

UN CONTRIBUTO DI ORIGENE  
ALLO SVILUPPO  
DELLE ANALOGIE PSICOLOGICHE  
DELLA TRINITÀ?

GIULIO MASPERO

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Le analogie psicologiche greche*. III. *Gli antecedenti*. IV. *Origene oltre la Logos-theologie*. V. *Il Logos e i logoi*. VI. *Conclusione*

I. INTRODUZIONE

L'UOMO ha bisogno di distinzioni e semplificazioni che gli permettano di ridurre la complessità del reale ad alcuni schemi chiari e distinti. La didattica o la possibilità di ricorrere a cartine e mappe si fonda su questo processo. Ma non bisogna mai dimenticare che la realtà rimane sempre al di là della capacità di rappresentazione dell'uomo. Per questo la diffusa indicazione dell'analogia psicologica agostiniana come segno distintivo della teologia trinitaria occidentale ha di sicuro un fondamento, ma non può essere assolutizzata.<sup>1</sup> Infatti, se si osserva la tradizione greca si possono rinvenire elementi di una analogia psicologica della Trinità che assume una formulazione già compiuta in Gregorio di Nissa e in Gregorio di Nazianzo, per poi giungere ad una espressione notevolmente ricca ed elaborata nella teologia di Anastasio Sinaita.

Di per sé l'analogia psicologica non dice nulla su Dio, poiché non è un modo per spiegare la Trinità introducendo delle ragioni necessitanti in essa. Invece, la dimensione teologica essenziale sottostante è la concezione della relazione tra Dio e il mondo. In questo ambito, la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,26) e l'identificazione paolina del Figlio eterno con l'Immagine perfetta del Padre (Col 1,15) obbligarono, infatti, ad una ricomprensione delle categorie platoniche e aristoteliche.

Per cogliere la portata di tale sviluppo, che dal pensiero filosofico greco ha portato fino alla teologia trinitaria cristiana, basti pensare che, secondo Aristotele, Dio non potrebbe avere né facoltà né virtù, perché non può essere caratterizzato da potenzialità alcuna. Dio e il mondo appartengono ad un'unica di-

<sup>1</sup> Sulla necessità di rivedere alcuni paradigmi didattici nella storia del dogma trinitario, si veda L. AYRES, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*, Oxford University Press, Oxford 2006 e *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2010. Sull'analogia psicologica si vedano specialmente le 315-318 di quest'ultimo volume.

mensione ontologica e proprio per questo debbono essere distinti evidenziando ciò che separa l'uomo da Dio.<sup>1</sup> Invece, nella prospettiva biblica, la dottrina della creazione obbliga a riconoscere nel Creatore la sorgente delle facoltà e delle virtù dell'uomo, come si vede nella critica all'idolatria. Per esempio, in Sal 113B (115),13-14 ci si riferisce con disprezzo agli idoli come esseri che hanno bocca ma non parlano, così come hanno occhi ma non vedono, hanno orecchi ma non odono, hanno narici ma non odorano. Allo stesso modo in Sal 93(94),9 si solleva la domanda provocatoria a proposito del Creatore: chi ha creato l'orecchio e l'occhio forse non ode e vede?

Nel Nuovo Testamento, il prologo stesso del vangelo di Giovanni offre la base scritturistica dell'analogia psicologica della Trinità. Il *Logos* è presentato a partire dall'immanenza divina, riconducendo a Lui tutto il creato. Ciò implica che Dio è *logico* e che l'immagine divina impressa nell'uomo debba essere cercata proprio al livello del *logos*. Il *Logos* eterno unisce il mondo a Dio, dal *di dentro* dell'uomo al *di dentro* di Dio. Qui radica lo sforzo per distinguere senza separare, evitando i rischi del subordinazionismo dei Padri Apologisti, che vincolavano il *Logos* all'esistenza del creato.

Origene si colloca in uno snodo fondamentale in questo sviluppo del pensiero teologico, per cui risulta particolarmente interessante osservare come egli ha dato soluzione alla questione del rapporto tra il *Logos* divino e quello dell'uomo. Ma per cogliere il valore della sua riflessione conviene partire dal punto di arrivo, cioè dalla formulazione delle analogie psicologiche per la Trinità in ambito cappadoce e risalire poi ad Origene stesso passando attraverso la discussione di Eusebio di Cesarea con Marcello di Ancira, le cui posizioni fortemente critiche nei confronti di Origene sono note. Si procederà, dunque, a ritroso.

## II. LE ANALOGIE PSICOLOGICHE GRECHE

Come si è detto, parlare di analogia psicologica nell'ambito della teologia patristica greca non è per nulla scontato. Per questo è innanzitutto essenziale mostrare un esempio nel seguente testo, che ha come autore Gregorio di Nazianzo:

Ciò che noi pensiamo e riteniamo è di riservare quello che riguarda la relazione reciproca e l'ordine (ταῦτα πρὸς ἄλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως) alla sola Trinità e a coloro che sono già purificati ai quali la Trinità stessa lo riveli ora o dopo. Ma noi conosciamo l'unica natura di Dio, a noi nota nell'essere senza principio, nella generazione e nella processione, come in noi la mente, il pensiero e lo spirito (ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι), per quanto si possa congetturare sulle realtà intelleggibili a partire da quelle sensibili, sulle grandi a partire dalla piccole, poiché nessuna immagine coglie la verità.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. G. MASPERO, *L'uomo e la Trinità: logos e schesis nelle analogie psicologiche greche*, in A. MAZZANTI, (a cura di) *Il Logos di Dio e il logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 2014, 275-298.

<sup>2</sup> Οὕτω φρονούμεν, καὶ οὕτως ἔχομεν, ὥστε ὅπως μὲν ἔχει ταῦτα πρὸς ἄλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως, αὐτῇ μόνῃ τῇ Τριάδι συγχωρεῖν εἰδέναι, καὶ οἷς ἂν ἡ Τριάς ἀποκαλύψῃ κεκαθαμένους, ἢ νῦν,

L'affermazione si colloca nel contesto della teologia apofatica, che paradossalmente con la sua negazione afferma l'eccedenza del mistero nella sua abissale profondità ontologica rispetto alle capacità conoscitive del pensiero umano. Il Nazianzeno afferma che la dimensione relazionale immanente al Dio uno e trino è accessibile solo a coloro che sono stati purificati dalla Trinità stessa e grazie alla rivelazione. Cioè solo la conoscenza personale, attraverso la relazione libera, può portare ad immergersi nella dimensione immanente. Invece, per tutti è possibile farsi un'idea dell'unità e della trinità divine a partire dalla stessa struttura dell'anima umana. Così le tre caratteristiche distintive delle Persone divine – l'essere senza principio, l'essere generato e la processione dello Spirito – possono considerarsi in relazione con la triade della mente (*nous*), del pensiero (*logos*) e dello spirito (*pneuma*) nell'uomo.

Il testo manifesta un approccio che è condiviso dagli altri Cappadoci<sup>1</sup>, in particolare da Gregorio di Nissa. Infatti, una volta che la teologia delle nature, introdotta da Atanasio, ha permesso di superare i rischi di subordinazionismo insiti nella teologia del *Logos*, caratteristica degli apologisti,<sup>2</sup> diventa possibile parlare di Dio, perfino della Sua immanenza, a partire dalle realtà più materiali. Infatti, la netta distinzione di natura tra le creature e il Creatore, implicata dall'eliminazione di qualsiasi zona grigia o grado intermedio tra Dio e il mondo, da cui dipende la distinzione tra la dimensione economica e quella immanente, permette di evitare ogni rischio di confusione. La chiara distinzione paradossalmente permette di unire.

Così il Nisseno afferma la possibilità di raggiungere una conoscenza per analogia di come Dio sia in modo ineffabile uno e trino a partire dalla propria anima (τῆ ψυχῆ) per contemplare la profondità del mistero (τὰ βέβαια τοῦ μυστηρίου). Senza violare il velo apofatico, la distinzione personale è affermata nell'unità della sostanza divina, escludendo qualsiasi separazione.<sup>3</sup> Gregorio parte dall'affermazione, condivisa dai filosofi pagani, che Dio non possa essere *alogos*. Tuttavia evidenzia immediatamente che il Suo *Logos* deve essere caratterizzato dagli stessi attributi che contraddistinguono in modo esclusivo l'unica natura divina:

Se dunque si parla del *Logos* di Dio, non si potrà pensare che abbia la consistenza nel movimento della parola per ricadere nell'inconsistenza a somiglianza della nostra

ἢ ὕστερον· αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχω, καὶ γεννήσει, καὶ προόδω γνωρίζομένην, ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι (ὅσον εἰκάσαι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ, καὶ τοῖς μικροῖς τὰ μέγιστα, ἐπειδὴ μηδεμία εἰκὼν φθάνει πρὸς τὴν ἀλήθειαν) (GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 23 (De pace)*, 11, 1-9: SC 270, 302).

<sup>1</sup> Basilio pone la sede nell'uomo dell'immagine divina nell'anima e nella mente (ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς): BASILIO, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, 3: S.Y. Rudberg, Stockholm 1962, 26,15-27,2.

<sup>2</sup> Cfr. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 120-125.

<sup>3</sup> Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, GNO III/4, 13, 12-26.

parola; ma come la nostra natura, che è destinata a perire, ha la parola anch'essa corrottabile, così la natura incorrottabile ed eterna ha il *Logos* eterno e sostanziale. Se in conseguenza di questo ragionamento si arriverà a riconoscere l'eterna sussistenza del *Logos* divino, bisognerà necessariamente riconoscere che la sostanza del *Logos* è dotata di vita. Sarebbe, infatti, cosa empia pensare ad una sostanza inanimata del *Logos* alla stregua delle pietre.<sup>1</sup>

Il medesimo ragionamento è ripetuto per lo Spirito divino, che non potrà essere segnato dalla caducità dello *pneuma* umano.<sup>2</sup> In questo modo la teologia della nature permette di recuperare il ragionamento sul *Logos*, privandolo di ogni possibile sfumatura subordinazionista, e di completare l'analogia trinitaria estendendo l'argomentazione alla terza Persona divina. Così, si può giungere ad una formulazione particolarmente profonda e ardita:

E se esami con attenzione anche gli altri elementi per i quali si caratterizza la bellezza divina, troverai che anche in essi è preservata con esattezza la somiglianza nell'immagine che è in noi. La Divinità è Mente (*νοῦς*) e *Logos*, infatti "in principio era il *Logos*" (Gv 1,1). E, secondo Paolo, i profeti hanno lo spirito (*νοῦς*) di Cristo, che parla in loro (cfr. 1Cor 7,40).<sup>3</sup> Ma l'essere umano non è lontano da ciò. Contempla in te stesso sia il *logos*, sia la mente (*διάνοιαν*), immagini della vera Mente (*νοῦς*) e del vero *Logos*. Ma ancora Dio è Amore (*ἀγάπη*) e sorgente d'amore. Infatti il grande Giovanni dice che "l'amore è da Dio" e che "Dio è Amore" (1Gv 4,7-8). E il Creatore della natura ha impresso anche in noi tale caratteristica: "Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri" (Gv 13,35). E se mancasse ciò, si corromperebbe tutto il carattere dell'immagine. Dio vede tutto, ascolta tutto e tutto esamina. Così anche tu, grazie alla vista e all'udito, hai la percezione della realtà e la mente (*διάνοιαν*) che ricerca ed esamina la realtà.<sup>4</sup>

Il testo nisseno evidenzia un chiaro parallelismo tra le facoltà dell'anima umana e la Trinità. I termini in gioco sono qui sorprendentemente *νοῦς*, *λόγος* e *ἀγάπη*

<sup>1</sup> οὐκοῦν καὶ λόγος θεοῦ λέγεται, οὐκ ἐν τῇ ὁρμῇ τοῦ φθεγγόμενου τὴν ὑπόστασιν ἔχειν νομισθῆσεται, καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου μεταχωρῶν εἰς ἀνύπαρκτον, ἀλλ' ὥσπερ ἡ ἡμετέρα φύσις ἐπικηρος οὔσα καὶ ἐπικηρον τὸν λόγον ἔχει, οὕτως ἡ ἀφθαρτος καὶ ἀει ἐστῶσα φύσις ἀίδιον ἔχει καὶ ὑφεστῶτα τὸν λόγον. εἰ δὴ τοῦτο κατὰ τὸ ἀκόλουθον ὁμολογηθεῖ τὸ ὑφεστάναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον αἰδίως, ἀνάγκη πᾶσα ἐν ζωῇ τοῦ λόγου τὴν ὑπόστασιν εἶναι ὁμολογεῖν· οὐ γὰρ καθ' ὁμοιότητα τῶν λίθων ἀψύχως ὑφεστάναι τὸν λόγον εὐαγές ἐστιν οἶεσθαι. (*Ibidem*, GNO III/4, 9, 5-15).

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 12, 4-24.

<sup>3</sup> Qui Gregorio substituit *nous* a *pneuma* che appare nel testo paolino.

<sup>4</sup> Εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα συνεξετάζοις, δι' ὃν τὸ θεῖον κάλλος χαρακτηρίζεται· εὐρήσεις καὶ πρὸς ἐκεῖνα δι' ἀκριβείας σωζομένην ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς εἰκόνι τὴν ὁμοιότητα. Νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν· ἐν ἀρχῇ τε γὰρ ἦν ὁ Λόγος. Καὶ οἱ προφήται κατὰ Παῦλον νοῦν Χριστοῦ ἔχουσι, τὸν ἐν αὐτοῖς λαλοῦντα. Οὐ πόρρω τούτων καὶ τὸ ἀνθρώπινον. Ὁρᾷς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον, καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου. Ἀγάπη πάλιν ὁ Θεός, καὶ ἀγάπης πηγὴ. Τοῦτο γὰρ φησιν Ἰωάννης ὁ μέγας, ὅτι Ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ; καὶ, Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ· τοῦτο καὶ ἡμέτερον πεποιήται πρόσωπον ὁ τῆς φύσεως πλάστης. Ἐν τούτῳ γὰρ, φησί, γνώσονται πάντες, ὅτι μαθηταὶ μου ἐστέ, ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Οὐκοῦν μὴ παρούσης ταύτης, ἅπας ὁ χαρακτήρ τῆς εἰκότος μεταπεποιήται. Πάντα ἐπιβλέπει, καὶ πάντα ἐπακούει τὸ Θεῖον, καὶ πάντα διερευνᾶται. Ἐχεις καὶ σὺ τὴν δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς τῶν ὄντων ἀντίληψιν, καὶ τὴν ζητητικὴν τε καὶ διερευνητικὴν τῶν ὄντων διάνοιαν. (GREGORIO DI NISSA, *De orificio hominis*, 5; PG 44, 137BC).

e il Principio è identificato con la mente stessa. La capacità di amare legata alla volontà e al desiderio è dunque considerata come elemento essenziale dell'immagine divina nell'uomo.<sup>1</sup>

Come si vede in modo esplicito nell'ultima citazione, l'*incipit* del Prologo giovanneo è il testo di riferimento principale. Il parallelismo tracciato è tra l'immanenza che caratterizza l'*arché* divino e l'immanenza dello spirito umano, creato ad immagine e somiglianza.<sup>2</sup>

Dopo Calcedonia, lo sviluppo dell'analogia trinitaria vedrà il suo vertice in ambito greco con il trattato *Ad imaginem dei et ad similitudinem* di Anastasio Sinaita.<sup>3</sup> Gli elementi essenziali visti nella teologia cappadoce sono ancora presenti e fondano la possibilità stessa dell'elaborazione dottrinale:

Ma come nell'anima c'è la parte razionale (ψυχή λογική) e insieme con essa la ragione (λόγος) che è in essa, e ancora insieme e sempre in essa lo spirito vitale (τὸ πνεῦμα τὸ ζωτικόν) che dà unità (συστατικόν) e porta a compimento (συμπληρωτικόν), così è il Padre, e insieme con il Padre il Dio Verbo (Λόγος), e sempre insieme al Figlio con il Padre c'è anche lo Spirito con il Figlio e il Padre. Se separi e dividi la ragione dall'anima, la tua anima rimane priva di ragione (ἄλογος); affinché, attraverso ciò che è ad immagine di Dio, tu impari che se neghi il Dio Logos, dicendo che non è con Dio Padre, predicheresti che Dio è rimasto privo di ragione e ridotto al livello delle bestie. E se separi lo Spirito da Dio, rimarrebbe come morto e diresti che Dio non è un vivente. Se vuoi filosofare su ciò che è ad immagine e similitudine di Dio, devi filosofare così: scopri il Dio nascosto non a partire dalle realtà esteriori, ma a partire dalle realtà interiori, dalla trinità in te; conosci la Trinità attraverso le realtà che esistono in te.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Il passo ha spinto Hans Urs von Balthasar a parlare della possibilità di ritrovare gli elementi dell'*imago trinitaria* agostiniana nell'opera di Gregorio, fondandosi, però, sull'erronea attribuzione al Nisseno del *Ad imaginem et similitudinem* di Anastasio Sinaita: Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée: essais sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, 139. Si vedano anche M.T.-L. PENIDO, *Prélude Grec a la Théorie Psychologique de la Trinité*, «Revue Thomiste» 45 (1939) 665-674; H. ALDENHOVEN, *Trinitarische Analogien und Ortskirchenekkesiologie*, «Internationale kirchliche Zeitschrift» 92 (2002) 174-175; H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Press, Berkeley 1930, 37-39.

<sup>2</sup> Nel testo si parla sia di *immanenza* dell'uomo sia di *immanenza* Trinitaria. La prima espressione si intende in senso analogo rispetto alla seconda, senza riferimento alcuno alla valenza che il termine ha assunto nell'epoca moderna e nel contesto dell'idealismo.

<sup>3</sup> Il trattato *Ad imaginem dei et ad similitudinem* era precedentemente attribuito a Gregorio di Nissa ma ora è stato definitivamente restituito al Sinaita da K.-H. Uthemann, con l'edizione critica da lui curata: *Anastasio Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas* (CPG, 12) Brepols, Turnhout – University Press, Leuven 1985. L'opera presenta una sviluppata serie di analogie psicologiche della Trinità, che hanno la peculiarità di includere la dimensione dell'Incarnazione e di estendersi anche allo sviluppo storico delle facoltà psicologiche dell'uomo. Si veda: M. RIVAS, *La Homilía I in creatione hominis de Anastasio Sinaita y la analogía psicológica*. Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae 2011. Sul tema in esame, si veda: G. MASPERO, *Le analogie trinitarie di Anastasio Sinaita: la I omelia in creatione hominis*, in *Atti del XLI Incontro dei studiosi dell'Antichità Cristiana*, Augustinianum, Roma, 2014, 781-801.

<sup>4</sup> ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἅμα ψυχή λογική, ἅμα σὺν αὐτῇ ὁ λόγος ὁ ἐν αὐτῇ, καὶ ἅμα, καὶ συνάμα ἐν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ζωτικόν καὶ συστατικόν καὶ συμπληρωτικόν, οὕτως ἅμα πατήρ, ἅμα θεός λόγος σὺν πατρὶ, ἅμα υἱός σὺν πατρὶ, συνάμα τὸ πνεῦμα σὺν υἱῷ καὶ πατρὶ. Εἰ δὲ χωρίζεις καὶ ἀποστρεφεῖς

Non si tratta, quindi, di affermazioni isolate, che solo accidentalmente coincidono con qualche elemento tipico della tradizione occidentale, ma di una linea di pensiero trinitario che, grazie ad Agostino, ha assunto più visibilità nel mondo latino, ma che è ben presente anche nell'ambito greco. La maturità della riflessione di Anastasio permette anche di scorgere come la dimensione relazionale insita nelle tre Persone divine e noi loro nomi sia essenziale per l'elaborazione delle analogie psicologiche della Trinità:

Considera quindi che la nostra anima possiede l'essere ad immagine di Dio figuratamente non solo nella realtà, ma anche nelle parole stesse, dico figuratamente, ma non naturalmente. Come è possibile questo? Chiarirò senz'altro quello che dico. Crediamo che infinito è Dio e Padre, come pure il Figlio e lo Spirito Santo. Perciò in quanto illimitati hanno anche i propri nomi mutuamente riferentisi e reciprocamente collegati: infatti se si dice padre, evidentemente dichiara l'esistenza di un figlio suo. Perché come si potrà chiamare padre se non si conosce un figlio? Allo stesso modo se si dice spirito si manifesta Dio, perché Dio è spirito, come dice la Scrittura. Passa quindi da questa santa Trinità alla sua immagine, cioè alla trinità che esiste dentro di noi e vedrai che anche i suoi tre nomi sono reciprocamente correlati ed uniti. Infatti se tu dici anima razionale e intellettuale, è evidente che tu segnali anche la parola e la mente; e quando nomini la parola, certamente manifesti anche l'anima razionale che la genera; così pure quando dici mente, manifesti comunque anche l'anima e la parola. Di che cosa infatti potrà essere mente se non di un'anima e di una parola?<sup>1</sup>

Così, è la correlatività che caratterizza il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo l'elemento teologico di raccordo che rende possibile leggere lo spirito umano e le sue processioni immanenti a partire dall'immanenza divina con le due processioni eterne e le caratteristiche distintive di ciascuna Persona.<sup>2</sup>

τὸν λόγον ἐκ τῆς ψυχῆς, ἄλογός σου λοιπὸν ἢ ψυχῆ· εἰ δὲ διαίρεῖς τὸ πνεῦμα ἐξ αὐτῆς, νεκρὰ λοιπὸν, ἀλλ'οὐ ζωτικὴ ἢ ψυχῆ, ἵνα διὰ τούτου τοῦ κατ' εἰκόνα θεοῦ ὧν μάθης ὅτι, ἐὰν ἀρνήσῃ τὸν θεὸν λόγον λέγειν σὺν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ἄλογον λοιπὸν καὶ κτηνώδη κηρύττεις τὸν θεόν, καὶ ἐὰν χωρίσῃς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ, λοιπὸν νεκρὸν τινα καὶ οὐ ζῶντα λέγεις θεόν. Εἰ φιλοσοφεῖν περὶ τοῦ κατ'εἰκόνα σου καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ βούλει, οὕτω φιλοσόφησον· οὐκ ἐκ τῶν ἐκτός, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν θεὸν γινώρισον· ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος τὴν τριάδα ἐπίγνωθι δι' ἐνουποστάτων πραγμάτων· (ANASTASIO SINAITA, *Ad imaginem dei et ad similitudinem*, 4,66-5,4; CPG 12, 24).

<sup>1</sup> "Ορα γοῦν ὅτι οὐ μόνον ἐν πράγμασιν, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ῥήμασι τὸ κατ'εἰκόνα θεοῦ τυπικῶς ἢ ἡμέτερα ψυχῆ κέκτῃται· τυπικῶς λέγω, ἀλλ'οὐκ ἰσοφυῶς. Πῶς δὲ τοῦτο; Εὐθέως τὸ λεγόμενον ποιήσω σαφές. Ἀπερίγραπτον εἶναι τὸν θεὸν καὶ πατέρα, ὁμοίως καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα εἶναι πιστεύομεν. Διὸ ὡς ἀπερίριστοι φεραλλήλους καὶ ἀλληλενδέτους καὶ τὰς οἰκείας προσηγορίας ἔχουσιν· ἐπὶν γὰρ ὀνομάσῃς πατέρα, πρόδηλον ὅτι καὶ υἱοῦ τινος αὐτοῦ ἐμήνυσας ἔμφρασιν. Πῶς γὰρ ἂν καὶ κληθῆσεται πατὴρ μὴ γνωριζομένου υἱοῦ; Ὡσαύτως καὶ ἐπὶν εἶπῃς πνεῦμα, θεὸν ἐδήλωσας· πνεῦμα γὰρ ὁ θεός, ὡς φησιν ἡ γραφή. Εἴτα ἐλθὲ ἀπὸ ταύτης τῆς ἀγίας τριάδος ἐπὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς, τὴν ἐν ἡμῖν λέγω ἐνδον ὑπάρχουσαν τριάδα, καὶ ὅψει καὶ τὰς τρεῖς προσηγορίας αὐτῆς φεραλλήλους καὶ ἡνωμένας ὑπαρχούσας. Ἐπὶν γὰρ εἶπῃς ψυχὴν λογικὴν καὶ νοεράν, εὐδὴλον ὅτι καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐσήμανας· καὶ ἐπὶν ὀνομάσῃς λόγον, πάντως ὅτι καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν τὴν τούτου γεννητικὴν ἐδήλωσας· ὡσαύτως καὶ ἐπὶν εἶπῃς νοῦν, ἐκ παντός τρόπου ὅτι καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν λόγον ἐδήλωσας. Τίνος γὰρ ἂν καὶ ἔσται νοῦς εἰ μὴ ψυχῆς καὶ λόγου; (*Ibidem*, 5,64-85; CPG 12, 27-28).

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 3,1-19; CPG 12, 17-18.

All'epoca di Anastasio Sinaita il pensiero teologico ha già raggiunto una maturità tale grazie alla quale esso non solo sa leggere nella struttura dello spirito umano una via per cogliere la non assurdità dell'essere uno e trino, ma addirittura si spinge fino al riconoscimento della relazione come elemento ontologico essenziale grazie al quale la luce trinitaria illumina la conoscenza del creato stesso, in particolare della persona umana, rivelandone una più profonda e più piena intellegibilità.

### III. GLI ANTECEDENTI

Ma tali affermazioni sono possibili solo grazie a un lungo percorso teologico che ha dovuto superare i pericoli emersi nella ricezione teologica della distinzione stoica<sup>1</sup> tra *logos endiathetos* e *logos prophorikos*, cui ricorrevano gli apologisti come Teofilo e Giustino per parlare del *Logos* e del suo ruolo nella creazione.<sup>2</sup> Ireneo e i Padri successivi censureranno quest'uso, che rischiava di legare in modo necessario il *Logos* alla creazione, in quanto il Figlio sembra essere pensato in funzione di essa.<sup>3</sup>

In questa discussione si inserisce Eusebio, che critica aspramente le posizioni di Marcello di Ancira, il quale sembra interpretare il *Logos* divino equiparandolo a quello umano, come si evince dalla seguente affermazione:

Il *logos* dell'uomo è una cosa sola e la stessa rispetto a Lui e non può essere da Lui distinto se non solamente nell'attività dell'azione.<sup>4</sup>

Il problema evidenziato da Eusebio è proprio che il *Logos* divino è inteso da Marcello nello stesso senso del *logos* umano. Ogni possibilità di accostamento della struttura immanente dell'uomo alla dimensione trinitaria sembra qui nettamente preclusa. Il vocabolario fa riferimento alla terminologia del *logos endiathetos* e *prophorikos*. Eusebio nega che si possa:

supporre che in Dio ci sia un *logos* immanente (ἐνδιάθετον), come nell'uomo, e nemmeno una parola espressa (προφορικόν) che manifesti significati come tra noi.<sup>5</sup>

Si noti come la questione sia connessa alla distinzione tra l'economia e l'immanenza, perché Marcello sostiene la possibilità di una differenza nell'agire cui non corrisponde una differenza a livello dell'essere. Ma questo stride con la differenza ontologica tra il *Logos* divino e quello umano, il cui rapporto di partecipazione non è chiarito.

<sup>1</sup> Cfr. M. MÜHL, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 7 (1962) 7-56 e E. MATELLI, *ENDIATHETOS e PROPHORIKOS LOGOS: Note sulla origine della formula e della nozione*, «Aevum» 66 (1992) 43-70.

<sup>2</sup> TEOFILO, *Ad Autolyicum* II, 22, 12-17; GIUSTINO, *Apologia seconda*, 6, 3.

<sup>3</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *La formazione del dogma trinitario nel cristianesimo primitivo*, in J. FEINER, M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1967, 209.

<sup>4</sup> ἐν καὶ ταῦτόν εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον, οὐδενὶ χωριζόμενον ἑτέρῳ ἢ μόνη τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ. (EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia* 1, 17, 1, 5-6: GCS Eusebius IV, 77,11-12).

<sup>5</sup> ποτέ μὲν ἐνδιάθετον ὡς ἐπ' ἀνθρώπῳ λόγον ποτέ δὲ σημαντικόν ὡς τὸν ἐν ἡμῖν προφορικόν καὶ ἐν τῷ θεῷ ὑποτίθεσθαι. (*Ibidem*, 17, 7, 2-3: GCS Eusebius IV, 78,16-17).

Nel II libro della *Teologia Ecclesiastica* si spiega, invece, come proprio la dimensione potenziale del *logos* umano sia la ragione della decisa negazione della posizione di Marcello. Il punto è che questo *Logos* simile a quello umano sarebbe a volte a riposo (*ῆσυχάζειν*) in Dio, mentre altre volte procederebbe da Lui (*προϊέναι*), stando sia dentro che fuori (*ἐντὸς καὶ ἐκτὸς*).<sup>1</sup> Ciò implica che il *Logos* sarebbe in potenza nel Padre (*δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγος*).<sup>2</sup>

La discussione verte ancora sull'esegesi del primo versetto del Prologo. Giovanni avrebbe scritto "Il *Logos* era presso Dio" al posto di "Il *Logos* era in Dio" per non abbassare il *Logos* stesso alla condizione umana, cioè a livello accidentale:

Infatti, se avesse detto: "E il *Logos* era in Dio", come ammettendo un accidente nel sostrato e un ente che inerisce ad un altro, avrebbe presentato Dio come ente composto, supponendolo come essenza priva di *Logos* o pensando il *Logos* come accidente dell'essenza.<sup>3</sup>

La finezza del ragionamento si basa sulla discussione delle preposizioni nelle espressioni giovanee. L'uso di *in* avrebbe fatto riferimento immediato all'inerire di un accidente alla sostanza. Per questo Eusebio esclude in modo esplicito che il *Logos* divino appartenga ai relativi:

Dice [l'evangelista]: non pensare, infatti, che Egli [il *Logos*] appartenga ai relativi (*τῶν πρὸς τι*), come il *logos* nell'anima o come il *logos* che si ode grazie alla voce o come il *logos* che si trova nei semi materiali o esiste negli enti matematici. Tutti questi, infatti, che sono dei relativi (*τῶν πρὸς τι*), sono considerati in un'altra sostanza ad essi preesistente. Mentre il *Logos* che è Dio non ha bisogno di nessun altro a Lui preesistente per essere sussistendo in esso, ma Egli è da sé (*καθ' ἑαυτὸν*), in quanto vive e sussiste come Dio.<sup>4</sup>

Conclusione finale è che Marcello erra attribuendo a Dio un *Logos* che è *immanente* (*ἐνδιάθετον*), che Gli serve a ragionare e che è *espresso* (*προφορικόν*) nell'atto del parlare, supponendo in questo modo che il *Logos* divino sia identico a quello umano.<sup>5</sup>

La radicale distinzione tra l'uomo e Dio è, dunque, fondata da Eusebio sull'esegesi di Gv 1,1 e mira ad escludere ogni predicazione accidentale in Dio. Per questo si nega che il *Logos* divino possa essere relazione.

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 2, 1, 1,3-2,1: GCS Eusebius IV, 99,11-22.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 2, 11, 4, 5-6: GCS Eusebius IV, 113,11-12.

<sup>3</sup> εἰ γὰρ εἰρήκει καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, ὡς ἐν ὑποκειμένῳ συμβεβηκός καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἐτέρῳ δούς, σύνθετον ὡσπερ εἰσήγεν τὸν θεόν, οὐσίαν μὲν αὐτὸν ὑποτιθέμενος διχα λόγου συμβεβηκός δὲ τῆ οὐσίᾳ τὸν λόγον. (*Ibidem*, 2, 14, 4,1-5,1: GCS Eusebius IV, 115,6-9).

<sup>4</sup> μὴ γὰρ τῶν πρὸς τι, φησίν, νόμιζε εἶναι καὶ τοῦτον, ὡς τὸν ἐν ψυχῇ λόγον ἢ ὡς τὸν διὰ φωνῆς ἀκ- ούμενον ἢ ὡς τὸν ἐν σωματικοῖς ὄντα σπέρμασιν ἢ ὡς τὸν ἐν μαθηματικοῖς ὑφειστώτα θεωρήμασιν· οὗτοι γὰρ πάντες τῶν πρὸς τι ὄντες ἐν ἐτέρῳ προϋποκειμένῳ νοοῦνται οὐσίᾳ. ὁ δὲ θεὸς λόγος οὐχ ἐτέ- ρου δεῖται τοῦ προϋποκειμένου, ἵν' ἐν αὐτῷ γενόμενος ὑποστῇ, καθ' ἑαυτὸν δὲ ἐστὶν ζῶν καὶ ὑφειστώς ἄτε θεὸς ὢν. (*Ibidem*, 2, 14, 2,1-3,1: GCS Eusebius IV, 114,29-35).

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 2, 15, 4,17-19: GCS Eusebius IV, 119,26-28.

Il ragionamento è chiaramente ontologico, ma esso si snoda seguendo i canoni della metafisica greca, in particolar modo per quando riguarda la ricca discussione sull'interpretazione della categorie aristoteliche, che caratterizzava il medio e il neoplatonismo.

Gregorio di Nissa, invece, interpreta Gv 1,1 alla luce di Gv 1,18, leggendo la preposizione *in* secondo una visione ontologica arricchita dalla prospettiva trinitaria e quindi estesa a partire dalla rivelazione. Egli, al contrario di Ario,<sup>1</sup> afferma esplicitamente che il *Logos* divino appartiene ai relativi (τῶν πρὸς τι)<sup>2</sup> e spiega che il quarto evangelista scrive

che il Verbo era Dio, ed era Luce, ed era Vita (cfr. Gv 1,1-4), e non soltanto che era nel principio e presso Dio e nel seno del Padre, come se mediante questa specificazione il Signore fosse privato dell'essere in senso proprio. Dicendo che era Dio, egli taglia la strada a coloro che corrono verso la malvagità e, ancor più importante, egli prova la cattiva intenzione dei nostri avversari. Perché, se essi sostengono che essere in qualcosa (ἔν τινι εἶναι) è un segno del non essere in senso proprio, loro sicuramente saranno d'accordo che nemmeno il Padre è in senso proprio. Infatti, essi imparano dal Vangelo che come il Figlio è nel Padre, così anche il Padre è nel Figlio, secondo ciò che dice il Signore (Gv 14,10). Dire che il Padre è nel Figlio e che il Figlio è nel seno del Padre è, infatti, lo stesso.<sup>3</sup>

La linea argomentativa rilegge Gv 1,1 alla luce dell'intero Prologo appoggiandosi alla corrispondenza tra il primo e l'ultimo versetto, in base alla quale il Figlio Unigenito che è nel seno del Padre è lo stesso *Logos*. Questi, dunque, non solo è nel Principio, ma anche è identificato con la Luce, la Vita e la Divinità.<sup>4</sup>

Da tale prospettiva si avverte come, nel secolo IV, la discussione sul rapporto tra il *Logos* divino e il *logos* umano è legata all'interpretazione del Prologo giovanneo, ed in particolare alla possibilità che il *Logos* eterno sia *in* Dio Padre e Principio. Eusebio vuole distinguere nettamente la seconda Persona divina dal *logos* dell'uomo segnato dalla potenzialità, escludendo il *Logos* trinitario dall'ambito dei relativi, da lui considerato accidentale. Gregorio

<sup>1</sup> Ario, *Lettera ad Alessandro di Alessandria*, in ATANASIO, *De synodis*, 16, 4: *Atanasius Werke*, II/7, p. 244, 11.

<sup>2</sup> Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Oratio Catechetica Magna*, GNO III/4, 11, 1-4.

<sup>3</sup> Θεὸς ἦν ὁ λόγος καὶ ζωὴ ἦν καὶ φῶς ἦν, οὐ μόνον ἐν ἀρχῇ καὶ πρὸς τὸν θεὸν καὶ ἐν κόλποις τοῦ πατρὸς ὧν, ὥστε διὰ τῆς τοιαύτης σχέσεως ἀναιρεῖσθαι τοῦ κυρίου τὸ κυρίως εἶναι· ἀλλὰ τῷ εἰπεῖν ὅτι θεὸς ἦν, τῇ ἀσχετῇ ταύτῃ καὶ ἀπολύτῃ φωνῇ πᾶσαν περιδρομὴν τῶν εἰς ἀσέβειαν τρεχόντων τοῖς λογισμοῖς ὑποτέμνεται καὶ ἔτι πρὸς τούτοις, ὁ καὶ μᾶλλον, ἐλέγχει τὴν τῶν ἀντικειμένων κακόνοιαν. εἰ γὰρ τὸ ἐν τινι εἶναι σημεῖον ποιοῦνται τοῦ μὴ κυρίως εἶναι, οὐδὲ τὸν πατέρα κυρίως εἶναι πάντως συντίθενται, μεμαθηκότερες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὅτι ὥσπερ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ μένει κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν. ἴσον γὰρ ἔστι τῷ ἐν κόλποις εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν τὸ ἐν τῷ υἱῷ τὸν πατέρα εἶναι λέγειν. (IDEM, *Contra Eunomium* III 8,40,11-41,6: GNO II 253,25-254,11).

<sup>4</sup> Il passo citato sembra contraddire l'affermazione in *Adversus Arium et Sabellium*, trattato di dubbia attribuzione nissena, nel quale l'autore segue l'esegesi di Eusebio, evidenziando come in Gv 1,1 si dica che il *Logos* era presso Dio e non in Dio: Καὶ ὁ λόγος ἦν οὐκ ἐν τῷ θεῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸν θεόν, ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν. (GREGORIO DI NISSA, *Adversus Arium et Sabellium de patre et filio*, GNO III/1, 81,16-18). L'argomento conferma i dubbi sulla paternità nissena dell'opera.

di Nissa, che come l'omonimo vescovo di Nazianzo ricorre ad analogie psicologiche per illustrare – e non spiegare o dimostrare – che non è assurdo l'essere uno e trino di Dio, legge il Prologo a partire dall'identificazione del *Logos* con il Figlio e del Principio con il Padre. Ma questo richiede una novità ontologica, che priva la preposizione *in* del suo valore potenziale e assegna alle relazioni *in divinis* uno statuto differente rispetto alla metafisica aristotelica.

#### IV. ORIGENE OLTRE LA LOGOTHEOLOGIE

La feconda produzione teologica del secolo IV è centrata attorno alla disputa ariana. Essa può venire letta anche come una grande discussione sull'interpretazione di Origene. Il caso presente conferma pienamente tale affermazione, evidenziando il ruolo essenziale dell'Alessandrino nella posizione dei problemi che lungo il secolo a lui successivo saranno al centro dell'attenzione.

Le domande con le quali ci si approssima al suo pensiero sono in questo caso: si può intravedere in Origene un qualche adombramento delle successive analogie psicologiche presenti nella teologia Cappadoce? Come è da lui trattata la distinzione tra il *logos* umano e quello divino, rispetto alle differenze di approccio precedentemente vista tra Eusebio e i Cappadoci?

Per quanto riguarda la prima questione, l'unico passo che può essere ricondotto alla logica dell'analogia psicologica è di dubbia attribuzione. Si tratta, infatti, del commento al Sal 122 nei *Selecta in Psalmos*.<sup>1</sup> A proposito del secondo versetto del salmo, si dice:

lo spirito ed il corpo sono servi dei padroni, cioè del Padre e del Figlio; mentre l'anima è ancella della padrona, lo Spirito Santo. E questi tre sono il Signore nostro Dio, poiché i tre sono una cosa sola. Infatti, gli occhi dei servi guardano le mani dei padroni, mentre comandano facendo cenno con le mani. Gli angeli di ciascuno sono le mani dei padroni, cioè del Padre e del Figlio, e le loro potenze appartengono alla padrona, lo Spirito Santo.<sup>2</sup>

Il testo è di sapore arcaico e raccoglie temi giudeocristiani, in particolare per quanto riguarda l'angeologia e il riferimento allo Spirito in termini femminili. A proposito del tema in discussione, è estremamente interessante la tripartizione dell'uomo in spirito, corpo ed anima, posta in rapporto con la trinità delle Persone divine. Pare difficile connettere tale dottrina al pensiero di Origene,<sup>3</sup> per cui la prima domanda posta nella presente sezione sembra dover rimanere

<sup>1</sup> Si veda *Clavis Patrum Graecorum* I, n. 1426, 151.

<sup>2</sup> Λοῦλοι κυρίων Πατρός καὶ Υἱοῦ πνεῦμα καὶ σῶμα· παιδίσκη δὲ κυρίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἡ ψυχὴ. Τὰ δὲ τρία Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐστίν· οἱ γὰρ τρεῖς τὸ ἓν εἰσιν. Ὀφθαλμοὶ γούν δούλων εἰς χεῖρας κυρίων ὁρῶντες, ὅτε διὰ χειρῶν νεύοντες κελεύουσιν. Ἡ χεῖρες κυρίων μὲν Πατρός καὶ Υἱοῦ οἱ ἑκατέρου ἄγγελοι· κυρίας δὲ τοῦ ἁγίου Πνεύματος αἱ οἰκεῖαι αὐτοῦ δυνάμεις. (ORIGENE, *Selecta in Psalmos*, 12, 1633C).

<sup>3</sup> Si veda G. SFAMENI GASPARRO, articoli *Anima e Corpo*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 16-21 e 87-92.

senza risposta. Ben diverso, invece, è il caso della seconda questione analizzata.<sup>1</sup>

Infatti, il chiarimento della distinzione tra *logos* umano e divino si connette alla discussione sull'identità di *Logos* e Figlio e del loro rapporto con il Padre. Come ha molto chiaramente messo in evidenza Domenico Pazzini, Origene supera la *Logostheologie* degli apologisti, i quali anteponevano al Figlio di Dio il *Logos* dei filosofi.<sup>2</sup> Per questo Origene, nella sua analisi epinoetica, porta in un secondo piano logico il *Logos*, dando priorità al Figlio e ponendo la Sapienza addirittura prima del *Logos* stesso. Questi è ricondotto alla prima con l'affermazione che Egli ha l'ipostasi nel principio che è la Sapienza:<sup>3</sup>

Dunque, dato che ci si era proposti di chiarire il versetto "In principio era il *Logos*", è risultato che, secondo la testimonianza dei Proverbi, la Sapienza è detta *principio*, e la Sapienza stessa è antecedente al *Logos* che la comunica, in modo tale che bisogna pensare che il *Logos* è sempre nel principio, cioè nella Sapienza. Ma poiché è nella Sapienza, che è chiamata principio, non c'è difficoltà al fatto che sia presso Dio e sia Egli stesso Dio, e non semplicemente presso Dio, ma è presso Dio in quanto è nel principio che è la Sapienza.<sup>4</sup>

Una ragione essenziale di tale cambiamento di prospettiva è il confronto con i valentiniani, come appare dal seguente testo nel quale l'Alessandrino si rivolge a coloro che ricorrono solo alla denominazione di *Logos*, interrogandoli sul rapporto del *Logos* stesso con il Figlio di Dio. Contestando il loro uso di Sal 44,2 (Ἐξηρεύξατο ἡ καρδιά μου λόγον ἀγαθόν), dice che essi pensano:

che il Figlio sia un'emissione verbale (προφοράν) del Padre come se constasse di sillabe e che, se li si incalza, non ammettono per Lui una ipostasi e non ne indicano chiaramente l'*ousia*, e nemmeno parlano di un'*ousia* piuttosto che di un'altra, ma non parlano affatto di *ousia* alcuna.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Per una visione d'insieme della teologia del *Logos* in Origene, si veda: J. LETELLIER, *Le Logos chez Origène*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 75 (1991) 587-611.

<sup>2</sup> Si vedano D. PAZZINI, *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983; IDEM, *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, «Annali di storia dell'esegesi» 11 (1994) 45-56; IDEM, *Il prologo di Giovanni in Origene e Gregorio di Nissa*, in W.A. BIENERT, U. KÜHNWEG (Eds.), *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven University Press-Peeters, Leuven 1999, 497-504.

<sup>3</sup> Si vedano in proposito: F. STORELLI, *Il prologo di Giovanni e il Logos origeniano*, «Nicolaus» 5 (1977) 209-217 e P. CINER, *Unidad y Polisemia de la noción de arché en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes*, «Teología y vida» 52 (2011) 93-104.

<sup>4</sup> Ἐπεὶ οὖν πρόκειται τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος σαφῶς ἰδεῖν, ἀρχὴ δὲ μετὰ μαρτυριῶν τῶν ἐκ τῶν παροιμιῶν ἀποδεδόται εἰρησθαι ἡ σοφία, καὶ ἔστι προεπινοουμένη ἡ σοφία τοῦ αὐτῆν ἀπαγγέλλοντος λόγου, νοητέον τὸν λόγον ἐν τῇ ἀρχῇ, τοῦτ' ἔστι τῇ σοφίᾳ, αἰεὶ εἶναι· ὄντα δὲ ἐν τῇ σοφίᾳ, καλουμένη ἀρχῇ, μὴ κωλύεσθαι εἶναι πρὸς τὸν θεόν, καὶ αὐτὸν θεὸν τυγχάνοντα, καὶ οὐ γυμνῶς εἶναι αὐτὸν πρὸς τὸν θεόν, ἀλλὰ ὄντα ἐν τῇ ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, εἶναι πρὸς τὸν θεόν. (ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, I, 289,1-9: SC 120, 204-206).

<sup>5</sup> προφορὰν πατρικὴν οἰοεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδάσκειν οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμέν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν. (*Ibidem*, I, 151,7-11: SC 120, 136).

Proprio la necessità di negare, contro i valentiniani, che il *Logos* divino sia una *prophora* del Padre può spiegare perché Origene non ricorra in ambito trinitario alla distinzione tra *logos prophorikos* e *logos endiathetos*. Ad esempio, nel *Commentarium in Evangelium Matthaei* i cinque pani e due pesci di Mt 14,19 vengono interpretati allegoricamente come riferimento rispettivamente ai cinque sensi della Sacra Scrittura, che corrispondono ai cinque sensi dell'uomo, e alla coppia di *logos prophorikos* e *logos endiathetos* come senso materiale e spirituale del testo sacro.<sup>1</sup>

Su tale partecipazione si fonda il libero arbitrio, il cui valore è esaltato dal cristianesimo, e da Origene in particolare, nell'ambito della critica al fatalismo e all'idolatria. E proprio al libero arbitrio è dedicato il cap. VI del *Contra Celsum*. Nel ribattere a Celso, il quale afferma che ogni cosa è da Dio, Origene afferma, a partire da Rm 11,36, che Dio è anche il principio (*arche*), il vincolo (*synoche*) e il fine (*telos*) di ogni cosa. All'affermazione di Celso che Dio non si può conoscere con la ragione, cioè con il *logos*, l'Alessandrino risponde con decisione:

Se si intende per *logos* quello che è in noi, sia interiore (ἐνδιαθέτω) che espresso (προφορικῶ), anche noi diciamo che Dio non è accessibile al *logos*, ma, se pensiamo a "In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio" (Gv 1,1), dichiariamo che Dio è accessibile a questo *Logos*, e che non viene compreso solo da Lui, ma anche da colui al quale "Egli rivela il Padre" (Mt 11,27). Dimostriamo così la falsità dell'affermazione di Celso che Dio non è accessibile al *Logos*.<sup>2</sup>

Il testo rivela il nucleo dottrinale del grande progresso apportato da Origene alla teologia del *Logos* e alla concezione del rapporto tra Dio e il mondo. Il *Logos* divino è diverso dal *logos* umano, tanto che Dio è di per sé inaccessibile all'uomo, mentre la seconda Persona della Trinità lo conosce. Ma l'uomo stesso, attraverso la partecipazione al *Logos* divino può avere accesso a Dio Padre. La forza con la quale viene affermata la distinzione tra il *logos* umano e quello divino permette di superare in modo netto la concezione apologista che portava ad una unione necessaria tra il Creatore e la creatura. Nello stesso tempo proprio questa distinzione rende possibile identificare la conoscenza di Dio presente nell'uomo, insieme alla sua libertà e alla possibilità di adorare Dio, come effetti della partecipazione al *Logos* stesso.

Tale distinzione tra il *Logos* nel Principio e il *logos* in noi è un guadagno che Origene ottiene a partire dalla necessità di fondare in Dio stesso, e nella filiazione divina, la libertà e il valore dell'uomo. Così *proairesis* e il *logos in noi* (τὴν προαίρεσιν καὶ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον) sono accostati laddove l'Alessandrino spiega che

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, XI, 2. 8-14: SC 162, 270.

<sup>2</sup> εἰ μὲν λόγῳ τῷ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐνδιαθέτω εἴτε καὶ προφορικῶ, καὶ ἡμεῖς φήσομεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐφικτὸς τῷ λόγῳ ὁ θεός· εἰ δὲ νοήσαντες τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ἀποφαινόμεθα ὅτι τούτῳ τῷ λόγῳ ἐφικτὸς ἔστιν ὁ θεός, οὐ μόνῳ αὐτῷ καταλαμβάνομενος ἀλλὰ καὶ ὃ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ τὸν πατέρα, ψευδοποιήσομεν τὴν Κέλσου λέξιν φάσκοντος· οὐδὲ λόγῳ ἐφικτὸς ἔστιν ὁ θεός. (IDEM, *Contra Celsum* VI, 65,8-16).

la legge di Dio esige di compiere le opere secondo virtù e di evitare quelle del male, ma anche di tralasciare quelle opere che per loro natura sono indifferenti, così che possono diventare dei peccati con il cattivo uso della volontà umana.<sup>1</sup> Ma tali affermazioni richiedono un approfondimento della comprensione del rapporto tra il *Logos* divino e quello umano, cioè uno sviluppo teologico della dottrina della partecipazione.

## V. IL LOGOS E I LOGOI

L'analisi si fonda sull'uso intenzionale della lingua da parte dell'evangelista Giovanni, il quale, secondo Origene, distinguerebbe la piena divinità del Padre da quella da Lui comunicata al Figlio attraverso l'inserzione o l'omissione dell'articolo determinativo prima del sostantivo *Theos*. Questo criterio ermeneutico viene esteso anche al *Logos*, per differenziarlo dai *logoi* nell'uomo:

[Giovanni] inserisce l'articolo quando il nome *Dio* (θεός) è riferito all'ingenerato (τοῦ ἀγενήτου), causa dell'universo, mentre lo omette quando viene indicato il *Logos* che è Dio (ὁ λόγος θεός). Ma come in tali passi si ha differenza tra Dio con l'articolo e senza (ὁ θεός και θεός), allo stesso modo probabilmente differisce il *Logos* dal *logos* senza articolo (ὁ λόγος και λόγος). Infatti come Colui che è Dio sopra ogni cosa è il Dio (ὁ θεός) e non semplicemente Dio, così è il *Logos* Colui che è fonte di ogni *logos* in ciascuno degli essere razionali, poiché il *logos* che è in ciascuno non dovrebbe essere propriamente denominato e definito allo stesso modo del *Logos*.<sup>2</sup>

Origene sta sviluppando una concezione simmetrica del rapporto tra il Padre, vero Dio (ἀληθινός θεός), e il *Logos*, che è presso Dio, da una parte, e il *Logos*, in quanto immagine archetipica di tutte le molteplici immagini (τῶν πλειόνων εἰκόνων ἢ ἀρχέτυπος εἰκόνων) sue costituite dagli uomini dotati di ragione, dall'altra.<sup>3</sup> La concezione è chiaramente proporzionale:

Il *logos* che è in ciascuno degli esseri razionali ha rispetto a questo *Logos* che è nel Principio e che è presso Dio, cioè il *Logos* che è Dio (λόγον θεόν), lo stesso rapporto che il *Logos* che è Dio ha con il Dio (πρὸς τὸν θεόν). Infatti, come il Padre, che è il Dio in sé e il Dio vero (αὐτόθεος και ἀληθινός θεός), è in rapporto all'Immagine e alle immagini dell'immagine (εἰκόνας τῆς εἰκόνας) – per questo si dice che gli uomini sono ad immagine (κατ' εἰκόνα) e non immagini (οὐκ εἰκόνες) –, così lo è Colui che è il *Logos* in sé (αὐτόλογος) rispetto al *logos* in ciascuno. Entrambi hanno la posizione di sorgente (πηγῆς): il Padre della Divinità e il Figlio del *logos*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, xi, 12,18-23: SC 162, 328-330.

<sup>2</sup> Τίθησιν μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ θεὸς ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσεται τῶν ὄλων αἰτίου, σιωπᾶ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ λόγος θεὸς ὀνομάζεται. Ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους ὁ θεός και θεός, οὕτως μήποτε διαφέρει ὁ λόγος και λόγος. Ὁν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός ὁ θεός και οὐχ ἀπλῶς θεός, οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἐκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου ὁ λόγος, τοῦ ἐν ἐκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος και λεχθέντος ὁ λόγος. (IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, ii, 14,1-15,4: SC 120, 214-216).

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, ii, 18,1-7: SC 120, 218.

<sup>4</sup> Ὁ γὰρ ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς τὸν θεόν ὄντα λόγον θεόν, ὃν ὁ θεός λόγος πρὸς τὸν θεόν ὡς γὰρ αὐτόθεος και ἀληθινός θεός ὁ πατήρ πρὸς

Origene oscilla nella specificazione delle distanze che costituiscono questa proporzione, avvicinando di più il *Logos* al Padre rispetto alle creature o viceversa, a seconda dei passi.<sup>1</sup> Chiaramente la formulazione è imperfetta dal punto di vista della dottrina trinitaria del IV secolo, ma queste stesse oscillazioni e l'insieme del pensiero dell'Alessandrino dimostrano che egli è conscio di ciò e che sta cercando una via, un cammino grazie al quale si perverrà alla formulazione più perfetta successiva. Per l'analogia psicologica è estremamente rilevante l'espressione *immagine dell'immagine*, che appare anche nelle omelie sul vangelo di Luca e nel Commento alla lettera ai Romani<sup>2</sup>. In entrambi i casi l'espressione "traduce" la partecipazione del *logos* umano al *Logos* divino, in quanto l'anima (*ψυχή*) è presentata come immagine di quell'Immagine che è il *Logos* medio proporzionale tra Dio Padre e gli uomini.

Per questo, ciò che è qui essenziale non sono tanto le distanze reciproche tra il Padre, il *Logos* e gli uomini, ma piuttosto la funzione di sorgente (*πηγή*) che è attribuita alle due Persone divine e la distinzione analogica del *Logos* stesso. Origene, infatti, riconosce nel termine quattro accezioni:

Dunque, come ci sono molti dèi, ma per noi uno solo è Dio, il Padre, e ci sono molti signori, ma per noi uno solo è il Signore, Gesù Cristo, così ci sono molti *logoi*, ma preghiamo che sia in noi il *Logos* che è nel principio e presso Dio [Padre], cioè il *Logos* che è Dio. Infatti, colui che non comprende tale *Logos* che è nel principio presso Dio, o seguirà questo *Logos* divenuto carne, o parteciperà a Lui attraverso quelli che hanno una qualche partecipazione di Lui, oppure escluso perfino dal partecipare a chi ne partecipa, si troverà in un sedicente *logos* completamente estraneo al *Logos*.<sup>3</sup>

Il testo distingue, così, quattro livelli di partecipazione: quella al *Logos* che è nel principio, come hanno fatto i profeti e come deve fare il vero gnostico; quella al *Logos* incarnato, che riguarda la gran parte dei cristiani che identificano il *Logos* solo con il *Logos* incarnato e conoscono solo il Cristo secondo la carne; quella a *logoi* veri, che rispecchiano alcuni aspetti del *Logos* eterno, come avvenuto ai filosofi greci; ed infine la falsa partecipazione di coloro che seguono *logoi* erronei e atei, che negano la divina provvidenza.<sup>4</sup>

La posizione di Origene sembra mettere in ombra il valore dell'incarnazione, soprattutto quando afferma la possibilità di arrivare al *Logos*, e quindi al Padre,

εικόνα καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνας, διὸ καὶ κατ' εἰκόνα λέγονται εἶναι οἱ ἄνθρωποι, οὐκ εἰκόνας οὕτως ὁ αὐτόλογος πρὸς τὸν ἐν ἐκάστῳ λόγον. Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου. (*Ibidem*, II, 20, 1-9: SC 120, 220)

<sup>1</sup> Cfr. J. DANIELOU, *Origène: Le génie du Christianisme*, La Table Ronde, Paris, 1948, 251-252.

<sup>2</sup> ORIGENE, *Homelie in Lucam* VIII, 49,3 (GCS Origenes IX, 49,3) e *Commentarii in Romanos*, 1, 42 «Journal of Theological Studies»<sup>13</sup> [1912] 211).

<sup>3</sup> "Ὡσπερ οὖν θεοὶ πολλοὶ ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ, καὶ πολλοὶ κύριοι ἀλλ' ἡμῖν εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, οὕτως πολλοὶ λόγοι ἀλλ' ἡμῖν εὐχόμεθα ὅπως ὑπάρξῃ ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὢν, ὁ θεὸς λόγος. Ὅς γὰρ οὐ χωρεῖ τοῦτον τὸν λόγον, τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, ἤτοι αὐτῷ γενομένῳ σαρκὶ προσέξει, ἢ μεθέξει τῶν μετεσχηκότων τινὸς τούτου τοῦ λόγου, ἢ ἀποπεσῶν τοῦ μετέχειν τοῦ μετεσχηκότος ἐν πάντῃ ἀλλοτρίῳ τοῦ λόγου λόγῳ ἔσται καλούμενος. (IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 21, 22,5: SC 120, 220).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, II, 28-31: SC 120, 224-226.

senza passare attraverso la carne e la vita storica di Cristo<sup>1</sup>, ma nello stesso tempo mette in evidenza l'eccedenza del mistero divino rispetto alla rivelazione storica e offre una concezione analogica del *Logos* stesso, che sarà la base dei futuri sviluppi.

Così la distinzione tra il *Logos* che è nel principio e il *logos* che è in noi si inquadra nella discussione sulla libertà dell'uomo<sup>2</sup> e sul problema del male, che non può essere ricondotto al *Logos*, il Quale è come un maestro, che a differenza dei maestri umani, è sempre unito ai suoi allievi, ma che può non essere ascoltato. L'uomo che commette il male, dunque, commette violenza al *logos* che ha in se stesso.<sup>3</sup>

La questione del rapporto tra la libertà e la partecipazione è essenziale nel confronto con la gnosi valentiniana, che professa una prima emanazione dal Padre ingenerato di una prima coppia (*sizigia*) *Nous-Verità*, dalla quale sarebbe stata emanata una seconda coppia *Logos-vita*, che avrebbe poi dato origine alla coppia Uomo-Chiesa. Nel contesto del commento a Gv 1,4, Origene discute l'identificazione e l'antecedenza della Vita e del *Logos*. Così risponde alla possibile difficoltà postagli dagli ipotetici interlocutori gnostici sul perché nel Prologo la Vita e non il *Logos* è detta essere la luce degli uomini:

A costoro rispondiamo che qui non si tratta della vita comune agli esseri razionali e irrazionali, ma di quella che sopravviene quando il *logos* giunge a pienezza in noi, per la partecipazione ottenuta dal Primo *Logos*. E ne partecipiamo in quanto ci allontaniamo dalla vita apparente, che non è quella vera, e desideriamo piuttosto accogliere la vita vera. Ed essa, venuta a noi, è anche fondamento della luce della conoscenza. E forse tale vita è luce in potenza e non in atto (*δυνάμει και οὐκ ἐνεργείᾳ*) per coloro che non desiderano (*φιλοτιμουμένοις*) ricercare quanto concerne la conoscenza, mentre per gli altri essa è luce in atto.<sup>4</sup>

La possibilità di non seguire il *Logos* ha, dunque, il suo fondamento nella libertà umana, che può allontanarsi dalla vita vera. In questo caso la vita rimane in potenza e non in atto nell'uomo. Così la questione della partecipazione è legata a quella della potenzialità: l'uomo non è gnostico per natura, come pensavano gli eretici, ma piuttosto sceglie di non accogliere la pienezza del *Logos* in sé, impedendo di far passare all'atto la luce conoscitiva insita nella vita vera.

Il passo è preceduto da un chiarimento fondamentale nell'analisi della distinzione tra il *Logos* che è nel principio e il *logos* in noi. Confrontando la preposizione "in" presente in Gv 1,1 e Gv 1,4, Origene scrive:

<sup>1</sup> Lo stesso vale per l'Eucaristia, destinata solo ai più semplici, cfr.: DANIELOU, *Origène*, 74-79.

<sup>2</sup> Si veda il confronto tra l'uomo e gli animali in *De principiis* III, 1, 3,14-17 (Görgemanns-Kar466).

<sup>3</sup> Cfr. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 105-111: SC 120, 274-280.

<sup>4</sup> Πρὸς οὓς τοιαῦτα ἀποκρινοῦμεθα, ὅτι ζωὴ ἐνταῦθα οὐχ ἡ κοινὴ λογικῶν καὶ ἀλόγων λέγεται, ἀλλ' ἡ ἐπιγινωσκόμενη τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ, τῆς μετοχῆς ἀπὸ τοῦ πρώτου λαμβανομένης λόγου· καὶ κατὰ μὲν τὸ ἀποστραφῆναι τὴν δοκοῦσαν ζωὴν, οὐκ οὔσαν δὲ ἀληθῶς, καὶ ποθεῖν χωρῆσαι τὴν ἀληθῶς ζωὴν πρώτων κοινωνοῦμεν αὐτῇ, ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ φωτὸς γνώσεως ὑπόστασις γίνεται. Καὶ τάχα αὕτη ἡ ζωὴ παρ' οἷς μὲν δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ φῶς ἐστὶ, τοῖς τὰ τῆς γνώσεως ἐξετάζειν μὴ φιλοτιμουμένοις, παρ' ἑτέροις δὲ καὶ ἐνεργείᾳ γινομένη φῶς (*Ibidem*, II, 156,5-157,4: SC 120, 308-310).

Ma bisogna fare attenzione a questi due “in” e analizzare la loro differenza. Il primo è il *Logos* “nel” principio, il secondo è la Vita “nel” *Logos*. Ma il *Logos* non è venuto all’essere nel principio; né accadeva che il Principio fosse privo di *Logos*. Per questo si è detto: “In Principio era il *Logos*” (Gv 1,1). La Vita, invece, non era nel *Logos*, ma la Vita è venuta, se la “Vita è la Luce degli uomini” (Gv 1,4). Infatti, quando non c’era uomo, nemmeno c’era la luce degli uomini, poiché la luce degli uomini è concepita in relazione (κατὰ τὴν σχέσιν) agli uomini.<sup>1</sup>

Dal punto di vista della *Dogmengeschichte*, l’affermazione è estremamente rilevante, perché può essere considerata un primo tentativo di quella che nel secolo successivo sarà la distinzione tra economia ed immanenza. Nel primo caso, in riferimento all’essere nel principio, non si ha passaggio dalla potenza all’atto, ma ci si trova nella dimensione eterna. Nel secondo caso, invece, l’affermazione *in Lui era la vita* di Gv 1,4 si riferisce ad un venire, ad un *essere per*, ad una relazione nei confronti degli uomini. Il primo “in” avrebbe, dunque, un valore immanente *ante litteram*, il secondo “in” un valore economico. Si parla di immanenza *ante litteram*, perché solo con la teologia delle nature iniziata da Atanasio e portata a compimento dai Cappadoci si potrà veramente parlare di un’autentica immanenza che si identifica con l’unica natura eterna che è la Trinità.<sup>2</sup>

La ricerca di un abbozzo di distinzione tra quelle dimensioni che poi saranno identificate con l’economia e l’immanenza sembra confermata dall’affermazione che, tra le *epinoiai* del Figlio, Sapienza, *Logos* e Verità permarranno anche nell’*eschaton*, mentre gli attributi più “economici” cesseranno di essere, perché hanno solo una funzione storica.<sup>3</sup>

Dunque, per Origene il *Logos* è eterno ma rimane segnato ancora dalla partecipazione tanto da essere medio proporzionale tra Dio e l’uomo. La relazione (σχέσις), d’altra parte, è ancora segno di inferiorità e legata, appunto, alla struttura partecipativa. Tuttavia il *Logos* è già totalmente inserito nella teologia della Filiazione divina, con una risposta chiara ed inequivocabile sia alla *Logostheologie* degli apologisti sia alle dottrine emazioniste degli gnostici. Da questa prospettiva, il pensiero trinitario di Origene rappresenta un punto di non ritorno.

Infatti, l’Alessandrino chiarisce non solo che il *Logos* è nel principio, ma anche che il *Logos* è nel Padre:

<sup>1</sup> Τηρητέον δὲ τὰ δύο ἐν καὶ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἐξεταστέον· πρῶτον μὲν γὰρ ἐν τῷ λόγῳ ἐν ἀρχῇ, δεύτερον δὲ ἐν τῷ ζῳῇ ἐν λόγῳ. Ἀλλὰ λόγος μὲν ἐν ἀρχῇ οὐκ ἐγένετο· οὐκ ἦν γὰρ, ὅτε ἡ ἀρχὴ ἄλλοιός ἦν, διὸ λέγεται· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· ζῳὴ δὲ ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἦν· ἀλλὰ ζῳὴ ἐγένετο, εἴ γε ζῳὴ ἐστὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Ὅτε γὰρ οὐδέπω ἀνθρώπος ἦν, οὐδὲ φῶς τῶν ἀνθρώπων ἦν, τοῦ φωτός τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους σχέσιν νοουμένου. (*Ibidem* II, 130,1-9: SC 120, 292-294).

<sup>2</sup> Non si vuole qui in nessun modo sostenere che Origene si stia confrontando con posizioni teologiche che anticipano l’arianesimo, come è stato recentemente proposto: G. BARTOLOZZI, *Origene e il dibattito sulla divinità del Logos nella prima metà del secolo III*, «Augustinianum» 50 (2010) 61-82. Si veda la risposta: M. SIMONETTI, *Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos*, «Augustinianum» 51 (2011) 331-348.

<sup>3</sup> Cfr. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, I, 123-124: SC 120, 124.

Non è assurdo che si dica che il Dio dell'universo è evidentemente *principio*, muovendo dal fatto che il Padre è *principio* del Figlio e che il Creatore è *principio* delle realtà create e più in generale che Dio sia *principio* degli esseri. Lo si confermerà con *In principio era il Logos*, tenendo presente che il *Logos* è il Figlio, che si dice essere nel principio per il fatto di essere nel Padre.<sup>1</sup>

L'affermazione che il *Logos* è nel Padre era già presente in Clemente, che argomenta l'identità degli attributi delle due Persone divine *a partire dalla relazione reciproca di amore* (ἐκ τῆς πρὸς ἀλλήλα σχέσεως ἀγάπης) che li unisce.<sup>2</sup> Solo nel secolo IV questo "essere nel Padre" sarà inteso in senso pienamente immanente e liberato da ogni riferimento subordinante, quando la *σχέσις* intratrinitaria cambierà statuto ontologico, cessando di essere considerata un mero accidente e segno della partecipazione metafisica. Ciò avverrà proprio a seguito di uno sviluppo della teologia del *Logos*, che non sarà più inteso solo come *logos ut ratio*, cioè come rapporto di proporzione necessario e subordinante, per passare ad una nuova concezione come *Logos ut relatio*, cioè *Logos* relazionale.<sup>3</sup>

Ma la tensione verso tale reinterpretazione è già presente in Origene, il quale cerca di unire l'affermazione che il *Logos* è eterno e *per sé*, con il suo rapporto al Padre. Infatti, nell'interpretazione di Gv 1,2, l'affermazione che il *Logos era nel principio presso Dio* viene presentata come ricapitolazione delle tre affermazioni precedenti che 1) nel principio era il *Logos*; 2) il *Logos* era presso Dio; 3) il *Logos* era Dio. Nella teologia dell'Alessandrino l'ultima espressione non è strettamente equivalente alle prima e alla seconda, perché non ha a disposizione lo strumento della teologia delle nature, la quale identifica l'unica natura divina ed eterna con la Trinità stessa. Così, scrive Origene:

Considera se dalla duplice ripetizione di "In principio" noi possiamo apprendere due realtà: una prima volta, infatti, [si dice] "In principio era il Logos", come ad indicare che Egli è di per sé (καθ' αὐτόν) e non certo presso qualcun altro (πρὸς τινά); mentre una seconda volta [si dice] che "era in principio presso Dio". E ritengo che non sia falso affermare di Lui che "era nel principio" e che "era nel principio presso Dio", in quanto non si trova soltanto "presso Dio", poiché era anche "nel principio"; ma senza essere semplicemente nel principio, perché "Egli era nel principio presso Dio".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Οὐκ ἀτόπως δὲ καὶ τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν σαφῶς προπίπτων, ὅτι ἀρχὴ υἱοῦ ὁ πατὴρ καὶ ἀρχὴ δημιουργημάτων ὁ δημιουργὸς καὶ ἀπαξιαπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός. Παραμυθῆσεται δὲ διὰ τοῦ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, λόγον νοῶν τὸν υἱόν, παρὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ πατρὶ λεγόμενον εἶναι ἐν ἀρχῇ. (*Ibidem*, I, 102,1-6: SC 120, 112-114).

<sup>2</sup> Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 8, 71, 3, 3-7: SC 70, 236. Si veda anche I, 2, 4, 1, 4 (SC 70, 114).

<sup>3</sup> Cfr. G. MASPERO, *Essere e relazione*, Città Nuova, Roma 2013, 39-74.

<sup>4</sup> Ὅρα δὲ εἰ κατὰ τὸ δισπὸν ὀνομάζεσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ δυνατὸν ἡμᾶς μανθάνειν πράγματα δύο· ἐν μὲν ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ὡς εἰ καθ' αὐτόν ἦν καὶ μὴ πάντως πρὸς τινά· ἕτερον δὲ ὅτι ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ἦν. Καὶ οἴμαι, ὅτι οὐ ψεῦδος εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν καὶ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, οὔτε πρὸς τὸν θεὸν μόνον τυγχάνων, ἐπεὶ καὶ ἐν ἀρχῇ ἦν, οὔτε ἐν ἀρχῇ μόνον ὦν καὶ οὐχὶ πρὸς τὸν θεὸν ὦν, ἐπεὶ Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. (ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 69,1-9: SC 120, 246-248).

Ritornano qui alcuni elementi già visti in Eusebio. Questi aveva distinto il *Logos* divino, che è καθ' ἑαυτὸν, dal *logos* umano segnato da potenzialità, negando che la seconda Persona della Trinità potesse appartenere ai relativi. Origene ha distinto chiaramente il *Logos* nel principio dal *logos* dell'uomo, ma cerca di mantenere la tensione tra il suo essere καθ' αὐτὸν e il suo essere relativo al Padre. La terminologia utilizzata richiama proprio la discussione sulle categorie e sulla relazione in particolare (πρὸς τινα). La possibilità del *Logos* divino di essere *Logos* da sé (αὐτόλογος), ma nello stesso tempo di partecipare della divinità solo grazie al suo rapporto con il Padre, fonda la sua capacità di trasmettere l'essere che a sua volta riceve: Egli deve dunque riassumere in sé una dimensione assoluta e una dimensione relazionale, facendone, appunto, un elemento di raccordo ontologico tra il Padre e le creature.

## VI. CONCLUSIONE

Il percorso è stato tracciato in ordine cronologico inverso. Si è partiti da alcuni esempi di analogie psicologiche della Trinità presenti nella teologia di Gregorio di Nazianzo e di Gregorio di Nissa. La possibilità di porre in parallelo l'immanenza umana con l'immanenza divina si fonda sulla chiara distinzione tra nature create e l'unica natura eterna, che è la Trinità, e su quella tra economia e immanenza.

Ma tali distinzioni sono frutto di un lungo cammino, come si vede nella discussione tra Eusebio e Marcello. Infatti, il primo si scaglia contro l'affermazione che il *Logos* divino e quello umano siano lo stesso, negando che la seconda Persona della Trinità possa essere segnata da potenzialità, come avviene per l'uomo. Per questo in Gv 1,1 si intende l'affermazione *Il Logos era presso Dio* come opposta a *Il Logos era in Dio*, cioè interpretando *In principio era il Logos* non in senso immanente. Così il *Logos* stesso è escluso dall'ambito dei relativi, ai quali invece apparterebbe il *logos* umano. L'analogia psicologica cappadoce, invece, si fonda proprio su una estensione della metafisica classica nel senso di assegnare alla relazione in Dio un valore ontologico pari a quello della sostanza, e quindi non accidentale. Per questo Gregorio di Nissa interpreta Gv 1,1 nel senso che il *Logos* è nel Padre, in modo tale da avere l'essere per sé e non da un altro. Per i Cappadoci, infatti, eternità e partecipazione si escludono mutuamente.

Non così è per Eunomio, il quale spiega Gv 1,1 affermando che il *Logos* è nel principio ma non è privo di principio (Ἐν ἀρχῇ ὄντα, οὐκ ἀναρχον)<sup>1</sup>. La seconda parte di questa espressione riporta ad Eusebio, il quale la usa come sinonimo di ἀγέν(ν)ητος, affermando che il Figlio è l'unico ad avere in sé la vita ingenerata e divina, in quanto Immagine del Padre, ma proprio per questo non è privo di principio.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> GREGORIO DI NISSA, *Refutatio confessionis Eunomii* 114,1: GNO II, 360,5.

<sup>2</sup> Si veda EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia* 1, 20,33,5 (GCS Eusebius IV, 86,24) e 2, 6,1,5 (GCS Eusebius IV, 103,13).

Egli riceve dal Padre la Vita che sgorga in Lui stesso e per questo la può donare alle creature.

Ma l'esegesi di Eusebio richiama ancora quella di Origene,<sup>1</sup> il quale interpreta Gv 1,2 come ricapitolazione dei versetti precedenti del Prologo, leggendoli come affermazione dell'essere in sé (καθ' αὐτόν) e dell'essere per l'altro (πρός τινά). Non si ha, dunque, ancora una nuova ontologia, capace di considerare la relazionalità del Figlio in senso diverso rispetto all'accidentalità e alla potenzialità del livello categoriale, ma nello stesso tempo si rivela la tensione indotta dalla necessità di affermare contemporaneamente l'essere da sé del *Logos* e la sua unicità rispetto al *logos* umano.

Così in Origene non si può rinvenire nessuna traccia di una vera e propria analogia psicologica della Trinità, ma il suo pensiero segna un progresso fondamentale nel cammino che ha portato i Cappadoci a formulare tali immagini. L'Alessandrino, infatti, supera la *Logotheologie* degli apologisti, negando la possibilità di una distinzione tra *Logos prophorikos* e *Logos endiathetos* in Dio. Tale articolazione abbasserebbe il Figlio al livello delle espressioni fonetiche dell'uomo. E questo stesso argomento sarà successivamente riformulato in termini di natura da Gregorio di Nissa.

In tal modo si introduce una distinzione netta tra il *Logos*, con l'articolo determinativo, e i *logoi* dell'uomo, i quali si configurano come partecipazione all'unico ed eterno *Logos* divino. Questi è, dunque, medio proporzionale, coerentemente con l'etimologia del termine greco stesso, tra il Padre, cioè il Dio vero, e i *logoi* nel mondo. Perciò l'anima umana può essere definita *immagine dell'immagine*: la sua libertà e la sua capacità di pensiero e di decisione si fondano, infatti, proprio nella partecipazione del *logos* umano al *Logos* divino, al *Logos* che è nel principio.

La possibilità di passaggio analogico dalla seconda Persona divina all'uomo è, dunque, fondata sulla lettura intensiva del concetto di *Logos*, che può indicare quattro realtà: il *Logos* eterno conosciuto dal vero gnostico, il *Logos* incarnato cui ricorre il popolo, la partecipazione ad alcuni aspetti del *Logos* raggiunta dai filosofi ed infine il *logos* che non corrisponde a verità, seguito da coloro che errano. Questa stessa ultima eventualità dimostra, in positivo, come la partecipazione non è necessaria, ma è legata alla libertà e, in negativo, come il *logos* umano sia segnato dalla dimensione potenziale.

Così la questione del *Logos* nel principio, rispetto al *logos* in noi, è inquadrata da Origene nell'ambito dell'esegesi dell'inizio del Prologo di Giovanni, dove vengono distinti l'*in* relativo all'essere del *Logos* nel principio, quindi nel Padre, con l'*in* della vita che viene nel mondo, in un tentativo di sviluppare un abbozzo di distinzione tra dimensione immanente ed economica. Tale distinzione non può giungere ancora a compimento perché l'Alessandrino non ha a disposizio-

<sup>1</sup> Sul rapporto dei due autori a livello trinitario, si veda: H. STRUTWOLF, Der Origenismus des Euseb von Caesarea, in WA. BIENERT, U. KUHNEWEG, *Origeniana septima Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Peeters, Leuven 1999, 141-147.

ne una vera e propria teologia delle nature. Ma il procedere del suo pensiero si muove con vigore verso la questione fondamentale di come articolare il rapporto tra il *Logos* divino e il *logoi* umani, non solo nella loro distinzione, ma anche nella trasmissione dell'immagine. Origene non modifica l'ontologia filosofica,<sup>1</sup> come faranno successivamente i Cappadoci, ma collega già le facoltà più proprie dell'uomo al *Logos* divino, ponendo le basi di quel progresso successivo.

#### ABSTRACT

Si ritiene abitualmente che l'analogia psicologica della Trinità risalga essenzialmente ad Agostino, tanto da considerarla un vero e proprio segno distintivo della teologia occidentale. Invece anche nei Padri Greci, in particolare in Gregorio di Nissa, in Gregorio di Nazianzo e in Anastasio Sianita, si possono rinvenire connessioni analogiche tra la struttura immanente della persona umana e il Dio uno e trino. Tale analogie sono caratterizzate dalla coppia *logos-pneuma*, che gioca un ruolo equivalente alla coppia *intellectus-voluntas* in occidente. Da questa prospettiva l'approfondimento operato da Origene sul rapporto tra il *logos* nell'uomo e il *Logos* in Dio è un elemento essenziale nello sviluppo teologico che rese possibili le suddette analogie in ambito greco.

It is commonly believed that Augustine is the inventor of the psychological analogy of the Trinity, an argumentation that is considered a hallmark of Western theological approach. But analogical connections between the inner structure of the human person and the triune God can be found also in the Greek Fathers, viz. Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus and Anastasius Sinaita. These analogies are characterized by the couple *logos-pneuma* that plays the role of the Western one *intellectus-voluntas*. Origen's discussion of the *logos* in man and in God is a key-step in the theological development that made these analogies possible.

<sup>1</sup> Sul rapporto tra Origene e Plotino, si veda il recente bel lavoro: V. LIMONE, *Il Dio uno. Dalla henologia alla teologia trinitaria: Plotino ed Origene*, «Augustinianum» 53 (2013) 33-56.