

Il *Dialogo di Origene con Eraclide ed i vescovi suoi colleghi sul Padre, il Figlio e l'anima* è la relazione di quello che potremmo dire un sinodo locale, riunito per esaminare la posizione dottrinale del vescovo Eraclide. Dopo il dibattito con Eraclide, Origene risponde ad alcune obiezioni e domande sulla resurrezione di Cristo, sulla natura dell'anima umana e la sua immortalità. Alla discussione, cui assiste il popolo come testimone, partecipano altri due vescovi, Demetrio e Filippo, e due interlocutori, presumibilmente anch'essi della gerarchia, Massimo e Dionigi.

L'opera fu scoperta, insieme con altri papiri di contenuto religioso, nel 1941 a Toura¹, non lontano dal Cairo. Il testo del *Dialogo* è ben conservato, perché si trovava all'interno del rotolo, un manoscritto redatto con ogni probabilità tra la fine del VI secolo e l'inizio del VII, in scrittura semionciale; ha aggiunte marginali ed interlineari in corsivo di una seconda mano; una terza mano ha scritto il titolo iniziale e l'ultimo rigo, senza tuttavia

¹ Sulle circostanze in cui i papiri furono trovati, e poi acquistati dal Museo del Cairo, cfr. O. GUÉRAUD, *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura*: *Revue de l'histoire des religions* 131, 1946, 85-108. Un'ampia presentazione degli scritti origeniani raccolti nei papiri è in H. C. PURCH, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 31, 1951, 293-329.

intervenire sul testo. Le ventotto pagine del papiro che contengono il *Dialogo* sono, come dicevamo, quasi intatte; lacune paleografiche, di poche lettere, si incontrano verso la fine dell'opuscolo². Nell'*editio princeps* del 1949, di Jean Scherer, erano rimaste insolite soltanto due lacune di poche lettere; nell'edizione successiva curata nel 1960³, esse furono integrate, e non a caso, sulla base di alcuni passi di un'omelia su Luca di S. Ambrogio⁴, che sembrano ricalcati su brani analoghi del nostro Dialogo. Il criterio ci sembra valido: sappiamo quanto le Omelie di S. Ambrogio su Luca dipendano da quelle di Origene. La coincidenza, tuttavia, apre il problema del nostro testo: è la fedele relazione stenografica, anche se debitamente raccorciata, degli interventi del maestro alessandrino, oppure è un libero rifacimento del dibattito, secondo un piano unitario, sulla scorta degli altri scritti origeniani? Nelle letture delle *Omelie*, dei *Commentari*, del *De Principiis*, del *De Oratione*, e delle altre opere, che ci hanno accompagnato nello studio del *Dialogo*, abbiamo rilevato coincidenze non solo nei concetti, ma a volte, anche nell'espressione.

È un fatto su cui la critica farà bene a tornare, sulla base delle ultime risultanze circa l'*usus scribendi* origeniano; per ora, da queste coincidenze, ci limitiamo a prendere una conferma del testo e della sua autenticità.

² Per lo studio paleografico del papiro, cfr. J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'âme*, Publications de la Société Fouad I de Papyrologie. Textes et Documents IX, Le Caire, 1949.

³ Questa seconda edizione è nella collana *Sources Chrétiennes*, n. 67: è il testo di cui ci serviamo, attenendoci, nei riferimenti, alla numerazione delle pagine e dei rigli segnata lateralmente dallo Scherer.

⁴ H. C. PUECH-P. HADOT, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile de saint Luc: Vigiliae Christianae* 13, 1959, 204-234.

Le corruzioni del testo sono state risolte dallo Scherer con felici congetture; restano pochi i *loci desperati*. Si tratta per lo più di passi dove l'immediatezza del linguaggio parlato, l'arditezza delle immagini, danno al dettato una forma brachilogica, chiara tuttavia a chi possiede gli elementi del discorso origeniano. Le corruzioni non toccano la sostanza del discorso, nulla togliendo alla chiarezza delle argomentazioni.

Sin dal suo primo apparire, gli studiosi sono stati presi dal fascino di questo opuscolo, che sembra portarci nel vivo di un'antica comunità cristiana; molti hanno cercato di dare un contorno alle sfumate posizioni teologiche degli interlocutori di Origene, alla data e al luogo del dibattito.

Mancando ogni altro riferimento al luogo del dibattito, le questioni discusse inducono a ravvisarlo nell'Arabia. Si potrebbe infatti scorgere una certa affinità tra le domande e le obiezioni, estremamente concise, degli interlocutori di Origene e le posizioni teologiche combattute in due sinodi tenuti in questa regione press'a poco nello stesso periodo. La concezione che il vescovo Eraclide ha del Cristo presenta un'analogia con quella di Berillo di Bosra⁵. La domanda di Dionigi « se l'anima è

⁵ Berillo, vescovo di Bosra, asseriva che il Salvatore, prima della venuta tra gli uomini, non ebbe una propria sussistenza, una personalità divina propria, ma solamente quella del Padre dimorante in lui. Cfr. *Eus. H. e.* 6, 33, 1. Una tesi analoga Origene combatte nel suo commento *In Tit.* (PG 14, 1304 CD): «... hominem dicunt Dominum Iesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem ... ».

G. KRETSCHMAR, *Origenes und die Araber: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50, 1953, 258-279, avanza l'ipotesi che il primo interlocutore di Origene sia il vescovo Berillo; il nome Eraclide, a suo avviso, sarebbe un errore di trascrizione: p. 265.

il sangue»⁶ ed il rilievo di Origene sul notevole numero di comunità interessate alla questione, potrebbero riportarci a quegli Arabi che, secondo Eusebio, insegnavano che l'anima umana muore col corpo per rivivere col corpo alla resurrezione⁷, concezione, del resto, molto diffusa anche altrove⁸.

L'Arabia, nel III secolo, era una regione economicamente e culturalmente progredita⁹. Traiano, ripristinando la biblica Strada Reale, da Antiochia e Damasco al golfo di Aqaba, aveva dato un impulso al commercio della regione transgiordana. La strada aveva un suo nodo nella città carovaniera di Bosra, uno dei cosiddetti porti del deserto, approdo delle carovane provenienti dalle regioni di là dell'Eufrate. Altri approdi erano Aleppo, Palmira, Damasco, Petra, in vantaggio l'una sull'altra a seconda delle vicende politiche che favorivano questo o quel percorso. Più a sud era Rabba Ammon, l'attuale Amman, che durante il regno di Tolomeo Filadelfo (285-247 a. C.) prese il nome di *Philadelphia*, conservato al tempo dei Romani.

La regione, permeata di cultura greca durante il periodo ellenistico, ricevette continue immigrazioni di ebrei con le guerre palestinesi. La predicazione evangelica trovava un *humus* caratterizzato da una parte dal razionalismo ellenistico, dall'altro dal legalismo giudaico¹⁰.

⁶ Sulle implicanze di questo problema, nel mondo antico, cfr. F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen*, Paderborn 1930.

⁷ Cfr. Eus. H. e. 6, 37.

⁸ Tertulliano, ad esempio, affronta questo tema in *De anima* 5, 2; S. Ambrogio in *De Noe* 25, 92 e in *De Isaac vel anima* 2, 3, 4.

⁹ Cfr. R. E. BRUNNOW-A. VON DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia* I-III, Strasburgo 1904-1909.

¹⁰ Cfr. R. DEVRESSE, *Le Christianisme dans la province d'Arabie*.

Sappiamo che le chiese della regione araba erano in stretta relazione con Origene. Il suo incontro con queste comunità sembra risalire agli anni 210-215, in occasione di una visita all'*egoumeno* di Arabia che aveva pregato il vescovo di Alessandria, Demetrio, di inviargli l'insigne maestro, volendo *imparare* da lui. Qualche anno più tardi anche la madre dell'imperatore Alessandro Severo, Giulia Mammea, lo pregò di raggiungerlo in Siria, desiderando discorrere con lui. Accanto a questi incontri individuali non mancavano quelli più propriamente legati al suo ruolo di *didaskalos* nella Chiesa. Soprattutto dopo che Origene scelse Cesarea come seconda sede della sua *scuola*, è da pensare che numerosi vescovi, presbiteri, diaconi portassero l'insegnamento del maestro tra le popolazioni seminomadi dell'Arabia. È comprensibile l'interesse di Origene per la vita religiosa di quella regione: egli è lo studioso che partecipa attivamente alla vita della Chiesa, nella crisi di crescita del III secolo.

Il *Dialogo con Eraclide ed i vescovi suoi colleghi* sarebbe un'ulteriore testimonianza del credito di Origene presso le comunità di Arabia, che avrebbero così fatto appello al suo arbitrato almeno quattro volte: nel sinodo promosso a carico di Berillo vescovo di Bosra, nel cosiddetto concilio degli Arabi, nel dibattito col vescovo Eraclide, al quale si aggiunge quello con l'altro *Eraclide* e con Celere di cui si fa cenno in *Dial.* 10, 22¹¹.

Il nostro Dialogo ha, in qualche modo, deluso le aspettative di chi vi cercava notizie precise di correnti di pen-

Vivre et Penser: Revue Biblique 51, 1942, 110-146; G. GRAF, *Arabien: Lex. f. Theol. u. Kirche*, I.

¹¹ Sul problema del luogo e della data del dibattito, si distingue per l'ampia documentazione e l'approfondita discussione J. FREISING, *Neues von Origenes: Münchener Theologische Zeitschrift* 3, 1952, 256-271. L'A. propone una data tra il 245 ed il 248.

siero e di vita ecclesiastica. È un po' il 'tradimento' di molte fonti patristiche. Gli scrittori antichi, supponendo palesi le dottrine e i fatti che hanno sotto gli occhi, tralasciano molti particolari utili, per il lettore moderno, a comprendere la situazione del momento. Ma, per converso, proprio questo 'non detto' richiama la nostra attenzione a quel che realmente lo scrittore voleva comunicare perché fosse trasmesso. È palese: lo scrittore sceglie quei fatti e quelle circostanze che compiutamente fanno intendere un avvenimento, senza scendere ai particolari che sono la remora alla comunicazione diretta.

Ma veniamo al nostro dibattito. In una comunità cristiana vi è una ἀνάκρισις (Dial. 1, 16) a carico del vescovo. Da chi è stata promossa? Un accenno potremmo scorgerlo nell'espressione origeniana: 'non giova che tra chiesa e chiesa vi sia differenza nella gnosi' (Dial. 1, 18-19). I contestatori del vescovo, rilevando lacune e particolarità nel suo insegnamento, si sarebbero appellati all'unità della dottrina, cercando appoggio in altre comunità; la precisazione, poi, nella gnosi, potrebbe condurci a cristiani direttamente interessati alla catechesi. Origene non va più in là nelle indicazioni: egli piuttosto sembra chiamare in causa tutta la comunità, che pure non è 'chiesa falsa', sebbene lacerata dalle divisioni. La denuncia ritorna quasi alla fine dell'intervento origeniano, con il richiamo allo studio vero che fa l'unità (Dial. 4, 17). In questo contesto, l'osservazione διὰ τὸ πολλὰ κενεῖσθαι ἐν ταύτῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (Dial. 4, 17-18), non ci porta ai tumulti di piazza, ma al risalto del pensiero di Origene: tanto più grande è il clamore, quanto maggiori sono l'ignoranza e la presunzione. Il maestro alessandrino ha un procedimento espressivo sottile, per comunicare un concetto che, nella forma comune della *sententia* (oggi diremmo: le teste di legno

fan sempre del chiasso), potrebbe risultare offensivo.

Su questa stessa linea troviamo più avanti (Dial. 11, 6 seg.), nella *repetitio* del verbo περισπάω, l'*ecphrasis* delle menti sbandate, che girano e rigirano attorno alle frasi bibliche, perché nessuno le guida al Cristo. Il testo dunque non sembra mirare tanto alla cronaca di un fatto, quanto all'immagine interiore dei protagonisti. Similmente, il modo origeniano di riferire le sollecitazioni: « spesso scrivono che si sottoscriva, che sottoscriva il vescovo e che sottoscrivano i sospetti in presenza di tutto il popolo, affinché intorno a ciò non vi sia più contesa o inchiesta » (Dial. 4, 18), fa pensare al pressante carteggio, passi l'espressione, di isterici: con la *insinuatio* Origene sembra indurre alla vacua animosità degli interpellanti. Non basta certo un documento a restituire l'unità, se manca l'impegno al senso delle parole bibliche, e la buona fede nel cercare la salvezza di Cristo. Ricordiamo le vicende di S. Agostino alle prese con gli eretici del tempo, pronti a travisare le risultanze del dibattito appena concluso¹². Origene sembra evitare il documento ufficiale, occasione di ulteriori scontri. Egli guida i contendenti a ritrovare, in se stessi, ciò che li riunisce nella Chiesa, sulla via di ritorno a Dio: il Cristo, Sommo Sacerdote. « L'offerta (προσφορά) si fa sempre a Dio onnipotente per mezzo di Gesù Cristo in quanto Egli è adatto (ὡς προσφόρου) al Padre per la sua divinità; l'offerta (προσφορά) dunque si faccia non due volte ma a Dio per mezzo di Dio » (Dial. 4, 24-26)¹³.

La proposta dell'anafora appare come naturale con-

¹² POSSID. *Vit. Aug.* 14, 1-3; 17, 2.

¹³ In *Orat.* 16, 1 (GCS 2, 336, 5) Origene insiste sull'unità della preghiera, in Cristo, garanzia dell'unità della Chiesa, quasi negli stessi termini del nostro Dialogo. Cfr. anche *Orat.* 15, 4 (GCS 2, 335, 19).

clusione del discorso fin qui condotto da Origene, piuttosto che come punto di partenza del dissenso. Il maestro alessandrino non sembra apportare innovazioni sostanziali¹⁴; del resto, interlocutori superficiali come quelli che Origene ha di fronte non si irrigidivano eccessivamente sulle parole. Con le restrizioni mentali, proprie di ogni dialettica gnostica, essi non avevano difficoltà ad inserire anche Cristo nella preghiera liturgica: la vera questione era il valore della presenza del Cristo nella preghiera; quello che Origene ha racchiuso nella paronomasia *προσφορά* - *προσφόρου* - *προσφορά*. Per chi, ogni giorno, si presenta a Cristo con animo aperto, perché uccida in lui la volontà di *errare* lontano da Dio, il Salvatore diventa anche il Sacerdote della volontà rinnovata. Ma cristiani che continuano a rassicurarsi (cfr. *Dial.* 9, 17-18) nel loro moralismo finiscono col non aver più neanche il sentore della salvezza spirituale. Origene lo avverte¹⁵: « vi sembrerò dire cosa audace » (*Dial.* 4, 27); egli intende dare risalto al *patto* che riunisce i Cristiani nella preghiera, stringendoli concordi nella *disciplina*. Continuamente recisa, infatti, la volontà di *errare* risorge ancora, radicata com'è nella parte più viva di noi. Qui ha principio il servizio reciproco nella Chiesa: ognuno attaccato al suo posto, nella vita, stringe il vicino perché non ricada nell'isolamento di morte: guai a rompere la catena: « vescovo o presbitero non è vescovo, non è presbitero; se diacono, non

¹⁴ Secondo P. NAUTIN, *Lettres et écrivains Chrétiens des II et III siècles*, Parigi 1961, cap. XII *Origène et l'anaphore eucharistique*, p. 223 seg., Origene riterrebbe insufficiente la formula corrente dell'anafora, e ne proporrebbe una più completa.

¹⁵ Per una situazione analoga cfr. *Hom. Luc.* 14 (GCS 9, 85, 11): « Ergo Iesus purgatione indignus et immundus fuit aut aliqua sorde pollutus? Temerarie forsitan videor dicere, sed scripturarum auctoritate commotus ».

è diacono e neppure laico; se laico, non è laico né partecipa alla sinassi » (*Dial.* 5, 4-7). Pertanto, nell'ammortizzazione di non soffocare la Chiesa terrena in una gerarchia di poteri, sull'*acceptio personarum* (*Dial.* 4, 29), noi non scorgeremo l'incitamento alla giusta rivolta¹⁶, quanto piuttosto una particolare *enfasi* della *sinassi*, *sicurezza della beatitudine* (cfr. *Dial.* 27, 1) nella gerarchia del servizio. Ma guardiamo più da vicino le *personae* del nostro Dialogo.

Il dibattito avviene alla presenza del popolo: « tutta la Chiesa è qui che ascolta » (*Dial.* 1, 17); un uditorio che sembra non raccapazzarsi all'affermazione « professiamo due dei » (*Dial.* 2, 26), per cui il maestro alessandrino riprende il problema col proposito « di non parlarne sfiorandolo, ma di approfondirlo per i principianti ». Il popolo è chiamato a sancire il *patto* della preghiera comunitaria, ed è invocato a testimone dell'accordo sulla resurrezione del Cristo. Nulla apprendiamo della parte sostenuta dal popolo nel promuovere l'inchiesta e nello svolgimento delle discussioni. Lo ha mosso lo spirito di parte, il desiderio di apprendere, la rinomanza del maestro alessandrino?

Del dibattito con Eraclide ci resta la parte dialogica conclusiva: poche battute serrate in cui il vescovo, reticente per incomprensione e per testardaggine, faticosamente è ricondotto dalla sua rigida concezione 'monarchica' di Dio ad una formula ortodossa sui rapporti tra Cristo e il Padre¹⁷.

¹⁶ È l'ipotesi di B. CAPELLE, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura*: *Revue d'histoire Ecclesiastique*, 47, 1952, 163-171, il quale scorgerebbe in queste parole di Origene un invito 'a resistere' al vescovo, e, se necessario, a ribellarsi.

¹⁷ Per un'analogia con la posizione di Eraclide, cfr. *Hom. Lev.* 13, 4 (GCS 6, 473, 18): « Haeretici non faciunt 'de duabus decimis

Di Massimo, chiamato in causa presumibilmente per le sue obiezioni sulla resurrezione del 'corpo morto' di Cristo¹⁸, abbiamo, oltre la breve domanda¹⁹, la sollecita e colorita dichiarazione di fedeltà alla Chiesa e di stima per il maestro alessandrino.

Dionigi si limita a porre la questione della natura dell'anima umana, sulla quale vi era dissenso 'nel circondario'. L'attributo ἀγαπητός, che Origene gli rivolge, potrebbe farci pensare ad una persona intima del maestro: non è inverosimile che Origene stesso, nella generale reticenza, gli abbia suggerito di porre la domanda. Abbiamo visto, infatti, che, di sua iniziativa, il nostro esegeta ha ripreso il tema della resurrezione di Cristo. L'ultima questione, sull'immortalità dell'anima umana, sembra sorgere incidentalmente: «Essendo entrato il vescovo Filippo, Demetrio, un altro vescovo, disse: Il nostro fratello Origene insegna che l'anima è immortale» (*Dial.* 24, 18).

Non appare il fondamento dottrinale dei vescovi e degli altri interlocutori, peraltro tutti consenzienti alla fine.

In realtà vi sono, in seno alla Chiesa antica, molte comunità cristiane che, senza costituirsi in raggruppamenti autonomi e propriamente eretici, si distinguono per i limiti del loro impegno educativo, con tutti i riflessi

unum panem'; negant enim creatorem Deum patrem Christi esse ... solum patrem recipiunt. et verbum ac sapientiam eius, Christum non recipiunt ».

¹⁸ Lo stesso tema è trattato in *Hom. Luc.* 14 (GCS 9, 86, 10): «... negant Dominum nostrum humanum habuisse corpus, sed de caelestibus et spiritalibus fuisse contextum ».

¹⁹ La domanda di Massimo si riassume nell'espressione 'come risorge?'. La questione è posta negli stessi termini in *Hom. Luc.* 17 (GCS 9, 104, 19): «... quomodo resurrexerit ... est infinita contentio ».

sulla prassi liturgica. Solo raramente tali limiti tendono a giustificarsi irrigidendosi in posizioni dottrinali. Per lo più si tratta di 'rudes'²⁰ e i Padri non contestano la loro appartenenza alla Chiesa: 'non siete la Chiesa falsa' dirà, nel nostro Dialogo, Origene. Essi, piuttosto, denunciano con energia l'impoverimento della vita comunitaria, perché viene meno la comunicazione spirituale. L'insegnamento che si riduce al moralismo, razionalistico o legalistico che sia, non alimenta certo l'uomo interiore; si fa solo arte del compromesso, e ricerca di alleanze: irrigidisce i limiti e genera le divisioni.

Non ci stupisce pertanto che nel Dialogo manchi una vera *disputatio*: è da supporre che, dato il livello degli interlocutori, Origene non l'abbia ritenuta significativa ai suoi fini²¹. Nelle brevi battute reticenti di costoro è invece efficacemente segnato il loro animo. Vi è come la diagnosi dello scompenso interiore di ognuno, cui si adatta, per un'efficace terapia, la parola del maestro alessandrino²².

Chi esamina un'opera patristica senza partecipare all'intenzione intima dello scrittore, necessariamente si limita ad analizzare, cioè a scomporre il testo nei suoi elementi; ma nulla scorge di vivo nelle parti, separando le une dalle altre. È impossibile, invero, seguire il nascere e il maturare dei *concetti*, senza entrare nella disposi-

²⁰ «... rudis est in sacramentis»: *Hom. Ezech.* 8, 2 (GCS 8, 5).

²¹ Origene vede i suoi interlocutori inseguire loro *fantasie* (Cfr. *Dial.* 4, 5), parto di un animo tagliato fuori dalla comunicazione spirituale.

²² «... multum contumax est, non vult observare quod dicimus, studium nostrum non sequitur effectus ... Cave, homo, nequando relinquat te medicus ... cui credita est cura sermonum ad salutis medicinam deferendam ... manifestum est quia abscessio eius condemnatio tua sit, ut irremediabilis nolentisque curari»: *Hom. Ier.* 2, 12 (GCS 8, 301, 17).

zione interiore dei dialoganti, che regola armonicamente gli *status*, le *figurae* ed ogni proprietà del linguaggio.

Le varie fasi del nostro Dialogo hanno un filo conduttore in alcuni atteggiamenti interiori che sono il riflesso dei tempi, ed il linguaggio di Origene attinge l'animo dei presenti nelle insufficienze del loro impegno comunitario. I personaggi e gli avvenimenti, in qualche modo, si smaterializzano, mentre risalta il nesso dei dialoganti nella comunità. *Loci* dell'argomentazione sono i *characteres* delle *personae*, col loro rapporto alla Chiesa, che fa da sfondo²³, nell'espressione letteraria adeguata. I concetti si sviluppano non secondo il procedimento dialettico, ma secondo l'*azione*²⁴: il metodo origeniano, legato per l'*inventio* all'osservazione della realtà umana, nella *dispositio* e nella *elocutio* persegue il consolidamento del vincolo comunitario²⁵.

Questo scritto del maestro alessandrino ha un suo rilievo nella fortuna della forma dialogica, nel mondo antico. Platone trovò nel dialogo una forza che è immanente all'uomo²⁶. Perciò diede ad esso un valore che altri ha applicato alle diverse forme di ricerca²⁷, dalla scienza all'arte, dall'arte alla religione. Il dialogo, infatti, servì

²³ Sulla funzione della 'scena', nel dialogo, cfr. E. BECKER, *Technik und Szenerie des ciceronianischen Dialogs*, Diss. Münster 1938.

²⁴ Non va neanche dimenticata l'articolazione del dialogo in atti, cfr. J. ANDRIEU, *Le dialogue antique. Structure et présentation*, Parigi 1954, p. 35 seg.

²⁵ Sull'efficacia del dialogo nella formazione della coscienza e della lingua comunitaria, cfr. M. BUCCELLATO, *Studi sul dialogo platonico. I. La forma dialogica come forma di espressione della civiltà cittadina e della cultura delle technai*: Rivista critica di storia della filosofia 18, 1963, 527-560.

²⁶ Utili indicazioni sulla concezione platonica del dialogo dà J. ANDRIEU, *Le dialogue antique*, op. cit., p. 284 seg.

²⁷ Cfr. R. HIRZEL, *Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch*. Lipsia 1895.

ad Archimede, servì ai retori e ai filosofi e servì ai cristiani²⁸ che lo adattarono alla liturgia²⁹. Il Dialogo origeniano va colto nella linea di quello liturgico: le comuni *figurae* di pensiero (confutazione, ipotesi, analogia, antitesi ...) convergono nell'*ecphrasis* della Chiesa³⁰. In essa, infatti, i dialoganti hanno la loro chiarezza, ognuno al suo posto, nella gerarchia della *comprensione* e del servizio³¹.

²⁸ Cfr. M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin 1966.

²⁹ Cfr. A. QUACQUARELLI, *Retorica e liturgia antenica*, Roma 1960, p. 181 seg.

³⁰ Anche Metodio, nel *Simposio*, rappresenta la sinassi cristiana, nei simboli, dal nome dei personaggi al numero ai gesti e al tono: cfr. G. LAZZATI, *La tecnica dialogica nel Simposio di Metodio d'Olimpo* in « Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi », Milano 1937, pp. 117-124.

³¹ « ... qui ordo praecipue quidem ex operum fructibus indicatur, nihilominus autem et ex magnificentia sensuum ... Et unde est quod saepe audimus blasphemare homines et dicere: ecce qualis episcopus aut qualis presbyter vel qualis diaconus? »: *Hom. Num.* 2, 1 (GCS 7, 9, 20 e 10, 9).

ἀγένητος	34	μακαριότης	156
αἵρεσις	76	μεταμορφεῖν	120
ἀκεραιότερος	53	μυστικός	121
ἀκοή	54	νοεῖν	144
ἀκολουθία	48, 124	νοῦς	51, 144
ἄλλος	43	ὄλος	35, 87
ἁμαρτία	140, 153	ὄνομα κείσθαι	59
ἀνάκρισις	12, 27, 28	ὄξυδερκέστερος	132
ἀναλαμβάνειν	157	πάθος	90
ἀνάστασις	90, 93	παντοκράτωρ	33, 34
ἀπαλλαγὴ	107	παραδόξως	155
ἄρμονία	139, 140	παρακαλῶ	35, 115, 121, 139
γενικός	96	παρακολουθεῖω	47
γνώσις	29	περισπάω	13, 109
διάδεις	52, 65	πληροφορέω	107
διάκονος	67	πνεῦμα	58
διάλεκτος	49	ποιέω	43
διάταξις	101	πρᾶξις	157
διαφορά	29	πρεσβύτερος	65, 67
δύναμις	38, 49, 51	προοίμιον	125
εἰκόν	144	προσβολή	85
ἐκκλησία	29, 76	προσφέρω	74, 75
ἐκχέω	143	προσφορά	13, 14, 65
ἐπίδειξις	84	πρόσφορος	65, 66
ἐπίσκοπος	65, 67	πρόσωπον	66
ἐπιτρέπω	65	σάρξ	58
ἕτερος	42, 43, 48, 49	σημαίνειν	152
ζωή	158, 159	σκιά	158
ἡγεμονικόν	51	συμπλοκή	84
θέλειν	120	συνθήκη	66
θεραπεύω	126	σώζειν	85
καιρός	90	τροπολογεῖν	90
κτίζω	42, 43	τροπολογία	91
λαϊκός	67	τρόπος	96
λαός	65, 80	ὕγιαίνειν	135
λεπτός	114	ὕλακτικός	120
μακάριος	153, 160	ὕπογράφειν	62
		φαντασία μοναρχίας	38, 60

Indice della materia

I. <i>Introduzione</i>	pag. 5
II. <i>Eraclide</i>	
1. Espressioni bibliche	» 23
2. Le differenze nella conoscenza	» 26
3. La <i>gradatio</i> nella comprensione del Padre	» 31
4. La <i>gradatio</i> nella comprensione del Figlio	» 39
5. Le ultime resistenze di Eraclide	» 44
6. L'analogia, alimentazione dello spirito	» 50
7. Il <i>volatus allegoriae</i>	» 54
8. Il superamento dei dissensi	» 61
III. <i>Massimo</i>	
1. La resurrezione del corpo	» 71
2. Una 'vulpecula' da snidare	» 80
3. O si salva tutto o non si salva nulla	» 86
4. Tropologia e salvezza	» 94
5. La redazione del Dialogo	» 101
IV. <i>Dionigi</i>	
1. Anima e sangue fisico	» 105
2. L'uomo 'animale'	» 113
3. La 'metamorfosi'	» 122
4. Anima e sensi spirituali	» 129
5. La natura dell'anima umana	» 142
V. <i>Demetrio</i>	
1. La morte e la vita dell'anima umana	» 151
VI. <i>Conclusiones</i>	» 161
VII. <i>Indici</i>	» 167