.): 126s.; attaccamento ai p. e allontanamento da Dio: 51
- Pianeti: nomi dei p. (Luna, Mercurio, Venere – oppure Lucifero, Vespero –, Marte, Giove, Saturno): 98, 103; movim. dei p. e figure zodiacali: 98, 103, 105, 109
- Piano div. di salvezza: cf. Economia
- Pietro Fullone (eret.): 183, 185
- Pitagorici: 133
- Popolo di Dio: p. e battesimo: 258
- Potenza ed atto: 142
- Potenze: intellettuali: cf. Angeli; ipercosmiche, spirituali, celesti: 47, 264
- Predeterminazione: 76
- Preghiera: ascesa della mente a Dio, richiesta a Dio: 234s.; p. e

- comandamento di Dio: 305
- Proclo (arciv. di Costantinopoli): 185
- Profeta/i: 47s., 277; p. e Spirito Santo: 286
- Propiziatorio: 283
- Provvidenza di Dio (+ opere della p.): 151-154; inoscib., incomprensib., non-spiegab., da lodare, da ammirare: 152, 154; p. e necessità: 106
- Prudenza: facoltà attiva: 149
- Quantità continua / q. discontinua e numero: 180s.
- Ragionamento: (+ parola interiore): 137
- Ragione (+ elemento razion.): prima facoltà dell'anima, facoltà attiva: 124, 142, 149; r. e dignità dell'anima: 123; r. e lib. determinaz. (+ libero volere): 106, 142s., 149; *versus* irrazionale: 125; *versus* mortale: 217
- Regno dei cieli: annunzio del r.: 314
- Reliquie dei santi: onore, venerazione delle r.: 280s.; miracoli dalle r. (+ apportatrici di salvezza): *ib.*
- Remissione dei peccati: e morte del Signore, ed eucaristia: 269
- Risurrezione (r. d. corpi, riunione dell'anima e del corpo): 308s., 317-322; r. di Cristo: *passim*, spec. 240s., 308; speranza nella r.: 246; nella r. tramite la persona con le s. proprietà: 319s.
- Riconoscimento d. propria nat.: nell'uomo: 119
- Sabato: 305-309; Mosè, Elia ed il s.: 306
- Sabellio (eret.): 73
- Sacramenti: partecipazione ai s. ed unione a Cristo: 263
- Sacrifici (culturali): condannati da Dio / graditi a Dio: 283s.
- Salomone (+ tempio di S.): 264, 274, 308
- Samuele: 275
- Santi (s. e Dio; gloria, virtù dei s.; appellativi dei s.; commemoraz., onore, imitaz. dei s.; immagini spirituali, immag. materiali dei s.): 279-283
- Sapienza: facoltà teoretica: 149
- Scelta: 139, 202s.; s. libera dell'uomo: 148; (cf. anche Ragione, Libero arbitrio)
- Scrittura (divina, ispirata da Dio): intenzioni, linguaggio, modi espressivi della S.: 77s., 100s., 110s., 170, 223, 249, 263, 274, 280, 298s., 305s.
- Scrittura (+ Alleanza): data attraverso Mosè, fonte di paradiso: 287, 306; testimonianza (rivelazione, ammaestramento dalla S.): 287, 306; ascolto, studio della S. (+ suoi frutti): 258, 286s., 306; fede nella S.: 55; lettera/spirito d.: 306ss.; S. e salvezza: 286; S. e risurrezione: 318ss.; immagini figur. e S.: 283s.
- Secoli: creati da Dio: 88
- «Secondo l'immag. e la rassomiglianza di Dio» (+ perdita/rinnovamento di -): 116s., 121, 203, 245, 254

- Senso (+ i cinque s.): 78, 124s., 130ss.
- Senso spirituale: e comando della legge: 311
- Serafini: 42, 185
- Servizio di Dio: cristiani e s.: 307ss.
- Set: 66
- Severo di Antiochia (eret.): 167
- Sidone: 199
- Sinagoga: convers. della S.: 316
- Sion: 260 (suprema cittadella delle Chiese): 266
- Sole, grande luminare (+ movim., eclissi, raggi del s.): 99, 102ss., 107s.; sottoposto alla corruzione: 109; s. e giorno/notte, e stagioni: 104ss.
- Sostanza: *versus* specie, ipostasi (+ persona), natura: 169s., 174, 176s., 181s., 218; s. ed operaz., e volontà: 195, 199, 207ss.
- Sostanza intellettuale, sostanza sensibile e loro creazione: 120s.
- Sottomissione: a Dio, ai capi stabil. da Dio: 107
- Somiglianza di Dio nell'uomo: cf. «Secondo l'immagine e la somiglianza»
- Specie: *versus* ipostasi, individuale, natura/e, sostanza/e, sussistenze: 70, 167, 170, 186s., 218
- Spirito/i (+ respiro dell'uomo): 58, 85s.
- Stagioni: le quattro s.: 104s.
- Stefano, primo martire: 282
- Stelle: 89; figure delle s. (scil., costellazioni): 102s., 105s. (cf. anche Firmamento)
- Teandrica: operazione t.: 210, 226ss.
- Tenebra/e (+ oscurità): privaz. di luce, accidente: 95, 102
- Tentazioni: preghiera a Dio nelle t.: 235
- Teodoro di Mopsuestia: 168
- Teologia/economia: 48s., 208, 238
- Terra: creazione, sede e fondam., forma, proprietà (pl.) della t.: 96, 99-102; transitorietà della t.: 116; t. e piante, ed animali: 115s.
- Terra dei santi: 116
- Timore/i: varie specie di t.: 127; t. della morte (naturale/innatur.): 233s.
- Tiro: 199
- Tradizione non scritta: 264, 285
- Trasgressione (+ conseguenze della t.): 115s., 150, 156-160, *passim*
- Trisagio (inno); 183-186
- Uccelli: 11
- Umori (dei corpi viventi): 124
- Unione con Dio: cristiani e u.: 308
- Uomini: rigenerati da Cristo: 265s. (cf. anche Generazione seconda); figli di Dio, fratelli e coeredi di Cristo per adoz. e grazia: 252, 266; u. spirituali, u. carnali: 305, 307s.; unità degli u. secondo la specie: 218; unica volontà natur., differenti volizioni, differenti opinioni negli u.: 140s.
- Uomo: immagine di Dio: 156; creatura, opera delle mani di Dio (+ creaz. dell'uomo): 116,

264; plasmato dalla terra vergine: 121, 309, 317; creato secondo l'immagine e la somiglianza di Dio (+ immag. divina. somigl. con Dio

nell'uomo): 116, 121, 198, 203, 245, 283; ipostasi dell'u.: 71; anima dell'u.: *ib.*; unità di specie dell'u.: 218; natura comune dell'u.: 71, 217; una/due nature

INDICE SCRITTURISTICO

ANTICO	3, 7.21: 159	17, 5: 262
TESTAMENTO	3, 18: 116	17, 6: 280
	3, 19: 115, 309, 317	17, 11: 262
	3, 23 (LXX): 263	19, 13: 247
<i>Genesi</i>	4, 1: 309	19, 15: 311
1, 1: 102, 114	4, 12 (LXX): 160	20, 1: 55
1, 2: 110, 111, 255	5, 21: 316	24, 18: 306
1, 3: 101	6, 13: 160	25, 18: 283, 283
1, 3.6: 267	6, 17: 255	29, 7: 192
1, 5: 102	6, 18: 310	33, 10: 283
1, 6: 111	7, 1: 310	34, 28: 306
1, 8: 100	7, 6: 256	38, 12: 264
1, 10: 112	8, 11: 257	40, 23: 269, 270
1, 11: 267	8, 16: 310	
1, 22.28: 116	8, 20: 284, 284	<i>Levitico</i>
1, 26: 84, 116, 203, 223, 254	9, 3 (LXX): 318	2, 27: 247
1, 27: 283, 310	11, 1: 160	14, 8: 256
1, 31: 95, 215, 302	12, 1: 312	15, 10: 255
2, 2: 305	14, 17: 270	23, 27: 306
2, 7: 317	17, 19: 312	25, 5: 270
2, 8: 116, 263	19, 1: 160	26, 11: 280
2, 9: 117	46, 27 (LXX): 223	
2, 10: 112, 113	47, 31 (LXX): 262	<i>Numeri</i>
2, 16: 118, 120	48, 14: 262	2, 3: 264
2, 17: 120, 156	<i>Esodo</i>	5, 35: 305
2, 19: 156	3, 6: 279	6, 2: 311
2, 25: 117, 309	3, 14: 75	8, 5: 311
2, 26: 121	7, 1: 279	16, 2-35: 247
3, 7: 117, 309	14, 16: 247, 262	17, 23: 262
	15, 25: 262	

- 19, 11: 281
 21, 8: 262
 27, 9: 307
 36, 6: 274
- Deuteronomio*
 4, 24: 75, 257
 5, 14: 305
 6, 4: 55
 25, 5: 274
 25, 5-10: 309
 28, 66: 262
 32, 7: 287
- Giosuè*
 5, 1: 313
 6, 1: 307
- Giudici*
 15, 15 (LXX): 280
- 2 Samuele*
 1, 10: 275
- 1 Re*
 6, 1: 283
 17, 1.22: 310
 18, 32: 255
 19, 8: 306
- 2 Re*
 2, 8: 310
 2, 9: 310
 2, 11: 316, 310
- Tobia*
 12, 19: 93
- 2 Maccabei*
 9, 5: 76
- Giobbe*
 1, 1: 170
 1, 12: 95, 154
 5, 13: 275
 26, 7: 114
 33, 4: 60
- Salmi*
 1, 3: 286
 2, 9 (LXX): 260
 6, 1: 309
 8, 4: 103
 9, 9: 83
 10 (11), 7: 317
 13, 1: 51
 15 (16), 10: 240
 17 (18), 10: 161
 17 (18), 51: 192
 18 (19), 2: 101
 23 (24), 2: 114
 23 (24), 7: 297
 32 (33), 6: 60, 267
 44 (45), 8: 170, 249, 254, 291
 48 (49), 10 (LXX): 280
 48 (49), 13: 157
 48 (49), 13.21 (LXX): 115
 49 (50), 1: 279
 49 (50), 3: 291
 50 (51), 6: 300
 51 (52), 10: 275
 54 (55), 23: 118
 67 (68), 14: 287
 67 (68), 33: 263
 73 (74), 13: 256
 74 (75), 4: 114
 83 (84), 4: 204
- 88 (89), 33: 273
 89 (90), 2: 88
 95 (96), 11: 101
 101 (102), 27: 101
 103 (104), 2: 99
 103 (104), 4: 91
 103 (104), 29: 318
 103 (104), 30: 60
 106 (107), 20: 60, 291
 109 (110), 4: 270
 113 (114-115), 3: 101
 113 (114-115), 5: 101
 113, 24 (LXX): 97
 113, 24 (LXX): 100
 115 (116), 15: 280
 118 (119), 89: 60
 131 (132), 7: 261
 131 (132), 8: 81
 131 (132), 11: 273
 134 (135), 6: 151, 267
 135 (136), 6: 114
 136 (137), 1: 249
 138 (139), 6 (LXX): 119
 145 (146), 6: 96
 148, 4: 100
 148, 5: 99
 148, 8: 97
- Proverbi*
 8, 22 (LXX): 291
 12, 10: 305
 22, 28: 48
- Qoelet*
 1, 9: 161
 11, 2: 309
- Sapienza*

1, 6: 84
 1, 13: 150
 2, 23: 245, 254
 3, 1: 280, 318
 13, 1.5: 84
 13, 5: 48

Isaia

6, 1: 81, 185
 6, 6: 270
 7, 14: 275
 7, 15 (LXX): 203
 9, 5 (LXX): 290
 11, 1: 273
 23, 13: 317
 26, 19 (LXX): 318
 29, 10: 299
 29, 11: 276
 31, 9 (LXX): 311
 40, 5: 223
 40, 22: 99
 43, 10: 56
 44, 6: 56
 45, 17: 299
 51, 6: 97
 53, 3: 293
 57, 15: 275
 61, 1: 241, 254
 65, 2: 262
 65, 17: 101
 66, 1: 81
 66, 7 (LXX): 276

Geremia

23, 24: 54

Baruc

3, 8: 249
 3, 36: 291
 3, 38: 81, 172, 284

Ezechiele

8, 16: 264
 11, 1: 264
 39, 7.10: 319
 44, 2: 277

Daniele

2, 13: 204
 3, 12: 310
 3, 80: 100
 6, 17: 311
 10, 2: 306
 11, 37: 315
 12, 1: 319
 13, 42: 76, 310

Amos

3, 6: 299

Michea

1, 3: 291

Zaccaria

3, 8 (LXX): 263
 6, 12 (LXX): 263
 9, 9: 291

Malachia

1, 11: 270
 3, 20: 241, 263
 3, 22: 316

NUOVO TESTAMENTO

Matteo

1, 6: 273
 1, 19: 274

1, 23: 275
 2, 2: 107
 2, 32: 318
 3, 11: 256
 4, 1: 229
 4, 2: 216
 4, 3: 290
 5, 5: 116
 5, 11: 314
 5, 17: 256, 286
 5, 37: 229
 6, 11: 271
 6, 33: 118
 7, 6: 272, 287
 7, 8: 287
 7, 12: 286
 8, 3: 206, 221
 8, 21: 95
 8, 30: 154
 11, 11: 282
 11, 27: 47
 12, 5: 307
 12, 11: 307
 12, 15: 294
 12, 32: 88
 13, 43: 322
 14, 13: 294
 15, 21: 199
 16, 16: 254
 19, 11: 312
 20, 28: 239
 21, 18: 294
 21, 38: 287
 22, 30: 321
 23, 35: 116
 24, 14: 314
 24, 24: 316
 24, 26: 295
 24, 30: 316
 25, 30: 316
 25, 31: 83
 25, 41: 96

- 25, 41.46: 322
 26, 24: 303
 26, 26: 266
 26, 39: 235
 27, 3: 154
 27, 34: 200
 27, 46: 236
 27, 51: 308
 28: 297
 28, 2: 297
 28, 9: 297
 28, 10: 297
 28, 19: 61, 253, 297
 28, 20: 278
- Marco*
- 7, 24: 199, 221
 10, 30: 88
 14, 15: 266
 16, 6: 261
 16, 19: 308
- Luca*
- 1, 2: 282
 1, 18: 162
 1, 26: 162
 1, 34: 267
 1, 78: 265, 284
 2, 21: 314
 2, 25: 278
 2, 52: 232, 296
 3, 22: 314
 3, 31: 273
 4, 18: 241
 4, 29: 234
 8, 54: 210
 10, 41: 118
 11, 3: 271
 12, 22: 118
 12, 50: 257
 12, 59: 257
- 16, 14 (LXX): 264
 16, 19: 153
 18, 30: 88
 22, 12: 266
 22, 44: 208, 229
 24, 28: 294, 297
 24, 39: 320
 24, 43: 242, 297
 24, 51: 264
- Giovanni*
- 1, 1: 161
 1, 3: 68, 239, 291
 1, 12: 279, 307
 1, 13: 161, 276
 1, 14: 161, 187, 223, 290
 1, 18: 47, 84, 161, 290
 1, 29: 238
 2, 1: 311
 2, 4: 234
 2, 19: 320
 3, 5: 254
 3, 6: 271
 3, 13: 296
 3, 14: 262, 294
 4, 14: 287
 4, 22: 296
 5, 17: 208
 5, 19: 68, 208, 291
 5, 21: 208
 5, 22: 83
 5, 28: 319
 5, 29: 322
 5, 30: 84
 5, 39: 286
 5, 43: 315
 6, 46: 84
 6, 48: 266
 6, 53: 269
 6, 57: 290, 296
- 7, 19: 294
 7, 30: 234
 8, 40: 223, 294
 9, 1: 153
 10, 25: 208
 10, 30: 290, 294
 10, 38: 208
 11, 34: 294
 11, 35-44: 212
 11, 38: 319
 11, 41: 235, 294
 11, 42: 291
 12, 27: 234
 13, 1: 266
 14, 10: 72, 290, 294
 14, 17: 84
 14, 19: 290
 15, 14: 279
 15, 26: 67
 16, 10: 296
 16, 15: 231
 16, 28: 290
 17, 3: 56
 17, 5: 296
 18, 23: 223
 19, 28: 200
 19, 30: 58
 19, 34: 254
 20, 17: 252, 297
 20, 19.26: 321
 20, 20.27: 320
 20, 22: 58, 74
 20, 27: 297
 20, 29: 284
- Atti degli Apostoli*
- 1, 2: 282
 1, 5: 256
 1, 9: 264, 316
 1, 11: 243
 2, 1: 256, 308

- 7, 14: 223
 10, 38: 254
 17, 34: 79
Romani
 1, 4: 296
 1, 20: 119
 1, 25: 107
 2, 5: 159, 317
 5, 12: 161, 229, 238
 6, 3: 253, 260
 6, 14: 307
 7, 14: 304, 308
 7, 20: 303
 7, 23: 304
 8, 2.9.15: 84
 8, 3: 304
 8, 5: 304
 8, 9: 74
 8, 17: 260, 266, 279
 8, 23: 255
 8, 26: 304, 305
 8, 29: 252, 282
 9, 19: 151
 9, 21: 298
 10, 17: 258
 11, 8: 299
 11, 16: 163, 178, 186
 11, 32: 299
 11, 36: 184, 265
 12, 6: 255
 14, 10: 322

1 Corinti
 1, 23: 258, 261
 1, 24: 62, 260, 290
 2, 8: 169, 171, 296
 2, 11: 47
 2, 14: 258
 2, 15: 305
 2, 22: 261
 3, 16: 280

 3, 17: 280
 3, 19: 275
 7, 2: 312
 7, 25: 204
 8, 6: 184
 8, 7: 287
 10, 1: 256
 10, 17: 272
 11, 2: 285
 11, 23: 266
 11, 31: 271
 12, 28: 282
 13, 10: 308
 15, 9: 316
 15, 16: 320
 15, 20: 241, 246,
 265, 320
 15, 21: 191
 15, 22: 229
 15, 23.42: 321
 15, 28: 295
 15, 32: 317
 15, 35: 321
 15, 47: 191
 15, 53: 241

2 Corinti
 1, 22: 255
 3, 6: 308
 3, 17: 280
 4, 4: 84
 5, 21: 295
 6, 14: 246
 6, 16: 280
 10, 6: 162
 11, 31: 85
 12, 2: 97, 100
 12, 7: 152

Galati
 3, 13: 295

 3, 27: 260
 4, 3: 307
 4, 4: 191
 4, 4-7: 307
 4, 7: 231, 279, 307
 5, 3: 314

Efesini
 1, 13: 100
 2, 6: 176
 3, 6: 272
 3, 14: 68
 3, 18: 260
 4, 11: 286
 5, 19: 281, 305

Filippesi
 2, 6: 161, 290
 2, 7: 231
 2, 8: 200
 2, 10: 241
 3, 20: 321

Colossesi
 1, 15: 62, 252
 1, 18: 320
 2, 3: 231
 2, 9: 175

1 Tessalonicesi
 4, 14: 320
 4, 17: 278

2 Tessalonicesi
 2, 1-12: 314
 2, 3: 315
 2, 8: 315, 316
 2, 9: 316
 2, 10: 315
 2, 15: 285

- 4, 12: 267
 4, 15: 265
 5, 6: 270
 5, 9: 241
 6, 4: 253
 6, 20: 308
 7, 13: 162
 8, 5: 283, 314
 10, 11: 314
 11, 1: 258
 11, 5: 316
 11, 28: 260
 11, 37: 282
 13, 4: 311, 312
 13, 7: 282
- 1 Timoteo*
- 1, 7: 232
 1, 9: 306
 2, 5: 161
 3, 6: 157
 6, 15: 279
- 2 Timoteo*
- 2, 3: 282
 2, 20: 299
 3, 16: 286, 306
- Ebrei*
- 1, 1: 286
 1, 2: 68, 88
 1, 3: 62, 65, 290, 297
 1, 9: 249
 2, 14: 252
 2, 17: 265
- Giacomo*
- 1, 17: 287
 1, 25: 308
 2, 26: 255
 3, 15: 259
- 1 Pietro*
- 2, 22: 238
 3, 19: 241
 3, 21: 113
- 2 Pietro*
- 2, 22: 255
 3, 13: 101
- 1 Giovanni*
- 1, 7: 303
 1, 15: 263
 4, 2: 314
 4, 3: 314
- 2 Giovanni*
- 7: 315
- Apocalisse*

13: 314
17: 314
19, 26: 279
21, 1: 101

INDICE GENERALE

<i>INTRODUZIONE</i>	pag.	5
.	»	5
Giovanni Damasceno monaco e scrittore	»	8
.	»	8
Il principio ispiratore del Damasceno di fronte alla filosofia ellenica e alla tradizione c r i s t i a n a	»	15
Il <i>De fide orthodoxa</i> come espressione del <i>proprium</i> damascenico	»	21
.	»	25
Le decisioni dottrinali dei primi sei concili ecumenici	»	29
.	»	38
.		
a) Il I Concilio di Nicea e il I Concilio di Costantinopoli		
.		
b) I Concili di Efeso e di Calcedonia		
.		
c) Il II e il III Concilio di Costantinopoli	»	47
.	»	47
.		
GIOVANNI DAMASCENO	»	48
LA FEDE ORTODOSSA	»	50
.	»	53

LIBRO I			
·			
CAPITOLO 1	: Che il divino è incomprendibile	»	55
·		»	57
·		»	58
CAPITOLO 2	: Ciò che è esprimibile e ciò che non è esprimibile	»	60
·		»	75
·			
CAPITOLO 3	: Dimostrazione che Dio esiste .	»	76
·			
CAPITOLO 4	: Intorno a che cosa è Dio; e che non può essere compreso . .	»	77
·		»	79
·			
CAPITOLO 5	: Dimostrazione che Dio è uno solo e non molti	»	80
·		»	86
·			
CAPITOLO 6	: Intorno al Verbo di Dio	»	88
·		»	88
·			
CAPITOLO 7	: Intorno allo Spirito Santo . . .	»	90
·		»	91
·			
CAPITOLO 8	: Intorno alla santa Trinità . . .	»	95
·		»	96
·			
CAPITOLO 9	: Sui predicati di Dio	»	97
·			
CAPITOLO 10	: Intorno alla divina unità e distinzione	»	101
·		»	110
·			
CAPITOLO 11	: Intorno a ciò che si dice riguardo a Dio con termini corporei	»	111
·		»	114
·		»	116
CAPITOLO 12	: Ancora sul medesimo argomento	»	120
·		»	126
·			
CAPITOLO 13	: Intorno al luogo di Dio, e che solo il divino è incircoscritto .	»	127
·		»	127
·		»	128

CAPITOLO 14	: Le proprietà della natura divina	pag. 129
		» 130
LIBRO II		» 132
.		» 133
CAPITOLO 1	: Intorno al tempo	
.		» 134
CAPITOLO 2	: Intorno alla creazione	
.		» 134
CAPITOLO 3	: Intorno agli angeli	» 141
.		
CAPITOLO 4	: Intorno al diavolo e ai demoni	» 143
.		
CAPITOLO 5	: Intorno alla creazione visibile	» 145
.		» 147
CAPITOLO 6	: Intorno al cielo	» 149
.		
CAPITOLO 7	: Intorno alla luce, al fuoco, agli astri lucenti, al sole, alla luna e alle stelle	» 150 » 151
.		» 155
CAPITOLO 8	: Intorno all'aria e ai venti	» 159
.		
CAPITOLO 9	: Intorno alle acque	
.		
CAPITOLO 10	: Intorno alla terra e ai suoi p r o d o t t i	» 159
CAPITOLO 11	: Intorno al paradiso	
.		» 162
CAPITOLO 12	: Intorno all'uomo	» 164
.		» 170
CAPITOLO 13	: Intorno ai piaceri	» 172
.		
CAPITOLO 14	: Intorno all'afflizione	
.		» 174

CAPITOLO 15	: Intorno al timore	pag. 177
CAPITOLO 16	: Intorno all'ira	
CAPITOLO 17	: Intorno all'immaginativo	» 180
CAPITOLO 18	: Intorno al senso	» 182
CAPITOLO 19	: Intorno alla facoltà pensante	» 183
CAPITOLO 20	: Intorno alla facoltà memorativa	» 186
CAPITOLO 21	: Intorno alla parola interiore e a quella proferita	» 190
CAPITOLO 22	: Intorno alla passione e all'operazione	» 194
CAPITOLO 23	: Intorno all'operazione	» 195
CAPITOLO 24	: Intorno al volontario e al non-volontario	» 204
CAPITOLO 25	: Intorno a ciò che dipende da noi, cioè intorno al libero arbitrio	» 216
CAPITOLO 26	: Intorno alle cose che avvengono	» 220
CAPITOLO 27	: Per quale motivo siamo nati liberi	
CAPITOLO 28	: Intorno alle cose che non dipendono da noi	» 222
CAPITOLO 29	: Intorno alla provvidenza	» 226
		» 228

·			
CAPITOLO 30	: Intorno alla prescienza e alla predeterminazione	pag. 230	
		» 232	
		» 233	
		» 234	
LIBRO III		» 236	
·			
CAPITOLO 1	: Intorno alla divina economia, intorno alla sollecitudine per noi e intorno alla nostra s a l v e z z a	» 237	
CAPITOLO 2	: Intorno al modo del concepimento del Verbo Dio e della sua divina incarnazione	» 238	
		» 239	
		» 241	
CAPITOLO 3	: Intorno alle due nature		
·			
CAPITOLO 4	: Intorno al modo dello scambio	» 242	
·			
CAPITOLO 5	: Intorno al numero delle nature	» 242	
·			
CAPITOLO 6	: Che tutta la natura divina in una sola delle sue ipostasi si unì a tutta la natura umana	» 243	
		» 243	
CAPITOLO 7	: Intorno all'unica ipostasi composta di Dio Verbo	» 245	
		» 247	
CAPITOLO 8	: A coloro che dicono: «Le nature del Signore sono riportate alla quantità continua oppure alla quantità discontinua»	» 248	
		» 250	
CAPITOLO 9	: Alla domanda se c'è una	» 252	

	natura senza ipostasi	pag. 253
	» 258
CAPITOLO 10	: Intorno al Trisagio	» 258
CAPITOLO 11	: Intorno alla natura considerata nella specie e nell'individuo .	» 263
	» 264
CAPITOLO 12	: Che la santa Vergine è Madre di Dio	» 273
CAPITOLO 13	: Intorno alle proprietà delle due nature	» 279
	» 283
CAPITOLO 14	: Intorno alle volontà e ai liberi arbitri del Signore nostro Gesù Cristo	» 286
	» 289
	» 298
CAPITOLO 15	: Intorno alle operazioni nel Signore nostro Gesù Cristo .	» 300
	
CAPITOLO 16	: Contro coloro che dicono: «Se l'uomo è di due nature e di due operazioni, in riguardo al Cristo è necessario dire tre nature e altrettante operazioni»	» 302
	» 303
	» 305
	» 309
	» 312
CAPITOLO 17	: Intorno al fatto che la natura della carne del Signore e la volontà sono state divinizzate .	» 314
	» 317
	
CAPITOLO 18	: Ancora intorno alle volontà, alle libertà di volere, alle intelligenze, alle conoscenze e alle sapienze .	» 325
	» 336

città nuova

collana TESTI PATRISTICI *

PRONTUARIO PATRISTICO, sussidio per la consultazione della collana - Testi voll. 1-100 (R. Feri)

Ambrogio, LA PENITENZA (E. Marotta) [3]

Ambrosiaster, COMMENTO ALLA LETTERA AI GALATI (L. Fatica) [61]

COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI (A. Pollastri) [43]

COMMENTO ALLA PRIMA LETTERA AI CORINZI (L. Fatica) [78]

COMMENTO ALLA SECONDA LETTERA AI CORINZI (L. Fatica) [79]

Andrea di Creta, OMELIE MARIANE (V. Fazzo) [63]

Apocrifo giudeo-cristiano, IL TESTAMENTO DI ABRAMO (C. Colafemmina) [118]

APOLOGI GRECI (GL) (C. Burin) [59]

Atanasio, L'INCARNAZIONE DEL VERBO (E. Bellini) [2]

LETTERE A SERAPIONE (E. Cattaneo) [55]

Barsanufio e Giovanni di Gaza, EPISTOLARIO (Maria F.T. Lovato e L. Mortari) [93]

Basilio di Cesarea, LO SPIRITO SANTO (Giovanna Azzali Bernardelli) [106]

Callinico, VITA DI IPAZIO (C. Capizzi) [30]

Celestino Papa, EPISTOLARIO (F. Gori) [127]

Cipriano - Paolino di Nola - Uranio, POESIA E TEOLOGIA DELLA MORTE (M. Ruggiero) [42]

Cirillo di Alessandria, COMMENTO AI PROFETI MINORI (A. Cataldo) [60]

COMMENTO AL VANGELO DI GIOVANNI/1 (L. Leone) [111]

COMMENTO AL VANGELO DI GIOVANNI/2 (L. Leone) [112]

COMMENTO AL VANGELO DI GIOVANNI/3 (L. Leone) [113]

COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI (V. Ugenti) [95]

DIALOGHI SULLA TRINITÀ (A. Cataldo) [98]

PERCHÉ CRISTO È UNO (L. Leone) [37]

Cirillo di Gerusalemme, LE CATECHESI (C. Riggi) [103]

Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, LE CATECHESI AI MISTERI (A. Quacquarelli) [8]

Cromazio di Aquileia, CATECHESI AL POPOLO (G. Cuscito) [20]

COMMENTO AL VANGELO DI MATTEO/1 (G. Trettel) [46]

COMMENTO AL VANGELO DI MATTEO/2 (G. Trettel) [47]

Diadoco, CENTO CONSIDERAZIONI SULLA FEDE (V. Messina) [13]

Didimo il Cieco, LO SPIRITO SANTO (C. Noce) [89]

Doroteo di Gaza, INSEGNAMENTI SPIRITUALI (M. Paporozzi) [21]

Egeria, PELLEGRINAGGIO IN TERRA SANTA (P. Siniscalco e L. Scarampi) [48]

Epifanio, L'ANCORA DELLA FEDE (C. Riggi) [9]

Eucherio di Lione, ELOGIO DELLA SOLITUDINE - RINUNCIA AL MONDO (M. Spinelli) [139]

Eusebio di Cesarea, CONTRO IEROCLE (A. Traverso) [137]

Evagrio di Epifania, STORIA ECCLESIASTICA (F. Carcione) [141]

Evagrio Pontico, LA PREGHIERA (V. Messina) [117]

TRATTATO PRATICO SULLA VITA MONASTICA (L. Dattrino) [100]

Fausto di Riez, LO SPIRITO SANTO (G. Micaelli) [136]

Fulgenzio di Ruspe, LE CONDIZIONI DELLA PENITENZA - LA FEDE (M.G. Bianco) [57]

Gaudenzio di Brescia, I SERMONI (C. Truzzi) [129]

* In parentesi tonde il nome del curatore; in parentesi quadre il numero progressivo della collana.

- Germano di Costantinopoli, OMELIE MARIOLOGICHE (V. Fazzo) [49]
- Giovanni Cassiano, L'INCARNAZIONE DEL SIGNORE (L. Dattrino) [94]
- Giovanni Climaco, LA SCALA DEL PARADISO (C. Rigg) [80]
- Giovanni Crisostomo, COMMENTO ALLA LETTERA AI GALATI (S. Zincone) [35]
- IL SACERDOZIO (A. Quacquarelli) [24]
- L'UNITÀ DELLE NOZZE (G. Di Nola) [45]
- LA VERA CONVERSIONE (C. Rigg) [22]
- LE CATECHESI BATTESIMALI (A. Ceresa-Gastaldo) [31]
- PANEGIRICI SU SAN PAOLO (S. Zincone) [69]
- VANITÀ - EDUCAZIONE DEI FIGLI - MATRIMONIO (A. Ceresa-Gastaldo) [7]
- COMMENTO ALLA PRIMA LETTERA A TIMOTEO (G. Di Nola) [124]
- CONTRO I DETRATTORI DELLA VITA MONASTICA (L. Dattrino) [130]
- Giovanni Damasceno, DIFESA DELLE IMMAGINI SACRE (V. Fazzo) [36]
- LA FEDE ORTODOSSA (V. Fazzo) [142]
- OMELIE CRISTOLOGICHE E MARIANE (M. Spinelli) [25]
- Girolamo, COMMENTO AL LIBRO DI GIONA (N. Pavia) [96]
- LA PERENNE VERGINITÀ DI MARIA (M.I. Danielli) [70]
- OMELIE SUI VANGELI (S. Cola) [88]
- VITE DEGLI EREMITI PAOLO, ILARIONE E MALCO (B. Degórski) [126]
- Giuliano Pomerio, LA VITA CONTEMPLATIVA (M. Spinelli) [64]
- Gregorio di Nissa, FINE, PROFESSIONE E PERFEZIONE DEL CRISTIANO (S. Lilla) [15]
- L'ANIMA E LA RISURREZIONE (S. Lilla) [26]
- L'UOMO (B. Salmona) [32]
- LA GRANDE CATECHESI (M. Naldin) [34]
- OMELIE SUL CANTICO DEI CANTICI (C. Moreschini) [72]
- OMELIE SULL'ECCLESIASTE (S. Leanza) [86]
- SUI TITOLI DEI SALMI (A. Traverso) [110]
- VITA DI GREGORIO TAUMATURGO (L. Leone) [73]
- VITA DI SANTA MACRINA (E. Marotta) [77]
- Gregorio di Nissa - Giovanni Crisostomo, LA VERGINITÀ (S. Lilla) [4]
- Gregorio il Taumaturgo, DISCORSO A ORIGENE (E. Marotta) [40]
- Gregorio Magno, LA REGOLA PASTORALE (M.T. Lovato) [28]
- OMELIE SU EZECHIELE/1 (E. Gandolfo) [17]
- OMELIE SU EZECHIELE/2 (E. Gandolfo) [18]
- Gregorio Nazianzeno, FUGA E AUTOBIOGRAFIA (L. Viscanti) [62]
- I CINQUE DISCORSI TEOLOGICI (C. Moreschini) [58]
- OMELIE SULLA NATIVITÀ (C. Moreschini) [39]
- POESIE/1 (C. Moreschini, I. Costa, C. Crimi, G. Laudizi) [115]
- LA PASSIONE DI CRISTO (F. Trisoglio) [16]
- Ilario di Poitiers, COMMENTARIO A MATTEO (L. Longobardo) [74]
- SINODI E FEDE DEGLI ORIENTALI (L. Longobardo) [105]
- CONTRO L'IMPERATORE COSTANZO (L. Longobardo) [134]
- Ildefonso di Toledo, LA PERPETUA VERGINITÀ DI MARIA (L. Fatica) [84]
- Ippolito, LE BENEDIZIONI DI GIACOBBE (M. Simonetti) [33]
- Isacco di Ninive, DISCORSI ASCETICI/1 (M. Gallo e P. Bettio) [44]
- Leandro di Siviglia, LETTERA ALLA SORELLA FIORENTINA (O. Giordano) [66]
- Leone Magno, LETTERE DOGMATICHE (G. Trette) [109]
- Massimo il Confessore, MEDITAZIONI SULL'AGONIA DI GESÙ (A. Ceresa-Gastaldo) [50]
- UMANITÀ E DIVINITÀ DI CRISTO (A. Ceresa-Gastaldo) [19]
- Niceta di Remesiana, CATECHESI PREPARATORIE AL BATTESIMO (C. Rigg) [53]

Nilo di Ancira, DISCORSO ASCETICO (C. Rigg) [38]
 Origene, COMMENTO AL CANTICO DEI CANTICI (M. Simonetti) [1]
 LA PREGHIERA (N. Antoniono) [138]
 OMELIE SU EZECHIELE (N. Antoniono) [67]
 OMELIE SU GIOSUÈ (M.I. Danieli - R. Scognamiglio) [108]
 OMELIE SUI GIUDICI (M.I. Danieli) [101]
 OMELIE SUI NUMERI (M.I. Danieli) [76]
 OMELIE SUL CANTICO DEI CANTICI (M.I. Danieli) [83]
 OMELIE SUL LEVITICO (M.I. Danieli) [51]
 OMELIE SULL'ESODO (M.I. Danieli) [27]
 OMELIE SULLA GENESI (M.I. Danieli) [14]
 OMELIE SU GEREMIA (L. Mortari) [123]
 OMELIE SU ISAIA (M.I. Danieli) [132]
 Ottato di Milevi, LA VERA CHIESA (L. Dattrino) [71]
 PADRI APOSTOLICI (I) (A. Quacquarelli) [5]
 Palestinese anonimo, OMELIA ARABO-CRISTIANA DELL'VIII SECOLO (M. Gallo) [116]
 Palladio, DIALOGO SULLA VITA DI GIOVANNI CRISOSTOMO (L. Dattrino) [125]
 Paolino di Nola, I CARMÌ (A. Ruggiero) [85]
 Pier Crisologo, OMELIE PER LA VITA QUOTIDIANA (M. Spinelli) [12]
 Ponzio - Paolino - Possidio, VITA DI CIPRIANO - VITA DI AMBROGIO - VITA DI AGOSTINO (M. Simonetti) [6]
 Prospero di Aquitania, POESIA DAVIDICA PROFEZIA DI CRISTO, Commento ai Salmi 100-150 (A. Ruggiero) [131]
 Pseudo-Atanasio, LA TRINITÀ (L. Dattrino) [23]
 Pseudo-Clemente, I RITROVAMENTI (S. Cola) [104]
 Pseudo-Dionigi l'Areopagita, GERARCHIA CELESTE - TEOLOGIA MISTICA - LETTERE (S. Lilla) [56]
 Pseudo-Ferrando di Cartagine, VITA DI SAN FULGENZIO (A. Isola) [65]
 Pseudo-Ippolito, TRADIZIONE APOSTOLICA (E. Peretto) [133]
 Pseudo-Palladio, LE GENTI DELL'INDIA E I BRAHMANI (G. Desantis) [99]
 Quodvultdeus, PROMESSE E PREDIZIONI DI DIO (A.V. Nazzaro) [82]
 Rufino, SPIEGAZIONE DEL Credo (M. Simonetti) [11]
 STORIA DELLA CHIESA (L. Dattrino) [54]
 Rufino di Concordia, LE BENEDIZIONI DEI PATRIARCHI (M. Veronese) [120]
 STORIA DI MONACI (G. Trettel) [91]
 Salviano di Marsiglia, CONTRO L'AVARIZIA (E. Marotta) [10]
 IL GOVERNO DI DIO (S. Cola) [114]
 Simone di Taibuteh, VIOLENZA E GRAZIA (P. Bettio) [102]
 Sofronio di Gerusalemme, LE OMELIE (A. Gallico) [92]
 Teodoreto di Cirro, DISCORSI SULLA PROVVIDENZA (M. Ninci) [75]
 STORIA DI MONACI SIRI (A. Gallico) [119]
 IL MENDICANTE (G. Desantis) [135]
 Teodoto di Ancira, OMELIE CRISTOLOGICHE E MARIANE (G. Lo Castro) [97]
 Tertulliano, LA RESURREZIONE DEI MORTI (C. Micaelli) [87]
 ALLA CONSORTE - L'UNICITÀ DELLE NOZZE (L. Dattrino) [128]
 POLEMICA CON I GIUDEI (I. Aulisa) [140]
 Timoteo e Germano di Costantinopoli, GLI SCRITTI (F. Carcione) [107]
 Valeriano di Cimiez, LE VENTI OMELIE (L. Fatica) [122]
 Venanzio Fortunato, VITA DI SAN MARTINO DI TOURS (G. Palermo) [52]
 VITE DEI SANTI ILARIO E RADEGONDA DI POITIERS (G. Palermo) [81]
 Venerabile Beda, ESPOSIZIONE E REVISIONE DEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI (G. Simonetti Abbolito)

[121]

OMELIE SUL VANGELO (*G. Simonetti Abbolito*) [90]

STORIA ECCLESIASTICA DEGLI ANGLI (*G. Simonetti Abbolito - B. Luiselli*) [68]

VITE DI MONACI COPTI (*T. Orlandi - A. Campagnano*) [41]

Vittore di Vita, STORIA DELLA PERSECUZIONE VANDALICA IN AFRICA (*S. Costanza*) [29]

In preparazione:

Prospero di Aquitania, LA CHIAMATA DELLE NAZIONI (*M.A. Barbàra*)

Eusebio di Cesarea, TEOLOGIA ECCLESIASTICA (*F. Migliore*)

Girolamo, COMMENTARIO AD ABACUC PROFETA (*R. Rocca*)

Cirillo di Alessandria, LETTERE CRISTOLOGICHE (*G. Lo Castro - S. Borzi - F. Migliore*)

Basilio di Cesarea, I MARTIRI (*M. Girard*)

Clemente Alessandrino, QUALE RICCO SI SALVERÀ? (*M.G. Bianco*)

Metodio di Olimpo, VERGINITÀ (*N. Antoniono*)