

filiación

Series **filiación** / Colección **filiación**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,
UESD, Madrid

Directors / Directores

Patricio de Navascués Benlloch

Andrés Sáez Gutiérrez

Scientific Board / Comité científico

Manuel Aroztegi Esnaola (Madrid)

Bogdan G. Bucur (Yonkers, Nueva York)

Samuel Fernández Eyzaguirre (Santiago de Chile)

Pilar González Casado (Madrid)

Christophe Guignard (Estrasburgo)

Carla Noce (Roma)

Enrico Norelli (Ginebra)

10 filiación

Proverbs 8,22-31:
Text, Context, Reception

Proverbios 8,22-31:
Texto, contexto, recepción

PROCEEDINGS OF THE 18TH RESEARCH CONFERENCE
ACTAS DE LAS XVIII JORNADAS DE ESTUDIO

**LA FILIACIÓN EN LOS INICIOS
DE LA REFLEXIÓN CRISTIANA**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,
UESD, Madrid

15-17 DE NOVIEMBRE DE 2021

editors editores

ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ

CLARA SANVITO

DAVIDE TOMASELLI

Madrid 2024



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso
C/ Jerte, 10
E-28005 Madrid, 2024

ISBN: 978-84-17561-93-2
D.L.: M-12901-2024

Diseño: Subiela Bernat

Impreso en papel 100% procedente de bosques gestionados
de acuerdo con criterios de sostenibilidad.

Contents Contenido

- 7 **Abbreviations** Abreviaturas
- 9 **Preface** Presentación
Andrés Sáez Gutiérrez
- 19 **I. Text, Context and Jewish Reception**
Texto, contexto y recepción judía
- 21 ¿Un fundamento *in re* para cada interpretación?
Texto hebreo y versiones antiguas de *Prov* 8,22-31
Ignacio Carbajosa
- 51 *Prov* 8,22-31 e la sua interpretazione fino all'alba dell'era
cristiana: tra la sapienza personificata e l'attesa messianica
Maurizio Girolami
- 87 **II. Pre-Nicene Christian Reception**
Recepción cristiana prenicena
- 89 **Proverbios 8,22ss como hipotexto en *Odae Salomonis***
Pilar González Casado
- 115 ***Prov* 8,22-31 en la literatura apologética**
Andrés Sáez Gutiérrez
- 155 ***Prov* 8,22-31 in Ireneo e Ippolito**
Clara Sanvito
- 193 ***Prov* 8,22-31 chez Tertullien et la construction d'une
constellation conceptuelle et lexicale relative au Verbe**
Frédéric Chapot
- 215 **"Wisdom's mysteries": Clement of Alexandria's Exegesis
of Proverbs 8**
Bogdan G. Bucur
- 233 **El uso origeniano de *Prov* 8,22-31**
Fernando Soler
- 255 ***Prov* 8,22-31 nella controversia dei Dionigi
e in Metodio di Olimpo**
Davide Tomaselli
- 277 **Platón, *Timaeus* 27d-28a y su recepción en la tradición
platónica y cristiana**
Lautaro Roig Lanzillotta

- 301 **III. The Time of Nicaea**
En torno a Nicea
- 303 **Arius on Proverbs 8:22ff**
Lewis Ayres
- 315 ***Prov* 8,22-31 en Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira**
Patricio de Navascués Benlloch
- 337 **Proverbs 8,22-31 in Eusebius of Caesarea**
Mark DelCogliano
- 353 **Los verbos “crear” y “generar” (cf. *Prov* 8,22.25) en los sínodos del siglo IV**
Samuel Fernández
- 375 **IV. Post-Nicene Christian Reception**
Recepción cristiana posnicena
- 377 **El *Logos*, «propio engendrado de la substancia del Padre» en la carta *Sobre las decisiones del concilio de Nicea* de Atanasio de Alejandría**
Xavier Morales
- 391 **Proverbios 8,22-31 en Hilario de Poitiers**
Guillermo J. Cano Gómez
- 405 ***Creari magistratus*: Fortunaziano d’Aquileia e *Prov* 8,22**
Ulise Zarza OFM – Jan Dominik Bogataj OFM
- 421 **Alegatos y desconciertos frente al emperador: Melecio de Antioquía sobre la divinidad de *Sophia***
Francisco Bastitta Harriet
- 437 **Proverbios 8,22-31 en Ambrosio, Jerónimo y Agustín**
Emanuela Prinzivalli
- 457 ***Prov* 8,22 nella seconda metà del IV secolo e oltre. I Cappadoci, Epifanio, alcuni scritti pseudoepigrafati del *corpus Athanasianum* e il *De trinitate* pseudodidimiano**
Angelo Segneri
- 507 **Index of Biblical Sources**
Índice bíblico
- 517 **Index of Ancient Authors and Works**
Índice de autores y obras antiguos
- 523 **Index of Modern Authors**
Índice de autores modernos

Abbreviations

Abreviaturas

AnGr _____	Analecta Gregoriana
ANRW _____	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AW _____	Athanasius Werke
BAC _____	Biblioteca de Autores Cristianos
BPat _____	Biblioteca Patristica
BZ _____	Biblische Zeitschrift
CCSA _____	Corpus Christianorum Series Apocryphorum
CCSG _____	Corpus Christianorum Series Graeca
CCSL _____	Corpus Christianorum Series Latina
CSCO _____	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DJD _____	Discoveries in the Judaean Desert
EThL _____	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FuP _____	Fuentes Patristicas
GCS _____	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
JBL _____	Journal of Biblical Literature
JBTh _____	Jahrbuch für biblische Theologie
J ECS _____	Journal of Early Christian Studies
JEH _____	Journal of Ecclesiastical History
JSJ _____	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSNT _____	Journal for the Study of the New Testament
JSOR _____	Journal of the Society of Oriental Research
JThS _____	Journal of Theological Studies
LCL _____	Loeb Classical Library
MCom _____	Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales
NDPAC _____	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NTS _____	New Testament Studies
OW _____	Origenes Werke
PG _____	Patrologia Graeca
PO _____	Patrologia Orientalis

PS _____	Patrologia Syriaca
RET _____	Revista española de teología
SCh _____	Sources Chrétiennes
SVigChr _____	Supplements to Vigiliae Christianae
ThGl _____	Theologie und Glaube
ThWNT _____	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TThZ _____	Trierer theologische Zeitschrift
TU _____	Texte und Untersuchungen
VigChr _____	Vigiliae Christianae
VT.S _____	Vetus Testamentum Supplements
ZAW _____	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW _____	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Preface

Presentación

Andrés Sáez Gutiérrez

Universidad San Dámaso (Madrid)

We have the pleasant task of presenting the volume of *Filiación* 10, the second in the series – after *Filiación* 9 – published in the editions of the Universidad San Dámaso, after the editorial change mentioned in the introduction to the previous volume. Its content includes the proceedings of the 18th Research Conference “Filiation at the Origins of Christian Thought” – the coming of age of the Conference! – organized by the Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid) in November 15, 16 and 17, 2021.

The conferences of that edition were entirely devoted to a single topic: the study of the text, the context and the history of the reception of *Prov* 8:22-31. Other editions of the Conference had already been dedicated partially or totally to a single theme, as was the case of the day dedicated to Justin and the Conference dedicated to Clement of Alexandria or the Valentinians. However, in these cases, the corresponding papers had appeared together with others in the same volume. This time, on the contrary, the topic, addressed at length, from the meaning of the passage in Proverbs to its reception in the fifth century, offers more than enough material to form a standing volume.

The basis or assumption of all this is the extraordinary relevance of *Prov* 8:22-31 in the first Christian centuries. *Prov* 8:22 – “The Lord created me as a beginning of his ways for his works” – and the passage linked to it played a fundamental role in the first theology about the identity and generation of the Son and in the formulation of the Trinitarian and Christological doctrine of the first centuries, in particular,

around the Arian crisis of the fourth century, at least in its first phase. In this sense, in this volume our usual interest in studying the identity of Jesus Christ as Son in its various and interrelated aspects converges with the preparation of the anniversary of the Council of Nicaea that will take place in 2025. The topic was treated competently, although more synthetically, by Manlio Simonetti almost sixty years ago¹. Taking this work as an incentive and springboard, we have wanted to deepen and update the studies surrounding the history of the interpretation of the aforementioned passage. This volume also serves as a tribute to the great Italian scholar.

Getting down to details, the volume consists of twenty contributions, the work of specialists from various countries, published in Spanish, Italian, English and French, and divided into four sections. The first section, "Text, Context and Jewish Reception", presents in detail the scriptural text of *Prov 8:22-31* according to the Hebrew text and its various versions, highlighting its characteristics, difficulties and possibilities (Ignacio Carbajosa, Madrid), as well as the context of the passage in the book of Proverbs, its place within the Second Temple Judaism and its Jewish reception (Maurizio Girolami, Padova).

The second section is dedicated to the "Pre-Nicene Christian Reception" of *Prov 8:22-31*. The contribution dedicated to the *Odes of Solomon* (Pilar González, Madrid) gives an account of the first explicit testimony of this scriptural passage among Christians, curiously in a Syriac setting. Next, several studies deal with the interpretation of these verses in a Greco-Latin context, linked in most cases to the explanation of the pre-existing generation of the Son. Andrés Sáez (Madrid) presents the exegesis of *Prov 8,22-31* in the apologists Justin, Athenagoras and Theophilus; Bogdan G. Bucur (Yonkers, NY) does the same by delving into the work of Clement of Alexandria; Frédéric Chapot offers a paper on *Prov 8,22-31* in Tertullian, the first author to use the passage in an antiheretical polemical framework, specifically, against Hermogenes and Praxeas; Fernando Soler (Santiago de Chile) exposes the theology of Origen on the Son-Wisdom around *Prov 8,22-31*; and Davide Tomaselli (Madrid), trying to cover the period from Origen to Nicaea, analyzes the documentation related to the controversy between Dionysius

1 M. SIMONETTI, "Sull'interpretazione patristica di *Proverbi 8,22*", en ID., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

of Alexandria and Dionysius of Rome, as well as the most relevant passages of an author such as Methodius of Olympus. All these ancient authors identified the Wisdom of *Prov* 8,22-31 with the Son-Logos, while witnesses of a different interpretation are Irenaeus of Lyon and perhaps, without renouncing the identity Wisdom = Logos, also Hippolytus, authors studied in our volume by Clara Sanvito (Madrid). This second section closes with a study by Lautaro Roig (Groningen) about the Platonic and Christian reception of *Timaeus* 27d-28a, a passage that invited us to reflect on the relationship between what really exists, that is, the divine realm that does not become, and what only exists apparently, that is, the created world, which suggests various points of contact with Christian reflection on mediation and the nature of the Son.

From the so-called Arian controversy onwards, the interpretation of *Prov* 8:22-31 will be developed in a diverse and controversial, very specific context, where each of the authors had to put their hermeneutical assumptions and exegetical expertise into play, which gave rise to novel interpretations in relation to those witnessed in the previous period. In fact, these will no longer be limited to the intradivine sphere, as had usually been the case in the Pre-Nicene period, but, among ecclesiastics, there will be a tendency to seek a historical-salvific solution to counteract the Arian interpretation of the passage.

The hinge-like nature of this controversy has led us to group together in the third section the contributions of "The Time of Nicaea": Lewis Ayres (Durham) deals with the use that Arius made of *Prov* 8,22-25; Patricio de Navascués (Madrid) studies the interpretation of the passage attested in two authors of monarchian tendency such as Eustathius of Antioch and Marcellus of Ancyra; Mark DelCogliano (St. Paul, MN) delves into the immense work of Eusebius of Caesarea; and Samuel Fernández (Santiago de Chile) studies the presence and relevance of *Prov* 8,22.25 in various synods of the fourth century, from the vespers of Nicaea to the synod of Ancyra in 358.

In continuity with the previous one, the fourth section includes six studies dedicated to the "Post-Nicene Christian Reception" of *Prov* 8:22-31 from the second half of the fourth century to the fifth century, in an itinerary that reflects, in its final stages, the progressive loss of centrality of the pericope. Thus Xavier Morales (Santiago de Chile) offers a study on the Athanasian exegesis of *Prov* 8 in the letter *De decretis Nicaenae synodi*, composed approximately four decades after the first

phase of the controversy; Guillermo José Cano (Madrid) deals with the interpretation of *Prov* 8:22-31 in Hilary of Poitiers, who incorporates Nicene dogmatics into his thought without detaching himself from the Pre-Nicene reflection on the intradivine *ante tempus*; Jan Dominik Bogataj (Rome) and Ulise Zarza (Rome) offer the unique, practical, social-political and legal interpretation of Fortunatian of Aquileia; Francisco Bastitta (Buenos Aires) examines the words of the Bishop of Antioch Meletius before emperor Constantius II, in particular, his interpretation of the figure of *Sophia* in *Prov* 8; Emanuela Prinzivalli (Rome) studies the exegesis of this passage in three Latin authors, Ambrose, Jerome and Augustine, contemporaries and with reciprocal relationships in various senses; and finally Angelo Segneri (Rome) is in charge of examining exegetical traditions related to *Prov* 8,22-31 from the Cappadocian Fathers to various authors and texts of the fifth century.

Although this judgment will have to be verified by all who read it, we dare to say that the commitment of the speakers, which was already evident during the Conference both in the presentation of their studies and in the lively round tables, makes *Filiación* 10 not only a collection of twenty valuable scientific studies on the topic at hand, but a unitary volume, a *corpus* around *Prov* 8:22ff and its reception, in which the contributions illuminate, complement and enhance one another. Thus, the reader is provided with an overview of the development of the Trinitarian and Christological dogma of the first centuries and with a significant starting material to develop a history of Christian exegesis in the patristic period.

We end this presentation with an appropriate and necessary word of gratitude. First of all, it is evident that the volume would not exist if the speakers had not agreed to participate in our Conference and had not put their efforts into offering careful and innovative works, which they then prepared for publication. Still in times of pandemic, some traveled to Madrid and others, whose presence we could not enjoy, intervened from abroad thanks to the versatility of new technologies. It is an honor to have their contributions in the book that is now published. In particular, we would like to show our gratitude to Professor Samuel Fernández Eyzaguirre, from the Pontificia Universidad Católica de Chile, whose friendly and wise collaboration helped Professor Patriocio de Navascués and myself to prepare the program for the Conference and, therefore, the content of this volume.

Thanks to Professor Patricio de Navascués Benlloch, promoter and co-director of the Conference and co-director of the series *Filiación*, always ready to illuminate with his wise advice everything related to the preparation and holding of the Conference and the publication of its Proceedings. Essential has been the work of those who have shared the arduous editing tasks of *Filiación 10*: Professor Clara Sanvito, already an expert in these issues; and Professor Davide Tomaselli, always available, who makes his debut as editor on this project. Thanks to the Universidad San Dámaso, specifically, to its Publishing Department, for their support, and especially to Elena Martín Ariza. A very special thank you goes to the Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: in particular, to its Dean, Professor Pilar González Casado, very attentive to following the preparation of this volume; to their Professors, above all to Luis Flamenco García; and to the secretarial team –especially Carmen García Martón–, with whom it is always a pleasure to work. Nor can we forget to thank Professors Juan José Ayán Calvo, mentor and promoter of the Conference, and Manuel Aroztegi Esnaola; and our friend Jesús Delgado Rodríguez, who in a silent but fruitful way continue to support this project in a thousand ways. Finally, this research would not be possible without the support of the Department of Education of the Comunidad de Madrid, to which we also express our gratitude.

* * *

Nos corresponde la grata tarea de presentar el volumen de *Filiación 10*, el segundo de la serie –tras *Filiación 9*– publicado en las ediciones de la Universidad San Dámaso, después del cambio editorial que reseñamos en la introducción al volumen precedente. Su contenido recoge las actas de las XVIII Jornadas de estudio “La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana” –¡la mayoría de edad de las Jornadas!– organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid) los días 15, 16 y 17 de noviembre de 2021.

Las ponencias de dicha reunión estuvieron íntegramente consagradas a un único tema: el estudio del texto, el contexto y la historia de la recepción de *Prov* 8,22-31. Ya otras ediciones de las Jornadas habían

sido dedicadas parcial o totalmente a una temática concreta, como fue el caso del día consagrado a Justino y de las Jornadas consagradas a Clemente alejandrino o a los valentinianos. Sin embargo, en estos casos, las ponencias correspondientes habían aparecido junto a otras en un mismo volumen. Esta vez, por el contrario, el tema, abordado con amplitud, desde la composición de *Prov* hasta la recepción del pasaje en el s. V, ofrece material más que suficiente para conformar un volumen *a se stante*.

Base o presupuesto de todo ello es la extraordinaria relevancia de *Prov* 8,22-31 en los primeros siglos cristianos. *Prov* 8,22 –«El Señor me creó como principio de sus caminos para sus obras»– y el pasaje a él vinculado desempeñaron un papel fundamental en la primera teología acerca de la identidad y de la generación del Hijo y en la formulación del dogma trinitario y cristológico de los primeros siglos, en particular, en torno a la crisis arriana del s. IV, al menos en su primera fase. En este sentido, confluye en este volumen nuestro interés habitual por estudiar la identidad de Jesucristo como Hijo en sus diversos e interrelacionados aspectos con la preparación del aniversario del Concilio de Nicea que tendrá lugar en 2025. El tema fue tratado con competencia, aun más sintéticamente, por Manlio Simonetti hace casi sesenta años². Tomando dicho trabajo como acicate y trampolín, hemos querido profundizar y poner al día los estudios en torno a la historia de la interpretación de dicho pasaje. Sirva también el presente volumen como homenaje al grandísimo estudioso italiano.

Descendiendo a los detalles, el volumen consta de veinte contribuciones, obra de especialistas de diversos países, publicadas en español, italiano, inglés y francés, y divididas en cuatro secciones. La primera sección, “Texto, contexto y recepción judía”, presenta detalladamente el texto escriturístico de *Prov* 8,22-31 según el texto hebreo y sus diversas versiones, poniendo de manifiesto sus características, dificultades y posibilidades (Ignacio Carbajosa, Madrid), así como el contexto del pasaje en el libro de los Proverbios y en el ámbito del judaísmo del segundo Templo y su recepción judía (Maurizio Girolami, Padova).

La segunda sección está dedicada a la “Recepción cristiana prenicena” de *Prov* 8,22-31. La contribución dedicada a las *Odas de Salomón*

2 M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di *Proverbi* 8,22», en Id., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

(Pilar González, Madrid) da cuenta del primer testimonio explícito de dicho pasaje escriturístico entre cristianos, curiosamente en ámbito siríaco. A continuación, varios estudios se ocupan de la interpretación de dichos versículos en ámbito greco-latino, vinculada en la mayor parte de los casos a la explicación de la generación preexistente del Hijo. Andrés Sáez (Madrid) presenta la exégesis de *Prov 8,22-31* en los apologetas Justino, Atenágoras y Teófilo; Bogdan G. Bucur (Yonkers, NY) hace lo propio buceando en la obra de Clemente de Alejandría; Frédéric Chapot ofrece un trabajo sobre *Prov 8,22-31* en Tertuliano, primer autor que se sirve del pasaje en un marco polémico antiherético, en concreto, frente a Hermógenes y Praxeas; Fernando Soler (Santiago de Chile) expone la teología de Orígenes sobre el Hijo Sabiduría en torno a *Prov 8,22-31*; y Davide Tomaselli (Madrid), tratando de cubrir el período que va desde Orígenes hasta Nicea, analiza la documentación relativa a la llamada controversia “de los dos Dionisios”, así como los pasajes más relevantes de un autor como Metodio de Olimpo. Todos estos autores antiguos identificaron la Sabiduría de *Prov 8,22-31* con el Logos Hijo, mientras que son testigos de una interpretación diversa Ireneo de Lyon y tal vez, sin renunciar a la identidad Sabiduría = Logos, también Hipólito, autores estudiados en nuestro volumen por Clara Sanvito (Madrid). Esta segunda sección se cierra con un estudio de Lautaro Roig (Groningen) acerca de la recepción platónica y cristiana de *Timaeus 27d-28a*, pasaje que invitó a reflexionar sobre la relación entre lo realmente existente, es decir, el ámbito divino que no deviene, y lo que solo existe aparentemente, o sea, el mundo creado, lo que podría sugerir diversos puntos de contacto con la reflexión cristiana acerca de la mediación y de la naturaleza del Hijo.

A partir de la llamada controversia arriana, la interpretación de *Prov 8,22-31* se va a desarrollar en un contexto diverso y polémico, muy específico, donde cada uno de los autores hubo de poner en juego sus presupuestos hermenéuticos y su pericia exegética, lo que dio lugar a interpretaciones novedosas en relación con las atestiguadas en el período anterior. De hecho, estas ya no estarán limitadas al ámbito intra-divino, como había sido usualmente el caso en el período preniceno, sino que, entre eclesiásticos, se tenderá a buscar una solución histórico-salvífica para contrarrestar la interpretación arriana del pasaje.

El carácter de gozne de dicha polémica nos ha llevado a agrupar en la tercera sección las contribuciones “En torno a Nicea”: Lewis Ayres

(Durham) se ocupa del empleo que Arrio hizo de *Prov 8,22-25*; Patricio de Navascués (Madrid) estudia la interpretación del pasaje atestiguada en dos autores de tendencia monarquiana como Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira; Mark DelCogliano (St. Paul, MN) se sumerge en la inmensa obra de Eusebio de Cesarea; y Samuel Fernández estudia la presencia y relevancia de *Prov 8,22.25* en diversos sínodos del s. IV, desde las vísperas de Nicea hasta el sínodo de Ancira en 358.

En continuidad con la anterior, la cuarta sección recoge seis estudios dedicados a la "Recepción cristiana posnicena" de *Prov 8,22-31* a partir de la segunda mitad del s. IV y hasta el s. V, en un itinerario que refleja, en sus últimos estadios, la progresiva pérdida de centralidad de la perícopa. Así Xavier Morales (Santiago de Chile) ofrece un trabajo sobre la exégesis atanasiana de *Prov 8* en la carta *De decretis Nicaenae synodi*, compuesta aproximadamente cuatro décadas después de la primera fase de la controversia; Guillermo José Cano (Madrid) se ocupa de la interpretación de *Prov 8,22-31* en Hilario de Poitiers, quien incorpora a su pensamiento la dogmática nicena sin desprenderse de la reflexión prenicena sobre el *ante tempus* intradivino; Jan Dominik Bogataj (Roma) e Ulise Zarza (Roma) ofrecen la singular interpretación, de corte práctico, social-político y jurídico de Fortunaciano de Aquileya; Francisco Bastitta (Buenos Aires) examina las palabras del obispo de Antioquía Melecio delante del emperador Constancio II, en particular, su interpretación de la figura de *Sophia* en *Prov 8*; Emanuela Prinzivalli (Roma) estudia la exégesis de este pasaje en tres personajes latinos, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, coetáneos y con relaciones recíprocas en varios sentidos; y finalmente Angelo Segneri (Roma) se ocupa de examinar las líneas de tradición exegética relativas a *Prov 8,22-31* desde los Padres capadocios a diversos autores y textos hasta el s. V d.C.

Si bien este juicio habrá de ser verificado por cuantos lo lean, nos atrevemos a decir que el compromiso de los ponentes, que ya se puso de manifiesto durante las Jornadas tanto en la exposición de sus estudios como en las animadas mesas redondas, hace de *Filiación 10* no solo una colección de veinte valiosos estudios científicos sobre el tema que nos ocupa, sino un volumen unitario, un *corpus* en torno a *Prov 8,22ss* y a su recepción, en el que unas contribuciones iluminan, complementan y realzan las otras. Se pone así en manos del lector un recorrido por el desarrollo del dogma trinitario y cristológico de los primeros siglos y un material de partida significativo para desarrollar una historia de la exégesis cristiana en el período patrístico.

Terminamos esta presentación con un justo y necesario agradecimiento. En primer lugar, es evidente que el volumen no existiría si los ponentes no hubieran aceptado participar en las Jornadas de Filiación y no hubieran puesto su empeño en ofrecer unos trabajos cuidados y novedosos, que después prepararon para su publicación. Todavía en tiempos de pandemia, algunos se desplazaron a Madrid y otros, de quienes no pudimos gozar de su presencia, intervinieron desde el extranjero gracias a la versatilidad de las nuevas tecnologías. Es un honor contar con sus contribuciones en el libro que ahora ve la luz. En particular, quisiéramos mostrar nuestra gratitud al profesor Samuel Fernández Eyzaguirre, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, cuya amistosa y sabia colaboración ayudó al profesor Patricio de Navascués y a quien les escribe estas líneas a confeccionar el programa de las Jornadas y, por tanto, el contenido del presente volumen.

Gracias al profesor Patricio de Navascués Benlloch, promotor y codirector de las Jornadas y codirector de la colección *Filiación*, siempre dispuesto a iluminar con sus sabios consejos todo lo concerniente a la preparación y realización de las Jornadas y a la publicación de sus Actas. Imprescindible ha sido el trabajo de quienes han compartido las arduas tareas de edición de *Filiación 10*: la profesora Clara Sanvito, ya experta en estas lides; y el profesor Davide Tomaselli, que se estrena como editor en este proyecto. Gracias a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, en concreto, a su Departamento de Publicaciones, por su apoyo, y singularmente a Elena Martín Ariza. Un agradecimiento muy especial va dirigido a la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: en particular, a su Decana, la profesora Pilar González Casado, muy atenta a la hora de seguir la edición de este volumen; a sus profesores, singularmente a Luis Flamenco García; y al equipo de secretaría –de modo especial a Carmen García Martón–, con el que siempre es un placer trabajar. Tampoco nos podemos olvidar de dar las gracias a los profesores Juan José Ayán Calvo, maestro y promotor de las Jornadas, y Manuel Aroztegi Esnaola; y a nuestro amigo Jesús Delgado Rodríguez, quienes de una manera silenciosa pero fecunda continúan sosteniendo esta empresa de mil maneras. Finalmente, este proyecto de investigación no sería posible sin el apoyo de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, a la que también expresamos, pues, nuestra gratitud.



**Pre-Nicene
Christian Reception**

**Recepción
cristiana prenicena**

Prov 8,22-31 nella controversia dei Dionigi e in Metodio di Olimpo

Davide Tomaselli

Universidad San Dámaso, Madrid

ABSTRACT The article deals with the use of *Prov* 8:22-31 in the so-called controversy of the two Dionysii and in a text by Methodius of Olympus. In order to correct the theological position of the bishop of Alexandria Dionysius, Dionysius, bishop of Rome, affirms that to present the Son as a creature means to deny the coeternity of the Son with the Father. According to him, whoever falls into this error often uses the verb ἔκτισε of *Prov* 8:22 as a synonym for ἐποίησε. If Dionysius Alexandrinus mentioned this biblical verse, his supposed reference to the κτίσις of Wisdom by the Father was primarily to emphasize the subsistence and distinction of the Son from the Father. In the second part of the article, the author comments on a passage from *De creatis* by Methodius of Olympus, in which he quotes *Prov* 8:22-23. Methodius is especially interested in the definition of Wisdom as a principle. As far as Methodius' Christology is concerned, there has sometimes been talk of a certain subordinationism. Nevertheless, his interpretation of the passage from Proverbs is quite different from that of the Arians: through the passage in question Methodius insists on the Father's character of absolute principle of all creation and on the Word's character of mediatorial and derivative principle.

KEYWORDS Controversy of the two Dionysii, *Prov* 8:22, κτίσις, Methodius of Olympus, *De creatis*, subordinationism

RESUMEN El artículo trata del uso de *Prov* 8,22-31 en la llamada controversia de los dos Dionisios y en un fragmento de Metodio de Olimpo. Intentando corregir la postura teológica del obispo Dionisio de Alejandría, Dionisio, obispo de Roma, afirma que presentar al Hijo como criatura significa negar la coeternidad de éste respecto al Padre. Según él, quien cae en este error suele utilizar el verbo ἔκτισε de *Prov* 8,22 como sinónimo de ἐποίησε. Si Dionisio Alejandrino mencionó este versículo bíblico,

su supuesta referencia a la κτίσις de la Sabiduría por parte del Padre fue sobre todo para poner de relieve la subsistencia y la distinción del Hijo respecto al Padre. En la segunda parte del artículo el autor comenta un pasaje del escrito *De creatis* de Metodio de Olimpo, en el que cita *Prov* 8,22-23. A Metodio le interesa sobre todo la definición de Sabiduría como principio. Por lo que concierne a la cristología de Metodio, se ha hablado a veces de cierto subordinacionismo. En realidad, su interpretación del pasaje de Proverbios es bien diferente de la que harán los arrianos: a través del pasaje en cuestión Metodio insiste en el carácter de principio absoluto de toda la creación propio del Padre y en el carácter de principio mediador y derivado propio del Verbo.

PALABRAS CLAVE Controversia de los dos Dionisios, *Prov* 8,22, κτίσις, Metodio de Olimpo, *De creatis*, subordinacionismo

Mi è stato affidato il compito di illustrare l'uso di *Prov* 8,22-31 nella letteratura cristiana successiva a Origene e anteriore alla crisi ariana; il periodo di cui qui ci occupiamo, dunque, è di grande interesse, in quanto non può che includere alcuni dei fatti e delle circostanze che prece-dettero e annunciarono il manifestarsi della grande controversia del secolo IV. Evidentemente, è stato necessario limitare l'oggetto di studio e ho deciso così di concentrarmi sulla cosiddetta controversia dei Dionigi e su uno scritto di Metodio di Olimpo.

1. La controversia dei Dionigi

Prima di addentrarmi nello studio dell'uso di *Prov* 8,22-31 negli scritti dei Dionigi, credo che convenga ricordare i passaggi principali che diedero luogo alla controversia. Dionigi, vescovo di Alessandria, scrisse ai vescovi Eufanore e Ammonio una lettera il cui contenuto antisabelliano provocò una reazione da parte di alcuni fedeli ortodossi, che si rivolsero a Roma. Per denunciare l'errore, il vescovo di Roma, anche lui chiamato Dionigi, scrisse due lettere, una di carattere privato e diretta a Dionigi di Alessandria e un'altra di carattere pubblico, diretta probabilmente alla comunità di Alessandria. L'Alessandrino si sentì chiamato a rispondere alle accuse e lo fece scrivendo una lettera e componendo un'opera in quattro libri intitolata *Refutatio et Apologia*. Non abbiamo più notizie della controversia, motivo per cui possiamo dedurre che la risposta dell'Alessandrino dovette soddisfare il Romano e i fedeli che lo

accusarono. La controversia si protrasse dal 257 al 260, anno in cui probabilmente l'Alessandrino scrisse la sua opera in quattro libri.

Di questa corrispondenza ci sono giunte le seguenti testimonianze:

- la lettera pubblica che scrisse Dionigi di Roma, lettera che Atanasio introdusse, per quanto non integralmente, nel suo scritto *De decretis Nicaenae synodi* (26,2-7), in quanto considerava che il testo del suo predecessore nell'episcopato di Alessandria definiva la stessa dottrina del Sinodo niceno per quanto riguarda il termine ὁμοούσιος;
- alcuni frammenti dell'opera di Dionigi Alessandrino *Refutatio et Apologia*, trasmessi quasi tutti da Atanasio nel suo scritto *De sententia Dionysii*, in cui cerca di opporsi all'uso che gli ariani facevano degli scritti di Dionigi Alessandrino a proprio beneficio.

In questa controversia, come vedremo di seguito, si affrontano questioni che saranno poi di massima importanza nella crisi ariana, tra le quali mettiamo in luce in modo particolare l'interpretazione di *Prov* 8,22. Osservando le analogie tra questi testi e certe formulazioni del IV secolo, la studiosa Luise Abramowski, in un articolo pubblicato nel 1982¹, giunse alla conclusione secondo cui i testi della controversia dei Dionigi – la lettera del Romano e i frammenti dell'Alessandrino – dovevano appartenere al IV secolo e non al III e sarebbero, quindi, una falsificazione. Secondo la studiosa il significato di κτίζειν di *Prov* 8,22, la differenza tra γέννησις e γένησις, l'uso del termine ὁμοούσιος, la discussione circa le tre ipostasi sono temi che sorgeranno solo nel IV secolo e che non possono appartenere a dibattiti del III secolo.

Le affermazioni di Abramowski sono state confutate, tra gli altri, da Manlio Simonetti. Mi limito a riprendere due delle ragioni che lui addusse per controbattere la tesi di Abramowski. In primo luogo, secondo questa studiosa, la falsificazione sarebbe della prima metà del IV secolo, periodo in cui non abbiamo notizie di falsificazioni di testi relativi alla disputa trinitaria e cristologica. In secondo luogo, non sono molte le decadi che separano la controversia dei Dionigi dalla crisi ariana, la

1 Cf. L. ABRAMOWSKI, «Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982) 240-272.

quale, inoltre, non apparve improvvisamente, ma fu preparata da un dibattito cristologico, che dovette farsi molto intenso soprattutto negli anni immediatamente anteriori².

D'altra parte, occorre procedere con certa cautela prima di trarre conclusioni affrettate circa la falsificazione di un *dossier*. Non è detto che gli stessi termini indichino le stesse discussioni. È opportuno osservare dove si pongano gli accenti delle argomentazioni, quali siano le premesse, quali gli obbiettivi... Appare, dunque, con chiarezza in più d'una occasione che il contesto di una discussione, caratterizzata da determinati termini, può precedere di varie decadi un'altra controversia in cui riappariranno alcuni di quei termini ma con interessi più o meno diversi.

Prima di leggere alcuni passaggi della lettera di Dionigi Romano, torniamo all'origine della controversia. Il sabellianismo che Dionigi Alessandrino cercò di combattere con la sua lettera ai due vescovi sembra essere sorto per riaffermare le esigenze di un rigido monoteismo in opposizione alla teologia del *Logos* d'ambito alessandrino, teologia che, distinguendo nettamente il *Logos*-Figlio dal Padre e accentuando la sussistenza delle entità divine, poteva dare la impressione di introdurre una specie di diteismo. Tuttavia, è importante osservare che il sabellianismo, arrivando in buona sostanza a identificare il Padre con il Figlio, rappresentò l'espressione radicale di un movimento più ampio e non sempre in disaccordo con la *regula fidei*, movimento che, a partire da una concezione più unitaria della Trinità, si opponeva alla dottrina alessandrina delle tre ipostasi, recentemente introdotta da Origene e percepita come troppo aperta ai valori della cultura greca: difatti, i fedeli egiziani che accusarono Dionigi Alessandrino erano fedeli ortodossi e non eretici, come specifica Atanasio³.

2 Per quanto riguarda l'autenticità della documentazione relativa alla controversia in questione, faccio mie le osservazioni di M. SIMONETTI, «Aspetti della cristologia del III secolo: Dionigi di Alessandria», in Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 273-283.

3 In ATANASIO, *Dion.* 13,1 (H. G. OPITZ, *Athanasius Werke II/2*, Berlin 1935-1941, 55), sono definiti come τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν φρονούντες μὲν ὀρθῶς, ossia fratelli che seguono la dottrina professata dalla Chiesa, e non eretici sabelliani. Possiamo, dunque, immaginare che questo gruppo di fedeli di Egitto, da una parte, non si riconoscesse nelle affermazioni più radicali di Sabellio (come l'identificazione tra Padre e Figlio) e, dall'altra, considerasse che la dottrina delle tre ipostasi, almeno così come era stata proposta da Dionigi Alessandrino, sfumasse eccessivamente l'unità e l'unicità di Dio, aspetto che, invece, per loro era fondamentale salvaguardare. Per

Ora possiamo trattare il contenuto della lettera di Dionigi Romano. In essa distinguiamo tre parti: 1. la discussione circa il diteismo (cf. ATANASIO, *Decr.* 26,2-3); 2. la discussione circa l'essere creatura del Figlio (*ibid.* 26,4-6); 3. un riassunto conclusivo (*ibid.* 26,7). Per quanto riguarda il nostro tema, risulta particolarmente interessante la seconda parte.

Fin dalle prime parole del frammento della sua lettera, Dionigi, senza nominare esplicitamente il suo omonimo alessandrino, si dirige a τοὺς διαιροῦντος καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, τὴν μοναρχίαν, εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότηας τρεῖς («coloro che dividono, scindono e annullano la venerabile predicazione della Chiesa di Dio concernente l'unicità divina (*monarchia*), introducendo tre potenze e ipostasi separate, e [di conseguenza] tre divinità»⁴). Il Romano descrive questa dottrina come opposta a quella di Sabellio: quest'ultimo βλασφημεῖ αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα καὶ ἔμπαλιν, οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἅγιαν μονάδα («bestemmia dicendo che il Figlio è il Padre stesso e viceversa; quelli invece in un certo senso predicano tre dèi, dato che dividono la santa monade (*monas*) in tre ipostasi estranee l'una all'altra e completamente separate»⁵). Sembra che il Romano, con queste parole, esageri e deformi la dottrina alessandrina, in modo tale da mostrare la posizione estrema che deve essere evitata e forse affinché l'Alessandrino possa più facilmente difendersi dalle sue accuse⁶. Si può leggere in quest'ottica l'e-

quanto riguarda il sabellianismo, si veda M. SIMONETTI, «Sabellio e il sabellianismo», in *Id.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 217-238.

4 ATANASIO, *Decr.* 26,2 (H. G. OPITZ, *Athanasius Werke II/1*, Berlin 1935-1941, 22). Traduzione di E. Cattaneo in ATANASIO, *Il credo di Nicea*, Collana di testi patristici 160, Roma 2001, 110.

5 ATANASIO, *Decr.* 26,3 (Athanasius Werke II/1, 22; Collana di testi patristici 160, 110).

6 È questo il parere di G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico "monarchia" en la controversia "monarquiana"*, Madrid 1996, 465: «La doctrina de las tres hipóstasis aparece intencionalmente exagerada y desfigurada [...]. No era ésta la postura generalmente defendida por los alejandrinos. Dionisio lleva esta postura al extremo con la doble intención de: primero, mostrar dónde reside el extremo que se ha de evitar y cuál es el peligro que se ha de soslayar; segundo: dejar la puerta abierta a que defensores de esta teología muestren cómo ellos salvan este escollo». Si veda anche M. SIMONETTI, «Aspetti della cristologia del III secolo», 290 n. 64.

spressione *τρόπον τινὰ* («in un certo senso»): pare che il Romano stia reinterpretando in senso peggiorativo la dottrina dei suoi avversari.

La preoccupazione principale del Romano è quella di respingere la divisione della monade e non tanto quella di spiegare come la monade si articoli in Trinità. Per questo motivo, Simonetti considera che la lettera del Romano debba essere compresa come espressione di un “monarchianismo moderato”, una posizione intermedia tra la teologia del *Logos* e il sabellianismo, più tendente all'unità e caratterizzata soprattutto da ciò che nega (nega l'identificazione tra Padre e Figlio e la dottrina delle tre ipostasi)⁷. Non è dello stesso parere Gabino Uríbarri, secondo cui la difesa della monarchia non può essere considerata come il tratto distintivo di un “monarchianismo moderato”. Lo studioso spagnolo vede, invece, una piena continuità tra le affermazioni del Romano e la posizione di Tertulliano circa la monarchia e la Trinità⁸.

Nella seconda sezione della lettera, il Romano affronta il tema del presunto essere creatura del Figlio: a questo punto entra in scena una nuova problematica trinitaria (per quanto in Origene siano già presenti

7 Si vedano M. SIMONETTI, «Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi», in *Id.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 210-211; *Id.*, «Sabellio e il sabellianismo», 236; *Id.*, «Aspetti della cristologia del III secolo», 277. Secondo lo studioso italiano, la lettera di Dionigi di Roma condanna l'identificazione sabelliana di Padre e Figlio e per questa ragione non rappresenta la posizione del monarchianismo radicale; eppure, il suo tentativo di mediazione tra le due posizioni estreme «appare nettamente sbilanciato verso un monarchianismo, sia pur moderato, che a questo punto comincia a caratterizzarsi soprattutto come negazione della dottrina delle tre ipostasi» (*Id.*, «Il problema dell'unità di Dio», 211). Mi sembra, invece, più mitigato e forse più equanime il giudizio che lo studioso formulò qualche anno dopo: «va però osservato che in ambedue i passi il Romano non condanna *sic et simpliciter* l'affermazione di tre ipostasi nella divinità, ma precisa di non accettare l'affermazione di tre ipostasi divise ed estranee completamente l'una all'altra, quasi a voler far capire all'Alessandrino che egli rifiutava, più che il termine in quanto tale, la sua caratterizzazione trinitaria in senso accentuatamente divisivo fino a diventare significativa di politeismo. [...] Va comunque rivelato che il Romano non oppone alle tre ipostasi dell'Alessandrino l'affermazione di una sola ipostasi della Trinità, ma si limita a parlare di monarchia e di monade divina» (*Id.*, «Aspetti della cristologia del III secolo», 290-291).

8 Si veda G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, 459-483. Lo studioso spagnolo conclude la sua analisi della lettera del Romano con le seguenti parole: «Dionisio Romano se halla en plena continuidad con Tertuliano en lo que a monarquía y Trinidad respecta. Designa al Hijo como Logos, igual que los teólogos del Logos. Por ello, creo que basta con considerarle testigo de la tradición eclesial, que defendió el monoteísmo trinitario al defender la monarquía divina» (*ibid.* 483).

espressioni che la annunciano) che anticipa la controversia ariana. Leggiamo direttamente le parole del Romano:

οὐ μείον δ' ἂν τις καταμέμφοιτο καὶ τοὺς ποίημα τὸν υἱὸν εἶναι δοξάζοντας καὶ γεγονέναι τὸν κύριον ὡσπερ ἓν τι τῶν ὄντως γενομένων νομίζοντας, τῶν θείων λογίων γέννησιν αὐτῷ τὴν ἀρμόττουσαν καὶ πρέπουσαν, ἀλλ' οὐχὶ πλάσιν τινὰ καὶ ποιήσιν προσμαρτυρούντων. βλάσφημον οὖν οὐ τὸ τυχόν, μέγιστον μὲν οὖν, χειροποίητον τρόπον τινὰ λέγειν τὸν κύριον. εἰ γὰρ γέγονεν υἱός, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· αἰεὶ δὲ ἦν, εἴ γε «ἐν τῷ πατρὶ» (*Io 14,11*) ἐστίν, ὡς αὐτὸς φησι, καὶ εἰ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις ὁ Χριστός (cf. *1 Cor 1,24*). ταῦτα γὰρ εἶναι τὸν Χριστὸν αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαί, ὡσπερ ἐπίστασθε· ταῦτα δὲ δυνάμεις οὔσαι τοῦ θεοῦ τυγχάνουσιν. εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ υἱός, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα, ἦν ἄρα καιρός, ὅτε χωρὶς τούτων ἦν ὁ θεός, ἀτοπώτατον δὲ τοῦτο. [...] αἴς μοι δοκοῦσι μὴ προσεσηκέναι τὸν νοῦν οἱ καθηγησάμενοι τῆς δόξης ταύτης καὶ διὰ τοῦτο κομιδῆ τοῦ ἀληθοῦς διημαρτηκέναι, ἐτέρως ἢ βούλεται ταύτη ἡ θεία καὶ προφητικὴ γραφὴ «τὸ κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ» (*Pron 8,22*) ἐκδεξάμενοι. οὐ μία γὰρ ἡ τοῦ ἔκτισεν, ὡς ἴστε, σημασία· «ἔκτισε» γὰρ ἐνταῦθα ἀκουστέον ἀντὶ τοῦ ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις, γεγονόσι δὲ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ. οὐχὶ δὲ γε τὸ ἔκτισε νῦν λέγοιτ' ἂν ἐπὶ τοῦ ἐποίησε· διαφέρει γὰρ τοῦ ποιῆσαι τὸ κτίσαι. «οὐκ αὐτὸς οὗτός σου πατήρ ἐκτήσατό σε καὶ ἐποίησέ σε καὶ ἔκτισέ σε;» (*Dt 32,6*) τῇ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ μεγάλη ψδῆ ὁ Μωσῆς φησι. πρὸς οὓς καὶ εἶποι ἂν τις· ὧ ῥιψοκίνδυνοι ἄνθρωποι, ποίημα ὁ «πρωτότοκος πάσης κτίσεως» (cf. *Col 1,15*), ὁ «ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου» γεννηθείς (cf. *Ps 109,3*), ὁ εἰπὼν ὡς σοφία· «πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με» (*Pron 8,25*); καὶ πολλαχοῦ δὲ τῶν θείων λογίων γεγενῆσθαι, ἀλλ' οὐ γεγονέναι τὸν υἱὸν λεγόμενον εὖροι τις ἂν. ὑφ' ὧν καταφανῶς ἐλέγχονται τὰ ψεύδη περὶ τῆς τοῦ κυρίου γεννήσεως ὑπολαμβάνοντες οἱ ποιήσιν αὐτοῦ τὴν θεῖαν καὶ ἄρρητον γέννησιν λέγειν τολμῶντες (ATANASIO, *Decr.* 26,4-6)⁹.

9 «Non meno meritevoli di biasimo sono coloro che ritengono che il Figlio sia stato fatto, e pensano che il Signore sia venuto all'esistenza come una delle cose veramente fatte. Le Sacre Scritture infatti attestano che egli è stato generato, in modo a lui adatto e conveniente, non che è stato plasmato o fatto. Affermare dunque che il Si-

Dopo aver denunciato la pericolosa tendenza a rompere l'unità propria della Trinità, Dionigi concentra la sua attenzione sull'errore di chi considera che il Figlio è $\rho\acute{o}\iota\eta\mu\alpha$. Secondo il Romano, per definire la relazione tra il Padre e il Figlio, la Scrittura usa il sostantivo $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ e non i sostantivi $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ e $\rho\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$. Il Figlio non è una creatura, come, invece, sembrano affermare quelli che il Romano presenta come suoi avversari: con ogni probabilità sta facendo riferimento, senza nominarlo, al suo omonimo alessandrino, come vedremo a breve. Il Romano afferma che presentare il Figlio come creatura significa negare la sua esistenza *ab aeterno*: se è stato creato, significa che prima della creazione non esisteva¹⁰.

gnore è stato in qualche modo fabbricato, non è una bestemmia qualunque, ma gravissima. Se infatti fu fatto Figlio, ci fu un tempo in cui non esisteva. Invece Cristo è da sempre, poiché è “nel Padre”, come egli stesso dice, essendo Logos, Sapienza e Potenza [di Dio]. Questo dicono di lui le Sacre Scritture, come ben sapete. Ora queste potenze appartengono all'essere di Dio. Se dunque il Figlio è stato fatto, ci fu un tempo in cui esse non c'erano, e dunque ci fu un momento in cui Dio era senza di esse, cosa del tutto assurda. [...] Ad esse [le assurdità] non fanno attenzione, mi pare, i fautori di questa opinione, i quali perciò sono completamente fuori della verità e comprendono il passo “Il Signore mi creò principio delle sue vie”, diversamente da come vuole la divina e profetica Scrittura. Voi sapete infatti che il significato di creò non è unico. Qui va inteso nel senso di “porre a capo” delle opere da lui fatte, cioè fatte per mezzo dello stesso Figlio. “Creò” non ha qui lo stesso significato di “fece”. “Creare” infatti non è la stessa cosa che “fare”. Nel grande cantico del Deuteronomio, Mosè dice: “Non è questo il padre tuo che ti possedette, ti fece e ti creò?”. Allora uno potrebbe dire loro: O uomini temerari, può dirsi fatto colui che è “generato prima di ogni creatura”, colui che “fu generato dal ventre prima dell'aurora”, colui che come Sapienza dice: “Prima di tutti i colli mi ha generato?”. E in molti altri passi delle Sacre Scritture si può trovare che il Figlio è detto “generato”, non “fatto”. Dal che si possono chiaramente confutare coloro che hanno una falsa idea della generazione del Figlio, e osano dire che tale divina e ineffabile generazione è una produzione» (Athanasius Werke II/1, 22-23; Collana di testi patristici 160, 110-112).

- 10 La formula $\tilde{\eta}\nu\ \acute{o}\tau\epsilon\ \acute{o}\upsilon\kappa\ \tilde{\eta}\nu$, con cui il Romano descrive un aspetto o una possibile conseguenza della dottrina degli avversari, era già stata usata da Origene con un significato del tutto opposto (cf., per esempio, ORIGENE, *Princ.* IV,4,1): l'Alessandrino usa tale formulazione per sostenere che *non* c'è stato tempo in cui il Figlio non sia esistito. Concordo con M. SIMONETTI, «Aspetti della cristologia del III secolo», 287-288, nel ritenere improbabile che Dionigi Alessandrino, nella sua lettera antisabelliana, abbia ripreso l'espressione origeniana con significato antitetico rispetto al modello. Come si vedrà più avanti, è più probabile che gli avversari di Dionigi di Alessandria abbiano dedotto erroneamente la non coeternità del Figlio col Padre dall'affermazione dell'Alessandrino riguardo una supposta creaturalità del Figlio e lo abbiano espresso riprendendo la formula origeniana.

Il riferimento a *1 Cor* 1,24 prepara in qualche modo l'interpretazione di *Prov* 8,22, identificando il Figlio con la Sapienza, passo neotestamentario tradizionalmente citato da tutti quegli autori secondo i quali la σοφία corrisponde al Verbo¹¹. Di seguito, Dionigi Romano afferma che coloro che incorrono nell'errore di presentare il Figlio come creatura interpretano *Prov* 8,22 diversamente da come vuole la Scrittura. Secondo il Romano il verbo ἔκτισε di *Prov* 8,22 non è sinonimo di ἐποίησε, ma di ἐπέστησε. L'allusione al fatto che non esiste un unico significato (σημασία) del verbo κτίζειν è la base filologica dell'interpretazione del Romano; egli parte dalla semantica per sviluppare la sua interpretazione del passaggio. L'autore trova in *Ps* 109,3 e in *Prov* 8,25 la chiave per interpretare nel modo – secondo lui – più corretto l'ἔκτισε di *Prov* 8,22: il verbo γενῶν è il verbo che meglio esprime la relazione tra il Padre e il Figlio.

È piuttosto netta la sua conclusione: coloro che affermano che il Figlio è stato fatto dal Padre καταφανῶς ἐλέγχονται («si possono chiaramente confutare»). Mi sia concesso di esprimere la mia perplessità rispetto a tale affermazione. Contrariamente a quanto afferma il Romano, credo che, se rimanessimo esclusivamente all'interno di un orizzonte biblico, sarebbe per noi difficile decidere se interpretare ἔκτισε di *Prov* 8,22 alla luce del verbo γενῶν di *Prov* 8,25, come propone il Romano, o considerare ἔκτισε, γενῶν e ἐθεμελίωσεν di *Prov* 8,23 come sinonimi, come proporrà lo stesso Ario¹². La controversia dei Dionigi

11 Si veda P. DE NAVASCUÉS, «Sophia a Sophia genita: reflexiones acerca de la teología trinitaria prenicena», *Teología* 56/II (2019) 79-116, in cui si affronta l'uso da parte di alcuni autori cristiani del termine «Sapienza». Se è poco frequente trovare il termine applicato alla figura del Padre, risulta normale trovarla identificata al Figlio, come è anche piuttosto usuale, in altri autori o addirittura negli stessi, trovare il termine in questione in riferimento allo Spirito Santo. Nel secondo caso è piuttosto comune che l'identificazione tra la Sapienza e il Figlio sia accompagnata e giustificata dalla citazione di *1 Cor* 1,24.

12 Ario addusse una serie di passaggi biblici che, in qualche modo, sostenessero la sua tesi, secondo la quale il Figlio doveva essere considerato come una creatura e, quindi, inferiore al Padre, il solo unico Dio. Sicuramente, *Prov* 8,22 fu oggetto da parte di Ario di un trattamento preferenziale. Quando, in una lettera a Eusebio di Nicomedia (ARIO, *Ep. Eus.* 5), si trova a esporre i punti essenziali della sua dottrina, Ario, dopo aver affermato che il Figlio non è ingenerato, ma che ha avuto sussistenza per volontà del Padre prima del tempo, dichiara: καὶ πρὶν γεννηθῆν ἦτοι κτισθῆν ἦτοι ὀρισθῆν ἢ θεμελιωθῆν, οὐκ ἦν («prima che fosse generato o creato o determinato o fondato, non esisteva») (H.G. OPITZ, *Athanasius Werke III/1*, Berlin - Leipzig 1934, 3; traduzione mia). Se si fa

mostra come a partire dallo stesso testo si possano offrire interpretazioni assai distanti: fin dal principio il ricorso alla Scrittura fu insufficiente a garantire di per sé l'unitarietà dell'interpretazione che di essa si faceva. Era fondamentale, invece, la tradizione dentro cui leggerla, per quanto gli uni e gli altri credessero di essere sostenuti dalla tradizione, soprattutto quando questa non si era pronunciata chiaramente circa la questione discussa¹³.

eccezione per ὁρισθῆναι, gli altri due verbi usati da Ario derivano da *Prov* 8,22; 8,23; 8,25. Gli stessi tre verbi appaiono anche in una lettera scritta da Ario e dai suoi seguaci ad Alessandro di Alessandria (ARIO, *Ep. Alex.* 4): ὁ δὲ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι («il Figlio, invece, generato fuori dal tempo dal Padre e creato e fondato prima dei tempi, non esisteva prima di essere stato generato») (Athanasius Werke III/1, 13; traduzione mia). Ario, evidentemente, considera come sinonimi i verbi γενῶν, κτίζειν e θεμελιόω e, come afferma M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22», in *Id., Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965, 33-34, «in questa ovvia interpretazione egli era sulla linea degli apologisti, che abbiamo visto condivisa anche da Origene; ma là dove questi interpretava il *creare* del v. 22 in senso generico e poneva l'accento sul *generare* del v. 25, Ario ha seguito il procedimento inverso ed ha interpretato il *generare* del v. 25 alla luce del *creare* del v. 22: per Origene il Figlio era generato dal Padre, e quindi il *creare* del nostro passo (v. 22) era da lui considerato sinonimo di *generare*; per Ario il Figlio era stato creato dal Padre e quindi il *generare* del nostro passo (v. 25) era da lui considerato soltanto come sinonimo di *creare*».

- 13 Mi pare un esempio significativo di quanto sopra espresso l'uso che Alessandro, vescovo di Alessandria, fece di *Io* 14,28, «Il Padre è maggiore di me». È interessante il fatto che egli, prendendo posizione contro Ario, citi un versetto che facilmente poteva essere addotto da un ariano come giustificazione scritturistica della propria dottrina (cf. ALESSANDRO ALESSANDRINO, *Ep. Alex.* 48-52). Secondo Alessandro il Padre sicuramente è maggiore, ma il solo fatto che il paragone possa essere stabilito indica che Padre e Figlio sono della stessa natura: due esseri possono essere messi a confronto se tra di loro vi è una omogeneità, senza la quale il confronto non ha senso di esistere. Il Padre è maggiore rispetto al Figlio, eppure Padre e Figlio sono della stessa natura, al contrario di quanto affermato dagli avversari. Il fatto che Alessandro intervenga, nell'ambito della controversia ariana, facendo uso di un passo neotestamentario che poteva facilmente essere impiegato dai suoi avversari come giustificazione della loro dottrina, dimostra quanto sia decisivo il criterio ermeneutico con cui si legge il testo sacro. Per quanto riguarda la posizione dottrinale di Alessandro, si veda M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 55-60. Torniamo all'esegesi proposta da Dionigi Romano. Anche Simonetti, mettendo a confronto la sua interpretazione del passo biblico con quella ariana, che – come si è visto nella nota precedente – intende il verbo κτίζειν in senso proprio e il verbo γενῶν in senso generico, riconosce che «l'interpretazione di Dionigi di Roma si presentava arbitraria non meno di quella di Ario e di Eusebio di Nicomedia» (*Id.*, «Sull'interpretazione patristica», 37).

È il momento di chiedersi se Dionigi Alessandrino avesse effettivamente affermato che il Figlio di Dio è ποίημα del Padre. Interpretò *Prov* 8,22 come, secondo il Romano, fecero i suoi avversari, ossia affermando che κτίσαι è sinonimo di ποιῆσαι? I frammenti dello scritto dell'Alessandrino *Refutatio et Apologia* trasmessi da Atanasio ci permettono di avanzare alcune ipotesi. In effetti, nel frammento 8 l'Alessandrino ammette che a suo tempo parlò del Padre come del ποιητής del Figlio, ma solo in senso ampio: infatti, se si usano i termini *stricto sensu*, il Padre è solo colui che genera e il ποιητής è il χειροτέχνης, ossia colui che fabbrica con le sue mani¹⁴.

Nel frammento 4 riconosce di aver utilizzato alcuni esempi inopportuni (ὡς ἀχρησιτέρων) per descrivere la relazione tra il Padre e il Figlio, esempi come quello della pianta e del contadino, o quello della nave e del costruttore, esempi che lui propose improvvisando sul momento (ἐξ ἐπιδρομῆς). Sono immagini che volevano insistere, in senso antisabelliano, sull'essere distinto del Figlio rispetto al Padre e che, quindi, non volevano intendere una degradazione dal punto di vista ontologico. Afferma l'Alessandrino nel medesimo frammento:

καὶ γὰρ ἀνθρωπεῖαν γονὴν παρεθέμην, δῆλον ὡς οὕσαν ὁμογενῆ φήσας πάντως τοὺς γονεῖς μόνον ἑτέρους εἶναι τῶν τέκνων, ὅτι μὴ αὐτοὶ εἶεν τὰ τέκνα, ἢ μήτε γονεῖς ἀναγκαῖον ὑπάρχειν εἶναι μήτε τέκνα (DIONIGI ALESSANDRINO, fr. 4)¹⁵.

14 Cf. DIONIGI ALESSANDRINO, fr. 8 (C. L. FELTOE, Cambridge 1904, 193-194). Il termine χειροτέχνης potrebbe alludere al χειροποίητον usato dal Romano per attaccare i suoi avversari (ATANASIO, *Decr.* 26,4; Athanasius Werke II/1, 22). Ritengo che possa essere di aiuto quanto osserva M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica», 27 n. 60: per spiegare il comportamento di Dionigi Alessandrino, occorre forse pensare all'opposizione ποίημα/πλάσμα, che deriva dall'accostamento tra il verbo ποιεῖν di *Gen* 1,26 e il verbo πλάσσειν di *Gen* 2,7, «in quanto già Filone aveva riferito il primo passo alla creazione dell'uomo ideale ed il secondo alla creazione dell'uomo corporeo, e Origene variamente aveva visto in *Gen.* 1,26 la creazione dell'elemento spirituale dell'uomo e in *Gen.* 2,7 la creazione dell'elemento materiale». D'altra parte, lo stesso Origene, pur non avendo scrupolo a parlare del Figlio come κτίσμα (cf. ORIGENE, *Princ.* IV,4,1), non definì mai il Figlio ποίημα, per quanto ci è dato sapere.

15 «Infatti posi l'esempio della generazione umana, che evidentemente si dà in uno stesso genere, dicendo che i genitori sono distinti dai figli solo per il fatto che loro non sono i figli o, altrimenti, non potrebbe esistere né genitori né figli» (C. L. FELTOE, 189; traduzione mia).

L'Alessandrino, comunque, specifica che ci sono altre immagini, come quella della radice e della pianta, o quella della sorgente e del fiume, che lui continua a considerare valide.

Per quanto riguarda l'eventuale interpretazione di *Prov* 8,22 da parte del vescovo di Alessandria, occorre riconoscere che nei frammenti che ci sono giunti non è rinvenibile alcun riferimento a questo passaggio biblico. Tuttavia, se consideriamo l'insistenza del Romano su *Prov* 8,22, è ragionevole supporre che l'Alessandrino abbia menzionato il versetto in questione. Ad ogni modo, il suo riferimento alla κτίσις della Sapienza da parte del Padre non avrebbe avuto tanto lo scopo di documentare l'essere creatura del Figlio rispetto al Padre, quanto, invece, quello di dimostrare la sussistenza e la distinzione del primo rispetto al secondo.

Se nei frammenti dell'Alessandrino pervenuti non attestiamo alcuna menzione a *Prov* 8,22, il vescovo cita in due frammenti *Prov* 8,30. Si legge nel frammento 3:

Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ. [...] ὁ δὲ γε θεὸς αἰώνιον ἐστι φῶς, οὔτε ἀρξάμενον, οὔτε λήξόν ποτε. οὐκοῦν αἰώνιον πρόκειται καὶ σύνεστιν αὐτῷ τὸ ἀπαύγασμα ἄναρχον καὶ ἀειγενές, προφαινόμενον αὐτοῦ, ὅπερ ἐστὶν ἡ λέγουσα σοφία, «Ἐγὼ ἤμην ἧ προσέχαιρε· καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραίνομην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ» (*Prov* 8,30) (DIONIGI ALESSANDRINO, fr. 3)¹⁶.

È curioso il fatto che l'Alessandrino citi un altro passaggio dell'ottavo capitolo dei Proverbi per sostenere la sua netta affermazione circa la coeternità del Figlio rispetto al Padre. Se consideriamo i frammenti dello scritto *Refutatio et Apologia*, non vi è alcun dubbio: l'Alessandrino, almeno al momento di correggere le sue affermazioni precedenti, descrive il Figlio come coeterno con il Padre. Ad ogni modo, è opportuno domandarsi: la posizione qui espressa è frutto di un ripensamento dovuto alle accuse ricevute? Se consideriamo il fatto che Dionigi è di-

16 «Non c'è stato un momento in cui Dio non era il Padre. [...] Dio è luce eterna, che non ha mai inizio né fine. Pertanto, è presente dall'eternità e coesiste con Lui lo splendore senza principio ed esistente da sempre, che lo rivela, come dice la Sapienza: "io ero colei di cui si allegrava, ogni giorno mi divertivo di fronte a lui in ogni tempo"» (C. L. FELTOE, 186-187; traduzione mia).

scepolo di Origene per quanto concerne la dottrina delle tre ipostasi, non è difficile ammettere che lo sia anche per quanto riguarda la dottrina della coeternità del Figlio con il Padre. Nei pochi testi di Dionigi Alessandrino a nostra disposizione sono presenti gli stessi argomenti di cui aveva fatto uso Origene per sostenere tale dottrina (la correlazione tra Padre e Figlio; l'immagine della luce e del suo splendore; il ricorso alla frase Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ). A mio avviso, questa accusa che il Romano dirige all'Alessandrino non si baserebbe tanto su affermazioni esplicite di quest'ultimo contro la coeternità del Figlio con il Padre; l'accusa si baserebbe piuttosto su una conseguenza dell'essere *ποίημα* del Figlio rispetto al Padre, conseguenza esplicitata e contestata dal Romano¹⁷.

In sintesi, nella controversia dei Dionigi si pongono problemi e questioni che si riveleranno centrali in occasione della crisi ariana e vengono anticipate alcune delle soluzioni proposte a Nicea. Con ogni probabilità nella sua lettera antisabelliana Dionigi Alessandrino menzionò *Prov* 8,22: il versetto gli permetteva di porre l'accento sulla sussistenza e sull'alterità del Figlio rispetto al Padre. Nella sua lettera pubblica, in cui condannava la tendenza a rompere l'unità della santa monade, Dionigi Romano offrì un'interpretazione del passaggio biblico più in consonanza, a suo avviso, con la totalità della Scrittura: secondo il Romano *Prov* 8,22 non deve essere interpretato come riferimento all'essere creatura del Figlio rispetto al Padre, ma alla generazione del primo da parte del secondo. Nella sua accusa, probabilmente, il Romano tende a esagerare asserzioni che in realtà non erano tanto estreme, forse con l'obbiettivo di facilitare una rettificazione di coloro che erano caduti nell'errore. In seguito alle accuse ricevute e all'intervento di Dionigi Romano, l'Alessandrino poté correggere certe affermazioni e l'uso di certe immagini. Senza rinunciare per questo all'affermazione della sussistenza delle tre persone della Trinità, nella sua opera *Refutatio et Apologia* tornò a calibrare il significato del termine *ποιεῖν* e insistette sulla coeternità del Figlio con il Padre, citando, inoltre, *Prov* 8,30.

L'accordo tra i due Dionigi circa *Prov* 8,22, dunque, consiste nella comprensione di *ἐκτίσθαι* come sinonimo di *γενῆσθαι* e nell'interpretazione di *Prov* 8,22 alla luce di *Prov* 8,25. Tale accordo, tuttavia, rivelerebbe tutta la sua fragilità, se si potesse chiedere a entrambi i Dionigi un

17 Si veda la nota 10 del presente contributo.

chiarimento circa la modalità e le caratteristiche di tale generazione. Probabilmente, la differenza più significativa tra i due è relativa alla sussistenza eterna del Figlio, sussistenza che l'Alessandrino sostiene con forza e che appare molto più dissolta nelle affermazioni del Romano circa la triade che si ricapitola e si raccoglie in uno. L'impressione che si ha è che l'Alessandrino sia stato capace di ampliare la sua riflessione a partire dalla critica ricevuta più di quanto il Romano sia stato disposto a lasciarsi insegnare qualcosa a partire dalla discussione sorta¹⁸.

2. Metodo di Olimpo

La seconda parte del presente studio si occuperà di un autore, Metodio di Olimpo, che svolse la sua attività di scrittore e vescovo di Olimpo di Licia, in Asia Minore, nella seconda metà del III secolo e nella prima decada del IV, come è possibile dedurre dalle fonti. Probabilmente, morì martire nella persecuzione provocata dalle misure prese da Massimino Daia tra il 311 e il 312. Analizzerò un frammento dell'opera *De creatis* in cui Metodio cita *Prov* 8,22-23.

Prima di affrontare l'interpretazione di questo passaggio, mi sembra opportuno alludere alla sua concezione trinitaria e alla figura della Sapienza nei suoi scritti, considerando che nessuno di essi ha la pretesa di trattare in modo sistematico le problematiche cristologiche e trinitarie. Esaminando la sua concezione trinitaria, come anche il suo pensiero antropologico, si nota con certa chiarezza il giustapporsi di due influssi principali, quello della tradizione asiatica, soprattutto Ireneo, e quello della tradizione alessandrina, soprattutto Origene¹⁹. Nei suoi scritti coesistono due schemi dottrinali, uno binario e un altro ternario,

18 In M. SIMONETTI, «Aspetti della cristologia del III secolo», 294, si trova, invece, un significativo confronto tra il comportamento di Ario e quello di Dionigi Alessandrino: il primo viene descritto come «rigidamente attaccato alle sue idee fino alla rottura», mentre il secondo come «duttile, capace di riconoscere i suoi errori e modificare di conseguenza le sue primitive affermazioni».

19 Da questo punto di vista, mi sembra efficace l'espressione "ponte culturale" con cui è definito Metodio in E. PRINZIVALLI, «Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio di Olimpo e le polemiche sull'eros fra III e IV secolo», in S. PRICOCO (ed.), *Leros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Catanzaro 1998, 47. Su questo tema si veda anche M. B. ZORZI, «Metodio d'Olimpo, un autore minore?», *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 52/1 (2006) 48-53.

come osserva Simonetti²⁰, schemi che, d'altra parte, convivono l'uno con l'altro in entrambe le tradizioni teologiche ora menzionate. Lo schema binario, tipico della dottrina del Logos in cui lo Spirito Santo risulta piuttosto marginalizzato, rivela la dipendenza di Metodio da Origene. Lo schema ternario si trova soprattutto in ambito esegetico, ossia dove si manifesta più chiaramente l'influsso dell'Alessandrino nell'opera del vescovo di Olimpo. Allo stesso tempo, Metodio, in più di una occasione, riprende il tema ireneano delle mani di Dio. Tale tema, tuttavia, assume esplicite implicazioni trinitarie solo quando appare declinato al singolare: in diversi passaggi il Figlio è presentato come mano di Dio²¹. A breve si vedrà un esempio.

Per comprendere il frammento che contiene la citazione di *Prov* 8,22-23, credo sia utile fare riferimento alla questione del presunto "subordinazionismo" di Metodio. In alcuni passaggi dei suoi scritti il Figlio è presentato come subordinato e inferiore rispetto al Padre. Ad esempio, nel settimo discorso del *Conuivium decem uirginum*, unico scritto che ci è giunto integralmente nella sua lingua originale, il greco, la vergine Procilla afferma che per formulare una lode credibile è necessario presentare un testimone superiore alla parola di lode. La vergine spiega il suo ragionamento facendo l'esempio degli apostoli e dei profeti: questi si sono espressi circa il Figlio di Dio e, di conseguenza, hanno dovuto proporre un testimone a lui superiore, ossia il Padre. La vergine si esprime con queste parole: ἦν γὰρ ἐμπρεπὲς τὸν ἀπάντων μείζονα τῶν ἄλλων μετὰ τὸν πατέρα μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ μείζονι πατρὶ χρήσασθαι μάρτυρι («era opportuno, infatti, che colui che è più grande di tutti gli altri dopo il Padre usasse come testimone il solo che è più grande di Lui, cioè il Padre») ²².

20 Si veda M. SIMONETTI, «Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene», in *Id.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 331-334. Per quanto riguarda la presenza di tali schemi trinitari in Origene, si veda *Id.*, «Sulla teologia trinitaria di Origene», in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 127-139.

21 Il motivo delle mani di Dio compare nei seguenti passaggi: METODIO DI OLIMPO, *Symp.* II,2,20-21; *Res.* I,34,1; I,35,4; II,22,1. Al singolare, con connotazioni cristologiche, compare in *Res.* I,44,1; I,46,2; *Creat.* fr. 9.

22 *Id.*, *Symp.* VII,1,25-27 (H. MUSURILLO, *SCh* 95, Paris 1963, 180; traduzione mia). Proprio considerando la nozione di "subordinazionismo" metodiano, Herbert Musurillo, nell'introduzione all'edizione critica ora menzionata (*SCh* 95, 25), definisce sospetto il passo metodiano che riproponiamo a continuazione, in quanto di tono quasi atanasiano (METODIO DI OLIMPO, *Symp.* VIII,9,4-12): «Υἱός μου εἶ σύ: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε»

Mi pare, tuttavia, che in nessun caso alla “subordinazione” del Figlio rispetto al Padre corrisponda il venir meno della sostanza divina. La “subordinazione” ha un valore economico e non sostanziale; in questo senso, non ritengo che sia corretto ricorrere allo stesso termine, “subordinazionismo”, per descrivere la concezione trinitaria di Metodio e la dottrina ariana. Per usare una terminologia proposta da Katharina Bracht²³, la perfezione del Figlio e dello Spirito Santo è una perfezione assoluta e non derivata come quella dell'uomo e del cosmo, come alcuni passi lasciano intuire²⁴. A mio avviso, Metodio di Olimpo non rappresenta affatto un'eccezione rispetto a quanto afferma Patricio de Navascués riguardo a buona parte della teologia prenicena, inclusa la valentiniana: «Lejos de ser *subordinacionista* la cristología prenicena, anclándose en esta verdad de la generación del Hijo *ad aequalitatem et similitudinem*,

(Ps 2,7; Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22). Παρατηρητέον γάρ ὅτι τὸ μὲν υἱὸν αὐτοῦ εἶναι ἀορίστως ἀπεφάνητο καὶ ἀχρόνως· «εἶ» γάρ «υἱός» αὐτῷ ἔφη, καὶ οὐ «γέγονας», ἐμφαίνων μῆτε πρόσφατον αὐτὸν τετυχηκέναι τῆς υἰοθεσίας μῆτε αὐτῷ προϋπάρξαντα μετὰ ταῦτα τέλος ἐσχηκέναι, ἀλλὰ προγεννηθέντα καὶ ἔσεσθαι καὶ εἶναι τὸν αὐτόν. Τὸ δὲ «ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε» ὅτι προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐβουλήθη καὶ τῷ κόσμῳ γεννηῆσαι, ὃ δὴ ἐστὶ πρόσθεν ἀγνωσούμενον γνωρίσαι («Tu sei mio Figlio; io oggi Ti ho generato». Bisogna osservare, infatti, che dichiarò che quello è suo Figlio in modo indeterminato e atemporale: gli disse “sei mio Figlio”, e non “lo sei diventato”, mostrandogli che non aveva ottenuto di recente un'adozione a figlio, né che, d'altra parte, essendo prima esistito, avrebbe avuto in seguito una fine, ma che, essendo prima generato, sarà ed è lo stesso. La frase “oggi Ti ho generato” significa che ho voluto generarti anche nel mondo, Tu che esistevi già nei cieli prima dei tempi, cioè ho voluto far conoscere ciò che prima era sconosciuto») (SCh 95, 222; traduzione mia). Ritengo convincente il ragionamento di M. SIMONETTI, «Il problema dell'unità di Dio in Oriente», 333 n. 169, il quale prende le distanze dalla posizione di Musurillo. Secondo lo studioso italiano, il brano di Metodio afferma che il Figlio è stato generato prima dei tempi, senza menzionare esplicitamente il concetto della sua generazione eterna. Ad ogni modo, Metodio doveva conoscere tale concezione da Origene, motivo per cui non dovrebbe causare troppa sorpresa il fatto di trovare affermazioni in linea con tale concezione in scritti posteriori al grande Alessandrino.

23 Cf. K. BRACHT, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Tübingen 1999, 14-40, dove la studiosa distingue tra la perfezione assoluta di Dio, il quale non ha bisogno di nient'altro per realizzarsi, e la perfezione derivata del cosmo e dell'uomo, i quali, invece, non sussistono in loro stessi, ma dipendono da Dio. Bracht ritiene che non sia solo il Padre ad essere perfetto in modo assoluto, ma anche il Figlio e lo Spirito Santo.

24 Si veda, a titolo esemplificativo, l'interpretazione del numero 1260 proposta dalla vergine Tecla in METODIO DI OLIMPO, *Symp.* VIII,11.

posibilitará la fórmula del credo niceno –“el Hijo consustancial con el Padre”– y de su recepción y profundización posterior»²⁵.

Per quanto riguarda la figura della Sapienza, quando il termine non indica una virtù o una qualità propria dell'uomo o di Dio, Metodio propone la corrispondenza tra la Sapienza e il Verbo. Ne è una prova una sezione del terzo discorso del *Conuiuium decem uirginum*, in cui la vergine Talia, con certa audacia, afferma che Adamo non è solo figura e immagine dell'Unigenito, ma è colui che si è fatto Sapienza e Verbo²⁶. Nel frammento 11 dello scritto *De creatis* riappare l'associazione tra la Sapienza e il Verbo.

Come nei dialoghi *De resurrectione* e *De libero arbitrio*, anche nel dialogo *De creatis* Metodio polemizza contro Origene. Secondo gli studiosi uno dei criteri per determinare la cronologia degli scritti di Metodio è l'atteggiamento di quest'ultimo rispetto a Origene: nelle opere più recenti la polemica con l'Alessandrino diventerebbe sempre più esplicita. Tale criterio è stato poi sfumato da Emanuela PrinziValli, secondo cui anche nei primi scritti è possibile cogliere argomenti polemici contro Origene e, allo stesso tempo, nelle opere più recenti continuano ad essere presenti elementi chiaramente origeniani²⁷. Nel caso del *De creatis* il vescovo pretende confutare la concezione dell'eternità della creazione, sostenuta nel dialogo da Centauro, il personaggio che rappresenterebbe il pensiero di Origene²⁸. In realtà, non possediamo l'opera integrale, ma solo alcuni frammenti che Fozio riporta nella sua *Bibliotheca*.

Prima di leggere il frammento che contiene la citazione di *Prov* 8,22-23, leggiamo il frammento 9 che aiuta a comprendere il primo:

Δύο δὲ δυνάμεις ἐν τοῖς προωμολογημένοις ἔφαμεν εἶναι ποιητικός,
τὴν ἐξ οὐκ ὄντων γυμνῶ τῷ βουλήματι χωρὶς μελλησμοῦ ἅμα τῷ

25 P. DE NAVASCUÉS, «*Similem et aequalem* (*Adv. Haer.* I,1,1): teología valentiniana y geometría euclidea», *Revista Española de Teología* 79/1 (2019) 156.

26 Si veda METODIO DI OLIMPO, *Symp.* III,3-7.

27 Cf. E. PRINZIVALLI, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma 1985, 10-11 n. 6.

28 All'argomentazione di Centauro, secondo cui, perché il Creatore sia tale, bisogna che le cose create esistano da sempre (METODIO DI OLIMPO, *Creat.* fr. 2), Metodio replica, dicendo che Dio deve essere considerato perfetto e creatore non in ragione del mondo creato, ma di per se stesso: se Dio avesse bisogno delle cose create per poter essere creatore, sarebbe un Dio imperfetto (*ibid.* fr. 3).

θελῆσαι αὐτουργοῦσαν ὁ βούλεται ποιεῖν· τυγχάνει δὲ ὁ πατήρ·
θατέραν δὲ κατακοσμοῦσαν καὶ ποικίλλουσαν κατὰ μίμησιν τῆς
προτέρας τὰ ἤδη γεγονότα· ἔστι δὲ ὁ υἱός, ἡ πανταδύναμος καὶ
κραταιὰ χεὶρ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ μετὰ τὸ ποιῆσαι τὴν ὕλην ἐξ οὐκ
όντων κατακοσμεῖ (ΜΕΤΟΔΙΟ ΔΙ ΟΛΙΜΠΟ, *Creat. fr.* 9)²⁹.

Passiamo ora al frammento 11:

Ὅτι περὶ τοῦ «ἐν ἀρχῇ ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» (*Gen* 1,1)
φησὶν, Ἀρχὴν δὲ αὐτὴν τὴν σοφίαν λέγων τις οὐκ ἂν ἀμάρτοι.
λέγεται γὰρ παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θεοῦ χοροῦ λέγουσα περὶ αὐτῆς
τὸν τρόπον τοῦτον «κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, εἰς ἔργα
αὐτοῦ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με» (*Pron* 8,22-23). ἦν γὰρ
ἀκόλουθον καὶ πρεπωδέστερον πάντα ἃ εἰς γένεσιν ἦλθον εἶναι
ταύτης νεώτερα, ἐπεὶ καὶ δι' αὐτῆς γεγόνασιν. ἐπίστησον γὰρ εἰ μὴ
καὶ τὸ «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν» κατὰ
τὸν εὐαγγελιστὴν «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν
θεόν» (*Io* 1,1-2), εἰ μὴ τούτοις ὁμαρτεῖ. τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν, ἀφ' ἧς
ἀνεβλάστησεν ὁ ὀρθότατος λόγος, τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν
ὄλων φατέον, ἐν ᾧ ἦν· τῷ δὲ «οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν» τὸ
ἐξουσιαστικὸν τοῦ λόγου, ὃ εἶχε παρὰ τῷ πατρὶ καὶ πρὸ τοῦ τὸν
κόσμον εἰς γένεσιν παρελθεῖν, ἔοικε σημαίνειν, τὴν ἐξουσίαν ἀρχὴν
εἰπών. οὐκοῦν ἀρχὴ μετὰ τὴν ἰδίαν ἀναρχον ἀρχὴν, τὸν πατέρα,
αὐτὸς τῶν ἄλλων γίνεται, δι' ἧς ἅπαντα δημιουργεῖται (ΜΕΤΟΔΙΟ
ΔΙ ΟΛΙΜΠΟ, *Creat. fr.* 11)³⁰.

29 «Noi abbiamo sostenuto, in ciò che abbiamo ammesso precedentemente, che esistono due potenze creatrici: una che trae dal non essere per la sola azione della sua volontà e che, senza procrastinare, in contemporanea all'azione volontaria fa ciò che vuole, è il Padre; l'altra, che adorna e che varia a imitazione della prima le cose già create, è il Figlio, l'onnipotente e forte mano del Padre, nella quale dopo aver creato la materia dal niente l'adorna» (G. N. BONWETSCH, *GCS* 27, Leipzig 1917, 498). Traduzione di R. Franchi in ΜΕΤΟΔΙΟ ΔΙ ΟΛΙΜΠΟ, *Il libero arbitrio*, Letture cristiane del primo millennio 53, Milano 2015, 359.

30 «A proposito delle parole: "In principio Dio creò il cielo e la terra", afferma che chi pretendesse che il principio sia la sapienza stessa non sarebbe in errore. Si dice infatti che, attraverso uno dei membri che sta nel coro di Dio, (la sapienza) si esprime in questo modo riguardo a se stessa: "Il Signore mi ha creato all'inizio delle sue vie, mi ha posto a fondamento prima delle sue opere, prima del tempo". Era successivo, infatti, e sarà più giusto che tutto ciò che giunse a essere creato fosse più recente di questa sapienza, poiché creato attraverso di essa. Vediamo se anche le parole

I due frammenti riportati affrontano la questione della relazione tra il Padre e il Figlio. Nel frammento 9 si afferma che il Padre e il Figlio sono δύο δὲ δυνάμεις [...] ποιητικὰς («due potenze creatrici») che si relazionano con la creazione in modo diverso. Il Padre crea le cose dal nulla, mentre il Figlio, con funzione mediatrice, adorna e diversifica ciò che è stato creato dal Padre. Lloyd George Patterson indica certe analogie con alcune formulazioni origeniane³¹. Io non sottovaluterei l'influsso di Ireneo e non solo per la presenza del tema delle mani di Dio, nella sua declinazione al singolare.

Nel frammento 11, in un primo momento, si presenta la Sapienza come principio (ἀρχή). La funzione mediatrice di cui si è parlato nel frammento precedente giustifica questa affermazione: tutte le cose sono state create attraverso la mediazione del Verbo-Sapienza. Metodio cita *Prov* 8,22-23, dove è la Sapienza stessa a parlare attraverso la voce di «uno dei membri che sta nel coro di Dio», chiaro riferimento a Salomone, tradizionalmente considerato autore del libro dei Proverbi. In questo passaggio biblico la Sapienza si presenta come ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ («inizio delle sue vie»). Credo che proprio in questa espressione si trovi la motivazione della citazione di *Prov* 8,22-23. Ciò che interessa all'autore non è tanto il tipo di processo attraverso cui esiste il Verbo (sia che si descriva con i termini ποιήσις, γέννησις ο κτίσις), ma la definizione di Sapienza come principio. Difatti, in questi frammenti e più in generale nell'intera opera, il nostro autore non si preoccupa tanto della condizione concreta del Verbo o del tipo di generazione del Verbo

dell'Evangelista: "In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio ed era in principio presso Dio" non concordano con queste posizioni. Il principio da cui germogliò il Verbo della suprema verità, bisogna affermare che è il Padre e creatore dell'universo nel quale si trovava. Quanto all'espressione: "Questo in principio era presso Dio" sembra indicare la potenza del Verbo che si trovava presso il Padre prima che il mondo incominciasse a essere creato, mentre si chiama potere il principio primo. Dunque, dopo il Padre, che è il suo proprio principio senza inizio, è il principio di tutti gli altri esseri, attraverso il quale tutte le cose sono state create» (GCS 27, 498-499; *Lectures* cristiane del primo millennio 53, 359). In questo caso ho apportato alcune modifiche alla traduzione usata come riferimento.

31 Cf. L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington, D.C. 1997, 215-216. Patterson, ad esempio, fa riferimento a ORIGENE, *Princ.* I,2,2-3, passo in cui l'Alessandrino, citando *Prov* 8,22 e *Io* 1,1-2, afferma a chiare lettere la sussistenza della Sapienza di Dio e la piena coeternità del Figlio rispetto al Padre.

dal Padre, quanto del pericolo che suppone il fatto di credere che l'universo sia eterno.

Le cose – continua il vescovo –, essendo state create attraverso la Sapienza, sono più recenti di essa. Il riferimento a *Io* 1,1-2 permette una maggiore precisione. Il Padre è il principio, questa volta in termini assoluti, da cui è sorta a sua volta la Sapienza; è principio senza inizio o ἐξουσία. Al Figlio, invece, è riferito il termine ἐξουσιαστικόν, che in quanto aggettivo è da considerarsi come derivante dal sostantivo corrispondente. Nella parte finale del frammento Metodiodo sembra fare sua la concezione propria di alcuni apologisti, i quali distinguono un primo momento in cui il Verbo è immanente al Padre (τὸ ἐξουσιαστικόν τοῦ λόγου, ὃ εἶχε παρὰ τῷ πατρὶ καὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἰς γένεσιν παρελθεῖν) da un secondo momento in cui viene emesso dal Padre, ora dotato di sussistenza personale, e diventa principio di tutte le cose (ἀρχὴ [...] αὐτὸς τῶν ἄλλων γίνεται, δι' ἧς ἅπαντα δημιουργεῖται)³². Considerando le dimensioni limitate del frammento in questione, non credo sia possibile dire molto di più.

Per tutto quanto si è affermato sin qui, fatico a comprendere certe affermazioni di Patterson. Secondo lo studioso, in questi frammenti del dialogo *De creatis*, è difficile non vedere le importanti somiglianze tra la logica della critica metodiana alla concezione origeniana della crea-

32 L'ipotesi del riferimento alla concezione della generazione del Verbo in due stadi si rafforza, se traduciamo la frase ἀρχὴ [...] αὐτὸς τῶν ἄλλων γίνεται in questo modo: «diventa il principio di tutti gli altri esseri». Per quanto riguarda tale concezione, si veda, a titolo esemplificativo, TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Autol.* II, 10. Su questo tema si veda anche il contributo di Andrés Sáez all'interno del presente volume. Secondo lo studioso *Prov* 8,22-31 non è applicato da Teofilo alla stessa fase della costituzione del Figlio: anche se implicitamente, il vescovo di Antiochia applicherebbe *Prov* 8,22-26 alla generazione *ante tempus* da parte della Sapienza o Logos immanente del Logos proferto, che è il Figlio, mediatore del Padre nella demiurgia dell'universo, mentre *Prov* 8,27.29-30 si riferirebbe allo stadio immanente del Logos. Se accettassimo l'ipotesi secondo cui Metodiodo riprende qui lo stesso schema, dovremmo concludere che anche lui attribuisce *Prov* 8,22 al secondo stadio, mentre *Io* 1,1-2 si riferisce al Verbo immanente. Sáez conclude il suo contributo affermando che il dato teologico secondo cui il Logos proferto proviene dal Logos immanente del Padre è prova dell'ingiustizia che si commette quando si definisce "subordinazionista" la teologia della generazione del Figlio in autori come Atenagora e Teofilo, in quanto questo schema teologico pone l'accento, in un certo senso, sulla continuità tra le prime due persone della Trinità. Se si accettasse la presenza di tale concezione nel frammento del *De creatis*, avremmo, dunque, una ragione in più per mettere in discussione il concetto di "subordinazionismo" metodiano.

zione eterna del cosmo e la critica che Ario muove contro la generazione eterna del Figlio. La logica degli argomenti di Metodio contro la creazione eterna sarebbe un'anticipazione della logica degli argomenti di Ario contro la generazione eterna del Verbo. Nei due casi l'oggetto in questione, sia il cosmo sia il Verbo, essendo considerato come una seconda realtà coeterna, comprometterebbe lo *status* di Dio Padre. Inoltre, – sostiene Patterson – nei due casi si mantiene la distinzione tra principio senza inizio e il Figlio-Verbo³³. Bracht, invece, ritiene che, per quanto non si possa parlare nel caso di Metodio di proto-arianesimo, la sua posizione “subordinazionista” non arrivi a compiere il passo decisivo verso la dottrina ariana solo grazie al suo disinteresse nei confronti della natura del *Logos*. Secondo la studiosa anche i frammenti 9 e 11 *De creatis* non sarebbero tanto interessati alla natura del Figlio, quanto al rapporto tra le due prime persone della Trinità e la creazione: Bracht crede che questo sia l'unico motivo per cui non si trovano espressioni ancor più radicali in senso ariano³⁴.

Per quanto riguarda il presunto “subordinazionismo” metodiano, mi sono già espresso. Mi pare, invece, significativo notare che l'uso che Metodio fa di *Prov* 8,22-23, occasione per affermare l'essere principio del Figlio, insieme al Padre, è sufficiente per dimostrare la distanza dall'interpretazione che gli ariani faranno del passo in questione. Più che chiarire il tipo di generazione del Verbo dal Padre, l'interesse del nostro autore è quello di affermare il carattere di principio assoluto di tutta la creazione proprio del Padre e il carattere di principio mediatore e derivato proprio del Verbo, come risulta evidente dall'uso che egli fa del passaggio biblico in questione.

33 Cf. L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus*, 214-220. Lo studioso ritiene che il rapporto tra la critica che Metodio muove a Origene circa la creazione eterna del cosmo e la posizione di Ario abbia provocato l'emarginazione del *De creatis* (cf. *ibid.* 23-24). Si veda anche ID., «Methodius, Origen, and the Arian Dispute», in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, XVII, Leuven 1993, 912-923. Secondo Patterson (*ibid.* 919): «It is hard to miss the similarities between these fragments and the early Arian materials, not merely in the general understanding of the meaning of “created” things which they share, but particularly in the description of the Father alone as creating by his own will and from nothing».

34 Cf. K. BRACHT, *Vollkommenheit und Vollendung*, 30-37.

3. Conclusione

Il presente articolo si è occupato dell'uso di *Prov* 8,22-31 nella letteratura cristiana tra la morte di Origene e la crisi ariana. In particolare, si è concentrato sulla cosiddetta controversia dei due Dionigi e su uno scritto di Metodio di Olimpo. Nella lettera che scrisse per correggere la posizione teologica del vescovo di Alessandria Dionigi, accusato di far venir meno l'unità divina, Dionigi, vescovo di Roma, afferma che presentare il Figlio come creatura significa negare la sua esistenza *ab aeterno*. Chi cade in questo errore – sostiene il Romano – è solito usare il verbo ἔκτισε di *Prov* 8,22 come sinonimo di ἐποίησε, cioè in modo diverso da come lo intende la Scrittura. Sebbene nei frammenti che ci sono giunti di Dionigi Alessandrino non si trovi alcun riferimento a questo versetto biblico, è probabile che egli lo abbia menzionato. Tuttavia, il suo riferimento alla κτίσις della Sapienza da parte del Padre ha come fine principale quello di sottolineare la sussistenza e la distinzione del Figlio dal Padre, e non quello di dimostrare la creaturelità del primo rispetto al secondo. Nella seconda parte dell'articolo, si è commentato un passo del *De creatis* di Metodio di Olimpo, in cui si cita *Prov* 8,22-23. Probabilmente a Metodio non interessa il processo attraverso il quale esiste il Verbo, ma la definizione della Sapienza come principio. Per quanto riguarda la cristologia di Metodio, si è talvolta parlato di un certo subordinazionismo. In realtà, la sua interpretazione del passo di Proverbi è molto diversa da quella degli ariani: attraverso il passo in questione Metodio insiste sul carattere di principio assoluto di tutta la creazione proprio del Padre e sul carattere di principio mediatore e derivato proprio del Verbo.