ORIGENE E IL DIBATTITO SULLA DIVINITÀ DEL LOGOS NELLA PRIMA METÀ DEL SECOLO III

Alcuni aspetti della riflessione trinitaria di Origene meritano di essere ulteriormente approfonditi per mostrare come elementi essenziali della sua teologia del Logos hanno origine dal confronto che su questo argomento avvenne all'interno della chiesa alessandrina.

Nel *Clo* II,16 Origene parla di coloro che

« per timore di affermare due dèi incappano all'estremo opposto in dottrine false ed empie: infatti o negano al Figlio una individualità (ιδιότητα) distinta da quella del Padre, pur affermando che sia Dio colui che, a parer loro, soltanto di nome è chiamato "Figlio"; oppure negano al Figlio la divinità, salvandone la individualità (ιδιότητα) e la sostanza circoscritta (οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν) concepita come distinta da quella del Padre ».¹

La prima dottrina proposta come empia è con evidenza il monarchianismo dal momento che nega la sussistenza individuale del Figlio rispetto al Padre, pur ammettendone la divinità in quanto il Figlio non è altro che un'espressione o un modo di essere del Padre; la seconda afferma l'esistenza sostanziale e singolarmente caratterizzata del Figlio, ma nega la sua divinità. La distinzione fatta da Origene immediatamente dopo fra "ὁ θεός" e "θεός" al fine di evitare l'affermazione di due dèi è rivolta propriamente a coloro che negano la divinità del Figlio; quindi questa dottrina concerne un modo di interpretare la relazione trinitaria Padre/Figlio.² In merito alle due dottrine si discute ancora nel *Dial* IV:

¹ *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, ed. E. Corsini, Torino 1968, p. 205. Per il testo greco: *Origène, Commentaire sur saint Jean*, ed. C. Blanc, [SC 120bis.157.222.290.385], Paris 1966-1992.

² Corsini ritiene che la dottrina che nega la divinità del Figlio riportata da Origene nel passo in questione sia da riferire all'adozionismo (cf. E. Corsini, p. 205, n. 8), così come anche Simonetti (cf. M. Simonetti, *L'unità di Dio: l'Oriente dopo Origene*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, [SEA 44], Roma 1993, p. 301). Blanc preferisce individuare tale dottrina in un arianesimo *ante litteram* (cf. SC 120bis, p. 13). Questa proposta è più rispondente al testo

« Di conseguenza l'espressione " Io e il Padre siamo una cosa sola " la comprendiamo in questo modo. Nella nostra preghiera conserviamo la dualità e manteniamo l'unità, così non cadiamo nell'opinione di coloro che si sono separati dalla chiesa con l'inganno della monarchia, sopprimendo il Figlio da presso il Padre e virtualmente sopprimono anche il Padre, né cadiamo nell'altro empio insegnamento che nega la divinità di Cristo ».³

Origene non specifica anche in questo caso in qual senso è da intendere la negazione della divinità di Cristo da parte di alcuni, ma è evidente dal contesto che egli, congiuntamente all'affermazione della distinzione personale del Figlio dal Padre, vuole insistere sul fatto che il Padre e il Figlio sono εἷς Θεός.⁴ In un altro testo del *Clo*, dove Origene affronta specificamente la dottrina monarchiana, si dice:

poiché è evidente che la seconda dottrina richiamata come empia non nega la sussistenza divina del Figlio, come invece insegna l'adozionismo, dal momento che ἰδιότητα e οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν vengono usati da Origene per indicare la sussistenza personale in ambito trinitario. Una conferma che si tratti di una dottrina trinitaria è data anche da un passo del *CRm* VII,13: « Et miror quomodo quidam legentes quod idem Apostolus in aliis dicit: "Unus Deus Pater, ex quo omnia et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia" negent Filium Dei Deum debere profiteri, ne duos deos dicere videantur. Et quid de hoc loco Apostoli facient in quo aperte Christus "super omnia Deus" esse perhibetur. Sed non advertunt qui haec ita sentiunt quod sicut Dominum Jesum Christum non ita unum esse Dominum dixit, ut ex hoc Deus Pater Dominus non dicatur; ita et Deum Patrem non ita dixit esse unum Deum ut Deus Filius non credatur. Vera est enim Scriptura quae dicit: "Scitote quoniam Dominus ipse est Deus". Unus autem uterque est Deus quia non est aliud Filio divinitatis initium quam Pater; sed ipsius unius Paterni fontis, sicut sapientia dicit: "purissima est manatio" Filius. Est ergo Christus "Deus super omnia". Quae "omnia"? Illa sine dubio quae et paulo ante diximus: "super principatus et potestates et virtutes et omne nomen quod nominatur non solum in saeculo sed etiam in futuro". Qui autem super omnia est, super se neminem habet. Non enim post Patrem est ipse, sed de Patre » (PG 14, 1140-41).

³ Cf. SC 67, p. 60.

⁴ Cf. SC 67, pp. 56.58.60. Questo indurrebbe a pensare che Eraclide sminuisse la divinità del Figlio e la problematica inerente alla *prosphora*, che sembra essere all'origine del dibattito (cf. SC 67, p. 31), potrebbe spiegarsi proprio a partire da quest'aspetto; infatti Origene afferma: « è fatta sempre a Dio onnipotente per mezzo di Gesù Cristo, poiché egli condivide col Padre la divinità; l'offerta non si faccia due volte ma a Dio per mezzo di

« Soprattutto perché, in rapporto con questa denominazione, essi si servono di quelle parole: “ Il mio cuore ha emesso una buona Parola ” e credono che il Figlio di Dio non è altro che l’atto del pronunciare da parte del Padre che termina, per così dire, nelle sillabe. In questo modo se li incalziamo con domande stringenti, vengono a negargli un’ipostasi, né riescono a spiegare come egli abbia una sostanza, non diciamo ancora determinata, ma una sostanza come che sia. Che una parola pronunciata sia un figlio è infatti impossibile a chiunque capirlo. Suvvia, tale Logos vivente ce l’annunzino Dio Logos sia coloro che non lo dividono (κεχωρισμένον) dal Padre e per questo non lo concepiscono sussistente con lui, e non è di conseguenza Figlio, sia coloro che, pur concependolo come sostanza, lo dividono (κεχωρισμένον) dal Padre ».⁵

Di coloro che dividono il Figlio dal Padre si parla anche nel *CRm* VIII,5:

« Hoc est enim quod annuntiant evangelistae, secundum praeceptum Domini et Salvatoris nostri dicentis: “ Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, Spiritus sancti ” (Mt. 28,19). Haec sunt ergo evangelizantium bona. ... Sunt enim nonnulli qui annuntiant quidem et praedicant de Patre, et Filio, et Spiritu sancto; sed non sincere, non integre: ut sunt omnes haeretici, qui Patrem quidem, et Filium, et Spiritum sanctum

Dio » (cf. SC 67, p. 62). Questo concetto trova riscontro anche in un passaggio del *CC* VIII,4: « Si è elevato fino al Dio supremo colui che lo adora in maniera indivisibile e inseparabile per mezzo del solo Figlio che a lui conduce, Logos e Sapienza di Dio che si contempla in Gesù » (cf. SC 150, p. 186); poco più avanti, VIII,12: « Pertanto, come abbiamo dimostrato, noi rendiamo culto a un solo Dio (ἕνα Θεόν), il Padre e il Figlio » (cf. SC 150, pp. 198-200).

⁵ *Clo* I,151-152 (E. Corsini, pp. 160-161). Seguo la traduzione di Corsini solo nella prima parte del testo poiché nella seconda egli traduce in maniera tale che non viene evidenziata la contrapposizione delle due dottrine. Il verbo χωρίζω ricorre anche nella *Lettera* di Dionigi di Roma rivolta alla chiesa di Alessandria per indicare la dottrina di coloro che dividono la santa monade in tre ipostasi separate (cf. Athan., *De decretis Nicaenae synodi* 26, in *Athanasius Werke* II/1, ed. H.G. Opitz, Berlin-Leipzig 1934, p. 22). Nel documento vengono condannate le stesse dottrine menzionate da Origene poiché Atanasio – *De decretis Nicaenae synodi* 26; *De sententia Dionysii* 13 (*Athanasius Werke* II/1, pp. 21.55) – e l’inizio stesso del testo lasciano intendere che l’intervento del vescovo di Roma era diretto nella prima parte contro la dottrina sabelliana.

annuntiant; sed non bene, neque fideliter annuntiant. Aut enim male separant Filium a Patre, ut alterius naturae Patrem, alterius Filium dicant; aut male confundunt, ut vel ex tribus compositum Deum, vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent. Qui autem bene annuntiat bona, proprietates quidem Patri, et Filio, et Spiritui sancto suas cuique dabit; nihil autem diversitatis esse confitebitur in substantia vel natura ».⁶

Il modo di intendere rettamente il mistero trinitario è secondo Origene il seguente: bisogna dare a ciascuno dei tre la sussistenza personale o *proprietates*,⁷ senza tuttavia porre delle differenze che riguardano la natura.⁸ A questo si contrappone la dottrina sia di

⁶ PG 14, 1169. Nell'ultima espressione: « nihil autem diversitatis esse confitebitur in substantia vel natura », il termine *substantia*, come corrispettivo di *ousia*, è probabilmente un'aggiunta di Rufino.

⁷ Il termine latino traduce con ogni probabilità il greco ἰδιότητες.

⁸ Il concetto che la natura del Padre e quella del Figlio sono congiunte è espresso anche nel *CJo* XIX,6 dove Origene afferma che la natura divina del Salvatore è « unita (ἡνωμένης) con quella increata (ἀγέννητος) del Padre » (E. Corsini, p. 564). In relazione a questo si potrebbe considerare autentica l'espressione di *HEz* IV,5 nella quale l'*unum* di *Io.* 10,30 è interpretato come *unitae naturae* del Padre e del Figlio (cf. PG 13, 701). Nel *CRm* I,5 Origene distingue fra *destinatus* e *predestinatus* a motivo di coloro che, ignorando tale differenza, parlano empicamente del Figlio di Dio: il concetto fondamentale che risulta dall'argomentazione di Origene è che il Figlio di Dio è tale non perché si tratta di un soggetto "predestinato" ad esserlo, ma perché lo è "secondo la sostanza" (cf. PG 14, 849; cf. anche *CJo* f. I). Gli avversari presi di mira dovrebbero essere gli stessi nei confronti dei quali nel *CJo* f. CVIII-CIX Origene afferma che il Figlio è tale per natura e non per adozione. Nella *Lettera dei sei vescovi* del Concilio di Antiochia del 268, che si presenta come indirizzata contro Paolo di Samosata, si afferma che il Figlio esisteva prima dei tempi « οὐ προγνώσει ἀλλ'οὐσίᾳ και ὑποστάσει » (in G. Bardy, *Paul de Samosate: étude historique*, [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 4], Louvain 1929, p. 14, l. 17); ci troviamo evidentemente di fronte alla medesima dottrina contrastata da Origene il quale nel *CTI* parla espressamente di coloro che « hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et predestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem » (PG 14, 1304). Di conseguenza, per ciò che concerne il Figlio di Dio, Origene si oppone anche ad una dottrina che possiamo definire monarchiano-adozionista, ma questa è da distinguere dall'altra che separa la divinità del Figlio da quella del Padre.

coloro che separano il Figlio dal Padre affermando che altra è la natura del Padre e altra quella del Figlio, sia di coloro che confondono le proprietà individuali nell'unico soggetto divino cioè i monarchiani.

È possibile specificare ulteriormente in che cosa consista la dottrina che nega la divinità del Figlio in quanto lo separa dal Padre? In *Clo* f. II Origene, a proposito del passo: “Ciò che fu fatto in lui (vale a dire nel Logos) era vita e la vita era la luce degli uomini”, afferma:

« Infatti non si deve dar retta a coloro che da questo passo deducono la convinzione che il Logos sia stato fatto (γενητὸν εἶναι). Perché ciò che è stato fatto non è esso stesso vita. Tutto questo non sopravvenne dall'esterno, poiché infatti la vita fu fatta in lui ».⁹

Il frammento si può porre in relazione con *Clo* II,130-131:

« È necessario inoltre osservare come ricorra due volte “nel” (“nel principio era il Logos” e “poi nel Logos era la vita”) e vedere quale differenza passi tra i due casi. Ora, il Logos non fu fatto (ἐγένετο) “nel principio”: infatti non ci fu un tempo in cui il principio era senza Logos (οὐκ ἦν γὰρ ὅτε ἡ ἀρχὴ ἄλογος ἦν) e per questo è detto: “Nel principio era il Logos”. La vita invece non era nel Logos ma fu fatta (ἐγένετο), se è vero che “la vita è la luce degli uomini” ».¹⁰

⁹ E. Corsini, pp. 816-817. Nel *Clo* f. I si dice: « Ora il Logos essendo Dio è eterno e quindi, per quanto lo riguarda, i verbi non vanno intesi nell'accezione implicante idea di tempo. Questo concetto si può desumere dalle parole stesse usate dal Teologo. Proprio all'inizio della sua opera egli infatti scrive: “In principio era il Logos”. Anche Mosè, narrando la creazione del mondo, aveva detto: “In principio Dio creò il cielo e la terra”. Giovanni però non ha detto che in principio il Logos “divenne” (γένετον) o “è stato fatto” (πεποίηται), ma: “In principio era il Logos”. Egli era infatti nel principio, e creava il cielo e la terra: perché se è vero che “tutto fu fatto per mezzo di lui”, dato che il cielo e la terra furono i primi di questo “tutto”, quando essi vennero all'esistenza egli ne fu il creatore » (E. Corsini, p. 814).

¹⁰ E. Corsini, pp. 241-242. *Clo* II,8-9: « Egli non viene “presso Dio”, quasi che prima non ci fosse; di lui è detto: “Egli era presso Dio” e non “venne presso Dio”, perché egli è eternamente con il Padre. In entrambe le espressioni: “nel principio era” e “egli era presso Dio”, è usato lo stesso verbo “era”, perché egli non può essere separato dal principio né staccato dal Padre; e perché non viene “nel principio” dal non-essere-nel-principio, né viene “presso Dio” dal non-essere-presso-Dio. Prima di ogni tempo ed

Venendo al *De principiis*, Origene cita *Io.* 1,1-2: “ E la parola era Dio ed essa era all’inizio presso Dio ” ed aggiunge:

« E allora guarda se colui che attribuisce un inizio alla parola ed alla sapienza di Dio, non riversa ancor più la sua empietà proprio sul Padre ingenerato, poiché nega che egli sempre sia stato Padre ed abbia generato la parola ed abbia avuto la sapienza in tutti i precedenti tempi e secoli e in qualsiasi immaginabile realtà ». ¹¹

“ eone ” “ nel principio era il Verbo ” e “ il Logos era presso Dio ” » (E. Corsini, p. 203). Nel *Clo* I,187 Origene pone la seguente questione: « Qualcuno potrebbe chiedersi se il nostro Salvatore conosca tutto ciò che è conosciuto dal Padre secondo “ la profondità della sua ricchezza, della sua scienza e della sua conoscenza ”, e quindi, nell’illusione (φαντασία) di glorificare il Padre, potrebbe affermare che alcune cose, note al Padre, sono ignorate dal Figlio, il quale giunge [soltanto] a eguagliarsi a quelle che sono le conoscenze per comprensione del Dio ingenerato. Occorre correggere costui [partendo] dal fatto che il Salvatore è verità, e argomentare che, se egli è la verità totale, non ignora nulla di ciò che è vero, per non essere una verità che difetta delle cose che non conosce e che, secondo costoro, si troverebbero soltanto nel Padre » (E. Corsini, pp. 169-170). Dall’insieme del testo mi sembra che la risposta di Origene sul fatto che il Figlio conosca tutto ciò che conosce il Padre non nasca da un’ipotesi teologica ma da una dottrina presente nell’ambito ecclesiale alessandrino: infatti l’espressione “ nell’illusione (φαντασία) di glorificare il Padre ” è indicativa di una posizione teologica non condivisibile, come mostra il confronto con il passaggio, già preso in considerazione, del *Dial* IV dove Origene parla dei monarchiani come di coloro che si sono « separati dalla chiesa nell’illusione (εις φαντασίαν) della monarchia ». Inoltre, si usa l’espressione: “ secondo costoro (κατ’ἐκείνους) ”, un plurale che difficilmente si concilia con un presunto avversario con il quale Origene vuol entrare in discussione. È possibile che gli avversari presi di mira da Origene siano gli stessi che negavano la divinità del Figlio, tenendo conto particolarmente dell’affermazione che la negazione della piena conoscenza del Figlio nei confronti del Padre era motivata dall’illusione di “ glorificare ” (δοξάζειν) il Padre a discapito del Figlio. La stessa dottrina la troviamo riproposta dagli ariani; cf. Alessandro d’Alessandria, *Lettera a tutti i vescovi* 7, in *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, ed. M. Simonetti, vol. II, Milano 1986, p. 84.

¹¹ *Prin* I,2,3 (*I Principi di Origene*, ed. M. Simonetti, Torino 1968, p. 145). Per l’edizione della versione di Rufino cf., *Origène, Traité des Principes*, eds. H. Crouzel–M. Simonetti, [SC 253.268.312], Paris 1978-1984.

A me sembra che Origene parlando di « colui che attribuisce un inizio alla parola e alla sapienza di Dio » intende rivolgersi, come confermano i testi precedentemente citati del *CIo*, ad una dottrina presente nel contesto alessandrino che egli vuole confutare, soprattutto quando afferma:

« Si costituisce pertanto un'altra potenza dotata di sussistenza propria, come dice la scrittura, soffio della prima e ingenerata potenza (*Sap.* 7,25) di Dio, da cui trae il suo essere; e non c'è stato tempo in cui non sia esistita. Se infatti qualcuno vorrà dire che prima non esisteva e successivamente ha cominciato ad esistere, dica la ragione per cui il Padre che la fece esistere non lo fece prima ».¹²

Nella ricapitolazione posta al termine del *De principiis* il tema dell'eternità del Figlio acquista particolare rilievo:

« E io oserei aggiungere che, in quanto somiglianza del Padre, non c'è stato tempo in cui non esisteva. Quando mai infatti Dio, che secondo Giovanni è luce – infatti Dio è luce (*I Io.* 1, 5) –, non ebbe il riflesso della sua gloria, sì che uno potrebbe osare di attribuire un principio al Figlio quasi che prima non fosse esistito?... Chi osa dire: c'era un tempo in cui il Figlio non esisteva, consideri che egli afferma: un tempo non esisteva la sapienza, non esisteva la parola, non esisteva la vita, poiché tutte queste determinazioni definiscono perfettamente la sostanza di Dio Padre. Perciò esse non possono mai essere divise da lui né separate dalla sua sostanza ».¹³

Un altro passaggio, che ha ugualmente un tono polemico, tratta della medesima problematica sotto un diverso aspetto: in Dio l'appellativo di onnipotente non è anteriore alla nascita della sapienza a motivo della quale è chiamato Padre, quindi il titolo di onnipotente non è più antico di quello di Padre, ma

« una e medesima è l'onnipotenza del Padre e del Figlio, come questi è uno e medesimo Dio e signore insieme col Padre ».¹⁴

¹² *Prin* I,2,9 (M. Simonetti, *I Principi...*, p. 155).

¹³ *Prin* IV,4,1 (M. Simonetti, *I Principi...*, pp. 543-544).

¹⁴ *Prin* I,2,10 (M. Simonetti, *I Principi...*, pp. 157-158). Un concetto simile è espresso da Origene in *CC VI*, 69: « Ma secondo noi, il Dio e Padre di tutto non è il solo ad essere grande: egli ha fatto partecipe di se stesso e della sua grandezza all'Unigenito e Primogenito "di tutta la creazione",

Con molta probabilità coloro che attribuivano un principio temporale al Logos si valevano del fatto che la denominazione di onnipotente riferita al Padre esige che anche il Figlio sia un'espressione della sua onnipotenza e conseguentemente sia posteriore al Dio principio di tutto. In relazione a questo si può richiamare un altro aspetto affrontato da Origene quando, riferendo la denominazione della Sapienza come specchio immacolato dell'attività di Dio (cf. *Sap.* 7,25), egli afferma:

« Perciò poiché in nulla il Figlio differisce dal Padre per potenza di opere, né altra è l'opera del Figlio se non quella del Padre, e uno e medesimo è anche, per così dire, il movimento in tutti e due, la scrittura ha definito il Figlio specchio immacolato proprio perché non si concepisse la minima differenza del Figlio rispetto al Padre. Ma allora in che modo può qui adattarsi ciò che alcuni dicono a proposito dell'imitazione e della somiglianza del discepolo rispetto al maestro, o che il Figlio fa nella materia corporea ciò che nelle sostanze spirituali era stato prima creato dal Padre, dato che nel vangelo è detto non che il Figlio fa cose simili, ma che fa le stesse cose similmente (Gv. 5, 19)? ».¹⁵

È stata prospettata in questo testo una presa di posizione di Origene nei confronti degli gnostici valentiniani,¹⁶ ma le espressioni di Origene non lasciano intravedere le speculazioni gnostiche sull'origine del mondo materiale ad opera del Demiurgo come strumento del Logos.¹⁷ Il tema di fondo proposto da Origene a partire dal concetto scritturistico della Sapienza come specchio immacolato dell'attività di Dio è mostrare che « uno e medesimo è il movimento in tutti e due », cioè del Padre e del Figlio, in rapporto alla creazione e che di conseguenza non si può pensare ad una prima creazione (realtà intellegibile-spirituale) opera esclusiva del Padre ed ad una seconda creazione (realtà corporea) opera del Figlio

affinché, essendo questo "immagine del Dio invisibile", anche nella grandezza conservasse l'immagine del Padre » (cf. SC 147, p. 350).

¹⁵ *Prin* I,2,12 (M. Simonetti, *I Principi...*, p. 161).

¹⁶ Cf. M. Simonetti, *I Principi...*, p. 161, n. 81. La stessa ipotesi in SC 253, pp. 52-53.

¹⁷ Cf. *Clo* II,100-104.

come imitazione della prima.¹⁸ Sempre nel *De principiis* troviamo la seguente considerazione:

« In questa sapienza sussistente era contenuta virtualità e forma di ogni futura creatura... : proprio in relazione a queste creature, che erano state definite e prefigurate nella sapienza, essa per mezzo di Salomone dice di essere creata quale inizio delle vie di Dio (*Prov.* 8,22), cioè in quanto conteneva in se stessa principi, ragioni e specie di tutto il mondo della creazione. Nel modo in cui abbiamo inteso che la sapienza è inizio delle vie del Signore (*Prov.* 8,22) e che essa è detta creata in quanto preordina e contiene in sé ragioni e specie di ogni creatura, nello stesso modo dobbiamo pensare che la sapienza è parola di Dio... ».¹⁹

Simonetti è convinto che l'espressione "e che essa è detta creata" sia un'interpolazione di Rufino mirante a normalizzare in senso niceno l'argomentazione di Origene,²⁰ ma quanto espresso in questo testo trova un preciso riscontro nel *Clo* f. I :

« Il Figlio di Dio è chiamato anche Sapienza, quella che è stata creata da Dio inizio delle sue vie, come è scritto nei Proverbi, perché la Sapienza di Dio sussisteva presso colui di cui è Sapienza; e non esisteva affatto in relazione a qualcun altro: soltanto quando si identificò con il beneplacito di Dio, deliberò che le creature esistessero. Questa Sapienza decise allora di assumere un rapporto di creazione (σχέσις δημιουργική) con gli esseri che sarebbero esistiti: questo è il significato dell'affermazione che la Sapienza è stata creata inizio delle vie di Dio ».²¹

¹⁸ Secondo la testimonianza di Atanasio, Asterio avrebbe affermato: « (il Logos) è una creatura, fa parte delle cose divenute ed ha appreso l'arte di creare da un maestro e da un artigiano, e così si è posto al servizio di Dio che gli ha insegnato » (Cf. Athan., *Orationes contra Arianos* II,28,4, in *Athanasius Werke* I/1, *die dogmatischen Schriften* 2, eds. K. Metzler-D. Hansen-K. Savvidis, Berlin-New York 1998, p. 205). Mi sembra possibile che Origene contrasti una dottrina simile a quella poi espressa dagli ariani e credo che *Clo* f. CXI abbia relazione con questa problematica: « L'espressione "per mezzo di lui" (δι' αὐτοῦ) non indica però una funzione di servizio [subordinata] (διακονία), bensì una cooperazione (συνεργία) con il Padre e indica che nessun essere si sottrae all'esser fatto per mezzo di lui » (E. Corsini, p. 897).

¹⁹ *Prin* I,2,2-3 (M. Simonetti, *I Principi...*, pp. 144-145).

²⁰ Cf. *I Principi...*, pp. 144, n. 14.

²¹ E. Corsini, p. 815.

In entrambi i testi Origene sembra polemizzare con chi vuole far rientrare il Logos nell'ambito della creazione, probabilmente perché questo era desunto dal testo di *Prov.* 8,22 nel quale si forzava il significato del verbo κτίζω nel senso di ποιέω.²² Origene nel *Clo* f. I osserva ancora a proposito di *Prov.* 8,22:

²² La problematica emerge con chiarezza qualche decennio dopo nella risposta di Dionigi di Roma ai fedeli di Alessandria a proposito della condanna di coloro che osano affermare che il Figlio è creatura (ποίημα): « A me sembra non avere ad esse rivolto la mente (alle assurdità che conseguono dall'affermazione che il Figlio è creatura) coloro che hanno introdotto questa opinione e perciò aver fallito in modo assoluto dal vero, avendo accolto, diversamente da come qui vuole la Scrittura divina e profetica l'espressione: " Il Signore mi fece (ἔκτισέ) inizio delle sue vie " (*Prov.* 8,22). Infatti come sapete non [è] uno solo il significato di " ἔκτισεν ". " ἔκτισε " qui è da intendersi al posto di " mise a capo delle opere divenute per mezzo di lui ", divenute tramite il Figlio stesso. " ἔκτισε " non è qui da intendere nel senso di " ἐποίησε " »: Athan., *De decretis Nicaenae synodi* 26 (*Athanasius Werke* II/1, pp. 22-23). Che κτίζω non fosse sinonimo di ποιέω è evidente dal fatto che quando Dionigi di Roma riporta l'opinione di coloro che considerano il Figlio come creatura i termini usati sono ποίημα, πλάσιν, oppure il verbo γίγνομαι, ma non il termine κτίσις. Origene usa κτίσις in riferimento alla Sapienza citando *Prov.* 8,22 nel *Clo* I,244: « Chi è in grado di concepire come vivente e, per così dire, animata un'ipostasi incorporea [composta] di teoremi multiformi che contengono le ragioni di tutti gli esseri, conoscerà questa Sapienza di Dio che è al di sopra di ogni creazione (κτίσιν), quella Sapienza che a buon diritto dice di sé: " Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere ". In virtù di questa creazione (κτίσιν), tutta la creazione (κτίσις) poté sussistere, dotata di una capacità di accogliere la divina Sapienza secondo la quale è stata creata (γεγένηται). Infatti, secondo la parola del profeta David, Dio ha fatto (ἐποίησεν) tutte le cose nella Sapienza » (E. Corsini, pp. 185-186). Richiamando ugualmente il testo del *Ps.* 103,24 Origene afferma in un altro contesto: « " Nel principio era il Logos " anche in questo senso, che tutte le cose sono state fatte secondo la Sapienza, cioè secondo i tipi [derivanti] dal complesso [sussistente] dei concetti che sono in lui [nel Logos]. Allo stesso modo infatti che una casa, una nave son fabbricate secondo i tipi architettonici, sicché si può dire che principio della casa e della nave sono i tipi e le ragioni che sono nell'artefice, così io penso tutte le cose sono state fatte (γεγονέναι) secondo le ragioni delle cose future che Dio aveva già da prima manifestato nella Sapienza. " Egli infatti ha fatto (ἐποίησεν) tutto nella Sapienza ". E si deve affermare che Dio avendo creato (κτίσας), per così

dire, una Sapienza vivente, le affidò il compito di trasmettere dagli archetipi che essa conteneva, agli esseri e alla materia sia la struttura sia le forme e, come io ritengo, anche le sostanze » (*CJo* I,113-115; E. Corsini, p. 153). Nell'intenzione di Origene la denominazione della Sapienza come κτίσις ha un valore traslato in quanto è principio di ogni futura creazione e contiene in sé le ragioni della creazione stessa; in questo senso *Prov.* 8,22 è in stretto rapporto con *Col.* 1,15: « Alla luce dei diversi significati esaminati, cercherai se il primogenito di ogni creazione possa essere un “mondo” (κόσμος) in uno di questi significati, soprattutto in quanto è Sapienza multiforme. Infatti in lui ci sono le ragioni di qualsiasi essere, secondo le quali è divenuto (γενένηται) tutto ciò che è stato fatto (πεποιημένα) da Dio nella Sapienza – come dice il profeta “ Tutto hai creato nella sapienza ” (*Ps.* 103, 24) – potrebbe essere anch'egli un “mondo” (κόσμος), tanto più vario di quello sensibile e superiore ad esso quanto la ragione dell'universo mondo, assolutamente immateriale com'è, supera il mondo materiale, dal momento che ciò che ordina a mondo la materia prende il suo ordine non già dalla materia ma dalla partecipazione al Logos e alla Sapienza » (*CJo* XIX,147; E. Corsini, pp. 597-598). In *Prin* IV,4,1 secondo il passo tramandato da Giustiniano, Origene parla del Figlio come creatura: « Così è stato prodotto (εγενήθη) dal volere del Padre il Figlio che è immagine di Dio invisibile (*Col.* 1,15) e riflesso della sua gloria e l'impronta della sua sostanza (*Hbr.* 1,3), primogenito di ogni creazione (*Col.* 1,15), creatura (κτίσμα) sapienza. Infatti proprio la sapienza dice: Il Signore mi ha creato inizio delle sue vie per le sue opere (*Prov.* 8,22) » (cf. SC 269, p. 243). C'è da dubitare che Origene nel passo in questione abbia usato il termine κτίσμα poiché dopo la citazione di *Col.* 1,15 era più logico riprendere il termine “ primogenito ” e congiungerlo con quello di “ sapienza ”; infatti, in senso inverso, in *Prin* I,2,1 Origene prima cita *Prov.* 8,22, e poi aggiunge: « Ma è detto anche primogenito, come afferma l'apostolo Paolo: Il quale è il primogenito di ogni creazione. Né tuttavia il primogenito è altro per natura rispetto alla sapienza, ma uno e il medesimo ». C'è da osservare inoltre che Origene almeno una volta ha utilizzato, come si è visto, in riferimento alla Sapienza il termine κτίσις ma non κτίσμα poiché κτίσμα era sinonimo di ποίημα (cf. *CJo* I,96-99; XX,182) e in tal senso è presente nella dottrina ariana (cf. Alessandro d'Alessandria, *Lettera a tutti i vescovi* 7, in *Il Cristo...*, p. 84). Anche per l'uso di εγενήθη si può pensare ad una forzatura in senso ariano del pensiero di Origene poiché dal *CJo* f. I si deduce con chiarezza che egli ha rifiutato tale interpretazione; soprattutto nel *CC* VI,17 Origene afferma: « Nessuno può conoscere degnamente il non divenuto (αγένητον) e primogenito di tutta la natura divenuta (γενητός), se non il Padre che l'ha generato (γεννήσας) ». Nel passo in questione Origene invece di citare *Col.* 1,15 secondo la formulazione originale ha usato l'espressione “ primogenito

« E pertanto quando dicono che il Logos è principio lo intendono diverso da questa Sapienza non secondo la sostanza ma soltanto secondo l'aspetto (ἐπινοια) e secondo la relazione [che ha con gli esseri]. C'è quindi una sola e medesima sussistenza (ὕπαρξις) – che gli scritti ora chiamano “ secondo la sostanza ”, – la quale è Sapienza in quanto è unita e propria a Dio, ed è Logos creatore in quanto si protende, se così posso dire, alle opere della creazione ».²³

Poiché Origene riferisce normalmente *Prov.* 8,22 non al Logos ma alla Sapienza è possibile che egli in questo passaggio voglia contrastare un insegnamento che proponeva una distinzione sostanziale fra il Logos e la Sapienza fondata proprio su *Prov.* 8,22 e nella quale il Logos sarebbe cronologicamente posteriore rispetto alla Sapienza.²⁴ Origene risponde affermando che il testo di *Prov.* 8,22 non giustifica tale interpretazione: il Logos è soltanto un'epinoia della Sapienza; in quanto Sapienza è unito a Dio ed è sempre presso

di tutta la natura divenuta ” perché evidentemente voleva contrapporre ai *geneta* colui che ne è il principio cioè il Figlio che è *agenetos*. Il solo testo a mia conoscenza dove Origene utilizza γίγνομαι in relazione al Figlio è *Clo* I,204: « Tutti questi aspetti, peraltro, non rivelano ancora chiaramente tutta la nobiltà della nascita del Figlio, nel momento in cui le parole: “ Figlio mio sei tu, oggi ti ho generato (γεγέννηκά) ” gli sono rivolte da Dio che ha l' “ oggi ” in eterno – per Dio infatti non c'è sera né mattino, questa è la mia convinzione, al contrario il tempo, se così posso dire, che si estende per tutta la durata della sua vita non divenuta (ἀγενήτω) ed eterna (ἄδιω) è per lui questo “ oggi ”, nel quale è divenuto (γεγέννηται) il Figlio – senza che riusciamo a trovare l'inizio dell'origine tanto di lui quanto dell'oggi » (E. Corsini, pp. 175-176). È evidente dal contesto che l' “ essere divenuto ” del Figlio indica la sua generazione nell' “ oggi ” non divenuto ed eterno del Padre. Vale la pena richiamare da ultimo che nella *Lettera* di Dionigi di Roma, *Col.* 1,15 è uno dei testi biblici citati contro coloro che affermavano il Logos come *genetos*, cf. Athan., *De decretis Nicaenae synodi* 26 (*Athanasius Werke* II/1, p. 23) e, secondo la testimonianza di Alessandro d'Alessandria, Ario e gli ariani della prima generazione negavano proprio il valore di *Col.* 1,15 (cf. Thdt., *h.e.* I,4,24 : *Theodoret Kirchengeschichte*, eds. L. Parmentier–F. Scheidweiler, [GCS 19], Berlin 1954, p. 15).

²³ E. Corsini, p. 816.

²⁴ Alessandro d'Alessandria dirà degli ariani: « secondo costoro, quell'intervallo in cui essi dicono che il Figlio non era stato creato dal Padre, è preceduto dalla Sapienza di Dio che ha creato tutte le cose » (cf. Thdt., *h.e.* I,4,24 : GCS 19, p. 15).

Dio ma in quanto Logos si protende verso la creazione.²⁵ Dall'insieme di questi testi credo si possa desumere che coloro i quali negavano la divinità del Figlio erano i sostenitori radicali della teologia del Logos, cioè coloro che assegnavano al Logos un principio (ἀρχή) cronologico dividendolo così dalla divinità del Padre.

Origene, secondo quanto riferito da Panfilo, fu in seguito accusato, oltre che di ritenere il Figlio non generato e quindi eterno,²⁶ di considerare la generazione del Figlio dal Padre mediante il concetto gnostico-materialistico della προβολή.²⁷ Poiché Origene aveva espressamente rifiutato tale dottrina,²⁸ l'accusa si può spiegare solo se egli avesse insegnato la generazione del Figlio dall'ousia del Padre. Ci sono due passaggi in cui quest'insegnamento è esplicito. Il primo è *Clo* f. IX:

« Comprendere a fondo l'espressione “ come di Unigenito dal (παρά) dal Padre ” porta ad ammettere che il Figlio deriva dalla sostanza (ἐκ τῆς οὐσίας) del Padre. Nessuna creatura infatti è direttamente dal (παρά) Padre, ma ha il suo essere da (ἐκ) Dio per mezzo (διὰ) del Figlio. Che se altri [esseri] avessero l'esistenza direttamente dal (παρά) Padre, l'appellativo di Unigenito sarebbe vano, perché sarebbero in molti ad avere l'essere direttamente dal Padre ».²⁹

²⁵ Cf. anche *Clo* I,289-290.

²⁶ Cf. Pamph., *apol.* 87 (SC 464, p. 154). L'accusa proveniva quasi certamente dai sostenitori radicali della teologia del Logos e allo stesso modo interpreta Stead (Cf. Ch. Stead, *Divine substance*, Oxford 1977, p. 211). Simonetti ipotizza, in primo luogo, che l'accusa potesse provenire da avversari di tendenza monarchiana (cf. *L'unità di Dio...*, p. 313), ma a questo si può obiettare che considerare il Figlio innato, cioè coeterno col Padre senza essere generato, è una posizione tipicamente monarchiana; cf. Eus., *e.th.* II,12 : *Über die kirchliche Theologie*, ed. E. Klostermann, [GCS 14], Leipzig 1906, p. 113.

²⁷ Cf. Pamph., *apol.* 87. L'accusa proveniva probabilmente dagli stessi che imputavano ad Origene di affermare il Figlio ingenerato.

²⁸ Cf. *Prin* I,2,6; IV,4,1; *Clo* I,280-282. Nel *Clo* VI,18 Origene cita *Ps.* 109,3: “ dal ventre prima della stella del mattino ti ho generato ” in riferimento alla preesistenza del Cristo ma tralascia significativamente “ dal ventre ” per evitare una connotazione materialistica in questa generazione.

²⁹ E. Corsini, p. 822. Stead considera autentico questo frammento ma gli contrappone il passaggio di *Clo* XX,157 nel quale Origene avrebbe rifiutato

L'altro testo è *CRm IV,10*:

« In quo utique summae illius divinae bonitatis indicium est. Nisi enim esset hic ex illa veniens substantia, et illius Patris Filius, de quo

come materialistico il concetto della generazione dall' *ousia* (cf. Ch. Stead, *Homousios*, in *RAC* 16, Stuttgart 1994, c. 391). Simonetti nega l'autenticità dell'espressione che il Figlio deriva dall' *ousia* del Padre considerandola un « accomodamento in senso niceno avvenuto nella tradizione catenaria » (M. Simonetti, *La teologia trinitaria di Origene*, in *Studi sulla cristologia...*, p. 121, n. 47). Egli adduce due passaggi del *De principiis*: nel primo Origene critica il concetto di generazione propria dello gnosticismo in quanto comporta la divisione (*probolè*) dell' *ousia* paterna (cf. *Prin IV,4,1*); nel secondo, parlando Origene dell'incarnazione, afferma che « la professione di fede deve stare attenta ad evitare ambedue gli errori: né che sia venuto a mancare qualcosa in Cristo della divinità, né si creda assolutamente che ci sia stata una separazione dalla sostanza paterna che è dovunque » (*Prin IV,4,3*). Infine anch'egli rimanda al passo di *Clo XX,157* per mostrare come Origene si mostrerebbe contrario alla generazione del Figlio dall' *ousia* del Padre. In merito a questo bisogna dire che il contesto di *Clo XX,157* è cristologico e non trinitario: Origene condanna coloro che intendono l'incarnazione del Figlio come divisione dell' *ousia* del Padre. Riguardo invece ai due testi del *De principiis* nel primo il rifiuto del concetto tipicamente gnostico della generazione del Figlio come divisione del sostrato divino e quindi di un modo antropomorfo di considerare la generazione del Figlio dal Padre non mi sembra che implichi necessariamente l'esclusione dell'affermazione della generazione dall' *ousia* poiché tale generazione si può intendere in maniera assolutamente spirituale secondo l'immagine proposta da Origene della volontà che procede dalla mente (cf. *Prin I,2,6.9*; *IV,4,1*; *Clo* f. CIX) e in tal senso interpreta anche Stead (cf. *Homousios*, cc. 391-392). Il secondo testo non ha alcun riferimento alla problematica precedente: Origene afferma che in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità ma nello stesso tempo la sua divinità presente corporalmente in Gesù non si è separata da quella del Padre che è dovunque. A questo riguardo, Simonetti traduce *divulsio* di Rufino con "scissione" e questo significa equiparare il termine *divulsio* con quello di *prolatio* (cf. *Prin I,2,6*; *IV,4,1*), ciò che è in contrasto con il contesto in quanto Origene aveva affermato immediatamente prima: « non si deve pensare che tutta la maestà della sua divinità sia stata racchiusa nell'ambito di un piccolo corpo, in modo tale che l'intera parola di Dio, la sua sapienza, la sostanziale verità e la vita sia stata separata (*divulsa*) dal Padre e costretta e circoscritta in un piccolo corpo, non abbia potuto agire altrove ».

dictum est, quia “ nemo bonus, nisi unus Deus Pater ”, tamen utique erga nos bonitatem non potuisset ostenderet ». ³⁰

Nel *De principiis* I,2,11, a partire dall’affermazione giovannea “ Dio è luce ” (*1 Io* 1,5), Origene afferma:

« Splendore riflesso di questa luce è la sua sapienza, non solo in quanto Dio è luce, ma anche in quanto è luce eterna, sì che la sua sapienza è splendore eterno e di eternità. Se ben compreso questo concetto chiaramente dimostra che la sostanza del Figlio deriva proprio dal Padre (*ab ipso patre*), ma non temporalmente né da altro principio se non, come dicemmo, da Dio stesso (*ab ipso deo*) ». ³¹

È probabile che *ab ipso* sia traduzione di ἐξ αὐτοῦ e che quest’ultima sia un’espressione tecnica per indicare l’origine del Figlio dall’ *ousia* del Padre. Anche quest’aspetto della dottrina di Origene potrebbe essere rivolto contro i sostenitori radicali della teologia del Logos. ³²

³⁰ PG 14, 998.

³¹ M. Simonetti, *I Principi...*, p. 160. A questo importante testo fa eco *Prin* I,2,2: « Perciò noi riconosciamo che Dio è sempre Padre del suo Figlio Unigenito che è in verità nato da lui stesso (*ex ipso*) e che ha tratto l’essere da lui stesso (*ab ipso*), senza tuttavia alcun inizio ». In un frammento di *CHbr* riportato da Panfilo troviamo l’espressione: « ex ipsa Dei substantia generatur » : Pamph., *apol.* 99 (SC 464, p. 166). Si tratta, a mio avviso, di un’integrazione operata sul testo origeniano, da cui molto probabilmente dipende anche la presenza nel medesimo contesto del termine ὁμοούσιος.

³² Questo può essere dimostrato dal fatto che Ario nella *Lettera ad Eusebio di Nicomedia* fra le affermazioni di Alessandro d’Alessandria indicate come non condivisibili egli riporta anche questa: « ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός » (*Il Cristo...*, p. 70). Nella *Lettera ad Alessandro d’Alessandria* l’ “ ἐξ αὐτοῦ ” è considerato esplicitamente espressione tecnica posta in relazione con l’ ὁμοούσιος, anche se Ario vi ravvisa, probabilmente in maniera pretestuosa, un’interpretazione materialistica della generazione del Figlio dal Padre (cf. *Il Cristo...*, p. 78). In senso positivo, invece, sembra esserci un rapporto fra l’ “ ἐξ αὐτοῦ ” e l’ ὁμοούσιος nella formula di fede presente in *Adamantius Dialogus de recta in Deum fide* 1: « καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον » : *Der Dialog des Adamantius*, ed. W.H. van de Sande Bakhuizen, [GCS 4], Leipzig 1901, p. 4, l. 12. Un concetto molto simile a questo è già presente in Hipp., *ref.* X,33,8: « ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ· διὸ καὶ θεός, οὐσία

Volgo ora la mia attenzione ad un passaggio del *Clo* dove Origene affronta un'altra opinione:

« Ma siccome in questo passo il Salvatore è chiamato “luce” senza specificazione, mentre nella Lettera cattolica dello stesso Giovanni si dice che Dio è “luce” qualcuno pensa che anche qui sia dimostrato che il Figlio non si distingue dal Padre per la sostanza (τῆ οὐσίᾳ). Ma chi ha esaminato le cose più a fondo e si esprime anche con maggior proprietà, dirà che una cosa è la luce che brilla nelle tenebre e non è afferrata e un'altra cosa è la luce in cui non c'è nessuna tenebra ».³³

Gli studiosi hanno riferito l'opinione qui riportata alla dottrina monarchiana,³⁴ ma un confronto di questo passo con quello di *Clo* X,246, dove sono chiaramente avversati i monarchiani,³⁵ mostra che nel *Clo* II,149 Origene intende prendere le distanze da una posizione teologica diversa da quella monarchiana: infatti in questo non si contraddice l'unità numerica dell' *ousia* del Padre e del Figlio ma un'adeguata comprensione dell' *ousia* del Padre e del Figlio, nel senso che secondo Origene il Padre è maggiore del Figlio, o, come è detto poco dopo, che « egli oltrepassa (ὑπερέχει) » la luce vera

ὑπάρχων θεοῦ » : *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland, [GCS 26], Leipzig 1916, p. 290.

³³ *Clo* II,149 (E. Corsini, p. 247).

³⁴ Cf. E. Corsini, p. 247, n. 44; SC 120bis, p. 308; M. Simonetti, *Aspetti della cristologia del III secolo: Dionigi d'Alessandria*, in *Studi sulla cristologia...*, p. 286.

³⁵ « A questo punto però quelli che fanno confusione circa la posizione del Padre e del Figlio adducendo quelle parole ... ne hanno dedotto che il Figlio non differisce numericamente (τῷ ἀριθμῷ) dal Padre, ma che essi sono uno (ἓν) non soltanto per la sostanza (οὐσίᾳ) ma anche per il soggetto e sono chiamati Padre e Figlio secondo certi aspetti diversi, ma non secondo l'ipostasi » (E. Corsini, p. 436). Corsini è convinto che in questo passo Origene applichi, per ciò che concerne la Trinità, il termine οὐσία ad indicare il substrato comune, la “sostanza” comune (cf. n. 51). Il fatto che Origene precisa, riguardo ai monarchiani, che il Padre e il Figlio non differiscono “numericamente” riguardo all' *ousia*, mentre egli propone una distinzione fra il Padre e il Figlio non solo quanto all'ipostasi (cf. *Clo* II,75; *CC* VIII,12) ma anche quanto all' *ousia* (cf. *Clo* I,151; II, 74; *Orat* XV,1), lascia pensare che l'Alessandrino stia riportando il pensiero dei suoi avversari.

che è il Figlio.³⁶ In un passaggio significativo del *Clo*, dopo aver rifiutato la tesi gnostica secondo la quale gli adoratori di Dio in spirito sono consustanziali (ὁμοούσιοι) con la natura non-generata (ἀγέννητος), Origene prosegue dicendo:

« Noi invece ci lasceremo persuadere dalla parola del Salvatore che dice: “ Il Padre che mi ha mandato è più grande di me ” e, appunto per questo, rifiuta di accettare, in senso proprio, vero e pieno, l'appellativo di “buono” che gli è stato dato per riferirlo pieno di gratitudine al Padre, biasimando colui che vuole glorificare (ὑπερδοξάζειν) il Figlio più del giusto. Noi, quindi, affermiamo che il Salvatore e lo Spirito Santo non sono da una parte neppure paragonabili con tutti gli esseri che sono stati fatti, ma li superano con una sovreminenza e una trascendenza infinita; essi però sono a loro volta superati dal Padre di altrettanto o più ancora di quanto il Figlio e lo Spirito Santo superano gli altri esseri e non soltanto quelli comuni ».³⁷

Nel testo, che sottolinea con forza la subordinazione del Figlio rispetto al Padre, Origene condanna l'affermazione gnostica della consustanzialità degli spirituali con Dio e poi cita, senza un evidente nesso logico, *Io*. 14, 28 per richiamare l'inferiorità del Figlio (e dello Spirito Santo) col Padre. Nella traduzione di questo testo sia Corsini che la Blanc³⁸ rendono πρὸς τὸν βουλόμενον con “colui che voleva”, cioè con un imperfetto che rimanda evidentemente al personaggio evangelico; tuttavia il verbo può essere inteso anche al presente e in

³⁶ Cf. *Clo* II,151. Di seguito Origene aggiunge: « Che il Padre e il Figlio siano due luci l'apprendiamo in modo più netto da Davide nel Salmo 35: “ Nella tua luce noi vedremo la luce ” ». Corsini all'espressione “due luci” aggiunge “distinte” che però non è presente nel testo e costituisce un'interpretazione in senso antimonarchiano, mentre Origene intende precisare che l'“essere luce” del Figlio non si identifica con l'“essere luce” del Padre in quanto quest'ultimo è superiore al Figlio. Probabilmente Origene allude alla medesima opinione quando nel *CC* VIII,14 afferma: « Nella moltitudine dei fedeli alcuni possono avere una diversa opinione nel proporre con precipitazione che il Salvatore è il grande Dio che domina su tutto, ma noi non la pensiamo allo stesso modo, persuasi da colui che dice: « Il Padre che mi ha inviato è più grande di me » (cf. *SC* 150, p. 204).

³⁷ *Clo* XIII,151 (E. Corsini, p. 492).

³⁸ Cf. *SC* 222, p. 113.

tal senso Origene potrebbe alludere soprattutto a coloro che sostengono una posizione teologica che egli non condivide, la quale probabilmente gli era stata richiamata da quanto detto precedentemente a proposito della consustanzialità intesa in senso gnostico. Di conseguenza le espressioni riguardanti la subordinazione del Figlio (e dello Spirito Santo) rispetto al Padre, e l'interpretazione di *Hbr.* 1,3 e *Sap.* 7,25ss. in questa prospettiva, scaturiscono non dalla volontà di opporsi all'emanatismo gnostico, come suggerisce Corsini,³⁹ ma dal fatto che con molta probabilità c'erano alcuni fedeli che adoperavano l' ὁμοούσιος per caratterizzare la divinità del Figlio.⁴⁰ È per questo motivo che Origene richiama *Io.* 14,28 al fine di correggere la posizione teologica di chi vuole « glorificare eccessivamente (ὀπερδοξάζειν) » il Figlio a discapito del Padre. Si può pensare che nel *Clo* II,149 coloro i quali affermano non esserci differenza nella sostanza (τῆ οὐσία) fra il Padre e il Figlio siano gli stessi di *Clo* XIII,151 e la conferma può essere data dal fatto che in entrambi i contesti ci sono identiche prese di posizione da parte di Origene nel subordinare il Figlio al Padre: nel *Clo* II,149 il Padre è superiore al Figlio in quanto sorgente di quegli aspetti posseduti sostanzialmente da quest'ultimo quali sapienza, verità, luce; mentre nel *Clo* XIII,151 il riferimento è alla natura non generata (τῆ ἀγεννήτω φύσει) che appartiene esclusivamente al Padre⁴¹ e in relazione a questo Origene cita i passi di *Io.* 14,28 e *Mc.* 10,18 i quali, insieme a *Io.* 17,3,⁴²

³⁹ Cf. p. 492, n. 41. La stessa interpretazione è data anche da Simonetti; cf. *La teologia trinitaria di Origene*, p. 117.

⁴⁰ Origene utilizza il termine ὁμοούσιος in ambito antropologico per indicare la stessa natura o genere; cf. *Clo* XX,204-206.

⁴¹ Cf. *Clo* II,75; *CCVIII*,14; *Prin* I,2,3.6.

⁴² Il testo di *Io.* 17,3 è presente insieme a *Mc.* 10,18 in *Prin* I,2,13 per mostrare che la bontà assoluta e originaria appartiene al Padre mentre il Figlio partecipa di questa bontà in quanto "immagine della sua bontà" (*Sap.* 7,26). *Io.* 17,3 ricorre ugualmente nel *Clo* II,17 per avvalorare il concetto che il Padre è il Dio-in-sé (αὐτόθεος) e *Mc.* 10,18 nel *Clo* II,96 per mostrare che la definizione di *Ex.* 3,14, "Io sono colui che sono", si identifica con quella espressa dal Salvatore con le parole: "Nessuno è buono se non Dio il Padre"; ciò ha per conseguenza, prosegue Origene, che "il buono" è lo stesso di "colui che è". È evidente in Origene la volontà di unificare nel Padre il "Bene-in-sé" e il "Dio-in-sé", ciò che definisce propriamente il carattere della natura non-generata.

sono i testi chiave per manifestare la superiorità del Padre rispetto al Figlio. Dunque, se da una parte Origene condanna coloro che volevano sminuire la dignità del Figlio separandolo dalla divinità del Padre, dall'altra prende le distanze anche da chi vuole esaltare eccessivamente il Figlio ponendolo sullo stesso piano dell' "essere" del Padre.⁴³ Credo che i sostenitori di questa dottrina siano gli stessi che qualche decennio dopo metteranno sott'accusa il vescovo Dionigi d'Alessandria per aver affermato che il Figlio è *ποίημα* e che vengono definiti ortodossi da Atanasio.⁴⁴ Nell'interpretazione che Simonetti ha dato di tutta la questione, tuttavia, la loro posizione viene così riassunta:

« dobbiamo pensare a fedeli certamente non allineati con le posizioni monarchiane radicali di Sabellio ma neppure convinti della bontà della contrapposta dottrina delle tre ipostasi, da loro considerata eccessivamente divisiva. Io suppongo che, affermando Cristo *ὁμοούσιος* col Padre, essi intendessero soprattutto contrastare l'affermazione di *ousie* distinte del Padre e del Figlio, che nei sostenitori delle tre ipostasi affiancava quella di ipostasi distinte ».⁴⁵

La posizione di questi fedeli viene pertanto definita come "monarchianismo moderato".⁴⁶ Stead si spinge più oltre sostenendo che questi affermavano

« una sola ipostasi della divinità e il Logos più come una potenza o funzione che come persona distinta ».⁴⁷

Nella valutazione di Simonetti, così come anche in quella di Stead, assume particolare valore un frammento di una *Lettera* di Dionigi d'Alessandria a Dionigi di Roma, riportato da Basilio di Cesarea, nel quale l'Alessandrino dice:

⁴³ È da rilevare che nel dibattito sull' *ὁμοούσιος* niceno la posizione teologica degli *homoiousiani* è nella sostanza la medesima di Origene: essi affermano che il Figlio non giunge all'identificazione (*ταυτότητα*) ma solamente alla somiglianza (*ὁμοιότητα*) della sua *ousia* col Padre poiché questi è "ὁ θεός" e il Figlio "θεός"; cf. *Lettera sinodale d'Ancira* 9, in *Il Cristo...*, p. 178.

⁴⁴ Cf. Athan., *De sententia Dionysii* 13, in *Athanasius Werke* II/1, p. 55.

⁴⁵ M. Simonetti, *Aspetti della cristologia...*, p. 291.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 287, n. 50.

⁴⁷ Ch. Stead, *Homousios*, cc. 393-394.

« Se, per il fatto di essere tre le ipostasi, affermano che sono divise, sono tre, anche se non vogliono, oppure sopprimano del tutto la divina Trinità ». ⁴⁸

Il frammento è interpretato da Simonetti come difesa di Dionigi d'Alessandria nei confronti dei fedeli che l'hanno accusato, ⁴⁹ i quali alla dottrina delle tre ipostasi, avvertita come divisiva, opponevano quella dell' ὁμοούσιος. Basilio, tuttavia, prima di introdurre il frammento, afferma che Dionigi d'Alessandria si rivolge contro i sabelliani e non contro i suoi accusatori. Se quest'ultimi avessero negato la dottrina delle tre ipostasi, che per lo stesso Dionigi rimane un punto irrinunciabile, egli non avrebbe potuto accettare l' ὁμοούσιος da loro proposto, e poiché l' ὁμοούσιος non compare nella lettera di Dionigi di Roma indirizzata ai fedeli di Alessandria come espressione da contrapporre alla dottrina divisiva delle ipostasi, non c'era motivo da parte di Dionigi d'Alessandria di introdurlo nella sua difesa affermando di essere fondamentalmente d'accordo con la dottrina espressa dal termine. Questo induce a pensare che, nel contesto della chiesa alessandrina, l' ὁμοούσιος era considerato un'espressione di retta fede, ciò che è in accordo con quanto ci dice Atanasio riguardo ai fedeli che misero sott'accusa il vescovo Dionigi. Riguardo al fatto che Dionigi d'Alessandria accettò l' ὁμοούσιος nella sua risposta a Dionigi di Roma, Simonetti afferma che egli avrebbe usato il termine in maniera molto generica come equivalente di *homogenès* e *homophyès* per distaccarsi dall'interpretazione monarchiana che negava, con l'utilizzo di questo termine, la dottrina delle ipostasi e *ousie* distinte. ⁵⁰ In merito a questo va rilevato, innanzitutto, che anche in Atanasio ὁμοούσιος equivale a ὁμοφύεις; ⁵¹ in secondo luogo l'interpretazione di Simonetti sembra influenzata da ciò che Basilio di Cesarea dice riguardo a Dionigi d'Alessandria e cioè che quest'ultimo in un primo momento sopprime l' ὁμοούσιος a motivo di Sabellio che se ne è servito malamente per rigettare le ipostasi, poi l'ammette quando si deve difendere nei riguardi di Dionigi di

⁴⁸ Cf. Bas., *spir.* XXIX,72 (SC 17bis, p. 504).

⁴⁹ Cf. M. Simonetti, *Aspetti della cristologia...*, p. 291.

⁵⁰ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, [SEA 11], Roma 1975, pp. 91-92; Id., *Ancora su homoousios a proposito di due recenti studi*, *VetChr* 17(1980), p. 95; Id., *Aspetti della cristologia...*, p. 287.

⁵¹ Cf. Athan., *De synodis* 53 (*Athanasius Werke* II/1, p. 276).

Roma.⁵² L'allusione dell'utilizzo da parte di Sabellio dell' ὁμοούσιος è una mera congettura di Basilio poiché è un dato che non trova riscontro nella documentazione che possediamo riguardo al sabellianismo e del monarchianismo in generale.⁵³ Il rifiuto di Ario dell' ὁμοούσιος suppone che il termine fosse in uso ad Alessandria, ma egli lo pone esclusivamente in relazione con la προβολή gnostica⁵⁴ e questo dimostra che il termine non aveva a che fare con il rifiuto della dottrina delle tre ipostasi. Eusebio di Cesarea nella *Lettera sul simbolo niceno* teme ugualmente il pericolo di un'interpretazione materialista del termine, ma dichiara in maniera significativa che l' ὁμοούσιος era stato usato precedentemente nella teologia del Padre e del Figlio da vescovi e scrittori.⁵⁵ In conclusione, ritengo che i fedeli che misero sott'accusa il vescovo Dionigi non rifiutavano la dottrina delle tre ipostasi e quindi anche di *ousie* distinte: questi avevano proposto l' ὁμοούσιος per contrastarne l'interpretazione divisiva dei sostenitori radicali della teologia del Logos per i quali questi è un'ipostasi separata in quanto la sua *ousia* è estranea a quella del Padre.⁵⁶

⁵² Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, p. 92.

⁵³ È possibile che nella sua interpretazione Basilio sia stato condizionato dal fatto che al suo tempo c'erano alcuni seguaci di Sabellio i quali, deducendo dall'anatematismo niceno l'identità di *ipostasi* e *ousia*, davano dell' ὁμοούσιος un'interpretazione monarchiana; cf. Bas., *ep.* CXXV,1 (*Saint Basile, Lettres*, ed. Y. Courtonne, vol. II, Paris 1961, p. 31). Che l' ὁμοούσιος in sé non si prestasse affatto ad un'interpretazione monarchiana è affermato dallo stesso Basilio il quale sostiene che il termine corregge l'errore di Sabellio perché una medesima cosa non può essere consustanziale con se stessa ma lo è rispetto ad un'altra; cf. *ep.* LII,3 (*Saint Basile...*, vol. I, pp. 135-136). In merito ad una eventuale condanna dell' ὁμοούσιος in relazione a Paolo di Samosata, quindi sempre in relazione ad una dottrina d'impostazione monarchiana, richiamata dagli homoiousiani secondo la testimonianza di Ilario; cf. Hil., *syn.* 81 (PL 10, 534), sono pertinenti le considerazioni di Stead; cf. *Homousios*, c. 395. Aggiungo che Mario Vittorino, il quale conosce ugualmente il documento perduto degli *homoiousiani* a cui allude Ilario, tace completamente di quest'aspetto; cf. Mar. Vittorin., *adv. Arium* I,28-29 (SC 68, pp. 268.270).

⁵⁴ Cf. *Lettera ad Alessandro di Alessandria* 5, in *Il Cristo...*, p. 78.

⁵⁵ Cf. *Il Cristo...*, p. 110.

⁵⁶ Una conferma può essere data dall'insegnamento proposto da Teognosto, anch'esso rivolto contro l'interpretazione divisiva delle ipostasi:

In conclusione, Origene proponendo in senso antimonarchiano la dottrina delle tre ipostasi divine non ne accettò l'interpretazione divisiva data dai sostenitori radicali della teologia del Logos che assegnavano al Figlio un principio temporale separandolo dalla divinità del Padre. A quest'insegnamento contrappose quello dell'eternità del Figlio, ma, pur affermando che è generato dall'*ousia* del Padre, non condivise la dottrina di coloro che prospettavano un'uguaglianza di *ousia* (ὁμοούσιος) fra i due, permanendo nel pensiero di Origene la subordinazione del Figlio rispetto al Padre.

GIUSEPPE BARTOLOZZI
 Istituto Teologico Marchigiano
 Via Monte Dago, 87
 60131 Ancona
 ITALIA
 giuseppe.bartolozzi@fraticappuccini.it

ABSTRACT

This study intends to show how the essential elements in the debate over the divinity of the Son provoked by Arianism are already present within the Alexandrian Church during the first decades of the 3rd century. From the works of Origen it becomes apparent that his teaching on the eternity of the Logos intends to oppose those who asserted a temporal beginning thus separating the Logos from the divinity of the Father, which allows us to define them as radical supporters of the theology of the Logos. Against this doctrine, there is an identified opposition which probably utilized the term ὁμοούσιος to indicate to the contrary the divinity of the Son; nevertheless Origen, while proposing that the Son is generated from the *ousia* of the Father, does not share this teaching because in his theology the Son remains subordinate to the Father.

nei frammenti 2 e 4 egli afferma che l'*ousia* del Figlio proviene dall'*ousia* del Padre e di conseguenza il Figlio possiede « τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν » cf. *Die Hypotyposen des Theognost*, ed. A. von Harnack, [TU 24], Leipzig 1903, pp. 76-77. L'affermazione di Ario: « il Logos è estraneo, altro e separato rispetto all'*ousia* di Dio (τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας) » (Alessandro d'Alessandria, *Lettera a tutti i vescovi* 8, in *Il Cristo...*, p. 84), non sarà altro che la ripresa di una dottrina già presente in ambito alessandrino.