

QUALCHE NOVITÀ SULLA DOTTRINA ORIGENIANA DEL LOGOS

Com'è noto, verso la fine del II secolo la dottrina del Logos provocò nella cristianità orientale, e poi anche occidentale, una forte reazione, in quanto l'affermazione della divinità di Cristo Logos, pur in subordine a quella di Dio Padre, faceva pensare a una forma di diteismo. La reazione si concretò in due dottrine, ambedue preoccupate di preservare l'unicità di Dio (= monarchia, monarchianismo) ma in modo ben diverso: la dottrina che con termine moderno viene definita modalista considerava Cristo Logos come un modo di manifestarsi dell'unico Dio, Dio Padre che sulla croce aveva patito in aspetto di Figlio; quella con termine altrettanto moderno definita adozionista, recuperando e adattando una dottrina ben più antica (ebionismo), riteneva che Cristo fosse stato un mero uomo, insignito però di carismi tali da farlo considerare come dio. Nei superstiti scritti di Origene leggiamo vari passi nei quali l'autore polemizza con ambedue queste forme di monarchianismo. Tale l'opinione vulgata, ma in un recente articolo G. Bartolozzi (= B.)¹ impugna questa identificazione per la parte attinente all'adozionismo e, allargando la ricerca ad altri testi origeniani, identifica questi avversari di Origene con sostenitori radicali della dottrina del Logos, i quali avrebbero proposto una dottrina ariana *ante litteram*. Prima di passare a un esame dettagliato di questa nuova proposta, presentiamo in breve il complesso itinerario percorso da B., che procede per progressive acquisizioni. Inizialmente egli ferma la sua attenzione su alcuni passi origeniani abitualmente interpretati in senso antimodalista e antiadozionista e nega che i sostenitori della seconda delle due dottrine possano essere considerati adozionisti (pp. 61-65). Successivamente analizza una serie di passi nei quali Origene discute con chi sostiene che il

¹ G. Bartolozzi, *Origene e il dibattito sulla divinità del Logos nella prima metà del secolo III*, in *Aug* 50(2010), pp. 61 sgg. Va subito precisato che la dottrina da noi definita modalista è qualificata da B. come monarchiana.

Logos sia stato fatto, creato e che abbia avuto un inizio temporale (pp. 65-73), e di suo ne afferma la generazione dalla ousia del Padre (pp. 73-76), polemizzando per altro anche con quanti glorificavano eccessivamente il Figlio Logos a discapito di Dio Padre (77-79). Questi ultimi vengono assimilati da B. a coloro che, qualche tempo dopo, avrebbero posto sotto accusa Dionigi di Alessandria per aver definito il Figlio $\rho\acute{o}\iota\eta\mu\alpha$. Costoro contrastavano i sostenitori radicali della dottrina del Logos, i quali ne consideravano l'ousia estranea a quella del Padre (pp. 79-81). Di qui la conclusione (p. 82): Origene ha rifiutato un'interpretazione eccessivamente divisiva della dottrina delle tre ipostasi, che separava il Figlio dalla divinità del Padre, e di contro non ha condiviso la posizione dottrinale di quanti prospettavano un'uguaglianza di ousia dei due. In nota a p. 82 B. conclude che l'affermazione di Ario secondo cui il Logos è estraneo, altro e separato rispetto all'ousia di Dio « non sarà altro che la ripresa di una dottrina già presente in ambiente alessandrino ».

Entrando in discussione, preliminarmente ritengo opportuno percorrere in breve il lungo frammento del *Commento a Tito* di Origene, che ci è stato tramandato, nella traduzione latina di Rufino, dall'*Apologia* di Panfilo, dove l'autore descrive con cura le eresie che conosce. Dopo le eresie di marcioniti e gnostici, Origene passa alle eresie specificamente cristologiche: quella degli ebioniti che consideravano Cristo soltanto uomo, quella dei docetisti che in vario modo ne negavano la realtà dell'umanità e dell'incarnazione, poi l'adozionismo evoluto di Berillo di Bostra, per altro non indicato nominativamente, secondo cui Cristo « ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris in se solam habuerit deitatem », infine la dottrina (modalista) che identificava l'ipostasi del Figlio con quella del Padre (PG 14, c. 1304). In questo testo sono presentate due dottrine che, una in modo più semplice una in modo più ricercato, consideravano Cristo un uomo privo di specifica divinità, nel quale, secondo Berillo, aveva preso dimora la divinità del Padre. Di contro, nessun accenno a una dottrina, ariana *ante litteram*, che avrebbe considerato Cristo Logos divino ma estraneo alla divinità del Padre. Eppure un'affermazione di questo genere, implicante anche la condizione del Logos come entità creata, difficilmente avrebbe potuto essere trascurata, in quell'elencazione, da un Origene che,

secondo l'ipotesi di B., più volte l'aveva respinta in altri passi dei suoi scritti. Solo qualche decennio dopo questa rassegna eresiologica di Origene Dionigi di Alessandria sarebbe stato messo sotto accusa per aver definito il Figlio *ποίημα*, e ci si può chiedere perché la dottrina rinfacciata ad Ario nel secondo decennio del IV secolo non fosse stata messa sotto accusa ad Alessandria già prima di Ario se, secondo B., gli fosse stata anteriore. Insomma, la testimonianza del testo origeniano su Tito non depone certo a favore dell'ipotesi di B. Ma è tempo di entrare direttamente nel merito di tale ipotesi.

Il primo dei passi origeniani adottati da B., tratto da *Cio* 2,16, definisce (p. 61) empia la dottrina di chi, per evitare di affermare due dèi, o nega l'individualità del Figlio oppure « nega (*ἀρνούμενους*) al Figlio la divinità (*τὴν θεότητα*) salvandone l'individualità (*ιδιότητα*) e la sostanza circoscritta (*οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν*), concepita come distinta da quella del Padre ».² La prima delle due dottrine è senza dubbio quella modalista, l'altra è stata considerata da me e da altri adozionista; ma B. in nota si adegua alla Blanc, che aveva considerato questa dottrina un arianesimo *ante litteram*, osservando che (p. 62 in nota) « la seconda dottrina richiamata come empia non nega la sussistenza divina del Figlio, come invece insegna l'adozionismo, dal momento che *ιδιότητα* e *οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν* vengono usati da Origene per indicare la sussistenza personale in ambito trinitario ». Mi sembra che qualcosa non quadri in questo ragionamento, in quanto B. afferma che la seconda dottrina condannata come empia non negava la sussistenza divina del Figlio, come invece la negava l'adozionismo: invece nel passo origeniano in questione abbiamo letto che la seconda delle due dottrine negava proprio la divinità, perciò la sussistenza divina, del Figlio salvaguardandone l'individualità, esattamente come predicava l'adozionismo. Ritengo che la *bévue* di B. vada valutata niente più che un *qui pro quo*, che però qui ha la sua importanza perché è l'unico argomento concreto che venga addotto per negare che la dottrina in questione possa essere identificata come adozionista.³ Di

² Qui e di seguito cito il *Commento a Giovanni* di Origene secondo la traduzione di E. Corsini (Torino 1968), come ha fatto anche B.

³ Quanto all'affermazione di B. circa la valenza trinitaria di *ιδιότητα* e *κατὰ περιγραφὴν*, essa sembra presupporre in Origene l'utilizzo di una vera e propria terminologia trinitaria, il che mi sembra anacronistico. In questo

seguito B. adduce altri tre testi: il primo (*Dial* 4) condanna sia la dottrina modalista sia l'empio insegnamento « che nega la divinità di Cristo »; il successivo (*Clo* 1,151-2) è contro coloro che o negano la sussistenza personale del Logos ovvero « pur concependolo come sostanza, lo dividono dal Padre »;⁴ il terzo passo (*CRm* 8,5) ancora una volta condanna quanti o separano come di diversa natura il Padre dal Figlio ovvero li confondono (pp. 62-64). In nota a p. 62 B. adduce *CRm* 7,13 in cui Origene si oppone a chi, per non affermare due dèi, interpretando male un passo di Paolo nega che il Figlio di Dio debba essere considerato dio. B. conclude questa prima parte del suo ragionamento affermando che, secondo Origene, alla retta dottrina trinitaria, professante tre sussistenze personali senza differenza di natura, si oppongono quanti o confondono le proprietà individuali in un unico soggetto o « separano il Figlio dal Padre affermando che altra è la natura del Padre e altra quella del Figlio » (p. 65). Quelli sono i modalisti, questi, che qui non vengono definiti, sono coloro che B. identifica come sostenitori radicali della dottrina del Logos, ariani *ante litteram*. Va rilevato che costoro qui vengono caratterizzati da B. soltanto come coloro che affermano che altra è la natura del Padre altra quella del Figlio. Ma, in tre dei cinque passi surriferiti, di costoro Origene dice che negano la divinità di Cristo, che è accusa ben più pesante. Abbiamo già sopra osservato che l'unico argomento concreto addotto da B. per negare che costoro fossero adozionisti si è rivelato un vero e proprio boomerang, sì che non ravviso alcun motivo per dismettere l'identificazione dell'oggetto delle critiche di Origene, in *Clo* 2,16;

ambito solo ὑπόστασις può essere addotto come termine utilizzato da Origene in modo continuo e coerente con significato individualizzante; neppure οὐσία, come da tempo è stato messo in luce, si riscontra negli scritti di Origene con significato ben specificato in senso trinitario.

⁴ B. osserva (p. 63, in nota) di aver seguito, per questo passo, la traduzione di Corsini solo per la parte iniziale, mentre verso la fine ha proposto una sua traduzione, perché qui Corsini « traduce in maniera tale che non viene evidenziata la contrapposizione delle due dottrine ». Dato che per il senso le due traduzioni coincidono, per chiarezza ho qui seguito quella di B., ma ritengo doveroso notare che nella traduzione di Corsini la contrapposizione delle due dottrine appare, a mio sommesso avviso, ben chiara, in una forma che rispetta la lettera del testo di Origene più fedelmente della traduzione di B.

Dial 4; *CRm* 7,13 e, con ogni probabilità, anche in *Clo* 1,151-2, con gli adozionisti.

Successivamente B., identificando correttamente coloro che separano il Figlio dal Padre con quanti ne negano la divinità, osserva (p. 65) che « è possibile specificare ulteriormente in che cosa consista » questa dottrina, adduce in proposito un passo del fr. 2 del *Commento a Giovanni*⁵ nel quale Origene respinge coloro che, sulla base di *Io.* 1,4 « ciò che fu fatto in lui era vita, ecc. », deducevano che il Logos fosse stato fatto (γενητὸν εἶναι), e lo mette in relazione, come testo di riferimento, con un passo di *Clo* 2,130-1, di commento a *Io.* 1,4, che ha ben poco in comune, quanto a espressione letterale, col testo del frammento (ibid.). Più specificamente, in *Clo* 2,130-1 Origene nega che il Logos fosse stato fatto (ἐγένετο), ma non fa parola di chi, secondo il testo del frammento, affermava che fosse stato fatto. A questo punto s'impone una chiarificazione: di molti dei frammenti catenari del *Commento a Giovanni* di Origene leggiamo anche il testo completo originale, e basta un sommario riscontro per constatare che il testo dei frammenti presenta, sì, materiale origeniano ma quanto mai riassunto rispetto al testo completo. Sappiamo in effetti che i testi catenari riproducono il testo di base in due modi, che C. Curti ha definito: per taglio e per *résumé*. Orbene, quelli per taglio riproducono in complesso la lettera del testo di base anche se tutt'altro che con perfetta fedeltà; quelli invece per riassunto ne riproducono solo il senso, e quelli del *Commento a Giovanni* sono riassuntivi quanto mai. È evidente che nel riassunto possono essersi introdotte espressioni non originali, soprattutto chiose di carattere dottrinale. Per tornare a noi, B. non ha potuto addurre un solo passo del testo originale di *Clo* corrispondente al frammento nel quale si polemizza con ignoti sostenitori della creaturalità del Logos, il che significa che questa affermazione del fr. 2 va considerata non origeniana ma chiosa del catenista o di chi per lui. Di poi B., al fine di infittire i dati dottrinali relativi a questi ignoti avversari di Origene, adduce tre passi del *de principiis* nei quali Origene respinge colui che dà un inizio (temporale) al Logos divino (1, 2, 3; 1, 2, 9; 4, 4, 1). Com'è noto, nell'ambito dei

⁵ Il frammento pertiene all'interpretazione di *Io.* 1, 4, che leggiamo nell'originaria e integrale redazione in *Clo* 2.

sostenitori della dottrina del Logos Origene è stato il primo che abbia sostenuto con la massima decisione la coeternità di Cristo, in quanto Logos e Sapienza divini, con Dio Padre. Prima di lui prevaleva in quell'ambito, da Taziano e Teofilo fino a Ippolito e Tertulliano, l'affermazione di un duplice stadio temporale nel rapporto Dio – Logos: questi, in quanto pensiero e parola di Dio, è *ab aeterno* immanente in quello senza esserne personalmente distinto; poi *ante tempus* Dio lo emette (= lo genera, lo profferisce) come persona (ipostasi) distinta da lui in funzione della creazione e del governo del mondo. Origene, affermando la coeternità del Logos con Dio Padre, ha implicitamente criticato questa diffusa concezione, soprattutto in *Prin* 4,4,1, dove afferma che Dio trinitariamente inteso è al di fuori del tempo e perciò non gli si può riferire alcuna determinazione temporale, cioè un prima e un poi. Ciò posto e posto che prima di Origene si dava abitualmente un inizio temporale al Logos, restringere gl'interlocutori di Origene ai soli ipotetici sostenitori radicali, ad Alessandria, della dottrina del Logos è del tutto aprioristico e privo di ogni sostegno documentario.⁶

Nel prosieguo del suo argomentare B. adduce (p. 67) un breve passo (*Prin* 1,2,10) in cui Origene afferma che una sola è l'onnipotenza del Padre e del Figlio, e di suo chiosa: « 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 » (p. 68). L'argomentazione mi pare di colore oscuro: mi limito a rilevare che in tutto questo contesto Origene fa riferimento ancora a quanti affermavano l'inizio temporale del Logos, sulla base del discorso di cui abbiamo trattato qui sopra, sì che estendiamo a questo altro passo la spiegazione già proposta. Di seguito B. presenta un altro passo del *de principiis* (1,2,12), in cui Origene, sostenendo che il Figlio non differisce per potenza dal Padre, continua: « Ma allora in che modo qui può adattarsi ciò che alcuni dicono a proposito dell'imitazione e della somiglianza del discepolo

⁶Va anche tenuto conto che sovente Origene prospetta, come alternative rispetto alle sue, affermazioni e ipotesi che attribuisce a interlocutori fittizi, qualificati "altri, alcuni, ecc.". Già in antico questa prassi espositiva fu debitamente rilevata.

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 (*Io. 5. 19*)? ». Io a suo tempo avevo ipotizzato un possibile riferimento agli gnostici valentiniani; B. lo esclude perché « le espressioni di Origene non lasciano intravedere le speculazioni gnostiche sulle origini del mondo materiale ad opera del Demiurgo come strumento del Logos », e spiega che, essendo uno solo e medesimo l'agire del Padre e del Figlio in ordine alla creazione, non si può ammettere una prima creazione intellegibile (spirituale) opera del Padre e una seconda creazione, corporea, imitazione della prima, opera del Figlio (p. 68). Qui B. da ultimo non fa altro che spiegare la di per sé chiara affermazione di Origene sulla medesima attività creatrice del Padre e del Figlio, poi in nota (p. 69), sulla scorta di un superstite passo di Asterio il Sofista, il teorico dell'arianesimo della prima generazione, scrive che gli sembra possibile che nel passo in questione Origene contrasti una dottrina simile a quella che sarebbe stata degli ariani. Nel frammento in questione (fr. 9 Bardy) Asterio afferma che il Logos è una creatura e ha imparato da Dio, come da un maestro, a creare.⁷ Il collegamento tra Origene e Asterio, di per sé largamente arbitrario, è improponibile, in quanto nel passo origeniano al Figlio è attribuita soltanto la creazione materiale, mentre secondo la dottrina ariana il Logos divino avrebbe realizzato, per volere di Dio Padre, tutta la creazione, sia spirituale sia materiale. Quanto al rifiuto della mia ipotesi riguardante i valentiniani, esso viene motivato con l'assenza, nel testo di Origene, delle speculazioni gnostiche sull'origine del mondo materiale a opera del Demiurgo. Qui si tratta, per altro, solo di una notazione cursoria di Origene, per la quale non si può pretendere il canonico riferimento al mito gnostico. La vera difficoltà che presenta la mia proposta sta nella identificazione del Figlio col Demiurgo, che nei testi valentiniani è definito più volte immagine del Figlio ma mai, se non erro, Figlio *tout court*. Potrei comunque superare la difficoltà ricordando che,

⁷ Faccio notare di passaggio che la traduzione che B. propone del passo asteriano « ... E (il Logos) ha appreso l' arte di creare da un maestro e da un artigiano » ha ommesso un *ὡς* che mi sembra necessario per il senso: « ... ha appreso (da Dio) come da un maestro ... ».

secondo la dottrina valentiniana, attraverso Sophia e il Demiurgo era il Salvatore, che è dire il Figlio, a operare nel mondo materiale. Non mi nascondo che questa spiegazione potrà forse sembrare un po' troppo sofisticata, ma la si valuti soltanto come un tentativo di dare risposta all'interrogativo sollevato dal testo origeniano.

Di poi B. propone (p. 69) un altro passo del *de principiis* nel quale Origene afferma (1,2,2-3) che nella Sapienza divina erano contenuti principi ragioni specie di tutto il mondo della creazione, e per questo essa è qualificata come creata in *Prov.* 8,22. Perciò, scrive Origene, « nel modo in cui abbiamo inteso che la Sapienza è inizio delle vie del Signore 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 Logos di Dio ». B. mi obietta (ibid.) di aver considerato, nella mia traduzione del *de principiis* (*I Principi di Origene*, Torino 1968, p. 144, nota 14), interpolazione normalizzante di Rufino l'espressione « e che essa è detta creata ». Non ho difficoltà a ritrattarmi su questo punto. Faccio però osservare che con questa ipotetica espunzione io non intendevo affatto negare che Origene qualche rara volta avesse definito il Logos creatura. Infatti nella nota in cui ho ipotizzato l'espunzione ho anche scritto: « ... ed egli (cioè Origene), che pure con chiarezza afferma che il Figlio viene generato dal Padre, talvolta lo definisce anche creatura (4,4,1) », e nella nota a 4,4,1 (*I Principi di Origene*, p. 543, nota 11) ho addotto, come riscontro alla definizione del Logos come κτίσμα, *Clo* 1,115 e 1,243. Data perciò questa relativa abbondanza di riscontri sulla definizione di Cristo Sapienza come creatura, mi stupisco che B., per trovare un riscontro origeniano in questo senso, abbia fatto ancora ricorso ai frammenti del *Commento a Giovanni* del cui incerto valore abbiamo già detto, nella fattispecie a un passo del fr. 1, nel quale ricorre il concetto che la Sapienza divina è stata creata da Dio con esplicito riferimento a *Prov.* 8,22: ma in questo frammento ricorre ben due volte il termine σχέσις, e una volta nella *iunctura* σχέσις δημιουργική, terminologia che è estranea al lessico teologico di Origene e che ritengo difficilmente anteriore alla fine del IV secolo: un supporto perciò ben poco solido all'argomentazione di B. Questi continua affermando che negli ultimi due passi addotti, cioè *Prin* 1,2,2-3 e *Clo*, fr. 1, Origene « sembra polemizzare con chi vuole far rientrare il Logos nell'ambito della creazione » sulla base di *Prov.* 8,22 forzandone

κτίζειν nel senso di ποιεῖν (p. 70). Ma in nessuno di questi due passi si accenna a una vera polemica,⁸ e quanto al secondo sappiamo che conto se ne debba fare ai fini del nostro discorso. A polemica sembra invece accennare il passo che B. introduce subito dopo, relativo a *Prov.* 8,22, e si tratta di un altro passo tratto dal fr. 1 del *Commento a Giovanni*: «Pertanto quando dicono che il Logos è principio lo intendono diverso da questa Sapienza non secondo la sostanza (οὐσία) ma soltanto secondo l'aspetto (ἐπίνοια) e secondo la relazione (σχέσις) [che ha con gli esseri] ». Chiosa B. (p. 72) che qui «è possibile che Origene voglia contrastare un insegnamento che proponeva una distinzione sostanziale tra il Logos e la Sapienza, fondata proprio su *Prov.* 8,22 ». Ma rileggiamo il testo del frammento: alcuni, non qualificati, affermano il Logos diverso dalla Sapienza non secondo la sostanza ma soltanto secondo l'*epinoia*, sì che B. vuol far dire al frammento proprio l'opposto di quello che dice, e quello che dice – Logos e Sapienza sono diversi non per sostanza ma solo per *epinoia* – è esattamente il pensiero di Origene: Cristo *qua deus* è uno quanto alla sostanza ma molteplice quanto alle *epinoiai*, vale a dire i diversi aspetti sotto i quali egli è in rapporto con Dio Padre e opera nel mondo.⁹ In altri termini, gl'ignoti che «dicono» non fanno altro che esporre la riflessione origeniana sulle *epinoiai* in genere e sulle due più importanti, Sapienza e Logos, in particolare. Abbiamo sopra rammentato che il pensiero di questi frammenti è origeniano, ma non la forma, sì che essi sono poco affidabili soprattutto nelle precisazioni di dettaglio, e in effetti nel testo originale del *Commento a Giovanni* contenutisticamente corrispondente al fr. 1 non si riscontra alcunché che corrisponda letteralmente a questo passo del frammento.¹⁰ A conclusione parziale di quanto detto fin qui B. scrive (p. 73): «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». Osserviamo

⁸ Cf. quanto abbiamo osservato a nota 6.

⁹ Per dettagli, cf. i miei *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, [SEA 44], Roma 1993, pp. 125 sgg.

¹⁰ Dove ricorre anche *σχέσις*, termine che già abbiamo rilevato come estraneo al lessico teologico di Origene.

di contro che non c'è motivo valido per abiudicare agli adozionisti i passi in cui Origene polemizza con quanti negavano la divinità di Cristo, e che quanti assegnavano al Logos un principio cronologico erano tutti i precedenti rappresentanti della dottrina del Logos. Perciò non ravviso alcun motivo valido per ricavare da quel complesso di passi il riferimento a ipotetici, finora sconosciuti, sostenitori della dottrina del Logos subordinazionisti fino a farlo rientrare nell'ambito della creazione.

Continuando B. ricorda che, tra le accuse che l'*Apologia* di Panfilo elenca come mosse a Origene, c'era anche quella di considerare il Figlio nato dal Padre per *προβολή*, un concetto gnostico che Origene aveva respinto più volte nel *de principiis*, sì che, chiosa B., « l'accusa si può spiegare solo se egli (cioè, Origene) avesse insegnato la generazione del Figlio dalla ousia del Padre » (p. 73). A conforto di questa deduzione B. produce due passi: nel primo dei due (*Clo*, fr.9) è detto esplicitamente che il Figlio deriva ἐκ τῆς οὐσίας del Padre; nell'altro (*CRm* 4,10) leggiamo, nella traduzione di Rufino, riguardo al Figlio: « ... ex illa veniens substantia », cioè dalla sostanza del Padre. Del frammento di *Clo* manca il riscontro col testo greco, ma abbiamo sopra più di una volta rilevato la non affidabilità dei frammenti quanto a espressioni di dettaglio; quanto al passo di *CRm*, non va trascurato che la traduzione di Rufino, programmaticamente libera, non va presa per oro colato soprattutto là dove tratta di argomento trinitario. Comunque, in mancanza di altro, alla duplice attestazione si potrebbe dar credito, ma qualcos'altro c'è, ed è un passo di *Clo* accessibile nel testo originale, dove si nega (20,157) che il Figlio possa essere nato dalla ousia del Padre. Per togliere di mezzo questa grossa pietra d'inciampo B. argomenta (p. 74, in nota) che il contesto di questo passo origeniano è cristologico e non trinitario e spiega: « Origene condanna coloro che intendono l'incarnazione del Figlio come divisione dell'ousia del Padre ». Ma leggiamo il testo origeniano: « Altri però hanno spiegato l'espressione " Sono proceduto da Dio " (*Io*, 8,42) come equivalente a quest'altra " Sono nato da Dio ". In conseguenza di ciò, costoro devono affermare che il Figlio è nato dalla sostanza (οὐσία) del Padre, sicché in certo modo Dio viene a essere diminuito e a mancare della sostanza che aveva prima di generare il Figlio, press'a poco quello che si pensa circa le gravidanze ». È evidente che qui il contesto non è più

cristologico come in precedenza, bensì trinitario. In effetti, immediatamente prima (20,152-6), Origene spiega le parole di Gesù sul suo procedere da Dio, in *Io.* 8,42, riferendole all'incarnazione, ma poi passa a discutere l'opinione di altri, i quali intendevano quelle parole come indicative della nascita di Cristo da Dio, evidentemente *qua deus*: in effetti la critica di Origene: se il Figlio è nato dalla ousia del Padre, questa resta diminuita, non può riferirsi ad altro che alla nascita di Cristo da Dio nella qualità di Figlio, cioè *qua deus*. Di fronte all'autorità di questo passo, accessibile nel testo originale, perdono valore i due proposti da B., uno frammentario e l'altro in traduzione latina. A maggior ragione perde valore un passo che B. adduce di rincalzo, *Prin* 1,2,11, nel quale leggiamo, in traduzione latina, che la sostanza (cioè, l'ousia) del Figlio deriva proprio dal Padre (« ab ipso patre »). In effetti qui non leggiamo che il Figlio deriva dalla ousia del Padre, bensì che l'ousia del Figlio deriva dal Padre, il che non è proprio la stessa cosa: dato che per Origene il Figlio è dotato di ousia (= ipostasi) propria, dato che egli ha concepito come reale la nascita del Figlio dal Padre, è ovvio che questa ousia sia derivata dal Padre, ma non dalla sua ousia, che per lui avrebbe significato diminuire tale ousia. Per intendere appieno il ragionamento di Origene, che a prima vista può sembrare poco convincente, dobbiamo rifarci all'inizio del *de principiis* (1,1,1), dove egli contesta che Dio, in quanto definito spirito, possa essere considerato corporeo. Egli polemizza con la dottrina stoica che considerava corporeo lo spirito e perciò Dio identificato con lo spirito, e più direttamente ha di mira i dottori cristiani d'Asia (Melitone di Sardi), in quanto appunto assertori di un dio corporeo. In effetti leggiamo in Tertulliano, ampiamente tributario degli asiatici, che Dio in quanto spirito è corporeo, e che in Dio il Figlio è *portio* della *tota substantia* rappresentata dal Padre (*Prax.* 7,8; 9,2).¹¹ Stante questo contesto materialista ampiamente diffuso, si spiega la ritrosia di Origene, deciso assertore dell'assoluta incorporeità di Dio, ad accettare che il Figlio potesse essere considerato nato dalla ousia del Padre. Com'è noto, per trovare un'analogia della nascita del Figlio dal Padre tratta dal mondo degli uomini, egli ha prediletto l'immagine mentale: « sicut e mente voluntas ».

¹¹ Cf. i miei *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, pp. 111 sgg.

Continuando la sua argomentazione, B. propone un passo (*Clo* 2,149) in cui Origene, in riferimento all'appellativo giovanneo di Cristo come luce, osserva: « qualcuno pensa che anche qui sia dimostrato che il Figlio non si distingue dal Padre per la sostanza (τῆ οὐσίᾳ) », e respinge questa interpretazione ribadendo l'inferiorità del Figlio rispetto a quello anche in quanto luce. Corsini aveva identificato la dottrina respinta da Origene come modalista, ma B. non è d'accordo (p. 76), in quanto in *Clo* 10,246 costoro sono caratterizzati in modo a suo parere diverso;¹² prende poi in esame un passo di *Clo* 13,151 in cui Origene, dopo aver respinto l'affermazione gnostica secondo cui gli uomini spirituali sono della stessa sostanza (ὁμοούσιοι) della natura non generata (ἀγέννητος), cioè divina, propone, da parte sua, una formulazione molto impegnativa dell'inferiorità del Figlio e dello Spirito santo rispetto a Dio Padre. B. considera questa affermazione priva di « evidente nesso logico » con la presa di posizione antignostica (p. 77) e ipotizza, contro l'interpretazione in senso antignostico di Corsini, che « con molta probabilità c'erano alcuni fedeli che adoperavano l'ὁμοούσιος per caratterizzare la divinità del Figlio », sì che Origene, di fronte a una eccessiva glorificazione del Figlio, avrebbe inteso ribadire, con citazione di *Io.* 14,28 « il Padre è più grande di me », la subordinazione del Figlio al Padre (p. 78). In sostanza, coloro che a *Clo* 2,149 affermavano che il Figlio non si distingue dal Padre per ousia sarebbero da identificare con quanti consideravano il Figlio homoousios col Padre (ibid.). Perciò Origene prende le distanze nei confronti sia di chi vuole sminuire la divinità del Figlio separandola da quella del Padre sia da coloro che lo esaltano eccessivamente « ponendolo sullo stesso piano dell' " essere " del Padre » (p. 79).

E contra io continuo, con Corsini, a ritenere di significato modalista l'affermazione (*Clo* 2,149) che non distingue il Figlio dal Padre quanto all'ousia. B. la rifiuta in quanto in *Clo* 10,246 Origene respinge la dottrina modalista con parole diverse da quelle di 2,149,

¹² In questo passo i modalisti sono caratterizzati come coloro i quali affermano che il Figlio non differisce dal Padre per il numero (τῶ ἀριθμῶ), e che i due sono una cosa sola non solo per l'ousia ma anche per l'hypokeimenon e sono chiamati Padre e Figlio secondo certi aspetti (ἐπινοίας) diversi ma non secondo l'ipostasi.

quasi che egli facesse uso di un medesimo cliché ogni volta che contrastava quella dottrina. Ma lo abbiamo visto esprimersi in senso antimodalista anche nei primi due passi riportati da B. nel suo articolo, e in *Clo* 2,16 Origene caratterizza questa dottrina come di coloro che « negano al Figlio una individualità (ἰδιότητα) distinta da quella del Padre, pur affermando che sia Dio colui che, a parer loro, soltanto di nome è chiamato “Figlio” », mentre in *Dial* 4 la definisce come l’opinione di coloro che, a causa dell’illusione della monarchia, sopprimono il Figlio separandolo dal Padre (ἀναιρούντων υἱὸν ἀπὸ πατρός) e virtualmente (δυνάμει) sopprimono anche il Padre (ἀναιρούντων καὶ τὸν πατέρα). Vale a dire, in quattro luoghi in cui Origene contrasta la medesima dottrina egli si vale di quattro formulazioni coincidenti nel significato ma espresse con parole diverse,¹³ il che significa che non c’è motivazione valida per negare che in *Clo* 2,19 Origene abbia preso di mira i modalisti, come negli altri passi presi in esame. Quanto all’affermazione nettamente subordinante di *Clo* 13,151, che B. considera priva di nesso logico col precedente rifiuto, da parte di Origene, dell’affermazione gnostica che la natura divina è ὁμοούσιος con quella degli uomini spirituali, non ho difficoltà ad ammettere che il collegamento tra i due passi sia un po’ duro, non per altro privo di nesso logico. Infatti Origene, dopo aver respinto l’affermazione gnostica della consustanzialità, perciò dell’uguaglianza, della natura divina con gli uomini spirituali, *ad abundantiam* afferma che neppure il Figlio è uguale al Padre, e lo dimostra proprio con le parole di Gesù che rifiuta di essere definito “buono” alla pari di Dio, rimproverando colui che lo aveva definito così (*Mc* 10,18). Dopo aver detto che il Salvatore rifiuta di essere detto buono, Origene continua: « biasimando colui che vuole glorificare il Figlio più del giusto (μετ’ἐπιτιμήσεως πρὸς τὸν βουλόμενον ὑπερδοξάζειν τὸν υἱόν) ». Così B. modifica la traduzione di Corsini, che aveva tradotto τὸν βουλόμενον « colui che voleva », riferendolo ovviamente all’interlocutore di Gesù, da questi rimproverato. È questo in effetti il significato immediato e naturale delle parole di Origene in sintonia col contesto marciano: invece B. osserva che τὸν βουλόμενον può

¹³ E *ad abundantiam* aggiungiamo che, nel già menzionato frammento eresilogico del *Commento a Tito* di Origene (PG 14, c. 1304), della dottrina modalista si legge una definizione ancora diversa.

significare non solo « colui che voleva » ma anche « colui che vuole » e osserva che « in tal senso Origene potrebbe alludere soprattutto a coloro che sostengono una posizione dottrinale che egli non condivide, la quale probabilmente gli era stata richiamata da quanto detto precedentemente a proposito della consustanzialità intesa in senso gnostico » (p. 78); di qui la conclusione, sopra riportata, che molto probabilmente c'erano alcuni fedeli che facevano uso di *homoousios* per definire la divinità del Figlio (ibid.). Tutta l'argomentazione di B. è a base di « è probabile, probabilmente » e di condizionali: in effetti non c'è un solo elemento concreto a supportarla, a eccezione dello scarto logico tra i due passi del discorso di Origene, scarto che a mio avviso non è affatto forte come *pour cause* sostiene B, e che comunque da solo non può sorreggere la sua argomentazione. Posso aggiungere che B. deve ipotizzare, da parte di questi fantomatici fedeli, un uso trinitario di *homoousios* altrimenti non attestato in Origene,¹⁴ in quanto, a stare ai dati in nostro possesso, al tempo suo erano soltanto gli gnostici che facevano uso di questo termine, e in senso non teologico bensì antropologico, per significare la comunanza di natura tra gli uomini spirituali e il mondo divino. Solo con Dionigi c'imbattiamo in questa nuova accezione di *homoousios*, e con questo argomento passiamo alle ultime battute dell'articolo di B.

Passando da Origene alla questione dei due Dionigi,¹⁵ B. cita alcune mie righe nelle quali considero gli accusatori di Dionigi di Alessandria presso Dionigi di Roma, in quanto fedeli della chiesa di Alessandria e perciò non eretici ma avversari della dottrina trinitaria delle tre ipostasi professata da Dionigi, monarchiani moderati (p. 79); adduce poi un importante frammento di Dionigi citato da Basilio di Cesarea come antisabelliano, nel quale il vescovo alessandrino tiene fermo alla dottrina delle tre ipostasi; ricorda l'atteggiamento di Dionigi nei confronti dell'*homoousios*, prima respinto e poi

¹⁴ Su un'isolata occorrenza di *homoousios* con significazione trinitaria in un passo di Origene che leggiamo soltanto nella traduzione latina di Rufino e che va considerato quasi sicuramente interpolato dal traduttore, e sull'assenza di questo termine nel lessico teologico di Origene, cf. il mio *Ancora su Homoousios a proposito di due studi recenti*, in *VetChr* 17(1980), pp. 90 sgg.

¹⁵ Per ragguagli su questa questione, cf. i miei *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, pp. 273 sgg.

accettato con interpretazione generalizzante; dato che questo termine sarebbe stato in seguito respinto anche da Ario, B. conclude che esso caratterizzava ad Alessandria una tendenza che contrastava « 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 » (p. 81). Anche a questo riguardo c'è qualcosa da obiettare. Effettivamente Basilio scrive (*Spir.* 29,72) che Dionigi di Alessandria verso la metà della sua *Confutazione* e apologia indirizzata a Dionigi di Roma si era rivolto contro i sabelliani nel frammento sopra ricordato. Consideriamo per altro che Basilio scriveva più di un secolo dopo la composizione del testo dionisiano, in un contesto dottrinale ben diverso, nel quale come sabelliani s'indicavano in blocco i monarchiani che si opponevano alla dottrina delle tre ipostasi.¹⁶ Ciò posto e considerando che nella sua apologia Dionigi perseguiva l'obiettivo primario di difendersi dalle accuse che Dionigi di Roma gli aveva mosso sulla traccia di quelle che gli muovevano alcuni fedeli di Alessandria, procediamo a un confronto. Nel fr.11, p. 196 Feltoe, quello riportato da Basilio, Dionigi scrive: « Se per il fatto di essere tre le ipostasi, affermano che sono divise (μεμερισμέναι εἶναι λέγουσι), sono tre, anche se non vogliono, oppure sopprimano del tutto la divina trinità (τριάδα) »; nella lettera di Dionigi di Roma leggiamo (PL 5, cc. 110 sg.): « ... costoro annunciano in qualche modo tre dèi dividendo la santa monade (μονάδα) in tre ipostasi diverse, del tutto divise tra loro (ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας) ». Per apprezzare adeguatamente questo confronto mi pare sufficiente il preciso riscontro quanto alle ipostasi separate; ma ci si aggiunga anche la contrapposizione μονάς - τριάς, che è alla base del contrasto dottrinale tra il Romano e l'Alessandrino. In sostanza, appare evidente che il passo dionisiano citato da Basilio intendeva contrastare l'accusa di professare tre ipostasi separate che il Romano aveva obiettato al collega alessandrino avendola appresa *per epistulam* dai fedeli di Alessandria. B., dopo aver ricordato la mia interpretazione dell'atteggiamento bivalente di Dionigi di Alessandria nei confronti di homoousios, osserva: « in secondo luogo¹⁷ l'interpretazione di Simonetti sembra influenzata da ciò che

¹⁶ Cf. ancora i miei *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, pp. 230. 237 sgg.

¹⁷ In primo luogo B. osserva che anche in Atanasio, come in Dionigi,

Basilio di Cesarea dice riguardo a Dionigi di Alessandria e cioè che quest'ultimo in un primo momento sopprime l' ὁμοούσιος a motivo di Sabellio che se ne era servito malamente per rigettare le ipostasi, poi l'ammette quando si deve difendere nei riguardi di Dionigi di Roma » (p. 80). In nota B. fa riferimento a p. 92 della mia *Crisi ariana*, dove in nota c'è il richiamo al passo basiliano. *La Crisi ariana* è stata pubblicata nel 1975, trentacinque anni fa, e confesso che, a tanta distanza di tempo, non ricordo se e fino a che punto la mia interpretazione dell'atteggiamento di Dionigi sia stata influenzata dal testo di Basilio. Quello che oggi posso affermare è che quella interpretazione, fondata sulla bivalenza di ousia (= essenza individuale ed essenza generica), io continuo a ritenerla esatta e ho avuto occasione di riproporla anche in seguito.¹⁸ A proposito di questa bivalenza B. osserva (p. 81 in nota) che alcuni sabelliani davano di homoousios un'interpretazione monarchiana radicale in quanto nel credo niceno del 325 ousia e ipostasi sono identificati, e continua affermando che homoousios « in sé » non si prestava affatto a un'interpretazione monarchiana. Non mi è chiaro che cosa si debba intendere per significato di homoousios « in sé »: posto infatti che ousia indicava essenza sia individuale sia generica, ovviamente la bivalenza e perciò l'ambiguità di significato si trasferivano anche nel composto homoousios. Ho già accennato al comportamento di Dionigi, che prima respinge il termine in quanto – ipotizziamo – ne ravvisava la possibile significazione individuale, perciò sabelliana, e poi lo accetta dando al termine significato generico. Ma possiamo addurre anche un altro esempio e di ben maggiore significato: nel simbolo niceno del 325 l'equivalenza,

ὁμοούσιος equivale a ὁμοφύης, una constatazione che dice poco riguardo al nostro argomento, tanto più che l'interpretazione che Atanasio dette di *homoousios* non appare certo un modello di coerenza.

¹⁸ Cioè, che Dionigi in un primo tempo aveva respinto l' *homoousios* in uso presso alcuni fedeli di Alessandria, in quanto, assumendo ousia nel significato individuale (= ipostasi), *homoousios* veniva a significare sabellianamente che il Figlio partecipava della stessa ousia, e perciò della stessa ipostasi, del Padre, in opposizione alla dottrina, da lui professata, delle tre ipostasi trinitarie. In un secondo tempo, pur non avendo Dionigi di Roma insistito su questo punto, egli aveva preferito smorzare la polemica ad Alessandria e accettare il termine assumendo ousia con significato generico, in modo da evitare l'equivalenza ousia = ipostasi.

nell'anatematismo, di ousia e ipostasi autorizza a ritenere che homoousios indicasse, nell'intenzione degli estensori, a noi ignoti, del simbolo, una sola ousia individuale e perciò una sola ipostasi del Padre e del Figlio: è ben noto che allora molti vescovi orientali intesero negativamente il termine in questo senso. Ma nel 381, nel simbolo detto niceno-costantinopolitano, homoousios fu inteso come compatibile con la dottrina delle tre ipostasi, a significare una unica ousia divina articolata nelle ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, il che vuol dire che a ousia, e perciò a homoousios, venne attribuito, in quel concilio, il significato di essenza generica.

Per concludere, non ritengo confortate da alcun valido elemento di prova ambedue le acquisizioni dell'articolo di B. (p. 82), cioè che Origene avrebbe polemizzato con sostenitori radicali della dottrina del Logos che separavano il Figlio dalla divinità del Padre, senza per altro condividere la dottrina di chi prospettava un'uguaglianza di ousia dei due, cioè che il Figlio fosse homoousios col Padre. Riguardo a questi ultimi, la documentazione in nostro possesso ci porta al tempo di Dionigi di Alessandria, sì che anticiparli al tempo di Origene è arbitrario. Quanto ai sostenitori radicali della dottrina del Logos, quella documentazione non presenta alcun dato concreto di supporto. A questo proposito vorrei proporre una considerazione di carattere generale: la documentazione che oggi ci ragguaglia sulla riflessione dottrinale del II e III secolo è senza dubbio tutt'altro che esauriente. Si deve, inoltre, tener anche conto che in quel tempo la comunicazione era soprattutto orale, sì che per certo non tutto quello che allora fu discusso in materia trinitaria e cristologica fu travasato nello scritto, né si deve trascurare il carattere propositivo, più che asseverativo, di tante argomentazioni origeniane, con conseguenti, ai nostri occhi, incertezze e ambiguità. Ciò posto, ragionando astrattamente, non si può escludere che siano effettivamente esistiti ad Alessandria propugnatori della dottrina che B. ha individuato nel suo articolo: è in effetti ipotizzabile in quel tempo una efflorescenza di speculazioni riguardanti un argomento complesso e difficile come quello di Cristo Logos e Sapienza ben più ampia e anche articolata di quanto attestino i dati in nostro possesso. Disgraziatamente, per cercare di ricostruire correttamente, nei limiti del possibile, quelle speculazioni, è giocoforza fondarsi esclusivamente su quei dati,

senza indulgere a ipotesi interessanti e intriganti, che hanno il merito di richiamare la nostra attenzione su argomenti importanti ma sono prive di supporto documentario, quali ci sono apparse quelle proposte da Bartolozzi.

MANLIO SIMONETTI
Istituto Patristico Augustinianum
Via Paolo VI, 25
00193, Roma,
ITALIA

ABSTRACT

The Author, taking account of the deficiencies of the surviving documentation on the doctrinal thought of the 2nd and 3rd centuries, and considering the primacy of oral communication, nevertheless rejects the conclusion of a recent article on Origen's doctrine of the Logos. There are no concrete data in the work of the Alexandrian theologian to support the hypothesis that he engaged in controversy with radical supporters of the doctrine of the Logos, who – as Arians *ante litteram* – separated the Son from the divinity of the Father. Moreover, one cannot ascribe to Origen's age the debate against those who supported the Son as being *homoousios* with the Father. According to extant documentation, this question is not raised before the dispute of the two Dionysiuses. In order to attempt reconstruction of the theological reasoning in the early Church, while at the same time avoiding hypotheses which, however intriguing they may seem, are simply not well-founded, analysis must confine itself to the extant documents.