

2 ANNO I – LUGLIO / DICEMBRE 2015

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Umanesimo e umaneshimi a confronto

a cura di D. Amato e P. Zuppa

EDB

VITO LIMONE*

La gloria del Figlio. Sull'esegesi origeniana di Gv 13,31-32

1. L'inizio della glorificazione: l'uscita di scena di Giuda

L'esegesi origeniana di Gv 13,31-32 («Quando Giuda fu uscito, Gesù disse: "Adesso è stato glorificato il Figlio dell'uomo, e anche Dio è stato glorificato in lui; se Dio è stato glorificato in lui, anche Dio lo glorificherà in lui, e lo glorificherà subito"») coinvolge l'intera parte conclusiva del *Commento a Giovanni* (= *Clo*)¹ e, in particolare, del suo libro XXXII, la cui cornice narrativa è evidentemente «drammatica», ha cioè la forma di un'azione teatrale in cui alcuni personaggi – Pietro, Giovanni, Giuda, Gesù – interagiscono, attuando i diversi momenti dell'Ultima cena.²

Che qui si assista a un episodio fondamentale non solo per la storia della salvezza, ma anche per il progresso dell'anima al Logos divino – quell'anima di cui qui sono allegoria i discepoli –,³ è lo stes-

* Membro del Girota (Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina) - Università Vita-Salute San Raffaele, Milano (vitolimone@alice.it).

¹ L'edizione critica seguita è: ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, 5 voll., a cura di C. BLANC, Éditions du Cerf, Paris 1966-1992, in particolare vol. V, Paris 1992, 324-345; la traduzione italiana seguita è: ORIGÈNE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di V. LIMONE, Milano 2012, ²2013, in particolare 1259-1273.

² Sul tono generale di questo libro cf. D. PAZZINI, s.v. «Giovanni evangelista», in *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000, 199.

³ In particolare, la lavanda dei piedi – che è di poco precedente (Gv 13,2-11) e di cui Origene si occupa poco prima (*Clo* 32,2,5-4,55) – simboleggia l'umiliazione del Logos divino e la conseguente purificazione dell'anima da parte di lui, che così facendo la prepara alla salvezza finale. A questo proposito cf. M. SIMONETTI, «La lavanda dei piedi (*Clo* 32,5-55)», in *Commento a Giovanni. Lettura origeniana*, a cura di M. MARITANO – E. DAL COVOLO, LAS, Roma 2006, 13-21; ID., «La lavanda dei piedi», in ID., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, 191-201.

so Origene ad avvisare il lettore, lì dove definisce la Cena come «il nutrimento finale che viene approssimato a coloro che già sono molto avanzati».⁴ Infatti, mentre la lavanda dei piedi di Gv 13,2-11 simboleggia la kénosi del Figlio, per mezzo della quale egli libera l'anima dal peccato e l'introduce ai «tesori di sapienza e di scienza» (Col 2,3), la Cena rappresenta la comunione del Figlio e dell'anima, che appunto per mezzo della sua kénosi è stata purificata.⁵ Se questo è il significato che Origene attribuisce all'Ultima cena, allora le parole di Gesù di Gv 13,31-32 si collocano in un momento tutto particolare, in cui Giuda, «preso il boccone, uscì subito» (Gv 13,30),⁶ in cui, cioè, tutti coloro che partecipano della santa mensa hanno una διάθεσις κρείττων, la «migliore disposizione d'animo» per accogliere il Logos (cf. *Clo* 32,24,309), e non vi è più alcuna traccia del Maligno. Che l'inizio di questa comunione del Figlio e delle anime – ἡ ἀρχὴ τοῦ δεδοξάσθαι (*Clo* 32,25,318) –⁷ coincida con l'uscita di scena di Giuda non signifi-

⁴ *Clo* 32,2,6: δέιπνον δὲ ἡ τελευταία καὶ τοῖς ἤδη ἐπὶ πλείον προκεκοφῶσι παρατιθεμένη κατὰ λόγον.

⁵ La comunione del Figlio e delle anime, di cui nel *Commento a Giovanni* è simbolo l'Ultima cena, nel *Commento al Cantico dei Cantici* (= *CCt*) è rappresentata ora dalla «camera nuziale», ora dalla «camera del tesoro del re», ora anche dalla «casa del vino». Cf. ad es. *CCt* 3,6,2: «Amici dello sposo intendiamo i profeti e tutti coloro che servirono il Verbo di Dio dall'inizio del mondo: ad essi giustamente sia la Chiesa di Cristo sia l'anima che si tiene stretta al Verbo di Dio chiede che l'introducano nella casa del vino, cioè là dove «la sapienza ha mescolato nella coppa il suo vino» [Pr 9,1], e per mezzo dei suoi servi prega ogni sciocco e povero di spirito, dicendo: «Venite, mangiate i miei pani, e bevete il vino che ho mescolato per voi» [Pr 9,5]. Questa è la casa del vino, la casa del banchetto, e a questo banchetto tutti coloro che vengono da Oriente e da Occidente siederanno con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno di Dio. A questa casa e a questo banchetto i profeti guidano le anime: quelle sole, però, che li ascoltano e li comprendono; e così fanno anche gli angeli santi e le potenze celesti, che sono state mandate in servizio per coloro che ottengono l'eredità della salvezza» (trad. M. SIMONETTI, Città Nuova, Roma 1976, ⁵2005, 200). Che la «casa del vino» sia allegoria della comunione del Figlio, di cui è simbolo lo sposo, e dell'anima, di cui è simbolo la sposa, che sia giunta a perfezione, mentre le anime progredienti, rappresentate dalle amiche della sposa, restano ancora al di fuori di essa, è un motivo che ritorna anche nella seconda *Omelia* origeniana al *Cantico dei Cantici* (= *HCt*), in particolare *HCt* 2,7: «Lo sposo si è fermato fuori ed è stato accolto dalla sposa: ha riposato, infatti, in mezzo alle sue mammelle. Invece le molte fanciulle non sono tali da meritare di ospitare lo sposo: alla moltitudine che sta fuori egli parla in parabole, e quanta paura ho che queste molte fanciulle siamo proprio noi!» (trad. M. SIMONETTI, Mondadori, Milano 1998, ³2010, 80-81). L'immagine origeniana del banchetto nuziale, o della casa del vino, ritorna anche nel *Commento al Vangelo di Matteo* (= *CMt*) e, nello specifico, nell'esegesi di Mt 22,1-14; a questo proposito cf. *CMt* 17,15-24 (vol. III, trad. R. SCOGNAMIGLIO, Città Nuova, Roma 2001, 183-210).

⁶ Cf. *Clo* 32,24,300-317.

⁷ Su questo motivo cf. E. PRINZIVALLI, «Discorsi della cena: la glorificazione del Figlio dell'uomo (*Clo* 32,318-400)», in *Commento a Giovanni*, 138.

ca che il Maligno sia ormai assente – poco prima, infatti, Origene insiste sul fatto che la sua azione avrebbe continuato a tormentare i discepoli, come ad esempio Pietro –,⁸ ma che la sua opera si sia rivelata ormai necessaria all'economia salvifica e, anzi, finanche voluta dal Figlio stesso.⁹ A una prima lettura, inoltre, sembra che l'allontanarsi di Giuda dal cenacolo – ovvero del Maligno dalla comunione del Figlio e delle anime – sia rappresentato da Origene come un allontanarsi della notte, delle tenebre dalla luce: sembra, cioè, che fuori del cenacolo ci sia la «notte sensibile», che è «immagine della notte che si era fatta nell'anima di Giuda»,¹⁰ e che, invece, all'interno di esso prevalga un «giorno pienissimo di sole»,¹¹ quel «sole di giustizia» che è il Cristo.¹² Sembra, quindi, che l'uscita di Giuda dall'Ultima cena rappresenti la finale separazione delle tenebre e della luce, del Maligno e del Figlio in comunione con le anime da lui purificate. Se, tuttavia, si confronta l'immagine origeniana di *Clo* 32,24,313ss, per cui l'allontanarsi di Giuda dal cenacolo sia come l'allontanarsi delle tenebre dalla luce, con il significato che Origene, nel libro II, attribuisce alle «tenebre», commentando Gv 1,5 («La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta»),¹³ è evidente che il rapporto tra «luce» e «tenebre», che è accennato nel libro XXXII, non è di separazione. Dice Origene:

In due modi le ombre non hanno afferrato la luce: o perché sono state lasciate indietro dalla luce, non potendo, per la loro lentezza, seguire la velocità della luce; oppure perché la luce ha deciso di organizzare, in un qualche luogo, un agguato alle tenebre, e secondo la sua economia ne ha aspettato l'arrivo: le tenebre, avvicinandosi alla luce, si sono dipanate (*Clo* 2,27,170).

Concludendo l'esegesi di Gv 1,5, Origene dice chiaramente che le tenebre, accanto alla luce, si dipanano, che, anzi, ἡ σκοτία ἡφανίζετο, le tenebre diventano luce. Se le tenebre sono simbolo del Maligno e la luce del Figlio,¹⁴ e se, in verità, l'azione del Maligno è necessa-

⁸ Che l'anima di Pietro, nonostante la purificazione della lavanda dei piedi, si sarebbe nuovamente inquinata è evidente dal fatto che egli in seguito avrebbe per tre volte rinnegato il Cristo. Cf. *Clo* 32,4,53; 32,5,62; 32,19,257.

⁹ È, infatti, solo al comando di Cristo (Gv 13,27: «Quello che devi fare, fallo al più presto!») che Giuda va a venderlo ai sacerdoti (Gv 13,30: «Preso il boccone, uscì subito»), compiendo così l'economia di salvezza. A tale proposito cf. *Clo* 32,23,295ss.

¹⁰ *Clo* 32,24,313.

¹¹ *Ivi*, 32,24,314.

¹² *Ivi*, 32,24,316.

¹³ *Ivi*, 2,27,168ss.

¹⁴ Come è chiaro dall'esegesi origeniana di Gv 1,4 («Ciò che è stato fatto in lui era vita, e la vita era la luce degli uomini») «luce» è una ἐπίνοια, un titolo cristologico del

ria all'economia del Figlio, e anzi è impensabile al di fuori di essa, è momento irrinunciabile di essa, allora le tenebre sono luce davanti alla luce, dalla luce sono illuminate. Inoltre, se l'azione del Maligno, di cui è allegoria la notte di Giuda, è impossibile al di fuori dell'economia salvifica, e la comunione del Figlio e delle anime, di cui è allegoria, invece, il cenacolo dopo l'uscita di Giuda, è in sé salvezza e redenzione del Maligno, allora l'uscita di Giuda dal cenacolo – l'allontanarsi delle tenebre dalla luce – non rappresenta la separazione delle azioni del Maligno e del Figlio, ma piuttosto la vittoria del Figlio sul Maligno, la rivelazione dell'azione del Maligno come necessaria alla salvezza finale. Perciò, che la scena di Cristo e degli apostoli, dopo l'uscita di Giuda, sia «lumino-sa» non significa che il Maligno si sia allontanato dalla comunione divina, di cui è immagine il cenacolo, ma che anzi l'azione del Maligno sia necessaria ad essa e, per questo, in essa stessa sia redenta. La luce, cioè, che prevale nell'intera scena di Gv 13,31ss non è luce che è distinta dalle tenebre – comunione intradivina del Figlio e delle anime che sia distinta dal Maligno –, ma luce che illumina le tenebre,¹⁵ e illumina la «notte» che abita in Giuda – comunione, appunto, del Figlio e delle anime che in sé redime anche il Maligno.¹⁶ Perciò, che l'uscita di Giuda dalla cena costituisca l'inizio, appunto l'ἀρχή¹⁷ della comunione del Figlio e delle

Figlio; cf. *Clo* 2,16,112ss. In particolare, essa designa o la comunione di Padre e Figlio, appunto la divinità in quanto tale (cf. *Prin.* 1,1,1; 1,1,5), oppure, lì dove il solo Dio-Padre sia detto «luce», il Figlio è definito «splendore» di quella «luce» paterna che è, in realtà, l'intemporale unità di Padre e Figlio (cf. *Prin.* 1,2,11). La traduzione italiana de *I principi* seguita è a cura di M. SIMONETTI (Utet, Torino 1968, rist. 2002).

¹⁵ Cf. *Prin.* 1,1,1: «“Dio è luce” [1Gv 1,5], come Giovanni dice nella sua lettera: “Dio è luce e in lui non sono tenebre”. Questo certo è luce che illumina ogni pensiero di coloro che possono comprendere la verità, come è detto nel Salmo 35: “Nella tua luce vedremo la luce” [Sal 35,10]. Ma che cosa altro diremo luce di Dio nella quale uno vede la luce se non la potenza di Dio, illuminati dalla quale osserviamo la verità di tutte le cose e conosciamo lo stesso Dio, che è detto verità [Gv 14,6]? Questo, pertanto, è il significato dell'espressione: “Nella tua luce vedremo la luce”: nella tua parola e nella tua sapienza, che è tuo Figlio [1Cor 1,24], in lui vedremo te, Padre. O forse perché è chiamato luce, lo crederemo simile alla luce del nostro sole? Ma allora, in che modo potrebbe darsi una anche modesta capacità di comprendere, sì che con questa luce corporea uno possa intendere la causa della conoscenza e comprendere la verità?» (trad. SIMONETTI, 127-128).

¹⁶ A proposito del significato della figura di Giuda nell'esegesi di Origene, cf. S. LAÜCHLI, «Origen's Interpretation of Judas Iscariot», in *Church History* 22(1953), 253-268; G. LETTIERI, «Origene, Agostino e il mistero di Giuda: due esegesi di Giovanni 13 in conflitto», in *Commento a Giovanni*, 85-111.

¹⁷ Tra i diversi significati che in *Clo* 1,15,90-1,19,109ss Origene attribuisce ad ἀρχή, quello che qui le riferisce è di τὸ ὅφ' οὗ, «ciò da cui» (cf. in particolare *Clo* 1,19,110): infatti, l'uscita di scena di Giuda, che va a vendere il Cristo – l'azione del Maligno, appunto – è ciò in ragione di cui avviene la finale comunione del Figlio e delle anime in lui preesistenti, di cui è allegoria il cenacolo dopo l'uscita di Giuda; il compimento, cioè,

anime – di cui è allegoria il luminoso raccogliersi di Cristo con i suoi discepoli dopo la lavanda dei piedi e dopo che Giuda è andato via – non significa che il Maligno sia estromesso da questa comunione, ma piuttosto che sia anch'esso risolto in essa, che cioè la comunione finale del Figlio e delle anime sia comunione anche con il Maligno.

Se il raccogliersi di Cristo e dei discepoli, immediatamente successivo all'uscita di Giuda, è immagine della comunione finale del Figlio divino e delle anime che non esclude affatto il Maligno, ma anzi lo vince e in sé lo riconcilia, allora Gv 13,31-32 si colloca in un contesto evidentemente escatologico, sicché: 1) il «Figlio dell'uomo» (Gv 13,31), in quanto perfetto mediatore di divinità e umanità e, di conseguenza, compimento della storia della salvezza, risulta essere la formulazione antignostica del concetto platonico di ψυχή; 2) i concetti di δόξα, gloria, e di δοξάζεσθαι, glorificazione, che sono centrali nella pericope giovannea – la cui analisi sintattica origeniana risulta introdurre un presupposto ineliminabile della logica aristotelica –, sono riconducibili a quello di θεοποιεῖσθαι, appunto di «deificazione»; 3) le diverse glorificazioni di cui Origene parla, commentando Gv 13,31-32 – principalmente del Padre e del Figlio – fanno tutte riferimento a quella medesima primigenia comunione intradivina che è, in Origene, inizio e fine della storia della salvezza.

2. L'anima di Cristo: il Figlio dell'uomo in *Clo* 32,25,319-327

Lo scenario giovanneo che segue immediatamente all'azione di Giuda rappresenta la comunione del Figlio divino e delle anime, da lui purificate e salvate – eppure in tanto è possibile la comunione delle anime col Figlio solo in quanto il Figlio solleva l'umanità alla divinità. Infatti, se la lavanda dei piedi di Gv 13,1-11 è immagine della kénosi del Figlio, ossia del suo «abbassamento» dalla divinità all'umanità, le parole di Gv 13,31ss sono, invece, immagine del «sollevamento» dell'umanità del Figlio alla sua primigenia divinità, compiuta, ormai irrevocabile comunione di umanità e divinità nel Figlio. L'intera umanità è, allora, nel Figlio, che la «solleva» alla divinità di cui si è svuotato, salvata e con lui in perfetta unità. Perciò, fondamento di questa perfetta unità di umanità e divinità è in Origene proprio la figura del «Figlio dell'uomo».

dell'economia salvifica, la riconciliazione finale delle anime tutte con il Figlio è possibile solo sul fondamento dell'azione del Maligno. Il significato di ἀρχή di *Clo* 32,25,318 non è, perciò, soltanto temporale – l'unione di Gesù e dei discepoli avviene lì dove Giuda esce dalla scena –, ma soprattutto causale – l'unione del Figlio e delle anime tutte avviene solo in ragione della caduta, dell'azione del Maligno.

Quando, nel libro I del *Commento a Giovanni*, Origene attraversa tutte le ἐπίνοιαι, appunto i titoli cristologici del Figlio, non parla affatto di quello di «Figlio dell'uomo». ¹⁸ Infatti, egli distingue tra predicati che il Figlio ha τῇ φύσει, per propria natura, e predicati che ha, invece, πρὸς ἡμᾶς, in relazione a noi. ¹⁹ Il «Figlio dell'uomo», però, in quanto designa quell'unità di divinità e umanità che il Cristo, in virtù dell'incarnazione, è, non è né solo un predicato τῇ φύσει, né solo un predicato πρὸς ἡμᾶς: infatti, in quanto designa l'unità di divinità e umanità in Cristo, designa sia la sua divinità – e, perciò, è un predicato che a lui è attribuito τῇ φύσει – sia la sua umanità – e, perciò, a lui è anche attribuito πρὸς ἡμᾶς. È possibile, quindi, che il predicato di «Figlio dell'uomo» – poiché al Figlio può essere attribuito sia per natura che in relazione a noi – sfugga a quella distinzione che Origene fa nel libro I tra predicati «per natura» e predicati «in relazione a noi». ²⁰ In *Clo* 32,25,319-327, invece, l'ἐπίνοια di «Figlio dell'uomo» – che occorre proprio nella pericope giovannea di Gv 13,31-32 – occasiona a Origene una sistematica osservazione cristologica, forse uno dei luoghi in cui più esplicitamente egli affronti il problema dell'incarnazione e della coesistenza di divinità e umanità nel Cristo. Origene propone una vera e propria *quaestio*: si interroga, cioè, se a essere sollevato dall'umanità alla divinità – di ciò è, d'altronde, figura Gesù che parla ai discepoli dopo l'uscita di Giuda – sia proprio il Logos divino, che «era in principio presso Dio e che era Dio» (Gv 1,1.2); infatti, colui che viene sollevato dall'umanità alla divinità è quello stesso che prima si è abbassato dalla divinità all'umanità. Scrive Origene:

La gloria proveniente dal morire per gli uomini non apparteneva né al Logos unigenito (che, per natura, non poteva morire) né alla Sapienza né alla Verità e così via per tutte le forme più divine che si predicano di Gesù, ma all'uomo che era anche lui «Figlio dell'uomo», «nato dalla stirpe di Davide secondo la carne» [Rm 1,3] (*Clo* 32,25,322).

Se, appunto, colui che è sollevato dall'umanità alla divinità è quello stesso che prima si è abbassato dalla divinità all'umanità (Fil 2,7), allo-

¹⁸ Se non di passaggio, cf. ad es. *Clo* 1,35,253.

¹⁹ Cf. *Clo* 1,18,107: «Se noi dicessimo di Cristo che, per natura [φύσει], la divinità sia il suo principio, in relazione a noi [πρὸς ἡμᾶς], invece, che a causa della sua grandezza, non possiamo incominciare dalla verità su di lui, sarebbe la sua umanità, per cui Gesù Cristo e lui crocifisso è annunciato a quelli che sono ancora fanciulli» (trad. LIMONE, 196-197).

²⁰ M. HARL (*Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Éditions du Seuil, Paris 1958, 200; 203ss) nota che, particolarmente nel *Commento a Giovanni*, Origene distingue tra predicati attribuibili a Cristo in quanto Figlio di Dio, o natura divina, come «immagine del Padre», «Logos», «luce», e predicati a lui attribuibili in quanto Gesù, o natura umana, come «ombra» o «immagine» del Logos.

ra a essere sollevato – sostiene Origene – non può essere né il Logos divino, Sapienza del Padre,²¹ poiché la perfetta divinità giammai potrebbe precipitare nell'umanità, abbassarsi in essa, né tantomeno la sola umanità, poiché la kénosi non è svuotamento dell'umanità, ma nell'umanità. Affinché sia possibile il sollevamento dell'umanità alla divinità – e, prima ancora, l'abbassamento della divinità nell'umanità –, è necessario che ci sia un medio tra l'umanità e la divinità,²² che è designato dall'ἐπίνοια di «Figlio dell'uomo». Perciò, come il Figlio divino può abbassarsi nell'umanità solo là dove ci sia un medio di divinità e umanità, così l'umanità in cui il Figlio si è incarnato può essere sollevata alla divinità solo là dove, appunto, ci sia un medio di divinità e umanità. Medio che, secondo Origene, il titolo di «Figlio dell'uomo» indica. Riferendosi a 1Cor 6,17 («Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito»), inoltre, Origene insiste che, sebbene il Figlio dell'uomo sia l'unità perfetta, il medio di umanità e divinità – sul cui fondamento, appunto, la divinità si abbassa nell'umanità, e questa si solleva a quella –, la divinità permane in quanto divinità, il Logos «permane nella sua superiorità», μένωντος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ ὕψει, e l'umanità, per converso, permane in quanto tale.²³ In *Clo* 32,24,326 la posizione cristologica di Origene risulta estremamente chiara: il Figlio dell'uomo, pur essendo medio di umanità e divinità, non è né solo la divinità del Figlio né solo la sua umanità, ma piuttosto è la perfetta unità di umanità e divinità, in cui, però, da una parte, l'umanità permane in quanto umanità e, dall'altra parte, la divinità permane in quanto divinità. Nel Figlio dell'uomo, cioè, secondo Origene, divinità e umanità, pur essendo inseparabilmente congiunte, anzi finanche il medesimo, τοῦτον (*Clo* 32,24,324), sono l'una distinta dall'altra. Pertanto, il sollevamento del Figlio dall'umanità alla divinità, la ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (*Clo* 32,24,325), è possibile solo in quanto il Figlio dell'uomo è unità di divinità e umanità, medio dei

²¹ A proposito dell'attribuzione a Cristo del titolo di «Sapienza» cf. *Clo* 1,19,111: «Cristo è Demiurgo in quanto principio, e inteso come Sapienza, e si chiama “principio” proprio per il fatto che è Sapienza. Infatti, nei Proverbi di Salomone dice la Sapienza: “Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere”, in modo che “in principio fosse il Logos” [Gv 1,1], ossia nella Sapienza, intendendo per Sapienza il persistere della contemplazione di tutte le cose e dei concetti, e determinandosi per Logos la comunione di ciò che è contemplato con gli esseri dotati di *logos*» (trad. LIMONE, 198-199).

²² Su ciò cf. anche M. SIMONETTI, «La morte di Gesù in Origene», in Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Augustinianum, Roma 1993, 151ss.

²³ *Clo* 32,24,326: «Come non si può dire che l'umanità di Gesù è diventata una sola cosa con il Logos, poiché da una parte è stato sollevato quello che “non tenne gelosamente per sé la sua parità a Dio” [Fil 2,6], mentre il Logos, d'altra parte, è rimasto nella sua propria superiorità, o è stato restituito in essa, e perciò fu di nuovo presso Dio, Logos che è Dio [Gv 1,1ss], pur essendo uomo?» (trad. LIMONE, 1260-1261).

due – quella stessa unità per cui la *kénosi*, appunto l’incarnazione del Logos divino, è abbassamento dalla sua divinità all’umanità. Dunque, l’incarnazione, ossia l’abbassarsi del Figlio divino nell’umanità – di cui è allegoria la lavanda dei piedi – è fondata su quell’irrevocabile unità di divinità e umanità, appunto il «Figlio dell’uomo», per cui avviene anche il sollevamento del Figlio dall’umanità alla sua divinità originaria – rappresentato, invece, dalla scena successiva all’uscita di Giuda –, unità in cui, però, divinità e umanità, pur essendo distinte, sono lo stesso, *ἐν* (Cló 32,24,326).²⁴

Il modello cristologico di Origene – quale emerge dall’esegesi di Gv 13,31 – risulta fondato sul concetto di «Figlio dell’uomo», mediazione perfetta tra la perfetta divinità del Logos e la perfetta umanità della creazione.²⁵ Concetto che, in verità, Origene intende anche come *anima* di Cristo.²⁶ Sempre nel libro XXXII (18,218-228), commentando Gv 13,21 («Gesù si turbò nello spirito, e testimoniò e disse: “In verità, in verità vi dico: uno di voi mi tradirà”»)²⁷ e confrontandolo con Gv 12,27 («Ora l’anima mia è turbata»),²⁸ Origene avvia una discussione su come sia possibile che l’anima e lo spirito – e, in Cló 32,18,228, anche la carne – coe-

²⁴ A proposito dell’unità e distinzione delle due nature, umana e divina, in Cristo cf. *Prin.* 1,2,1: «Innanzitutto, dobbiamo sapere che altra è in Cristo la natura della sua divinità, in quanto egli è l’Unigenito Figlio del Padre, e altra la natura umana che ha assunto negli ultimi tempi per l’economia della redenzione» (trad. SIMONETTI, 141). Questo motivo ritorna anche in Cló 19,2,6: «Il Salvatore parla di sé talvolta come uomo, talvolta, invece, riferendosi alla sua natura più divina, unificata con quella ingenerata del Padre. Quando, infatti, dice: <Gv 8,40> è consapevole che quello che si cerca di uccidere non è Dio, bensì un uomo. Quando, invece, dice: <Gv 10,30>, o: <Gv 14,6>, oppure: <Gv 11,25>, o fa altre affermazioni simili si riferisce sicuramente con il suo insegnamento all’uomo che si prova a uccidere» (trad. LIMONE, 852-853).

²⁵ Cf. CCels. 1,66.

²⁶ Per una ricostruzione dettagliata del concetto origeniano di anima – quindi, anche di «anima di Cristo» – e dei suoi debiti alla letteratura platonica e gnostica cf. U. BIANCHI, «L’anima in Origene e la questione della metensomatosi», in *Augustinianum* 26(1986), 33-50.

²⁷ Gv 13,21: ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ὑμῶν παραδώσει με.

²⁸ Gv 12,27: νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται. Manca il commento origeniano a questo passo giovanneo; tuttavia, un breve riferimento ad esso è in Frlo 88: «In occasione della passione della salvezza, tutte le potenze di Satana, assieme al loro supremo sovrano, scesero in campo contro il Salvatore. Alla loro visione il Salvatore ebbe un movimento di turbamento dell’anima: non temeva affatto la morte – nonostante che questo fosse assolutamente umano –, ma temeva piuttosto di essere sconfitto. Infatti, Cristo permetteva che talvolta la sua anima fosse subordinata a quelle che sono le sue proprie passioni, e poiché egli era sul punto di diventare la ragione della salvezza per coloro che a lui si subordinano, la sua anima era triste e preoccupata alla visione di questi» (trad. LIMONE, 1422-1423).

sistano in Cristo, e conclude che, mentre «lo spirito che è nell'uomo non può agire nel male», «l'anima è qualcosa di intermedio», appunto μέσον, «che può agire sia secondo la virtù sia secondo il vizio» (Clo 32,18,218).²⁹ Pertanto, che il Cristo sia in sé spirito, corpo e anima significa nient'altro che, in quanto unità di divinità – lo spirito – e di umanità – la carne –, egli è perfetta mediazione delle due, ossia anima. L'anima di Cristo, appunto, che media tra il suo spirito e la carne in cui è venuto ad abitare,³⁰ di cui Origene parla commentando Gv 13,21, anticipa il concetto di «Figlio dell'uomo», medio di divinità e umanità in Gesù, di cui, invece, Origene parla commentando, poco dopo, Gv 13,31.³¹ A questo punto, che l'anima sia il medio della realtà sovrasensibile, divina, e di quella sensibile, umana – idea questa con cui Origene intende il Figlio dell'uomo – è un tema di certo ripreso da Platone (cf. *Tim.* 35a),³² lì dove, raccontando costui la formazione del mondo ad opera del Demiurgo, dice che l'anima, appunto la ψυχή, è stata creata come medio, μέσον, di «quell'essenza indivisibile e che è sempre allo stesso modo»,³³ da una parte, e di «quella che per i corpi è generata e divisibile»,³⁴ dall'altra parte. In sostanza, già nel *Timeo* di Platone è evidente che l'anima è mediazione della realtà sovrasensibile e divina, da una parte, e di quella sensibile e terrena, dall'altra, e in particolare della realtà indivisibile e di quella divisibile, ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (*Tim.* 35a), sicché, pur essendo l'unità di ciò che è divisibile e di ciò che è indivisibile, pur essendo, cioè, sia l'uno sia l'altro, non è né solo l'uno né solo l'altro.³⁵ Come, infatti, la ψυχή di cui parla Platone, pur essendo l'unità della natura indivisibile e di quella divisibile, non è

²⁹ Cf. CCels. 3,28; 7,17.

³⁰ Sulla storia del concetto di «anima di Cristo» nella tradizione origenista cf. A. LE BOULLUEC, «Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ», in *Origeniana quarta*, a cura di L. LIES, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987, 223-237.

³¹ Fondamentale è *Prin.* 2,6,3: «Grazie alla funzione intermedia di quest'anima fra Dio e la carne (infatti, non era possibile che la natura di Dio si unisse al corpo senza alcun intermediario) è nato, come abbiamo detto, l'uomo-Dio. Infatti, per quella sostanza intermedia non era contro natura assumere un corpo; e neppure era per lei contro natura, in quanto sostanza razionale, accogliere Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si è fatta tutta pervadere, come da parola, sapienza e verità. Così, poiché essa è tutta nel Figlio di Dio e accoglie in sé tutto il Figlio di Dio, a ragione anche lei con la carne che ha assunto è chiamata Figlio di Dio, virtù di Dio, Cristo, sapienza di Dio. E reciprocamente il Figlio di Dio, per mezzo del quale sono state create tutte le cose [Col 1,16], è chiamato Gesù Cristo e Figlio dell'uomo» (trad. SIMONETTI, 287ss).

³² La traduzione italiana seguita è quella di G. REALE (Bompiani, Milano 2000), in particolare 98-101.

³³ PLAT., *Tim.* 35a: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας.

³⁴ *Ib.*: τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς.

³⁵ Cf. PLAT., *Phaed.* 80b; *Resp.* 501b; *Leg.* 731c.

né solo l'una né solo l'altra e, però, è anche entrambe,³⁶ così allo stesso modo l'anima di Cristo, ovvero il «Figlio dell'uomo», di cui parla Origene commentando la pericope giovannea di Gv 13,31-32, pur essendo sia la divinità sia l'umanità del Figlio, non è né solo l'una né solo l'altra e, tuttavia, è anche entrambe. Come, inoltre, in Platone la ψυχή, essendo l'unità di sovrasensibile e sensibile, è ciò in ragione di cui il primo discende nel secondo e, viceversa, il secondo si solleva al primo,³⁷ così, allo stesso modo, in Origene l'anima di Cristo, ovvero il «Figlio dell'uomo», essendo l'unità di divinità e umanità in Cristo, è ciò in ragione di cui la divinità del Figlio si incarna e, viceversa, la sua umanità è sollevata alla sua iniziale divinità.³⁸

Ebbene, Origene ricorre al concetto platonico di ψυχή, quale medio della natura celeste e di quella terrestre,³⁹ per costruire anche quello di *anima* di Cristo,⁴⁰ che è equivalente a quello di «Figlio dell'uomo», e così implicitamente opporre all'immagine gnostica valentiniana dei «due Cristi», o dei «due Figli dell'uomo»,⁴¹ quella unitaria dell'unico Figlio in due nature distinte, divina e umana. Nella ricostruzione che Ireneo

³⁶ Nel *Fedone* si dimostra che l'anima, pur essendo nel corpo e, dunque, pur partecipando di esso, appartiene a una realtà che è al di sopra di esso, ossia alla realtà intellegibile e sovrasensibile: pertanto, l'anima, in quanto abita il corpo, è sensibile e, in quanto appartiene a ciò che è al di sopra di esso, è intellegibile, è cioè medio di intellegibile e sensibile; cf. PLAT., *Phaed.* 80b.

³⁷ Nel *Simposio* si racconta che, durante il banchetto in occasione della nascita di Afrodite, Penia approfittò dell'ebbrezza di Póros per concepire con lui Eros che, ereditando parte del padre e parte della madre, è «qualcosa di medio», τι μεταξύ (PLAT., *Symp.* 202b). Eros, infatti, è un dèmone mediatore: pur essendo ignorante, desidera la sapienza; pur essendo povero, desidera la ricchezza. E proprio Eros risulta essere colui alla cui luce Platone interpreta la tensione dell'anima individuale al bello-in-sé, nel finale del dialogo: in tanto, infatti, l'anima può ascendere alla visione del bello e, cioè, passare dall'amore per il bello sensibile all'amore per il bello sovrasensibile solo in quanto nell'anima abita quella stessa sovrasensibile bellezza cui essa tende (*ivi*, 211b); in tanto l'anima può tendere all'immortalità, pur essendo mortale nel corpo, solo in quanto in sé essa stessa è immortale (*ivi*, 212a-b).

³⁸ A questo proposito cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956, 129ss; Id., *Origene*, trad. ital. a cura di L. FATICA, Borla, Roma 1986, 258.

³⁹ Sul concetto origeniano di «anima» cf. G. SFAMENI GASPARRO, s.v. «Anima», in MONACI CASTAGNO, *Origene*, 16-21.

⁴⁰ Cf. R. WILLIAMS, «Origen on the Soul of Jesus», in *Origeniana tertia*, a cura di R.P.C. HANSON – H. CROUZEL, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, 131-137.

⁴¹ Nel *Vangelo di Filippo*, che la letteratura eresiologia ha attribuito alla scuola alessandrina di Valentino (ad es. EPIPH., *Pan.* 26,13), questa dottrina dei «due Figli dell'uomo» è molto esplicita. Cf. *Ev. Phil.* 120: «C'è il Figlio dell'uomo e c'è il Figlio del Figlio dell'uomo. Il Signore è il Figlio dell'uomo, e il Figlio del Figlio dell'uomo è colui che è creato dal Figlio dell'uomo. Il Figlio dell'uomo ha ottenuto il potere di creare. Egli può generare» (trad. di M. CRAVERI, Utet, Torino 1969, 2005, 537).

articola del sistema gnostico della scuola di Valentino (cf. *A.H.* 1,1,1-8)⁴² la dottrina dei «due Figli dell'uomo» – nello specifico, dei «due Cristi» – viene presentata come il doppio intervento del Figlio Unigenito, elemento maschile della terza sizigia dell'Ogdoad perfetta,⁴³ prima nella realtà intradivina, o intrapleromatica, poi in quella extradivina, o extrapleromatica. In seguito, infatti, alla passione di Sophia, ultimo eone del Pleroma che, volendo conoscere l'incomprensibile Dio, precipita al di fuori di esso (*A.H.* 1,2,3), ossia extrapleromaticamente – e di cui è simbolo il tradimento di Giuda –⁴⁴ il Padre emette, per mezzo del Figlio Unigenito, «Ὁπός, il Limite, che reintegra Sophia all'interno del Pleroma, purificandola e liberandola dall'intenzione che l'ha precipitata e che dal Limite ora è espulsa al di fuori del Pleroma, appunto extrapleromatizzata (*A.H.* 1,2,4). A questo punto, il Figlio Unigenito, perché «non succeda ad alcuno degli eoni ciò che è successo a Sophia»,⁴⁵ emette un'altra sizigia, composta dallo Spirito Santo e da Cristo, il cui compito è quello di educare gli altri eoni del Pleroma e avvertirli dell'impossibilità di attingere al Padre e di accedere a lui se non per mezzo dell'Unigenito. La sua azione, cioè, è del tutto intrapleromatica.⁴⁶ L'intenzione di Sophia, una volta estromessa al di fuori del Pleroma, origina la creazione extradivina, o extrapleromatica, e «si volge a supplicare la luce che l'ha abbandonata, cioè Cristo» (*A.H.* 1,4,5), il quale, piuttosto che discendere fuori del Pleroma, le invia il Paraclito, o Salvatore, detto anche «secondo Cristo».⁴⁷ Questi discende nella realtà extrapleromatica assieme ai semi spirituali, ovvero gli angeli, e genera con lei frutti spirituali.⁴⁸

⁴² *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. SIMONETTI, Mondadori, Milano 2009, in particolare 285-325.

⁴³ L'Ogdoad valentiniana si articola in quattro sizigie, o coppie, di cui la prima è costituita da βυθός, «Abisso», e σιγή, «Silenzio»; la seconda da νοῦς, «Intelletto», e ἀλήθεια, «Verità»; la terza, appunto, da λόγος, il Figlio Unigenito, e da ζωή, «Vita»; la quarta e ultima da ἄνθρωπος, «Uomo», e ἐκκλησία, «Chiesa» (cf. IREN., *A.H.* 1,1,1). La terza sizigia dell'Ogdoad perfetta, nonché prima sizigia della seconda Tetrade dell'Ogdoad, è costituita, appunto, dal Figlio Unigenito, o Logos, e dalla Vita.

⁴⁴ *Ivi*, 1,3,3: «Il dramma del dodicesimo eone è significato dal tradimento di Giuda, dodicesimo degli apostoli, e dal fatto che il Signore ha patito nel dodicesimo mese» (trad. SIMONETTI, 296-297).

⁴⁵ *Ivi*, 1,2,5: ἵνα μὴ ὁμοίως ταῦτη πάθῃ τις τῶν Αἰώνων.

⁴⁶ Cf. *Ivi*, 1,3,1: «Tale è, secondo i valentiniani, l'attività che si svolge all'interno del Pleroma [ἡ ἐντὸς Πληρώματος ὑπ'αὐτῶν λεγομένη πραγματεία]» (trad. SIMONETTI, 294-295).

⁴⁷ A proposito della distinzione tra il «primo Cristo» e il «secondo Cristo», cf. *Ivi*, 1,3,1.

⁴⁸ *Ivi*, 1,4,5: «Questo [scil. il Paraclito, o Salvatore, o secondo Cristo] fu inviato alla Madre insieme con gli angeli, suoi compagni. Achamoth [scil. la Sophia extrapleromatizzata], presa da reverenza di fronte a lui, prima si coprì il volto per

In definitiva, nel processo teogonico gnostico valentiniano due sono i Cristi, e due le loro rispettive azioni: il «primo Cristo» è emesso dal Figlio Unigenito e educa gli eoni del Pleroma, la sua azione, cioè, è intradivina, o intrapleromatica; il «secondo Cristo», invece, è emesso dal primo, e discende nella realtà extradivina, o extrapleromatica, assieme agli angeli, per generare con essa frutti spirituali e così redimerla.

Questa distinzione tra un primo e un secondo Cristo, che è frequente nella setta gnostica di Valentino, ritorna anche in un suo allievo, Teodoto, del quale Clemente tramanda diversi frammenti.⁴⁹ Infatti, in *Exc. Th.* 7,2ss, commentando Gv 1,14 («E noi vedemmo la sua gloria, gloria come di Unigenito del Padre»), Teodoto sostiene che il Figlio, di cui si parla nel Prologo giovanneo, sia non un essere diverso dall'Unigenito – come attesta, invece, Ireneo, dicendo che il primo Cristo è emesso dall'Unigenito, senza essere l'Unigenito (*A.H.* 1,2,5) –, ma piuttosto l'Unigenito stesso che è stato mandato dal Padre a educare gli altri eoni del Pleroma. Pertanto, mentre nella testimonianza di Ireneo il primo Cristo è emesso dall'Unigenito per formare gli eoni all'interno del Pleroma, in quella di Clemente è l'Unigenito stesso che è mandato dal Padre nel Pleroma a educare gli eoni;⁵⁰ in entrambi, l'azione del primo Cristo è intradivina, o intrapleromatica. In *Exc.Th.* 23,1ss, invece, il secondo Cristo, detto ancora una volta «Paraclito» o «Salvatore»,⁵¹ è

pudore, ma poi avendolo visto con tutti i suoi frutti, corse a lui incontro, prendendo forza dalla sua apparizione. Ed egli la formò secondo la gnosi e la guarì dalle passioni, dividendole da lei, non perché le trascurasse (infatti, era impossibile distruggerle come quelle della prima *Sophía*, in quanto ormai consolidate e forti): ma avendole separate (da Achamoth) le mescolò e le consolidò e le trasformò da passione incorporea in materia incorporea» (trad. SIMONETTI, 302-303). Su questi brani cf. G.C. STEAD, «The Valentinian "Myth of Sophia"», in *Journal of Theological Studies* 20(1969), 75ss.

⁴⁹ SIMONETTI, *Testi gnostici, in lingua greca e latina*, 334-395.

⁵⁰ La gloria dell'Unigenito in quanto è mandato dal Padre nel Pleroma a formare gli eoni è inferiore e solo analoga a quella dell'Unigenito in quanto è parte dell'Ogdoade perfetta, elemento maschile della sua terza sizigia; cf. CLEM. ALEX., *Exc. Th.* 7,2: «Ma d'altra parte qui in terra non già l'Unigenito è stato visto, ma "come l'Unigenito" è stato chiamato dall'apostolo: «gloria come dell'Unigenito» [Gv 1,14], poiché essendo uno e lo stesso, Gesù nella creazione è il Primogenito [Col 1,15], e nel Pleroma è l'Unigenito [Gv 1,18]. Ma è sempre lo stesso, che in ciascun luogo è tale quale può essere compreso» (trad. SIMONETTI, 356-357). Cf. anche *ivi*, 26,1. Il nome di «Salvatore» è attribuito a colui che è mandato nella realtà extrapleromatica dal Padre anche nel *Vangelo di Verità*, attribuito anch'esso alla scuola di Valentino (cf. IREN., *A.H.* 3,11,9; TERT., *Praescr. Haeret.* 15), ad es. *Ev. Ver.* 1: «Il Logos – uscito dal Pleroma e immanente nel Pensiero e nella mente del Padre – è colui che è chiamato il "Salvatore", perché tale è il nome dell'opera che egli deve compiere per la salvezza di coloro che non hanno conosciuto il Padre» (trad. CRAVERI, 549).

⁵¹ Cf. CLEM. ALEX., *Exc. Th.* 23,3.

appunto colui che il primo Cristo ha inviato nella realtà extrapleromatica, assieme agli angeli, per redimerla.⁵²

In definitiva, da un confronto tra le testimonianze di Ireneo e di Clemente è possibile dedurre: 1) Ireneo distingue nel sistema di Valentino tra il Figlio Unigenito, parte dell'Ogdoad perfetta, dal primo Cristo, che opera sugli eoni del Pleroma, e il secondo Cristo, che invece interviene al di fuori del Pleroma, mentre Teodoto identifica l'Unigenito con il primo Cristo, distinguendolo dal secondo;⁵³ 2) l'azione del primo Cristo – in Ireneo distinto dall'Unigenito, in Teodoto identico a lui – è intradivina o intrapleromatica, mentre l'azione del secondo Cristo è extradivina o extrapleromatica.

Ora, certamente Origene recepisce questa dottrina dei «due Cristi» da Eracleone, l'allievo di Valentino contro cui è diretto il *Commento a Giovanni*,⁵⁴ e la respinge – questo è evidente dal tono polemico dell'interrogativa diretta retorica di *Clo* 32,25,326 (πῶς οὐχὶ ... λέγομεν). Infatti, commentando Gv 4,37 («Qui, infatti, si realizza il detto: uno semina e uno miete»), Origene riporta anche l'esegesi di Eracleone:

Il Figlio dell'uomo, che è al di sopra del luogo [ὑπὲρ τὸν τόπον], semina; invece, il Salvatore, anch'egli Figlio dell'uomo, miete e manda come mietitori gli angeli, raffigurati dai discepoli, ciascuno all'anima che gli appartiene (*Clo* 13,49,324).

Eracleone traduce la dottrina valentiniana dei «due Cristi» in quella dei «due Figli dell'uomo»: il primo Figlio dell'uomo – il primo Cristo di cui parla Ireneo, o l'Unigenito/primo Cristo di Teodoto –, è al di sopra della creazione extrapleromatica, simboleggiata dal luogo, ὁ τόπος,⁵⁵ e opera nel Pleroma, «seminando» agli eoni la conoscenza di

⁵² Id., *Exc. Th.* 23,1-2: «I valentiniani chiamano Gesù il Paraclito, poiché è venuto pieno degli eoni, in quanto proceduto dal tutto. Infatti, Cristo [scil. il primo Cristo], avendo abbandonato Sophía che l'aveva emesso, entrato nel Pleroma chiese soccorso per Sophía che era stata abbandonata fuori, e per l'assenso degli eoni viene emesso Gesù come Paraclito per l'eone che aveva trasgredito» (trad. SIMONETTI, 360-361).

⁵³ La distinzione tra il primo e il secondo Cristo è intesa dalla setta gnostica degli ofiti anche come distinzione tra Cristo e Gesù, ovvero tra il Cristo pneumatico e il Cristo psichico: cf. IREN., *A.H.* 1,30,11-14.

⁵⁴ A proposito del confronto tra Origene ed Eracleone cf. M. SIMONETTI, «Eracleone e Origene», in *Vetera Christianorum* 3(1966), 111-142; Id., «Eracleone e Origene (continuazione e fine)», in *Vetera Christianorum* 4(1967), 23-64.

⁵⁵ Sul significato gnostico di «luogo» cf. *Ev. Phil.* 72; 93; 107; *Ev. Ver.* 31; 39; 42; CLEM. ALEX., *Exc. Th.* 37; 38,1. Sulla combinazione tra la dottrina gnostica dei «due Cristi» e il significato di «luogo» cf. CLEM. ALEX., *Exc. Th.* 59,2: «Arrivato nel Luogo [κατὰ δὲ τὸν Τόπον γινόμενος], Gesù trovò da rivestire il Cristo che era stato preannunciato, che avevano preannunciato i profeti e la legge, che è immagine del Salvatore» (trad. SIMONETTI, 382-383).

verità; il secondo Figlio dell'uomo, invece – il primo Cristo di cui parlano sia Ireneo che Teodoto –, opera al di fuori del Pleroma, redimendo la creazione extradivina assieme agli angeli, suoi mietitori.⁵⁶ Origene riformula questa dottrina gnostica dei «due Figli dell'uomo» alla luce del concetto platonico di ψυχή, medio di divinità e umanità: infatti, ciò che nella gnosi valentiniana sono i «due Figli dell'uomo», o i «due Cristi», ovvero due esseri distinti l'uno dall'altro – il primo intrapleromatico e divino, il secondo extrapleromatico e umano –, in Origene, invece, sono nature distinte di quel medesimo essere che è l'anima di Cristo, in sé unità perfetta di umanità e divinità.⁵⁷ Mentre, perciò, negli autori valentiniani la divinità e l'umanità corrispondono a due distinti Figli dell'uomo – il primo nel Pleroma, il secondo al di fuori di esso –, in Origene sono proprietà del medesimo, unico Figlio dell'uomo, che è medio – proprio come la ψυχή di Platone – di realtà divina e umana, e solo in quanto medio delle due può abbassarsi dalla prima alla seconda e, viceversa, sollevarsi dalla seconda alla prima. In definitiva, Origene semplifica le due figure gnostiche dei Figli dell'uomo, uno umano, l'altro divino, nell'unica anima di Cristo, in sé umana e divina, proprio per mezzo del concetto platonico di ψυχή.

3. Δοξάζεσθαι e θεοποιείσθαι: la contemplazione che deifica

La discussione sull'ἐπίνοια di «Figlio dell'uomo» – o, in altri termini, di «anima di Cristo» – non solo apre l'esegesi origeniana di Gv 13,31-32, ma anche introduce un'idea – che l'anima di Cristo sia unità di divinità e umanità, fondamento della kénosi e della glorificazione del Figlio, presupponendo che esista già dapprima della kénosi⁵⁸ – che, seppure implicita, è essenziale alla soluzione dell'intera *quaestio*. La seconda parte dell'interpretazione di Origene alla pericope giovannea occupa l'intero *Clo* 32,26,328–27,343 e si articola principalmente in due momenti: il primo, più breve, è un'analisi sintattica di Gv 13,31-32, concentrata in *Clo* 32,26,328-329; il secondo, invece, che si estende da *Clo* 32,26,330

⁵⁶ Alla dottrina gnostica dei «due Figli dell'uomo» Origene obietta in *Clo* 13,49,324: «Eracleone, però, non ci ha spiegato come sia possibile che esistano due Figli dell'uomo, uno che semina e un altro che miete» (trad. LIMONE, 798-799).

⁵⁷ Cf. PRINZIVALLI, «Discorsi della cena: la glorificazione del Figlio dell'uomo (*Clo* 32,318-400)», in *Commento a Giovanni*, 146.

⁵⁸ WILLIAMS («Origen on the Soul of Jesus», 134) sostiene che il concetto origeniano di «anima di Cristo», su cui sono fondate sia la kénosi del Figlio sia la sua glorificazione, presupponga inevitabilmente la dottrina della preesistenza dell'anima.

fino a 32,27,343, è una discussione del concetto di δόξα sulla base di svariate citazioni scritturistiche.

Innanzitutto, Origene ricostruisce la struttura sintattica del periodo pronunciato da Gesù («Adesso è stato glorificato il Figlio dell'uomo, ecc.»), sicché prima lo suddivide in quattro proposizioni – 1) «Adesso è stato glorificato il Figlio dell'uomo»; 2) «Anche Dio è stato glorificato in lui»; 3) «Se Dio è stato glorificato in lui, anche Dio lo glorificherà in lui»; 4) «E lo glorificherà subito» (C*Io* 32,26,329) –, poi lo riduce a tre proposizioni, riportando la quarta nell'apodosi della terza (C*Io* 32,26,330). Quindi, dopo aver così schematizzato il periodo di Gv 13,31-32, Origene dichiara che, per poter comprenderne il senso, è necessario indagare prima cosa significhi δόξα, che è termine centrale del discorso. Ebbene, da tutto ciò risulta che, in primo luogo, l'analisi sintattica che Origene propone di Gv 13,31-32 è strettamente analoga a quella che nel libro II propone di Gv 1,1-2 («In principio era il Logos, il Logos era presso Dio e il Logos era Dio. Egli era in principio presso Dio») e, in secondo luogo, che sia l'analisi sintattica della prima pericope giovannea sia quella della seconda seguono evidentemente la logica – prima aristotelica, poi stoica –⁵⁹ dell'implicazione (ἀκολουθία).⁶⁰ In C*Io* 2,9,64-67, lì

⁵⁹ A proposito della presenza della logica prima aristotelica (ARIST., *Org.* 14a, 31ss), poi stoica (SEX. EMP., *Adv. Math.* 8,38) in Origene e, in particolare, della struttura dell'ἀκολουθία cf. L. ROBERTS, «Origen and Stoic Logic», in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101(1970), 433-444; D. DAWSON, «Allegorical Reading and the Embodiment of the Soul in Origen», in *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, a cura di L. AYRES – G. JONES, Routledge, Abingdon-New York 1998, 31ss. È possibile che la ricezione della logica dell'implicazione da parte di Origene sia avvenuta attraverso Clemente Alessandrino, cf. L. RIZZERIO, «La nozione di *akolouthia* come logica della verità in Clemente di Alessandria», in *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 72(1987), 175-195; A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden 2009, 22ss. Inoltre, J. DANIÉLOU (*L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Arkeios, Roma 1991, 64ss, in particolare nota 42) ipotizza che questa logica sia così essenziale in Origene da aver condizionato anche l'ermeneutica della Scrittura di Gregorio Nisseno.

⁶⁰ Quando nel *Commento a Giovanni* Origene ricorre al sostantivo ἀκολουθία lo fa sistematicamente o per intendere la struttura logica dell'implicazione (se... , allora...), oppure per intendere che la Scrittura segue una logica, la quale senz'altro risulta essere quella dell'implicazione. Cf. C*Io* 4,2,1: [...] τὴν ἐμφαινομένην ἀκολουθίαν καὶ τὸ τῆς φράσεως κάλλος ἐψυχραγωγῆκεναι τοὺς ἀκροωμένους, καὶ ἡπατηκὸς αὐτοὺς προσεληφέναι; 6,18,98: ὥσπερ δὲ διαλαμβάνοντες περὶ τοῦ τίνα τρόπον νοητέον λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὰ παριστάμενα ἐδηλώσαμεν, οὕτως κατὰ τὴν ἀρμόζουσαν ἀκολουθίαν, ἐπεὶ ὁ Ἰωάννης ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ, νοητέον φωνὴν εἶναι μόνην χωρῆσαι κατ' ἀξίαν τὸν ἀπαγγελλόμενον λόγον δυναμένην τὸν Ἰωάννην; finanche il linguaggio profetico segue la logica dell'implicazione: 6,28,147: ὧν γινόμενον πλείονα ἀπήτησεν ἡμᾶς ἢ ἀκολουθία θεωρήσαι; 10,26,161: εἰ γὰρ ἡ προφητεία αὕτη τὸ παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς δηλούμενον σωματικὸν μόνον προλέγει, τὴν ἀκολουθίαν τῆς προφητείας σφῆξέτωσαν ἡμῖν οἱ ἐπὶ

dove, appunto, Origene riassume l'intera esegesi di Gv 1,1-2 di cui si è occupato già tra la seconda parte del libro I⁶¹ e la prima del libro II,⁶² suddivide i primi due versetti del *Prologo* giovanneo in quattro proposizioni: 1) «In principio era il Logos»; 2) «Il Logos era presso Dio»; 3) «Il Logos era Dio»; 4) «Egli [*scil.* il Logos] era in principio presso Dio», e il significato dell'intero periodo risulta incomprensibile senza il senso che lungamente in *Clo* 1,16,90ss è stato attribuito al termine centrale del discorso, ἀρχή. Ora, esaminando la sintassi di Gv 1,1-2, Origene intende le prime tre proposizioni dell'intera pericope come delle protasi di un periodo ipotetico, di cui l'apodosi è la quarta proposizione («Egli era in principio presso Dio»): pertanto, ciò di cui si parla in Gv 1,1-2 risulta essere non solo un periodo ipotetico («[Se] in principio era il Logos, ecc., [allora] egli era in principio presso Dio»), ma nello specifico una vera e propria ἀκολουθία, un'implicazione, il cui antecedente è la protasi del periodo ipotetico («In principio era il Logos, ecc.») e il cui conseguente è l'apodosi («Egli era in principio presso Dio»). Questa struttura sintattica ricorre anche nell'esegesi origeniana di Gv 13,31-32, lì dove appunto Origene raccoglie le parole di Gesù in tre proposizioni, di cui l'ultima («Se Dio è stato glorificato in lui, [allora] anche Dio lo glorificherà, e lo glorificherà subito») è un periodo ipotetico, ovvero un'implicazione. In verità, sembra che l'intero discorso di Gesù abbia la forma di un periodo ipotetico e, in particolare, di un'implicazione: le prime due proposizioni (1. «Adesso è stato glorificato il Figlio dell'uomo»; 2. «Anche Dio è stato glorificato in lui») fungono da protasi, o da antecedente, mentre l'ultima proposizione (3. «Se Dio è stato glorificato, ecc.»), che è in sé già un

τοῦ γράμματος ἰστάμενοι οὕτως ἔχουσιν; un'accusa agli gnostici è che trasgrediscono proprio la struttura logica delle parole della Scrittura, cf. 13,17,102: ὅρα δὲ εἰ μὴ ἰδίως καὶ παρὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ῥητῶν ὁ Ἡρακλέων ἐκδεξάμενος τὸ ὑμεῖς ἀντὶ τοῦ οἱ Ἰουδαῖοι <καὶ οἱ> ἐθνικοὶ διηγῆσατο; 13,21,129: ἡμεῖς δὲ διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὰς ἀκολουθίας, ἐὰν σῶμα αὐτὸν λέγωμεν καὶ διὰ τὴν γραφὴν τοιοῦτόν τι σῶμα, πνεῦμα καὶ πῦρ καταναλίσκον καὶ φῶς, τὸ ἀναγκαιῶς ἐπόμενον τοῦτοις μὴ παραδεχόμενοι ἀσχημονήσομεν ὡς ἡλίθιοι καὶ παρὰ τὰ ἐναργῆ λέγοντες; addirittura l'interpretazione anagogica delle Scritture presuppone l'osservazione della sua struttura logica: [...] ζητῶν τὴν ἐκάστου τούτων ἀκολουθίαν; Origene distingue anche tra una «logica» della sintassi e una «logica» degli eventi che, talvolta, l'anagogia può anche trascurare, cf. 32,2,11: καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς γε ἐν τούτοις μοι δοκεῖ διεγείρων ἡμῶν τὸν νοῦν ἐπὶ τὸ νοητὸν τῶν κατὰ τὸν τόπον μὴ τετηρηκέναι μὲν σωματικὴν περὶ τοῦ νίψασθαι τὴν ἀκολουθίαν [...]. Tranne nelle occorrenze in cui significa, in modo generico, «seguire», il verbo ἀκολουθεῖν è sempre usato da Origene per intendere un'implicazione o una conseguenza logica; spesso a inizio di discorso (ἀκολουθεῖ...) per segnalare che ciò che segue dipende da ciò che precede: 2,11,79; 2,13,91; 2,13,96; 6,14,86; 13,25,150; 13,61,431; 20,2,4; 20,18,158; 28,21,180.

⁶¹ *Clo* 1,16,90–39,292.

⁶² *Clo* 2,1,1–9,69.

periodo ipotetico o un'implicazione,⁶³ funge da apodosi, o conseguente. Insomma, risulta che non solo l'esegesi origeniana di Gv 1,1-2 è analoga a quella di Gv 13,31-32 quanto alla struttura sintattica – divisione del periodo in proposizioni e analisi di un termine centrale del discorso, prima ἀρχή, poi δόξα –, ma anche quanto alla struttura logica – sia Gv 1,1-2 sia Gv 13,31-32 risultano avere la forma di un'implicazione.

Segue all'esame sintattico della pericope giovannea l'indagine sul termine in essa centrale, δόξα, che – avverte Origene – non significa affatto «la lode da parte dei molti, come presso certi filosofi greci» (*Clo* 32,26,330),⁶⁴ ma il cui senso viene ricostruito dalla collazione di testi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Il primo brano è Es 40,34-35, in cui Mosè non può entrare nella Tenda della testimonianza perché questa è interamente riempita dalla gloria del Signore;⁶⁵ segue 3Re (= 1Re) 8,10-11, lì dove i sacerdoti non possono accedere al tempio, che è riempito dalla gloria del Signore,⁶⁶ e Es 34,29-30, in cui il volto di Mosè, dopo aver conversato con YHWH sul Sinai, è stato glorificato e rifugge di luce.⁶⁷ Dopo aver raccolto questi passi veterotestamentari, Origene riporta anche due brani del Nuovo Testamento, di cui il primo, Lc 9,29-31, si riferisce all'episodio della Trasfigurazione, lì dove Cristo è glorificato; il secondo, invece, è tratto dalla Seconda lettera ai Corinzi (3,18) e, citando proprio Es 34,29-30, è del tutto incentrato sul tema della glorificazione. Eccettuati Es 40,34-35 e 3Re 8,10-11, tutti gli altri passi riportati da Origene sono accomunati non solo dal termine δόξα, ma anche da πρόσωπον, «volto»: in Es 34,29-30, infatti, l'«aspetto della pelle del volto di Mosè», ἡ ὄψις τοῦ χρωτὸς τοῦ προσώπου αὐτοῦ, è glorificato dal suo incontro con Dio; in Lc 9,29-31 l'«aspetto del volto di Gesù», ἡ ἰδέα τοῦ προσώπου αὐτοῦ, è glorificato, e la sua veste diviene sfolgorante; in 2Cor 3,18, dice Paolo, «riflettiamo sul volto la gloria del Signore», προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου, e così facendo «siamo trasformati in quella stessa immagine di gloria in gloria». Dalla raccolta di Origene risulta che, in primo luogo, il concetto di δόξα viene ridotto a quello di δοξάζεσθαι (che, anzi, propriamente non si tratta nemmeno di un concetto, ma di un'immagine, la δόξα, che deve essere interpretata allegoricamente, κατὰ τὴν ἀναγωγὴν, *Clo* 32,27,338) e che, in secondo luogo, il significato di δοξάζεσθαι è comprensibile solo alla luce di quello di πρόσωπον, giacché la glorificazione sembra essere sempre glorificazione

⁶³ Cf. ROBERTS, «Origen and Stoic Logic», 439ss; 443.

⁶⁴ Ad es. in PLATONE: cf. *Res* 364a; 366e; 490a; 516d; *Phaedr.* 232a; *Soph.* 232c; *Leg.* 957c-d; 2 *E* 310e-312d.

⁶⁵ *Clo* 32,26,331; cf. *CCt Prol.* 4,1.

⁶⁶ *Clo* 32,26,332-333.

⁶⁷ *Ivi*, 32,26,334.

di un volto.⁶⁸ Nelle *Omellerie su Ezechiele* (= HEz), la cui datazione è senz'altro posteriore a quella del *Commento a Giovanni*,⁶⁹ Origene commenta lungamente proprio il brano paolino di 2Cor 3,18 e attribuisce al termine πρόσωπον – che nella traduzione latina suona *facies* – il significato di «parte principale dell'anima»,⁷⁰ ovvero dell'ἡγεμονικὸν che, in particolare nel *Commento a Giovanni*,⁷¹ designa ciò che di divino è già nell'anima creata.⁷² In definitiva, il πρόσωπον è figura dell'intelletto, del νοῦς, cioè di quella parte dell'anima creata che esiste prima della creazione, che è quindi preesistente alla creazione e nella creazione stessa caduta.⁷³ Se il πρόσωπον designa l'intelletto, allora la glorificazione del volto – del volto di Mosè dopo l'incontro sul Sinai, di Cristo nella trasfigurazione, degli esseri tutti, come dice Paolo – è l'atto in cui

l'intelletto, che si è totalmente purificato e si è innalzato al di sopra di ciò che è materiale, per attendere con la massima attenzione alla contemplazione di Dio, è deificato [θεοποιηθέντος αὐτῷ τοῦ νοῦ] da ciò che esso contempla, e ciò avviene per la glorificazione che si opera sul volto di colui che ha visto Dio, ha parlato con lui ed è rimasto in questa visione (Cio 32,27,339).

Per spiegare il termine δόξα Origene lo riporta alla sua forma verbale, δοξάζεσθαι, e raccoglie diversi passaggi della Scrittura in cui si parla di glorificazione di un volto – di Mosè, dei sacerdoti, di Cristo, degli esseri tutti –,⁷⁴ quindi interpreta il volto, che è soggetto della glo-

⁶⁸ Cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 232ss; Id., *Origene*, 167-168.

⁶⁹ Composte tra il 244 e il 245. Cf. EUS., *H.E.* 6,36,2; P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Beauchesne, Paris 1977, 249; 382.

⁷⁰ HEz 3,1: «Ista facies, id est principale cordis nostri». L'edizione critica seguita è: ORIGÈNE, *Homélies sur Ézéchiél*, a cura di M. BORRET, Éditions du Cerf, Paris 1989; la traduzione italiana seguita è: ORIGÈNE, *Omellerie su Ezechiele*, a cura di N. ANTONIONO, Città Nuova, Roma 21997; cf. anche CCels. 7,38.

⁷¹ Cf. ad es. Cio 1,25,161.

⁷² Una ricostruzione sistematica di questo motivo origeniano è: C.L. ROSSETTI, «Sei diventato Tempio di Dio». Il mistero del Tempio e dell'abitazione divina negli scritti di Origene, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, 91ss; E. DAL COVOLO, «Origene: la «tenda» o la «casa»? Omellerie sui Numeri 17 e 27», in Id., *Forme di vita spirituale nei Padri della Chiesa*, Lateran University Press, Roma 2013, 97-104.

⁷³ M. SIMONETTI («Introduzione», in ORIGÈNE, *Principi*, 56-64) distingue tre momenti dell'esistenza dei νοῦς: 1) preesistenza eterna in Dio, come contenuto del pensiero divino; 2) prima creazione, o creazione intellegibile, da parte del Figlio; 3) seconda creazione, o creazione sensibile. Questa tripartizione può essere anche così formulata: 1) esistenza dei νοῦς come pensiero divino; 2) creazione preterdivina, o preesistenza dei νοῦς, nel Figlio divino; 3) creazione extradivina, o caduta degli intelletti fuori della divinità.

⁷⁴ A questo proposito cf. PRINZIVALLI, «Discorsi della cena: la glorificazione del Figlio dell'uomo (Cio 32,318-400)», 147-148.

rificazione, come il νοῦς, l'intelletto, mentre l'azione della glorificazione come θεοποιεῖσθαι, come deificazione. Pertanto, la glorificazione del volto nient'altro risulta essere che la deificazione dell'intelletto, l'atto, cioè, in cui l'intelletto, contemplando Dio, è da Dio stesso deificato: in Es 40,34-35 e in Es 34,29-30 la glorificazione del volto di Mosè indica che il suo intelletto, contemplando Dio, è diventato un'unica cosa con lui; in 2Cor 3,18 la glorificazione del volto degli esseri tutti indica che l'intelletto di ogni essere individuale, contemplando Dio, è da lui deificato; in Lc 9,29-31 che il volto di Cristo sia deificato significa che Gesù, medio di natura umana e natura divina, torna a preesistere «nel principio presso Dio» (Gv 1,2). Tuttavia, se la glorificazione del volto è figura della deificazione dell'intelletto,⁷⁵ allora in tanto l'intelletto si deifica, contemplando Dio, solo in quanto partecipa della divinità già dapprima della sua creazione extradivina: perciò, l'idea origeniana della glorificazione del volto, ovvero della deificazione dell'intelletto individuale, presuppone implicitamente la dottrina della preesistenza dei νοεῖς. Infatti, in tanto l'intelletto può partecipare della divinità – può essere glorificato, ossia deificato – solo in quanto ne partecipa già dapprima di essere creato al di fuori di essa. Che la deificazione dell'intelletto⁷⁶ – rappresentata dalla glorificazione del volto – presupponga la sua preesistenza nella divinità eterna è espresso da Origene soprattutto in *Clo* 2,2,17:

Dio è Dio-in-sé, e per questo anche il Salvatore dice, nella preghiera al Padre: «Che ti conoscano come unico vero Dio» [Gv 17,3]. All'in-fuori del Dio-in-sé, tutti quelli che sono stati deificati [θεοποιούμενον] per partecipazione alla sua divinità [μετοχή τῆς ἐκείνου θεότητος] dovrebbero più propriamente dirsi «dio», e non «il dio». Tra questi il più onorevole è certamente il «primogenito di tutta la creazione», poiché in funzione del suo essere presso Dio, per primo trasse a sé la divinità, diventando poi ministro di deificazione degli altri dèi [τὸ γενέσθαι θεοῖς], che gli sono inferiori, attingendola da Dio e comunicandola loro in abbondanza, per sua bontà, affinché fossero deificati [εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς].

Da questo brano risulta chiaramente che il Figlio partecipa della divinità di Dio-Padre e, creando i νοεῖς, li fa partecipi di questa divinità, appunto li deifica; pertanto, i νοεῖς, preesistendo nel Figlio divino, sono «dèi» e, finanche dopo la caduta extradivina, continuano a essere «dèi»,

⁷⁵ Cf. *Clo* 32,27,339: «Il fatto che il volto di Mosè sia stato glorificato significa tropologicamente [τροπικῶς] che il suo intelletto era stato deificato» (trad. LIMONE, 1264-1265). Non solo il πρόσωπον, ma anche la δόξα e il δοξάζεσθαι sono un τρόπος, hanno cioè un significato anagogico.

⁷⁶ Deificazione che avviene per mezzo della contemplazione intellettuale; cf. CROUZEL, *Origene*, 145-171.

a partecipare della divinità.⁷⁷ Perciò, alla luce di *Clo* 2,2,17, la glorificazione del volto, di cui Origene parla particolarmente in *Clo* 32,27,338ss, denota, in primo luogo, l'atto in cui l'intelletto, il νοῦς, contemplando la divinità, partecipa di essa, si deifica e, in secondo luogo, che appunto la deificazione dell'intelletto è partecipazione alla divinità della quale, in realtà, l'intelletto partecipa già dapprima della sua creazione extradivina.⁷⁸ Dall'analisi origeniana della nozione di δόξα/δοξαῖς εἶναι emergono due conseguenze principali: la prima, che la glorificazione del volto, ossia la deificazione dell'intelletto individuale, è partecipazione alla divinità; la seconda, che la glorificazione del volto non è soltanto partecipazione alla divinità, ma anche la presuppone: infatti, in tanto l'intelletto può partecipare della divinità solo in quanto già in sé è divino, solo in quanto cioè, preesistendo nel Figlio divino, già partecipa della divinità.⁷⁹

4. Diverse forme di glorificazione: la gloria del Figlio e la gloria del Padre

Origene interpreta la glorificazione del volto – appunto di Mosè, dei sacerdoti, di Cristo, della creazione tutta – come deificazione dell'intelletto, partecipazione alla divinità da parte di ciò che già in sé è divino, del νοῦς, di ciò che, in quanto è il Figlio o è dal Figlio creato, già partecipa della divinità. Pertanto, l'atto della glorificazione è, allora, in Origene l'atto con cui l'intelletto – pur partecipando già della divinità, a immagine di cui è o è stato creato –⁸⁰ partecipa di Dio, appunto è deificato. Avviandosi verso la conclusione dell'esegesi di Gv 13,31-32, Origene però sembra introdurre due caratteristiche dell'atto glorificante che in *Clo* 32,27,338ss sono solo implicite: in primo luogo, che se la glorificazione è l'atto con cui l'intelletto partecipa della divinità, e se la divinità è in sé natura intellettuale,⁸¹ allora non può trattarsi che di una contemplazione, una θεωρία; in secondo luogo, che quest'atto di glori-

⁷⁷ Su questo passo cf. C. BRUNS, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, Aschendorff Verlag, Münster 2013, 275-277.

⁷⁸ A proposito dell'idea origeniana che la contemplazione di Dio da parte dell'intelletto sia il tramite per cui si attua la sua glorificazione cf. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 47-84.

⁷⁹ Sul concetto origeniano di μετοχή cf. D. BALAS, «The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition», in *Origeniana*, a cura di H. CROUZEL – G. LOMIENTO – J. RIUS-CAMPS, Istituto di Letteratura Cristiana Antica (Università di Bari), Bari 1975, 257-275.

⁸⁰ In particolare cf. *Clo* 2,3,19ss.

⁸¹ Cf. *Prin.* 1,1,1ss; 1,1,7.

ficazione/contemplazione non può consistere nella sola partecipazione dell'intelletto alla divinità – la quale, per quanto di essa i *voés* siano immagine, è al di là di essi –, ma anche nel dono che Dio fa di sé.⁸² La terza e ultima parte dell'analisi origeniana della pericope giovannea⁸³ è una ricostruzione delle diverse forme di glorificazione cui in essa si fa riferimento e, prima tra tutte, la glorificazione del Figlio dell'uomo. Dopo aver specificato che cosa sia il Figlio dell'uomo (medio di divinità e umanità) e che cosa sia la gloria/glorificazione (deificazione, o partecipazione intellettuale alla fontale divinità), Origene definisce la glorificazione del Figlio dell'uomo come l'atto con cui Cristo, unità perfetta di Dio e uomo, contemplando il Padre, interamente partecipa della divinità e, così facendo, ad essa solleva anche l'umanità assunta. Se, però – prosegue Origene –, la glorificazione è atto contemplante dell'intelletto che partecipa della divinità, allora esistono tante «glorificazioni» del Figlio quante sono le diverse forme di «contemplazione» cui egli ha accesso – contemplazione che è, appunto, partecipazione alla divinità del Padre.⁸⁴ Origene ne distingue tre. La prima è la contemplazione del Padre da parte del Figlio:

Conoscendo il Padre [γινώσκων τὸν πατέρα ὁ υἱός], perciò, il Figlio è stato glorificato per questa stessa conoscenza, che ha di lui e che è un bene sommo [μεγίστῳ ἀγαθῷ], e tende alla conoscenza perfetta [ἐπὶ τελείαν γνῶσιν], con cui il Figlio conosce il Padre (Clo 32,28,345).

Il Figlio, cioè, contemplando il Padre, partecipa interamente della sua divinità. La prima forma di glorificazione del Figlio cui accenna Origene fa luce sulla relazione che Dio-Padre e il Figlio intrattengono.⁸⁵

⁸² A questo proposito cf. anche J. RIUS-CAMPS, «Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes», in *Orientalia Christiana Periodica* 34(1968), 5-37. Questo motivo ricorre anche in *Frlo* 109.

⁸³ Cf. Clo 32,28,344-29,367.

⁸⁴ CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 54-61.

⁸⁵ Se in Clo 2,2,18 e poi in 32,27,338 sembra che Origene intenda la relazione tra Dio-Padre e il Figlio come una relazione tale che il secondo contempli il primo, in *Prin.* 1,1,8, invece, il rapporto intradivino tra Padre e Figlio è una reciproca contemplazione: «Altro è vedere, altro conoscere: esser visto e vedere è dei corpi, esser conosciuto e conoscere della natura intellettuale. Perciò tutto ciò che è proprio dei corpi, non lo dobbiamo attribuire né al Padre né al Figlio; ciò che invece appartiene alla natura della divinità è comune al Padre e al Figlio. Infatti anche questi nel vangelo non ha detto: Nessuno ha visto il Padre se non il Figlio, né il Figlio se non il Padre, bensì: "Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio" [Mt 11,27]. Di qui è chiaro che qualsiasi rapporto fra nature corporee noi indichiamo con "vedere" ed "essere visto", tale rapporto fra il Padre e il Figlio indichiamo con "conoscere" ed "essere conosciuto", grazie alla forza della conoscenza, non alla debolezza della visibilità» (trad. SIMONETTI, 138-139).

Commentando Gv 1,1, nel libro II, egli intende chiaramente il rapporto intradivino come l'atto intellettuale di contemplazione di Dio, αὐτόθεος, da parte del Figlio-Logos:

Vero Dio, dunque, è il Dio; coloro che sono dèi, in quanto sono uniformati a lui, sono quasi immagini di un prototipo, ma l'immagine archetipica delle molte immagini è il Logos, che «è presso Dio» [Gv 1,1], e che «era in principio presso Dio» [Gv 1,2]; egli rimane Dio per il fatto di essere presso Dio, e non avrebbe ciò senza rimanere presso Dio; non rimarrebbe Dio se non continuasse nella contemplazione perenne dell'abisso del Padre [τῇ ἀδιαλείπτῳ θεᾷ τοῦ πατρικοῦ βᾶθους] (Cio 2,2,18).

La prima partecipazione alla divinità proviene al Figlio dalla contemplazione del Padre, sicché il rapporto tra i due risulta essere originariamente intellettuale, appunto contemplativo. La seconda forma di glorificazione del Figlio, invece, consiste – secondo Origene – nella partecipazione alla divinità paterna che proviene al Figlio dalla contemplazione – non immediatamente di Dio-Padre –, ma di sé:

Inoltre, penso che il Figlio, conoscendo anche se stesso [ἐαυτὸν γινώσκων] – la qual cosa costituisce qualcosa di non molto inferiore rispetto alla precedente forma di glorificazione – sia stato glorificato da questa conoscenza di se stesso (Cio 32,28,346).

La prima forma di glorificazione del Figlio consiste nella partecipazione alla divinità paterna che viene al Figlio dalla contemplazione di Dio in sé, sicché il Figlio, contemplando Dio-Padre, partecipa di quella originaria, primigenia divinità che egli solo possiede per sé. La seconda forma di glorificazione, invece, consiste nella partecipazione alla divinità paterna che viene al Figlio dalla contemplazione non di Dio-Padre, ma di sé. Eppure, in tanto la contemplazione di sé è per il Figlio fonte di glorificazione e partecipazione alla divinità paterna solo in quanto il Figlio, già contemplando il Padre, partecipa della sua divinità. Pertanto, la prima forma di glorificazione del Figlio risulta fondare la seconda. La terza e ultima forma di glorificazione del Figlio è presentata da Origene come una *quaestio*, se cioè la partecipazione alla divinità del Padre da parte del Figlio possa fondarsi sulla contemplazione non di Dio-Padre né di sé, ma della creazione tutta:

Quanto alla conoscenza di tutte le cose, ci si chiederà se essa completi la grandezza della sua gloria, per il fatto che egli conosce sia ciò che è nascosto sia ciò che è manifesto, e se la Sapienza in sé sia questo essere, oppure se la glorificazione, donata a colui che è chiamato il Figlio dell'uomo in sé, gli sia provenuta dall'essere congiunto alla Sapienza (Cio 32,28,347).

Quando qui Origene parla di ἡ περὶ τῶν ὅλων γνῶσις, appunto di «conoscenza di tutte le cose», intende propriamente quel rapporto che il Figlio divino intrattiene con la totalità degli esseri intellegibili da lui creati a immagine di Dio-Padre, la totalità dei νοεῖς. E definisce chiaramente il Figlio, in quanto contempla l'intero universo dei νοεῖς, come αὐτοσοφία, «Sapienza in sé». Ora, nel libro I del *Commento a Giovanni* (1,19,111ss), Origene distingue, anche in direzione antignostica,⁸⁶ due ἐπίνοιαι fondamentali del Figlio – Sapienza e Logos –, lì dove la prima designa il Figlio quale «persistente contemplazione di tutte le cose e dei concetti»⁸⁷ in Dio-Padre, e la seconda la «comunione di ciò che è contemplato con gli esseri dotati di *logos*».⁸⁸ Perciò, se il Figlio, in quanto Sapienza, è contemplazione della totalità dei νοεῖς nella divinità originaria del Padre e se, come Origene sostiene in *Clo* 32,28,347, la partecipazione alla divinità paterna viene al Figlio anche dalla contemplazione dei νοεῖς – e, a questo proposito, definisce il Figlio «Sapienza-in-sé», αὐτοσοφία –, allora in tanto il Figlio partecipa della divinità paterna, contemplando gli intellegibili in Dio sussistenti, solo in quanto contempla Dio stesso, Dio in sé. Anche la terza forma di glorificazione del Figlio divino risulta, dunque, fondata sulla prima: sia la partecipazione alla divinità paterna da parte del Figlio che gli proviene dalla contemplazione di sé sia quella che gli proviene dalla contemplazione dei νοεῖς sono fondate sulla contemplazione di Dio-Padre, anzi su quella relazione intellettuale-contemplativa che intreccia Padre e Figlio.

L'intera ricostruzione origeniana delle diverse forme di glorificazione del Figlio divino, che occupa la parte finale dell'esegesi della pericope giovannea, ha come obiettivo quello di risolvere quella *quaestio* che è sottoposta al lettore in *Clo* 32,26,328: in *Gv* 13,31-32, infatti, si dice che il Figlio dell'uomo «è glorificato», e anche che «Dio è glorificato», perciò sia il Figlio sia Dio ricevono la glorificazione da altro.⁸⁹ Ebbene, la

⁸⁶ Su questo brano cf. A. ORBE, *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1955; G. LETTIERI, «Il νοεῖς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel *Commento a Giovanni*», in *Il Commento a Giovanni di Origene. Atti dell'VII Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*, Roma 28-30 settembre 2004, a cura di E. PRINZIVALLI, Pazzini, Villa Verrucchio (RN) 2005, 178-275.

⁸⁷ *Clo* 1,19,111: κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης.

⁸⁸ *Ib.*: κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων τοῦ λόγου λαμβανομένου.

⁸⁹ Il brano di riferimento è *Clo* 32,26,328: «Se chi è glorificato è glorificato da qualcuno, tu ti chiederai in relazione alle parole: «È stato glorificato il Figlio dell'uomo», e alle altre: «E Dio è stato glorificato in lui», da chi derivi la glorificazione» (trad. Limone, 1260-1261).

discussione origeniana sulle diverse forme di glorificazione del Figlio dell'uomo permette di risolvere solo una parte della *quaestio* – da chi sia glorificato il Figlio, quale sia il fondamento della sua partecipazione alla divinità paterna –, lasciandone inevasa l'altra parte – da chi, invece, sia glorificato Dio. Se, infatti, il Figlio è glorificato da Dio, partecipa cioè della divinità paterna solo grazie alla contemplazione di Dio-Padre – questo è evidente da tutte le forme di glorificazione del Figlio –, resta allora da indagare da chi sia glorificato il Padre – poiché in Gv 13,31-32 sta scritto: «Dio è stato glorificato in lui [*scil.* nel Figlio dell'uomo]». Ora, se Dio-Padre è fonte unica di glorificazione e se la glorificazione è quell'atto di partecipazione alla divinità che, però, nello stesso tempo, è anche contemplazione di essa,⁹⁰ allora la glorificazione di Dio-Padre non può essere che l'atto in cui Dio stesso, contemplando se stesso, partecipa ininterrottamente della propria divinità:

Io mi chiedo se Dio, oltre alla glorificazione che riceve nel Figlio, come abbiamo spiegato, possa essere glorificato in misura maggiore in se stesso, quando, pervenendo alla visione totale di se stesso, in seguito alla conoscenza e alla visione che egli ha di se stesso, maggiore della visione di lui che si ha nel Figlio, prova una soddisfazione [εὐαρεστήσιν], un piacere [εὐφροσύνην] e una gioia [χάραν] indicibili, in quanto si compiace e gode di se stesso (*Clo* 32,28,350).

Dio-Padre, contemplando sé, partecipa ininterrottamente della divinità: è cioè da se stesso glorificato. E ininterrottamente partecipando della divinità, gode di una gioia e di un piacere che sfuggono al linguaggio umano. Innanzitutto, è evidente la dipendenza di questo brano origeniano da un altro aristotelico – *Metaph.* Λ,1072b,18ss –,⁹¹ lì dove si dice che il Motore immobile, causa di tutto senza essere da nulla causato, non solo è νόησις, atto d'intellezione, ma è intelligenza che intellige sé, αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς, e la sua vita – che è vita interamente intellettuale, autocontemplativa – è beata, ottima ed eterna, ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου.⁹² Come, perciò, in Aristotele la Causa prima è intelligenza, νοῦς, che

⁹⁰ A proposito della connessione tra δοξάζεσθαι e θεωρία cf. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 508, 510-513.

⁹¹ ARIST., *Metaph.* Λ,1072b,18ss (trad. G. REALE, Bompiani, Milano 2006, 564-565).

⁹² *Ib.*: «L'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente [τὸ ἡδιστόν καὶ ἀριστόν]. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente [ὁ θεός αἰεί], è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancora più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio» (trad. REALE, 564-565).

intellige sé, e la sua vita è la sua stessa attività di ininterrotta contemplazione, della quale piacevolmente gode, così anche in Origene Dio-Padre è intelligenza che, contemplandosi, partecipa ininterrottamente della propria divinità.⁹³ Eppure il tono con cui Origene definisce Dio in questo modo – appunto come intelligenza che si contempla e, così facendo, partecipa in eterno della sua divinità – è visibilmente dubitativo e imbarazzato (C*Io* 32,28,349: καθ' ὃ καὶ τολμηρὸν ...; 350: ζητῶ δὲ εἰ ...; 351: οὐχ ὥς κυρίως ἂν λεχθῆσοιμένοις ἐπὶ θεοῦ):⁹⁴ in definitiva, da una parte, l'idea che Dio-Padre, contemplandosi, partecipi della propria divinità e così da sé sia glorificato, risolve la *quaestio* di C*Io* 32,26,328 e consente l'esegesi di: «Dio è stato glorificato nel Figlio dell'uomo», ma dall'altra parte resta problematico che Dio-Padre sia in sé intelligenza. In particolare, ad esempio, in C*Cels.* 7,38 Origene dice che Dio è intelligenza, νοῦς, o al di sopra dell'intelligenza, ἐπέκεινα νοῦ:⁹⁵ questa ambiguità della definizione origeniana proviene, in effetti, dal fatto che Dio è in sé ed essenzialmente l'Uno e il Semplice⁹⁶ e che, in quanto tale, è necessariamente al di sopra dell'intelligenza – la quale implica la plurale relazione tra intelligenza e intelligibile –, sicché, da una parte, Dio è al di sopra dell'intelligenza, ἐπέκεινα νοῦ, poiché, essendo appunto l'Uno e il Semplice, si distinguerebbe in sé, in quanto intelligenza, da sé, in quanto intellegibile, e dall'altra parte, anche è intelligenza, νοῦς, poi-

⁹³ In Origene l'auto-contemplazione di Dio è quella vita beata che solo Dio possiede per sé, mentre tutte le creature la possiedono solo per accidente, ossia per partecipazione; cf. C*Io* 2,18,124: «Muovendo contemporaneamente le nostre ricerche sul Dio vivente e sulla vita, che è Cristo, e sui viventi che abitano la propria terra e sui viventi che, invece, non sono giudicati in presenza di Dio, e dopo aver conseguentemente accostato a ciò la definizione: "Colui che soltanto possiede l'immortalità" [1Tm 6,16], dedurremo dei significati impliciti nel testo in cui si dice che tutto ciò che è dotato di *logos* non ha sostanzialmente la beatitudine [μὴ οὐσιωδῶς ἔχειν τὴν μακαριότητα] come suo predicato inseparabile [ὡς ἀχώριστον συμβεβηκός]» (trad. LIMONE, 314-317).

⁹⁴ Cf. C*Io* 32,28,349: «Perciò, non solo sarebbe ardito, ma anche superiore alle nostre forze applicarci all'esame di un argomento così grande; e, tuttavia, dobbiamo avere il coraggio quantomeno di indicare quello che può essere esaminato nel commento al nostro passaggio»; 350: «Io mi chiedo se... »; 351: «Mi servo di questi termini, non perché la loro attribuzione a Dio sia corretta, ma perché non ho a disposizione termini, per così dire, indicibili, che lui solo e, dopo di lui, l'Unigenito possono esprimere o pensare in senso proprio intorno a lui» (trad. LIMONE, 1266-1267).

⁹⁵ C*Cels.* 7,38: «Ebbene, quando noi diciamo che il Dio dell'universo è intelligenza, ovvero che egli è al di sopra dell'intelligenza e dell'essenza, ed è semplice, invisibile e incorporeo, noi affermiamo che Dio non viene compreso in nessun altro essere se non in quello che è stato creato a immagine della sua intelligenza». L'edizione critica seguita è: ORIGÈNE, *Contre Celse*, a cura di M. BORRET, Éditions du Cerf, Paris 1969, IV, in particolare 100-101. A. COLONNA (Utet, Torino 1971, 618-619) traduce νοῦς con «spirito». In *Martyr.* 46 Origene dice che Dio è al di sopra degli esseri intellegibili.

⁹⁶ Cf. C*Io* 1,20,119: ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἐν ἐστὶ καὶ ἀπλῶν.

ché proprio in quanto è l'Uno, non ha niente al di fuori di sé, nemmeno l'intelligenza.⁹⁷ Perciò, davanti alla *quaestio* se anche Dio sia glorificato e da chi sia glorificato – *quaestio* che è sollevata proprio da Gv 13,31-32 – Origene ricorrendo al concetto di glorificazione come contemplazione della divinità e partecipazione ad essa, e ammettendo che sola fonte della glorificazione sia Dio-Padre, deduce che Dio stesso, contemplando sé, partecipa eternamente della divinità⁹⁸ – e questa autocontemplazione di Dio-Padre, che è insieme ininterrotta partecipazione alla propria divinità,⁹⁹ è l'atto della glorificazione di Dio.¹⁰⁰

Quasi come un corollario, Origene conclude l'esegesi del passo giovanneo con un commento alla perifrasi paolina, «di gloria in gloria», di 2Cor 3,18, che introduce una breve discussione sul passaggio, in Gv 13,31-32, dal passato dell'aoristo passivo al futuro attivo (ἐδοξάσθη... δοξάσει...) e che tenta di spiegare la conclusione della pericope («Dio lo

⁹⁷ Cf. *Prin.* 1,1,6: «Dio è in senso assoluto monade e, per così dire, enade: intelligenza e fonte da cui deriva ogni intelligenza e tutta la sostanza intellettuale. Ma l'intelligenza per muoversi e agire non ha bisogno di spazio materiale né di dimensione sensibile né di figura corporea o di colore, né assolutamente di alcuna di quelle che sono le proprietà del corpo e della materia. Perciò quella natura semplice, che è tutta intelligenza, per muoversi e agire non può trovare ritardo o indugio: altrimenti sembrerebbe che per tale aggiunta sia in qualche modo limitata e impedita la semplicità della natura divina; sarebbe composto e molteplice ciò che è il principio di tutte le cose; e sarebbe molteplicità non unità ciò, che privo di ogni mescolanza corporea, deve consistere, per così dire, nella sola forma della divinità» (trad. SIMONETTI, 133-134).

⁹⁸ PRINZIVALLI («Discorsi della cena: la glorificazione del Figlio dell'uomo [Cio 32,318-400]», 151) confronta il tema origeniano dell'autocontemplazione di Dio-Padre con quello plotiniano dell'autointellezione dell'Uno, ossia della processione del νοῦς dall'ἔν. Cf. PLOT., *Enn.* 5,3,11,20ss: «L'Uno è prima dell'Intelligenza; e se alla complessità delle cose spetta d'avere il loro posto dopo l'Intelligenza, anche per questo l'Uno è anteriore al Tutto. L'Uno non può assolutamente essere una di quelle cose alle quali egli è anteriore; perciò, non potrai chiamarlo "Intelligenza" [...]. Certamente, se l'Uno pensasse, non sarebbe al di là dell'Intelligenza, ma sarebbe l'Intelligenza e perciò, se dovesse essere Intelligenza, dovrebbe essere anche molteplicità» (trad. G. FAGGIN, Bompiani, Milano 42010, 840-841).

⁹⁹ Il concetto di «partecipazione» è fondamentale nella ricostruzione origeniana di quello di glorificazione; cf. BALAS, «The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought», 262-266.

¹⁰⁰ Prima di concludere l'esegesi di Gv 13,31-32 con l'esame di: «Anche Dio lo glorificherà in lui, e lo glorificherà subito», Origene introduce una sorta di intermezzo, in forma di *quaestio*, nel quale si domanda se mai possa esserci glorificazione dello Spirito Santo e della creazione extradivina tutta. Quindi, dopo aver indicato che gli esseri dotati di *logos* sono «effusioni parziali», μερικὰ ἀπαγύσματα, del divino Logos, chiarisce che, poiché ogni essere è stato creato a immagine di Dio dal Logos, allora in sé ha ricevuto da Dio la possibilità – propriamente il dono – di sollevarsi alla divinità di cui è immagine, cioè glorificarsi; cf. Cio 32,28,332-333. Su questo tema cf. BALAS, «The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought», 266-267.

glorificherà in lui, e lo glorificherà subito»). Infatti, il Figlio dell'uomo, medio di divinità e umanità, contemplando Dio-Padre partecipa della sua divinità e, così facendo, solleva l'umanità alla divinità: in ciò consiste la glorificazione di Cristo. Tuttavia, dal momento che la glorificazione di Cristo, ossia la partecipazione del Figlio incarnato alla divinità paterna, è un dono di Dio-Padre, δωρησάμενον τοῦ πατρὸς (Clo 32,28,347), e poiché essa si compirà solo sulla croce, allora la piena glorificazione di Cristo accadrà solo lì dove il Padre lo avrà interamente glorificato e ricondotto, infine, a quell'iniziale comunione intradivina di cui ambedue partecipano (Clo 32,29,364ss).



Lo scopo di questo contributo è di indagare la questione della glorificazione del «Figlio dell'uomo», di cui Origene si occupa nella sua esegesi di Gv 13,31-32. Innanzitutto, il contributo prende in considerazione il significato allegorico del contesto, ossia l'uscita di scena di Giuda (Gv 13,31) e la lavanda dei piedi (Gv 13,2-11). Quindi, la collazione di alcune citazioni, in particolare Gv 13,21 e Gv 12,27, suggerisce a Origene l'idea che il «Figlio dell'uomo» sia il mediatore della divinità e dell'umanità – idea che rimanda al concetto platonico di *psyché*. Inoltre, l'idea origeniana di «anima di Cristo» è in contraddizione con la dottrina gnostica dei due Cristi, che lo stesso Origene menziona nel suo Commento a Giovanni in riferimento a Eracleone. Dopo aver analizzato l'esame sintattico che Origene propone di Gv 13,31-32 e il confronto che egli fa con Gv 1,1-2, il contributo si concentra sul concetto di glorificazione. Sulla base di alcuni brani dell'Antico e del Nuovo Testamento, Origene dimostra che la glorificazione non è solo associata all'immagine del volto, ma anzi che la glorificazione del volto propriamente rappresenta la deificazione dell'intelletto. Infine, il contributo si occupa delle diverse forme di glorificazione che emergono da Gv 13,31-32, ossia del Figlio e del Padre.



The aim of this paper is to focus on the issue of the glorification of the "Son of Man," which Origen describes in his exegesis of Io 13:31-32. First of all, the paper considers the allegorical meaning of the context, i.e. the exit of Judas (Io 13:31) and the feet washing (Io 13:2-11). Then, the collation of some quotations, particularly Io 13:21 and Io 12:27, suggests to Origen the idea that the "Son of Man" is the Mediator of divinity and humanity – idea which reminds the reader of the Platonic concept of *psyché*. Moreover, the Origenian idea of the "soul of Christ" is in contradiction with the Gnostic doctrine of the two Christs, which Origen himself mentions in his Commentary on John with regard to Heracleon. After examining Origen's syntactical analysis of Io 13:31-32 and his comparison with Io 1:1-2, the paper insists on the concept of glorification. Because of some quotations from Ancient and New Testament Origen states that not only the glorification is usually associated with the image of the face, but also that the glorification of the face properly means the deification of the intellect. At the end, the paper focuses on the different types of glorification Io 13:31-32 is about, of the Son and of the Father.