

Il passaggio da πρόσωπον a *persona* nella descrizione del divino: dal volto dell'Angelo alla “*persona*” dei Padri Cappadoci

di Osvaldo Sacchi

The essay focuses on the notion of persona and prosōpon in the Ancient world. The new description of the divine passes, at least, through three stages. The first one is the enlargement of the original meaning of prosōpon (the “face of God” in the Bible), that theologians also used to describe the Angels and the Holy Spirit. The Second one, in Tertullian, who used the Roman law concept of persona to explain Trinity. The Third, in the Cappadocian Fathers who arrived to assimilate ὑπόστασις and πρόσωπον to the concept of persona.

1. Premessa

Il corredo semantico di *prosōpon* (da *prós*= “accanto” + *āpum/appum* = in accadico la “parte alta di qualcosa”, quindi il volto se si pensa alla figura antropomorfa) permetteva di utilizzare in sede di esegesi biblica (la cd. “esegesi prosopografica”, o “prosopologica”, o *Person-Exegese*¹) la versione greca dei Settanta attribuendo a *prosōpon* il significato di “volto di Dio”. Si trattava di un risultato filologicamente coerente, perché si riusciva a coniugare la tradizione omerica (ma anche esiodea) dove si trova *prosōpon* usato nel significato di “volto”, con quella semitica veterotestamentaria dove si trova *prosōpon* impiegato nel significato di “volto di Dio”. È questo il punto di partenza da cui prende le mosse la complessa vicenda che portò alla costruzione del concetto teologico di *persona/prosōpon* applicato al dibattito trinitario e cristologico, che a sua volta integra la complessità ontologica del concetto filosofico moderno di *persona*².

¹ A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, p. 71, 361, definisce l'esegesi prosopografica come un procedimento consistente «nel discernere nella scrittura a chi appartenesse una *voce*».

² Questa nuova immagine prese forma proprio con la parola *prosōpon* trovata da Andrea Milano, nella versione dei Settanta dell'Antico Testamento, ben 850 volte e nella stragrande

Altrove mi sono già occupato della storia giuridica di persona nella cultura antica affrontando il problema dal punto di vista dell'*arché* di tale vocabolo (dalle origini al suo ingresso nel lessico giuridico romano³); del suo impiego in diritto romano⁴ e del suo ingresso nel linguaggio teologico⁵. Adesso vorrei discutere la questione punto di vista del fenomeno della latinizzazione di *prosōpon* in *persona* che è un fenomeno culturale strettamente collegato con quello dell'emersione, all'interno del corredo semantico di *persona*, del senso di *individuum* che a mio avviso fu un effetto di lunga durata della trasformazione epocale della società antica in un sistema di tipo gerarchico⁶. Lo scopo è di fornire ulteriori elementi per la comprensione del significato di *persona* in diritto romano e nella cultura antica indagando il fenomeno da una prospettiva interdisciplinare.

Uno dei tratti connotativi del concetto teologico di persona elaborato in età tardo antica e giustiniana fu quello di aver sancito in modo irreversibile la potenziale immedesimazione di ogni uomo/persona con il Dio /*persona*/ *prosōpon* cristiano. In questo breve contributo si proverà a descrivere la prima fase del processo di latinizzazione di *prosōpon* in *persona* compiuto dai teologi del tardo antico. Un processo di elaborazione culturale molto complesso

maggioranza di questi casi in corrispondenza con la parola ebraica che indica “la parte rivolta verso di chi guarda” e quindi i “lineamenti”, la “faccia” (da *panēh* = “volto”); e anche però la “parte anteriore di un oggetto inanimato”. Nella tradizione veterotestamentaria quindi *prosōpon*, oltre a indicare l'uomo nella sua interezza, è una parola significativamente utilizzata anche per indicare il “volto di Dio” ossia, per traslato, “ciò che Dio mostra di sé all'uomo”. L'israelita nelle sue preghiere chiede a Dio che gli mostri il suo *prosōpon* (*Num.* 6.25) o che non glielo nasconda (*Sal.* 12.2). Nel Nuovo Testamento *prosōpon* non indica mai la “maschera” bensì “aspetto”, “presenza di qualcuno”, (*2Cor* 1,11) e nelle citazioni dell'Antico Testamento viene usato per “volto di Dio” (*1Pt* 3.12; *Sal* 33.17). Si può dire quindi che sia grazie a questa tradizione che il concetto teologico di *persona* si sia arricchito anche di un contributo semitico. A questo riguardo si v. A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 54.

³ Mi permetto di rinviare a O. Sacchi, *Phersu/persona? Contributo per un'etimologia di prosōpon*, “*Ius Antiquum-Drevnee Pravo*”, 1 (21) (2008), pp. 25-40 e anche “*Diritto@Storia*”, 9 (2010) pp. 1-19 (sul web).

⁴ O. Sacchi, *Persona e diritto romano. Elementi per un'archeologia giuridica del concetto*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XVII Convegno Internazionale in onore di Giuliano Crifò*, Aracne, Roma 2010, pp. 1185-1258.

⁵ Id., *Il rapporto di filiazione nella Trinità divina e il contributo di Tertulliano alla costruzione dell'idea moderna di persona nella cultura giuridica europea*, in *Civitas et Iustitia. Atti del XIII Colloquio Giuridico Internazionale «La filiazione nella cultura giuridica europea»*, Roma, 23-24 Aprile 2008, VI.2, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, pp. 413-452.

⁶ L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993, p. 87 ss. e *passim*. Utile sguardo d'insieme in M. Vegetti, *Io, persona e responsabilità. Trattati delle antropologie filosofiche antiche*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Upiano*, IUSS Press, Padova 2010, p. 65 ss.

che avrebbe determinato, insieme a altri fattori, oltre che la definitiva assimilazione del termine greco con quello latino in campo teologico, anche l'ingresso nel corredo semantico di *persona* del significato di "individuo" fino a questo momento restato ad esso etimologicamente estraneo. La seconda parte sarà invece dedicata all'antropologia di Agostino e Boezio dove sarà possibile cogliere l'ulteriore differenza dovuta alla diversa sfumatura di significato del termine *individuum* che è possibile cogliere in Boezio (in età giustiniana) rispetto alla visione precedente (fino ad Agostino per l'età tardo antica) dove l'epiteto *individuum* riferito all'uomo (non certo esornativo⁷) sembra essere ancora portatore del significato orfico-neoplatonico di *unità indivisibile di anima e corpo*. In Boezio, *individuum*, riferito all'uomo e alla figura divina attraverso Gesù, sembra essere stato invece un attributo declinato nel senso di "monade" (qualcosa molto più vicina, dunque, al senso moderno di "individuo").

2. Da *prosōpon* a *persona*

La trasformazione del significato di *persona* da "soggetto logico di attribuzione" (quale espressione della retorica o del linguaggio giuridico romano) a principio ontologico (della persona Gesù Cristo per la teologia cristiana e di ogni uomo come unità ipostatica per il personalismo contemporaneo) fu un processo molto complesso e molto difficile da descrivere⁸. Rientra perfettamente in questa logica il fatto che *prosōpon* cominciò a essere usato anche per indicare il "volto" dell'Angelo o di Gesù Cristo da parte dei Padri della Chiesa. Questa via fu battuta per primo da San Paolo quando, negli anni '50/60 della nostra era, attraverso l'idea dell'opposizione tra uomo carnale e uomo spirituale, propose per primo tra gli autori cristiani un'idea di *uomo* come *immagine* di Dio⁹. Gesù nella scrittura apologetica di Paolo diventò *im-*

⁷ Seguo in questo L. Bisello, sv. *epiteto*, in *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, Einaudi, Torino 1994, p. 277 intendendo per epiteto la «addizione di alcuni elementi a singoli sintagmi nominali» ossia «un aggettivo o sostantivo in funzione rispettivamente attributiva e appositiva con diversi livelli di inerenza al sostantivo che accompagnano».

⁸ Così B. Studer, sv. *Persona*, in A. Di Berardino (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Genova-Milano 2008, p. 4051.

⁹ 2Cor 3.18. Il tema sarà ripreso dall'Apostolo forse nelle lettere scritte durante la sua prigionia a Roma, quindi negli anni 61-63, ovvero nel carcere di Efeso, quindi a metà degli anni '50 se sono lettere da lui scritte. Se fosse pseudo-paolina la lettera ai Colossesi dovrebbe essere stata invece scritta nell'ultimo quarto del I secolo. *Status quaestionis* ora in San Paolo, *Lettere*, a c. di G. Barbaglio, RCS, Milano 2009, p. 484 ss. con bibl. *ivi* – dove si fa chiaramente riferimento a una nuova concezione di uomo: Col 3,9-10. In generale cfr.

magine o *icona* di Dio (Coll.15) perché questi si sarebbe manifestato e donato *in persona Christi* (2Cor 2.10)¹⁰. Quindi in senso letterale si potrebbe dire che l'uomo Gesù sia stato descritto come *maschera* di Dio. Lo dimostra lo stesso rapporto linguistico che è dato rinvenire in Polibio¹¹. Nella sua famosa descrizione dell'usanza romana del *ius imaginum* lo storico usa infatti εἰκὼν e πρόσωπον, dove evidentemente *eikōn* sta per *imago* e *prosōpon* per "Volto"¹².

La versione latina delle lettere di Paolo non deve quindi trarre in inganno. Anche se Cirillo di Alessandria, impegnato nella questione del paradosso della realtà *senza confusione* e *senza separazione* di Cristo (insieme *vero* Dio e *vero* uomo: dottrina che trionfò a Efeso nel 431¹³), commenta il passo dell'apostolo di Tarso affermando *evidenterque illuminatio scientiae Dei patris in persona Christi effulsit*¹⁴, siamo già a un livello di maturazione nell'impiego della parola *prōspon* nel dibattito cristologico che non è più quello dell'età di questo padre della Chiesa. L'espressione di Paolo è ἐν προσώπῳ, dove l'apostolo specifica che la gloria di Dio è apparsa sul "volto" di Cristo (2Cor 4.6)¹⁵. Dunque, il valore filologicamente più esatto

G. Jossa, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea*, Carocci, Roma 1998², pp. 39-45; F. Ruggiero, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Il Saggiatore, Roma 2002, p. 1946 e *passim*.

¹⁰ Sul pensiero di Paolo si v. H.St.J. Thackeray, *The Relations of S. Paul to contemporary Jewish Thought*, Mcmillan & Co., London 1900; A. Bonhöfer, *Epiktet und das Neue Testament*, Topelmann, Gießen 1911; L. Cerfaux, *Gnose précretienne et biblique*, "DTh.Cath.", Suppl. III, Paris 1938, p. 690-701; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, "Zeitschrift für Neutest. Wiss.", (1949), pp. 64-104; Id., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Rusconi, Milano 2005, pp. 841-845; C. Tresmontant, *San Paolo*, tr. P. Rossi, Mondadori, Milano 1960; R. Calimani, *Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo*, Mondadori, Milano 1999, pp. 3-392; O. Bucci, *Persona. Una introduzione storico-giuridica alla civiltà greco-romano-giudaico-cristiana*, Editura Serafica, Roman 2006, p. 117, nt. 320; San Paolo, *Lettere*, cit., pp. 5-668 con bibl. *ivi*.

¹¹ Polyb. 6.53.5,1.

¹² Sull'uso di *prosōpon* in Polibio v. ora S. Faro, *La maschera e il volto*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, cit., p. 631. Sul *ius imaginum* v. F. Lucrezi, *Ius imaginum e nova nobilitas*, "Labeo", 32 (1986), pp. 131-179. Ancora su entrambi i problemi v. L. Kofanov, *Origini e sviluppi del concetto di persona nella Roma repubblicana*, "Diritto@Storia", 9 (2010), p. 4 ss. e *passim* (sul web). Si v. anche i saggi di G. Guastella, *Le maschere dell'identità secondo Cicerone*, pp. 10-38, in pert. 21 s., e S. Mazzoni, *Maschere: storie di un oggetto teatrale*, pp. 39-90, in M.G. Profeti (a c. di), *La maschera e l'altro*, Alinea, Firenze 2005.

¹³ A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 164, con bibl. di riferimento in nt. 16.

¹⁴ Si v. A. Padovani, *Commentaria in omnes Sancti Pauli Epistolas R.P. Cornelii recognovit subjectisque notis illustravit, emendavit et ad praesentem sacrae scientiae statum adduxit Can. Antonius Padovani* (in 3 voll.), Marietti, Torino 1930², p. II.32.

¹⁵ Il gesuita Cornelius, nel suo commento secentesco alle *epistulae* di Paolo riedito e curato da Antonio Padovano, precisa richiamandosi alla *Glossa* (II. 32): «In facie Christi Jesu, id est per Christum Jesum, qui est facie Patris; quia sine ipso non cognoscitur Pater», ma il riferimento è (così come già in Giovanni Crisostomo) a 2Cor 3.14 dove l'apostolo allude al volto di Mosè e lo fa anche in 2Cor 3.7 dove la differenza è che «persistit in allusione velaminis et

di *prosōpon* è quello legato alla visione più antica di “volto” di Dio (in lingua semitica *panēh*= “volto”, e anche “quel volto”¹⁶). E questa a sua volta è anche un’espressione della credenza veterotestamentaria di origine giudaico-cristiana che rappresentava Gesù e lo Spirito Santo come Angeli¹⁷. Il tardo giudaismo aveva infatti esteso e specificato la credenza veterotestamentaria negli Angeli e così facendo aveva fornito un appoggio significativo alla primitiva teologia cristiana per avviare il discorso trinitario¹⁸. Questa influenza perdurerà fino al primo concilio di Nicea (325) dove il dogma trinitario sarebbe nato dall’elevazione di Cristo e dello Spirito Santo allo *status* di vere e proprie *personae* divine¹⁹.

faciei Mosis velatae, et Christi apertae». Qui Cornelius avverte correttamente che si è potuto passare dal greco ἐν προσώπῳ al latino *in facie*; e da qui al latino *in persona*, intendendo (*ivi*): «Id est nomine, vice et auctoritate Christi, quasi eius vicarii, illuminamos alii», applicando una formula linguistica appresa da *Publicius Syrus* («potest verti cum Syro»). Riferendosi inoltre anche a Cirillo dal *de Fide ad Theod. Imperatorem* lo stesso precisa (*ivi*): «Illuxit, inquit, ipse in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei, in facie Christi Jesu. Ecce aperte evidenterque illuminationem scientiae Dei Patris in persona Christi effulsit».

¹⁶ O. Bucci, *Persona*, cit., p. 47.

¹⁷ A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 75. La dottrina più recente tende a correggere l'impostazione tradizionale a cui fa evidentemente capo Andrea Milano, basata principalmente su M. Werner, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, Paul Haupt, Bern 1941 e J. Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des arianismus*, Hanstein, Bonn 1941, da cui prende spunto Jean Daniélou. E. Coccia, *Introduzione*, in *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, a c. di G. Agamben e E. Coccia, Neri Pozza, Vicenza 2009, p. 502 s. e nt. 212 interpreta la configurazione di Gesù come Angelo in chiave di angelomorfismo. Si segnalano sul tema gli studi di R. Longnecker, *Some distinctive early Christological motifs*, “New Testament Studies”, 14 (1968), pp. 529-533; R. Gundry, *Angelomorphic Christology in “Revelation”*, “Society of Biblical Literature seminar paper”, 33 (1994), pp. 662-678; P.R. Carrell, *Jesus and the angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, Cambridge University Press, New York 1997; D.D. Hannah, *Michael and Christ. Michael traditions and angel Christology in early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999; Ch.A. Gieschen, *Angelomorphic Christology. Antecedents and early evidence*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998; B.G. Bucur, *Angelomorphic pneumatology. Clement of Alexandria and other early Christian witnesses*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2009. In base a questa letteratura si dice (Coccia, *ivi*): «Di fatto non è che il Christos sia stato concepito storicamente in un certo periodo storico come angelo: si tratterà di dire che strutturalmente Cristo riempie lo spazio angelico, lo assume su di sé, per conferirgli un'altra forma». Altro discorso è quello volto a indagare i possibili legami tra la tradizione veterotestamentaria di matrice giudaico-cristiana e quella greco-antica dove i primi dèi erano considerati alla stregua di dèmoni. V. per questo Erod. 2.52 che racconta come prima di Omero e Esiodo gli dèi Greci fossero considerato come una pluralità indistinta di demoni impersonali. Acuta analisi di F.M. Cornford, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, a c. di G. Scalera McClintock, Argo, Lecce 2002, p. 78 e *passim*, sul passaggio dal polidemonismo al politeismo.

¹⁸ J. Daniélou, *La teologia del Giudeo-cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 215-252; A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 71.

¹⁹ *Persona*, nella sua versione greca di *prosōpon*, con la fine del secondo secolo, e lungo il corso del terzo, diventò un paradigma per i teologi del Dio cristiano. Molto aiutò in questa

Per definire il rapporto esistente tra queste figure e Dio fu usato non a caso il termine greco *homousios* perché questa espressione traduceva nella tradizione veterotestamentaria la parola ebraica *demut* che significava *somiglianza*²⁰. Per trovare un uso di *prosōpon* in relazione al *volto* del Padre e non più soltanto in relazione a quello di Dio occorrerà invece che i teologi dell'età dei Severi, come vedremo, affrontassero e risolvessero la questione della differenza tra Dio e Padre e del rapporto tra Dio e il mondo²¹. Fu proprio Origene, che visse tra Alessandria e Roma in pieno l'epoca dei Severi, a determinare un notevole progresso per la teologia trinitaria segnando un momento importante per la storia della parola *prosōpon* nel tardo antico. Fu lui infatti ad affermare, rispetto alla Trinità, la cosiddetto concezione economica²², ossia la distinzione delle tre persone divine e, ciò che per noi conta di più, usando non il termine *prosōpon*, ma *hypostasis*²³. Da qui forse cominciò la diffusione di tale parola nel linguaggio trinitario dei teologi di lingua greca che avrà il suo culmine, come vedremo, nella riflessione dei Padri Cappadoci²⁴.

direzione la considerazione delle figure angeliche, una giusta via di mezzo (in qualche modo trasformazione dei dèmoni pagani) che riuscì a fraporsi tra l'uomo come essere terrestre e Dio come entità del cielo. Questo passaggio poté avvenire grazie al modo in cui maturò il rapporto tra l'uomo e il trascendente nella riflessione teologico-filosofica dei primi secoli dell'impero. Questo dibattito, come è noto, attraversò tutta l'epoca costantiniana andando anche oltre, fino al tempo di Agostino, se è vero che la dottrina neoplatonica dell'*emanatismo* e del *ripiegamento interiore* dei plotiniani poté ancora influire fortemente nei circoli dei cristiani colti gravitanti intorno alla figura carismatica di Ambrogio al tempo del soggiorno milanese di Agostino. Proprio il *Principio Mediatore* di Plotino veniva infatti visto da questi raffinati intellettuali come un'esplorazione filosofica del *Verbo* di San Giovanni. Questo però allontanava *persona* dal dibattito teologico perché, come vedremo più avanti, l'utilizzazione di questo termine non fu ben vista proprio da uomini come Ambrogio e Agostino.

²⁰ H. Crouzel, *Origene*, Grossi, Città di Castello 1986, p. 136. Non è questa tuttavia un'affermazione pacifica, perché fino a questo momento, secondo Kretschmar, avrebbe perdurato invece nella considerazione dei Padri della Chiesa la visione giudaico-cristiana di tali soggetti come figure angeliche (come nella cosiddetta fase *apocalittica* del primo cristianesimo). Figure dunque contrapposte al "volto" di Dio. Cfr. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1956, p. 23-26, 92-93, 217-223. Si v. anche A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 74 e nt. 16. In questa situazione si rileva quindi tutta la difficoltà di individuare il percorso che portò l'uomo ad elevarsi sino a Dio.

²¹ Il *Credo niceno* contrapponendosi alla dottrina di Ario riconobbe anche al Figlio esistenza *ante omnia saecula*.

²² Il termine "economico", così tradotto, però è ambiguo e non rende bene il significato del corrispondente greco οἰκονομία. Si v. per questo G. Maspero, sv. οἰκονομία, in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, a c. di L.F. Mateo Seco e G. Maspero, Città Nuova Editrice, Roma 2007, pp. 418-423.

²³ G. Jossa, *Il cristianesimo antico*, cit., p. 166.

²⁴ Si v. *infra*.

3. Le figure angeliche

L'angelologia, come segno di una nuova attenzione verso una dimensione mistica del ruolo dell'uomo nel cosmo, ma anche come retaggio dell'enorme tradizione culturale antica sui dèmoni, ebbe un peso non irrilevante nel processo di latinizzazione di *prosōpon* in *persona*²⁵. La parola greca infatti cominciò a essere adoperata già dall'età traianea non più per indicare soltanto ciò che conteneva il *genius* di ogni uomo (o il suo "volto"), ma sembra piuttosto essere diventata una proiezione divina, si potrebbe dire la descrizione di un *alter ego* diurno, che si andava affiancando all'uomo²⁶. Attraverso la diffusione di un concetto di persona, che fu un modo nuovo di porre l'essere umano in rapporto con la trascendenza, l'uomo smise di contrapporsi agli dèi (come accadeva per la concezione antica e pagana) e cominciò a sentire che egli stesso avrebbe potuto considerarsi (nella nuova dimensione cristiana) parte del tutto. Se l'antropologia antica (come *topos* retorico-platonico) contrapponeva nettamente l'uomo agli dèi come in Ennio, Lucrezio e Varrone (e ancora nel VI secolo Cassiodoro), l'uomo cristiano, anche attraverso la figura angelica, cominciò a protendere in modo nuovo verso Dio²⁷. Plutarco già riassume bene il passaggio dal dualismo della Grecia classica a un'idea di molteplicità dell'io. Nel pensiero di questo fine intellettuale (non laico) dell'età traianea l'uomo non appare più soltanto come un insieme di corpo e anima²⁸, a sua volta questa intesa come mero intelletto (il *caput* appunto, dove *prosōpon* è più vicino a *caput* in quanto suo involucro, che non a *persona* che invece è un simulacro di realtà), ma come un insieme più complesso fatto di corpo, anima e di un *daimōn* personale²⁹. Il *genius* dei latini (corrispondente

²⁵ Ampio ragguaglio ora sulla figura angelica in *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, cit., pp. 11-2012.

²⁶ In questo quadro si deve anche tenere presente che secondo la dottrina prevalente *prosōpon* nei Settanta, nel Nuovo Testamento, così come nel greco corrente, per tutti i primi due secoli dell'era cristiana non avrebbe acquistato mai il significato giuridico del latino *persona*. Si v. M. Nedoncelle, *Prósopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, "Revue des Sciences religieuses", 22 (1948), p. 284; A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 55.

²⁷ Cfr. Enn. *ann.* 7.247,3 [Vahlen 44]: «Multorum veterum leges divumque hominumque». Da Agostino (*de civ. Dei* 6.3) apprendiamo il titolo dell'opera maggiore di Varrone: *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (dove si rileva un uso di *homo* in senso naturalistico e nel modo più antico che vedeva contrapposti uomini e dèi come appunto in Ennio e anche in Lucrezio: *de r. nat.* 1.64).

²⁸ Come in Varro *l.L.* 9.1.3: «Nisi si non est homo ex anima, quod ex corpore et anima».

²⁹ Plut. *de facie in orbe lunae* 28, 943A: «La maggior parte degli uomini ritiene giustamente che l'uomo sia composto, ma essi lo credono a torto, solo di due parti. La ragione è che essi suppongono che l'intelletto sia in qualche modo una parte dell'anima, sbagliandosi però non meno di coloro che credono che l'anima sia una parte del corpo; infatti l'intelletto è migliore

al dèmone greco originario e indifferenziato³⁰) capace di trascendere la figura umana passò così a rappresentare (nell'epoca di passaggio tra il primo e il secondo secolo d.C.) l'aspirazione dell'uomo verso il divino³¹. Una specie di estensione del singolo essere umano verso la divinità³².

Sul piano demonologico l'uomo cominciò così a porsi in un'ottica nuova rispetto al problema della trascendenza³³. Il dato è utile a mio avviso per comprendere l'evoluzione del concetto di *persona* fuori dal campo giuridico. Si iniziò infatti a considerarsi *prosōpon* come qualcosa che non era più soltanto nella parte *alta* del corpo umano: come il viso in Omero, in Esiodo,

e più divino dell'anima nella stessa misura in cui l'anima lo è del corpo». La traduzione è di Angelica Taglia che ha curato anche le note aggiuntive di P. Brown, *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001, p. 90, nt. 49.

³⁰ Herod. 2.52-53.

³¹ R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, Adelphi, Milano 2006, pp. 201-206.

³² Il discorso di Plutarco dimostra che ancora al suo tempo il *genius* dei latini costituiva l'analogo della *ψυχή*, ossia lo spirito vitale attivo nella procreazione che era dissociato ed estraneo rispetto all'*iocosciente* che era situato nel petto. Su questo R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, cit., p.157, 173 e 217.

³³ Tutti gli uomini dal momento della nascita venivano accompagnati da entità spirituali che avevano il compito di dirigere le loro azioni, senza però poter interferire nel fato. Questi Angeli/dèmoni, che apparivano però soltanto ai pochi uomini che potessero meritarselo, diventeranno proprio il tema centrale da cui potrà prendere le mosse il dibattito sul significato di *persona* nella riflessione degli apologeti cristiani già dal II secolo. Nel *de coelesti hierarchia* Dionigi afferma: «Se qualcuno dicesse che Dio stesso è apparso ad alcuni dei Santi da se stesso senza intermediari, sappia apertamente dalla Santa Scrittura che la natura segreta di Dio, qualunque essa sia, nessuno ha mai visto né vedrà mai». L'Angelo come custode del *Verbum* divino è intermediario necessario a tutti i profeti. Si v. per questo M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 2003⁶, p. 13. La visione è già in contrasto con quanto scrive Paolo nella lettera agli Ebrei dove la comunicazione della Legge attraverso gli Angeli sembra essere invece opposta alla rivelazione del Cristo. Cfr. *Ebr.* 11, 6-9. Luogo degli Angeli è il *Caelum Caeli* della famosissima definizione di Agostino che riprende un motivo presente nella Patristica sino al sesto secolo. L'Angelo è visto come una creazione divina di natura intellettuale che pur essendone partecipe è fuori dalla Trinità. Per il neoplatonico Giamblico, un discepolo di Porfirio e di Anatolio al tempo di Costantino il Grande, gli Angeli erano il segno che gli uomini venivano circondati dalla *divina presenza*. Vd. Giamblico, *De mysteriis Aegyptiorum*, A.R. Sodano (a c. di), Rusconi, Milano 1984, p. 64 (1.8); M. Cacciari, *L'angelo necessario*, cit., p. 16 s. La base stessa dell'angelologia che tanto si diffuse tra i mistici dei primi secoli del cristianesimo non fu tanto la necessità di risolvere problemi teoretici finora restati insoluti perché lasciati alla logica razionale degli argomenti filosofici come in Plotino (Enn. I.6.9: «L'occhio mai vedrebbe il sole se non fosse già simile al sole, né un'anima vedrebbe il bello se già non fosse bella») o in Platone (*Rep.* 6.509a): «È giusto giudicare simili al sole la luce e la vista, ma non ritenerle il sole») bensì, come scrive Cacciari (*L'angelo necessario*, cit., p. 17): «La possibilità per l'uomo di corrispondere all'invisibile in quanto tale, a quell'invisibile di cui, l'Angelo è custode proprio nel momento stesso in cui nelle sue forme, lo comunica».

in Polibio e nella versione greca dei *Settanta*; ovvero *sotto* un apice come la calotta cranica (come in Aristotele e per il *genius* latino); o finanche *avanti* come la maschera dell'attore nella tradizione teatrale greca arcaica a partire almeno dal v/iv secolo a.C.³⁴ Il termine greco cominciò a acquistare anche un significato traslato di qualcosa che poteva stare (sempre apicalmente anche se) *fuori*, come un Angelo o soltanto rappresentare un'idea astratta (come insegnavano i retori e avevano recepito i giuristi romani) quale era la rappresentazione di Dio stesso. Ciò sarebbe stato impossibile *senza la capacità da parte dell'uomo tardo antico di pensare in modo allegorico* (che fu una vera e propria conquista della retorica)³⁵. Nel *Pastore* di Erma, un'opera scritta prima del 150, la Chiesa ad esempio è descritta allegoricamente come lo Spirito Santo preesistente³⁶. Risulta forse più facile comprendere tutto questo se pensiamo che anche la teologia come il diritto è una forma, sebbene molto raffinata, di costruzione retorica³⁷. In questo quadro si capisce come sia stato possibile arrivare persino a una *personificazione* di Dio, intendendo l'uomo come sua

³⁴ Vd. S. Mazzoni, *Maschere: storie di un oggetto teatrale*, in M.G. Profeti (a c. di), *La maschera e l'altro*, Alinea Editrice, Firenze 2005, pp. 39-89. Con *Cherilo* autore secondo la Suida (sv. Χοιρίλος) di 160 drammi, la cui prima rappresentazione si collocherebbe tra il 523 e il 520 a.C. (durante la 64^a Olimpiade), si potrebbe risalire fino al vi/v secolo a.C.

³⁵ In questo senso è da condividere la posizione di Kretschmar per cui il dogma trinitario sarebbe nato dalla elevazione di Gesù Cristo e dello Spirito Santo, da potenze celesti allo stato metafisico di vere e proprie *personae* divine. Si v. su questo A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 73 ss.; A. Quacquarelli, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, p. 7. Molto utile B. Mortara Garavelli, *Il parlar figurato. Manualetto di figure retoriche*, Editori Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 49-53, dove si legge (p. 51): «Notiamo la differenza fondamentale – una differenza di costituzione – tra discorso metaforico e discorso allegorico. Il primo non si può mai prendere alla lettera... I testi allegorici, invece, possono anche non essere percepiti come allegorici ed essere interpretati secondo il loro senso letterale: perché essi *hanno anche* un senso letterale plausibile... L'allegoria è sistematica e convenzionale. Si realizza con precise regole testuali che sono ancorate alla cultura delle diverse epoche. Se non si conoscono tali regole diventa impossibile ricostruire le *reti allegoriche* di età passate. Per farlo, occorre un insieme di conoscenze *intertestuali*: conoscenze dei legami fra i testi di un'epoca e quelli di età anteriori. E quando parliamo di testi non ci limitiamo a quelli linguistici, ma intendiamo tutte le manifestazioni codificate di una cultura (cioè costruite in base a modelli e regole). È impossibile decifrare le allegorie di cui ci è ignoto l'alfabeto delle corrispondenze convenzionali».

³⁶ S. Hirsch, *Die Vorstellungen von einem weiblichen Pneuma Hagion im NT.*, Berlin diss. 1926, p. 40 s.

³⁷ Clemente Alessandrino, appoggiandosi alla teoria aristotelica secondo cui i principi ultimi e gli assiomi non devono essere dimostrati razionalmente perché immediatamente compresi dalla ragione, giunse alla conclusione che la *conoscenza* di Dio e delle cause prime dell'essere non si possono raggiungere con l'intelletto umano, ma solo mediante la rivelazione che Dio fa di sé, una rivelazione che presuppone da parte dell'uomo un atto di fede. Cfr: per questo M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2005, p. 869.

rappresentazione, *imago* o icona, e quindi come compimento di un'unità tra fondamento della coscienza, intelligenza e amore. Questo processo fu molto lungo e complesso se è vero che potrà giungere a suo compimento solo con Agostino e con la sua "svolta antropologica". Essa, secondo una formula felicemente indicata da Andrea Milano, sancirà proprio il definitivo passaggio dal *cosmocentrismo sacrale* dell'uomo antico, all'*antropocentrismo secolare* (dell'uomo tardo antico, medioevale e poi) dell'orizzonte ermeneutico moderno³⁸. Segnali precisi di mutamento si avvertono però anche nella cultura laica.

Apuleio nel *de deo Socratis* riflette sull'inutilità di ogni rapporto con il trascendente (5.3)? Il ragionamento dà la misura della profonda erudizione del madaurense e quindi del livello di estrema raffinatezza che raggiunse il dibattito sulla trascendenza divina nella prima metà del secondo secolo³⁹. Va notata subito l'esatta terminologia adoperata dallo scrittore (*a cura rerum humanarum*) in cui si potrebbe cogliere lo stilema varroniano, se è vero quanto dice Agostino sull'opera maggiore perduta di Varrone (si vede che resiste ancora bene il *topos* della contrapposizione arcaica tra uomini e dèi)⁴⁰. Molto interessante è poi il gioco linguistico per cui un termine del gergo giuridico (*potestas*) viene adoperato per definire una natura che si vuole descrivere a metà tra il divino e l'umano (*divinae mediae potestates*). I demoni di Apuleio, già *potestates* quindi, anche se non ancora *personae*,

³⁸ A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in *Persona e personalismi*, a c. di A. Pavan e A. Milano, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, p. 49. La concezione del mondo come una creazione per l'uomo, e in funzione dell'uomo, è ben presente in Clemente Alessandrino (*Pedag.* 1.6.5; 2.14.4; 39.1; *Protr.* 63.4; 65.4; *strom.* 7.48.1; 147.1) che però recepisce una tradizione ancora più antica (*Past. Herm. mand.* 12.4.2) di ascendenze giudaiche (*Gen* 1.26-29; 9.2; *Ps.* 8.7-9; 147.8; *Philon. opif.* 77.25) e stoiche (SVF 2.1152-1167). Fu uno dei temi tradizionali degli Apologisti cristiani. Si v. J.P. Broudehous, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Beauchesne, Paris 1970, p. 65 ss. Nel *Pastore di Erma* gli angeli sono gli artefici della nuova comunità di salvati, la Chiesa (*ekklesia*). Cfr. *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, cit., pp. 667-669.

³⁹ L'immagine che usa Apuleio è molto pregnante. Un sasso avrebbe più possibilità di sentire che non Zeus stesso (*de deo Socr.* 6.1). Secondo Apuleio la natura non ammetterebbe salti, e se certamente nessun dio può mescolarsi in quanto tale all'uomo, esistono tuttavia *quaedam divinae mediae potestates* tra l'Ètere sommo e l'infima terra e queste sono entità che i Greci chiamano col nome di dèmoni (*Apul. de deo Socr.* 6.5-14). Sul *philosophus platonicus* v. ora *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, cit. p. 565.

⁴⁰ Grazie a una preziosissima testimonianza di Agostino conosciamo infatti il titolo e la suddivisione per argomenti della principale opera antiquaria di Varrone: le *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. L'erudito dell'età cesariana avrebbe scritto 41 libri di *res humanas divinasque* (*Aug. de civ. Dei* 6.3). Di questi, 25 di cose umane, 16 di divine. I 25 libri di cose umane a loro volta risulterebbero suddivisi in quattro parti: *homines, loci, tempora* e *res*. Su questo v. L. Kofanov, *Varrone "Antiquitates rerum humanarum et divinarum" e il sistema del diritto pubblico romano*, "Diritto@Storia", 5 (2006), pp. 1-8 (sul web).

solcano l'oceano dell'aria⁴¹. Il nesso con Plutarco è evidente. Elementi del pensiero accademico e stoico si ritrovano presenti in una *contaminatio* che, se da un lato supera l'aspetto enigmatico della demonologia pitagorica e platonica, dall'altro apre la via alla riflessione successiva di Porfirio e del neoplatonismo in genere⁴². Il linguaggio però è molto vicino a quello giuridico (*dèmoni* = Angeli = *potestates*) e questo si può spiegare col fatto che i filosofi/teologi del tardo antico erano avvezzi, grazie alla loro formazione retorica, a svolgere i loro ragionamenti sul piano dell'astrattezza concettuale e per di più a misurarsi su concetti *nuovi* rispetto al linguaggio tradizionale⁴³. Niente di più naturale allora che ricorrere al gergo giuridico, dato che questo era stato costruito interamente sui modelli retorici che la giurisprudenza romana apprese dai maestri greci. Un'esperienza già più che secolare e soprattutto più che collaudata e condivisa nelle università e nei centri di cultura del mondo antico⁴⁴.

Con il terzo secolo l'idea di presenze spirituali che trascendono l'uomo diventerà addirittura un tema centrale. Nel 240 il giovane Mani iniziò la sua carriera di visionario entrando in contatto con il suo Gemello celeste (P. Colon. inv. nr. 4780) dichiarando: «L'ho fatto mio, veramente mio». Secondo Origene il cristiano che si recava in Chiesa entrava in un edificio circondato da Angeli custodi (*de orat.* 31)⁴⁵. Ancora, per l'allievo di Cle-

⁴¹ Come l'anima, anche gli Angeli erano della natura del vento (come ricorda Aristotele nel suo *de anima* 1.5.410b rifacendosi alla tradizione orfica) e penetrano negli esseri umani attraverso l'aria che respirano. Mediante questi *vettori* gli uomini possono così comunicare con il divino, dato che il *dèmone* sarebbe affine all'uomo per *ingenium* e passione, mentre avrebbe l'immortalità come dio (*de deo Socr.* 13.11). A tal riguardo M. Cacciari, *L'angelo necessario*, cit., p. 164 osserva che i *dèmoni* di Apuleio sarebbero *apex mentis*, veri Angeli custodi, espressione della facoltà egemonica dell'anima umana.

⁴² M. Cacciari, *L'angelo necessario*, cit., p. 165 e nt. 9. Allegoricamente, Filone Alessandrino (che, come Giuseppe Flavio, usa *prosōpon* in tutto lo spettro semantico dell'equivalente ebraico: A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 54) nel *de Gigantibus* descrive gli Angeli in modo meno cupo rispetto alla mistica ebraica. L'Angelo, per questo filosofo neoplatonico, non sceglie di peccare o *subisce* la seduzione del peccato, egli sarebbe soltanto il sacro e inviolabile ambasciatore di Dio presso gli uomini e dell'uomo presso Dio. M. Simonetti, *Due note sull'angelologia origeniana*, "Rivista di cultura classica e medioevale", 4.2 (1962); M. Cacciari, *L'angelo necessario*, cit., p. 39.

⁴³ Senocrate introdusse l'idea largamente diffusa nella filosofia del tardo platonismo per cui Dio non entra in contatto diretto con gli uomini ma solo attraverso degli *intermediari*, sorvegliando la vita degli uomini e accettandone le preghiere. Questa credenza si fuse con quella antico-testamentaria per cui Satana e gli altri Angeli caduti avrebbero cercato di corrompere gli uomini e di occupare il posto del vero Dio, conquistando gli uomini all'idolatria. Si v. per questo M. Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 849, e nt. 17.

⁴⁴ *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, cit., p. 11 ss.

⁴⁵ Nell'età di Commodo *Julius Pollux* parla dell'anima e della mente dell'uomo, facendo

mente Alessandrino il profeta Daniele non sarebbe stato posseduto, bensì frequentemente ispirato da apparizioni e sogni, e sempre avrebbe goduto della presenza di un Angelo di chiaroveggenza (*de Susanna*, vol. 11, col. 44a). Secondo questo grande interprete dell'età di passaggio dal II e il III secolo gli uomini addirittura avrebbero *tratto origine* dagli Angeli *incerti*, da quelli cioè che al momento di decidere non seppero schierarsi né con Dio né con Satana⁴⁶. Il dato precipuo è che in questo modo l'uomo stava passando da una concezione di sé esclusivamente nell'*intramondano*, a una concezione di sé anche nell'*extramondano*. È curioso notare che questo processo (più sofisticato del primo per quanto abbiamo appena detto) si stava perfezionando per i cristiani in modo analogo a quanto avvenne per i Greci prima di Esiodo e Omero. Attraverso cioè una nuova *personalizzazione* del divino. Così come i dèmoni preolimpici furono trasformati in divinità antropomorfe del *pantheon* greco e romano, ora i dèmoni della tradizione pagana e veterotestamentaria si stavano lentamente trasformando nelle nuove entità spirituali della religione dei cristiani. Evidentemente i tempi stavano maturando ancora (un ricorso storico?) per un nuovo processo di *antropomorfizzazione* che si perfezionò con l'imposizione dei dogmi ecclesiali della Trinità e della natura umana/divina di Cristo.

Da un interessante frammento di Ammiano Marcellino apprendiamo che anche Plotino scrisse un vero trattato sugli Angeli⁴⁷. A parte la ricchezza di dettagli con i riferimenti a Omero e Menandro (ritorna il "significato più antico rinvenibile", la *Grundbedeutung*, di persona) dovuta all'estrema provenienza della tradizione greca sui dèmoni, è interessante notare come in questo caso i termini usati da Ammiano per descrivere queste entità siano ancora quelli tradizionali. La parola latina *genius* è usata infatti come sinonimo di *daimon* e è posta affianco alla parola *animus* riferita all'anima degli esseri mortali: «*Hi genii animis conexi*»⁴⁸. Ancora, Giustino, un con-

ovviamente riferimento al pensiero greco, ma in un modo che ormai è assolutamente distante dall'uso tradizionale di impiegare *caput* che invece resiste ancora bene nel gergo dei giuristi romani (Iul. Poll. *Onom.* 2.66). In pieno terzo secolo troviamo anche Cyprian. *test.* 3.56 (=1 Samuel 16.7): «Homo videt in faciem, Deus in cor».

⁴⁶ M. Cacciari, *L'angelo necessario*, cit., p. 39; H. Crouzel, Origene, cit., p. 136 ss.

⁴⁷ Amm. Marc. *res gest.* 21.14.3. Sull'angelologia di Plotino v. *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, p. 585 ss.

⁴⁸ A parte Menandro (su cui v. CAF III.550.551 [Kock]) è citato Omero (forse *Ilias* 1.503 ss.) dove si legge che non furono gli dèi eterni a parlare con gli eroi, o a assisterli nelle battaglie, o a portare loro aiuto, ma i geni familiari a essere un tramite: 21.14.5. Come si vede Ammiano opera un'evidente commistione tra la tradizione pagana (i dèmoni greci e il *genius* latino) e il motivo nuovo dell'angelologia mistica dei primi secoli dell'impero che all'epoca in cui scrisse le sue Storie (il libro XXI fu pubblicato nel 392) era ancora ben presente nella

temporaneo del giurista Gaio, nel suo dialogo con l'ebreo Trifone cercò di giustificare la possibilità di definire Socrate come un cristiano affermando che questi, senza ragione, era stato condotto a morte dai dèmoni⁴⁹. Ma ancora in Origene, sebbene in una prospettiva antignostica, l'anima viene considerata preesistente⁵⁰. Nel III secolo si determinò quindi una svolta già epocale. Siamo a un momento cruciale. Così come Porfirio intuì che l'*Angelo custode* di Plotino (di cui fu allievo e collaboratore per oltre sei anni a Roma⁵¹) poteva essere un vero e proprio Dio, e non un semplice protettore, così Gregorio il Taumaturgo poté avvertire nell'*Angelo custode* di Origene la presenza di Dio. Era la presenza dell'*Angelo del Gran Consiglio*, ossia di Cristo medesimo⁵². Il primo passo verso una concezione teologica dell'uomo sembra essersi determinato quindi anche attraverso l'idea *intermedia* dell'Angelo (giustamente considerato l'omologo cristiano del dèmone pagano presente nella concezione veterotestamentaria) che poteva essere resa in greco con *prosōpon* senza difficoltà per gli stessi motivi per cui si poteva rendere con questa stessa parola il "volto di Dio".

Abbiamo visto come nel cristianesimo primitivo, già dall'epoca di Paolo, si fece avanti con forza una tendenza a cercare degli intermediari tra Dio e il mondo. Quando nell'*Epistola ai Colossesi* si ribadisce che tutta la pienezza del divino aveva preso dimora nel solo Cristo si fa riferimento probabilmente proprio a questo⁵³. La stessa cosa però non si può dire dell'omologo, anche se non ancora analogo, termine *persona* che, sebbene fosse impiegato in am-

formazione di eruditi laici e cristiani. Bisogna anche tenere presente che uno dei problemi più pressanti che si trovò a dover affrontare la scuola cristiana di Clemente fu quello di superare l'idea stoica della materialità dell'anima; v. per questo M. Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 869.

⁴⁹ Just. *dial.* 5; 46.4; 44.10. Sull'angelologia di Giustino v. *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, cit., p. 775 ss.

⁵⁰ G. Jossa, *Il cristianesimo antico*, cit., p. 166. Più in generale sulla Gnosi come movimento culturale di assoluta novità del tardo antico v. ora H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo antico*, a c. di C. Bonaldi, Rusconi, Milano 2010, pp. VII-1211.

⁵¹ F. Ruggiero, *La follia dei cristiani*, cit., p. 138.

⁵² Si deve notare a proposito di Porfirio come allo stesso tempo fosse netta la presa di posizione nei confronti degli esegeti allegorici delle Sacre scritture: Eus. *Hist. eccl.* 6.19.3 ss. (= fragm. 39 Harnack). Questa concezione esercitò un'influenza notevole anche nei decenni successivi se è vero che ancora Agostino era solito chiamare Porfirio sempre *homo doctissimus* e lo considerava il più illustre tra i filosofi pagani. Cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 2005, p. 78. Ancora, Costantino nel 310 fu spinto alla conquista dal suo Apollo che ebbe in visione. Ritorna l'allegoria del compagno invisibile che, nel caso di specie, è ancora il *genius* dell'imperatore. È sempre questo il protagonista della visione, solo che adesso il *genius* individuale (l'*Angelo* di Ammiano Marcellino?) è fuori dal *caput* e va verso un ideale di trascendenza. Cfr. Pan. Lat. 7.21.4 ss.: «Tu lo vedesti e ti riconoscesti in lui... giovane e felice, che reca la salvezza ed è di straordinaria bellezza».

⁵³ Col 1, 15-18

bito giuridico anche come espressione di *enti non umani*, si era ampiamente consolidato nel lessico dei giuristi romani già almeno da epoca adrianea anche come sinonimo di uomo⁵⁴. L'equiparazione senza riserve tra *prosōpon* e *persona* nel senso indicato da Boezio nella sua perorazione contro Eutiche e Nestorio⁵⁵ fu preparata quindi anche da una lenta, secolare assuefazione al linguaggio mistico. Questo fattore certamente favorì l'accostamento della figura divina all'uomo senza creare eccessivi scompensi di tipo dogmatico o filosofico. Questo tipo di sensibilità, anche grazie all'angelologia, appare già matura in età severiana con Tertulliano, che non a caso sarà il primo ad applicare al dogma trinitario la parola *persona* e nello stesso tempo sarà anche colui che per primo arriverà a distinguere esplicitamente, e in modo netto, il ministero degli Angeli dalla relazione sussistente tra Dio e le altre *personae* divine⁵⁶. Si tratta di una concezione profondamente radicata nella mentalità dell'uomo colto del tardo antico, sia in Oriente come in Occidente, se è vero che ancora in Gregorio di Nissa e poi in Boezio troveremo *prosōpon*, nel significato di *persona*, indifferentemente riferito alla figura divina, umana o angelica⁵⁷.

4. Tertulliano e la latinizzazione di *prosōpon* in *persona*

Se tra l'epoca di Cesare e quella di Adriano il processo di costruzione del concetto giuridico di *persona* giunse al suo compimento tra i giuristi romani⁵⁸,

⁵⁴ È *vexata quaestio*. Al riguardo v. già F. Maroi, *Gli elementi religiosi nel diritto romano arcaico*, "Archivio Giuridico", 25 (1933), p. 89 ss. Adesso con bibl. precedente M. Lubrano, *Persona e homo nell'opera di Gaio, gli elementi concettuali del sistema giuridico romano*, Giappichelli, Torino 2002; L. Peppe, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Giuffrè, Milano 2009, p. 69 ss.; S. Tafaro, *Ius hominum causa constitutum. Un diritto a misura d'uomo*, ESI, Napoli 2009, p. 9 ss.; U. Agnati, "Persona iuris vocabulum". Per un'interpretazione giuridica di "persona" nelle opere di Gaio, in "Rivista di Diritto Romano", 9 (2009) (online: <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano>). O. Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit., p. 1236 ss.

⁵⁵ v. *infra*.

⁵⁶ A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 76.

⁵⁷ Boeth, *adv. Euty. et Nest.* 2,30-37: *at hominis dicimus esse personam, dicimus dei. dicimus angeli*. Salvo diverse indicazioni per le citazioni di Boezio dal *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* seguo l'edizione della *Loeb Classical Library* (1973) con numero del capitolo in carattere arabo e la numerazione delle righe dopo la virgola. Cfr. per i riferimenti al Nisseno L. Turcescu, sv. *Prosōpon*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, cit., p. 477.

⁵⁸ La vera esplosione di *persona* rispetto a *homo* nel linguaggio dei giuristi romani potrebbe essere avvenuta nello spazio temporale che è corso tra le *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* di Varrone, dove (se Agostino è attendibile in *de civ. Dei* 6.3) troviamo ancora usata la perifrasi *rerum humanarum* (non *personarum*) e *divinarum*, dunque l'ultimo secolo della repubblica

l'età dei Severi fu l'epoca a partire dalla quale non sarebbe più stato possibile evitare di misurarsi con tale concetto. L'applicazione di questo significato di *persona*, come traslitterazione della parola greca *prosōpon*, anche al dibattito trinitario e poi cristologico è un'idea da ascrivere alla genialità di Tertulliano che ebbe l'intuizione di applicare al linguaggio teologico il linguaggio dei giuristi romani⁵⁹. Mi sono occupato altrove del problema e pertanto posso permettermi di procedere in questa sede molto velocemente⁶⁰.

Questo fenomeno è stato ben descritto come un effetto della latinizzazione di *prosōpon* in *persona*, sebbene ritenga riduttivo considerare questa

(un *terminus a quo?*), e il manuale di Gaio (Gai. 1.8: «Omne autem ius, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones») che sembra essere stato scritto intorno al 170 d.C. (un possibile *terminus ad quem*). Sul punto si v. ora anche V. Scarano Ussani, *La "scoperta della persona"*, "Ostraka", 18.1 (2009), p. 237 ss. che non ho potuto utilizzare per la preparazione dei miei precedenti lavori (cfr. *supra* le ntt. 3, 4 e 5).

⁵⁹ *Persona*, nel lessico dei giuristi romani, era un termine portatore di un corredo semantico che esprimeva nello stesso tempo l'idea di un *ente immateriale* e di una *pars pro toto*. In questo quadro acquista particolare importanza il contributo di Tertulliano all'impiego di *persona* in ambito teologico, dato che pare sia stato il primo autore a testimoniare *persona* in teologia trinitaria. Così A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p.13. Il meccanismo usato da Tertulliano è stato già ben descritto. Nell'invettiva contro l'eretico Prassea troviamo frequentemente usata la locuzione *ex persona Patris* che è l'esatta trasposizione in ambito teologico di quanto troviamo scritto in campo giuridico da giuristi contemporanei di Tertulliano (e come lui africani) come per es. Ulpiano. La massima espressione dell'applicazione latina di questa figura è nella frase *ex persona Patris ad personam Filii*. Parrebbe che Tertulliano usi *persona* come modello giuridico (già retorico). Sarà così che A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, cit., p.19, potrà dire: «*Persona*, come è usato da Tertulliano, cioè con la legittimazione che gli deriva dalla scrittura letta alla luce della "esegesi prosopografica", si carica pure di risonanze insieme giuridiche e filosofiche». La valutazione di Andrea Milano si rafforza se pensiamo alla "propensione stoicista" di questo intellettuale esperto di teologia come di diritto. Fu così che applicando all'esegesi biblica (esegesi prosopografica) gli stessi modelli retorici che fecero la fortuna di *persona* nel diritto romano (*ex persona, ek prosōpō*) che *persona* entrò anche nel linguaggio dei teologi. Sul punto mi permetto di rinviare ancora a O. Sacchi, *Il rapporto di filiazione nella Trinità divina*, cit., pp. 413-452. Con diversità di approccio v. ora C. Moreschini, *Oltre l'Antico. La svolta antropologica di Agostino e la definizione boeziana di persona*, in *Homo, caput, persona*, cit. p. 93 ss.

⁶⁰ Rinvio ancora al mio *Il rapporto di filiazione nella Trinità divina*, cit., p. 413 ss. In questa sede aggiungo un altro argomento a favore della tesi di una matrice giuridica del discorso teologico di Tertulliano su *persona*. Esso è nella possibilità di riconoscere in *adv. Praxean* 12,7: CCL 2,1173 («Ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus») un *topos* della *teoria dei corpora* di Crisippo. Esso era un luogo già recepito dai giuristi romani come mostra il frammento celebre di Alfeno Varo in D. 5.1.75 (6 *dig.*) dove il giurista allievo di Servio Sulpicio Rufo parla di *corpo compositum ex cohaerentibus*. Traggo l'argomento da D. Mantovani, *Lessico dell'identità*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana: dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, a c. di A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, IUSS Press, Pavia 2010, 15 ss. e *passim*; a p. 16 egli afferma che «la tripartizione dei *corpora*... adottata dai giuristi romani... era già familiare ai giuristi di tarda età repubblicana».

vicenda esclusivamente come una conseguenza della combinazione tra la metodologia dell'*esegesi prosopografica* e l'abitudine «tutta latina di chiamare degli individui reali appunto *personae*»⁶¹. Così facendo a mio avviso si rischia di offrire un'idea soltanto apparente della reale consistenza del fenomeno. Se sul piano tecnico non vi possono essere dubbi sul fatto che in età severiana retori e grammatici usassero correntemente (e già da tempo) locuzioni come *ex persona* e *in persona* (in greco *ἐκ προσῶπου* o *ἐν προσῶπῳ*) per indicare che l'autore di un qualsiasi discorso in un'opera letteraria o rappresentazione retorica parlasse in suo nome e “per bocca” di un personaggio⁶². Così come non vi possono essere dubbi sul fatto che anche giuristi come Ulpiano e Paolo usassero espressioni come *ex persona* e *in persona* per indicare che un soggetto (anche “non umano” e/o di tipo “aggregato” o “associativo”), non ancora nato come il concepito o nascituro ovvero “non più in vita” come il defunto agiva come «portatore di una determinata posizione giuridica»⁶³. Lo stesso può dirsi per altre fonti tecniche del *Codex Iustinianus* relative a espressioni normative del III, IV e V secolo, nonché del *Codex Theodosianus*⁶⁴. Mi sembra

⁶¹ J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien. II. Substantialité et individualité*, (in 4 voll.), Aubier, Paris 1966-1969, pp. 589. Tertulliano non creò certo *ex nihilo* il concetto di *persona*. Nelle dispute teologiche contro Marcione (dove l'oggetto era *discernere la vera identità del Figlio del Dio creatore*) e Prassea (dove l'oggetto era individuare quale *persona* fosse il Cristo storico, se il Padre o il Figlio) lo scrittore africano avrebbe cominciato a usare *persona* facendolo passare dal significato esegetico di “personaggio” a quello corrente di “individuo reale”. Passando dalla polemica contro Marcione a quella contro Prassea, Tertulliano avrebbe poi esteso la comprensione di *persona* attribuendo il termine non soltanto al Cristo considerato nella sua umanità, bensì anche al *Sermo* preesistente considerato come essere divino, così che *persona* giungerà a designare «un individuo divino esistente in modo distinto». Si v. E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Laterza, Bari 1928, p. 37 ss.; A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 72 e 73. Trattandosi di una descrizione della Trinità, dunque figure teologiche, credo sia in ogni caso più prudente tradurre l'epiteto *persona* nel senso di “entità particolare” o “distinta” piuttosto che di “individuo reale”.

⁶² Cic. *inv.* 1.52.99 («Nam tum ex tua persona enumerare possis... Atque hic, item ut in nostra personam»); Quint. *inst. or.* 2.20.9: («et ipse Cicero sua persona»); Diog. Laert. *vitae* 6.10; Lucian. *Nigr.* 11; Milano, *Persona in teologia*, p. 69. Si v. ora O. Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit., p. 1225; C. Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit., p. 93.

⁶³ Uso un'espressione adoperata da L. Peppe, *Il problema delle persone giuridiche*, cit., p. 74 che trovo particolarmente appropriata; v. ampio ragguaglio in O. Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit., p. 1236 ss.

⁶⁴ Per il III secolo per es.: C. 2.11.10 (Ant.); 2.12.9 (Ant.); 2.12.11pr. (Ant.); 2.23.2 (Diocl./Maxim.); *fideiussorem ex persona sua* (a. 287); 2.31.2 (Diocl./Maxim.). Per il IV secolo ad esempio: 4.12.4 (Diocl./Maxim.); 5.73.4 (Diocl./Maxim.); C. 2.52.5.2 (Const.); 10.40.9pr. (Valent./Theod./Arcad.); 12.1.13 (*idem*). Per il V secolo ad esempio: C. 5.27.3.4 (Theod./Valent.); 6.60.4.1 (Leo). Testimonianze tratte dal *Codex Theodosianus* sono C.Th. 1.5.3 (=Brev. 1.5.1); 2.1.7 (=Brev. 2.1.7); 2.16.2.3 (= Brev. 2.16.2.3); 2.17.1.4 (=Brev. 2.17.1.4); 3.5.2.4 (= Brev. 3.5.2.4); 3.5.11.4 (=Brev. 3.5.6.4); 4.8.5.5 (=Brev. 4.8.1.5); 5.1.7.1 (= Brev. 5.1.7.1); 9.2.2; 10.14.1 (=Brev. 10.6.1); 11.20.3; 11.39.12 (=Brev. 11.14.6); 12.3.2.1; 13.5.16.1.

pertanto riduttivo affermare che l'uso di *persona* sia da ascrivere soltanto a un impiego della parola nell'*uso comune* da parte del teologo⁶⁵. Esso piuttosto sembra effetto in Tertulliano dell'applicazione di un *topos* giuridico⁶⁶. Mi pare collocarsi in questa prospettiva anche Gabriele De Anna, in uno dei più recenti contributi pubblicati sul tema: «Tertulliano (155 circa-dopo il 220 d.C.) traspose per primo il termine “persona” dal linguaggio comune e da quello giuridico a quello filosofico e teologico quando definì la Trinità come *tres personae, una substantia*»⁶⁷. Anche a prescindere dalla *vexata quaestio* sulla presunta identità tra il Tertulliano giurista e il Tertulliano teologo, non sembra lecito dubitare della conoscenza del diritto del Tertulliano padre della Chiesa⁶⁸. Questa convinzione si rafforza anche considerando cosa dice di questi Girolamo (che tradusse anche le cronache di Eusebio) in genere poco generoso di lodi verso altri⁶⁹. Lo Stridonate definisce infatti Tertulliano

⁶⁵ Così *apertis verbis* A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 72, 78. Per *substantia* v. p. 80. Adesso sul problema C. Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit., p. 91 ss.

⁶⁶ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 voll., Ak. Verlagsbuchhandlung, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1909⁴ (rist. anast. Darmstadt 1964); S. Schlossmann, *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 28 (1906), pp. 251-275; 407-430, il quale nega che *persona* in Tertulliano abbia un'origine giuridica. A. d'Alés, *La Théologie de Tertullien*, Paideia, Brescia 1975, p. 321 ss., in part. a p. 82, nt. 2 sostiene che Tertulliano abbia utilizzato il termine giuridico di *persona*. M. Nédoncelle, *Prósopon et persona dans l'antiquité classique*, p. 298 sostiene un'influenza indiretta dei giuristi su tale termine a partire dal II secolo. Per un bilancio della controversia si v. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, I, cit., pp. 36-40; II, p. 670. A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 82 parla di un uso generico, insieme giuridico e filosofico. In generale v. anche M. Bergeron, *Le Structure du concept latin de personne*, in *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle*, Paris-Ottawa 1932, pp. 121-161; A. Philipsborn, *Der Begriff der juristischen Person im römischen Recht*, “Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)”, 71 (1974), pp. 41-70; C.J. De Vogel, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, II, Washington 1963, pp. 20-60; B. Studer, *Der Person-Begriff in der frühen kichenamtlichen Trinitätslehre*, “Theol. Philos.”, 57 (1982), pp. 161-177. Ma v. anche per il profilo meramente giuridico S. Schlossmann, *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, cit., p. 201 ss. e 407 ss.; P. De Labriolle, *Tertullien juriconsulte*, “NRHD.”, 30 (1906), p. 8 s.; A. Kock, sv. *Tertullianus*, “Paul. Wiss.”, 5.1 (1934), p. 822 ss.; A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Scientia, Aalen 1967; P. Vitton, *Iconcetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, 1924, ma rist. an. “L'Erma” di Bretschneider, Roma 1972; J.-C. Freduille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris 1972; R. Martini, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, “Stud. et Doc. Hist. Iur.”, 41 (1975), pp. 79-124.

⁶⁷ G. De Anna, “*Persona*”: *analisi storico-critica*, in G. Boniolo – G. De Anna – U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano 2007, p. 85.

⁶⁸ Per questo si v. R. Martini, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, cit., p. 79 ss.

⁶⁹ È questa l'opinione del resto di O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, 1, Veit&Comp, Leipzig 1885, p. 739; M. Voigt, *Römische Rechtsgeschichte*, 2, Liebeskind, Stuttgart 1899, p. 357, nt. 115.

eruditi et ardentis vir (ep. 84.2=PL 22 744) e a suo giudizio *Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo* (ep. 58.10=PL 22 585)⁷⁰. Inoltre c'è da considerare che uno degli argomenti certamente più pregnanti per coloro che considerano Tertulliano teologo e Tertulliano giurista la stessa persona è la nota testimonianza di Eusebio di Cesarea che, avendo letto solo l'*Apologeticum*, definisce Tertulliano un vero e proprio esperto di diritto (*hist. eccl.* 2.2.4). Ciononostante il nucleo della tesi di Harnack sull'esatta comprensione del valore giuridico da attribuire al termine *persona* usato da Tertulliano incontra ancora molta diffidenza in parte della dottrina⁷¹.

L'applicazione di *prosōpon* al discorso trinitario come sinonimo di *persona* fu effetto probabilmente di una vicenda analoga (sebbene inversa) a quella che vide *persona* come termine utilizzato dai giuristi romani nel linguaggio giuridico come sinonimo del *prosōpon* retorico. Boezio sarà molto preciso nell'indicare per il passato (il suo passato) l'uso di Latini e Greci di impiegare questi termini come sinonimi per significare «ciò che permette di distinguere una cosa dalla sua apparenza o forma» (*adv. Euty. et Nest.* 3,21)⁷². Lalatinizzazione di *prosōpon* in *persona* andrebbe dunque rappresentata non come una determinazione *sic et simpliciter* dell'allargamento del significato del termine greco al concetto di *individuo* (la definitiva assimilazione avverrà molto più tardi con San Tommaso, che completerà tuttavia un percorso già avviato da Agostino e perfezionato da Boezio, sebbene a mio avviso con

⁷⁰ Devo l'indicazione a A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 90.

⁷¹ A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 82 ss. C. Moreschini, *Oltre l'Antico*, p. 94 da ultimo respinge l'interpretazione di Harnack «secondo il quale *persona* e *substantia* (e *status*, ad esse collegato) derivavano dalla lingua giuridica: Tertulliano, dicendo che le tre Persone divine possedevano una sola *substantia*, intendeva che vari soggetti giuridici possedevano un solo bene indiviso». Moreschini sostanzialmente poggia su S. Schlossmann, "*Persona*" und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma, Wiss. Buchgesellschaft, Kiel-Leipzig 1906, p. 22 ss. e 50 ss., che fu molto scettico sulla possibilità di usare il linguaggio giuridico in campo teologico come applicazione specifica del metodo allegorico arrivando perfino a irridere Tertulliano giudicando i parallelismi tra diritto romano e costruzioni teologiche di questo geniale teologo come denotativi di una scarsa competenza giuridica. Discuto la questione ne *Il rapporto di filiazione nella Trinità divina*, cit., p.428 ss. a cui rinvio; v. anche *supra*, nt. 60. Sulla nozione di *persona* del diritto romano dell'età dei Severi si v. invece O. Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit. p. 1236 ss., ma anche L. Peppe, *Il problema delle persone giuridiche*, cit., p. 69 ss.; S. Tafaro, *Ius hominum causa constitutum*, p. 9 ss.; U. Agnati, "*Persona iuris vocabulum*". Per un'interpretazione giuridica di "*persona*" nelle opere di Gaio, in "Riv. dir. rom.", 9 (2009), pp. 1-41 (*ivi* p. 1); A. Donati, *Homo e persona. Inherent Dignity e Menschenwürde*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, cit., p. 73 ss., 139.

⁷² Giambattista Vico spiega nel *De antiquissima italorum sapientia* che il *genus* (cioè l'idea) per i latini era la *forma*, mentre con *species* veniva inteso sia l'*individuum* che il *simulacrum*: v. *De Antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda libri trije Joh. Baptistae a Vico Neapolitani regii eloquentiae professoris*, in G. Vico, *Metafisica e metodo*, a c. di C. Faschilli, C. Greco, A. Murari, Bompiani, Milano 2008, p. 185 ss. (II, p. 218).

significative differenze⁷³), ma come un lento processo di assimilazione, fino alla quasi coincidenza, della traccia semitica e greco-arcaica di *volto* (come primo impiego del *prosōpon* retorico da parte degli esegeti biblici) con l'idea retorico/giuridica di *persona* come soggetto logico di attribuzione. Quando Tertulliano userà il significato (giuridico) latino di *persona* (etimologicamente un precipitato retorico e grammaticale del *prosōpon* greco) per descrivere il rapporto delle persone divine nella Trinità, i teologi di lingua greca si dovettero porre il problema di conciliare il significato tradizionale di *prosōpon* come *volto* (una cosa reale) con quello retorico/giuridico di *persona* come simulacro di realtà (l'idea di *persona*) e su questa base affrontare poi il problema della natura di questo simulacro in relazione alla questione trinitaria (finalizzata a formalizzare l'espressione di un Dio unico e trino) e della natura complessa di Cristo come uomo e/o come Dio. Quando i due termini cominciarono a essere usati nel lessico teologico come sinonimi (con i Padri Cappadoci) il fascio semantico del biduo *prosōpon/persona* non arrivava infatti ancora a comprendere il senso di *individuum* nel significato indicato da Boezio⁷⁴.

5. *Persona/prosōpon* come attributo divino nella teologia dei Padri Cappadoci

Il problema del rapporto tra il concetto di *persona/prosōpon* e quello di *individuo* fu quindi il vero terreno di scontro su cui si concentrò la discussione per risolvere la questione del riconoscimento di *prosōpon/persona* come attributo divino nella Trinità senza entrare in contraddizione con quello cristologico. Entità immateriali come le figure della Trinità potevano infatti ricevere l'attributo di

⁷³ Per il significato di *individuum* in Tommaso d'Aquino v. *Summa c. gentiles*, Taurini-Romae 1961, Lib. I, Cap. LXV, § 531. Ampio ragguaglio ora in A. Donati, *Uomo e persona*, p. 135 ss. V. pure C. Lanza, *Persona, in Concezioni giuridiche in forma storica*, Satura Editrice, Napoli 2012, pp. 73-80.

⁷⁴ Un esempio tra i tanti può essere quello della vicenda analoga della parola latina *trinitas*, che sembra anche questa un'invenzione dei cristiani. Il corrispondente greco *triās* appare impiegato in questo ambito per la prima volta da Teofilo di Antiochia nel 180 (*Antolog.* 2.15 PG 6.1077), da Clemente Alessandrino (*strom.* 5.14.103 PG 9.196) e da Ippolito di Poitiers (c. *Noet.* 14 PG 10.824). Tuttavia, così come con *persona*, il primo che usò la versione latina di *trinitas* in chiave teologica fu Tertulliano quando enunciò la sua celebre nozione "economica" (in senso retorico: *come la disposizione più efficace del discorso secondo il suo scopo e la sua visione d'insieme*) della Trinità nella sua confutazione dell'eretico Prassea che risale al quinquennio 213-218 (*adv. Prax.* 2.1-4 CCL 2, 1160-1161: «Unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam oikonomian dicimus... quae unitatem in trinitatem disponit»). Anche questa un'applicazione della *ars rethorica* quindi nel senso più letterale del termine.

persona perché il loro rapporto poteva essere declinato in termini di *relazione*. Più precisamente, come una *relazione divina*, così come il rapporto tra *pater* e *filius* era per il diritto romano una *relazione giuridica*⁷⁵. Il grosso problema era però posto dalla questione cristologica. Se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo potevano essere Dio e essere considerati contemporaneamente *persone* (quali manifestazioni di una stessa essenza, sostanza o sussistenza) come spiegare poi con coerenza razionale il fatto che Gesù era stato anche un *individuo* reale? In questa complessa vicenda la questione della storicità di Cristo come essere umano offriva come è facile intuire ampi margini speculativi alla discussione eretica⁷⁶. Prima di Boezio è in questo quadro che il binomio *persona/prosōpon* trovò accoglienza nella riflessione della patristica greca dove fu compreso che la parola latina, come anche il suo omologo greco, potevano entrare con successo nelle formule conciliari. Il concetto giuridico di *persona*, come aveva già intuito Tertulliano (quasi due secoli prima dei Padri Cappadoci e circa un secolo prima del primo Concilio di Nicea), si prestava infatti bene a rendere il *sensu di relazione* sussistente tra le *persone* divine. Una descrizione perfettamente logica che forniva ai teologi orientali un valido supporto per giustificare il paradosso della consustanzialità delle figure divine⁷⁷.

⁷⁵ La considerazione dello Spirito Santo come persona della Trinità divina sarà una questione che i Padri della Chiesa cominceranno a porsi in termini normativi solo dopo Nicea. Il principale provvedimento adottato dal I Concilio di Costantinopoli (a. 381) fu infatti la conferma del *Credo niceno*, con l'introduzione nella sua formula della consustanzialità dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio mediante l'espressione: *Credo in Spiritum Sanctum qui ex Patre per Filium procedit*. La questione era stata già risolta legislativamente con il famoso editto di Tessalonica del 380: CTh. 16,1,2: (Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae) pr: «Cunctos populos,... ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus».

⁷⁶ Dopo Tertulliano nessuno più poté evitare di misurarsi col problema della Trinità e della natura umana di Cristo senza affrontare la questione dei significati di *persona* e di *prosōpon* in relazione alla questione della "individualità" di Cristo; ma il problema era particolarmente complesso perché sul piano filosofico, al di là della forza normativa dei dogmi, la soluzione dello scrittore di Cartagine, basata sulla geniale metonimia dei giuristi romani (Aristotele definiva l'allegoria come una *metafora continuata*), per essere applicata in teologia doveva trovare anche una solida giustificazione razionale. La situazione era ulteriormente complicata dal fatto che i neoplatonici ritenevano che Dio fosse *ἀσχετον*, ossia "privo di relazione" col creato. Si v. per questo Porph. in *Parm.* 4.9-26 (Hadot 74-76). Questo significava che Plotino e i suoi seguaci se, da un lato, potevano valorizzare i tratti individuali della personalità divina, dall'altro, negavano in radice ogni possibilità di riferire *persona* alle figure della Trinità. E questo proprio in ragione del fatto che questo termine era di per sé espressione di un rapporto di *relazione*.

⁷⁷ Fu proprio Eusebio di Cesarea, che ebbe parole molto lusinghiere per Tertulliano, l'autore materiale della formulazione. Si doveva credere in un *unico* Dio che tuttavia poteva essere

I Cappadoci, anch'essi non immuni da influenze stoiche, trovarono quindi una soluzione soddisfacente al problema trinitario proprio nel riconoscere alle figure della Trinità divina, se così si può dire, l'attributo della *persona*. Restava però il problema della *individualità* di Cristo (da rendere con un termine adeguato della lingua greca), che l'idea della comunione tra le *persone* divine tentata da Gregorio di Nissa non poteva certo risolvere in modo convincente⁷⁸. Sarà però proprio con il Nisseno che probabilmente i

più *persone* in quanto queste erano poste in un rapporto autoreferenziale di *relazione*. In una costituzione di Costantino del 319 viene usata la perifrasi *habere personam* in ordine alla questione della legittimazione giuridica alle liti del pupillo che assumeva la condizione di *iustam personam*, cioè la possibilità che i suoi atti venissero ritenuti giuridicamente validi solo in seguito a apposito decreto o dietro nomina di un curatore per l'amministrazione del patrimonio e *ad litem*. Nella rubrica del titolo 6 del libro terzo del *Codex Iustinianus* l'espressione *legitimam personam* era, con riferimento al pupillo, considerata l'idoneità di questi al compimento di determinati atti: «Qui legitimam personam in iudiciis habent vel non». La rubrica contiene costituzioni di Gordiano, Diocleziano e Onorio. Per tutto ciò v. già S. Perozzi, *Istituzioni di diritto romano*, Hoepli, Milano 1928², p. 177, nt. 2. che, dichiarando di seguire lo Schlossmann (*Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, cit.), afferma: «Mi sembra più esatto rendere in questi testi letteralmente *persona* per "individualità" anzi che per "parte" nel senso che si dà al termine nella lingua del teatro, quantunque la parola "parte" ricordi l'origine etimologico-storica di *personam*». Ora sul tema S. Tafaro, *Ius hominum causa constitutum*, p. 21. La famosa costituzione di Teodosio II del 439 (*Nov. Theod.* 17.1.2) dispone che *servos... quas nec personas habentes*, dimostrando forse il peso che la dottrina cristiana aveva ormai raggiunto nella società di quei tempi (come si poteva riconoscere a degli schiavi un attributo che era diventato prerogativa delle figure divine?), ma anche che esisteva ancora una stretta contiguità semantica tra *persona* come termine giuridico e *persona* come attributo divino nel linguaggio dei filosofi e dei teologi. Rinvio per questo al mio *Persona e diritto romano*, p. 1256.

⁷⁸ Basilio tentò di proporre una soluzione che potesse conciliare il rapporto di *relazione* riscontrabile tra le figure divine con l'unicità di ciascuna di esse. Nella sua perorazione contro l'eresia ariana, infatti, il maggiore dei Cappadoci si servì proprio del *concetto di relazione* per contrastare la polemica di Eunomio sui nomi divini. I nomi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non sarebbero stati indicazione di essenze diverse, come sosteneva Eunomio, bensì enunciazione delle loro proprietà peculiari (*ta idiomata*) nell'ambito di un'unica *ousia* divina. Clem. Al. *c. Eun.* 2.9; 12.28 (PG 29.588.593.637). A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 121. Origene considerava la *Trinità* come composta da tre sussistenze (*hypostasēis*) o sostanze (*ousiai*). Ario potrà parlare di tre sussistenze con valore decrescente (negando quindi in sostanza il dogma stesso della *Trinità*). Basilio di Cesarea invece potrà parlare per primo di un'unica sostanza (*ousia*) e di tre sussistenze (*hypostasēis*). Nella sua polemica contro l'arianesimo Basilio affermò esplicitamente che il termine biblico "Padre" dovesse avere il primato su tutte le cose escogitate dalla ragione, perché possedeva la stessa forza di *aghènetos* e in più introduceva, proprio per relazione (*schēsis*) l'idea di "Figlio". Basil. *adv. Eun.* 1.1 (PG 29.516 D-517A). Gli eunomiani dichiararono anche che se avessero dovuto fare delle distinzioni all'interno della divinità queste avrebbero dovuto farsi secondo la teoria delle categorie di Aristotele. A questo rispose Agostino con la sua *teoria della relazione* per cui *relatio* sarebbe stato un *quid medium* tra sostanza e accidenti. Si v. a questo riguardo I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940; J. Moràn, *Las relaciones divinas según Augustin, "Augustinus"*, 4

significati di *prosōpon* e *persona* arrivarono a diventare quasi la rappresentazione di un solo concetto, perché (a mio avviso) fu proprio il fratello minore di Basilio a capire fino in fondo la lezione di Tertulliano, l'importanza del rapporto di *relazione* intercorrente tra le figure della Trinità. Per raggiungere questo risultato il teologo utilizzò il concetto di *persona* (come un omologo di *prosōpon*, a sua volta come sinonimo di *hypostasis*), che pertanto tornò a essere considerato in questo senso un attributo divino⁷⁹.

6. Gregorio di Nissa

Questo tentativo di sviluppare un concetto di *prosōpon/persona* che aveva l'ambizione di risolvere una volta per tutte il paradosso del dogma della *Trinità* (la consustanzialità delle persone divine) proclamato a Nicea, senza abdicare però alla coerenza sul piano cristologico della *individualità* di Gesù Cristo, fu compiuto da Gregorio di Nissa⁸⁰. Se così mi posso esprimere, il Cappadoce cercò di estendere (come già Tertulliano) la forza semantica di *persona* (che era un termine collaudatissimo nella dottrina dei giuristi) al corredo semico già complesso di *prosōpon*. Anche per Gregorio il punto di partenza fu la concezione neoplatonica per cui le tre *persone* della *Trinità* avevano proprietà distintive che le rendevano *individuali*. Una partenza necessaria dato che sul piano filosofico i neoplatonici difendevano strenuamente l'idea che Dio fosse,

(1959), p. 352-372; L.F. Ladaria, *Persona y relación en el de Trinitate de san Augustin*, in "Miscellanea Comillas", 30 (1972), pp. 245-291; P. Brown, *Agostino d'Ippona*, p. 449 e *passim*; A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 273 e *passim*; K. Flasch, *Agostino d'Ippona: introduzione all'opera filosofica*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 319 ss. e *passim*; C. Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit., p. 97 ss.

⁷⁹ Nel primo Concilio di Costantinopoli del 381 (il concilio ecumenico su cui Gregorio esercitò l'influenza maggiore), il termine *prosōpon* verrà usato come sinonimo di sussistenza (*hypostasis*). Nel Concilio di Calcedonia del 451 si parlò della presenza in Cristo di due sostanze (*ousiai*) e di un'unica *hypostasis* o *prosōpon* definendosi così la dottrina delle due nature in Cristo. Cfr. Flasch, *Agostino d'Ippona*, p. 325; De Anna, "Persona": *analisi storico-critica*, p. 87. L'ultima notizia che si possiede della vita del Nisseno riguarda la sua partecipazione al Sinodo di Costantinopoli del 394.

⁸⁰ Si trattava di chiarire il significato di termini come sostanza (*ousia*, *substantia*, *essentia*) e persona (*prosōpon*, *hypostasis* e *persona*). Nel suo trattato *Ad Eustachium de Sancta Trinitatem* (GNO 3/1,13,11-21) il Cappadoce gioca sui due significati di *πρόσωπον* come *volto* e come *persona* anche riferendosi alla figura di Dio, suggerendo però anche che *πρόσωπον* poteva essere sinonimo di *ὑπόστασις*: «Infatti, poiché è stato detto "gli angeli vedono la faccia [con uso di *πρόσωπον*] del Padre mio nei cieli" (Mt. 18.10) e non è possibile vedere la *persona* [con uso di *ὑπόστασις*] del Padre altrimenti che fissando lo sguardo in essa attraverso la sua impronta (*χαρακτήρ*); e l'impronta della persona del Padre (*πατρός, ὑποστάσεως*) è l'Unigenito (*Eb. 1.3*)». Si v. Turcescu, sv. *Prosōpon*, cit., p. 477.

come si diceva, ἄσχετον (= non in relazione col mondo)⁸¹. Come si vede è già avvertibile l'influenza di quella dottrina che porterà poi a riconoscere nell'epiteto *persona* il requisito dell'individualità, prima con Agostino e certamente poi con Boezio e, ancora più tardi, con Tommaso⁸².

⁸¹ Porfirio definì l'individuo come un *insieme unico di proprietà* (*Isag.* 7.20-26). Per capire la portata innovativa del pensiero di questo grande allievo di Plotino a questo riguardo bisogna ricordare che per l'insegnamento di Aristotele l'individuo non si poteva definire (*Metaph.* 1036a 5-6) avendo interesse per la mentalità filosofica antica l'essere umano (*cives*, schiavo, etc.) solo in quanto membro di una classe (*status*? su tale concetto in rapporto a *persona* si v. ora Corbino, *Status familiae*, in *Homo, caput, persona*, cit., pp. 175-216). Tuttavia, se è vero che gli uomini del tardo antico non potevano avere piena contezza di quest'opera aristotelica, dato che questa divenne di nuovo accessibile all'Occidente, attraverso le versioni arabe solo nel 1200 (si v. per questo J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano 2003, p. 9 ss.), i Padri della Chiesa dovevano aver ragionato allora prevalentemente sul libro delle *Categorie* di Aristotele, dove, come si ricorderà, *persona* non veniva contemplata nell'ambito delle figure retoriche. I maestri di retorica africani dell'epoca di Agostino consideravano infatti con venerazione la dottrina delle *Categorie* di Aristotele che potevano conoscere soltanto attraverso una parafrasi detta pseudoagostiniana (*Aug. conf.* 4.16.28 e Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, p. 28). Restava pertanto solo l'applicazione in campo giuridico del termine, come dimostrano le numerosissime testimonianze del *Corpus* giustiniano che attraverso le norme del *Codex Iustinianus* coprono insieme ai cinquanta libri del Digesto un arco temporale che va dall'età di Cesare (con i giuristi dell'ultimo secolo della repubblica) fino a Giustiniano. In pratica un arco temporale che va da Cicerone a Severino Boezio.

⁸² Occorre però chiarire che le parole *prosōpon* come "volto" e *persona* come "maschera" potevano esprimere metaforicamente già il concetto di singolarità o unità (nel senso agostiniano e boeziano di "particolare", reso in latino con la parola *singulus*). L'equiparazione di *prosōpon* a *hypostasis* sembra suggerire che si è di fronte a una tappa ulteriore e parimenti significativa del processo che porterà *persona* a diventare sinonimo anche di "individuale", inteso come indivisibilità/irriducibilità perché il significato etimologico di *individuum* in latino era di "ciò che non è diviso" e/o di "ciò che non può essere diviso". Qualcosa insomma di assimilabile all'atomo democriteo o alla monade pitagorica. A. Ernout – A. Meillet, sv. *divido*, in *Dictionnaire étimologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris 2001, p. 177. Dunque, in termini estremamente sintetici, si potrebbe dire che si è passati da un concetto (al modo di Agostino) di *unità* come singolo/(dotato di) singolarità, a un'idea di uomo (al modo di Boezio) come *persona/ prosōpon* nel senso sempre di "unità" ma come ente "indivisibile", che ritengo assimilabile al concetto di "monade" così come viene esplicitato dal quasi contemporaneo Marziano Capella: 7.746. Il primo concetto andava bene per il *prosōpon* biblico, che come metonimia di "volto" indicava il Dio unico degli Ebrei, e per la *persona* dei giuristi, che come metonimia di *personare* e poi di *maschera*, andava bene per indicare anche un singolo uomo. Esso andava bene quindi anche per l'essere umano chiamato *homo/persona/individuum* come *unità indivisibile di anima e corpo* che per me è ancora nel senso tradizionale orfico-neoplatonico. Nel percorso di avvicinamento a *individuum* attraverso la trasformazione semantica di *persona* è importante sottolineare l'uso linguistico di Ulpiano di *persona singularis*, concetto contrapposto a quello di *persona* indicativo di una pluralità di individui (*populus, curia, collegium, corpus*). Su cui v. Corbino, *Status familiae*, in *Homo, caput, persona*, cit. p. 183. Con il giurista di Tiro siamo ai decenni centrali del III secolo d.C.

Gregorio di Nissa per riferirsi a una *persona* in generale usò infatti diversi termini della lingua greca: ὑπόστασις e πρόσωπον (per indicare propriamente *persona*), περιγράφουσα ο περιγραφή (nel senso di circoscrizione spaziale: qui va notata la distanza tra la lingua greca e latina); ἰδικὴ οὐσία (sostanza parziale), μερικὴ οὐσία (sostanza particolare); ἄτομον (“unità ipostatica” o “individuo” o “monade”)⁸³. Il Nisseno doveva però risolvere il problema formale, dovuto al fatto che *persona* (come Agostino non mancherà di rilevare) non era una parola espressamente citata dalle Sacre scritture, e anche quello sostanziale, per cui *persona* per la tradizione retorica e giuridica greco-romana più antica poteva rappresentarsi come un simulacro dell’individuo, ma non come presidio lessicale rappresentativo dell’individuo stesso⁸⁴. Tutto questo non poteva non condizionare significativamente l’attendibilità dell’esegesi biblica. Come si poteva chiamare uno dei tre *Enti* della Trinità con una parola che la Bibbia non aveva neanche contemplato (un testo che in originale fu scritto in ebraico e che nella traduzione greca reca “volto”, come già in Omero e Esiodo)? Come si poteva dunque appellare Dio Figlio con un termine greco (*prosōpon*) che finora era stato utilizzato per indicare il “volto” di Dio e un termine latino (*persona*) che linguisticamente (fuori dal senso giuridico romano) lo presentava come un simulacro di Dio Padre? Così era necessario trovare una giustificazione che consentisse di sorvolare sulla plausibilità filologica delle parole usate. Su questo, come abbiamo visto, Gregorio poteva trovare appoggio nelle discussioni dei filosofi del terzo secolo che a lungo dibatterono su questioni di *onomatomachia*⁸⁵. In più, a differenza

⁸³ Si v. per questo Turcescu, sv. *Prosōpon*, cit., p. 453.

⁸⁴ Gregorio di Nissa sul piano tecnico arrivò alla soluzione del suo problema attraverso il meccanismo della *diàresis* (come i giuristi romani) che troviamo ampiamente illustrato nei testi del platonismo medio. Clem. Al. *strom.* 1.9.44; *ecl. proph.* 32.1. Si può vedere anche Clem. Al. *strom.* 6.10.80: «Ma lo gnostico farà uso anche della dialettica, scegliendo la suddivisione dei generi nelle specie, e conoscerà la distinzione degli esseri, fino ad attingere le realtà pure e semplici». Gregorio evidentemente potrebbe aver trovato la soluzione al suo problema applicando lo schema seguente (Alk. *Didask.* 5, p. 8): «La divisione è dunque quella che suddivide il genere in specie... Quella relativa al linguaggio opera la distinzione nei vari significati, come quando un unico e medesimo nome viene adattato a una pluralità di cose».

⁸⁵ Si tratta di un punto sensibile, perché l’attenzione verso l’autenticità del linguaggio serviva a bilanciare le accuse di *onomatomachia*, cioè l’atteggiamento di coloro che criticavano le Sacre scritture usando argomenti di tipo meramente terminologico (come ad esempio l’ineleganza o l’imprecisione del sermo scritturistico). Si potrebbe dire che in questa fase cruciale del tardo antico ritornò la *vexata quaestio* che vedeva contrapporsi analogisti e anomalisti in età tardo repubblicana applicata a questioni di esegesi biblica. Lo dimostra Arnobio quando afferma che il linguaggio umano è un linguaggio meramente convenzionale e non naturale (*adv. nat.* 1.59. 4-5). Secondo Clemente Alessandrino colui che avrebbe dovuto fare una dimostrazione doveva preoccuparsi della *verità* di qualsiasi enunciato, non se questo dovesse rientrare

del fratello Basilio e dell'amico Gregorio di Nazianzo, il Nisseno per indicare una *persona* usava indifferentemente *ὑπόστασις* e *πρόσωπον*⁸⁶.

Per salvare la caratteristica dell'individualità delle *persone* divine, cioè per distinguere la peculiarità di ciascuna *persona* dalla natura comune che comunque condivide con le altre, Gregorio si mosse pertanto in due direzioni. Da un lato utilizzò l'analogia per spiegare il rapporto tra individuo e specie⁸⁷; dall'altro fece ricorso all'immagine della *comunione delle persone divine* per giustificare il rapporto esistente tra loro (*κοινωνία*)⁸⁸. Quanto al primo profilo, il teologo mostra in questo di saper attingere dalle fonti più diverse come Aristotele (*Categ.* 2a, 11-18), come la dottrina degli stoici (con Simplicio: *ad Arist. graec. de anim.* 217.36) e come il neoplatonismo anticristiano di Porfirio⁸⁹.

nella categoria degli assiomi, delle protasi o dei lemmi. Claudio Micaelli, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 16 in questo ha visto l'influenza della dottrina aristotelica del *de interpretatione*, per cui il concetto di verità o di falsità si darebbe solo a partire dall'enunciato e non dal singolo nome separatamente considerato. Anche questo è un chiaro segno della profonda influenza che la cultura classica esercitò in ordine alla soluzione del problema di *persona*. Sulla contrapposizione tra anomalisti e analogisti v. ora anche A. Moro, *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano 2010, p. 35.

⁸⁶ Turcescu, sv. *Prosōpon*, cit., p.453. La particolare attenzione per l'esatto significato dei termini corrisponde a un atteggiamento prevalente negli intellettuali del tempo. Lo dimostra un frammento dell'*Hexameron* di Basilio dove appunto il Cappadocce dichiara apertamente di preferire l'esatto significato delle parole piuttosto che aspetti relativi alla perfezione stilistica come la soavità o la bellezza del discorso: Basil. *hexam.* 6.2: «Presso di noi, infatti, non ci sono cesellatori di parole: non è alla sonorità dei nomi, ma all'esatto significato dei termini che noi riserviamo, in ogni circostanza, il nostro apprezzamento». Si v. pure Clem. Al. *strom.* 8.3.8. Micaelli, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, p. 16 indica R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*², Cambridge University Press, nuova ed. Amsterdam 1971, p. 34 s. che riscontra in questo passo probabili influssi di Antioco di Ascalona.

⁸⁷ Alla domanda su quale sia la causa per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono *personae* e non semplici "insiemi di proprietà", dove il riferimento è a Porfirio che definisce l'*individuo* come appunto un *insieme di proprietà* (Porph. *Isag.* 7.20-26), Gregorio risponde in questo modo: (*Petr.* 4.45-50): «Riguardo ad attributi indicati dai termini infinito, incomprendibile, increato, non circoscritto da spazio, e tutti gli altri dello stesso ordine, non esiste variazione nella natura vivificante – parlo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo – ma si osserva in essi una certa continua e ininterrotta comunione (*κοινωνία*)» (tr. *Gregorio di Nissa. Dizionario*, cit., p. 455).

⁸⁸ Turcescu, sv. *Prosōpon*, cit., p. 455 e *passim*.

⁸⁹ Così Turcescu, sv. *Prosōpon*, cit., p. 453. Gregorio affrontò anche la questione delle identità e delle unicità personali, adattando all'uso cristiano la concezione platonica che vedeva un individuo come un insieme unico di proprietà. Plato *Thaet.* 157b-c; Plot. *Enn.* 6, 3.8.20; 6, 3.10.16; Porph. *Isag.* 7.20-26. Si v. la descrizione dell'unicità di Socrate di Porfirio che Basilio di Cesarea utilizzerà come modello per descrivere le figure di San Pietro e di San Paolo (*adv. Eunom.* 2.4). Lo stesso farà Gregorio di Nissa (*Petr.* 2) applicando questo modello anche alle persone divine. Sarà così che si potrà leggere la celebre formula adottata dal Concilio di Costantinopoli (381) su cui il nostro, insieme a Gregorio di Nazianzo, esercitò come detto un'influenza determinante.

Per capire la portata dello sforzo concettuale di Gregorio possiamo ricordare che i quindici libri dell'opera *Contro i cristiani* di Porfirio vennero proscritti da Costantino nel 323 e che Teodosio II e Valentiniano III ordinarono nel 448 la distruzione anche di tutte le altre opere di questo autore⁹⁰. Infine che Giustiniano aprì il *Codex* proprio ribadendo questa posizione⁹¹. Da un uomo che fu proclamato *defensor fidei* dall'imperatore Teodosio I veramente non ci si poteva aspettare di più. La vera novità di Gregorio fu però di ricorrere per la soluzione del problema trinitario, proprio partendo dalla nozione aristotelica di relazione (Arist. *Categ.* 7b15; *Metaph.* 5.15: πρὸς τι), a un *concetto di relazione* molto simile a quello usato da Tertulliano. Lo dimostrano gli esempi usati dallo stesso Gregorio, tutti allusivi a soggetti in rapporto tra loro anche dal punto di vista giuridico: padre-figlio, padrone-schiavo, imperatore-suddito⁹². Le difficoltà restarono perché, per distinguere tra *natura* e *persona*, Gregorio usò l'argomento che diversamente dalla natura le *personae* sono entità che si possono contare (*Abl.* GNO III/1,40,24 ss.; 53,7-54). Cadendo quindi immediatamente nel problema dell'*individualità* delle persone divine. Era questo tuttavia un prezzo da pagare se si voleva giustificare fra l'altro la *presenza* dello Spirito Santo nella Trinità divina, che dal 381 aveva raggiunto perfino dignità conciliare⁹³. Di qui il ricorso al secondo profilo.

L'idea fu di distinguere la *persona* dello Spirito Santo rispetto alle altre due *persone* solo per l'ordine numerico, ossia per il fatto di essere una *persona* numerata al terzo posto (*Maced.* GNO III/1, 92,34-93,2). Ritorna come si vede Tertulliano⁹⁴. Alla domanda su quale poteva essere allora la causa per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sarebbero state *persone* e non (al modo neoplatonico di Porfirio) semplici *insiemi di proprietà* Gregorio rispose con il concetto di comunione (κοινωνία), che conteneva in sé anche quello

⁹⁰ Su Porfirio v. ora G. Girgenti, *Porfirio ierofante. Il platonismo come religione*, in Porfirio, *La filosofia rivelata dagli oracoli*, a c. di G. Muscolino, Milano 2011, pp. IX-732.

⁹¹ CI. 1.1.3. Una costituzione in lingua greca degli Imperatori Theodosius e Valentinianus dell'anno 448 è così tradotta nella versione latina (*Codex Justinianus*, in *Corpus Iuris Civilis*, volumen secundum, recognovit et retractavit Paulus Kueger [Berolini 1877, ma] Weidmann, Hildesheim ult. rist. 1989, p. 5): «Sancimus, ut quaecumque Porphyrius insania sua compulsus sive alius quilibet contra religiosum Christianorum cultum conscripserit, apud quaecumque invenia fuerint, igni tradantur».

⁹² Si v. Turcescu, sv. *Prosōpon*, cit., p. 453.

⁹³ Cfr. A. Quacquarelli, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, cit., p. 127 ss.

⁹⁴ Tert. *adv. Prax.* 11,7; 12,3; CCL 2,1172; 1173, dove lo Spirito Santo è chiamato *tertia persona*. Si v. per questo più dettagliatamente e con riferimenti bibliografici O. Sacchi, *Il rapporto di filiazione nella Trinità divina*, cit., p. 445.

di relazione⁹⁵. La soluzione appare sul piano razionale un po' forzata e il presupposto di partenza, cioè la distinzione tra *persona* e *insieme di proprietà*, dimostra che nella riflessione dei Padri Cappadoci non si era ancora affermata in modo netto la nozione di individualità nel fascio semantico di *persona/prosōpon*. Ciononostante i tempi sembrano ormai diventati maturi per una svolta di *persona* in un senso antropologico affine a quello moderno, e quindi tendente a equiparare *prosōpon* e *persona* come parole utili a rappresentare l'essere umano particolare. Nella seconda parte di questa ricerca mi occuperò di come Agostino e Boezio, partendo da questa base, arriveranno, il primo alla formulazione di una definizione di essere umano particolare come "singolarità"; il secondo alla definizione di *prosōpon* o *persona* come "natura razionale di sostanza individuale", ossia all'individuo nel senso comunemente inteso dal personalismo contemporaneo.

⁹⁵ *Relazionalità* come *comunione* significava per il Cappadocce che il Figlio, *che era nel seno del Padre* (Gv 1.18), deve essere contemplato in tutta l'eternità *nel Padre*. Qui il riferimento è a San Paolo, che nella prima lettera ai Corinzi afferma che il Cristo debba essere contemplato come *potenza* (letteralmente: giustizia, santificazione e riscatto; cfr. G. Barbaglio, cit. p. 131) e *sapienza di Dio* (1Cor 1.30) e nella lettera agli Efesini come *pace* (Ef 2.14). Rispetto allo Spirito Santo egli è messo in relazione sia con la prima che con la terza *persona*. In *Ref. eun.* 11 GNO II, 316-317 Gregorio afferma che non esiste «nessun intervallo tra Cristo e la sua unzione, tra il re e il suo regno, tra la sapienza e lo Spirito in sapienza, tra la verità e lo Spirito di verità, tra la potenza e lo Spirito di potenza». Traduzione in italiano e impostazione del problema in Turcescu, sv. *Prosōpon*, cit., p. 455.

