



**Auctores Nostri**

*Studi e testi di letteratura cristiana antica  
Collana diretta da Marcello Marin*

## AUCTORES NOSTRI

### **Comitato scientifico**

Maria Pia Ciccarese (“Sapienza”, Università di Roma) - Antonino Isola (Perugia)  
Marcello Marin, direttore responsabile  
Antonio V. Nazzaro (Napoli, “Federico II”) - Luigi F. Pizzolato (Milano, “Cattolica”)

### **Redazione**

Caterina C. Berardi - Francesca M. Catarinella - Renzo Infante  
Vincenzo Lomiento - Maria Veronese (Padova)

### **Segreteria di redazione**

Marta Bellifemine - Alfonso M. Lotito  
Gilda Sansone

Corrispondenza, invio dattiloscritti e libri per recensione:  
Auctores Nostri, Cattedra di Letteratura cristiana antica, via Arpi, 176 - 71121 Foggia  
Tel. 0881750328; e-mail: [auctoresnostri@unifg.it](mailto:auctoresnostri@unifg.it)

I contributi presentati per la pubblicazione  
sono sottoposti alla procedura *peer review*, affidata a *referee* anonimi  
scelti in ambito nazionale e internazionale

### **Amministrazione:**

Edipuglia srl, via Dalmazia, 22/B - 70127 Bari-S.Spirito  
tel. 0805333056; fax 0805333057; e-mail: [info@edipuglia.it](mailto:info@edipuglia.it)

*In copertina:* Domenico Bigordi, detto Ghirlandaio: *Ultima cena (1480)*. Affresco -  
Refettorio del Convento di Ognissanti, Firenze.

Vincenzo Lomiento

PRIMIZIA DELLA PRIMIZIA  
IL *VANGELO SECONDO GIOVANNI*  
NEL COMMENTO DI ORIGENE



EDIPUGLIA

Bari 2018

Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito  
tel. 080 5333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: [info@edipuglia.it](mailto:info@edipuglia.it)

Redazione: Valentina Natali  
Copertina: Paolo Azzella

ISBN 978-88-7228-877-1  
ISSN 2239-9852

DOI <http://dx.doi.org/10.4475/877>

*Un desiderio  
che rimane  
incompiuto:  
«Molti profeti e giusti  
hanno desiderato  
vedere...» (Mt 13, 17).*

*Un desiderio  
di non avere  
più desiderio:  
«Dammi quest'acqua,  
perché io  
non abbia più sete» (Jo 4, 15).*

*Un desiderio  
che diventa  
volontà di fare:  
«Volete fare  
i desideri  
del padre vostro» (Jo 8, 44).*

*Un sentimento  
che non è desiderio,  
ma è amore  
di intimità:  
«Uno dei suoi discepoli,  
quello che Gesù  
amava...» (Jo 13, 23).*

*Intimità  
dell'amore:  
il discepolo  
è nel seno  
di Gesù,  
l'unigenito  
è nel seno  
del Padre.*



## Introduzione

Nell'esordio del *Commento a Giovanni* il termine ἀπαρχή è il *fil rouge* del testo: come in un tessuto la trama intreccia e tiene uniti i fili dell'ordito, così nel testo di *Clo* il termine ἀπαρχή, ripreso più volte, è la trama che intreccia e tiene uniti i differenti *loci* biblici e i diversi fili del discorso di Origene<sup>1</sup>. Il discorso procede di primizia in primizia. La prima parte del discorso (*Clo* 1, 1, 1-8) spiega che coloro i quali sono stati scelti per essere consacrati a Dio sono una 'primizia': i centoquarantaquattromila segnati con il sigillo corrispondente al nome dell'agnello e di suo Padre sono stati scelti dalle tribù perché sono vergini e irreprensibili, in modo da essere primizia offerta a Dio (Apc 14, 4: «Questi furono riscattati di tra gli uomini, primizia per Dio e per l'agnello»). La seconda parte del discorso (*Clo* 1, 2, 9-11) precisa che l'offerta dei sacerdoti a Dio è una 'primizia di primizie': quelli che provengono dalle tribù offrono a Dio decime e primizie per mezzo dei leviti e dei sacerdoti (Lv 23, 10: «porterete al sacerdote un covone, come primizia del vostro raccolto»); da queste decime e primizie a loro volta i sacerdoti e i leviti offrono a Dio decime e primizie per mezzo del sommo sacerdote. Pertanto l'offerta dei leviti e dei sacerdoti è una primizia di primizie. La terza parte del discorso (*Clo* 1, 2, 12-13) riguarda la posizione di Origene. Per un verso egli considera tutta la sua attività come una «primizia di molte primizie»: infatti la sua offerta è quella di un sacerdote, che ha consacrato a Dio tutta l'attività di tutta la vita. Per altro verso precisa che primizia di tutta l'attività sviluppata da quando è tornato ad Alessandria è quella

<sup>1</sup> Per il *Commento a Giovanni* riproduco il testo greco dell'edizione *Origène. Commentaire sur Saint Jean*, I-V, texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc (Sources Chrétiennes 120, 157, 222, 290, 385), Paris 1966-1992; l'edizione delle Sources Chrétiennes ripropone con alcune varianti il testo pubblicato in *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von E. Preuschen (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10), Leipzig 1903. Per tutti i passi citati dal commento origeniano ho proposto una mia traduzione italiana, elaborata a partire dalla versione di Eugenio Corsini nel senso di una maggiore aderenza alla lettera del testo.

relativa al vangelo, che è «primizia di tutte le Scritture». La quarta parte del discorso (*Clo* 1, 2, 14-1, 4, 25) spiega il rapporto esistente tra le Scritture e i vangeli e poi precisa la relazione esistente tra i vangeli e il vangelo secondo Giovanni. Nelle Scritture la Legge di Mosè è il 'primo frutto', al quale seguono tutti i frutti dei profeti e infine è germogliato il Logos perfetto che è la 'primizia'. Il termine 'primizia', riferito in generale ai vangeli, conviene soprattutto al vangelo secondo Giovanni: in effetti da Giovanni abbiamo appreso «il Logos che era in principio, il Logos Dio (cfr. Jo 1, 1)». Per comprendere la relazione che unisce il Logos a Dio (Jo 1, 18: «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato») è necessario identificarsi con Giovanni (Jo 13, 23: «Uno dei discepoli [...] era appoggiato al seno di Gesù»), che a sua volta si è identificato con Gesù (*Clo* 1, 4, 23: «colui che sarà un altro Giovanni diventi tale da essere indicato da Gesù come Giovanni che è Gesù»).

### 1. Il *Commento a Giovanni*

La composizione del *Commento a Giovanni* si è prolungata per un ampio arco temporale. L'esordio del sesto libro individua una cesura nell'opera: dal punto di vista cronologico segna la ripresa del lavoro, dopo l'interruzione avvenuta in seguito al definitivo allontanamento da Alessandria e al trasferimento a Cesarea; dal punto di vista strutturale segna invece il passaggio dai primi cinque libri, dedicati alla spiegazione del prologo giovanneo, ai libri seguenti, dedicati all'interpretazione della parte restante del testo evangelico.

L'importanza dell'esordio del sesto libro sul piano strutturale è avvalorata anche dal contenuto: Origene introduce il tema della costruzione di un edificio, trattando in rapida successione prima la casa, poi il tempio e infine la torre. Per ciascun edificio evidenzia un aspetto distintivo: la solidità per la casa, la sacralità per il tempio, l'elevazione in altezza per la torre. La costruzione della torre evangelica (cfr. Lc 14, 28-30) è metafora della composizione dell'opera origeniana: la struttura dell'edificio materiale è immagine della struttura dell'edificio esegetico, che ha fondazioni, un elevato e una sommità. A quest'opera, che si eleva in altezza come una torre ed è consacrata a Dio come un tempio, Origene vuole conferire la necessaria solidità, così come avviene nella costruzione di



una casa. La metafora edilizia evidenzia la finalità dell'interprete, il quale sceglie i procedimenti esegetici adeguati a consolidare le fondazioni e la struttura dell'elevato, che comporta l'innalzamento dal significato letterale a quello spirituale e dalle realtà sensibili a quelle intelligibili.

## 2. Filosofia, esegesi, culto, religione

Nel *Commento a Giovanni* si trovano pagine di notevole interesse per quanto attiene la dottrina: i contenuti riguardano ambiti diversi (filosofia, esegesi, culto, religione...) e sono di volta in volta introdotti nella spiegazione di una pericope del testo giovanneo. Talvolta le singole pagine del commento, pur collocate a distanza, trattano argomenti correlati tra loro: in particolare alcuni temi sembrano essere connessi in modo da individuare lo sviluppo di un discorso. Peraltro lo sviluppo del discorso è differente in relazione ai diversi ambiti tematici (filosofico, esegetico, cultuale, religioso). Nonostante queste differenze è possibile individuare alcuni punti di contatto. I diversi discorsi hanno in comune la centralità del Logos: il Logos è di volta in volta inteso come demiurgo, cioè come la parola che dà forma, o come rivelazione, cioè come la parola che fa conoscere, o come «l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo» (Jo 1, 29) o come il Salvatore e il mediatore tra Dio e gli uomini.

### 2.1. Filosofia

Il discorso filosofico risulta articolato in due parti. La prima parte, corrispondente al prologo del vangelo giovanneo, spiega la forma trasmessa da Dio per mezzo di Cristo al mondo e agli esseri dotati di logos. Questa parte risulta distinta in tre sezioni:

1. L'attività demiurgica: Cristo demiurgo per un verso contempla Dio e per altro verso dà forma alla materia.
2. La rivelazione: 'il Logos Dio' rivela 'il Dio' agli esseri dotati di logos.
3. La conformazione: tra il Logos e gli esseri dotati di logos c'è il rapporto esistente tra il prototipo e i tipi.

Dio non può essere conosciuto direttamente ma solo per mezzo del Logos: gli esseri dotati di logos, attraverso il rapporto con 'il Logos Dio',

possono entrare in rapporto con 'il Dio'; conformandosi a 'il Logos', che è la verità-in-sé e la giustizia-in-sé, si conformano a 'il Dio', che è il bene-in-sé. In questo modo essi diventano immagini dell'Immagine di Dio; questa trasformazione consiste nel perfezionamento dell'immagine impressa da Cristo demiurgo negli esseri dotati di logos.

La seconda parte, corrispondente al testo che segue il prologo evangelico, spiega la conformazione del cristiano al Logos per mezzo dell'elevazione e della nascita alla vita. Questa parte risulta distinta in tre sezioni:

1. La distinzione tra la 'vita media', che è l'unione dell'anima con il corpo, e la 'vita vera', che è l'unione dell'anima con Dio.
2. L'elevazione dal livello inferiore (la terra) a quello superiore (il cielo) del mondo materiale, e poi dal livello superiore del mondo materiale al mondo immateriale.
3. La nascita che consiste nella trasformazione da seme a figlio.

## 2.2. *Esegesi*

La relazione tra l'essere dotato di logos e il Logos è stabilita inizialmente attraverso l'interpretazione delle Scritture: infatti Dio si è rivelato per mezzo del Logos nei testi sacri. Per la comprensione del Logos è necessaria l'elevazione dal significato sensibile al significato intelligibile delle Scritture.

Il discorso esegetico, che comporta l'elevazione dal sensibile all'intelligibile, risulta articolato in due parti. La prima parte spiega la comprensione, che comporta il passaggio dalla forma al contenuto.

1. Le singole parole ed espressioni: dal suono delle parole, anche se sono accostate in modo non corretto, si deve passare al loro significato; dal modo di dire, anche se è dimesso, si deve passare al contenuto.

2. Un intero discorso o libro: dall'impressione del multiloquio, che pure sembra motivata quando sono dette molte parole, si deve passare alla comprensione dell'unica parola; dalla fallace impressione dei molti libri, che può apparire plausibile a qualcuno a proposito delle Scritture, si deve passare alla vera comprensione dell'unico libro.

3. Il confronto tra testi diversi: la discordanza tra i vangeli può essere risolta soltanto attraverso l'elevazione dal significato sensibile a quello intelligibile.

Nella seconda parte è spiegata l'elevazione dalla Scrittura a ciò che è oltre quello che sta scritto. Le Scritture sono elementi piccolissimi e introduzioni brevissime dell'intera conoscenza, ed è necessario elevarsi da ciò che è scritto a ciò che è oltre quello che sta scritto. La condizione per risalire da ciò che è stato scritto a ciò che è oltre quello che sta scritto è la corretta interpretazione delle Scritture. Nell'interpretazione delle Scritture l'anima deve elevarsi dalle realtà sensibili alle realtà intelligibili; tuttavia in questa elevazione deve fare attenzione a non incorrere in un'erronea interpretazione allegorica, della quale si accorge ascoltando la parola di Gesù. Ogni tipo di conoscenza comporta un diverso tipo di unione: altra è la conoscenza e l'unione sensibile, altra quella intellettuale (intesa in senso gnostico), altra quella spirituale, che comporta la pietà.

### 2.3. *Culto*

Il discorso sul culto di Dio risulta articolato in due parti. La prima parte riguarda l'offerta, il sacrificio, il pasto sacrificale. Questa parte è distinta in tre sezioni:

1. L'offerta delle decime e delle primizie è il ringraziamento a Dio per i suoi doni: presso gli Ebrei i membri delle tribù offrono a Dio una parte del raccolto, che è il frutto della terra e del loro lavoro; in modo analogo presso i cristiani la maggior parte dei fedeli offre a Dio una parte delle loro occupazioni.

2. Il sacrificio dell'agnello è offerto in espiazione per i peccati: presso gli Ebrei due agnelli di un anno, immacolati, sono immolati ogni giorno al mattino e alla sera; in modo analogo presso i cristiani è immolato l'agnello di Dio, che è Cristo: il Logos è mandato in basso al mattino ed è riportato in alto alla sera.

3. La pasqua è il passaggio dalla schiavitù dell'Egitto alla terra promessa per gli Ebrei e invece è la risurrezione, cioè il passaggio dalla morte alla vita, per i cristiani: presso gli Ebrei è immolato un agnello e la sua carne, arrostita al fuoco, è mangiata durante la notte insieme con azzimi ed erbe amare; presso i cristiani l'agnello immolato è Cristo, la cui carne deve essere mangiata, insieme con il pane di vita e con le erbe amare della conversione, durante la notte corrispondente al tempo di questo mondo.

La seconda parte riguarda il tempio, per il quale Origene propone una duplice spiegazione: individuale ed ecclesiale.

1. Secondo l'interpretazione individuale il tempio è per natura l'anima ben connaturata al logos: infatti l'anima, per mezzo del logos connaturato, si trova ad essere più in alto del corpo; peraltro nell'anima vi sono ancora moti che si oppongono al logos. A preservare la sacralità del tempio è la parola di Dio, che entra nell'anima essendo portata dall'Antico e dal Nuovo Testamento e caccia dall'anima tutto ciò che si oppone al logos.

2. Secondo l'interpretazione ecclesiale tempio è la Chiesa, che è un edificio spirituale (1 Pt 2, 5) costruito con pietre vive (cfr. Eph 2, 20); la Chiesa è al contempo il corpo di Cristo e i cristiani sono sue membra (1 Cor 12, 27). Il tempio è stato distrutto, ma sarà di nuovo innalzato; il corpo è stato smembrato, ma risorgerà il terzo giorno. La corrispondenza tempio=Chiesa serve anche per la spiegazione della struttura del tempio: da una parte sono distinte le fondazioni (Eph 2, 20) e ciò che è costruito sopra di esse; dall'altra parte è distinto ciò che è nelle parti più interne (3 Rg 6, 18 ss.) e ciò che è invece all'esterno.

#### 2.4. *Religione*

Il discorso religioso risulta articolato in due parti. La prima parte ha funzione introduttiva: in primo luogo spiega che Dio è assolutamente uno e semplice e invece il Salvatore diventa molte cose; quindi introduce una distinzione tra gli aspetti che il Figlio non avrebbe assunto se gli uomini non avessero commesso il peccato e gli aspetti che il Figlio avrebbe avuto comunque, anche se gli uomini avessero perseverato nell'originario stato di beatitudine.

La seconda parte passa in rassegna i numerosi appellativi del Figlio in modo da delineare le diverse fasi della relazione che unisce il cristiano per mezzo di Cristo a Dio:

1. Gli incipienti sono coloro che sono passati dalla morte alla vita per mezzo del battesimo. L'inizio della vita cristiana avviene in Cristo, che è morto e risorto: i cristiani sono sepolti in Cristo e con lui risorgono a nuova vita.

2. I progredienti sono coloro che avanzano nell'ambito della morale. Il progresso, indicato con l'immagine della via, avviene in Cristo che è

verità e giustizia, e consiste nella conoscenza della verità e nelle opere conformi alla giustizia.

3. Coloro che accedono per mezzo del Figlio al Padre passano dalla morale alla mistica. L'immagine della porta indica l'accesso per mezzo della divinità del Figlio alla beatitudine del Padre e consiste nel passaggio dagli insegnamenti di vita alla contemplazione dei mistici teoremi.

4. I perfetti hanno infine raggiunto la perfezione del Logos. Il Logos si è abbassato, in modo da poter essere compreso dagli esseri dotati di logos; in conseguenza di questo gli esseri dotati di logos possono elevarsi alla comprensione degli aspetti più eccelsi del Logos. Questa elevazione inizia con la distinzione della carne dallo spirito e comporta la santificazione e la redenzione, cioè il completamento di ciò che manca e la remissione delle colpe.

### **3. Dal desiderio incompiuto alla perfezione della carità**

Il desiderio che rimane incompiuto è il sentimento di colui che non ha conseguito ciò che desidera. Questo sentimento è il desiderio descritto in Mt 13, 17: «molti profeti e molti giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, ma non lo videro». Nell'interpretazione origeniana i progredienti sono rimasti con il desiderio perché non hanno compiuto l'elevazione e non sono pervenuti alla perfezione; invece i perfetti non hanno più il desiderio perché si sono elevati fino alle realtà più alte e sono pervenuti alla perfezione consistente nella visione.

Il desiderio che cerca compimento è il sentimento di colui che cerca ciò di cui sente la mancanza. Questo desiderio appetitivo è la sete descritta in Jo 4, 13: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete». Nell'interpretazione origeniana l'acqua attinta dalla profondità del pozzo significa una conoscenza approfondita, che fa cessare solo temporaneamente la sete di conoscenza; invece l'acqua che diventa in colui che l'accoglie sorgente d'acqua zampillante indica una conoscenza elevata, che estingue per sempre la sete di conoscenza.

Il desiderio che ha compimento è il sentimento di colui che ha conseguito ciò che aveva cercato: il suo desiderio si è realizzato nel compimento delle opere. Questo desiderio operativo corrisponde alla volontà, che indica la facoltà di realizzare un comportamento. La volontà e i desideri compaiono insieme in Jo 8, 44: «volete fare i desideri del padre vostro».

L'uno e l'altro termine hanno differenti sfumature semantiche: infatti il desiderio significa un'inclinazione e invece la volontà indica una disposizione dell'anima. Il desiderio e la volontà determinano la posizione preminente o soggiacente dell'anima rispetto al corpo; in effetti l'inclinazione e la disposizione dell'anima rispetto al corpo comportano una trasformazione dell'anima stessa, che si conforma ad immagine di Dio o ad immagine del Terrestre.

La carità è il sentimento di un amore di immedesimazione. L'intimità della carità è riservata a coloro che ne sono degni, cioè a coloro che sono già molto progrediti e «hanno bisogno di una certa purificazione relativa però non alle prime parti del corpo, per così dire, dell'anima, ma, come uno potrebbe dire, hanno bisogno di essere lavate le ultime ed estreme e quelle che sono necessariamente a contatto con la terra» (*CIO* 32, 2, 9). Secondo l'interpretazione origeniana Giuda non ha avuto parte con Gesù, poiché Gesù non ha lavato i suoi piedi: Gesù non ha purificato le ultime ed estreme parti della sua anima perché le prime parti dell'anima erano ancora impure: infatti «il diavolo gli aveva già messo nel cuore di tradire il Maestro e Signore» (*CIO* 32, 2, 19). Diversamente, Giovanni ha avuto parte all'intimità della carità: «Giovanni, essendo appoggiato al Logos e riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos, così come anche quello [*scil.* il Logos] è nel seno del Padre, secondo l'espressione: *L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui l'ha rivelato* (Jo 1, 18)» (*CIO* 32, 20, 264). Anche in questo amore avviene un progresso: «Giovanni, che prima era appoggiato al seno di Gesù, si sollevò e si chinò sul petto» (*CIO* 32, 21, 276). Lo spostamento dal seno al petto indica la tendenza verso una conoscenza superiore, cioè verso la conoscenza di un mistero più elevato: «il mistero relativo al tradimento con il quale Giuda tradisce Gesù» (*ibidem*).

PARTE PRIMA

IL COMMENTO A GIOVANNI DI ORIGENE





## TRADIZIONE MANOSCRITTA, EDIZIONI, DATAZIONE

Questo capitolo espone le notizie riguardanti le testimonianze antiche, la tradizione diretta e indiretta, le edizioni antiche e moderne del *Commento a Giovanni* di Origene.

### 1. Le testimonianze antiche

Alcune testimonianze si trovano nel sesto libro della *Storia ecclesiastica* di Eusebio: lo storico dichiara che sono pervenuti soltanto ventidue libri e precisa che i primi cinque libri sono stati composti durante il periodo trascorso ad Alessandria<sup>1</sup>; inoltre dichiara che nel ventiduesimo libro si parla della persecuzione avvenuta durante il principato di Massimino<sup>2</sup>. A queste testimonianze si aggiunge la menzione del *Commento a Giovanni* nel catalogo delle opere di Origene che si trova nella *Lettera 33* di Girolamo<sup>3</sup>.

### 2. La tradizione diretta e indiretta

Per tradizione diretta sono stati trasmessi i libri I, II, VI, X, XIII, XIX (incompleto), XX, XXVIII, XXXII. Nella *Filocalia* si trovano frammenti del quarto (n. 1, 2) e del quinto libro (n. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8). Nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio (6, 25, 7-10) è riportato un frammento del quin-

<sup>1</sup> Eus., *HE* 6, 24, 1 (trad. F. Migliore, 2, 44-45): «A questo si dovrebbe aggiungere che nel sesto libro del suo *Commento a Giovanni*, Origene dichiara di aver composto i primi cinque libri mentre era ancora ad Alessandria, ma di questo suo lavoro sull'intero Vangelo in questione ci sono giunti solamente ventidue tomi».

<sup>2</sup> Eus., *HE* 6, 28 (trad. cit., 50): «In quel tempo Origene compose il trattato *Sul martirio*, che egli dedicò ad Ambrosio e a Protoceto, presbitero della diocesi di Cesarea, poiché difficoltà inconsuete li avevano colti entrambi durante la persecuzione. Si narra che questi uomini si misero in luce nella loro confessione di fede durante il principato di Massimino, che non durò più di tre anni. Origene ha analizzato questo momento della persecuzione nel ventiduesimo libro del *Commento a Giovanni* e in diverse lettere».

<sup>3</sup> Hier., *epist.* 33: *In Iohannem libros XXXII*. Il catalogo della *Lettera 33* di Girolamo proviene dalla *Vita di Panfilo* di Eusebio, che non ci è pervenuta.

to libro (n. 3). Un cospicuo numero di frammenti è trasmesso dalle catene.

### 2.1. *La tradizione diretta*

I testimoni non sono molto numerosi. Il manoscritto più antico, al quale sono riconducibili tutti gli altri, è:

München, *Bayerische Staatsbibliothek* gr. 191, s. XIII (M);

Copia del *Monacensis* è:

Venezia, *Biblioteca Nazionale Marciana* gr. Z 43, a. 1374 (V).

Copie più recenti del *Monacensis* sono:

Vaticano (Città del), *Biblioteca Apostolica Vaticana* Barb. gr. 575, s. XV-XVI;

Paris, *Bibliothèque nationale de France* gr. 455, s. XVI (*Regius*).

Copie del *Venetus* sono:

Vaticano (Città del), *Biblioteca Apostolica Vaticana* Barb. gr. 556, s. XV-XVI;

Madrid, *Biblioteca Nacional* O 47, a. 1555;

Oxford, *Bodleian Library* Auct. E 4 13-15, s. XVII.

Il manoscritto Hagion Oros, *Mone Batopediou* fonds principal 763, s. XV, è collocato da Brooke tra le copie del *Venetus* e invece è elencato da Preuschen tra le copie del *Monacensis* (tra parentesi e con un punto interrogativo).

### 2.2. *I frammenti nelle catene*

Un cospicuo numero di frammenti proviene dalle catene relative al vangelo secondo Giovanni. Preuschen ha pubblicato una raccolta di questi frammenti in appendice alla sua edizione. Questa raccolta è tratta principalmente dalle catene pubblicate nelle edizioni di Cordeiro e di Cramer<sup>4</sup>, con aggiunte attinte dai manoscritti; per i manoscritti Preuschen si è fidato della collazione di Brooke e delle comunicazioni di

<sup>4</sup> *Catena Patrum Graecorum in Sanctum Ioannem ex antiquissimo Graeco codice ms. nunc primum in lucem edita, auspiciatissimis serenissimi ac potentissimi Ferdinandi III Hungariae et Bohemiae Regis nuptiis consecrata, a Balthasare Corderio Antverpiano Soc. Iesu, Antverpiae, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, MDCXXX; Catena in Evangelia S. Lucae et S. Joannis, ad fidem codd. mss., edidit J.A. Cramer, Oxonii 1841.*

E. Hennecke. L'editore ha suddiviso i manoscritti in gruppi, basandosi principalmente sullo studio di I. Lietzmann<sup>5</sup>.

### 3. Le edizioni

Nelle pagine seguenti è proposta una rassegna delle edizioni antiche e moderne: i tratti distintivi di ciascuna di esse emergono da alcuni brevi estratti ricavati dalle prefazioni e dalle introduzioni. Questi passi offrono un quadro delle questioni di critica del testo e delle scelte operate dai singoli editori, entro la cornice di un ampio arco temporale nel quale avviene un cambiamento del metodo filologico.

#### 3.1. *Pierre Daniel Huet*

Le opere di Origene conservate in greco sono state pubblicate in lingua originale solo dal XVII secolo. L'edizione di Pierre Daniel Huet (Rouen 1668, Paris 1679, Cologne 1685, Francfort 1686)<sup>6</sup> comprende le opere esegetiche di Origene trasmesse in lingua greca. Nella prefazione l'editore fornisce notizie sui codici contenenti il *Commento a Giovanni*: il *Regius*, un codice della Biblioteca Bavarese, un codice della biblioteca di Bessarione, il *Venetus*<sup>7</sup>. Huet ha stabilito un rapporto tra il *Regius* e il *Venetus*: «Si comprende che questi codici, il *Venetus* e il *Regius*, provengono da uno stesso esemplare dal confronto della traduzione di Fer-

<sup>5</sup> *Catenarum Graecarum Catalogus*, composuerunt G. Karo et I. Lietzmann, in *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, Göttingen 1902.

<sup>6</sup> *Origenis in Sacras Scripturas Commentaria quaecunque graece reperiri potuerunt. Petrus Daniel Huetius Graeca ex antiquis codicibus manu scriptis primus maxima ex parte in lucem edidit; quae jam extabant, varias eorum editiones inter se contulit; Latinas interpretationes partim a se, partim ab aliis elaboratas Graecis adjunxit; universa Notis et Observationibus illustravit. Pars prior, cui idem praefixit Origeniana, tripartitum opus, quo Origenis narratur vita, doctrina excutitur, scripta recensentur. Rothomagi, Sumptibus Ioannis Berthelini Bibliopolae, via Iudaeorum. MDCLXVIII.*

<sup>7</sup> Ivi, *praefatio*, vii: «Sequuntur Commentariorum in Iohannem Tomi novem, quos idem suppeditavit Bibliothecae Regiae Codex, qui supra memoratos in Matthaeum continet. Nec hi quidem novem una erant ac continua serie simul connexi, sed disjuncti ac dissipati. [...] Praeter Regium hunc Codicem, jam laudatus Bibliothecae Bavaricae Catalogus librum commemorat Tomos Origenis in Iohannem 1. 2. 6. 13. 19. 20. et 32 complexum. Fuisse quoque in Bessarionis Bibliotheca Origenis expositionem in Iohannem refert Possevinus. Sed et Operis hujus Codicem habuit Bibliotheca Veneta sancti Marci, unde interpretationem suam excudit Ambrosius Ferrarius Mediolanensis, monachus Cassinas [...]».

rari, che deriva dal *Venetus*, con questa edizione greca, che si attiene all'esemplare *Regius*; a tal punto accuratamente le lacune corrispondono alle lacune, anche se si deve dire che in alcune cose il codice di Ferrari è superiore e più perfetto. In questo soprattutto differivano l'uno e l'altro codice, poiché il *Regius* ha conservato la vera e genuina distinzione dei tomi, mentre il *Venetus* è stato diviso in trentadue tomi di un'unica serie continua [...]»<sup>8</sup>. Nonostante i suoi tentativi l'editore non ha potuto consultare il *Venetus* e ha dovuto servirsi solo del *Regius* e del proprio ingegno<sup>9</sup>.

Huet ha operato una scelta molto prudente nella proposta delle congetture: «Pertanto coloro che amano essere detti critici, quando mancano gli ausili dei codici più antichi, devono scegliere di fare questo: attribuire poco o nessun valore alle proprie congetture, se non sono sostenute da certissima fede, e trattare i resti degli antichi in modo cauto e, per così dire, religioso; [...] infatti non abbiamo toccato alcuni luoghi, anche se manifestamente difettosi, ritenendo che fosse sufficiente aver proposto le nostre congetture nelle note. Se talvolta qualcosa è stato mutato da me, ho tentato questo solo quando la chiarissima frase o il limpido ragionamento o l'uso costantissimo non lasciava alcuno spazio al dubbio»<sup>10</sup>. Secondo Preuschen questa edizione, pur facendo ricorso ad un solo codice, ha offerto un testo accettabile in virtù dell'abilità e della cura dell'editore.

<sup>8</sup> *Ibidem*: «Hos Codices, Venetum, et Regium, ex uno eodemque venisse exemplari intelligitur ex conflictu Ferrariae interpretationis, quae ex Veneto derivata est, cum Graeca hac editione ad exemplar Regium expressa; adeo accurate lacunae lacunis respondent, licet in aliquibus auctiorem et perfectiorem fuisse Ferrarij Codicem fatendum sit. Hoc praecipue discrepabat uterque liber, quod Regius veram ac genuinam novem Tomorum servaret distinctionem, cum Venetus in triginta duos unius ac continuae seriei Tomos sectus esset [...]».

<sup>9</sup> *Ivi, praefatio*, VIII: «Porro cum operam dedissem ut in Venetorum Bibliotheca perquireretur ille Codex, et ad eum quaedam nostri hujus vel dubia vel mendosa loca expenderentur, nusquam fuisse repertum, nec quid eo factum esset sciri potuisse ad me perlatum est. Nos igitur hoc destituti subsidio, ab unico Regiae Bibliothecae exemplari, proprioque ingenio petenda omnia intelleximus».

<sup>10</sup> *Ibidem*: «Quod itaque ab iis, qui se Criticos dici amant, fieri optandum est, ut cum priscorum Codicum deficiunt auxilia, conjecturis suis nisi certissima fide nitantur parum vel nihil tribuant, et antiquorum reliquias caute, et ut ita dicam religiose pertractent; [...] nam locis quibusdam, manifesto licet vitiosis pepercimus, satis hoc esse rati, conjectanea nostra in Notis proposuisse. Quod si quid nonnumquam mutatum a me est, id tunc attentavi solum, cum vel apertissima sententia, vel liquidissima ratio, vel constantissimus usus nullum dubitationi locum relinqueret».

### 3.2. Charles Delarue e Charles Vincent Delarue

Le opere esegetiche di Origene trasmesse in lingua greca e latina sono state pubblicate nell'edizione di Charles Delarue in quattro volumi (I-II Paris 1733; III 1740; IV 1759)<sup>11</sup>. I primi tre volumi sono stati pubblicati da Charles Delarue con la collaborazione del nipote Charles Vincent; dopo la morte di Charles il nipote ha completato l'opera curando la pubblicazione del quarto volume.

Il *Commento a Giovanni* si trova nel quarto volume<sup>12</sup>. Nella prefazione l'editore ha fatto proprie le osservazioni già proposte da Huet a proposito del rapporto tra il *Regius* e il *Venetus*: «Tuttavia si comprende che questi codici, il *Venetus* e il *Regius*, provengono da uno stesso esemplare dal confronto della traduzione di Ferrari con la traduzione di Perionio e l'edizione greca di Huet che si attengono all'esemplare *Regius*, a tal punto accuratamente le lacune corrispondono alle lacune, sebbene in alcune cose si deve dire che il codice di Ferrari è superiore e più perfetto [...]»<sup>13</sup>. Delarue non si è servito di un unico manoscritto, ma ha potuto consultare due codici: «Noi invece più fortunati ci siamo serviti di due codici, il *Bodleianus* e il *Barberinus*, sulla fede dei quali abbiamo restituito il testo greco, integrato le lacune, emendato la traduzione di Ferrari, mutando prima la sua divisione dei tomi, che Huet aveva conservato nel latino»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Su questa edizione si veda H. Crouzel, *L'édition Delarue d'Origène rééditée par J.-P. Migne*, in *Migne et le renouveau des études patristiques*. Actes du Colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975, édités par A. Mandouze-J. Fouilheron (Théologie historique 66), Paris 1985, 225-253.

<sup>12</sup> *Origenis Opera omnia quae graecae vel latine tantum exstant et ejus nomine circumferuntur, ex variis editionibus, et codicibus manu exaratis, Gallicanis, Italicis, Germanicis et Anglicis collecta, recensita, latine versa, atque annotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, vita auctoris et multis dissertationibus. Tomus Quartus et Ultimus, cui primam manum adhibuit Dominus Carolus Delarue, Presbyter et Monachus Benedictinus e Congregatione S. Mauri; extremam imposuit Dominus Carolus Vincentius Delarue, Presbyter et Monachus ejusdem Ordinis et Congregationis, Parisiis, Apud Joannem Debure, Bibliopolam, ad Ripam Patrum Augustiniensium sub insigne Divi Pauli. MDCCLIX*. La corretta grafia del nome di Charles Delarue e Charles-Vincent Delarue è precisata da Crouzel (226): «Ces deux bénédictins orthographient dans leur édition d'Origène leur nom en un seul mot, et Migne fait de même: mais les auteurs l'écrivent la plupart du temps en trois mots, de la Rue; on trouve aussi la forme latinisée *Ruaeus*».

<sup>13</sup> Ivi, VII-VIII: «Hos autem codices, Venetum et Regium, ex uno eodemque venisse exemplari intelligitur ex conflictu Ferrarianae interpretationis cum Perioniana et Graeca Huetii editione ad exemplar Regium expressis, adeo accurate lacunae lacunis respondent, licet in aliquibus auctiorem et perfectiorem fuisse Ferrarii codicem fatendum sit. [...]».

<sup>14</sup> Ivi, VIII: «Nos vero feliciores duobus usi sumus codicibus, Bodleiano nimirum

Preuschen ha espresso un giudizio severo su questa edizione: le collazioni sono state fatte in modo negligente e sembrano aver fornito solo una campionatura parziale; inoltre l'editore, secondo la consuetudine del tempo, non ha ricostruito i rapporti esistenti tra i manoscritti e ha riversato indiscriminatamente nell'apparato lezioni del testo originario, emendamenti ed errori del copista. Ma soprattutto ha lasciato stampare il testo in modo davvero noncurante, sicché oltre alle lacune di cui è responsabile il compositore, si trovano occasionalmente anche duplicati che attestano una correzione inadeguata. Nonostante i difetti l'edizione è rimasta autorevole nel periodo successivo.

### 3.3. Karl Heinrich Eduard Lommatzsch

Una riedizione dell'opera di Delarue è stata pubblicata da Karl Heinrich Eduard Lommatzsch. Il *Commento a Giovanni* si trova nel primo tomo (Berlin 1831)<sup>15</sup>. Nella prefazione l'editore pone a confronto le edizioni di Huet e Delarue: «Huet, oltre alle traduzioni di Ferrari e Perionio, se prescindì dall'*Holmiensis*, segue il solo codice *Regius*, qua e là turpemente deformato da errori, lacunoso, mutilo; l'edizione parigina [...] oltre a quei sussidi che Huet ha usato, si fonda soprattutto sui codici *Barberinus* e *Bodleianus*, codici non sempre meno pieni di guasti, non raramente lacunosi come il codice *Regius*, tuttavia molto superiori a questo stesso codice *Regius*»<sup>16</sup>. Lommatzsch non ha consultato i codici, ma ha esaminato le note dell'edizione parigina. Tali note mostrano per un verso l'utilità del *Barberinus* e del *Bodleianus*: «Queste infatti indicano in modo sufficiente con quanto successo i codici menzionati hanno sanato guasti tanto numerosi e disperati, quanti e quali luoghi, prima

et Barberino, ad quorum fidem Graeca restituumus, lacunas explevimus, Ferrariique interpretationem emendavimus, mutata primum ejus, quam Huetius in Latino servaverat, Tomorum divisione».

<sup>15</sup> *Origenis in Evangelium Joannis Commentariorum Pars I, ex nova editionum Coloniensis et Parisiensis recognitione, cum praefatione Augusti Neandri, integro utriusque Ruaei commentario, selectis Huetii aliorumque virorum observationibus, edidit prolegomena animadversiones excursus indices et glossarium adjecit Carol. Henric. Eduard. Lommatzsch, Berolini 1831.*

<sup>16</sup> Ivi, xx: «Huetius praeter Ferrarii et Perionii interpretationes vel solum, si ab Holmiensi discesseris, sequitur Cod. Regium, hic illic foedissime mendis deformatum, truncatum, mutilatum; ed. Parisiensis [...] praeter ea, quibus Huet. usus est, subsidia Codd. praesertim Barberino et Bodlejano nititur, Codd. etsi non minus saepe ulceribus scatentibus, haud raro aequae ac Cod. Reg. truncatis, multo tamen hoc ipso Cod. Reg. praestantioribus».

invano desiderati, hanno restituito, e infine quanto numerosi e grandi sono i difetti che hanno eliminato»<sup>17</sup>. Per altro verso le note dimostrano l'importanza del *Regius*: «Vi sono molti luoghi, non raramente i più difficili, nei quali il codice *Regius* conserva una lezione genuina, per quanto un po' difficoltosa, al contrario quei codici una lezione senza dubbio corrotta; inoltre non mancano luoghi, non contaminati da alcun difetto, nei quali il codice *Regius* offre la lezione integra e genuina, quelli invece una corrotta, lacunosa, mutila»<sup>18</sup>.

Lommatzsch, che attribuisce agli editori parigini il merito di aver fatto ricorso ai codici *Barberinus* e *Bodleianus*, riconosce invece a Huet la sagacia e l'abilità editoriale: «non solo nei luoghi corrotti contò le singole lettere e sillabe con una certa meticolosità e lodevole diligenza, ma al margine e nelle note, quando a lui sembrava diversamente, propose tante sagacissime congetture, in parte nuove, in parte mirabilmente in accordo con i codici *Barberinus* e *Bodleianus*, che non aveva mai visto»<sup>19</sup>. Per questo motivo Lommatzsch ha pubblicato il testo e le note dell'edizione Delarue e ha aggiunto le note di Huet. Secondo Preuschen l'edizione non merita le dure critiche che il tempo più recente le ha rivolto.

### 3.4. Jacques Paul Migne

Una riedizione di Delarue è pubblicata nella *Patrologia Graeca* di Jacques Paul Migne: essa riproduce molto fedelmente l'originale senza correzioni. Il *Commento a Giovanni* si trova nel quattordicesimo tomo<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Ibidem*: «Hae enim satis indicant, quanta felicitate Codd. laudati tot tam desperata vulnera sanaverint, quot loca et qualia, frustra antehac desiderata, restituerint, quot denique et quanta vitia egregie sustulerint. Quocirca praeclare de Orig. et nobis omnibus meriti sunt editores Parisienses, quod in auxilium vocarunt illos Codices».

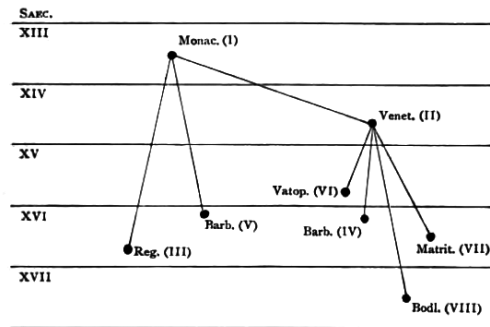
<sup>18</sup> *Ibidem*: «Plura exstant loca, nec raro difficiliora, quibus Cod. Reg. sinceram, paululum licet salebrosam, tuetur lectionem, illi contra Codd. procul dubio adulterinam; neque porro desunt loca, nullis mendis contaminata, quibus Cod. Reg. salvam et genuinam lectionem, illi corruptam, truncatam, mutilatam offerant».

<sup>19</sup> Ivi, XXI: «[...] non solum in locis hiulcis singulas literas et syllabas anxia quadam et laudabili diligentia ad calculos vocavit, sed ad marginem atque in notis, quando secus ipsi videbatur, tot conjecturas sagacissimas proposuit, ex parte novas, ex parte mirum quantum cum Codd. Barberino et Bodlejano, quos nunquam viderat, conspirantes [...]».

<sup>20</sup> *Origenis Opera omnia, ex variis editionibus et codicibus manu exaratis, Gallicis, Italicis, Germanicis et Anglicis collecta atque adnotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, vita auctoris et multis dissertationibus. Opera et studio DD. Caroli et Caroli Vincentii Delarue, Presbyterorum et monachorum Benedictinorum e congregatione S. Mauri. Accurante et denuo*

### 3.5. Alan England Brooke

L'edizione del *Commento a Giovanni* a cura di Alan England Brooke è stata pubblicata a Cambridge nel 1896<sup>21</sup>. Nella prefazione l'editore propone una descrizione dei manoscritti esistenti<sup>22</sup> e rappresenta le probabili relazioni per mezzo di uno schema genealogico<sup>23</sup>.



La correttezza di questa sistemazione è stata messa in discussione da Preuschen per quanto concerne un punto importante: la derivazione del testo del *Venetus* dal *Monacensis* senza alcuna fonte secondaria<sup>24</sup>. Per ribadire la sua tesi Brooke ha proposto una serie di confronti tra l'uno e l'altro manoscritto, giungendo alle seguenti conclusioni:

recognoscente J.-P. Migne, *Bibliothecae Cleri universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesasticae ramos editore. Tomus Quartus*, Paris 1862.

<sup>21</sup> *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, the text revised with a critical introduction and indices by A.E. Brooke, I-II, Cambridge 1896.

<sup>22</sup> Ivi, IX-XIII: I. *Codex Monacensis*. Munich. Stadt-Bibl. Gr. CXC. Cent. XIII. Chart. Bombyc.; II. *Codex Venetus*. Venice. Bibl. Marciana, Gr. 43. A.D. 1374. Vellum; III. *Codex Regius*. Paris. Bibl. Nationale, Gr. CDLV. Cent. XVI; IV. *Codex Barberinus I*. Rome. Bibl. Barberina, Gr. v. 52. Cent. XV, XVI; V. *Codex Barberinus II*. Rome. Bibl. Barberina, Gr. vi. 14. Cent. XV, XVI; VI. *Codex Batopedianus*. Mt Athos. In the Library of the Monastery at Vatopedi. Cod. 611. Cent. XV; VII. *Codex Matritensis*. Madrid. Bibl. Nacional. O. 32. A.D. 1555; VIII. *Codex Bodleianus*. Oxford. Bodleian Library. Misc. 58. Cent. XVII; IX. A transcript of VIII, made by Herbert Thorndike, Trinity College, Cambridge. B. 9. 11; X. The existence of a tenth MS is doubtful.

<sup>23</sup> Ivi, XIII.

<sup>24</sup> A. Harnack, *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I: *Die Überlieferung und der Bestand der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen von A. Harnack, Leipzig 1893, 391.



«It may be admitted that most, if not all, the readings of V which have been discussed, except those taken from Book I, could be explained by the hypothesis that its scribe had access to a second source in some MS whose text (or marginal glosses) was based on an ancestor of M. But, when considered in connexion with the evidence derived from Book I, such a theory would present so complex an array of improbabilities that we are certainly justified in adopting the simpler explanation. The scribe knew Greek, and was fond of trying to improve his text, but his zeal outran his discretion»<sup>25</sup>.

Con questi argomenti Brooke ha dimostrato l'importanza del *Monacensis*, dal quale dipende interamente la conoscenza del testo del *Commento a Giovanni*. Il cattivo stato di conservazione del manoscritto rende più necessario del solito il ricorso all'emendamento congetturale; peraltro il codice non è danneggiato tanto gravemente da impedire di ristabilire pressoché tutto ciò che è contenuto in esso con un'accettabile certezza. Inoltre il suo antenato conteneva già numerose lacune<sup>26</sup>.

Secondo Preuschen questa edizione ha comportato un notevole progresso rispetto alle edizioni precedenti: Brooke ha dimostrato che tutti i codici sono riconducibili al *Monacensis* e dunque ha posto questo solo manoscritto a fondamento dell'edizione ed è intervenuto sul testo solo dove esso sembrava corrotto; ha ripulito in numerosi passi la tradizione alterata dai copisti e dagli editori precedenti e ha anche abilmente sanato con congetture appropriate i passi danneggiati. Tuttavia la sua collazione non è sempre precisa: per l'incomprensione di alcuni compendi l'editore lascia talvolta dire al manoscritto qualcosa che esso non dice. Tra i meriti di questa edizione si annovera anche la pubblicazione di numerosi frammenti conservati nelle catene.

<sup>25</sup> *The Commentary of Origen* cit., I, xviii.

<sup>26</sup> Ivi, xxi: «We are thus wholly dependent upon M for our knowledge of the text of the extant books of Origen's *Comm. in S. Joann.* There is no reason to suppose that any help for the determination of the text of these books is to be obtained from *Catena*, though a considerable amount of lost matter from other books may be recovered. The bad condition of M renders it more necessary than usual to resort to conjectural emendation. Fortunately it is not so badly damaged as to preclude the possibility of restoring nearly everything which it contained with tolerable certainty. But its ancestor also contained several lacunae. The number of omissions of the terminations of words, and of errors in their transmission, suggests that the exemplar of M must have been written in cursive script. And the frequent occurrence of corruptions due to confusion of the letters ε θ ο ς points to an uncial stage in the transmission of the text».

### 3.6. *Erwin Preuschen*

L'edizione del *Commento a Giovanni* a cura di Erwin Preuschen è stata pubblicata a Leipzig nel 1903<sup>27</sup>. Nell'introduzione l'editore ha dedicato un'ampia prima parte alla tradizione, proponendo una dettagliata descrizione dei manoscritti e distinguendo nella tradizione due rami riconducibili rispettivamente al *Monacensis* e al *Venetus*<sup>28</sup>.

***Monacensis***  
**Barberinus gr. VI. 14 s. XV.**  
**[Athous Vatop. 611 s. XV?]**  
**Paris. gr. 455 s. XVI.**

***Venetus***  
**Barberinus gr. V 52 s. XV.**  
**Matritens. Bibl. Nat. graec. O. 32 a. 1555.**  
**Bodleianus Misc. 58 s. XVII.**

Quindi Preuschen ha esaminato la relazione esistente tra *M* e *V*. Brooke aveva dimostrato che *V* ha lasciato lacune nei luoghi in cui *M* è danneggiato e in questo modo aveva provato che *V* è copiato da *M* e pertanto è da escludere dall'apparato<sup>29</sup>. Preuschen ha sollevato un'obiezione: ha ripreso una tesi già sostenuta in precedenza<sup>30</sup> e ha ipotizzato che *V* abbia avuto una seconda fonte oltre a *M*<sup>31</sup>. Brooke aveva ammesso che molte lezioni di *V* possono essere spiegate con l'ipotesi di una seconda fonte, ma aveva al contempo precisato che l'evidenza del I libro dimostra che questa spiegazione è improbabile ed è più semplice pensare a emendamenti del copista<sup>32</sup>. Preuschen ha obiettato che le lezioni che si trovano in *V* o nei suoi discendenti rappresentano miglioramenti così innegabili che solo difficilmente possono essere ritenuti congetture di copisti<sup>33</sup>. Inoltre ha aggiunto che è possibile che *V* derivi da *M* per il I libro e per i libri seguenti ricorra anche all'aiuto di un altro manoscrit-

<sup>27</sup> *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von E. Preuschen (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10), Leipzig 1903.

<sup>28</sup> Ivi, xxxiv.

<sup>29</sup> *The Commentary of Origen* cit., I, xiii.

<sup>30</sup> Harnack, *Geschichte der Altchristlichen Litteratur* cit., I, 391.

<sup>31</sup> OW IV, xxxv: «Ich nahm an, dass V ausser M noch eine zweite Quelle gehabt haben müsse».

<sup>32</sup> *The Commentary of Origen* cit., I, xviii.

<sup>33</sup> OW IV, xxxv: «Was mich zu dem Widerspruch veranlasst hatte, war der Umstand, dass eine Anzahl von Lesarten, die sich in V oder seinen Descendenten fanden, so unleugbare Verbesserungen des Textes darstellten, dass man sie als Konjekturen von Abschreibern anzusehen sich nur schwer entschliessen konnte».

to, forse il modello di *M*; il cambiamento del modello potrebbe essere spiegato supponendo che questo modello fosse già in qualche modo danneggiato<sup>34</sup>.

Preuschen ha cercato una prova convincente, ma la collazione di *V* lo ha convinto che l'ipotesi di Brooke è corretta<sup>35</sup>; pertanto ha concluso che *V* è una copia e più precisamente una rielaborazione critica di *M*<sup>36</sup>; l'editore ha perfino definito *V* come «la prima edizione critica del *Commento a Giovanni* del 1374» («Die erste kritische Ausgabe des Johannescommentares von 1374»<sup>37</sup>), precisando però che questa espressione deve essere intesa nell'accezione che aveva nel XIV secolo<sup>38</sup>.

Dopo aver ridimensionato il valore di *V*, l'editore ha invece evidenziato l'importanza di *M*: i suoi meriti derivano fundamentalmente dagli stessi errori, i quali dimostrano che il testo dell'originale è stato conservato molto fedelmente<sup>39</sup>; pertanto il compito dell'editore è stabilire il testo di *M* nel modo più esatto possibile e allontanarsene dove non si può ottenere una comprensione del testo trådito<sup>40</sup>.

Preuschen ha pubblicato in appendice numerosi frammenti ricavati

<sup>34</sup> *Ibidem*: «Nun war offenbar an sich sehr wohl möglich, dass V für Buch I aus M geflossen war, und dass für die späteren Bücher eine andere Handschrift, etwa die Vorlage von M, zu Hilfe genommen war. Dass die Vorlage wechselte, liess sich dann ungezwungen erklären, wenn man annahm, dass diese Vorlage selbst schon irgendwie beschädigt war».

<sup>35</sup> *Ibidem*: «Bei der Wichtigkeit, die die Entscheidung dieser Frage für die Gestaltung der textkritischen Grundlage hat, ist es nötig, den Beweis auf etwas breiterer Grundlage nochmals zu führen, obgleich mich die Kollation des Venetus überzeugt hat, dass die Vermutung Brookes richtig ist».

<sup>36</sup> OW IV, XL: «Nimmt man dies Resultat mit der Beobachtung zusammen, dass V an Stellen, an denen M unleserlich geworden ist, versagt, so wird man ein Recht haben, mit Brooke V aus der Reihe der selbständigen Zeugen zu streichen und als eine Abschrift oder, genauer gesagt, als eine kritische Bearbeitung von M anzusehen. Dass zwischen M und V noch ein Mittelglied liegt, wurde bereits bemerkt. Aber dies Mittelglied rührt vielleicht von der Hand desselben Mannes her, der V geschrieben hat, vielleicht von einem Schreiber, dessen sorgfältige Kopie jenem zur Grundlage seiner kritischen Operationen diene».

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> OW IV, XLIV: «Alles in allem haben wir also in V eine kritische Ausgabe des Kommentares in der Art, wie man im 14. Jahrhundert eine solche Aufgabe verstand».

<sup>39</sup> OW IV, LVII: «Die Vorzüge von M ergeben sich im Grunde aus den Fehlern von selbst. Denn die Fehler zeigen, dass der Text der Vorlage hier sehr treu bewahrt worden ist».

<sup>40</sup> *Ibidem*: «Damit ergibt sich als Aufgabe, den Text von M so genau als möglich zur Grundlage zu nehmen und nur da von ihm abzugehen, wo sich ein Verständnis des Überlieferten nicht gewinnen lässt».

dalle catene, precisando però che l'apparente incremento ai resti della spiegazione del *Vangelo secondo Giovanni* in effetti non amplia la nostra conoscenza del commento origeniano<sup>41</sup>. La coincidenza tra i frammenti e il testo pervenuto per tradizione diretta riguarda soltanto gli ultimi due libri: il XXVIII e il XXXII; invece si cerca invano una corrispondenza tra i frammenti I-V e i libri I-II, tra i frammenti XVII-XIX e il libro VI, tra i frammenti XXXI-XXXIII e il libro X, tra i frammenti LVI-LX e il libro XIII. Preuschen ha spiegato tale differenza ipotizzando che i frammenti siano stati desunti da altre opere esegetiche di Origene<sup>42</sup>.

L'edizione di Preuschen ha ricevuto osservazioni critiche da varie parti: riserve e correzioni sono state proposte nelle loro recensioni da E. Klostermann, F.A. Winter, P. Koetschau<sup>43</sup>; quest'ultimo ha ripreso poi la questione in un ampio lavoro d'insieme, con interessanti proposte sia di rilettura del *Monacensis* sia di correzione e d'integrazione<sup>44</sup>.

### 3.7. Cécile Blanc

L'edizione del *Commento a Giovanni* a cura di Cécile Blanc è stata pubblicata a Parigi tra il 1966 e il 1992 (I 1966; II 1970; III 1975; IV 1982; V 1992). Nella prefazione al primo tomo la Blanc ha precisato i motivi per i quali si è attenuta al testo dell'edizione di Preuschen, operando alcune correzioni e semplificazioni.

«Comme Brooke et Preuschen ont établi, d'une manière apparemment définitive, que tous les manuscrits actuellement connus dépendent du *Monacensis* 191, dont ils ont fait la collation avec le plus grand soin, il nous a semblé pouvoir nous en tenir au texte de l'édition de Preuschen, quitte à y apporter quelques corrections que nous signalons en note. Nous avons, en particulier, supprimé du texte grec les mots ou membres de phrase que Preuschen avait mis entre crochets comme superflus»<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> OW IV, LXVI.

<sup>42</sup> OW IV, LXXVI.

<sup>43</sup> E. Klostermann, «Göttingische Gelehrte Anzeigen» 166 (1904), 265-282; F.A. Winter, «Berliner philologische Wochenschrift» 25 (1905), 526-527; P. Koetschau, «Theologische Literaturzeitung» 24 (1904), 657-661.

<sup>44</sup> P. Koetschau, *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. 13/2), Leipzig 1905, 1-76.

<sup>45</sup> *Origène. Commentaire sur Saint Jean* cit., I, 41.

Nella prefazione al secondo tomo l'editore è tornato sull'argomento per proporre alcune precisazioni. Dopo le critiche rivolte da E. Klostermann, P. Koetschau, F.A. Winter al testo dell'edizione di Preuschen, la Blanc ha collazionato il testo dell'edizione di Leipzig con quello del *Monacensis*<sup>46</sup>; inoltre si è avvalsa delle edizioni di Huet e Delarue, Lommatzsch e Brooke e della traduzione di Ambrogio Ferrari<sup>47</sup>. Con queste premesse l'editore ha precisato le scelte riguardanti la costituzione del testo.

«Comme nous l'avons fait pour le tome I, nous avons gardé la plupart des adjonctions et des corrections admises par Preuschen – qu'elles proviennent d'un manuscrit, le *Venetus* surtout, d'un des premiers éditeurs, de Wendland, de Preuschen ou de tout autre –; nous les avons signalées lorsqu'elles nous paraissaient présenter un véritable intérêt, laissaient des incertitudes ou changeaient le sens. Nous avons enlevé du texte les membres de phrase que Preuschen avait mis entre crochets [] parce qu'il les jugeait superflus, mais nous les avons mentionnés dans l'apparat critique. De plus, pour faciliter la lecture du texte grec, nous avons supprimé, lorsqu'il nous est apparu clair et que des corrections nous semblaient inutiles, les mots supplémentaires, les croix et les astérisques qui y étaient insérés: par exemple, lorsque l'éditeur a voulu uniformiser les citations d'un même passage biblique»<sup>48</sup>.

#### 4. La datazione

Nel corso del tempo sono emerse diverse posizioni in merito alla da-

<sup>46</sup> Origène. *Commentaire sur Saint Jean* cit., II, 106: «Comme pour le premier tome, nous nous en sommes généralement tenu au texte de Preuschen. Cependant, après avoir pris connaissance des critiques que lui ont adressées E. Klostermann (dans *Göttingische gelehrte Anzeigen* 166, 1904), P. Koetschau (dans *TU* 28, 2, Leipzig 1905), F. A. Winter (dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 1905) nous avons fait tirer un microfilm du *Monacensis* 191 et nous en avons collationné le texte avec celui de Preuschen. Cette vérification a d'ailleurs justifié l'estime en laquelle nous tenions l'ouvrage de Preuschen».

<sup>47</sup> Ivi, 107: «Outre les anciens éditeurs, Huet et Delarue, Lommatzsch et Brooke, nous avons recouru au premier traducteur, Ambrosius Ferrarius (*Origenis Adamantii in Evangelium Iohannis Explanatum tomus XXXII*) et, pour le texte des citations d'Héracléon, à W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. Nous avons enfin trouvé d'intéressantes suggestions dans la toute récente traduction italienne de E. Corsini, au sérieux de laquelle il nous est agréable de rendre hommage».

<sup>48</sup> *Ibidem*.

tazione del *Commento a Giovanni*. Preuschen ha collocato la composizione del primo libro nell'anno 218-219 (dopo il ritorno da Cesarea ad Alessandria)<sup>49</sup> e il completamento dei primi cinque libri nei dieci anni successivi<sup>50</sup>. La continuazione dell'opera è datata al periodo posteriore al 232, dopo il definitivo allontanamento da Alessandria; peraltro secondo l'editore è difficile che Origene abbia ripreso l'opera prima del 233<sup>51</sup>. Sulla data di composizione dei restanti libri Preuschen non ritiene possibile proporre alcuna ipotesi; tuttavia la stesura del libro XXXII (questo numero è indicato per errore al posto di XXII) è datata al periodo della persecuzione di Massimino (235-237)<sup>52</sup>.

René Cadiou ha posticipato l'inizio dell'opera: secondo la sua opinio-

<sup>49</sup> OW IV, LXXVIII-LXXIX: «Er bemerkt I, 2 (S. 6, 1ff.), dass er nach der Trennung von Ambrosius als erste That seines gottgeweihten Lebens die Erklärung des Evangeliums in Angriff nehmen wolle. Denn von allen Schriften sei das Evangelium der 'Erstling' (ἀπαρχή). Und diese Beschäftigung habe er begonnen, ἐξ οὗ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπιδημησάμενος. [...] Längere Zeit entfernte sich Origenes von Alexandria infolge der Wirren unter Caracalla, der bei seinem Aufenthalte in Alexandria 215 (oder 216) nicht bloss unter der Bürgerschaft ein entsetzliches Blutbad anrichtete, sondern auch die Gelehrten aus der Stadt vertrieb. Auch Origenes fühlte sich nicht sicher und verliess die Stadt und Ägypten. Er begab sich nach Caesarea in Palästina. Den Aufenthalt dort wird man nicht allzu kurz annehmen dürfen. Briefe seines Bischofs riefen ihn nach Hause zurück. In die Zeit nach der Rückkehr von dieser Reise, etwa in das Jahr 218-219 scheint die Abfassungszeit des ersten Buches des Johanneskommentares zu fallen». La spiegazione di Preuschen, secondo il quale Origene ha intrapreso il *Commento a Giovanni* come primo atto della sua vita consacrata a Dio poiché il vangelo è 'primizia' di tutte le Scritture, è fondata su un'interpretazione forzata del termine ἀπαρχή: in effetti in *Clo* 1, 2, 13, nella spiegazione del rapporto esistente tra le Scritture e il vangelo, Origene distingue la primizia (ἀπαρχή) e il 'primo frutto' (πρωτογέννημα): «la 'primizia' è offerta dopo tutti i frutti, il 'primo frutto' prima di tutti».

<sup>50</sup> Ivi, LXXIX: «In den nächsten zehn Jahren hat Origenes die ersten fünf Bücher des Kommentares vollendet».

<sup>51</sup> Ivi, LXXIX-LXXX: «In diese Zeit fällt aber auch der Konflikt mit Demetrius, von dem im Kommentar VI, 2, 8 die Rede ist. [...] Der Sturm, den, wie Origenes (in Joh. VI, 2, 8) sagt, Jesus beschwichtigt hatte, brach von neuem los und trieb Origenes weg. [...] Im Jahre 232 verliess Origenes Alexandria, um nicht mehr zurückzukehren. [...] Ein Teil des sechsten Buches, den er noch in Alexandria abgefasst hatte, war bei dem Überzuge nach Caesarea verloren gegangen; so musste Origenes noch einmal von neuem beginnen. [...] Vor 233 wird er daher schwerlich die Arbeit wiederaufgenommen haben».

<sup>52</sup> Ivi, LXXX: «Über die Abfassungszeit der übrigen Bücher lassen sich keine Vermutungen aufstellen, da Origenes, soweit ich sehe, keine Zeitereignisse berücksichtigt, die eine Datierung ermöglichen. Eusebius, der diesen Spuren mit grosser Sorgfalt nachgegangen ist, fand in dem B. XXXII eine Erwähnung der Verfolgung unter Maximin. Die Stelle, die er wohl im Auge hatte (c. 3, 30 S. 429, 33ff.), redet nur ganz allgemein von dem Kampf gegen die 'Gewalten'. Aber der Ausdruck ist doch so gehalten, dass man allerdings an einen gegenwärtigen Kampf wird denken müssen. Dann aber fällt die Abfassung dieses Buches in die Zeit der Verfolgung, also in die Jahre 235-237».

ne è improbabile che Origene abbia impiegato dodici anni per la composizione dei primi cinque libri; su questa base Cadiou ha collocato l'inizio dell'opera nel 224-225 (dopo il ritorno dal soggiorno ad Antiochia presso l'imperatrice Mamea) e ha datato il completamento dei primi quattro libri intorno al 229 e la composizione del quinto libro nel 230-231<sup>53</sup>.

Pierre Nautin ha ulteriormente posticipato l'inizio dell'opera: ha datato i primi quattro libri nei pochi mesi trascorsi ad Alessandria nel 231, dopo il ritorno dalla Palestina e prima del viaggio ad Antiochia nell'inverno del 231-232<sup>54</sup>, e ha collocato la composizione del libro V in prossimità del soggiorno presso l'imperatrice Mamea<sup>55</sup>. Ha datato il libro VI dopo la primavera del 233, probabilmente intorno al 235 a Cesarea<sup>56</sup>, e ha collocato in una data indeterminata posteriore al 238 il libro XXII, che menziona un 'tempo di persecuzione', identificata da Eusebio con quella di Massimino<sup>57</sup>. Infine ha datato il completamento del libro XXXII prima dell'inizio del *Commento a Matteo*<sup>58</sup>.

Cécile Blanc ha datato l'inizio dell'opera dopo il ritorno ad Alessan-

<sup>53</sup> R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène: histoire de l'École d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle* (Études de Théologie Historique), Paris 1935, 334-338.

<sup>54</sup> P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977, 367: «On voit par ce passage que les tomes I à V ont été dictés avant le départ définitif d'Alexandrie, mais qu'à l'époque de leur composition la 'tempête alexandrine' s'était déjà levée. Jésus toutefois l'avait provisoirement calmée. Cela concorde bien avec ce que nous savons du voyage en Palestine: la tension avec Démétrius était telle qu'Origène n'avait nulle envie de revenir à Alexandrie; cependant, après l'accord conclu lors de la mission des diacres, comme la tempête semblait apaisée, il était rentré et avait entrepris ce commentaire». Ivi, 368: «en 231, il rentre à Alexandrie, y reste quelques mois au plus, pendant lesquels il dicte les tomes I à IV sur Jean».

<sup>55</sup> Ivi, 367: «dans la préface du tome V, nous apprenons qu'il est de nouveau loin d'Ambroise; celui-ci vient de lui réclamer la suite du commentaire en vertu de leurs conventions, et il s'exécute. Cette nouvelle absence correspond au séjour 'de quelque temps' qu'il fit à Antioche auprès de l'impératrice Mammée dans l'hiver 231-232 (p. 56)».

<sup>56</sup> Ivi, 377-378: «L'allusion à la lettre de Démétrius (l. 6) prouve que ce tome est postérieur au printemps de 233, date à laquelle Origène fut informé de cette lettre (p. 69). [...] Nous mettrons donc ce tome vers 235 à Césarée. Il est possible qu'Origène en ait rédigé quelques autres avec celui-là».

<sup>57</sup> Ivi, 378: «Le tome XXII faisait mention d'un 'temps de persécution' révolu qu'Eusèbe identifie avec celle de Maximin. S'il a raison, ce tome est à placer après 238, à une date indéterminée qui peut être postérieure de plusieurs années».

<sup>58</sup> Ivi, 378: «Le tome XXXII marque une nouvelle reprise. [...] Si Origène a commenté tout l'évangile de Jean avant d'entamer le commentaire de Matthieu, comme l'étude d'Eusèbe nous a porté à le croire (p. 62), il s'ensuit que le tome XXXII est antérieur à ce commentaire, et l'on est enclin à le placer juste avant, puisque Origène était décidé en commençant ce tome à terminer d'une traite l'évangile de Jean et qu'il est vraisemblable,

dria in seguito al soggiorno ad Antiochia presso l'imperatrice Mamea nel 218 e prima della definitiva partenza da Alessandria nel 231<sup>59</sup>.

Eugenio Corsini, seguendo Cadiou, ha collocato l'inizio dell'opera intorno al 224-225<sup>60</sup>, i primi cinque libri ad Alessandria e i rimanenti libri a Cesarea dopo il 232; inoltre ha datato dopo il 235 il libro XXXII (confuso per errore con il libro XXII), nel quale ha visto un'allusione alla persecuzione di Massimino del 235-238<sup>61</sup>.

Gli studi più recenti hanno evidenziato le incertezze della datazione. Manlio Simonetti ha spiegato che i primi cinque libri sono stati composti ad Alessandria, dopo il 218, forse intorno al 230; l'opera è stata ripresa qualche tempo dopo il trasferimento a Cesarea (232) ed è stata terminata in data non precisata, dopo il 238<sup>62</sup>. Lorenzo Perrone ha evi-

d'après ce que nous avons dit plus haut des séries homogènes, qu'il a commenté les deux évangiles à la suite l'un de l'autre».

<sup>59</sup> *Origène. Commentaire sur Saint Jean* cit., I, 8-9: «L'In Joannem est une des premières œuvres d'Origène. D'après Eusèbe, Origène entreprit ses Commentaires sur les Écritures à son retour à Alexandrie, après un séjour qu'il fit à Antioche auprès de Mammée, la mère de l'empereur Alexandre Sévère, qui avait désiré s'entretenir avec lui. Origène lui-même parle de l'absence qui a immédiatement précédé le début de son travail. [...] Mammée séjourna à Antioche en 218. [...] Eusèbe nous a conservé, mais sans indications chronologiques, une liste des ouvrages écrits à Alexandrie avant son départ définitif vers 231: les débuts des Commentaires de Jean, de la Genèse et des Psaumes, le Commentaire sur les Lamentations, le livre sur la Résurrection, le *De Principiis*, les Stromates».

<sup>60</sup> *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E. Corsini (Classici della Filosofia), Torino 1968, 88: «L'inizio della composizione di quest'opera, come già si è accennato, è da fissare intorno al 224-25. I primi cinque libri furono composti in Alessandria, i rimanenti a Cesarea dopo il 232. Poiché nel libro XXXII sembra esserci un'allusione alla persecuzione di Massimino (235-238), si è d'accordo nel fissarne la data di composizione dopo il 235». Corsini (ivi, 88 nota 379) fa propri gli argomenti di Cadiou: «Il fatto che nel 231, al momento della sua partenza da Alessandria Origene avesse composto soltanto i primi cinque libri del *Commento* (cfr. la prefazione al libro VI, pp. 1 segg.), consiglia di spostare alquanto nel tempo la data d'inizio: più di dodici anni per soli cinque libri sono un po' troppi».

<sup>61</sup> Ivi, 88 nota 380 «XXXII, 30. L'allusione era già stata sottolineata da Eusebio (*Hist. eccl.*, VI, 28). Cfr. Preuschen, p. LXXX».

<sup>62</sup> M. Simonetti, *Il Commento a Giovanni tra esegesi e teologia*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 15-41 (15): «I primi cinque furono composti ad Alessandria, dopo il 218, forse intorno al 230, quando già era cominciata l'azione di Demetrio ai danni di Origene. L'opera fu ripresa qualche tempo dopo il trasferimento a Cesarea (232) e terminata in data non precisata, dopo il 238». Il *terminus post quem* del 218 è stabilito sulla base di *Clo* 1, 2, 12-13, inteso secondo l'interpretazione di Preuschen; la data del 230 è probabilmente ipotizzata sulla base di *Clo* 6, 2, 8, in modo da indicare, in modo approssimativo, il periodo della tempesta precedente la partenza definitiva da Alessandria.



denziato soprattutto le incertezze della datazione: la *Storia ecclesiastica* di Eusebio non fornisce indicazioni cronologiche precise; in assenza di puntuali riscontri esterni, gli elementi interni al commento sono stati variamente interpretati dagli studiosi con esiti molto differenti: la composizione dell'opera può essersi prolungata per un arco temporale molto ampio, dagli anni Venti (se non addirittura dalla fine del decennio precedente) alla fine degli anni Quaranta, o forse più ragionevolmente è riconducibile ad un periodo di tempo più circoscritto, verosimilmente agli anni fra il 231 e il 248<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> L. Perrone, *Il profilo letterario del Commento a Giovanni: operazione esegetica e costruzione del testo*, in *Il Commento a Giovanni di Origene* cit., 43-81 (55): «Purtroppo, sotto il profilo della cronologia, in assenza di indicazioni precise nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio, navighiamo nell'incertezza, come mostrano i tentativi di fissare una datazione, anche solo approssimativa, per la stesura dei 32 tomi. Nella sua estensione più ampia l'arco temporale richiesto per la redazione del commento sembrerebbe andare dagli anni Venti (se non addirittura dalla fine del decennio precedente) alla fine degli anni Quaranta del III secolo (accompagnando, in pratica, l'attività letteraria di Origene dagli albori alla tarda maturità), ma forse è più ragionevole pensare che abbia occupato l'Alessandrino per un periodo di tempo più circoscritto, verosimilmente gli anni fra il 231 e il 248».



## LA STRUTTURA DEL COMMENTO A GIOVANNI

L'esordio del sesto libro individua una cesura nel *Commento a Giovanni*: dal punto di vista cronologico segna la ripresa del lavoro, dopo l'interruzione avvenuta in seguito al definitivo allontanamento da Alessandria e al trasferimento a Cesarea; dal punto di vista strutturale segna invece il passaggio dai primi cinque libri, dedicati alla spiegazione del prologo giovanneo, ai libri seguenti, dedicati all'interpretazione della parte restante del testo evangelico. Per una singolare fatalità la cesura biografica coincide con una cesura nella struttura del commento e individua una pausa di riflessione, nella quale l'autore si ferma a considerare le risorse che ha a disposizione per la prosecuzione e il completamento dell'opera.

L'importanza dell'esordio del sesto libro sul piano strutturale è avvalorata anche dal contenuto: Origene introduce il tema della costruzione di un edificio, trattando in rapida successione prima la casa, poi il tempio e infine la torre. Per ciascun edificio evidenzia un aspetto distintivo: la casa acquisisce la solidità necessaria per reggere l'impeto della piena e l'inondazione del fiume (cfr. Lc 6, 48) se è costruita con tempo bello e calmo; il tempio, luogo consacrato a Dio, è costruito al tempo di Salomone in un periodo di pace e, in seguito alla distruzione, è ricostruito al tempo di Esdra dopo la vittoria sul re nemico; infine la costruzione di una torre richiede un attento calcolo della spesa (cfr. Lc 14, 28-30), così come la partenza in guerra contro un re nemico (cfr. Lc 14, 31-32). La costruzione della torre evangelica è metafora della composizione dell'opera origeniana: la struttura dell'edificio materiale è immagine della struttura dell'edificio esegetico, che ha fondazioni, un elevato e una sommità. A quest'opera, che si eleva in altezza come una torre ed è consacrata a Dio come un tempio, Origene vuole conferire la necessaria solidità, così come avviene nella costruzione di una casa. La metafora edilizia evidenzia la finalità dell'interprete, il quale sceglie i procedimenti esegetici adeguati a consolidare le fondazioni e la struttura dell'elevato, che comporta l'innalzamento dal significato letterale a quello spirituale e dalle realtà sensibili a quelle intelligibili.

## 1. La 'casa', il 'tempio', la 'torre'

L'esordio del sesto libro introduce il tema della costruzione di un edificio, trattando prima la casa, poi il tempio e infine la torre. Nella costruzione dell'edificio materiale è importante soprattutto la solidità: la casa può acquisire la necessaria compattezza solo se è costruita con tempo bello e calmo; il maltempo, l'impeto della piena e l'inondazione del fiume (cfr. Lc 6, 48) mettono alla prova la solidità della costruzione, evidenziando la debolezza di alcuni edifici e la saldezza di altri<sup>1</sup>. Dall'edificio materiale l'interprete passa a quello immateriale.

«In modo particolare l'edificio destinato ad accogliere i teoremi della verità, razionale in quanto fondato su un'esposizione e su scritti, è ben edificato soprattutto quando, costruendo Dio insieme con colui che si è proposto di compiere quest'opera ottima, l'anima è serena, godendo della pace che sorpassa ogni comprensione (cfr. Phil 4, 7), separata da ogni turbamento e per nulla agitata dalle onde»<sup>2</sup>.

Questa costruzione è la dimora di Cristo, inteso negli aspetti di Sapienza e Logos: la Sapienza riguarda la contemplazione della verità e invece il Logos concerne la comunicazione rivolta agli esseri dotati di logos. La dimora di Cristo non può essere costruita senza la cooperazione di Dio e senza la serenità dell'anima: infatti l'edificio acquisisce la necessaria solidità solo se durante la costruzione non è scosso da alcun turbamento o agitato dagli ondeggiamenti dell'anima.

L'edificio destinato ad accogliere Cristo è sacro e può essere considerato come un tempio; Origene stabilisce un rapporto tra l'edificio costruito nell'anima e il tempio edificato da Salomone e ricostruito al tempo di Esdra.

«Salomone invece, che vide Dio in sogno e ottenne la sapienza in sogno (cfr. 2 Par 1, 7 ss.) – infatti la visione reale era serbata per colui che dice:

<sup>1</sup> Clo 6, 1, 1: «Ogni casa, per essere costruita il più solidamente possibile, è costruita con tempo bello e calmo, affinché non impedisca di acquisire la necessaria solidità, in modo che anch'essa possa essere in grado di reggere l'impeto della piena e l'inondazione del fiume (cfr. Lc 6, 48) e ciò che, in occasione del maltempo, suole mettere in evidenza il cattivo stato degli edifici, dimostrare invece quali costruzioni abbiano acquisito la qualità propria di una casa».

<sup>2</sup> Clo 6, 1, 2.

Ecco che qui c'è più di Salomone (Mt 12, 42) –, essendo in profondissima pace, tanto che allora ognuno si riposava sotto la sua vite e sotto il suo fico (cfr. Mi 4, 4), e portando il nome della pace che c'era ai suoi tempi – Salomone infatti vuol dire 'pacifico' –, per la pace ha tempo di costruire a Dio il celebre tempio. Anche ai tempi di Esdra, quando la verità ha il sopravvento sul vino e sul re ostile e sulle mogli (cfr. Esr 4, 17 ss.; 9, 1 ss.; 15, 14 ss.), è ricostruito il tempio a Dio»<sup>3</sup>.

L'edificio materiale del tempio presenta analogie con l'edificio immateriale costruito nell'anima: per una solida costruzione è necessaria una profondissima pace. La frase finale, riguardante la ricostruzione del tempio in seguito alla vittoria sul re ostile, introduce il periodo seguente, che descrive la costruzione della torre di cui si parla in Lc 14, 28-30: nel testo evangelico l'edificazione della torre è infatti accostata alla partenza in guerra contro un re (cfr. Lc 14, 31-32). L'immagine della torre, un edificio a sviluppo verticale, è la metafora che spiega la costruzione dell'edificio esecutivo.

«Ti abbiamo detto questo a nostra difesa, venerabile Ambrogio, poiché, volendo costruire negli scritti, secondo la tua santa esortazione, la torre evangelica (cfr. Lc 14, 28), essendoci seduti abbiamo calcolato la spesa, [per vedere] se abbiamo ciò che occorre per il compimento, affinché non siamo derisi da coloro che guardano, essendo biasimati per aver gettato le fondazioni, non potendo però completare l'opera (cfr. Lc 14, 28 ss.). Dopo aver calcolato ciò che è disponibile, non abbiamo trovato di avere a disposizione ciò che occorre per il compimento dell'edificio, ma abbiamo riposto la fiducia in Dio, che arricchisce in ogni parola e ogni conoscenza (cfr. 1 Cor 1, 5), confidando che arricchirà anche noi stessi che lottiamo per osservare le leggi spirituali. E da ciò che è stato elargito da lui, progredendo nella costruzione, giungeremo anche alla corona della costruzione, che impedisce di cadere a colui che è salito fino alla dimora del Logos, poiché dai soli edifici sprovvisti di corona cadono coloro i quali cadono per l'incompletezza delle costruzioni, che diventano cause di morte e di cadute per coloro che vi si trovano»<sup>4</sup>.

Nella prima parte della spiegazione Origene parafrasa il testo di Lc 14, 28-30 («Chi di voi, volendo costruire una torre, non siede prima a

<sup>3</sup> *Clo* 6, 1, 5.

<sup>4</sup> *Clo* 6, 2, 6-7.

calcolare la spesa e a vedere se ha i mezzi per portarla a termine? Per evitare che, se getta le fondazioni e non è in grado di finire il lavoro, tutti coloro che vedono comincino a deriderlo, dicendo: 'Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire il lavoro'»). La costruzione intrapresa su esortazione di Ambrogio è il *Commento a Giovanni*<sup>5</sup>.

La costruzione della torre evangelica è metafora della composizione dell'opera origeniana: nel testo lucano la gittata delle fondazioni e l'inizio della costruzione sono distinti dalla fine del lavoro; Origene già ha gettato le fondazioni, corrispondenti ai primi cinque libri del commento, e ora si accinge alla prosecuzione dell'opera, che è ancora tutta da costruire. L'Alessandrino, conoscendo la grandezza delle fondazioni, può immaginare le enormi dimensioni dell'elevato: se il commento dei primi diciotto versetti è esteso per cinque libri, la spiegazione dell'intero testo evangelico risulterà davvero imponente. L'immagine evangelica del costruttore che si siede a calcolare la spesa esprime bene lo stato d'animo di Origene che si ferma a considerare l'imponente mole di lavoro che lo attende.

Dopo il definitivo allontanamento da Alessandria e il trasferimento a Cesarea Origene ha dovuto attendere qualche tempo per recuperare la serenità, che era stata turbata dalla tempesta<sup>6</sup>; ora a mente lucida considera se ha a disposizione le risorse necessarie per il compimento dell'opera: sa di non avere ciò che occorre per la costruzione dell'edificio; non per questo però rinuncia al completamento dell'opera, ma ripone la fiducia in Dio, che arricchisce in ogni parola e in ogni conoscenza. Confidando in ciò che Dio elargisce, è sicuro di avere tutto ciò che serve per progredire nella costruzione e giungere al compimento definitivo.

<sup>5</sup> Ambrogio è menzionato in modo ricorrente nell'esordio dei singoli libri: *Cl*o 1, 2, 9; 2, 1, 1; 5 fr. 1: «Poiché non ti basta, essendo presente, di aver assunto nei nostri confronti l'ufficio di soprintendente ai lavori per conto di Dio e pretendi che, pur essendo lontani, dedichiamo molto tempo a te e a ciò che ti è dovuto [...]»; 6, 2, 6; 13, 1, 1; 20, 1, 1; 28, 1, 6.

<sup>6</sup> *Cl*o 6, 2, 10-11: «Ora che le molte frecce infuocate contro di noi hanno perso la forza, poiché Dio le ha spente, e la nostra anima, abituata a ciò che è accaduto, è costretta dal Logos celeste a sopportare con rassegnazione le insidie che ci sono state, come approfittando di un certo bel tempo, non vogliamo più rimandare la dettatura di ciò che segue, pregando Dio di essere presente nella parte più interna e sacra della nostra anima facendo risuonare la sua voce come maestro, affinché l'edificio del *Commento al Vangelo secondo Giovanni* trovi compimento. Dio ascolti la nostra preghiera, in modo che il corpo dell'intero discorso possa collegarsi, non frapponendosi più una qualunque circostanza che possa operare un'interruzione del seguito della scrittura».

L'immagine della torre descrive la struttura dell'edificio esegetico, che ha fondazioni, un elevato e una sommità.

## 2. Le fondazioni

All'inizio del sesto libro Origene dichiara di «aver gettato le fondazioni»<sup>7</sup> dell'edificio. Le 'fondazioni' corrispondono ai primi cinque libri, che riguardano il prologo del vangelo giovanneo. La metafora edilizia chiarisce la funzione attribuita a questa parte dell'opera. Nell'*Enciclopedia italiana* Treccani si legge la seguente definizione del termine 'fondazioni':

«Le fondazioni di un fabbricato [...] debbono sopportare il peso della soprastruttura, trasmettendolo al terreno in misura compatibile con le attitudini portanti di questo e in modo che sia assicurata l'assoluta stabilità per un tempo indefinito. Il piano di appoggio si dice *piano di fondazione* ed è caratterizzato dalla profondità rispetto al livello medio del terreno, detto *piano di spiccato* del fabbricato. Quando il terreno presenta sufficienti requisiti di resistenza e di compattezza, il piano di fondazione si tiene a profondità relativamente limitata, altrimenti si hanno le fondazioni cosiddette profonde»<sup>8</sup>.

Passando dall'edificio materiale a quello immateriale, il commento origeniano è costruito sul terreno del testo giovanneo. Il prologo evangelico ha le caratteristiche di una notevole compattezza; tuttavia le attitudini portanti di questo terreno richiedono fondazioni in grado di sostenere il peso della soprastruttura costituita dal commento origeniano. L'edificio esegetico, per le sue imponenti dimensioni, richiede fondazioni profonde e solide, corrispondenti ai primi cinque libri del commento. La profondità è ottenuta per mezzo di digressioni, che hanno la funzione di andare più in basso rispetto alla superficie del testo alla ricerca della roccia; la roccia è individuata nelle nozioni di 'principio', 'Logos', 'Dio', che si trovano in Jo 1, 1: «In principio era il Logos, e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio».

\* \* \*

<sup>7</sup> Clo 6, 2, 6.

<sup>8</sup> La voce dell'enciclopedia è accessibile al seguente indirizzo: [http://www.treccani.it/enciclopedia/fondazioni\\_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/fondazioni_(Enciclopedia-Italiana)/).

Nell'interpretazione del primo stico di Jo 1, 1 («In principio era il Logos») Origene definisce le nozioni di 'principio' e 'Logos'. Il termine 'principio' è spiegato per mezzo di un *excursus* filosofico-esegetico (Clo 1, 16, 90-1, 19, 118), nel quale sono esposti uno dopo l'altro i diversi significati: 'passaggio da un luogo a un altro' (Prv 16, 7: «Principio di una retta via è operare giustamente»; Prv 8, 22: «Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere»), 'origine' (Gn 1, 1: «In principio Dio creò il cielo e la terra»; Jb 40, 19: «Questo è il principio della creazione materiale del Signore, fatto per essere trastullo dei suoi angeli»; Prv 8, 22: «Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere»), 'causa da cui', 'causa secondo cui', 'principio di una cosa che si apprende', 'principio di un'attività'. Poi il termine 'Logos' è spiegato per mezzo di un lungo *excursus* esegetico-religioso (Clo 1, 20, 119-1, 39, 292) che espone il significato dei differenti appellativi di Cristo: tali appellativi sono ricavati dalle Scritture e sono disposti secondo un ordine corrispondente al percorso cristiano, che comporta un inizio, un progresso e infine la perfezione; la perfezione consiste appunto nella pienezza del Logos. Nella spiegazione del secondo stico di Jo 1, 1 («il Logos era presso Dio e il Logos era Dio») le nozioni, che sono state definite in precedenza, sono poste in relazione l'una con l'altra. L'esposizione consiste in un ampio *excursus*, che segue lo sviluppo di un ragionamento filosofico condotto a partire dall'interpretazione di alcuni significativi passi scritturistici.

### 3. L'elevato

Dopo aver gettato le fondamentazioni Origene si ferma a considerare se è in grado di portare a termine l'opera con la costruzione dell'elevato. Anche in questo caso la metafora edilizia chiarisce la struttura dell'opera. L'elevato è la parte dell'edificio che si innalza al di sopra del piano di campagna. Sul piano di spiccato sono erette le strutture di elevazione, che sostengono il solaio del tetto. Nell'elevato si distinguono strutture portanti e strutture non portanti: le strutture portanti verticali (muri portanti e pilastri) e orizzontali (travi, archi, solai) hanno la funzione di sostenere i carichi dell'elevato, trasferendoli alle fondazioni; le strutture non portanti sono gli elementi complementari ai precedenti: strutture di chiusura (muri perimetrali o di tamponamento), strutture divisorie (tramezzi) e strutture di collegamento verticale (scale).



Come nell'edificio materiale anche nell'edificio esegetico l'elevato è costruito per gradi. 1. Il piano di spiccato corrisponde all'interpretazione letterale: il significato letterale è spiegato e per così dire appianato, in modo da essere un adeguato piano di posa. 2. Sul piano di spiccato sono costruite le strutture di elevazione, costituite da significanti che possono elevarsi da un significato sensibile, corrispondente ad una realtà corporea, ad un significato intelligibile, corrispondente ad un'entità incorporea. L'elevazione consiste nei procedimenti dell'anagoge. Anche nell'edificio esegetico è possibile distinguere strutture portanti e strutture non portanti: le strutture portanti sostengono i carichi dell'elevato. 3. Dalle strutture portanti è sostenuto il tetto, corrispondente al significato intelligibile.

### 3.1. *L'elevazione dal piano sensibile al piano intelligibile*

Le fondazioni, consistenti nell'interpretazione del prologo giovanneo, sostengono l'elevato, costituito dalla spiegazione del testo evangelico. Questa ampia sezione, corrispondente ai libri VI-XXXII, risulta articolata in due parti. In una prima parte (libri VI-XIX) è descritta l'elevazione dal piano di campagna, corrispondente al mondo sensibile, al tetto, corrispondente al mondo intelligibile. L'elevazione comporta la risalita dai tipi della verità e della giustizia alla verità-in-sé e alla giustizia-in-sé (*Clo* 6, 6, 38-39), l'innalzamento dal significato apparente alla verità delle Scritture (*Clo* 10, 3, 10), l'innalzamento da ciò che è scritto a ciò che è oltre quello che sta scritto (*Clo* 13, 5, 30), l'ascesa dal mondo visibile e materiale al mondo invisibile e immateriale (*Clo* 19, 20, 133).

In *Clo* 6, 6, 38-39 è proposta un'ontologia articolata su due livelli. La spiegazione inizia dalla verità: da una parte è la verità-in-sé, che è la verità essenziale e il prototipo della verità; dall'altra parte è la verità che è presso gli uomini, cioè la verità che si trova nelle anime dotate di logos, perché le immagini del prototipo della verità si imprinono in coloro che pensano la verità. Il prototipo della verità è l'originale, dal quale sono ricavati per impressione i tipi; invece i tipi sono le immagini che si imprinono in coloro che pensano la verità. Un discorso analogo è proposto anche per la giustizia e gli altri aspetti di Cristo.

In *Clo* 10, 3, 10 è spiegata l'importanza dell'anagoge, che comporta l'elevazione dal significato letterale a quello intelligibile. L'anagoge è

l'unico modo per risolvere la discordanza apparente tra i vangeli: rimanendo sul piano delle realtà sensibili e non elevandosi a quello delle realtà intelligibili, non si va oltre il significato apparente e non si comprende la verità; se non si perviene alla verità, non è possibile risolvere la discordanza tra i vangeli.

Tuttavia l'anagoge non ha soltanto la funzione di risolvere le apparenti contraddizioni delle Scritture, ma è l'inizio di un percorso conoscitivo che comporta il superamento dei limiti della scrittura e del linguaggio umano e il passaggio dalla conoscenza umana alla conoscenza dello spirito. In *Clo* 13, 5, 30 è spiegato il rapporto esistente tra la comprensione delle Scritture e la conoscenza di ciò che è oltre quello che sta scritto: le Scritture sono soltanto introduzioni brevissime ed elementi piccolissimi, dai quali è necessario passare all'intera conoscenza, elevandosi da ciò che è scritto a ciò che è oltre quello che sta scritto, cioè al Logos di Dio.

In *Clo* 19, 20, 133 è proposta una cosmologia articolata in due ambiti: da una parte «le realtà immateriali e invisibili e incorporee»<sup>9</sup>, «le realtà intelligibili»<sup>10</sup>, «non... di questo mondo»; dall'altra parte il «mondo visibile, divenuto materiale»<sup>11</sup>, «le realtà visibili e transeunti e temporanee»<sup>12</sup>, ciò che è «di questo mondo». Il secondo ambito, poi, risulta ulteriormente distinto in cielo e terra. Le espressioni «di quaggiù» e «di lassù» indicano il rapporto esistente tra due livelli: in particolare tra il livello inferiore e quello superiore del mondo materiale e ancora tra il livello superiore del mondo materiale e il mondo immateriale.

\* \* \*

In questa parte del commento l'elevazione avviene per mezzo della filosofia e dell'esegesi. Il discorso filosofico e quello esegetico sono intrecciati l'uno con l'altro. Il discorso filosofico, attraverso il richiamo alla dottrina platonica, distingue i due piani corrispondenti ai tipi e al prototipo, alla realtà sensibile e a quella intelligibile; il discorso esegeti-

<sup>9</sup> *Clo* 19, 20, 132.

<sup>10</sup> *Clo* 19, 20, 134.

<sup>11</sup> *Clo* 19, 20, 132.

<sup>12</sup> *Clo* 19, 20, 134.

co, applicando questo schema alle Scritture, comporta l'elevazione dal significato sensibile a quello intelligibile. L'elevazione dal significato sensibile al significato intelligibile delle Scritture comporta il passaggio da una conoscenza esoterica ad una esoterica, da ciò che può essere conosciuto dai molti a ciò che è riservato ai perfetti. Il passaggio dall'una all'altra conoscenza consiste nel progresso dalla morale alla mistica, cioè alla contemplazione del Logos. La nozione di Logos non è da intendersi soltanto in senso filosofico, ma anche in senso religioso: infatti comporta una relazione personale, nella quale è coinvolta non soltanto la conoscenza ma anche l'emotività e l'affettività.

### 3.2. *La permanenza sul piano intelligibile*

Nella seconda parte (libri XX-XXXII) è descritta la permanenza sulla sommità dell'edificio, corrispondente al mondo intelligibile, senza che vi sia il pericolo di cadere in basso, cioè nel mondo sensibile. In *Clo* 20, 2, 3 è spiegata la trasformazione da seme a figlio: il seme non è ancora figlio e il figlio non è più seme. Un'anima può avere in sé semi di un maggior numero o di un minor numero di giusti. Secondo il movimento della parte dominante dell'anima, emergono alcuni semi: se questi semi sono coltivati, uno diventa figlio di qualcuno dei giusti; se invece questi semi sono lasciati incolti, uno diventa figlio di qualcuno degli ingiusti. Con questa premessa in *Clo* 20, 13, 103-106 è introdotta la distinzione tra i figli del diavolo e i figli di Dio: gli uni sono contrapposti agli altri. Lo stato di figli del diavolo è dovuto al peccato e può essere depresso con una propria scelta e con l'azione del Figlio di Dio. Infatti lo stato di figli del diavolo non è costitutivo: colui che una volta era figlio del diavolo può diventare figlio di Dio.

La trasformazione con la quale si diventa figli di Dio o figli del diavolo è spiegata in *Clo* 20, 22, 181. Nell'uomo si distingue una parte superiore, che è la sostanza preesistente ed è stata creata ad immagine di Dio, e una parte inferiore, che è la sostanza derivante dalla colpa ed è stata plasmata dal fango della terra. Da questa situazione iniziale sono possibili due opposti sviluppi: se la parte inferiore prevale su quella superiore, quest'ultima si conforma ad immagine del Terrestre e in questo caso si diventa figli del diavolo; se invece la parte superiore prevale su

quella inferiore, la prima si conforma a somiglianza di Dio e in questo caso si diventa figli di Dio<sup>13</sup>.

Nel trentaduesimo libro sono contrapposte due figure opposte: Giuda, il traditore, è diventato figlio del diavolo; Giovanni, il discepolo amato, è diventato figlio di Dio. In *Clo* 32, 2, 19-23 è spiegato il modo in cui il diavolo ha messo in cuore a Giuda l'intenzione di tradire il Maestro: il diavolo è un arciere che ha apprestato frecce infuocate (cfr. Ps 7, 13-15) per coloro che non custodiscono con ogni vigilanza il cuore (cfr. Prv 4, 23); trovando Giuda non rivestito dell'armatura di Dio e non munito dello scudo della fede, con cui si possono spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno (cfr. Eph 6, 13-16), il diavolo gli ha messo nel cuore di tradire il Maestro e Signore (cfr. Jo 13, 2). In *Clo* 32, 22, 280-283 è spiegato il modo in cui il diavolo è infine entrato in Giuda (cfr. Jo 13, 27).

Invece in *Clo* 32, 20, 264-32, 21, 276 è descritto l'intimo rapporto di amore di Giovanni con il Logos. L'espressione «Uno dei suoi discepoli era appoggiato al seno di Gesù» (Jo 13, 23) indica il legame che unisce il discepolo al maestro, colui che ha scritto le parole a colui che le aveva pronunciate: l'amore di Gesù è ricambiato dal discepolo, che si fa imitatore del maestro. «Giovanni, essendo appoggiato al Logos e riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos, così come anche quello [*scil.* il Logos] è nel seno del Padre, secondo l'espressione: *L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui l'ha rivelato* (Jo 1, 18)»<sup>14</sup>. Con il desiderio di conoscere il mistero relativo al tradimento si spiega il movimento di Giovanni: «Giovanni, che prima era appoggiato al seno di Gesù, si sollevò e si chinò sul petto»<sup>15</sup>. Lo spostamento dal seno al petto indica la tendenza verso una conoscenza superiore, cioè verso la conoscenza di un mistero più elevato: «il mistero relativo al tradimento con il quale Giuda tradisce Gesù»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Clo* 20, 22, 183.

<sup>14</sup> *Clo* 32, 20, 264.

<sup>15</sup> *Clo* 32, 21, 276.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

PARTE SECONDA

FILOSOFIA, ESEGESI, CULTO, RELIGIONE



## FILOSOFIA

In questo capitolo è riunita una selezione di passi di contenuto filosofico. Per lo stato parziale nel quale è stato trasmesso il *Commento a Giovanni* non è possibile ottenere un quadro completo dei temi filosofici che erano trattati; inoltre i passi selezionati rappresentano solo una parte dei testi di argomento filosofico a noi pervenuti in *Clo*. I passi scelti sono stati ricavati dal primo, secondo, sesto, tredicesimo, diciannovesimo e ventesimo libro.

Il discorso filosofico risulta articolato in due parti. La prima parte, corrispondente al prologo del vangelo giovanneo, spiega la forma trasmessa da Dio per mezzo di Cristo al mondo e agli esseri dotati di logos. In primo luogo è spiegata la mediazione di Cristo demiurgo, che per un verso contempla Dio e per altro verso dà forma alla materia: in Cristo, distinto negli aspetti di Sapienza e Logos, i teoremi diventano concetti e i concetti diventano ragioni; quindi le ragioni, trasmesse dal Logos, diventano tipi impressi nelle creature, che in questo modo ricevono la forma. In secondo luogo è spiegata la mediazione de 'il Logos Dio', che rivela 'il Dio' agli esseri dotati di logos: 'il Dio' è il prototipo dal quale è generato 'il Logos Dio' che è l'immagine archetipa, dalla quale sono ricavati i tipi impressi negli esseri dotati di logos. In terzo luogo sono distinte la verità-in-sé e la verità presso gli uomini: la verità-in-sé ('il Logos') è il prototipo, dal quale sono impressi i tipi negli uomini (esseri dotati di logos) che pensano la verità.

La seconda parte, corrispondente al testo che segue il prologo evangelico, spiega la conformazione del cristiano al Logos per mezzo dell'elevazione e della nascita alla vita. In primo luogo è distinta la 'vita media' e la 'vita vera': la 'vita media' consiste nell'unione dell'anima con il corpo; invece la 'vita vera' consiste nell'unione dell'anima con Dio. In secondo luogo è spiegata l'elevazione dal livello inferiore (la terra) a quello superiore (il cielo) del mondo materiale, e poi dal livello superiore del mondo materiale al mondo immateriale. In terzo luogo è spiegata la nascita, che consiste nella trasformazione da seme

a figlio: il 'seme umano', che è trasmesso di generazione in generazione, indica le ragioni seminali degli antenati; invece il 'seme delle piante', che può essere lasciato incolto o essere coltivato, indica le opere dell'individuo.

## PARTE PRIMA

### 1. Cristo demiurgo: la conformazione

In *Clo* 1, 19, 110-111 Origene interpreta le parole «In principio era il Logos» (Jo 1, 1) spiegando la funzione mediatrice di Cristo demiurgo tra Dio e la materia. In particolare la funzione del demiurgo consiste nel trasmettere la forma: il demiurgo per un verso contempla Dio e per altro verso dà forma alla materia. In Cristo demiurgo sono distinti due aspetti: la Sapienza consiste nella contemplazione di tutte le cose; invece il Logos consiste nella comunicazione di ciò che è stato contemplato agli esseri dotati di logos. L'uno e l'altro aspetto di Cristo operano congiuntamente nell'esercizio della funzione demiurgica. C'è una continuità tra contemplazione e comunicazione: nella Sapienza i teoremi, risultanti dalla contemplazione relativa a tutte le cose, diventano concetti, chiaramente distinti l'uno dall'altro; nel Logos questi concetti diventano ragioni, nel momento in cui sono trasmessi e comunicati; le ragioni poi sono impresse nelle realtà create e dunque diventano tipi.

#### 1.1. «In principio era il Logos» (Jo 1, 1)

Nella spiegazione di Jo 1, 1 («In principio era il Logos») Origene si sofferma sul significato del termine 'principio'. Dopo aver escluso le accezioni di 'passaggio', 'cammino', 'distanza', 'origine', l'esegeta introduce con cautela un altro significato: prima usa il sintagma 'ciò da cui' (τὸ «ὐφ' οὗ») per indicare l'agente, 'ciò ad opera del quale' è compiuta l'azione; poi, per essere più preciso, fa ricorso all'espressione 'ciò che fa' (ποιούv) per indicare il 'fattore', diverso dal 'creatore'<sup>1</sup>. La di-

<sup>1</sup> *Clo* 1, 19, 109-110: «Essendoci al momento sottoposti questi significati per 'principio', cerchiamo in quale si deve intendere *In principio era il Logos* (Jo 1, 1). Ed è chiaro che non in quello di 'passaggio' o di 'via' e 'distanza'. Non è oscuro che neppure in quello di 'origine'. Tuttavia è possibile in quello di 'ciò da cui', vale a dire 'ciò che fa', se *Dio comandò e furono creati* (Ps 148, 5)».



stinzione tra 'creatore' e 'fattore' è chiarita con le parole di Ps 148, 5: «Dio ordinò e furono create (ἐκτίσθησαν)»; Dio diede l'ordine e le cose furono create ad opera di Cristo, agente e fattore. Infine l'esegeta usa un termine ancora più appropriato, δημιουργός, spiegato in rapporto a Cristo: demiurgo è 'in qualche modo' Cristo, inteso come parola creatrice; demiurgo invece è Cristo, inteso «come principio in quanto è Sapienza»<sup>2</sup>. L'identificazione del principio con la Sapienza è dimostrata con le parole pronunciate dalla stessa Sapienza in Prv 8, 22: «Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere». Sulla base di queste parole l'espressione «in principio» di Jo 1, 1 è interpretata nel senso di «nella Sapienza».

### 1.2. *La Sapienza e il Logos*

Origene evidenzia la connessione esistente tra i due aspetti di Cristo: Sapienza e Logos.

«[...] *In principio era il Logos*, nella Sapienza: secondo la composizione della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti è appresa la Sapienza; invece secondo la comunicazione di ciò che è contemplato agli esseri dotati di logos è compreso il Logos»<sup>3</sup>.

Il testo, strutturato in due parti parallele, spiega ciò che distingue e al contempo ciò che unisce la Sapienza e il Logos. I due aspetti di Cristo sono distinti in rapporto al loro specifico ambito, che è la contemplazione e la percezione mentale per la Sapienza (la contemplazione riguarda tutte le cose, intese come l'intero, e invece la percezione mentale concerne i singoli concetti, distinti l'uno dall'altro) e invece la comunicazione per il Logos (la comunicazione è rivolta agli esseri dotati di logos). Invece l'uno e l'altro aspetto di Cristo sono connessi perché l'oggetto della visione diviene il contenuto della comunicazione.

<sup>2</sup> Clo 1, 19, 110-111: «Demiurgo infatti è in qualche modo Cristo, per mezzo del quale il Padre dice: *Sia fatta luce* (Gn 1, 3) e *Sia fatto un firmamento* (cfr. Gn 1, 6). Demiurgo invece è Cristo, inteso come principio in quanto è Sapienza, chiamato principio per il fatto che è Sapienza. Infatti la Sapienza dice in Salomone: *Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere* (Prv 8, 22) [...]».

<sup>3</sup> Clo 1, 19, 111.

### 1.3. Dio, la Sapienza e l'universo

Dopo aver spiegato il rapporto esistente tra la Sapienza e il Logos, Origene evidenzia l'opera congiunta dell'uno e dell'altro aspetto di Cristo: «tutte le cose sono state fatte secondo la Sapienza e i tipi della composizione dei concetti che sono in lui [*scil.* nel Logos]»<sup>4</sup>. Nel testo sono strettamente connessi l'uno e l'altro aspetto di Cristo: infatti l'espressione τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων indica il congiungimento della Sapienza (indicata in precedenza con le parole τὴν σύστασιν... νοημάτων) e del Logos (ἐν αὐτῷ). La 'composizione dei concetti', che è carattere distintivo della Sapienza, è nel Logos, dove i concetti diventano le ragioni (λόγους) secondo le quali sono state fatte tutte le cose.

La spiegazione stabilisce un paragone (ὡσπερ... οὕτω...) tra la costruzione di una casa o di una nave e la creazione dell'universo<sup>5</sup>. L'elemento comune consiste nei 'tipi' e nelle 'ragioni', che costituiscono il *trait d'union* che connette da una parte l'architetto all'artefice e l'artefice agli artefatti e dall'altra parte il Creatore alla Sapienza e la Sapienza all'universo: ai tipi architettonici (τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους), cioè ai modelli dell'architetto (= 'capo degli artefici'), corrispondono nell'artefice i tipi (τύπους) e le ragioni (λόγους), secondo le quali è stata edificata la casa o costruita la nave; in modo analogo Dio ha manifestato nella Sapienza le ragioni (λόγους) secondo le quali sono state fatte tutte le cose, e le ha affidato il compito di trasmettere, dai tipi (τύπων) che sono in essa, agli esseri e alla materia la conformazione e le forme e anche le essenze.

In realtà il confronto non è paritetico per la sproporzione esistente tra architetto e Creatore, artefice e Sapienza, casa o nave e universo. Dio, che è il Creatore, non si limita come un architetto a dare disposizioni a un artefice, ma crea una Sapienza vivente. Come vi è una differenza incommensurabile tra un architetto e il Creatore, così vi è una differen-

<sup>4</sup> *Clo* 1, 19, 113.

<sup>5</sup> *Clo* 1, 19, 114-115: «Infatti penso che come una casa e una nave è edificata o costruita secondo i tipi architettonici, la casa e la nave avendo come principio i tipi e le ragioni che sono nell'artefice, così tutte le cose sono state fatte secondo le ragioni delle cose future chiarite prima da Dio nella Sapienza. Egli infatti ha fatto tutto nella Sapienza (*Ps* 103, 24). E si deve affermare che Dio avendo creato, per così dire, una Sapienza vivente, le affidò il compito di trasmettere, dai tipi che sono in essa, agli esseri e alla materia la conformazione (πλάσις) e le forme (εἶδη), e io aggiungo anche le essenze (οὐσίαι)».

za analoga tra un artefice e la Sapienza: mentre l'artefice ha in sé i tipi e le ragioni per edificare una casa o costruire una nave, la Sapienza ha in sé i tipi e le ragioni di tutte le cose. E, soprattutto, l'artefice è soltanto in grado di plasmare e dare forma alle cose, e invece la Sapienza non soltanto plasma e dà forma alla materia, ma conferisce anche l'essenza a tutto ciò che è.

#### 1.4. *La Sapienza e il Logos in CIO fr. 1 e in Prin 1, 2, 3*

Il rapporto esistente tra Sapienza e Logos è spiegato anche in *CIO* fr. 1.

«Pertanto dicono che il Logos è principio non essendo altro rispetto ad essa [*scil.* la Sapienza] secondo l'essenza ma secondo il pensiero e la relazione, affinché la medesima sussistenza, che ora gli scritti chiamano secondo l'essenza, sia Sapienza in quanto è in relazione di familiarità con Dio, Logos demiurgico in quanto si è protesa, per così dire, verso le opere demiurgiche».

L'espressione <ή> αὐτὴ ὑπαρξίς significa «la medesima sussistenza» e indica una realtà che è identica per quanto attiene l'esistenza. Il sintagma κατ' οὐσίαν significa «secondo l'essenza», cioè secondo la realtà propria e immutabile. Pertanto il testo indica una realtà che è identica per quanto attiene l'esistenza e l'essenza. In questa realtà è possibile individuare una distinzione «secondo il pensiero e la relazione» (ἐπινοία καὶ σχέσει): la realtà, che è identica per quanto attiene l'esistenza e l'essenza, può essere distinta per quanto attiene il modo in cui è pensata e il modo in cui è in relazione con le altre realtà. Questa realtà è «Sapienza in quanto è in relazione di familiarità con Dio, Logos demiurgico in quanto si è protesa, per così dire, verso le opere demiurgiche». La relazione della Sapienza con Dio è indicata dal verbo ὠκειώται: il verbo οἰκειόω nella forma passiva significa 'sono in familiarità con'. Invece la relazione del Logos con le realtà a cui dà forma è indicata dal verbo νένευκεν: il verbo νεύω significa 'mi inclino', 'mi protendo'. Il Logos si inclina e si protende nella sua funzione demiurgica: il legame che unisce il Logos alle opere a cui dà forma è indicato dalla *derivatio* (νένευκεν... πρὸς τὰ δημιουργήματα ὁ δημιουργικὸς λόγος). La differenza esistente tra la Sapienza e il Logos era stata esposta in precedenza in modo ancora più dettagliato.

«Il Figlio di Dio è detto anche Sapienza, creata principio delle vie di Dio secondo ciò che è scritto nei *Proverbi*, poiché la Sapienza di Dio, sussistente presso colui di cui è Sapienza, non aveva alcuna relazione con alcun altro; ma [il Figlio], divenuto buona volontà di Dio, volle che le creature sussistessero. Pertanto la stessa Sapienza volle assumere una relazione demiurgica con gli esseri che sarebbero esistiti, e questo è ciò che è indicato dall'affermazione che essa è stata creata principio delle vie di Dio (Prv 8, 22), lungo le quali vie procede trasmettendo l'essenza, ordinando, provvedendo, dispensando benefici e grazie in questa Sapienza creata».

La nozione di Sapienza comporta la relazione con Dio e con nessun altro; invece la nozione di Logos comporta la relazione demiurgica con le creature. Nel testo ricorre più volte la nozione di volontà, indicata con termini diversi. La volontà – che in *Prin* 1, 2, 6 è ciò che unisce il Padre e il Figlio, l'Intelletto e la Parola – in *Clo* fr. 1 è il *trait d'union* tra Dio e le creature: «[il Figlio], divenuto buona volontà (εὐδοκία) di Dio, volle (ἠβουλήθη) che le creature sussistessero». La nozione di volontà, spiegando la relazione di Dio con le creature, chiarisce il nesso che unisce la Sapienza e il Logos: la Sapienza, che non aveva alcuna relazione con alcun altro, «volle (ἠθέλησεν) assumere una relazione demiurgica con gli esseri che sarebbero esistiti», e questa relazione è l'aspetto distintivo del Logos. Pertanto la volontà unisce il Padre e il Figlio, unisce nel Figlio gli aspetti di Sapienza e Logos e unisce il Figlio alle creature.

La connessione tra Padre e Figlio, Sapienza e Logos, Figlio e creature avviene nella volontà, attraverso la quale è trasmessa l'immagine. In *Prin* 1, 2, 6 si legge che «l'immagine del Padre si forma nel Figlio, che da lui è nato come volontà che procede dall'intelletto». In *Clo* fr. 1 le parole «Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere» (Prv 8, 22) sono interpretate nel senso che «la stessa Sapienza volle assumere una relazione demiurgica con gli esseri che sarebbero esistiti», con la precisazione che in questa Sapienza creata Dio trasmette l'essenza, ordina, provvede, dispensa benefici e grazie (οὐσιῶν διακοσμῶν προνοούμενος, εὐεργετῶν, χαριζόμενος).

Alcuni temi trattati in *Clo* 1, 19, 111. 115 e *Clo* fr. 1 si trovano anche in *Prin* 1, 2, 2-3: 1. la sussistenza della Sapienza <sup>6</sup>; 2. la relazione della Sa-

<sup>6</sup> *Prin* 1, 2, 2.

pienza con Dio, chiarita alla luce della relazione del Figlio con il Padre <sup>7</sup>; 3. la relazione della Sapienza con le creature, spiegata con le parole di Prv 8, 22 <sup>8</sup>; 4. il nesso che unisce la Sapienza e il Logos <sup>9</sup>.

## 2. Il Logos: la comunicazione

In *Clo* 2, 2, 13 Origene interpreta le parole «il Logos era presso Dio e il Logos era Dio» (Jo 1, 1) spiegando la funzione mediatrice de 'il Logos Dio' tra 'il Dio' e gli esseri dotati di logos. Per precisare la posizione mediana de 'il Logos', l'interprete distingue 'il Dio' e 'Dio', 'il Logos' e 'Logos'. Prima per 'Dio' e poi per 'Logos' Origene spiega che il nome preceduto dall'articolo significa ciò che è 'in senso proprio' e ciò che è 'in sé' e invece il nome privo dell'articolo significa ciò che è 'in senso derivato' e ciò che è 'per partecipazione'. Quindi l'esegeta stabilisce una duplice relazione: 'Logos' sta a 'il Logos' come 'Dio' sta a 'il Dio'. Il *trait d'union* tra un rapporto ('Logos'-'il Logos') e l'altro ('Dio'-'il Dio') è stabilito dai termini medi: nel secondo e nel terzo termine 'il Logos' e 'Dio' coincidono ne 'il Logos Dio'. In particolare la funzione mediatrice de 'il Logos Dio' consiste nella comunicazione: 'il Logos Dio' rivela 'il Dio' agli esseri dotati di logos.

Per proporre una spiegazione più approfondita l'esegeta stabilisce ancora una volta una duplice relazione: «Come infatti il Dio-in-sé [...] sta all'Immagine e alle immagini dell'Immagine [...] così il Logos-in-sé sta al logos che è in ciascuno» <sup>10</sup>. Gli uomini, in quanto immagini dell'Immagine, sono in rapporto con l'Immagine di Dio, e non sono in-

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem* (trad. M. Simonetti, Torino 1968, 144): «In questa sapienza sussistente era contenuta virtualità e forma di ogni futura creatura, sia di quelle che esistono primariamente sia di quelle che ne derivano in via accidentale ed accessoria, tutte preformate e disposte in virtù di prescienza: proprio in relazione a queste creature, che erano state definite e prefigurate nella sapienza, essa per mezzo di Salomone dice di essere stata creata quale inizio delle vie di Dio (Prv 8, 22), cioè in quanto conteneva in sé stessa principi, ragioni e specie di tutto il mondo della creazione».

<sup>9</sup> *Prin* 1, 2, 3 (trad. cit., 144-145): «Nel modo in cui abbiamo inteso che la sapienza è inizio delle vie del Signore (Prv 8, 22) e che essa è detta creata in quanto preordina e contiene in sé ragioni e specie di ogni creatura, nello stesso modo dobbiamo pensare che la sapienza è parola di Dio in quanto rivela a tutti gli altri esseri, cioè a tutte le creature, l'intelligenza dei misteri e degli arcani, che proprio nella sapienza di Dio son contenuti: infatti la parola è così detta, in quanto manifesta, per così dire, i segreti della mente».

<sup>10</sup> *Clo* 2, 3, 20.

vece in rapporto diretto con 'il Dio-in-sé'; invece in quanto esseri dotati di logos sono in rapporto diretto con 'il Logos-in-sé'.

### 2.1. «Il Logos era presso Dio e il Logos era Dio» (Jo 1, 1)

Prima di esaminare il testo di Jo 1, 1 (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) Origene difende le scelte operate dall'evangelista insistendo sulla sua conoscenza e osservanza delle regole della lingua: «in modo del tutto attento e non come uno che non conosce la precisione della lingua greca»<sup>11</sup>. Quindi l'esegeta espone le scelte di Giovanni, con l'intento di correggere l'impressione iniziale di un uso incostante e non regolato dell'articolo e spiegare il criterio che presiede alla scelta di metterlo o ometterlo. La spiegazione è articolata in tre momenti: 1. dapprima propone una constatazione generica («Giovanni talvolta ha messo l'articolo e talvolta invece l'ha ommesso»<sup>12</sup>); 2. poi introduce una distinzione riguardo ai nomi 'Logos' e 'Dio' («mettendo 'il' davanti a 'Logos', talvolta mettendolo e talvolta omettendolo davanti al nome 'Dio'»<sup>13</sup>); 3. infine aggiunge un'ulteriore precisazione riguardo al nome 'Dio', con l'articolo e senza l'articolo («Mette l'articolo quando il nome 'Dio' è assegnato all'ingerata causa dell'universo, lo omette invece quando il Logos è denominato 'Dio'»<sup>14</sup>).

### 2.2. 'Il Dio' e 'Dio', 'il Logos' e 'Logos'

Origene stabilisce una connessione tra gli aspetti grammaticali e quelli dottrinali. Il nome 'Dio' con l'articolo e senza l'articolo ha due differenti significati. Giovanni mette l'articolo quando «il nome 'Dio' è assegnato» a colui che altrimenti non ha nome ed è designato con una perifrasi: «l'ingerata causa dell'universo». Dunque il nome 'Dio', preceduto dall'articolo ('il Dio'), è usato in senso proprio per colui al quale è stato assegnato. Giovanni invece omette l'articolo quando il Logos «è denominato 'Dio'»: il Logos ha un nome proprio, al quale si aggiunge il nome 'Dio'. Dunque il nome 'Dio', non preceduto dall'articolo, è usato in senso derivato per colui che ha questo nome per il suo rapporto con

<sup>11</sup> *Clo* 2, 2, 13.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Clo* 2, 2, 14.

‘il Dio’: il Logos ha il nome ‘Dio’ in quanto è un aspetto del Figlio generato da Dio.

Una volta accertata la differenza tra il nome ‘Dio’ con l’articolo e senza l’articolo, l’esegeta ricava ipoteticamente la distinzione (assente nel testo giovanneo) tra il nome ‘Logos’ con l’articolo e senza l’articolo: come ‘il Dio’ superiore a tutti è diverso da ‘Dio’, così ‘il Logos’, inteso come la fonte del Logos, è diverso dal ‘Logos’ che è in ciascun essere dotato di logos<sup>15</sup>.

### 2.3. ‘Dio-in-sé’, ‘Dio’, ‘dèi’

L’esegeta approfondisce la distinzione tra ‘il Dio’ e ‘Dio’ attraverso un ragionamento. La spiegazione evidenzia la differenza esistente tra ‘Dio-in-sé’ e ‘ciò che è accanto al Dio-in-sé’. Il termine *αὐτόθεος* significa ‘Dio-in-sé’, Dio nella sua identità. Alla denominazione filosofica è accostata la denominazione linguistica propria (ὁ θεός) e la denominazione scritturistica (τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν): ‘Dio-in-sé’ è ‘il Dio’ (Dio in senso proprio, Dio per antonomasia) e l’‘unico vero Dio’ (con queste parole è chiamato dal Signore nella preghiera rivolta al Padre in Jo 17, 3: «Che conoscano te, unico vero Dio»). L’espressione τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος significa invece ‘ciò che è accanto al Dio-in-sé’ e indica «ciò che [...] è stato fatto Dio per partecipazione alla divinità di lui»<sup>16</sup>: anche se è divinizzato, non è identico a ‘il Dio’, e pertanto «si dovrebbe dire più propriamente non ‘il Dio’ (ὁ θεός) ma ‘Dio’ (θεός)»<sup>17</sup>.

Origene introduce una distinzione tra coloro ai quali si riferisce l’espressione ‘ciò che è accanto al Dio-in-sé’. Il primato del Logos («tra questi in assoluto il più augusto») è innanzitutto dimostrato con le parole di Col 1, 15 («il primogenito di ogni creatura») e poi è spiegato a partire dalle parole di Jo 1, 1: «per il fatto di essere *presso Dio*, per primo trasse a sé la divinità»<sup>18</sup>. Dopo aver parlato della relazione di ‘Dio’ con

<sup>15</sup> *Clo* 2, 2, 14-15: «Come in questi luoghi è differente ‘il Dio’ (ὁ θεός) e ‘Dio’ (θεός), così forse è differente ‘il Logos’ (ὁ λόγος) e ‘Logos’ (λόγος). Come il Dio superiore a tutti è ‘il Dio’ (ὁ θεός) e non semplicemente ‘Dio’ (θεός), così la fonte del logos che è in ciascun essere dotato di logos è ‘il Logos’ (ὁ λόγος), mentre il logos che è in ciascuno non sarebbe denominato e detto propriamente ‘il Logos’ allo stesso modo del primo».

<sup>16</sup> *Clo* 2, 2, 17.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

‘il Dio’, l’interprete parla della relazione di ‘Dio’ con gli altri ‘dèi’. Con le parole di Ps 49, 1 («Il Dio degli dèi, il Signore parlò e convocò la terra») l’esegeta dimostra che ‘Dio’ è ‘il Dio’ degli altri dèi che sono presso di lui: come ‘Dio’ ha tratto la divinità da ‘il Dio’, così gli altri dèi traggono la divinità da ‘Dio’. In questo senso Dio è «divenuto poi ministro di divinizzazione per gli altri dèi che sono presso di lui»<sup>19</sup>. A partire da queste premesse l’esegeta spiega la funzione di mediatore di ‘Dio’, che si colloca tra ‘il Dio’ e gli altri dèi, «attingendo da ‘il Dio’ per farli dèi, senza invidia facendo partecipi anch’essi secondo la sua bontà»<sup>20</sup>.

L’esegeta approfondisce la spiegazione della relazione che unisce ‘il Dio’, ‘Dio’ e gli altri ‘dèi’ attraverso le nozioni di ‘prototipo’, ‘archetipo’, ‘immagini’.

«Vero Dio è dunque ‘il Dio’; invece gli dèi conformati secondo quello sono come immagini di un prototipo; ma all’indietro l’immagine archetipa delle numerose immagini è *il Logos presso Dio*, che era *in principio*; per il fatto di essere *presso Dio* rimane sempre *Dio*, e non sarebbe lo stesso se non fosse presso Dio (cfr. Jo 1, 1), non rimarrebbe Dio se non rimanesse nella contemplazione ininterrotta della profondità del Padre»<sup>21</sup>.

Innanzitutto l’interprete stabilisce un’opposizione: ‘il Dio’ è il ‘vero Dio’; invece gli ‘dèi’ sono tali in quanto sono conformati secondo il vero Dio e pertanto «sono come ‘immagini di un prototipo’ (ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου)». Poi l’esegeta, tornando indietro nel discorso, introduce nel mezzo tra il prototipo (‘il Dio’) e le immagini (gli ‘dèi’) l’immagine archetipa delle numerose immagini’ (τῶν πλειόνων εἰκόνων ἢ ἀρχέτυπος εἰκόνων). L’espressione indica l’immagine formata per prima dall’originale, come un modello per numerose altre immagini. Il sintagma ἀρχέτυπος εἰκόνων individua ‘il Logos’ che è ‘Dio’ e si colloca nel mezzo tra ‘il Dio’ e gli altri ‘dèi’<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Clo* 2, 2, 18.

<sup>22</sup> L’aggettivo sostantivato πρωτότυπος indica l’originale, dal quale sono ricavate le immagini (εἰκόνες). L’aggettivo ἀρχέτυπος significa invece ‘ciò che è stato formato per primo come un modello’. L’espressione ἀρχέτυπος εἰκόνων indica ciò che si colloca nel mezzo tra il prototipo e le immagini: infatti il termine ἀρχέτυπος richiama πρωτότυπος, usato in precedenza in riferimento a ‘il Dio’; invece il sostantivo εἰκόνων richiama εἰκόνες usato in riferimento agli dèi.



Origene spiega l'identificazione de 'il Logos' con 'Dio' a partire dalle parole di Jo 1, 1 («In principio era il Logos, e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio»). L'interprete esplicita le connessioni che uniscono le diverse parti del versetto giovanneo: il Logos che era «in principio» è il Logos «presso Dio», e per il fatto di essere «presso Dio» il Logos rimane sempre «Dio». Dopo una prima dimostrazione, sostenuta con riprese del testo giovanneo, l'esegeta procede ad una seconda dimostrazione, che fa ricorso ad un ragionamento controfattuale. L'accostamento di due periodi ipotetici della irrealtà individua la concatenazione logica di un ragionamento che procede a ritroso: «non sarebbe lo stesso se non fosse presso Dio, non rimarrebbe Dio se non rimanesse nella contemplazione ininterrotta della profondità del Padre»<sup>23</sup>.

#### 2.4. 'Logos' sta a 'il Logos' come 'Dio' sta a 'il Dio'

Per un ulteriore chiarimento Origene stabilisce la seguente equivalenza<sup>24</sup>.

Il 'Logos' che è in ciascuno degli esseri dotati di logos	rispetto a	'il Logos' che era <i>in principio presso</i> 'il Dio'	ha lo stesso rapporto che	'il Logos Dio'	rispetto a	'il Dio'
--	------------	--	------------------------------	----------------	------------	----------

L'espressione τοῡτον τὸν λόγον ἔχει... ὅν («ha lo stesso rapporto che») indica un'equivalenza tra due rapporti, come in una proporzione matematica. Il primo e il secondo termine sono in relazione tra loro nel senso che 'Logos' è in rapporto con 'il Logos'. Il terzo e il quarto termine sono in relazione tra loro nel senso che 'Dio' è in rapporto con 'il Dio'. Il *trait d'union* tra un rapporto ('Logos'-'il Logos') e l'altro ('Dio'-'il Dio') è stabilito dai termini medi: nel secondo e nel terzo termine 'il Logos' e 'Dio' coincidono ne 'il Logos Dio'. Più precisamente il secondo termine («'il Logos' che era *in principio presso 'il Dio'* essendo 'il Logos Dio'»<sup>25</sup>), attraverso il richiamo a Jo 1, 1, evidenzia la funzione demiurgica del Logos e il suo rapporto con gli esseri dotati di logos; invece il terzo termine

<sup>23</sup> Clo 2, 2, 18.

<sup>24</sup> Clo 2, 3, 20: «Infatti il 'Logos' che è in ciascuno degli esseri dotati di logos rispetto a 'il Logos' che era *in principio presso 'il Dio'* essendo 'il Logos Dio' ha lo stesso rapporto che 'il Logos Dio' ha rispetto a 'il Dio'».

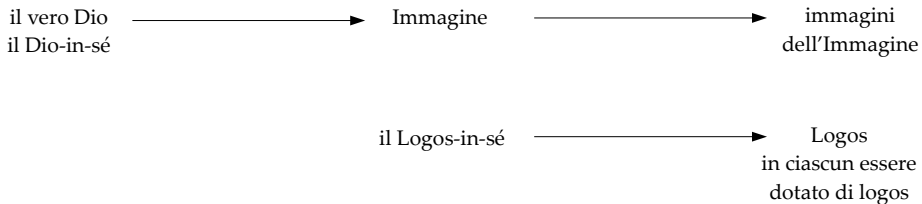
<sup>25</sup> *Ibidem*.

(«'il Logos Dio'»), insistendo soltanto sulla divinità del Logos, evidenzia il suo rapporto con 'il Dio'. In questo modo l'interprete conferisce risalto alla funzione mediatrice de 'il Logos Dio': il rapporto del 'Logos' con 'il Logos Dio' è correlato al rapporto de 'il Logos Dio' con 'il Dio'.

Per proporre una spiegazione più approfondita l'esegeta riformula la proporzione in altro modo.

«Come infatti il Dio-in-sé (αὐτόθεος) e il Dio vero, il Padre, sta all'Immagine e alle immagini dell'Immagine – per questo si dice che gli uomini sono 'secondo l'Immagine', non 'immagini' – così il Logos-in-sé (αὐτόλογος) sta al logos che è in ciascuno. Infatti l'uno e l'altro ha il posto di una sorgente, di divinità il Padre, di logos il Figlio»<sup>26</sup>.

Dal confronto di questo testo con il testo precedente risulta che lo schema è stato invertito: infatti il testo precedente procede dal 'Logos' a 'il Logos' che è 'Dio' e infine a 'il Dio'; invece questo testo procede dal 'Dio-in-sé' alla sua Immagine che è il 'Logos-in-sé' e infine al 'Logos'. L'esegeta, peraltro, non ha operato soltanto un'inversione, ma anche una distinzione tra la relazione con il Dio-in-sé e la relazione con il Logos-in-sé.



Dallo schema risulta una fondamentale differenza: gli uomini, in quanto immagini dell'Immagine, sono in rapporto con l'Immagine di Dio e non sono invece in rapporto diretto con il Dio-in-sé; invece, in quanto esseri dotati di logos, sono in rapporto diretto con il Logos-in-sé.

### 2.5. 'Il Dio' e gli 'dèi', 'il Logos' e i 'logoi'

Origene elenca quattro diversi gradi del rapporto di un essere dotato di logos con il Logos<sup>27</sup>. Tali gradi sono disposti in *climax* discendente:

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Clo* 2, 3, 21-22: «Come ci sono molti dèi, ma per noi c'è un solo Dio, il Padre (1 Cor 8, 5-6),

1. il grado più alto comporta l'unione più stretta con il Logos Dio («fa spazio a questo Logos che è *in principio presso Dio*»<sup>28</sup>); 2. il grado inferiore consiste in un'unione meno stretta con il Logos incarnato («aderirà a lui che si è fatto carne»<sup>29</sup>); 3. il terzo grado non comporta più un'unione (cioè un rapporto diretto) con il Logos, ma soltanto una partecipazione indiretta e parziale al Logos («parteciperà a coloro che partecipano a qualcosa di questo Logos»<sup>30</sup>); 4. il grado più basso comporta addirittura l'esclusione dalla partecipazione e dunque la completa estraneità al Logos («decaduto dal partecipare a chi ne partecipa, sarà in un logos totalmente estraneo al Logos e [logos] di nome»<sup>31</sup>). L'interprete pone ai due estremi da una parte il «Logos che è *in principio presso Dio*» e dall'altra parte «un logos totalmente estraneo al Logos e [logos] di nome».

Origene stabilisce un parallelo tra 'il Dio' e 'il Logos', in modo da evidenziare analogie e differenze<sup>32</sup>: da una parte è 'il Dio' (τοῦ θεοῦ) e 'il Logos Dio' (τοῦ θεοῦ λόγου: in questa denominazione viene prima Dio e poi Logos) e gli 'dèi' (θεῶν), distinti in quelli che veramente partecipano a Dio e quelli che sono chiamati dèi ma non lo sono affatto; dall'altra parte è 'il Logos Dio' (λόγου θεοῦ: in questa denominazione viene prima Logos e poi Dio) e 'il Logos fatto carne' (λόγου γενομένου σαρκός) e i 'logoi' (λόγων), distinti in logoi secondi e terzi rispetto a quello che è prima di tutti. I logoi secondi sono quelli che veramente partecipano al Logos e invece i logoi terzi sono creduti logoi pur non essendo in

e 'molti signori', ma per noi *un solo Signore, Gesù Cristo* (cfr. 1 Cor 8, 5-6), così ci sono molti *logoi*, ma noi preghiamo che in noi sia già esistente il Logos che è *in principio presso Dio*, 'il Logos Dio' (cfr. Jo 1, 1). Infatti chi non fa spazio a questo Logos che è *in principio presso Dio*, o aderirà a lui che si è fatto carne o parteciperà a coloro che partecipano a qualcosa di questo Logos, oppure, decaduto dal partecipare a chi ne partecipa, sarà in un logos totalmente estraneo al Logos e [logos] di nome».

<sup>28</sup> *Clo* 2, 3, 22.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Clo* 2, 3, 23: «Ciò che è stato detto sarà chiaro dagli esempi intorno a 'il Dio' e 'il Logos Dio' e gli dèi che veramente partecipano a Dio o sono chiamati dèi ma non lo sono affatto e ancora 'il Logos Dio' e il Logos fatto carne e i logoi che veramente partecipano in qualche modo al Logos, logoi secondi o terzi rispetto a quello che è prima di tutti, creduti logoi pur non essendo in verità logoi, ma, per così dire, questa espressione intera: 'logoi senza Logos' (ἄλογοι λόγοι), come anche, a proposito di quelli che sono chiamati dèi ma non lo sono, si potrebbe assegnare, invece di 'logoi senza Logos', l'espressione 'dèi non dèi' (οὐ θεῶν θεῶν)».

verità logoi. Per questi ultimi l'esegeta propone con cautela (ἰν' οὕτως εἴπω) una denominazione fatta da due parole, da intendersi però come un'espressione intera: 'logoi senza Logos' (ἀλόγων λόγων). A partire da questa espressione, l'interprete ne formula una analoga per coloro che sono chiamati dèi ma non lo sono affatto: 'dèi non dèi' (οὐ θεῶν θεῶν). Le distinzioni riguardanti la relazione con Dio e la relazione con il Logos possono essere riprodotte schematicamente nel modo seguente.

il Dio	il Logos Dio τοῦ θεοῦ λόγου	dèi veramente partecipano a Dio	dèi non dèi sono chiamati dèi ma non lo sono
	Logos Dio λόγου θεοῦ	Logos fatto carne	logoi secondi veramente partecipano in qualche modo al Logos
			logoi terzi logoi senza Logos creduti logoi pur non essendo in verità logoi

### 3. La verità e la giustizia: la partecipazione

In *Clo* 6, 6, 38-39 Origene interpreta le parole «la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo» (Jo 1, 17) distinguendo due differenti verità: da una parte è la verità-in-sé, che è la verità essenziale e il prototipo della verità; dall'altra parte è la verità che è presso gli uomini, cioè la verità che si trova nelle anime dotate di logos, perché le immagini del prototipo della verità si imprimono in coloro che pensano la verità. Con questa distinzione è individuata prima la differenza, poi la relazione e infine il punto di contatto tra l'una e l'altra verità: la verità-in-sé è il Logos; invece la verità nelle anime dotate di logos consiste nella partecipazione alla verità-in-sé. Il prototipo della verità è l'originale, dal quale sono ricavati per impressione i tipi; invece i tipi sono le immagini che si imprimono in coloro che pensano la verità. Un discorso analogo è proposto anche per la giustizia e gli altri aspetti di Cristo.

#### 3.1. La 'verità-in-sé' e le verità

Origene stabilisce un accostamento tra Jo 1, 17 («la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo») e Jo 14, 6 («Io sono la via, la verità e la vita») al fine di risolvere una contraddizione che è solo apparente. La contraddizione è evidenziata attraverso una domanda: «se

è Gesù colui che dice: *Io sono la verità*, come è possibile che la verità sia stata fatta per mezzo di Gesù Cristo? Infatti uno non è fatto per mezzo di se stesso»<sup>33</sup>. Per risolvere la questione l'esegeta distingue la verità-in-sé e la verità che è presso gli uomini; in questo modo l'interprete può descrivere il rapporto esistente tra l'una e l'altra verità. Il termine *αὐτοαλήθεια* significa la 'verità-in-sé', cioè la verità nella sua identità con se stessa<sup>34</sup>. Il sostantivo è precisato dall'aggettivo *οὐσιώδης*, che è usato in funzione attributiva e significa 'essenziale'<sup>35</sup>, intendendo con *essenza* (*οὐσία*) ciò che è proprio e immutabile. La verità essenziale, unica e sempre identica a se stessa, si distingue dai tanti e diversi aspetti che la verità assume in coloro che pensano la verità. Quest'altra verità è indicata dalle frasi seguenti: «la verità che è nelle anime dotate di logos» (*τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας*), «la verità che è presso gli uomini» (*ἢ... παρ' ἀνθρώποις ἀλήθεια*).

Il rapporto esistente tra l'una e l'altra verità è chiarito dalla seguente precisazione: «la verità-in-sé essenziale e, per così dire, il prototipo (*πρωτότυπος*) della verità che è nelle anime dotate di logos, dalla quale verità come immagini (*εἰκόνες*) di quella si imprimono (*ἐντετύπωνται*)

<sup>33</sup> *Cio* 6, 6, 37.

<sup>34</sup> *Commento al Vangelo di Giovanni* cit., 133-134 nota 17: «La composizione di nomi con il pronome *αὐτός* indica in primo luogo l'essere-in-sé, l'identità con se stesso in contrapposizione con altri esseri, l'individualità. Non molto diffuso nel greco classico, quest'uso prende consistenza nel platonismo tardo e nel neoplatonismo, di cui diventa una delle caratteristiche. [...] I composti con *αὐτο-* ritornano in Origene con una certa frequenza, non soltanto nel corso di questo commento ma anche nelle altre opere. I più comuni, nel *Commento a Giovanni*, sono 'Logos-in-sé' (*αὐτόλογος*, II, 20), 'verità-in-sé' (*αὐτοαλήθεια*, VI, 38, in cui c'è l'aggiunta dell'aggettivo *οὐσιώδης*, su cui si ritornerà), 'giustizia-in-sé' (*αὐτοδικαιοσύνη*, I, 59, ecc., VI, 40, anche qui con l'aggiunta di *οὐσιώδης*), 'sapienza-in-sé' (*αὐτοσοφία*, XXXII, 347), 'potenza-in-sé' (*αὐτοδύναμις*, I, 241), 'santificazione-in-sé' (*αὐτοαγιασμός*, I, 59), 'redenzione-in-sé' (*αὐτοαπολύτρωσις*, I, 59). [...] A eccezione di *αὐτόθεος* e di *αὐτοάγαθον* (che competono solo al Padre), tutti i composti con *αὐτο-* si riferiscono al Logos, cioè alla seconda ipostasi; essi esprimono, a ben guardare, le varie determinazioni dell'essere e, quindi, non si va forse lontano dal vero affermando che il Logos rappresenta nel sistema di Origene l'equivalente (personale e vivente!) del *νοητόν*, cioè dell'*οὐσία*, che nel neoplatonismo segue all'Uno. Questo è il senso pregnante da dare a espressioni come *κατ' οὐσίαν*, *οὐσιώδης* che accompagnano talora questi termini in Origene».

<sup>35</sup> Preferisco questa traduzione rispetto a quelle proposte da Corsini («sostanziale») e Blanc («substantielle»); in nota tuttavia è precisato: «ou: par essence». L'essenza (*οὐσία*) significa 'la realtà propria e immutabile delle cose'; invece la sostanza (*ὑπόστασις*) significa 'ciò che permane al di sotto delle mutevoli apparenze'. L'essenza è individuata nell'idea, la vera realtà, eterna, indipendente dalle condizioni spatio-temporali; la sostanza indica invece il sostrato, ciò che giace al di sotto delle apparenze.

in coloro che pensano la verità»<sup>36</sup>. È la relazione esistente tra il prototipo e i tipi, cioè le immagini impresse.

La distinzione dell'una e dell'altra verità è illustrata in rapporto alle parole di Jo 1, 17: «la verità-in-sé essenziale [...] non è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo né assolutamente per mezzo di qualcuno, ma è stata fatta da Dio. [...] Invece la verità che è presso gli uomini è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo»<sup>37</sup>. La prima frase è strutturata in forma di *correctio* (οὐχὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο οὐδ' ὅλως διὰ τινος, ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἐγένετο); la precisazione serve per risolvere l'apparente contraddizione tra Jo 1, 17 e Jo 14, 6: Gesù, che dice: «Io sono la via, la verità e la vita» (Jo 14, 6), è la verità-in-sé essenziale, che è stata fatta da Dio; invece la verità presso gli uomini «è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo» (Jo 1, 17). A questa precisazione ne è accostata un'altra: «come anche il Logos che era in principio presso Dio non è stato fatto per mezzo di qualcuno e la Sapienza che Dio creò principio delle sue vie (Prv 8, 22) non è stata fatta per mezzo di qualcuno, così neppure la verità è stata fatta per mezzo di qualcuno»<sup>38</sup>.

Dalla verità-in-sé derivano le molte immagini della verità, che corrispondono in varia misura alla verità-in-sé: ciascuna delle immagini reca in modo diverso l'impressione del prototipo, che è il modello dal quale sono ricavate tutte le immagini. Dalle immagini impresse, diverse l'una dall'altra, è possibile risalire all'unica immagine in se stessa. La ricerca dell'unica verità ha inizio dal riconoscimento delle molte verità<sup>39</sup>. L'esistenza di molte verità è attestata nella Scrittura: «Il Signore chiede conto delle verità» (Ps 30, 24). Le molte verità, che sono state fatte per mezzo di Gesù Cristo per la salvezza degli uomini, sono riconducibili all'unica verità, che è stata fatta da Dio.

<sup>36</sup> Clò 6, 6, 38.

<sup>37</sup> Clò 6, 6, 38-39.

<sup>38</sup> Clò 6, 6, 38.

<sup>39</sup> Clò 6, 6, 39: «E non bisogna meravigliarsi, essendo la verità una sola, di dire che da quella derivano molte. Invero il profeta David conosce molte verità perché afferma: *Il Signore chiede conto delle verità* (Ps 30, 24). Infatti il Padre di quella non chiede conto dell'unica verità, ma delle molte per mezzo delle quali sono salvati coloro che le hanno».

«per così dire, il prototipo della verità [...] dalla quale verità come immagini di quella si imprimono in coloro che pensano la verità» (Clò 6, 6, 38)	«la verità-in-sé essenziale» (Clò 6, 6, 38)	«non è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo né assolutamente per mezzo di qualcuno, ma è stata fatta da Dio» (Clò 6, 6, 38)	«Io sono la via, la verità e la vita» (Jo 14, 6)
	«la verità che è nelle anime dotate di logos» (Clò 6, 6, 38) «la verità che è presso gli uomini» (Clò 6, 6, 39)	«è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo» (Clò 6, 6, 39)	«Il Signore chiede conto delle verità» (Ps 30, 24)

### 3.2. La 'giustizia-in-sé' e le giustizie

Un ragionamento analogo è proposto anche per la giustizia <sup>40</sup>. Origene distingue la giustizia-in-sé essenziale (ἡ... αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσώδης) e le giustizie, in modo da chiarire il rapporto esistente tra l'una e le altre, tra il modello e le immagini impresse dal modello in coloro che sono salvati. La giustizia-in-sé è Cristo, lui «che per opera di Dio è divenuto per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (1 Cor 1, 30). Dalla giustizia-in-sé derivano le giustizie, di cui si parla in Ps 10, 7: «Il Signore è giusto e ama le giustizie».

### 3.3. Gli altri aspetti

Il ragionamento è esteso per generalizzazione anche agli altri aspetti di Cristo: «Stabilisci se è possibile ugualmente che anche gli altri aspetti che al singolare sono detti essere Cristo, moltiplicandosi siano nominati

<sup>40</sup> Clò 6, 6, 40: «Qualcosa di simile al discorso sulla verità e le verità troviamo che è stato detto anche intorno alla giustizia e le giustizie. Infatti la giustizia-in-sé essenziale è Cristo, che per opera di Dio è divenuto per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione (1 Cor 1, 30). Da quella giustizia è impressa la giustizia che è in ciascuno, cosicché vengono a esserci molte giustizie in coloro che sono salvati. Per questo sta scritto: *Il Signore è giusto e ama le giustizie* (Ps 10, 7); così infatti troviamo nelle copie esatte e nelle altre edizioni rispetto ai LXX e nell'ebraico».

in modo analogo [...]»<sup>41</sup>. In Jo 14, 6 («Io sono la via, la verità e la vita») il termine 'vita', usato al singolare e riferito a Cristo, indica la vita-in-sé. Invece in Col 3, 4 («Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria»), che ha la funzione di cerniera tra Jo 14, 6 e Ps 62, 4, il sostantivo 'vita' è usato al singolare ma è unito all'aggettivo possessivo 'vostra', riferito alla seconda persona plurale. Infine in Ps 62, 4 («La tua misericordia val più di [molte] vite») il termine 'vita' è usato al plurale. La spiegazione chiarisce che «per mezzo di Cristo, che è vita in ciascuno, le vite si moltiplicano»<sup>42</sup>.

L'esposizione diventa più esplicita a proposito del termine 'Cristo'. Il sostantivo 'Cristo' è usato al singolare in 2 Cor 13, 3 («Se voi cercate una prova che Cristo parla in me») e invece al plurale in Ps 104, 15 («Non toccate i miei Cristi»). Il rapporto tra il Cristo e i Cristi è spiegato nel senso dell'imitazione: «infatti in ciascun santo si trova, per così dire, Cristo e per mezzo dell'unico Cristo diventano molti Cristi coloro che lo imitano e sono conformati a lui, che è immagine di Dio»<sup>43</sup>.

## PARTE SECONDA

### 4. Lo spirito

In *Clo* 13, 18, 109 Origene interpreta le parole «i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Jo 4, 23) introducendo un *excursus* a proposito di Dio e della sua essenza: «alcuni hanno detto che anche lui è di natura corporea, sottile ed eterea, altri invece di natura incorporea e altri al di là dell'essenza per dignità e potenza»<sup>44</sup>. Passando dalle dottrine dei filosofi alle Sacre Scritture, l'esegeta precisa che le espressioni «Dio è spirito» (Jo 4, 24), «il nostro Dio è un fuoco divoratore» (Hbr 12, 29; cfr. Dt 4, 24), «Dio è luce e in lui non c'è alcuna tenebra» (1 Jo 1, 5) non devono essere intese in senso corporeo, ma in senso incorporeo. In particolare Origene si sofferma sulle parole di Jo 4, 24, in modo da introdurre una distinzione: 1. «siamo vivificati dallo spirito a quella che è

<sup>41</sup> *Clo* 6, 6, 41.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Clo* 6, 6, 42.

<sup>44</sup> *Clo* 13, 21, 123.



chiamata [vita] 'media' e più comunemente 'vita', quando lo spirito che è intorno a noi soffia quello che è chiamato in modo più corporeo alito di vita»<sup>45</sup>; 2. «spirito è detto Dio, che ci conduce alla vita vera; si dice infatti secondo la Scrittura che lo spirito vivifica (cfr. 2 Cor 3, 6): è chiaro che vivifica non la vita 'media' ma quella più divina»<sup>46</sup>. La 'vita media' è spiegata con le parole di Gn 2, 7 («soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente»): l'insufflazione dell'alito di vita conferisce al corpo un'«anima vivente»; questa vita è chiamata 'media' poiché l'anima è situata nel mezzo tra il corpo e lo spirito. Invece la 'vita vera' è spiegata con le parole di 2 Cor 3, 6 («la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita»). L'opposizione lettera-spirito introduce la distinzione tra la 'vita media', consistente nell'unione dell'anima con il corpo, e la 'vita vera', consistente nell'unione dell'anima con Dio: «infatti la lettera uccide e produce morte, non secondo la separazione dell'anima dal corpo, ma secondo la separazione dell'anima da Dio e dal Signore stesso e dallo Spirito Santo»<sup>47</sup>.

#### 4.1. «I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Jo 4, 23)

Nella spiegazione di Jo 4, 23 («Ma viene il tempo, ed è adesso, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità») Origene distingue coloro che non sono e coloro che invece sono adoratori di Dio; tra questi ultimi poi distingue coloro che sono e coloro che invece non sono veri adoratori. La distinzione degli uni dagli altri è stabilita con una duplice *correctio*, che oppone lo spirito alla carne, lo spirito alla lettera, la verità ai tipi. In primo luogo è introdotta l'opposizione spirito-carne: «se alcuni non sono più nella carne ma nello spirito, per il fatto di camminare secondo lo spirito e non compiere i desideri della carne (cfr. Gal 5, 16), altri invece non sono nello spirito ma nella carne e combattono secondo la carne (cfr. 2 Cor 10, 3) [...]»<sup>48</sup>. Quindi all'antitesi spirito-carne è connessa l'opposizione spirito-lettera: «colui che è schiavo della lettera che uccide, non partecipando allo spirito che vivifica (cfr. 2 Cor 3,

<sup>45</sup> *Clo* 13, 23, 140.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Clo* 13, 18, 109.

6) né seguendo il senso spirituale della Legge [...]»<sup>49</sup>. Infine all'antitesi spirito-lettera è connessa l'opposizione verità-tipi: colui che è schiavo della lettera si attiene totalmente ai tipi e agli aspetti corporei; invece colui che partecipa allo spirito adora Dio in verità, e pertanto è un vero adoratore.

#### 4.2. *Natura corporea, natura incorporea, al di là dell'essenza*

Nei molteplici discorsi riguardanti Dio e la sua essenza Origene distingue le posizioni principali.

«Molti hanno dichiarato molte cose a proposito di Dio e della sua essenza, così che alcuni hanno detto che anche lui è di natura corporea, sottile ed eterea, altri invece di natura incorporea e altri al di là dell'essenza per dignità e potenza»<sup>50</sup>.

Le più recenti edizioni presentano differenze significative per il testo di *Cio* 13, 21, 123. Preuschen ha accolto la correzione proposta da Wendland (p. 244, 21 ἄλλης] ἄλλους, corr. We), in modo da distinguere non più di due opinioni: «alcuni hanno detto che è di natura corporea sottile ed eterea, altri invece di natura incorporea e di un'altra essenza al di là di quelle per dignità e potenza (καὶ ἄλλης ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει)». Invece Blanc ha riproposto il testo del *Monacensis* e dei più antichi editori e in questo modo ha distinto tre differenti posizioni: «les uns disant qu'il est, lui aussi, d'une nature corporelle, subtile et éthérée, les autres, d'une nature incorporelle, d'autres encore, au delà de l'essence per sa dignité et sa puissance (καὶ ἄλλους ὑπερέκεινα οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει)»<sup>51</sup>. Secondo questa triplice distinzione la prima e la seconda opinione risultano antitetiche perché oppongono una natura corporea ed una incorporea; invece la terza opinione si pone al di sopra delle precedenti posizioni, dichiarando che Dio è al di là dell'essenza.

<sup>49</sup> *Cio* 13, 18, 110.

<sup>50</sup> *Cio* 13, 21, 123.

<sup>51</sup> *Origène. Commentaire sur Saint Jean* cit., III, 96 nota 1: «Nous avons repris ici le texte du *Monacensis* et des anciens éditeurs, que Wendland et Preuschen avaient modifié pour ne plus distinguer, comme Origène dans le *De oratione* (XXVII, 8), que deux opinions, selon lesquelles c'est l'essence des incorporels ou celle des corporels qui prédomine».

Nell'espressione ὑπερέκεινα οὐσίας προσειά και δυνάμει è stato visto un richiamo a *Pl., Resp.* 6, 509b (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσειά και δυνάμει ὑπερέχοντος). La traccia del discorso origeniano può essere individuata nel passo platonico. L'idea del bene dà la facoltà di conoscere a colui che conosce e conferisce la verità agli oggetti conosciuti; tuttavia, pur essendo causa della conoscenza e della verità, è superiore ad entrambe. La distinzione del bene rispetto alla conoscenza e alla verità è spiegata attraverso un paragone: come la luce e la vista sono simili al sole ma non sono il sole, così la conoscenza e la verità sono simili al bene ma non sono il bene, che è superiore ad entrambe. Tale superiorità è spiegata ancora con il paragone sole-bene: come il sole conferisce agli oggetti visibili non solo la facoltà di essere visti ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, così il bene conferisce agli oggetti conoscibili non solo la facoltà di essere conosciuti ma anche l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza<sup>52</sup>.

Nel passo della *Repubblica* si riconoscono alcuni tratti distintivi: 1. l'intero discorso è costruito sulla base del paragone sole-bene; 2. lo sviluppo del discorso è articolato in due momenti, che riguardano rispettivamente la conoscenza e la vita, intese in senso sensibile per il sole (vista; generazione, crescita, nutrimento) e invece in senso intelligibile per il bene (conoscenza; esistenza, essenza); 3. con questa articolazione il discorso dimostra prima la distinzione (somialtanza ma non ugua-

<sup>52</sup> *Pl., Resp.* 6, 508e-509b (trad. F. Sartori, Roma-Bari 1973, 231-232): «- Ora, questo elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di pure che è l'idea del bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute. Ma per belle che siano ambedue, conoscenza e verità, avrai ragione se riterrai che diverso e ancora più bello di loro sia quell'elemento. E come in quell'altro ambito è giusto giudicare simili al sole la luce e la vista, ma non ritenerle il sole, così anche in questo è giusto giudicare simili al bene ambedue questi valori, la scienza e la verità, ma non ritenere il bene l'una o l'altra delle due. La condizione del bene dev'essere tenuta in pregio ancora maggiore. - Straordinaria deve essere, rispose, la bellezza che gli attribuisce, se è il bene a conferire scienza e verità e se le supera in bellezza; perché dicendo 'bene' non intendi certo riferirti al piacere. - Zitto, feci io; continua piuttosto a esaminare la sua immagine, così. - Come? - Dirai, credo, che agli oggetti visibili il sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione. - E come potrebbe esserlo? - Puoi dire dunque che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza».

glianza), poi la superiorità e infine la trascendenza della causa rispetto a ciò che deriva da essa.

In *CIo* si riconosce un impianto simile con alcune significative differenze. Il confronto può iniziare dalle analogie: 1. Dio è rappresentato attraverso l'immagine del sole ed è il bene-in-sé; 2. lo sviluppo del discorso – articolato in tre momenti corrispondenti alle denominazioni di 'luce', 'fuoco divoratore', 'spirito' – inizia dalla conoscenza (distinta in rapporto alle realtà sensibili e a quelle intelligibili) e si conclude con la vita (distinta nella 'vita media' e nella 'vita vera'); 3. con questa articolazione il discorso dimostra la trascendenza di Dio, che non deve essere inteso in senso corporeo ma in senso incorporeo e spirituale.

Il discorso, costruito secondo l'impianto platonico descritto sopra, contiene anche richiami ad altre dottrine: in particolare in *CIo* 13, 21, 125 Origene fa riferimento a una provvidenza e un logos immanente e invece in *CIo* 13, 21, 126 menziona una 'quinta natura' distinta dai quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco). Con questi richiami alle dottrine degli stoici e di Aristotele l'esegeta sposta gradatamente il discorso dalle realtà sensibili a quelle intelligibili, in modo da introdurre il significato del termine 'spirito' (πνεῦμα) riferito a Dio. L'interprete ridefinisce il contenuto della parola 'pneuma' con il passaggio dal significato corporeo, che il termine ha nelle dottrine di Aristotele e degli stoici, al significato incorporeo, che il sostantivo ha in Jo 4, 24 («Dio è spirito»). Nell'interpretazione origeniana lo 'pneuma' è il principio dal quale proviene la 'vita', così come avviene nella filosofia greca: nelle dottrine di Aristotele e degli stoici la nozione di 'pneuma' ha una notevole importanza per quanto concerne la vita. Tuttavia in queste dottrine lo pneuma è corporeo: invece Origene distingue lo spirito intorno a noi, che è causa della 'vita media', dallo spirito che è Dio, il quale è causa della 'vita vera'.

#### 4.3. Spirito, fuoco divoratore, luce

Dopo aver distinto le principali opinioni riguardanti Dio e la sua essenza, Origene cerca nella Scrittura i passi più significativi relativi a questo argomento. L'interprete adduce tre testimonianze: 1. «Dio è spirito» (Jo 4, 24); 2. «il nostro Dio è un fuoco divoratore» (Hbr 12, 29; cfr. Dt 4, 24); 3. «Dio è luce e in lui non c'è alcuna tenebra» (1 Jo 1, 5)<sup>53</sup>. L'esegeta

<sup>53</sup> *CIo* 13, 21, 123-124.

chiarisce che queste espressioni scritturistiche, intese nell'accezione più semplice, senza oltrepassare il senso letterale, inducono a dire che Dio è corpo; tuttavia una tale affermazione ha conseguenze assurde. Peraltro, solo i 'pochi' che hanno indagato la natura dei corpi sono in grado di comprendere tali conseguenze; invece i 'molti' non sono in condizione di capire da soli le implicazioni assurde delle loro affermazioni, ma poi sono costretti ad accettare tali conseguenze, poiché sono incapaci di contrastare gli argomenti di colui che si oppone loro a rigore di logica e di evidenza <sup>54</sup>.

#### 4.4. *Pneuma, Provvidenza, Logos: la dottrina stoica*

La questione riguarda soprattutto i corpi che sono ordinati dal Logos e dalla Provvidenza. Alcuni individuano una correlazione tra ciò che provvede e quelli che sono sottoposti alla provvidenza: «e invero dicono che ciò che provvede è della stessa essenza di quelli che sono sottoposti alla provvidenza per un rapporto di genere, perfetto ma tale quale ciò che è sottoposto alla provvidenza» <sup>55</sup>. La *derivatio* individua la connessione esistente tra colui che agisce (τὸ προνοοῦν) e coloro che subiscono la sua azione (τοῖς προνοουμένοις). La relazione esistente tra l'uno e gli altri è esplicitata nel senso di «un rapporto di genere»: ciò che provvede, anche se si distingue in quanto è perfetto, per il resto è tale quale ciò che è sottoposto alla provvidenza. I sostenitori di questa tesi concludono che ciò che provvede è della stessa essenza (τῆς αὐτῆς οὐσίας) di quelli che sono sottoposti alla provvidenza. In questo contesto, in cui si parla di Dio come 'pneuma' e 'fuoco', la menzione del Logos e di una provvidenza che è tale e quale a coloro che sono sottoposti ad essa fa pensare alla dottrina degli stoici.

\* \* \*

Nella filosofia stoica c'è un solo Logos e una sola provvidenza donunque diffusa e potente a plasmare la materia informe <sup>56</sup>. La materia della realtà nella quale tutto sussiste e dalla quale tutto viene è comple-

<sup>54</sup> *Cio* 13, 21, 125.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *SVF* 2, 1108.

tamente plasmabile e trasformabile: è la provvidenza divina che completamente le dà forma <sup>57</sup>. Dio è pneuma che è diffuso per tutto il cosmo <sup>58</sup> e per tutta la materia <sup>59</sup> e cambia nome al cambiare della materia che informa <sup>60</sup>; l'essenza di Dio è pneuma dotato di intelligenza, privo di una forma propria, ma che riesce a trasformarsi in tutto ciò che vuole, facendosi uguale ad ogni cosa <sup>61</sup>; si aggira in tutti i corpi per via di mescolanza e ne determina l'esistenza <sup>62</sup>.

Nella dottrina degli stoici la nozione di pneuma spiega la connessione esistente tra gli astri, il cosmo e gli esseri animati. Lo pneuma ha la sostanza dell'aria e del fuoco <sup>63</sup>. Ci sono due generi di fuoco: il fuoco-artefice, che determina la crescita e la conservazione, e il fuoco-non-artefice, che tramuta in se stesso il combustibile. Del fuoco-artefice sono fatti il sole, la luna e ciascun astro <sup>64</sup>; da essi il fuoco artefice è caduto per produrre i semi in vista della generazione <sup>65</sup>. Secondo gli antichi ci sono due pneumi: quello naturale e quello psichico; ma gli stoici ne aggiungono un terzo, detto coibente <sup>66</sup>. Grazie allo pneuma coibente, che è ovunque diffuso, il cosmo è una realtà unitaria e coerente <sup>67</sup> e ogni cosa mostra coesione e una regolare disposizione <sup>68</sup>. Lo pneuma naturale è quello che fa crescere gli animali e le piante <sup>69</sup>, ed è più umido e più freddo rispetto allo pneuma psichico <sup>70</sup>. Lo pneuma psichico è più caldo e più secco rispetto allo pneuma naturale <sup>71</sup>, ed è trasmesso nella generazione attraverso il seme: infatti l'anima è 'pneuma inseminato' <sup>72</sup>

<sup>57</sup> SVF 2, 1107.

<sup>58</sup> SVF 2, 1027[1]; 2, 1033; 2, 1051[1].

<sup>59</sup> SVF 2, 1035; Posid. fr. 100 E.-K.

<sup>60</sup> SVF 2, 1027[1].

<sup>61</sup> SVF 2, 1009.

<sup>62</sup> SVF 2, 442.

<sup>63</sup> SVF 2, 841; 2, 310.

<sup>64</sup> SVF 1, 120[1].

<sup>65</sup> SVF 2, 422.

<sup>66</sup> SVF 2, 716[1]; 2, 716[2].

<sup>67</sup> SVF 2, 441; Cic., *nat. deor.* 2, 19.

<sup>68</sup> SVF 2, 416.

<sup>69</sup> SVF 2, 716[2].

<sup>70</sup> SVF 2, 715; 2, 787.

<sup>71</sup> SVF 2, 787.

<sup>72</sup> SVF 1, 137[1].

e il seme degli esseri viventi è il fuoco dotato d'anima e di mente <sup>73</sup>. L'anima è pneuma caldo <sup>74</sup> ed è di natura ignea <sup>75</sup>; più precisamente è fuoco-artefice, che è nel corpo e dà salute, conserva ogni cosa, la nutre, la sviluppa, la sostiene e le conferisce sensibilità <sup>76</sup>. Gli esseri animati sono messi in movimento dallo pneuma, che è in grado di muovere i corpi <sup>77</sup>. L'anima, e in particolare l'egemonico, sono pneuma, o qualcosa di ancor più leggero dello pneuma <sup>78</sup>.

\* \* \*

Origene non si esprime in modo esplicito riguardo alla concezione di una provvidenza che è della stessa essenza di quelli che sono sottoposti ad essa; tuttavia dal contesto si intende che l'interprete vuole andare oltre la dottrina di una provvidenza immanente, in modo da pervenire alla nozione di un Dio trascendente.

#### 4.5. Etere e pneuma: il 'quinto elemento' nella dottrina di Aristotele

Dopo aver trattato la concezione stoica di un Dio che è pneuma, fuoco, Logos, provvidenza immanente nel cosmo, Origene espone la nozione di un Dio che è un corpo costituito da una natura diversa dai quattro elementi. L'Alessandrino confuta l'opinione di coloro che ammettono una 'quinta natura' oltre i quattro elementi <sup>79</sup>. Questa natura, che è in ogni corpo materiale, è priva di qualità, può mutare, variare, trasformarsi, passare attraverso tutto, è suscettibile delle qualità che il demiurgo voglia applicarle; quindi anche Dio, se è materiale, dovrà necessariamente essere mutabile, variabile, trasformabile <sup>80</sup>. Alcuni dicono che Dio

<sup>73</sup> SVF 1, 126.

<sup>74</sup> SVF 2, 773[1]; 2, 779.

<sup>75</sup> SVF 2, 775.

<sup>76</sup> SVF 1, 120[1]; 1, 504.

<sup>77</sup> SVF 1, 135; 1, 136; 3, 49.

<sup>78</sup> SVF 2, 484[4].

<sup>79</sup> *Clo* 13, 21, 126: «Dico queste cose a confutazione di coloro i quali dicono che c'è una quinta natura dei corpi oltre gli elementi».

<sup>80</sup> *Clo* 13, 21, 127: «Se ogni corpo materiale ha una natura che per ragione propria è priva di qualità, mutevole e alterabile e trasformabile in tutto e contenente le qualità che il demiurgo, se vuole, le dà, è necessario che anche Dio, essendo materiale, sia mutevole e alterabile e trasformabile».

è corruttibile in quanto è un corpo, un corpo però pneumatico ed etereo; tuttavia affermano che Dio non è soggetto a corruzione, in quanto non esiste chi gliela arrechi <sup>81</sup>.

\* \* \*

Aristotele aggiunge un quinto elemento ai quattro della classificazione di Empedocle (terra, acqua, aria, fuoco). Testimonianze significative si trovano nei fr. 21 e 27 del Περὶ φιλοσοφίας (l'attribuzione è discussa dagli studiosi, che hanno espresso opinioni differenti). Nel fr. 21 si parla di un 'quinto corpo' (πέμπτον... σῶμα, *quintum... corpus*), che è etereo e dal quale è fatto il cielo <sup>82</sup>; invece nel fr. 27, che riunisce diverse testimonianze ricavate per lo più da Cicerone, si parla di un 'quinto genere' (*quintum genus*), che è privo di nome e dal quale derivano gli astri e le menti, e di una 'certa quinta natura' (*quintam quandam naturam*), dalla quale deriva la mente <sup>83</sup>. Il quinto elemento denominato 'etere' è il corpo con il quale sono fatti i cieli e gli astri; invece il quinto elemento privo di nome è lo 'pneuma', che differisce dal puro etere ed è congiunto agli elementi soggetti al cambiamento (terra, acqua, aria, fuoco). Lo pneuma è analogo all'etere: l'etere è divino <sup>84</sup> e in modo simile lo pneuma è più divino rispetto ai quattro elementi <sup>85</sup>; lo pneuma manifesta questa qualità divina che consiste nella forza vitale nella misura in cui non è impedito dagli elementi con cui è congiunto.

Nella filosofia di Aristotele lo pneuma ha una notevole importanza per la generazione degli esseri animati. Come il calore del sole possiede un principio vitale <sup>86</sup>, così anche il seme degli animali contiene un calore vitale, il quale fa sì che il seme generi: non è fuoco né una potenza simile al fuoco, ma lo pneuma, la cui natura è analoga a quella degli astri <sup>87</sup>. Nel-

<sup>81</sup> *Cio* 13, 21, 128: «E quelli non si vergognano di dire che è anche corruttibile, essendo un corpo, un corpo però 'pneumatico' ed 'etereo', soprattutto per quanto concerne la sua parte dominante; tuttavia, pur essendo corruttibile, dicono che non si corrompe, per il fatto che non c'è ciò che lo corrompe».

<sup>82</sup> Nemes., *Nat. hom.* 72.

<sup>83</sup> *Cic., acad.* 1, 7, 26; *Tusc.* 1, 10, 22; 1, 17, 41; 1, 26, 65-1, 27, 66.

<sup>84</sup> *Arist., Cael.* 1, 270b10.

<sup>85</sup> *Arist., GA* 2, 3, 736b30-33.

<sup>86</sup> *Arist., GA* 2, 3, 737a1-7.

<sup>87</sup> *Arist., GA* 2, 3, 736b33-737a1.



la riproduzione il calore dello pneuma che è nel seme maschile produce un'alterazione nell'elemento umido della materia femminile: le parti dell'embrione che erano in potenza si trasformano in atto<sup>88</sup>. Nel seme è trasportato il principio animatore: quello che è separato dal corpo negli animali in cui è contenuto qualcosa di divino (l'intelletto) e quello che è inseparato<sup>89</sup>. La generazione avviene anche in modo spontaneo perché nella terra c'è l'acqua e nell'acqua c'è lo pneuma contenente il calore vitale; il calore riscalda i liquidi contenenti la materia corporea e si forma una bolla di schiuma; dagli elementi racchiusi nella bolla di schiuma dipende l'animale che è generato<sup>90</sup>.

La nozione di pneuma spiega anche il movimento e le sensazioni degli esseri animati. Lo pneuma si colloca nel mezzo tra l'anima immateriale e i quattro elementi: è il corpo sul quale agisce l'anima<sup>91</sup> e a sua volta agisce sulle parti del corpo animato, costituito dai quattro elementi. Da una parte lo pneuma trasmette all'anima i movimenti dell'alterazione causata negli organi di senso dagli stimoli esterni: gli organi di senso sono connessi per mezzo di passaggi alla sede della sensazione che è il cuore; in questi passaggi è contenuto lo pneuma, che funge da intermediario nella trasmissione dell'alterazione dei sensi al cuore<sup>92</sup>. Dall'altra parte lo pneuma trasmette alle parti del corpo i movimenti causati dall'anima e in questo modo produce alterazione e movimento: lo pneuma, situato nei pressi del cuore dell'animale, raffreddandosi o riscaldandosi si contrae o si dilata e in questo modo tira o spinge gli arti e li mette in movimento<sup>93</sup>.

#### 4.6. *Dal significato corporeo a quello incorporeo*

Origene confuta coloro che definiscono Dio come corpo e gli applicano addirittura, sulla base della Scrittura, un determinato corpo: 'spirito' o 'fuoco divoratore' o 'luce'. «Infatti ogni fuoco, avendo bisogno di alimento, è destinato a perire, e ogni spirito, se intendiamo nel modo

<sup>88</sup> Arist., GA 2, 6, 742a11-16.

<sup>89</sup> Arist., GA 2, 3, 737a8-11.

<sup>90</sup> Arist., GA 3, 11, 762a19-28.

<sup>91</sup> Arist., GA 2, 3, 736b30-33.

<sup>92</sup> Arist., GA 2, 6, 743b35-744a5.

<sup>93</sup> Arist., MA 10, 703a19-28.

più semplice lo spirito come un corpo, per destino riceve quanto è riservato alla sua natura, la trasformazione in una cosa più densa»<sup>94</sup>. Di qui l'interprete deduce la necessità di andare oltre l'accezione letterale e cercare un altro significato per gli appellativi di 'pneuma', 'fuoco', 'luce' applicati a Dio<sup>95</sup>.

Origene spiega che «infatti 'luce' è nominata in due modi, corporeo e spirituale, cioè intelligibile e come direbbero le Scritture invisibile, come denominerebbero i Greci incorporeo»<sup>96</sup>. Un esempio del significato corporeo si trova in Ex 10, 23 («Ma per i figli d'Israele vi era luce in tutte le loro residenze»); invece un esempio del significato intelligibile e spirituale si ricava da Os 10, 12 («Seminate per voi a giustizia, vendemmate a frutto di vita, illuminatevi di luce di conoscenza»)<sup>97</sup>. Dopo aver stabilito questa distinzione, l'interprete si interroga sul significato del termine 'luce' attribuito a Dio in 1 Jo 1, 5 («Dio è luce e in lui non c'è alcuna tenebra»). In primo luogo distingue la luce che illumina gli occhi del corpo e la luce che illumina gli occhi dell'intelletto; quindi identifica la prima luce con il sole e la seconda luce con Dio; infine conclude che Dio, in quanto luce dell'intelletto, è intelligibile, invisibile e incorporeo<sup>98</sup>. Con un procedimento simile è spiegato il significato dell'espressione 'fuoco divoratore', attribuita a Dio in Hbr 12, 29 («il nostro Dio è un fuoco divoratore») e Dt 4, 24 («il Signore, tuo Dio, è fuoco divoratore»): in primo luogo è stabilita un'analogia tra l'opera distruttrice del fuoco materiale su legna, erba e stoppie e l'opera distruttrice di Dio su tutto ciò che è deteriore nell'anima; in secondo luogo è spiegata la differenza tra l'azione del fuoco materiale e l'azione di Dio, che avviene per un contatto che non ha nulla di materiale e produce sofferenze e fatiche nella parte dominante dell'anima, dove si trova ciò che deve essere distrutto<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> *Cl*o 13, 21, 129.

<sup>95</sup> *Cl*o 13, 21, 129-130.

<sup>96</sup> *Cl*o 13, 22, 132.

<sup>97</sup> *Cl*o 13, 22, 131-134.

<sup>98</sup> *Cl*o 13, 23, 135-137 (137): «se è illuminazione dell'intelletto secondo ciò che è detto: *Dio è la mia illuminazione* (Ps 26, 1), è necessario che, essendo egli intelligibile e invisibile e incorporeo, di questo noi lo comprendiamo come luce».

<sup>99</sup> *Cl*o 13, 23, 138: «è conveniente al Signore distruggere tali cose e annientare le cose peggiori; quando questo avviene, penso che vi siano dolori e sofferenze, non da un contatto corporeo, intorno alle parti dominanti, dove sussiste l'edificio degno di essere distrutto».

Nell'una e nell'altra spiegazione è operata un'elevazione dal significato corporeo a quello incorporeo <sup>100</sup>.

#### 4.7. «Dio è spirito» (Jo 4, 24)

Nella spiegazione è definito il significato del termine 'spirito'.

«Un qualcosa di simile mi sembra anche per *Dio è spirito* (Jo 4, 24); poiché infatti siamo vivificati dallo spirito a quella che è chiamata [vita] 'media' e più comunemente 'vita', quando lo spirito che è intorno a noi soffia quello che è chiamato in modo più corporeo alito di vita, sostengo che da ciò si desume che spirito è detto Dio, che ci conduce alla vita vera; si dice infatti secondo la Scrittura che lo spirito vivifica (cfr. 2 Cor 3, 6): è chiaro che vivifica non la vita 'media' ma quella più divina; infatti la lettera uccide e produce morte, non secondo la separazione dell'anima dal corpo, ma secondo la separazione dell'anima da Dio e dal Signore stesso e dallo Spirito Santo» <sup>101</sup>.

Il termine πνεῦμα, più volte ricorrente nel passo, è stato tradotto con la stessa parola, in modo da conferire risalto alla coerenza del testo <sup>102</sup>. Il sostantivo peraltro può assumere differenti significati: 'vento', 'respiro', 'alito di vita', 'spirito'. Nella lingua le accezioni di 'vento' e 'respiro' sono connesse tra loro, come risulta dall'analisi delle parole correlate: il verbo πνέω può essere reso con 'soffio', riferito ai venti o alle brezze, o con 'respiro', riferito agli animali; in modo analogo il sostantivo πνεῦμα può essere reso con 'soffio' o con 'respiro'; lo stesso vale anche per il termine πνοή.

La connessione esistente tra il soffio del vento e il respiro degli animali è attestata non soltanto nella lingua ma anche nella dottrina, in ambito religioso e poi anche in ambito scientifico, e in particolare nella medicina e nella filosofia. Nel IV secolo a.C. la medicina greca, e in particolare la scuola medica siciliana, ha riconosciuto l'importanza della

<sup>100</sup> *Clo* 13, 23, 139: «Dunque Dio è denominato 'luce' dalla luce corporea, essendo inteso nel senso di luce invisibile e incorporea, detto così per la potenza di illuminare gli occhi intelligibili; ed è denominato 'fuoco' che distrugge, essendo inteso dal fuoco corporeo e distruttore della materia di questo genere».

<sup>101</sup> *Clo* 13, 23, 140.

<sup>102</sup> Invece Corsini traduce πνεῦμα di volta in volta con parole diverse: 'soffio', 'vento', 'spirito'.

respirazione negli esseri animati. Aristotele, nei suoi trattati biologici, ha esteso la teoria medica siciliana concernente lo *pneuma*, e ha distinto l'aria esterna che è respirata e lo *pneuma* 'innato'<sup>103</sup>. Diversa è la dottrina che si legge nei poemi orfici: secondo la testimonianza di Aristotele «vi si afferma che l'anima, trasportata dai venti, entri dall'universo negli esseri mentre respirano»<sup>104</sup>.

In *Genesis* non sono i venti, ma è lo spirito di Dio a trasmettere la vita: «la terra era informe e deserta [...] e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1, 2). Dio insuffla l'alito di vita nell'uomo in modo che diventi un essere vivente: «soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 2, 7).

Corsini traduce le parole *φυσῶντος τοῦ περὶ ἡμᾶς πνεύματος τὴν καλουμένην σωματικώτερον πνοὴν ζωῆς* con «il vento (*πνεῦμα*) che ci circonda introduce in noi quello che è chiamato, in senso corporeo, l'alito (*πνοή*) di vita»; in questo modo evidenzia il nesso vento-alito di vita, attestato nella lingua e nella dottrina greca<sup>105</sup>; io invece preferisco rendere le parole *τοῦ περὶ ἡμᾶς πνεύματος* con «lo spirito che è intorno a noi», in modo da fare soprattutto allusione a *Genesis*, dove la creazione degli esseri animati e dell'uomo avviene per mezzo dello spirito e del soffio di Dio. In effetti le parole *φυσῶντος... τὴν... πνοὴν ζωῆς* (*CIo* 13, 23, 140) riprendono *ἐνεφύσησεν... πνοὴν ζωῆς* (Gn 2, 7) e inoltre le parole *εἰς τὴν μέσην... ζωὴν* (*CIo* 13, 23, 140) evocano *εἰς ψυχὴν ζῶσαν* (Gn 2, 7)<sup>106</sup>. Il sostantivo *ψυχή* significa 'vita', e più precisamente indica la 'vita animata' (significa infatti 'anima', immateriale e immortale, 'io cosciente' e 'personalità', come centro di emozioni, desideri e affetti). Il termine *ζωή* significa 'vivente', e quindi anche 'vita', 'esistenza'. In Gn 2, 7 sono connessi il sostantivo *ψυχὴν* e il participio *ζῶσαν*; invece in *CIo* sono accostati il sostantivo *ζωὴν* e l'aggettivo *μέσην*, che in questo contesto è riferito all'anima

<sup>103</sup> Arist., *GA* 2, 3, 737a9 ss.

<sup>104</sup> Arist., *de An.* 1, 5, 410b29-30.

<sup>105</sup> Diversamente Blanc traduce queste parole con «le *pneuma* qui est en nous», senza risolvere il significato di *πνεῦμα*; R.E. Heine (*Origen. Commentary on the Gospel according to John, 1: Books 1-10*, translated by R.E. H. [The Fathers of the Church 80], Washington 1989) rende l'espressione con «the spirit that is in us».

<sup>106</sup> Le analogie possono essere individuate nell'uso della preposizione *εἰς*, nella ripresa della radice del participio *ζῶσαν* nel sostantivo *ζωὴν*, nell'esplicitazione del termine *ψυχὴν* per mezzo dell'espressione *τὴν μέσην καὶ κοινότερον καλουμένην ζωὴν*.

(come dimostrerò nelle righe seguenti), situata nel mezzo tra il corpo e lo spirito. Dunque l'espressione εἰς τὴν μέσην καὶ κοινότερον καλουμένην ζωὴν («quella che è chiamata [vita] 'media' e più comunemente 'vita'») può essere intesa come un'esplicitazione del sintagma εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

Infatti la 'vita media', indicata abitualmente con il solo termine 'vita', è la vita psichica, cioè la vita degli esseri animati; essa è comune agli esseri irrazionali e razionali, buoni e malvagi. In *Clo* 13, 23, 140 è distinta una 'vita media' e una 'vita vera', riferibili rispettivamente alla creazione dell'uomo ('vivificato' nel senso di 'animato') e alla sua rigenerazione ('vivificato' nel senso di 'reso spirituale'). Il testo fa riferimento alle parti costitutive dell'uomo (corpo, anima, spirito); dunque l'aggettivo μέση qualifica la vita in rapporto alla condizione dell'anima, che si trova nel mezzo tra il corpo e lo spirito. In *Prin* 3, 4, 3 Origene precisa: «prima che l'anima si converta allo spirito e diventi una cosa sola con lui, finché è unita al corpo e ha pensieri carnali, si trova in condizione né buona né chiaramente cattiva, ma è, per così dire, simile ad un animale»<sup>107</sup>.

La formula ἀπ' ἐκείνου εἰληφθαι («da ciò si desume che...») unisce la prima e la seconda parte del ragionamento: dalla premessa («siamo vivificati dallo spirito a quella che è chiamata [vita] 'media' e più comunemente 'vita'»<sup>108</sup>) e dalla precisazione che individua in modo più puntuale il significato della premessa («lo spirito che è intorno a noi soffia quello che è chiamato in modo più corporeo alito di vita»<sup>109</sup>) è desunta la conclusione («spirito è detto Dio, che ci conduce alla vita vera»<sup>110</sup>). Al centro del ragionamento è disposta l'espressione «siamo vivificati dallo spirito», che è una rielaborazione di 2 Cor 3, 6 («lo spirito vivifica»). L'idea che siamo vivificati dallo spirito è il cardine intorno al quale è articolato il ragionamento, e funge da *trait d'union* fra la prima e la seconda parte: la prima parte riguarda la vita media, la seconda parte concerne invece la vita vera. Alla vita media siamo vivificati dallo spirito che ci circonda; invece alla vita vera siamo condotti da Dio, che per questo motivo è detto spirito.

<sup>107</sup> *Prin* 3, 4, 3 (trad. cit., 444).

<sup>108</sup> *Clo* 13, 23, 140.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

A sostegno della conclusione («spirito è detto Dio, che ci conduce alla vita vera»<sup>111</sup>) è addotta una testimonianza scritturistica: «si dice infatti secondo la Scrittura che lo spirito vivifica»<sup>112</sup>. Sono richiamate ancora le parole di 2 Cor 3, 6. Attraverso una *correctio* l'esegeta precisa che il significato di queste parole non deve essere riferito alla vita media: «è chiaro che vivifica non la vita 'media' ma quella più divina»<sup>113</sup>. La formula iniziale (φανερόν ὄτι) introduce una precisazione che risulta evidente: alla vita media è contrapposta quella più divina, cioè la vita vera alla quale conduce Dio. A conferma di questa interpretazione sono addotte ancora le parole di 2 Cor 3, 6: «la lettera uccide». Queste parole sono spiegate attraverso una *correctio*: la lettera «produce morte, non secondo la separazione dell'anima dal corpo, ma secondo la separazione dell'anima da Dio e dal Signore stesso e dallo Spirito Santo»<sup>114</sup>. Alla morte fisica è contrapposta la morte del peccato.

La distinzione tra 'vita media' e 'vita vera' è in ultima analisi risolta nell'opposizione di 2 Cor 3, 6: «la lettera uccide, lo Spirito dà vita». La 'vita media' è soltanto psichica, e non spirituale: si riduce alla vita dell'essere animato, e non comporta la relazione con Dio («la lettera uccide e produce morte non nel senso della separazione dell'anima dal corpo, ma della separazione dell'anima da Dio, dal suo Signore, dallo Spirito Santo»). Invece la 'vita vera' è spirituale e consiste nella vita più divina: si distingue per il legame religioso con Dio, il Signore e lo Spirito Santo. La differenza tra 'vita media' e 'vita vera' è riconducibile ai diversi modi di interpretare la Scrittura: colui che interpreta il testo biblico soltanto in senso letterale non va oltre la vita psichica; invece colui che comprende il significato spirituale della Scrittura ha accesso alla vita spirituale.

In *Clo* 13, 23, 140 la distinzione tra 'vita media' e 'vita vera' è articolata in rapporto ai differenti modi di interpretare la Scrittura; invece in *Clo* 20, 39, 363 sono distinte, in relazione ai diversi modi di comportamento, una 'vita indifferente', che non è né un bene né un male, e una 'vita differenziata', che però è un bene<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Clo* 20, 39, 363: «Come c'è una vita indifferente, che non è né un bene né un male,

#### 4.8. *Lo Spirito vivifica*

Sulla base del significato proposto per il termine 'spirito' devono essere riesaminati i passi che descrivono la creazione.

«Anche le espressioni: *Ritiri il loro spirito e vengono meno* e *Mandi il tuo spirito e sono creati, e rinnovi la faccia della terra* (Ps 103, 29-30), forse le comprenderemo meglio da questo spirito, se intendiamo che colui il quale è privato dello spirito divino diventa *terreno* (1 Cor 15, 47 ss.), invece colui il quale si rende idoneo a riceverlo e lo accoglie sarà ricreato ed essendo ricreato sarà salvato. Tale sarebbe anche se: *soffiò sul suo volto un alito di vita e l'uomo divenne un'anima vivente* (Gn 2, 7), così che noi intendiamo in senso spirituale e l'insufflazione e l'alito di vita e la vita dell'anima. Poiché la suddetta potenza, avendo trovato come dimora adatta l'anima del santo, si dispone, per così dire, ad abitare in essa, si deve credere che è scritto: *Abiterò tra loro, camminerò tra loro; sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo* (cfr. Lv 26, 11-12)»<sup>116</sup>.

In primo luogo sono riconsiderate le parole di Ps 103, 29-30, nelle quali è espressamente menzionato il termine 'spirito': l'esegeta cita solo la prima parte del v. 29 («Ritiri il loro spirito e vengono meno»), omettendo la seconda parte («e ritornano nella loro polvere»), e invece riporta per intero il v. 30 («Mandi il tuo spirito e sono creati, e rinnovi la faccia della terra»). In questi passi il termine  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  è solitamente inteso nel senso di 'alito (di vita)', e dunque indica l'anima che vivifica il corpo: nel momento in cui riceve questo alito il corpo è vivificato e dunque l'uomo è creato come essere vivente, e invece nel momento in cui è tolto questo alito il corpo ritorna ad essere polvere inerte, e dunque l'uomo muore. L'esegeta invece intende il termine  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  nel senso di 'spirito divino', e dunque spiega che «colui il quale è privato dello spirito divino diventa

secondo la quale diciamo che vivono anche gli empi e gli animali privi di logos, e un'altra che è differenziata ma è un bene, della quale Paolo dice: *La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio* (Col 3, 3) e lo stesso nostro Salvatore dice di se stesso: *Io sono la vita* (Jo 11, 25), così dirai indifferente la morte che si oppone alla vita indifferente, invece il nemico di colui che dice: *Io sono la vita* (Jo 11, 25) dirai che è una morte malvagia e dannosa; colui che ne muore è nella morte, della quale è scritto: *L'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte* (1 Cor 15, 26)». Su questo passo si veda anche il commento di D. Pazzini, *Lingua e teologia in Origene: il Commento a Giovanni* (Studi Biblici 160), Brescia 2009, 26-28.

<sup>116</sup> *Cl*o 13, 24, 141-143.

*terreno* (1 Cor 15, 47 ss.), invece colui il quale si rende idoneo a riceverlo e lo accoglie sarà ricreato ed essendo ricreato sarà salvato»<sup>117</sup>.

Sulla base di questa interpretazione è riconsiderato anche il significato di Gn 2, 7: l'esegeta omette la prima parte del versetto («e Dio plasmò l'uomo con polvere della terra») e cita solo la seconda parte: «E gli soffiò in volto un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente». Le espressioni ἐνεφύσησεν e πνοήν ζωής e εἰς ψυχὴν ζῶσαν sono solitamente intese in riferimento all'"insufflazione" dell'"alito di vita" e all'"anima vivente", cioè all'anima che vivifica il corpo; invece l'esegeta spiega che queste parole devono essere intese in senso spirituale, e cioè in riferimento non alla vita dell'anima ma alla vita dello spirito.

Infine l'esegeta spiega che «la suddetta potenza, avendo trovato come dimora adatta l'anima del santo, si dispone, per così dire, ad abitare in essa»<sup>118</sup>, e adduce a sostegno di questa spiegazione le parole ricavate da Lv 26, 11-12: «Abiterò tra loro, camminerò tra loro; sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo».

#### 4.9. La dottrina dello *pneuma* in Prin 1, 1, 1-9

Alcuni sostengono che Dio è corpo e adducono le testimonianze secondo le quali «il nostro Dio è un fuoco divoratore» (Hbr 12, 29; cfr. Dt 4, 24) e «Dio è spirito» (Jo 4, 24), pensando che fuoco e spirito non siano altro che corpo. A chiarire che fuoco e spirito non sono da intendersi in senso corporeo è la testimonianza secondo la quale «Dio è luce» (1 Jo 1, 5). Questa luce non è corporea, come la luce del sole, ma è intelligibile, come la luce che illumina ogni pensiero di coloro che possono comprendere la verità, così come è detto nel *Salmo* 35: «Nella tua luce vedremo la luce» (Ps 35, 10). Questa luce è la potenza di Dio per mezzo della quale è possibile osservare la verità e la parola e la sapienza di Dio, cioè il Figlio, per mezzo del quale è possibile vedere il Padre<sup>119</sup>. Una spiegazione analoga è proposta per le parole «fuoco che divora» (cfr. Hbr 12, 29; Dt 4, 24): Dio, in quanto fuoco, non divora una materia corporea come legno fieno paglia, ma divora invece i cattivi pensieri della mente, le azioni malvagie, i desideri peccaminosi, quando si insinua nelle menti e pren-

<sup>117</sup> *Clo* 13, 24, 141.

<sup>118</sup> *Clo* 13, 24, 143.

<sup>119</sup> *Prin* 1, 1, 1.



de dimora nelle anime che si rendono idonee ad accogliere la sua parola e la sua sapienza <sup>120</sup>. Anche le parole «Dio è spirito» (Jo 4, 24) devono essere intese in modo analogo: infatti la Scrittura, quando vuole indicare qualcosa di opposto al corpo, denso e solido, è solita definirlo spirito <sup>121</sup>.

Dio, essendo incorporeo, è incomprendibile e imperscrutabile: infatti è di gran lunga superiore a ciò che pensiamo di lui. La luminosità e lo splendore del sole è incomparabilmente superiore alla luce che vede una persona che a stento può osservare la scintilla di una luce o il chiarore di una debole lucerna. Analogamente fra le realtà intellettuali Dio è tanto superiore ed eccellente, che la sua natura non può essere compresa dalla capacità della mente umana, anche se è la più pura e la più limpida; inoltre, quando l'intelligenza è chiusa nelle angustie della carne ed è resa più tarda e ottusa dal contatto con la materia, ha a stento il valore di una scintilla o di una lucerna, quando cerca di comprendere le realtà incorporee <sup>122</sup>.

Talvolta gli occhi non possono guardare la natura della luce, cioè la sostanza del sole, ma è possibile arguire quanto grande sia il principio e la fonte della luce materiale osservando il suo splendore e i raggi che si diffondono in piccoli ambienti. Analogamente la mente con le sue forze non può comprendere la natura e la sostanza di Dio, ma osservando i suoi raggi, cioè le opere della provvidenza divina e la maestria che si rivela nell'universo, dalla bellezza delle sue opere e dalla magnificenza delle sue creature lo riconosce padre dell'universo <sup>123</sup>.

Pertanto Dio non è un corpo e non è racchiuso in un corpo, bensì è natura intellettuale semplice <sup>124</sup>; perciò tutto ciò che è proprio dei corpi non si deve attribuire né al Padre né al Figlio. Il rapporto con le nature corporee lo indichiamo con 'vedere' ed 'essere visto'; invece il rapporto con il Padre ed il Figlio lo indichiamo con 'conoscere' ed 'essere conosciuto' <sup>125</sup>. Con questa spiegazione possono sembrare incongruenti le parole «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5, 8). Tuttavia è un'incongruenza soltanto apparente, perché vedere Dio col cuore non

<sup>120</sup> *Prin* 1, 1, 2.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Prin* 1, 1, 5.

<sup>123</sup> *Prin* 1, 1, 6.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Prin* 1, 1, 8.

è altro se non comprenderlo e conoscerlo con l'intelletto. Spesso infatti i nomi delle membra sensibili sono riferiti all'anima, di modo che si dice che essa vede con gli occhi del cuore (Eph 1, 18), cioè intuisce con l'intelligenza qualcosa di intelligibile. Così diciamo che essa ascolta con le orecchie, allorché intende un concetto di più profonda intelligenza. E ancora diciamo che l'anima si serve dei denti, quando mastica e mangia il pane di vita che scende dal cielo (Jo 6, 33. 51). Analogamente diciamo che essa usa anche delle funzioni delle altre membra, che trasferite dalla denominazione corporea ben si adattano alle facoltà dell'anima, come dice anche Salomone: *Troverai il senso divino* (Prv 2, 5). Sapeva infatti che in noi vi sono due specie di sensi: una specie di sensi mortale e corrottile e umana, l'altra immortale e intellettuale, che qui ha definito divina. Dunque con questo senso divino non degli occhi ma del cuore puro, cioè dell'intelligenza, Dio può essere visto da coloro che ne sono degni <sup>126</sup>.

## 5. Il mondo materiale e il mondo immateriale: l'elevazione

In *Clo* 19, 20, 129-134 Origene interpreta le parole di Jo 8, 23 («Voi siete di quaggiù, io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo») distinguendo ciò che è di questo mondo e ciò che non è di questo mondo: da una parte «le realtà immateriali e invisibili e incorporee» <sup>127</sup>, «le realtà intelligibili» <sup>128</sup>, «non... di questo mondo»; dall'altra parte il «mondo visibile, divenuto materiale» <sup>129</sup>, «le realtà visibili e transeunti e temporanee» <sup>130</sup>, ciò che è «di questo mondo». Il secondo ambito, poi, risulta ulteriormente distinto in cielo e terra. Con questa distinzione è individuata prima la differenza e poi la relazione esistente tra l'uno e l'altro mondo. Le espressioni «di quaggiù» e «di lassù» indicano il rapporto esistente tra due livelli: in particolare tra il livello inferiore e quello superiore del mondo materiale e ancora tra il livello superiore del mondo materiale e il mondo immateriale.

Il quadro cosmologico serve per introdurre la spiegazione dell'elevazione: «È possibile certamente che chi è *di quaggiù* e *di questo mondo* e

<sup>126</sup> *Prin* 1, 1, 9.

<sup>127</sup> *Clo* 19, 20, 132.

<sup>128</sup> *Clo* 19, 20, 134.

<sup>129</sup> *Clo* 19, 20, 132.

<sup>130</sup> *Clo* 19, 20, 134.

dalla terra si trasformi e diventi *di lassù* e non più *di questo mondo* e altro da questo mondo e *dal cielo*»<sup>131</sup>. L'elevazione comporta una trasformazione che ha luogo nel cuore: «poiché dove è il tesoro di ciascuno là è anche il cuore (cfr. Mt 6, 21), se uno accumula tesori sulla terra, dal fatto stesso di accumulare tesori sulla terra diventa *di quaggiù*, se invece uno accumula tesori nei cieli (cfr. Mt 6, 19), nasce dall'alto (cfr. Jo 3, 3) e riceve *l'immagine del Celeste* (cfr. 1 Cor 15, 49)»<sup>132</sup>.

### 5.1. «Voi siete di quaggiù, io sono di lassù...» (Jo 8, 23)

Origene interpella il lettore in merito a due questioni relative all'interpretazione di Jo 8, 23, articolato secondo la ripetuta opposizione ὑμεῖς-ἐγώ<sup>133</sup>.

Voi siete di quaggiù,	io sono di lassù;
voi siete di questo mondo,	io non sono di questo mondo.

La prima questione pone a confronto le espressioni «voi siete di quaggiù» e «voi siete di questo mondo» per valutare se siano equivalenti; la seconda questione, correlata alla prima, pone a confronto le espressioni «io sono di lassù» e «io non sono di questo mondo».

### 5.2. «Dalla terra» (Jo 3, 32), «di quaggiù», «di lassù» (Jo 8, 23)

Origene esamina innanzitutto il significato dell'espressione «dalla terra». La creatura che ha abbandonato le realtà superiori si è rivestita di un corpo plasmato con il fango della terra; in quanto è «dalla terra», vive un'esperienza terrena e non è in grado di elevarsi alle realtà superiori: in questo senso si può dire che è «di quaggiù»<sup>134</sup>. Le espressioni «di quaggiù» e «dalla terra», anche se in uno specifico contesto possono riferirsi alla stessa realtà, in generale hanno un significato differente: infatti l'espressione «dalla terra» indica la posizione in

<sup>131</sup> *Cl*o 19, 20, 135.

<sup>132</sup> *Cl*o 19, 21, 138.

<sup>133</sup> *Cl*o 19, 20, 129.

<sup>134</sup> *Cl*o 19, 20, 130: «Pertanto vedi se colui che ha tratto origine dalla materia e dai corpi per aver abbandonato le cose superiori non è *dalla terra*; costui, in quanto è dalla terra, parla della terra, non potendo vedere o dire qualcosa di più elevato: lo stesso è anche *di quaggiù*».

modo assoluto, stabilendo un'origine dalla materia e dai corpi; invece l'espressione «di quaggiù» indica la posizione in modo relativo, cioè in rapporto alle cose «di lassù». L'espressione «di quaggiù», proprio perché indica una posizione relativa, ammette un uso più ampio: infatti può essere usata non solo in riferimento ai luoghi, ma anche in relazione alle dottrine e alla mentalità, e dunque può indicare non solo entità fisiche estese nello spazio, ma anche entità immateriali che non hanno un'estensione spaziale.

Il sintagma «di quaggiù», inteso nella seconda accezione relativa alle dottrine e alla mentalità, individua il rapporto esistente tra il mondo materiale e visibile e il mondo immateriale e invisibile: «il mondo visibile, divenuto materiale, [...] ha luoghi diversi, che sono tutti *di quaggiù* in rapporto alle realtà immateriali e invisibili e incorporee»<sup>135</sup>. Il mondo materiale ha diversi luoghi e invece il mondo immateriale non ha luoghi. Anche se l'uno è diverso dall'altro, è possibile stabilire un rapporto tra loro: il mondo materiale è «di quaggiù» rispetto al mondo immateriale. L'esegeta precisa: «non tanto in senso locale», per chiarire che non è stabilito un confronto tra alcuni e altri luoghi, ma piuttosto tra ciò che è visibile e ciò che invece è invisibile.

Diversamente l'espressione «di quaggiù», intesa nella prima accezione riferita al mondo materiale, individua la posizione di alcuni luoghi rispetto ad altri: «In quanto si confrontano luoghi del mondo con luoghi del mondo, alcuni luoghi possono essere *quaggiù* e altri *lassù*»<sup>136</sup>. La differenza esistente tra gli uni e gli altri luoghi è chiarita assumendo come riferimenti il cielo e la terra: «quelli (*scil. i luoghi*) della terra sono *quaggiù*, quelli del cielo sono *lassù*»<sup>137</sup>.

In conclusione l'esegeta propone una sintesi relativa al significato dell'espressione «di quaggiù»: «Cosicché sotto questo aspetto ciò che è *di quaggiù* è in ogni caso *di questo mondo*, invece ciò che è *di questo mondo* non è in ogni caso *di quaggiù*»<sup>138</sup>. La precisazione, costruita a partire dalle espressioni «di quaggiù» e «di questo mondo» disposte secondo

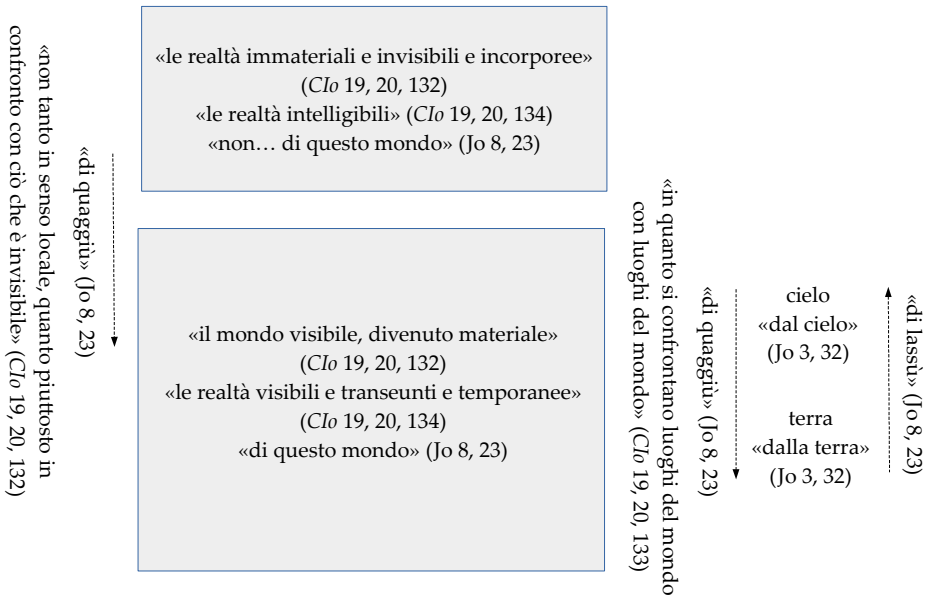
<sup>135</sup> *Clo* 19, 20, 132. L'esegeta precisa che il mondo visibile è «divenuto materiale per coloro che hanno bisogno della vita materiale», in modo da chiarire che il mondo materiale è stato fatto per la creatura decaduta e dotata di un corpo in seguito al peccato.

<sup>136</sup> *Clo* 19, 20, 133.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

lo schema della *commutatio*, dimostra la loro diversa estensione semantica: quello che è «di quaggiù» è «dalla terra» o «dal cielo», e dunque è sempre «di questo mondo»; invece quello che è «di questo mondo» non sempre è «di quaggiù», perché quello che è «dal cielo» non è «di quaggiù» rispetto a quello che è «dalla terra». La dimostrazione, esposta con le parole di Phil 3, 20 («la nostra cittadinanza invece è nei cieli»), individua la posizione intermedia dei cieli tra la realtà intelligibile e la terra: colui che ha la cittadinanza nei cieli è «di quaggiù» rispetto a ciò che è puramente intelligibile e invece è «di lassù» rispetto a quello che è «dalla terra». Questa disposizione articolata su diversi livelli è riprodotta schematicamente nell'immagine seguente.



Nello schema alcune espressioni («dalla terra», «dal cielo», «di questo mondo», «non... di questo mondo») indicano per così dire una posizione fissa (terra, cielo, mondo materiale, mondo immateriale); altre espressioni («di quaggiù», «di lassù») indicano invece una posizione relativa, cioè la posizione di qualcosa in rapporto a qualcos'altro. Dalla figura risulta l'importanza delle espressioni «di quaggiù» e «di lassù»: esse infatti indicano in modi diversi (cioè in una duplice direzione: dall'alto verso il basso o viceversa) il rapporto esistente tra due livelli: in particolare tra il livello inferiore e quello superiore del mondo ma-

teriale e ancora tra il livello superiore del mondo materiale e il mondo immateriale.

5.3. «*Eravate di questo mondo, e io vi ho scelti dal mondo...*» (Jo 15, 19)

Il rapporto esistente tra i due livelli può essere inteso anche in senso dinamico, in modo da descrivere il passaggio da uno all'altro.

«È possibile certamente che colui il quale è *di quaggiù* e *di questo mondo* e *dalla terra* si trasformi e diventi *di lassù* e non più *di questo mondo* ed estraneo a questo mondo, *dal cielo*. Dice pertanto [Gesù] ai suoi discepoli: *Eravate del mondo, e io vi ho scelti dal mondo e non siete più del mondo* (cfr. Jo 15, 19)»<sup>139</sup>.

Nel testo è descritta una trasformazione, intesa non soltanto come un 'cambiamento di posizione' (μεταβαλεῖν), ma anche come un 'cambiamento del modo di essere' e un 'divenire' (γενέσθαι). La trasformazione consiste nel passaggio da una posizione e modo di essere ad un'altra posizione e ad un altro modo di essere. La prima condizione è individuata dalle espressioni «di quaggiù», «di questo mondo» (Jo 8, 23), «dalla terra» (Jo 3, 32); la seconda condizione è invece descritta dalle espressioni «di lassù», «non... di questo mondo» (Jo 8, 23), «dal cielo» (Jo 3, 32). La locuzione μηκέτι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου è spiegata nel senso di ἄλλον ἐκ μὲν τοῦ κόσμου τούτου, in modo da stabilire una correlazione con l'espressione seguente ἐκ τοῦ οὐρανοῦ δέ. Il cielo, che nel testo precedente era stato interpretato come la parte superiore del mondo materiale, in questo contesto è accostato alle altre due espressioni che individuano il mondo immateriale. Dunque questa nuova disposizione comporta soltanto due livelli: un livello inferiore, corrispondente al mondo materiale, e un livello superiore, corrispondente al mondo immateriale.

Il passaggio da essere del mondo a non essere più del mondo, dalle realtà transeunti e temporali alle realtà che sono oltre il tempo, è salvezza dalla perdizione e avviene ad opera del Salvatore: «Se infatti il Salvatore è venuto a *cercare e salvare ciò che era perduto* (cfr. Lc 19, 10), è venuto per trasferire *lassù* quelli che erano *quaggiù* ed erano iscritti tra

<sup>139</sup> *Clo* 19, 20, 135-136.

i cittadini *di quaggiù*»<sup>140</sup>. Per spiegare il modo in cui è avvenuto questo trasferimento da quaggiù a lassù, l'esegeta fa ricorso alle parole di Eph 4, 9-10, che descrivono la discesa del Salvatore nelle regioni inferiori della terra e poi la risalita al di sopra di tutti i cieli.

«E infatti egli è colui che è disceso nelle regioni inferiori della terra a causa di coloro che vi abitavano; ma è anche salito al di sopra di tutti i cieli (cfr. Eph 4, 9-10), insegnando a coloro che vogliono e sono sinceramente suoi discepoli la strada che porta al di sopra di tutti i cieli, cioè verso ciò che è incorporeo»<sup>141</sup>.

#### 5.4. «Là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore» (Mt 6, 21)

Il significato delle espressioni «di quaggiù» e «di lassù» è infine spiegato con le parole di Mt 6, 21 («là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore») <sup>142</sup>. Le parole del testo matteoano sono interpretate nel senso dell'appartenenza. A motivo del legame affettivo che unisce il cuore a quello che è considerato il suo tesoro, il luogo del tesoro è anche il luogo del cuore: se dunque il tesoro è quaggiù, anche il cuore è quaggiù; se invece il tesoro è lassù, anche il cuore è lassù. Il vincolo affettivo verso le realtà di lassù comporta la nascita dall'alto e la ricezione dell'immagine del Celeste, che è il Figlio di Dio. La distinzione di coloro «di quaggiù»

<sup>140</sup> Clò 19, 20, 136.

<sup>141</sup> Clò 19, 20, 137.

<sup>142</sup> Clò 19, 21, 138-139: «Se poi desideri apprendere dalla Scrittura chi sia *di quaggiù* e chi sia *di lassù*, ascolta: poiché dove è il tesoro di ciascuno là è anche il cuore (cfr. Mt 6, 21), se uno accumula tesori sulla terra, dal fatto stesso di accumulare tesori sulla terra diventa *di quaggiù*, se invece uno accumula tesori nei cieli (cfr. Mt 6, 19), nasce dall'alto (cfr. Jo 3, 3) e riceve *l'immagine del Celeste* (cfr. 1 Cor 15, 49); inoltre, attraversando tutti i cieli, si trova in una fine beatissima. Occorrerebbe anche [menzionare] le opere di ciascuno, come ho detto, in modo da dire che colui il quale è *di quaggiù* fa le opere della carne (cfr. Gal 5, 19), colui il quale è *di lassù* [produce] il frutto dello Spirito (cfr. Gal 5, 22), e ancora colui il quale è *di questo mondo* [esprime] l'amore per questo mondo, poiché secondo Giovanni colui il quale ha l'amore di Dio non è di questo mondo; egli non ama il mondo né le cose del mondo (cfr. 1 Jo 2, 15), ma dice: *Per me non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per la quale il mondo è stato crocifisso per me, come io per il mondo* (Gal 6, 14); ed è capace di amare *il Signore Dio suo con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutta la sua mente* (cfr. Mt 22, 37; Dt 6, 5), perché tale amore non è messo alle strette dall'amore per il mondo e per le cose del mondo. Infatti è impossibile che l'amore per il mondo coesista con l'amore per Dio, così come è impossibile che coesistano tra loro la luce e le tenebre o Cristo e Beliar o essere il tempio di Dio e trovarsi ad essere il tempio degli idoli (cfr. 2 Cor 6, 14 ss.)».

e coloro «di lassù» è individuata in modo più preciso in rapporto alle opere e soprattutto all'amore.

## 6. Il seme e il figlio: la nascita

Nel ventesimo libro Origene introduce la spiegazione della trasformazione da seme a figlio. Il 'seme' è tale finché «ha in se stesso, in stato di quiete e latenti, le ragioni di colui che l'ha emesso»<sup>143</sup>; invece il seme non è più tale nel momento in cui «si è trasformato e ha elaborato la materia circostante, proveniente dalla donna e dai cibi assimilati»<sup>144</sup>. Come dalle ragioni contenute nel seme derivano alcune caratteristiche dei figli, così dalle ragioni seminali contenute nell'anima derivano il comportamento e le opere. Per un ulteriore chiarimento del rapporto esistente tra seme e figlio l'interprete esamina la genealogia di Abramo e dei suoi fratelli Nachor e Arran: tanto Abramo quanto Nachor e Arran sembrano aver assunto in comune per via seminale le proprietà del seme dei giusti precedenti; «Abramo ha coltivato le ragioni seminali di tutti i giusti precedenti [...]. Arran invece si è preso cura pochissimo [...] dei semi dei padri [...]. Nachor infine è stato inferiore a entrambi i fratelli»<sup>145</sup>. Nella spiegazione Origene combina l'immagine del 'seme umano', che è trasmesso di generazione in generazione e significa «le ragioni seminali dei giusti precedenti», con quella del 'seme delle piante', che può essere lasciato incolto oppure essere coltivato aggiungendovi una qualità propria santa. Dalla combinazione dell'una e dell'altra immagine risulta il nesso che unisce le ragioni seminali alle opere individuali nella spiegazione della trasformazione da seme a figlio: «Dunque colui che è seme di Abramo è possibile che diventi, a motivo della cura, anche suo figlio, ma è possibile anche che, per l'incuria e per non averlo coltivato, perda anche l'essere suo seme»<sup>146</sup>.

### 6.1. «So che siete seme di Abramo» (Jo 8, 37)

Il discorso inizia dalla contraddizione apparente tra Jo 8, 37 («So che siete seme di Abramo») e 8, 39 («Se siete figli di Abramo, fate le opere di

<sup>143</sup> *Clo* 20, 2, 3.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> *Clo* 20, 3, 13-16.

<sup>146</sup> *Clo* 20, 5, 32.



Abramo») <sup>147</sup>. Per risolvere la contraddizione è necessario chiarire la differenza esistente tra 'seme' e 'figlio', intesi in senso corporeo. La formula introduttiva (καὶ σαφές γε) indica una realtà per se stessa evidente: il 'seme' è tale finché «ha in se stesso, in stato di quiete e latenti, le ragioni di colui che l'ha emesso» <sup>148</sup>; invece il seme non è più tale nel momento in cui «si è trasformato e ha elaborato la materia circostante, proveniente dalla donna e dai cibi assimilati» <sup>149</sup>. Non è più seme ma non è ancora figlio: infatti «il figlio [...] sussiste dopo essere stato formato ed essere pronto a venire alla luce dall'opera del seme che si è trasformato» <sup>150</sup>. Dunque si distinguono tre entità: 1. il seme maschile; 2. l'embrione, cioè l'organismo in via di sviluppo, derivato dall'ovulo femminile fecondato dal seme maschile; 3. il figlio venuto all'esistenza. Da ciò che si è detto risulta che: 1. il figlio deriva solo in parte dal seme maschile («se [...] in parte è in senso proprio figlio di qualcuno, ha derivato l'esistenza da un seme» <sup>151</sup>); 2. di conseguenza il seme non necessariamente diventa figlio («se invece qualcosa è seme, non è diventato del tutto figlio» <sup>152</sup>).

## 6.2. Le 'ragioni seminali' e le opere

Dopo aver spiegato la differenza esistente tra 'seme' e 'figlio', Origene ritorna sulla contraddizione tra Jo 8, 37 e 8, 39. La contraddizione si deve all'interpretazione di questi testi in senso corporeo: potrebbe sembrare che coloro i quali sono stati prima denominati seme di Abramo siano anche figli di Abramo. Nel dire questo si concede che il figlio sia ancora seme <sup>153</sup>; tuttavia dalla precedente spiegazione risulta che il fi-

<sup>147</sup> *Clo* 20, 2, 2: «A coloro che non comprendono i significati delle parole 'seme' e 'figlio', l'espressione: *So che siete seme di Abramo* (Jo 8, 37) sembrerà avere un'opposizione con quella riportata subito dopo e detta alle stesse persone: *Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo* (Jo 8, 39)».

<sup>148</sup> *Clo* 20, 2, 3.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> *Clo* 20, 2, 4: «Dopo aver compreso queste cose, se si dovesse intendere in senso corporeo l'espressione: *So che siete figli d'Abramo*, sembrerebbe che ne consegua di tutta necessità che coloro ai quali è rivolta siano anche figli di Abramo, concedendo che il figlio sia ancora seme, senza precisione nell'impiego dei termini».

glio non è più seme. Pertanto è necessario passare dal senso corporeo a quello psichico.

Il significato delle parole 'figli di Abramo' è ricavato da Jo 8, 39 («Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo»): «i figli di Abramo sono giudicati dal modo di agire e dalle opere»<sup>154</sup>. In modo analogo è ricavato il significato dell'espressione 'seme di Abramo': «si deve caratterizzare coloro che sono seme di Abramo da alcune ragioni seminali (σπερματικῶν λόγων) sparse, come penso, in alcune anime»<sup>155</sup>. L'interprete stabilisce un rapporto tra le ragioni seminali e le opere: dalle ragioni seminali derivano il comportamento e le opere, così come dalle ragioni contenute nel seme derivano alcune caratteristiche dei figli.

6.3. «*Abramo ha coltivato le ragioni seminali di tutti i giusti precedenti*»  
(Cio 20, 3, 13)

Origene pone a confronto il significato corporeo e psichico di 'seme': come non tutti gli uomini sono seme di Abramo (nel senso che non hanno in sé il suo seme inteso in senso corporeo), così non tutti gli uomini sono figli di Abramo (nel senso che non hanno in sé, in misura piena, le ragioni seminali, intese in senso psichico)<sup>156</sup>. A questa spiegazione può essere opposta la seguente obiezione: «come potrebbe con ragione essere biasimato di non fare le opere di Abramo colui che non ha neppure il principio, cioè l'essere seme di Abramo, da cui proviene il diventare figli di Abramo?»<sup>157</sup>. L'esegeta cerca una risposta nella storia. La questione non riguarda solo il seme di Abramo, ma più in generale il seme dei giusti (inteso non solo in senso corporeo ma anche in senso psichico, come la 'ragione seminale' che comporta l'inclinazione al bene); «uno è seme di un maggior numero di giusti, un altro di un minor numero», come è dimostrato dalla storia<sup>158</sup>. Origene esamina la genealogia di Abramo e

<sup>154</sup> Cio 20, 2, 5.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Ibidem*: «E se, come secondo ciò che è corporeo, non tutti gli uomini sono seme di Abramo, così secondo ciò che è stato spiegato ora a proposito del fatto che alcuni sono seme di Abramo, è chiaro che non tutti gli uomini sono venuti alla vita degli uomini con ragioni seminali del tutto identiche, sparse nelle loro anime».

<sup>157</sup> Cio 20, 3, 9.

<sup>158</sup> Cio 20, 3, 10: «se uno, che non è figlio di Abramo, non era seme di nessun giusto, è incolpevole dei peccati, non avendo dai semi nessuna inclinazione (ἀφορμή) al bene; ora, come per le realtà incorporee uno è seme di un maggior numero di giusti, un altro di un

dei suoi fratelli Nachor e Arran: per un verso i tre erano seme di giusti (Seth, Enos, Enoch, Noè, Sem); per un altro verso erano invece seme di altri <sup>159</sup>. A partire dalle caratteristiche comuni, riconducibili alla medesima genealogia, l'esegeta evidenzia le differenti qualità individuali di Abramo, Arran e Nachor.

«Pertanto ciò che abbiamo detto del seme di Abramo, questo deve essere inteso del seme di Sem e di Noè e dei giusti precedenti, le cui proprietà Abramo e Nachor e Arran sembrano aver assunto in comune per via seminale venendo alla vita; ma Abramo ha coltivato le ragioni seminali di tutti i giusti precedenti che aveva in se stesso e a queste ha aggiunto una qualità propria santa secondo il suo proprio seme, a cui potevano partecipare coloro che dopo di lui sono chiamati *seme di Abramo*. Arran invece si è preso cura pochissimo di sé e dei semi dei padri che erano in lui, donde ha potuto produrre Lot che esalava, anche se fino a un certo punto, profumo di salvezza. Nachor infine è stato inferiore a entrambi i fratelli» <sup>160</sup>.

L'immagine del 'seme umano', che è trasmesso di generazione in generazione, indica il patrimonio genetico dell'individuo; invece l'immagine del 'seme delle piante', che può essere lasciato incolto oppure essere coltivato, indica il diverso grado in cui l'individuo ha operato per lo sviluppo. Dalla combinazione dell'una e dell'altra immagine risulta il nesso che unisce le inclinazioni genetiche all'attitudine individuale: in senso psichico le inclinazioni genetiche sono «le ragioni seminali dei giusti precedenti» e invece l'attitudine dell'individuo consiste nel suo comportamento e nelle sue opere. Le inclinazioni naturali e le scelte di un individuo concorrono a determinare le qualità del suo seme, che è poi trasmesso ai posteri. Le scelte individuali possono sviluppare o inficiare lo sviluppo delle inclinazioni naturali: «Dunque colui che è seme di Abramo è possibile che diventi, a motivo della cura, anche suo figlio, ma è possibile anche che, per l'incuria e per non averlo coltivato, perda anche l'essere suo seme» <sup>161</sup>. Il ragiona-

minor numero, come sarà chiaro dall'accostamento di ciò che sarà detto, così anche per ciò che attiene l'anagoge si dovrà dire qualcosa di analogo».

<sup>159</sup> *Clo* 20, 3, 11-13.

<sup>160</sup> *Clo* 20, 3, 13-16.

<sup>161</sup> *Clo* 20, 5, 32.

mento proposto per le inclinazioni buone risulta valido anche per le inclinazioni malvagie <sup>162</sup>.

Il discorso poi si allarga ai tanti semi: «da molti semi talora spunta uno solo dei semi, che maggiormente ha il potere di agire» <sup>163</sup>. L'anima è «riempita di semi intelligibili, provenienti da alcuni che sono chiamati i suoi padri»; secondo il movimento della parte dominante e il suo fermarsi su determinate fantasie, spuntano come semi alcune ragioni dei padri; se queste sono coltivate, uno sarà figlio di Abramo, mentre un altro sarà figlio di Noè, un altro sarà figlio di Chanaan e un altro ancora sarà figlio di qualcuno dei giusti o degli ingiusti <sup>164</sup>.

#### 6.4. «Coloro i quali non contengono il Logos...» (Clò 20, 6, 44)

Dopo aver spiegato il significato delle parole «So che siete seme di Abramo» (Jo 8, 37) e «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo» (Jo 8, 39), Origene ha chiarito che alcuni i quali sono 'seme di Abramo' sono in seguito diventati 'figli di Abramo' e invece altri sono rimasti 'seme di Abramo' e non sono diventati 'figli di Abramo'. Quindi l'esegeta procede nella spiegazione di Jo 8, 37: «So che siete seme di Abramo; ma cercate di uccidermi, poiché la mia parola non trova posto in voi». La seconda parte del versetto giovanneo è chiarita alla luce della prima parte. La spiegazione è articolata in tre momenti. 1. Il primo momento descrive soltanto la situazione così come appare: «Questi, a cui la parola è rivolta, sembrano non contenere la parola» <sup>165</sup>. 2. Il secondo momento propone una prima spiegazione che mostra l'insufficiente capacità dei recipienti in rapporto all'eccessiva grandezza della parola: «non poten-

<sup>162</sup> Clò 20, 5, 33: «Tuttavia, come alcuni sono seme di Abramo, così altri, come dice Daniele, sono seme di Chanaan e non di Giuda (Dn 13, 56), e altri, come dice la Sapienza, sono seme maledetto dal principio (Sap 12, 11)».

<sup>163</sup> Clò 20, 5, 34: «E a questo proposito diremo che, come per i corporei, da molti semi talora spunta uno solo dei semi, che maggiormente ha il potere di agire, così è possibile vedere anche per i semi spirituali».

<sup>164</sup> Clò 20, 5, 37: «Questo sia trasferito all'anima riempita di semi intelligibili, provenienti da alcuni che sono chiamati i suoi padri, e secondo il movimento molteplice o retto della parte dominante e il fermarsi su determinate fantasie, spuntano come semi alcune ragioni dei padri; dopo che questi sono stati coltivati, uno sarà figlio di Abramo, evidentemente lo stesso essendo anche figlio di Noè, un altro invece figlio di Noè, non però in modo tale da essere anche figlio di Abramo, e un altro figlio di Chanaan, e un altro figlio di qualcuno dei giusti o degli ingiusti».

<sup>165</sup> Clò 20, 6, 40.

do contenerla in essi per l'eccessiva sua grandezza che è superiore ad essi»<sup>166</sup>. 3. Il terzo momento comporta una spiegazione più approfondita e indica il motivo della scarsa capacità dei recipienti: «poiché erano ancora solo seme di Abramo»<sup>167</sup>.

Con un ragionamento controfattuale Origene descrive ipoteticamente una situazione opposta rispetto a quella di Jo 8, 37: «Se invece, oltre ad essere seme di Abramo, l'avessero coltivato e il seme di Abramo fosse aumentato nella grandezza e nella crescita, nella grandezza e nella crescita del seme di Abramo la parola di Gesù avrebbe trovato spazio»<sup>168</sup>. Nella parte iniziale e in quella finale sono richiamate le parole del versetto giovanneo; nel mezzo è proposta la spiegazione dello sviluppo del seme, che aumenta nella grandezza e nella crescita e diventa capace di contenere la parola di Gesù. Con questa disposizione chiasmica Origene descrive la trasformazione di coloro che sono progrediti dall'essere seme di Abramo fino a diventare suoi figli.

Diversa è la situazione di coloro che non sono progrediti: sono rimasti seme di Abramo e non sono diventati suoi figli; per questo motivo la parola non trova posto in essi<sup>169</sup>. Non contenendo la grandezza del Logos, questi vogliono ucciderlo e spezzarlo.

«Questi invece vogliono anche uccidere il Logos e come spezzarlo, non contenendo la sua grandezza. E sempre è possibile vedere che coloro i quali non contengono il Logos, poiché sono un contenitore troppo piccolo, vogliono uccidere l'unità della grandezza del Logos, come potendo contenere le sue parti dopo averlo ucciso e averlo spezzato»<sup>170</sup>.

Origene richiama Jo 8, 37: «cercate di uccidermi, poiché la mia parola non trova posto in voi», e propone una spiegazione in riferimento al Logos. Uccidere il Logos è l'atto preliminare per poterlo fare a pezzi: l'intento è «uccidere l'unità della grandezza del Logos». Coloro che hanno una limitata capacità di comprensione e non possono contenere la grandezza del Logos nella sua interezza, suppongono di avere la capacità di

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Clo* 20, 6, 41.

<sup>169</sup> *Clo* 20, 6, 42: «E finora dirai che il Logos non trova spazio in coloro che non sono progrediti dall'essere seme di Abramo né sono giunti a diventare suoi figli».

<sup>170</sup> *Clo* 20, 6, 43-44.

poter contenere almeno le sue parti, dopo averlo diviso. In realtà la loro capacità di comprensione è davvero limitata, poiché essi sono ancora piccoli come un seme. L'unico modo per comprendere il Logos è passare dalla condizione di 'seme di Abramo' a quella di 'figli di Abramo'.

«Dunque se veramente qualcuno di noi è seme di Abramo, e ancora il Logos di Dio non trova posto in lui, non cerchi di uccidere il Logos, ma trasformandosi da essere seme di Abramo fino a diventare figlio di Abramo, potrà contenere il Logos di Dio che fino a quel momento non conteneva» <sup>171</sup>.

<sup>171</sup> *Cl*o 20, 6, 45.

## ESEGESI

In questo capitolo è riunita una selezione di passi ricavati dal primo, quarto, quinto, decimo e tredicesimo libro del *Commento a Giovanni*. I passi selezionati rappresentano solo una parte dei testi riguardanti il metodo esegetico a noi pervenuti in *Clo*. Inoltre per lo stato parziale nel quale è stato trasmesso il *Commento a Giovanni* non è possibile ottenere un quadro completo dei temi esegetici che erano trattati.

Il discorso esegetico, che comporta l'elevazione dal significato sensibile a quello intelligibile, risulta articolato in due parti. La prima parte inquadra l'interpretazione del vangelo secondo Giovanni entro la cornice dell'esegesi delle Scritture e quindi spiega la comprensione che comporta il passaggio dalla forma al contenuto. In primo luogo è trattato ciò che attiene le singole parole ed espressioni: dal suono delle parole, anche se sono accostate in modo non corretto, si deve passare al loro significato; dal modo di dire, anche se è dimesso, si deve passare al contenuto. In secondo luogo è esposto ciò che concerne un intero discorso o libro: dall'impressione del multiloquio, che pure sembra motivata quando sono dette molte parole, si deve passare alla comprensione dell'unica parola; dalla fallace impressione dei molti libri, che può apparire plausibile a qualcuno a proposito delle Scritture, si deve passare alla vera comprensione dell'unico libro. In terzo luogo è spiegato il confronto tra testi diversi: la discordanza tra i vangeli può essere risolta soltanto attraverso l'elevazione dal significato sensibile a quello intelligibile.

Nella seconda parte è spiegata l'elevazione dalla Scrittura a ciò che è oltre quello che sta scritto. Il passaggio dalla scrittura al parlare umano e al linguaggio umano e di qui alla conoscenza avviene per gradi: non c'è spazio per contenere ciò che si potrebbe scrivere; non si può scrivere ciò che è stato pronunciato; non si può pronunciare ciò che è ineffabile. Le Scritture sono elementi piccolissimi e introduzioni brevissime dell'intera conoscenza, ed è necessario elevarsi da ciò che è scritto a ciò che è oltre quello che sta scritto.

## PARTE PRIMA

### 1. Primizia della primizia

L'esordio del primo libro del *Commento a Giovanni* ha una struttura molto articolata. La prima parte (*Clo* 1, 1, 1-8) spiega che coloro i quali sono stati scelti per essere consacrati a Dio perché sono puri e senza macchia sono una 'primizia': i centoquarantaquattromila, segnati con il sigillo (Apc 7, 3-4) corrispondente al nome dell'agnello e di suo Padre (Apc 14, 1), sono i credenti provenienti dai gentili che hanno aderito al Logos e sono stati scelti dalle tribù (Apc 7, 4) perché sono vergini (Apc 14, 4) e irreprensibili (Apc 14, 5), in modo da essere primizia offerta a Dio (Apc 14, 4: «Questi furono riscattati di tra gli uomini, primizia per Dio e per l'agnello»).

La seconda parte (*Clo* 1, 2, 9-11) precisa che ciò che è offerto a Dio è scelto tra ciò che era stato consacrato a Dio, e pertanto è una 'primizia di primizie'. Presso il popolo di Israele quelli che provengono dalle tribù offrono a Dio decime e primizie per mezzo dei leviti e dei sacerdoti (Lv 23, 10: «porterete al sacerdote un covone, come primizia del vostro raccolto»); da queste decime e primizie a loro volta i sacerdoti e i leviti offrono a Dio decime e primizie per mezzo del sommo sacerdote: pertanto l'offerta delle tribù è una primizia e invece l'offerta dei leviti e dei sacerdoti è una primizia di primizie. Per i cristiani le decime e le primizie indicano ciò che è destinato al culto di Dio: i membri delle tribù sono la maggior parte dei credenti, che si dedicano per lo più alle occupazioni della vita, riservando a Dio poche attività; invece i sacerdoti sono coloro che si consacrano e si dedicano esclusivamente al culto di Dio.

La terza parte (*Clo* 1, 2, 12-13) riguarda la posizione di Origene. Per un verso egli considera tutta la sua attività come una «primizia di molte primizie»: infatti la sua offerta è quella di un sacerdote, che ha consacrato a Dio tutta l'attività di tutta la vita; come è stato spiegato in precedenza, l'offerta dei sacerdoti è una primizia di primizie. Per altro verso Origene precisa che primizia di tutta la sua attività sviluppata da quando è tornato ad Alessandria è quella relativa alla primizia delle Scritture. Nello specifico ambito dell'attività esegetica – che in se stessa è «primizia di molte primizie», come le altre attività di un sacerdote – è



individuata una primizia «superiore», che consiste nella ricerca intorno al vangelo: infatti il vangelo è «primizia di tutte le Scritture».

La quarta parte (*Clo* 1, 2, 14-1, 4, 25) spiega il rapporto esistente tra le Scritture e i vangeli e poi precisa la relazione esistente tra i vangeli e il vangelo secondo Giovanni. La spiegazione fa ricorso alle immagini del 'primo frutto' e della 'primizia': «la 'primizia' è offerta dopo tutti i frutti, il 'primo frutto' prima di tutti»<sup>1</sup>. Secondo questa interpretazione la Legge di Mosè è il 'primo frutto', al quale seguono tutti i frutti dei profeti; infine è germogliato il Logos perfetto che è la 'primizia'<sup>2</sup>: infatti «primizia di tutte le Scritture è il vangelo»<sup>3</sup>. Il termine 'primizia', riferito in generale ai vangeli, conviene soprattutto al vangelo secondo Giovanni: «Io credo che la primizia dei vangeli sia [...] il vangelo secondo Giovanni, che parla di colui che ha una genealogia e inizia da colui che non ha una genealogia»<sup>4</sup>. In effetti da Giovanni abbiamo appreso «il Logos che era in principio, il Logos Dio (cfr. Jo 1, 1)»<sup>5</sup>.

Per comprendere la relazione che unisce il Logos a Dio (Jo 1, 18: «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato») è necessario identificarsi con Giovanni (Jo 13, 23: «Uno dei discepoli [...] era appoggiato al seno di Gesù»), che a sua volta si è identificato con Gesù («colui che sarà un altro Giovanni diventi tale da essere indicato da Gesù come Giovanni che è Gesù»<sup>6</sup>). Per capire il senso delle parole più grandi e perfette che manifestano il Logos divino è necessario elevarsi dal significato sensibile a quello intelligibile. Pertanto, per comprendere il senso dei vangeli è necessario distinguere un vangelo sensibile e uno intelligibile e spirituale: infatti il vangelo sensibile, ove non sia trasformato in spirituale, non ha alcuna spiegazione oppure ha una spiegazione scarsa o propria dei superficiali, convinti di cogliere il senso profondo, soltanto accennato dall'espressione letterale<sup>7</sup>.

In *Clo* 1, 2, 9-1, 4, 25 è possibile individuare due strutture piramidali: da una parte le tribù portano le primizie ai sacerdoti e il sommo sacer-

<sup>1</sup> *Clo* 1, 2, 13.

<sup>2</sup> *Clo* 1, 2, 14.

<sup>3</sup> *Clo* 1, 2, 12.

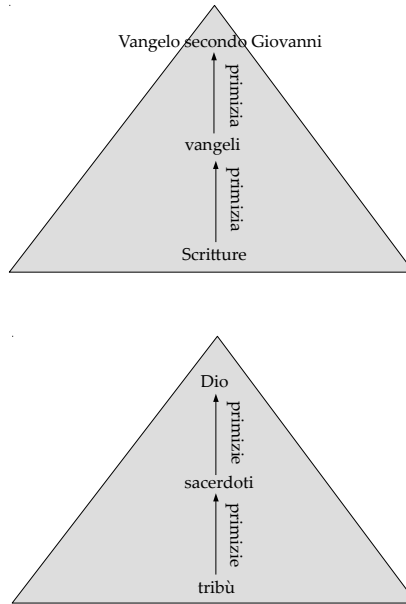
<sup>4</sup> *Clo* 1, 4, 21.

<sup>5</sup> *Clo* 1, 4, 22.

<sup>6</sup> *Clo* 1, 4, 23.

<sup>7</sup> *Clo* 1, 8, 44-46.

dote offre le primizie a Dio; dall'altra parte, di tutte le Scritture sono primizia i vangeli e dei vangeli è primizia il vangelo secondo Giovanni.



### 1.1. «Primizia di molte primizie» (ClO 1, 2, 12)

Dopo aver spiegato l'offerta della primizia a Dio presso il popolo di Israele e presso i cristiani, Origene introduce la sua posizione con queste precisazioni.

«Quindi, essendo consacrata a Dio tutta la nostra attività e tutta la vita, poiché tendiamo verso le cose migliori (cfr. Hbr 11, 16), e volendo considerarla tutta come una primizia di molte primizie – se non siamo in errore pensando questo –, quale doveva essere, dopo che ci siamo separati l'uno dall'altro secondo il corpo, superiore alla ricerca intorno al vangelo? E infatti si deve avere l'audacia di dire che primizia di tutte le Scritture è il vangelo. Dunque la primizia delle attività, da quando sono tornato ad Alessandria, quale altra doveva diventare se non quella relativa alla primizia delle Scritture?»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> ClO 1, 2, 12-13.

Per un verso Origene vuole considerare tutta la sua attività come una «primizia di molte primizie»: l'espressione, proposta con una formula di cautela, si spiega perché indica l'offerta di un sacerdote, che ha consacrato a Dio tutta l'attività di tutta la sua vita e può fare sue le parole di Hbr 11, 16. Come è stato spiegato in precedenza, l'offerta dei membri delle tribù è una primizia e invece l'offerta dei sacerdoti è una primizia di primizie. Per altro verso Origene precisa che primizia di tutta la sua attività sviluppata da quando è tornato ad Alessandria è quella relativa alla primizia delle Scritture. Nello specifico ambito dell'attività esegetica – che in se stessa è «primizia di molte primizie», come le altre attività di un sacerdote – è individuata una primizia «superiore», che consiste nella ricerca intorno al vangelo: infatti il vangelo è «primizia di tutte le Scritture».

### 1.2. «Primizia di tutte le Scritture è il vangelo» (Cio 1, 2, 12)

«Primizia di tutte le Scritture è il vangelo»<sup>9</sup>. Come è precisato dalla formula introduttiva («si deve avere l'audacia di dire che...»), questa affermazione risulta audace. Per chiarire il suo significato Origene propone la distinzione dei termini 'primizia' (ἀπαρχή) e 'primo frutto' (πρωτογέννημα): «'primizia' e 'primo frutto' non sono la stessa cosa»<sup>10</sup>. I termini πρωτογέννημα e ἀπαρχή hanno significato simile<sup>11</sup>, e tuttavia è possibile individuare alcune differenti sfumature semantiche<sup>12</sup>. La di-

<sup>9</sup> Cio 1, 2, 12.

<sup>10</sup> Cio 1, 2, 13.

<sup>11</sup> A titolo di esempio, si veda Nm 18, 12-13: «Ti do anche tutte le primizie (ἀπαρχή) che offriranno al Signore: la primizia (ἀπαρχή) dell'olio nuovo, la primizia (ἀπαρχή) del mosto e del grano. I primi frutti (πρωτογενήματα) di quanto produrrà la loro terra, che essi porteranno al Signore, saranno tuoi. Chiunque sarà puro in casa tua ne potrà mangiare».

<sup>12</sup> Origen. *Commentary on the Gospel according to John. Books 1-10*, translated by Ronald H. Heine (The Fathers of the Church 80), Washington 1989, 34 nota 17: «*Aparchē* and *prōtogenēma*, Origen seems to have exaggerated the distinction between the two terms. *Prōtogenēma*, according to E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, 2 vols. (Graz, Austria: Akademische Druck-U Verlagsanstalt, 1954) is used in the LXX for the Hebrew *bikkûrim*, "firstfruits," being "the first of grain and fruit that ripened and was gathered and offered to God according to the ritual" (this and the following definitions of Hebrew words are from F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *A Hebrew English Lexicon of the Old Testament* [Oxford: At the Clarendon Press, 1959]). It also translates the Hebrew *rē'sit* which can also mean "firstfruits" in the sense of first of fruits. *Aparchē* too, however, is used by the LXX to translate *rē'sit*. In addition, *aparchē* translates the

stinzione dei due termini è spiegata in senso temporale, con riferimento all'offerta dei frutti nei riti del culto divino: «la 'primizia' è offerta dopo tutti i frutti, il 'primo frutto' prima di tutti»<sup>13</sup>. La distinzione temporale è in funzione dell'interpretazione, introdotta da una formula di cautela («Pertanto non si sbaglierebbe dicendo che...»): 1. 'primo frutto' è la Legge di Mosè; 2. ad esso seguono tutti i frutti dei profeti; 3. infine è germogliato il Logos perfetto che è la 'primizia'<sup>14</sup>.

### 1.3. «Primizia dei vangeli è quello secondo Giovanni» (Cio 1, 4, 23)

A complemento della spiegazione Origene propone un'ulteriore precisazione.

«Io credo che la primizia dei vangeli sia quello che tu mi hai imposto di esaminare secondo le mie possibilità, il vangelo secondo Giovanni, che parla di colui che ha una genealogia e inizia da colui che non ha una genealogia»<sup>15</sup>.

La precisazione è presentata come un'opinione personale, ma è avvalorata da confronti tra il vangelo secondo Giovanni e i sinottici. L'incipit di Matteo espone la genealogia di Gesù, individuando la sua discendenza da David e quindi da Abramo («Genealogia di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo»)<sup>16</sup>. Diverso è l'incipit di Marco, che introduce Gesù come il Figlio di Dio («Principio del vangelo di Gesù Cristo, figlio di Dio»). L'esegeta riporta solo le prime parole («Principio del vange-

following Hebrew words in the LXX: (1) *hēleb*, in the sense of "choicest" or "best part" of the products of the land; (2) *Ma'āsēr* meaning "tithes"; (3) *t'nûpâh*, "offering," and (4) *t'rûmâh*, "contribution" or "offering." Philo uses the two terms nearly synonymously. He defines *prôtogennēma* in this way: "One explanation of the name, 'Feast of the First-products' (*prôtogennēmatōn*) is that the first produce of the young wheat and the earliest fruit to appear is brought as a sample offering (*aparchē*) before the year's harvest comes to be used by men" (*De Specialibus Legibus* 2.179; tr. F. H. Colson, *Philo*, LCL, 7 (1950). Cf. *De Specialibus Legibus* 1.183 and *De Decalogo* 160). The Mishnaic treatise *Bikkurim* refers to no such distinctions in "offerings"».

<sup>13</sup> Cio 1, 2, 13.

<sup>14</sup> Cio 1, 2, 14: «Pertanto non si sbaglierebbe dicendo che delle Scritture tramandate e ritenute divine in tutte le chiese di Dio 'il primo frutto' è la Legge di Mosè, la 'primizia' è il vangelo. Infatti dopo tutti i frutti dei profeti fino al Signore Gesù, è germogliato il 'Logos' perfetto».

<sup>15</sup> Cio 1, 4, 21.

<sup>16</sup> Cio 1, 4, 22.

lo»), omettendo quelle seguenti (riguardanti Gesù), e in questo modo può stabilire una correlazione con l'incipit di Giovanni («In principio era il Logos»); il *trait d'union* è il termine 'principio', connesso in Giovanni al Logos divino. In questo senso «Marco [...] espone il *principio del vangelo* (Mc 1, 1), forse perché noi ne troviamo in Giovanni la fine, vale a dire il Logos che era in principio, il Logos Dio (cfr. Jo 1, 1)»<sup>17</sup>. Come Matteo, anche Luca propone la genealogia di Gesù; tuttavia, rispetto alle parole che descrivono la genealogia di Gesù sono più grandi e perfette le parole che manifestano il Logos divino<sup>18</sup>.

Il confronto con Matteo, Marco e Luca individua i tratti distintivi di Giovanni. Le parole che prima sono state riferite in genere ai vangeli («è germogliato il Logos perfetto»<sup>19</sup>) si applicano soprattutto al vangelo secondo Giovanni, nel quale è stato manifestato il Logos perfetto, cioè è stata rivelata in modo più puro la sua divinità<sup>20</sup>. Da queste premesse l'esegeta dimostra la correlazione esistente tra il vangelo in generale («primizia di tutte le Scritture è il vangelo»<sup>21</sup>) e il vangelo secondo Giovanni in particolare («primizia dei vangeli è quello secondo Giovanni»<sup>22</sup>).

Per comprendere il significato del vangelo secondo Giovanni il lettore deve identificarsi con l'evangelista, il discepolo amato che ha poggiato il

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*: «Ma anche Luca [...] riserva a colui che si è reclinato sul petto di Gesù (cfr. Jo 13, 25) le parole più grandi e perfette intorno a Gesù».

<sup>19</sup> *Clo* 1, 2, 14.

<sup>20</sup> *Clo* 1, 4, 22: «Infatti nessuno di quelli ha rivelato la divinità di lui in modo puro come Giovanni, che gli fa dire: *Io sono la luce del mondo* (Jo 8, 12), *Io sono la via e la verità e la vita* (Jo 14, 6), *Io sono la risurrezione* (Jo 11, 25), *Io sono la porta* (Jo 10, 9), *Io sono il buon pastore* (Jo 10, 11), e nell'*Apocalisse*: *Io sono l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine, il primo e l'ultimo* (Apc 22, 13)». La divinità del Logos trova espressione nelle ἐπίνοιαι. Nel testo sono elencate solo alcune delle ἐπίνοιαι menzionate nel vangelo secondo Giovanni; ad esse seguono le ἐπίνοιαι che si trovano nell'*Apocalisse*.

<sup>21</sup> *Clo* 1, 2, 12.

<sup>22</sup> *Clo* 1, 4, 23: «Pertanto si deve avere l'ardire di dire che primizia di tutte le Scritture sono i vangeli, primizia dei vangeli è quello secondo Giovanni, il cui senso non può comprendere nessuno che non si sia reclinato sul petto di Gesù e non abbia ricevuto da Gesù Maria, divenuta anche sua madre (cfr. Jo 13, 25; 19, 26)». Il testo è introdotto dalla medesima formula già usata in *Clo* 1, 2, 12 (καὶ γὰρ τολμητέον εἰπεῖν è ripreso con τολμητέον τοῖνυν εἰπεῖν). La connessione tra l'una e l'altra affermazione è individuata dalla correlazione delle particelle μέν-δέ, dalla struttura parallela delle due frasi (ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην) e della ripresa dei termini ἀπαρχή e εὐαγγέλια, disposti secondo uno schema chiastico (ἀπαρχὴν... τὰ εὐαγγέλια, τῶν... εὐαγγελίων ἀπαρχὴν).

capo sul petto di Gesù (cfr. Jo 13, 25) e ha ricevuto da lui Maria come propria madre (cfr. Jo 19, 26). Il significato dell'immagine di Jo 13, 25 è chiarito in *CIO* 32, 20, 263-264: Giovanni, il discepolo amato, «era appoggiato al seno di Gesù» (Jo 13, 23) nel senso che aderiva al Logos, così come il Logos è nel seno del Padre, secondo quanto sta scritto: «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato» (Jo 1, 18)<sup>23</sup>. In questo senso Giovanni si identifica con Gesù e dunque è figlio di Maria.

«Ed è necessario che colui che sarà un altro Giovanni diventi tale da essere indicato da Gesù come Giovanni che è Gesù. Se infatti non c'è alcun figlio di Maria se non Gesù, secondo coloro che pensano rettamente intorno a lei, e tuttavia Gesù dice a sua madre: *Ecco tuo figlio* (Jo 19, 26) e non: 'Ecco, anche questo è tuo figlio', ha detto l'equivalente di: 'Ecco, questi è Gesù che tu hai partorito'. E infatti chiunque è perfetto *non vive più* (cfr. Gal 2, 20), ma in lui *vive Cristo*; e poiché in lui vive Cristo, si dice di lui a Maria: *Ecco tuo figlio, Cristo*»<sup>24</sup>.

Il testo esprime in sintesi il senso del *Commento a Giovanni*. La conoscenza intellettuale e spirituale è la comprensione del mistero che unisce il Padre e il Figlio: lo Spirito. Il cristiano perfetto – cioè il cristiano nel quale vi è la carità perfetta –, è partecipe della relazione che unisce il Figlio al Padre, e dunque si identifica con il Figlio ed è in rapporto diretto con il Padre.

#### 1.4. 'Vangelo': il lieto annunzio

A seguire Origene propone la spiegazione del termine 'vangelo'<sup>25</sup>: «Dunque il vangelo è un discorso contenente l'annuncio di fatti che, se-

<sup>23</sup> *CIO* 32, 20, 263-264: «Si deve intendere l'espressione: *Uno dei suoi discepoli era appoggiato al seno di Gesù* (Jo 13, 23) in modo degno dell'onore che conviene al Figlio di Dio donare e a colui che è amato da lui ricevere. E penso che se allora Giovanni era appoggiato anche simbolicamente al seno di Gesù, stimato degno di questo dono d'onore perché giudicato degno dell'amore di predilezione da parte del Maestro, questo significato simbolico mostra che Giovanni, essendo appoggiato al Logos e riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos, così come anche quello [scil. il Logos] è nel seno del Padre, secondo l'espressione: *L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui l'ha rivelato* (Jo 1, 18)».

<sup>24</sup> *CIO* 1, 4, 23.

<sup>25</sup> L. Perrone (*Il profilo letterario del Commento a Giovanni* cit., 62-63) ha evidenziato la stringenza argomentativa che sorregge la trattazione sulla definizione di 'vangelo': «Si avverte qui con chiarezza lo sforzo di consequenzialità da parte del commentatore:

condo la retta ragione, a motivo dell'utilità allietano l'ascoltatore, qualora egli accetti ciò che è annunciato»<sup>26</sup>. Il termine εὐαγγέλιον è interpretato in modo da evidenziare la connessione esistente tra l'annuncio (ἀπαγγελίαν) e la letizia (εὐφραίνοντων): i fatti, interpretati secondo la retta ragione (κατὰ τὸ εὖλογον), comportano un'utilità, cioè arrecano un bene, e dunque allietano (la letizia è il sentimento di un bene presente) colui che accetta ciò che è stato annunciato. In questa definizione di vangelo<sup>27</sup> l'esegeta pone in primo piano la buona disposizione di colui che comprende l'annuncio.

In seguito l'interprete propone un'altra definizione, nella quale conferisce risalto al contenuto dell'annuncio: «Il vangelo è un discorso che contiene la presenza di un bene per colui che crede, oppure un discorso che annuncia la presenza di un bene atteso»<sup>28</sup>. Questa definizione di vangelo ha interessanti punti di contatto con la definizione stoica delle pas-

ogni tappa del ragionamento è sottoposta a verifica e le spiegazioni date in precedenza passano al vaglio di successive obiezioni; dal caso particolare, poi, la riflessione trapassa al caso generale, mentre tutti gli sviluppi sono sempre corroborati dal supporto della Scrittura. Il ricorso dimostrativo ai passi biblici, di cui vedremo in seguito la modalità più caratteristica di utilizzo, conferisce pertanto ad essi lo statuto formale di 'testimonianze' o 'prove' (μαρτυρία) a sostegno della tesi esposta».

<sup>26</sup> Clo 1, 5, 27.

<sup>27</sup> A. Bastit (*Typologie des prologues aux commentaires des évangiles*, in *Il Commento a Giovanni di Origene* cit., 83-115, in particolare 96) ha precisato che non troviamo una spiegazione del termine 'vangelo' in un prologo precedente il prologo del *Commento a Giovanni* di Origene e inoltre ha esaminato nel dettaglio le tre definizioni di 'vangelo' che si trovano in Clo 1, 5, 27-31 (ivi, 97-98): «Aux § 27-31, Origène énonce trois définitions du terme évangile, dont il ne mentionne pas la provenance, mais qu'il donne comme admises, et je suppose pour ma part, après Klostermann, qu'il les tire d'un lexique alexandrin de la langue grecque. La première et la plus développée de ces définitions est présentée comme objective, les deux autres comme subjectives (κατὰ σχέσις), l'une étant relative à la croyance du destinataire, l'autre à son attente. Le contenu commun de ces trois définitions, si on fait abstraction des distinctions de détail, donne le sens suivant pour le terme 'évangile' ou pour l'acte d' 'évangéliser' (c'est en effet surtout le verbe qui est biblique, enraciné dans la prophétie d'Isaïe que Jésus, selon Luc, fait sienne): annonce de biens (ἀγαθά). Le terme est posé au neutre pluriel, ce qui n'empêche pas Origène d'expliquer, en un premier moment de concentration, que ces 'biens' équivalent à Jésus (§ 47) puis, après une digression traditionnelle sur les prophéties vétérotestamentaires de la prédication apostolique, de démultiplier ces biens, tous concentrés en Jésus, en énumérant ses divers titres et fonctions: 'vie', 'résurrection', 'salut', 'justice' etc. (§ 52-62), ce mouvement d'extension s'achevant en un développement sur l'auto-annonce de Jésus, qui remplit à la fois la fonction de l'annonceur et de l'annoncé, par une spéculativité qui imprime sa marque, comme on l'a vu, sur la composition du prologue dans son ensemble».

<sup>28</sup> Clo 1, 5, 27.

sioni del piacere e del desiderio: l'espressione «la presenza di un bene» (ἀγαθοῦ... παρουσίαν) si trova anche nella definizione stoica di 'piacere', la passione relativa ad un bene presente (ἀγαθοῦ παρουσίας)<sup>29</sup>; invece l'espressione «un bene atteso» (ἀγαθὸν τὸ προσδοκώμενον) si incontra nella definizione stoica di 'desiderio', la passione relativa ad un bene atteso (προσδοκώμενον ἀγαθοῦ)<sup>30</sup>. Pertanto la disposizione d'animo dell'ascoltatore dinanzi al bene annunciato è compresa tra il desiderio e la letizia. Tra l'uno e l'altro stato d'animo l'elemento discriminante è la fede: la fede è infatti la condizione necessaria per interpretare secondo ragione l'annuncio e in questo modo ricevere la sua utilità ed essere allietati.

### 1.5. *Vangelo sensibile e vangelo intelligibile e spirituale*

Per chiarire il significato del vangelo Origene introduce la distinzione tra la venuta di Cristo secondo il corpo e la venuta intelligibile.

«Tuttavia non si deve ignorare che, anche prima della venuta secondo il corpo, c'è stata una venuta intelligibile di Cristo per i più perfetti e coloro che non sono bambini (cfr. Hbr 5, 13-14) né si trovano ancora sottoposti a pedagoghi e tutori (cfr. Gal 3, 25; 4, 2), per i quali c'è stata la pienezza intelligibile del tempo (cfr. Gal 4, 4)»<sup>31</sup>.

La pienezza intelligibile del tempo è il tempo della pienezza intellettuale, cioè l'età adulta, distinta dalla fanciullezza nella quale si è ancora sottoposti a pedagoghi e tutori. Coloro per i quali c'è stata la pienezza del tempo sono i più perfetti; tra questi sono annoverati i patriarchi, Mosè e i profeti che hanno visto la gloria di Cristo<sup>32</sup>.

Alla venuta intelligibile per coloro che non sono più bambini è contrapposta la presenza annunciata a coloro che sono ancora bambini.

«Come prima della venuta visibile e secondo il corpo è venuto per i perfetti, così [è venuto] anche dopo la presenza annunciata a coloro che sono ancora bambini, in quanto si trovano sottoposti a tutori e

<sup>29</sup> Andr., pat. 1.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Clō 1, 7, 37.

<sup>32</sup> Ibidem.



amministratori e non sono ancora pervenuti alla pienezza del tempo (cfr. Gal 4, 1 ss.); ad essi sono venuti i precursori di Cristo, logoi adatti ad anime bambine, a ragione chiamati 'pedagoghi'; invece non è ancora venuto lo stesso Figlio, ritenuto Logos Dio (cfr. Jo 1, 1), il quale attende che ci sia la preparazione necessaria per gli uomini che intendono comprendere la divinità dello stesso Dio»<sup>33</sup>.

La differenza esistente tra coloro che sono ancora bambini e coloro che non sono più bambini è spiegata con le parole di Hbr 10, 1: ciò che è «solo un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose non ha il potere di condurre alla perfezione». Il rapporto esistente tra ombra e realtà è interpretato a proposito della Legge e del vangelo.

«E bisognava sapere questo, che come c'è una 'Legge' la quale comprende l'ombra dei beni futuri (cfr. Hbr 10, 1), manifestati dalla Legge annunciata secondo verità, così anche un vangelo, che è ritenuto essere compreso da tutti coloro che lo leggono per caso, insegna l'ombra dei misteri di Cristo. Invece quello che Giovanni dice *vangelo eterno* (cfr. Apc 14, 6), che propriamente potrebbe essere detto 'spirituale', presenta chiaramente a coloro che vedono faccia a faccia tutto ciò che concerne lo stesso Figlio di Dio, anche i misteri presentati dalle sue parole e le realtà di cui erano enigmi le sue azioni»<sup>34</sup>.

La spiegazione stabilita a partire da Hbr 10, 1, prima riferita alla Legge, risulta valida anche per il vangelo: le parole di Cristo sono in rapporto con i misteri contenuti in esse, le azioni da lui compiute sono in rapporto con le realtà di cui erano simboli. Su questa base Origene distingue il vangelo accessibile a tutti e il vangelo che richiede la comprensione intellettuale.

In seguito l'esegeta precisa la distinzione tra il vangelo sensibile e quello intelligibile e spirituale<sup>35</sup>: «Riteniamo di non aver detto invano

<sup>33</sup> Clò 1, 7, 38.

<sup>34</sup> Clò 1, 7, 39-40.

<sup>35</sup> M. Simonetti (*Il Commento a Giovanni tra esegesi e teologia* cit., 18) ha individuato in questo passo un esempio del modello esegetico costituito da due livelli di interpretazione: «Per cercare di entrare più addentro nel congegno esegetico origeniano ho proposto altrove un modulo più semplice, fondato su due soli livelli di interpretazione, uno superficiale e uno più approfondito, non riducibili *in toto* all'opposizione lettera/allegoria, soprattutto nell'interpretazione di testi del Nuovo Testamento. Risponde bene a questo

queste cose, cercando intorno al vangelo, come distinguendo con il pensiero un vangelo sensibile da uno intelligibile e spirituale»<sup>36</sup>. Questa distinzione risulta fondamentale per l'interprete, che si propone lo scopo di passare dall'uno all'altro: «Ora infatti ci sta dinanzi il compito di trasformare il vangelo sensibile in spirituale»<sup>37</sup>. Tale passaggio risulta necessario al fine di evitare un'interpretazione superficiale e invece proporre una spiegazione approfondita.

«Infatti quale potrebbe essere la spiegazione del sensibile, se non fosse trasformato in spirituale? Nessuna o scarsa e quella di coloro che per caso si sono persuasi dall'espressione di comprendere ciò che è indicato. Ma ogni sforzo c'è stato in noi che tentiamo di raggiungere le profondità della comprensione evangelica e trovare in essa la verità non vestita di tipi»<sup>38</sup>.

Origene stabilisce un'opposizione tra due modi di interpretare il vangelo: da una parte c'è una comprensione soltanto presunta, avvenuta in modo accidentale (senza un impegno e una ricerca) e riguardante realtà per se stesse evidenti, come sono quelle che si desumono dall'espressione letterale; dall'altra parte c'è invece una comprensione risultante da uno sforzo e una ricerca e riguardante le profondità del significato evangelico. Questo contenuto profondo consiste nella verità non vestita di tipi (τὴν... γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν), cioè nella verità-in-sé compresa con il solo intelletto e del tutto priva delle impressioni sensibili.

modello quanto leggiamo quasi all'inizio del *Commento a Giovanni*, un vero e proprio parametro ermeneutico: 'Le ricerche da noi fatte intorno al vangelo distinguendo in certo modo, secondo l'aspetto, tra un vangelo sensibile e uno intelligibile e spirituale, non credo siano state vane. Ora infatti ci sta davanti il compito di trasformare il vangelo sensibile in spirituale. Quale spiegazione infatti può avere il sensibile, ove non sia trasformato in spirituale? Nessuna o scarsa o propria dei superficiali, convinti di cogliere il significato fondandosi sul senso letterale. Noi invece abbiamo concentrato tutto il nostro sforzo nel tentativo di raggiungere le profondità del significato del vangelo e investigare la realtà nuda di tipi (τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν)' (I, 44-46). È un parametro a larga banda, che accorda all'esegeta massima libertà d'interpretazione, e Origene di questa libertà ha fatto uso nel *Commento a Giovanni* più che in ogni altro suo scritto».

<sup>36</sup> *Clo* 1, 8, 44.

<sup>37</sup> *Clo* 1, 8, 45.

<sup>38</sup> *Clo* 1, 8, 45-46.

## 2. Dal modo di dire al contenuto

Nel quarto libro Origene introduce la riflessione sulle singole parole ed espressioni: dal suono delle parole, anche se sono accostate in modo non corretto, si deve passare al loro significato; dal modo di dire, anche se è dimesso, si deve passare al contenuto. Il primo aspetto è trattato in *Clo* 4 fr. 1 a proposito del solecismo: una forma linguistica scorretta, una improprietà morfologica, sintattica o lessicale, un errore di grammatica non pregiudica inevitabilmente una corretta interpretazione del testo, a condizione che l'esegeta sia in condizione di riconoscere la relazione esistente tra il suono della parola, il significato e la realtà. Il secondo aspetto è introdotto in *Clo* 4 fr. 2 a proposito dell'espressione dimessa della Scrittura: lo scarso valore del modo di dire procura una sensazione di fastidio ma non inficia il contenuto del discorso. L'opposizione tra parola e conoscenza, stabilita attraverso il richiamo a 2 Cor 11, 6 («inesperto nell'eloquenza ma non nella scienza»), è spiegata nel senso che il 'contenuto' dei testi non è inficiato dal 'contenitore' espressivo, facendo ricorso alle immagini di 2 Cor 4, 7 («questo tesoro lo abbiamo in vasi di creta»).

### 2.1. Il solecismo

Introducendo il discorso sul solecismo nelle Scritture, Origene fa appello alle competenze linguistiche del lettore.

«Colui che distingue da se stesso la parola e i significati e le realtà alle quali si riferiscono i significati, non si offenderà per il solecismo delle parole, qualora dopo un attento esame trovi correttamente le realtà alle quali si riferiscono le parole»<sup>39</sup>.

Nel testo sono menzionate le nozioni di φωνή ('suono', 'suono della voce', 'parola'), σημαίνόμενον ('significato'), πράγμα ('azione', 'cosa', 'realtà') e inoltre è dichiarata la relazione esistente tra 'significati' e 'realtà' (πράγματα, καθ' ὧν κεῖται τὰ σημαίνόμενα) e tra 'parole' e 'realtà' (τὰ πράγματα, καθ' ὧν κεῖνται αἱ φωναί): le 'parole' si riferiscono alle 'realtà' per mezzo dei 'significati'.

<sup>39</sup> *Clo* 4, fr. 1.

Distinguere le parole, i significati e le realtà è necessario per riconoscere la relazione che le unisce. Colui che riconosce la relazione esistente tra le parole e le realtà può trovare correttamente le realtà significate dalle parole, anche nel caso in cui le parole non siano usate in modo grammaticalmente corretto, cioè in caso di solecismo. In effetti una parola rinvia al suo significato a prescindere dal contesto della frase (anche se il significato della singola parola è precisato nell'accostamento alle altre parole). La distinzione tra il significato della parola e della frase è esposta da Aristotele nel *De interpretatione*.

«Il discorso, d'altro canto, è suono della voce, significativo (φωνή σημαντική), in cui una delle parti, se separata, risulta significativa (σημαντικόν), così come lo è un termine detto, non già come un'affermazione. Con ciò voglio dire che uomo, ad esempio, significa qualcosa, ma non che questo qualcosa è o non è; vi sarà invece affermazione o negazione, una volta aggiunto un altro termine»<sup>40</sup>.

Dunque ciascuna parte del discorso, pur separata dalle altre, ha un proprio significato, corrispondente a quello di una singola parola (e non a quello di una frase affermativa o negativa, ottenuta con l'accostamento di un'altra parola). La relazione che unisce le parole ai significati e i significati alle realtà è esplicitata da Ammonio nel commento al *De interpretatione*.

«Aristotele, per mezzo di ciò, insegna quali siano le cose che in forma primaria e con continuità vengono significate (σημαινόμενα) da queste (scil. dalle parole: ὑπὸ τῶν φωνῶν); queste cose sono i pensieri, e, mediante queste, si indicano le realtà (πράγματα); né c'è altro che debba concepirsi come intermedio fra il pensiero e la realtà, come vollero supporre gli Stoici chiamando ciò 'esprimibile' (λεκτόν)»<sup>41</sup>.

## 2.2. L'espressione dimessa

Dopo aver trattato il solecismo Origene introduce il tema dell'espressione dimessa delle Scritture. L'esegeta non si schermisce di fronte a

<sup>40</sup> Arist., *Int.* 4, 16b (trad. G. Colli, Roma-Bari 1988, 54-55).

<sup>41</sup> Ammon., *in Int.* p. 17, 24 ss. Busse = SVF 2, 168 (trad. M. Isnardi Parente, Torino 1989, 738 con qualche adattamento).

questo limite: non lo nega e non lo nasconde, ma anzi lo ammette e per di più dimostra la consapevolezza degli autori dei testi sacri. Gli apostoli dichiarano apertamente la loro imperizia in questo ambito: «non sono insensibili alle cose in cui urtano e in cui non sono esercitati»<sup>42</sup>. Il loro modo di esprimersi può procurare un'impressione di fastidio, che è dovuto a mancanza di esercizio e a imperizia nell'uso della parola: «dicono di essere inesperti nell'eloquenza ma non nella scienza (2 Cor 11, 6)»<sup>43</sup>. Le parole di 2 Cor 11, 6, scritte da Paolo ma riferibili in genere a tutti gli apostoli («infatti si deve pensare che lo stesso potrebbe essere detto non solo da Paolo ma anche dagli altri apostoli»<sup>44</sup>), stabiliscono un'opposizione tra parola e conoscenza (τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνῶσει). L'imperizia riguarda soltanto il modo di dire e non la comprensione intellettuale; in altri termini l'inesperienza degli apostoli non inficia il 'contenuto' dei loro testi, perché concerne soltanto il 'contenitore' espressivo.

Il concetto è spiegato attraverso le parole di 2 Cor 4, 7: «Ma questo tesoro lo abbiamo in vasi di creta, affinché appaia che questa potenza straordinaria proviene da Dio e non da noi». Le immagini del 'tesoro' e dei 'vasi di creta' ripropongono l'opposizione tra 'conoscenza' e 'parola': «per *tesoro* intendiamo quello che altrove è detto *tesoro della scienza e della sapienza nascosta* (cfr. Col 2, 3), invece per *vasi di creta* l'espressione delle Scritture (λέξις τῶν γραφῶν), di scarso valore e spregevole per i Greci»<sup>45</sup>. Il termine λέξις significa 'parola', 'dizione', 'stile', con particolare riferimento agli aspetti inerenti il 'modo di dire' e l'espressione; dunque l'immagine dei vasi di creta indica l'espressione dimessa delle Scritture. All'apparente scarso valore della parola è contrapposta la sua straordinaria potenza.

«I misteri della verità e la potenza delle cose dette, non ostacolata dallo scarso valore dell'espressione, ebbe la forza di giungere ai confini della terra (cfr. Ps 18, 5) e condurre alla parola di Cristo non soltanto ciò che è stoltezza del mondo ma talora anche ciò che è sapienza (cfr. 1 Cor 1, 27)»<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Clt 4, fr. 2.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

La diffusione della parola è dimostrata con una duplice citazione in rapporto a due differenti ambiti: con le parole di Ps 18, 5 in relazione all'estensione geografica e invece con le parole di 1 Cor 1, 27 in rapporto al diverso grado di conoscenza dei cristiani.

Origene si sofferma soprattutto su quest'ultimo aspetto. La dimostrazione sposta gradatamente l'attenzione dalla sapienza secondo la carne alla sapienza di Dio. Il ragionamento è articolato in tre parti, ciascuna avvalorata da testimonianze scritturistiche ed elaborata in forma di *correctio*. La prima parte chiarisce che i sapienti secondo la carne non sono esclusi dai chiamati («vediamo infatti la chiamata, non che non c'è nessun sapiente secondo la carne, ma che *non sono molti i sapienti secondo la carne* [1 Cor 1, 26]»<sup>47</sup>). La seconda parte spiega che la predicazione non è rivolta soltanto agli ignoranti ma anche ai sapienti («Paolo, annunciando il vangelo, è *in debito* di trasmettere la parola non solo *ai barbari* ma anche *ai Greci* e non solo *agli ignoranti* che più facilmente danno l'assenso ma anche *ai sapienti* [cfr. Rm 1, 14]»<sup>48</sup>). La terza parte precisa che l'assenso dei credenti non è fondato sulla sapienza umana ma sulla sapienza di Dio («l'assenso di coloro che credono *non si basi su una sapienza umana, ma sulla sapienza di Dio* [1 Cor 2, 5]»<sup>49</sup>).

Alla riflessione sui contenuti è accostata una precisazione inerente la forma espressiva. La spiegazione è proposta nella forma di un ragionamento controfattuale.

«Infatti, se la Scrittura avesse avuto la bellezza e gli ornamenti dell'espressione al pari delle opere ammirate presso i Greci, qualcuno avrebbe sospettato che non la verità vi fosse imposta agli uomini, ma l'apparente coerenza e la bellezza dell'espressione avessero affascinato gli ascoltatori e li avessero tratti a sé con l'inganno»<sup>50</sup>.

Alla forza della verità che si impone agli uomini è opposta la blandizia di un'espressione elegante che inganna gli ascoltatori. In questo modo l'interprete evidenzia il differente modo di persuasione esercitato dai diversi modi di espressione: da una parte una disposizione non ri-

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem.*

cercata e un'espressione disadorna, dalla quale però risultano più chiaramente i contenuti; dall'altra parte invece una disposizione ricercata e un'espressione ornata, che però in parte nasconde i contenuti.

### 3. Dai molti libri all'unico libro

Nel quinto libro Origene tratta la comprensione di un intero discorso o libro: dall'impressione del multiloquio, che pure sembra motivata quando sono dette molte parole, si deve passare alla comprensione dell'unica parola; dalla fallace impressione dei molti libri, che può apparire plausibile a qualcuno a proposito delle Scritture, si deve passare alla vera comprensione dell'unico libro. In *Clo* 5 fr. 1-6 l'esposizione è strutturata secondo uno schema chiastico: il contrasto tra i molti libri e l'unico rotolo, trattati all'inizio e alla fine del discorso, è chiarito attraverso l'opposizione tra il multiloquio e la parola unica, spiegata al centro del discorso. La differenza tra il multiloquio e la parola unica dipende dal contenuto. Il contenuto determina l'unità del discorso scritto sull'«unico rotolo». L'interprete precisa che questo rotolo è «un libro scritto dentro e fuori» (Apc 5, 1), introducendo la distinzione tra un significato prontamente accessibile e un significato recondito e spirituale.

#### 3.1. I molti libri e il multiloquio

Del quinto libro sono pervenuti solo alcuni frammenti trasmessi nel capitolo 5 della *Filocalia* (fr. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8) e nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio (fr. 3). L'esposizione inizia con il richiamo ad Ecl 12, 12: «Figlio mio, guardati dal fare molti libri». Il testo, inteso in senso letterale, significa che non si devono scrivere molti libri<sup>51</sup>. La storia sembra confermare questa interpretazione: «i santi non hanno dedicato tempo alla composizione di molti libri»<sup>52</sup>. Origene adduce testimonianze relative agli autori dei testi sacri, evidenziando l'importanza del loro compito per poi dimostrare che il numero dei loro scritti è esiguo in rapporto a questo compito. Per l'Antico Testamento è riportato un solo esempio re-

<sup>51</sup> *Clo* 5, fr. 2: «Infatti, per quanto riguarda il modo di dire, due sono i significati che si desumono dall'espressione: *Figlio mio, guardati dal fare molti libri* (Ecl 12, 12): uno, che non si deve comprare molti libri; l'altro, che non si deve comporre molti libri. E se non il primo, in ogni caso il secondo; se il secondo, non in ogni caso il primo».

<sup>52</sup> *Ibidem*.

lativo all'autore più rappresentativo: «Mosè, così grande, ha lasciato solo cinque libri»<sup>53</sup>. Poi il discorso passa dall'Antico al Nuovo Testamento; le testimonianze sono disposte in una *climax* ascendente. In primo luogo è menzionato Paolo, ministro della Nuova Alleanza: «lui che compì la predicazione del vangelo da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria (cfr. Rm 15, 19), non scrisse a tutte le chiese a cui aveva insegnato; ma anche a quelle a cui scrisse, inviò poche righe»<sup>54</sup>. In secondo luogo è nominato Pietro, su cui è fondata la Chiesa di Cristo: «ha lasciato una lettera accettata da tutti, e, mettiamo, anche una seconda: infatti è dubbia»<sup>55</sup>. In terzo luogo è menzionato Giovanni, colui che posò il capo sul petto di Gesù: «ha lasciato un vangelo, pur confessando la possibilità di scrivere tanti libri che neppure il mondo potrebbe contenerli (cfr. Jo 21, 25)»<sup>56</sup>. Per avvalorare le parole di Jo 21, 25 l'interprete introduce gli altri scritti del *corpus* giovanneo con una serie di precisazioni che attenuano l'impressione dei molti libri<sup>57</sup>.

Per approfondire il significato delle parole pronunciate da Salomone in Ecl 12, 12 («Figlio mio, guardati dal fare molti libri»), Origene stabilisce un accostamento con un passo tratto dai *Proverbi* dello stesso Salomone: «col multiloquio non sfuggirai il peccato» (Prv 10, 19). A questo proposito l'esegeta si domanda «se dire molte cose qualunque sia 'multiloquio', anche nel caso in cui uno dica molte cose sante e salutari»<sup>58</sup>. La spiegazione fa ricorso ad un ragionamento controfattuale.

«Se infatti è così e colui che dice molte cose utili fa del *multiloquio*, lo stesso Salomone non è sfuggito al peccato, avendo pronunziato tremila massime e cinquemila poesie, parlando di piante, dal cedro del Libano fino all'issopo che sbuca dal muro, e ancora di quadrupedi, di uccelli, di rettili e di pesci (cfr. 3 Rg 5, 12-13)»<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Clo* 5, fr. 3 (da Eus., *HE* 6, 25, 7-10).

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*: «[...] ha scritto anche l'*Apocalisse*, pur avendo ricevuto l'ordine di tacere e non scrivere le parole dei sette tuoni (cfr. *Apc* 10, 4); ha lasciato anche una *Lettera* di poche frasi e, mettiamo, anche una seconda e una terza lettera, perché non tutti dicono che queste sono autentiche. Comunque, entrambe non hanno cento righe...».

<sup>58</sup> *Clo* 5, fr. 4.

<sup>59</sup> *Ibidem*.



Dalla parola scritta si passa a quella pronunciata: all'esempio di Salomone è accostato quello di Paolo, che ha prolungato il suo insegnamento dall'alba fino alla mezzanotte (cfr. Act 20, 7)<sup>60</sup>. L'interprete conclude che «non hanno peccato né Salomone esponendo molte cose intorno a ciò che è stato detto né Paolo prolungando il discorso fino alla mezzanotte»<sup>61</sup>.

### 3.2. *Il Logos di Dio e le altre parole*

Al 'multiloquio' è opposto il Logos di Dio: «Tutta la Parola di Dio, che era in principio presso Dio (cfr. Jo 1, 1), non è 'multiloquio': infatti non è parole; è un'unica Parola costituita da più teoremi, ciascuno dei quali è una parte dell'intera Parola»<sup>62</sup>. L'aggettivo *πᾶς* precisa il significato di *ὁ... τοῦ θεοῦ λόγος*, riferito a Jo 1, 1 (*ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν* richiama, in sintesi, *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*). Il Logos che in principio era presso Dio è tutta la Parola di Dio: in altri termini, tutta la Parola di Dio è riconducibile a colui che l'ha pronunciata. Il singolare del termine *λόγος*, con il quale il testo giovanneo fa riferimento alla Parola che era presso Dio, indica una Parola unica (*λόγος... εἷς*): non è parole (*οὐ... λόγοι*) e dunque non è multiloquio (*οὐ πολυλογία ἐστίν*). Peraltro l'unica Parola risulta «costituita da più teoremi (*ἐκ πλείονων θεωρημάτων*), ciascuno dei quali è una parte dell'intera Parola»<sup>63</sup>. L'interprete conferisce risalto alla coesione degli elementi, ciascuno dei quali è una parte dell'intero.

Dalla Parola di Dio sono distinte le altre parole, «quelle che sono al di fuori di questa»: esse hanno un contenuto semantico, descrittivo o informativo («riferiscono di contenere una descrizione e un resoconto qualunque»), e questo contenuto è «in un certo modo intorno alla verità»<sup>64</sup>; tuttavia esse non coincidono con la verità, perché sono fuori dell'unica Parola di Dio; non essendo unite ad essa, esse «sono parole» (*εἰσι λόγοι*: il termine è declinato al plurale). Dopo aver proposto una prima spiegazione, l'esegeta ritorna sull'argomento per proporre un'ulteriore pre-

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Clō* 5, fr. 5.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

cisazione, introdotta da una formula che individua un'interpretazione 'più paradossale' (παραδοξότερόν γε ἔρω): non solo quelle che sono al di fuori della Parola di Dio, nel loro insieme, sono parole; anche ciascuna di esse, singolarmente, non è una parola ma è parole. Il motivo è che in esse non c'è la monade (μονάς), non c'è l'unisono (σύμφωνον) e l'uno (ἓν)<sup>65</sup>.

L'unità o la molteplicità del discorso dipende dall'argomento. La pietà verso Dio è l'argomento unificante: se al centro del discorso si pone questo tema, intorno ad esso possono convergere anche altri temi. Per questo motivo ogni discorso riguardante la pietà verso Dio risulta unitario; invece un discorso riguardante un altro tema non può essere unitario («colui che parla di qualunque cosa estranea alla pietà verso Dio fa 'multiloquio'»<sup>66</sup>). Porre al centro del discorso la pietà verso Dio significa parlare secondo verità; per questo motivo «colui che parla della verità, anche se dice tutto in modo da non tralasciare nulla, dice sempre un'unica Parola»<sup>67</sup>.

### 3.3. *L'unico rotolo*

Dalla parola pronunciata il discorso passa alla parola scritta. La distinzione dell'«unico discorso» dal «multiloquio» introduce la distinzione dell'«unico libro» dai «molti libri»<sup>68</sup>. Nell'uno e nell'altro caso la differenza è stabilita sulla base dei contenuti: se l'argomento del discorso è un tema unificante, allora il risultato è un unico discorso e un unico libro; invece se l'argomento è un altro tema, allora il risultato è il multiloquio e i molti libri. Come al di fuori dell'«unico discorso» c'è il multiloquio, così al di fuori dell'«unico libro» ci sono i molti libri. L'unità delle Scritture è fondata sul contenuto, che riguarda la presenza di Cristo tra gli uomini<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> *Ibidem*: «[...] e dirò in modo più paradossale: nessuna di esse è parola, ma ciascuna è parole. Infatti da nessuna parte c'è la monade e da nessuna parte l'unisono e l'uno, ma per il dividersi e contrastarsi l'unità è venuta meno da quelle e sono diventate numeri, e forse numeri infiniti».

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*: «Pertanto, se il «multiloquio» si giudica dalle dottrine e non dal dire molte parole, vedi se possiamo dire che tutti i testi sacri sono «un libro solo», invece quelli al di fuori di questi sono molti».

<sup>69</sup> *Clo* 5, fr. 6: «Ma poiché ho bisogno di una testimonianza dalla divina Scrittura,

«Infatti è scritto di lui anche nel *Pentateuco*, si parla di lui anche in ciascuno dei profeti e nei *Salmi* e, in generale, come dice il Salvatore stesso, *in tutte le Scritture*, a cui egli ci rimanda dicendo: *Voi investigate le Scritture, poiché credete di avere in esse la vita eterna; sono proprio esse che danno testimonianza di me* (Jo 5, 39)»<sup>70</sup>.

Il significato delle parole di Jo 5, 39 è precisato attraverso una *correctio*: «Se, dunque, ci rimanda alle Scritture in quanto danno testimonianza di lui, non rimanda a questa né a quella, ma a tutte quelle che lo annunciano»<sup>71</sup>.

L'unità dei testi sacri è dimostrata in modo ancor più evidente con le parole di Ps 39, 8: «Di me sta scritto nel rotolo del libro [...]». Queste parole non devono essere intese in modo semplicistico e riduttivo: «Infatti colui che vuole intendere in senso semplice l'espressione *nel rotolo del libro* in riferimento ad uno qualunque di quelli che contengono qualcosa su di lui, spieghi per quale ragione preferisce questo libro a un altro»<sup>72</sup>. Le parole del *Salmo* 39 sono spiegate nel senso dell'unità delle Scritture, rappresentate attraverso l'immagine dell'«unico rotolo» che indica l'unità della rivelazione intorno a Cristo: «Egli invece chiama tutti [i libri delle Scritture] un 'unico rotolo', perché la parola giunta a noi intorno a lui è ricapitolata in una unità»<sup>73</sup>.

L'immagine dell'«unico rotolo» è precisata attraverso le parole dell'*Apocalisse*: «un libro scritto dentro e fuori, sigillato, che nessuno era in grado di leggere e romperne i sigilli, eccetto il leone della tribù di Giuda, il germoglio di David (cfr. Apc 5, 1 ss.) che ha la chiave di David, apre e nessuno chiude, chiude e nessuno apre (cfr. Apc 3, 7)»<sup>74</sup>. Origene si sofferma in particolare sulla spiegazione del termine βιβλίον e delle parole γεγραμμένον ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν: «Infatti con il libro è indicata tutta la Scrittura, scritta 'fuori' a motivo della sua interpretazione prontamente accessibile, e 'dentro' a motivo dell'interpretazione

esamina se posso dimostrare questo in modo più decisivo, provando che, a nostro avviso, non è scritto di Cristo in un solo libro, intendendo libro nel senso più comune».

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

recondita e spirituale»<sup>75</sup>. Da una parte l'esegeta spiega che l'immagine del 'libro' indica l'intera Scrittura, in modo da evidenziare la sua unità. Dall'altra parte introduce una distinzione che si colloca sul piano semantico: l'avverbio ἔμπροσθεν è spiegato attraverso le parole διὰ τὴν πρόχειρον αὐτῆς ἐκδοχὴν, che indicano un significato 'a portata di mano', 'prontamente accessibile'; invece l'avverbio ὄπισθεν è spiegato attraverso l'espressione διὰ τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν καὶ πνευματικὴν, che indica un significato 'retrostante', 'recondito', che è appunto quello 'spirituale'.

## PARTE SECONDA

### 4. Dal significato sensibile a quello intelligibile

Il libro decimo introduce il tema della discordanza tra i vangeli. Origene stabilisce un confronto, procedendo gradatamente dall'accordo completo dei quattro vangeli (sinottici e Giovanni)<sup>76</sup> all'accordo di due (Matteo e Luca oppure Matteo e Marco)<sup>77</sup> e infine al disaccordo (Giovanni rispetto ai sinottici)<sup>78</sup>. Il disaccordo tra Giovanni e i sinottici avviene perché i vangeli secondo Matteo Marco e Luca riportano una sequenza nella quale alcuni fatti risultano incongruenti con la sequenza degli avvenimenti che si trova nel vangelo secondo Giovanni. La discordanza tra i vangeli può essere risolta soltanto attraverso l'elevazione dal significato sensibile a quello intelligibile: infatti «la verità intorno a questi fatti risiede nelle realtà intelligibili»<sup>79</sup>. Rimanendo sul piano delle realtà sensibili e non elevandosi a quello delle realtà intelligibili, non si va oltre il significato apparente e non si comprende la verità.

#### 4.1. L'accordo e la discordanza tra i vangeli

Introducendo la spiegazione di Jo 2, 12 («Dopo questo fatto, discese a Cafarnao in compagnia di sua madre e dei suoi fratelli e vi si ferma-

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Cl*o 10, 1, 3.

<sup>77</sup> *Cl*o 10, 1, 4.

<sup>78</sup> *Cl*o 10, 3, 10. 13.

<sup>79</sup> *Cl*o 10, 3, 10.

rono non molti giorni») Origene stabilisce un confronto con i sinottici, procedendo gradatamente dall'accordo completo dei quattro vangeli (sinottici e Giovanni) all'accordo di due (Matteo e Luca oppure Matteo e Marco) al disaccordo (Giovanni rispetto ai sinottici).

In primo luogo l'esegeta espone brevemente i fatti sui quali i sinottici sono in accordo con Giovanni: «Anche gli altri tre evangelisti dicono che, dopo la lotta del Signore con il diavolo, egli si ritirò in Galilea»<sup>80</sup>. Il fatto comune ai quattro vangeli è il passaggio in Galilea (Mt 4, 12: «Gesù si ritirò nella Galilea»; Mc 1, 14: «Gesù si recò nella Galilea»; Lc 4, 14: «Gesù ritornò in Galilea»; Jo 2, 12: «Dopo questo fatto, discese a Cafarnao»); invece le tentazioni di Gesù ad opera del diavolo si trovano soltanto nei sinottici (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13).

In secondo luogo Origene passa dai fatti sui quali i quattro vangeli concordano ai fatti che si trovano soltanto in due di essi; in particolare l'esegeta si sofferma prima sull'accordo tra Matteo e Luca e poi sull'accordo tra Matteo e Marco: «Matteo (cfr. Mt 4, 12 ss.) e Luca (cfr. Lc 4, 14-15) dicono che prima è stato a Nazaret e in seguito l'ha lasciata per andare ad abitare a Cafarnao. Matteo e Marco dicono anche un motivo per cui si è allontanato di là: aver sentito che Giovanni era stato arrestato (cfr. Mt 4, 12; Mc 1, 14)»<sup>81</sup>. Il fatto riportato soltanto in Matteo e Luca è il passaggio per Nazaret; invece il fatto che si trova soltanto in Matteo e Marco è l'arresto di Giovanni Battista. Diversamente nel vangelo secondo Giovanni si legge che, dopo il soggiorno di Gesù in Cafarnao (cfr. Jo 2, 12: «discese a Cafarnao»), la sua salita a Gerusalemme (cfr. Jo 2, 13: «Gesù salì a Gerusalemme») e il suo ritorno nella Giudea (Jo 3, 22: «Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea»), il Battista non è ancora stato imprigionato ma battezza a Ennon presso Salim (Jo 3, 23).

In terzo luogo l'esegeta introduce i fatti sui quali Giovanni è in disaccordo con i sinottici: «Se egli ci venne dopo i sei giorni successivi al battesimo, nel sesto essendo avvenuta l'«economia» alle nozze di Cana in Galilea (cfr. Jo 2, 1), è chiaro che non è stato tentato, non è stato a Nazaret e Giovanni non era ancora stato arrestato»<sup>82</sup>. I fatti sui quali Giovanni

<sup>80</sup> *Clo* 10, 1, 3.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Clo* 10, 3, 10.

è in disaccordo con i sinottici sono le tentazioni di Gesù ad opera del diavolo, il passaggio per Nazaret (che sono assenti e non possono essere inseriti nella sequenza degli avvenimenti narrati da Giovanni) e l'imprigionamento di Giovanni Battista (collocato prima dell'arrivo a Cafarnao in Matteo e Marco, e invece in un momento posteriore al ritorno in Giudea in Giovanni).

Dopo aver confrontato Giovanni con i sinottici, Origene riesamina attentamente la sequenza degli spostamenti di Gesù nel vangelo secondo Giovanni: il breve soggiorno a Cafarnao («Dunque, dopo Cafarnao, dove rimase non molti giorni»)<sup>83</sup>, la salita a Gerusalemme («essendo vicina la Pasqua dei Giudei, salì a Gerusalemme [...]»)<sup>84</sup>, il ritorno in Giudea (Jo 3, 22: «Dopo queste cose, Gesù venne con i suoi discepoli nella regione della Giudea; e qui si fermò con loro e battezzava»), dove Giovanni Battista battezzava, perché non era ancora stato imprigionato (Jo 3, 23-24: «In quella circostanza anche Giovanni battezzava a Ennon vicino a Salim [...]. Ché Giovanni non era ancora stato gettato in prigione»)<sup>85</sup>.

Poi l'esegeta ripercorre la sequenza degli spostamenti di Gesù nei sinottici.

«Se noi ci chiediamo quando Cristo è stato per la prima volta a Cafarnao, coloro che seguono il resoconto di Matteo e degli altri due evangelisti [Marco e Luca] diranno [che ci venne] dopo la tentazione, quando lasciando Nazaret andò ad abitare a Cafarnao, presso il mare (cfr. Mt 4, 13; Mc 1, 13 ss.; Lc 4, 13 ss.) [...]»<sup>86</sup>.

Infine l'interprete stabilisce nuovamente il confronto tra i sinottici e Giovanni, in modo da evidenziare la discordanza.

«[...] come diranno che nello stesso tempo è vero ciò che è detto in Matteo e Marco, che si ritirò in Galilea per aver sentito che Giovanni era stato arrestato (cfr. Mt 4, 12; Mc 1, 14), e ciò che in Giovanni è collocato dopo anche altre 'economie', oltre al soggiorno in Cafarnao e la salita a

<sup>83</sup> *Clo* 10, 3, 11.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Clo* 10, 3, 12.

<sup>86</sup> *Clo* 10, 3, 13.

Gerusalemme, la discesa di là in Giudea (cfr. Jo 2, 12), che Giovanni non era ancora stato gettato in prigione, ma battezzava a Ennon presso Salim (Jo 3, 22 ss.)?»<sup>87</sup>.

#### 4.2. *La soluzione della discordanza per mezzo dell'anagoge*

Nel mezzo della precedente esposizione l'interprete introduce alcune importanti riflessioni; esse sono collocate dopo la trattazione dei fatti menzionati soltanto in due sinottici e prima dell'esame dei fatti sui quali Giovanni è in disaccordo con i sinottici. Questo è il passaggio più difficile del procedimento esegetico: infatti l'accordo tra due sinottici (Matteo e Luca per il passaggio da Nazaret, Matteo e Marco per l'imprigionamento di Giovanni Battista) non comporta il disaccordo con il terzo sinottico, perché il fatto semplicemente non è stato menzionato; del tutto differente è il disaccordo tra Giovanni e i sinottici, perché i vangeli secondo Matteo Marco e Luca riportano una sequenza nella quale alcuni fatti risultano incompatibili o in disaccordo con la sequenza degli avvenimenti che si trova nel vangelo secondo Giovanni.

Per quanto concerne il primo tipo di incongruenza (l' 'incompatibilità'), i sinottici collocano dopo il battesimo di Gesù (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22) e prima del suo arrivo a Cafarnao (Mt 4, 12-17; Lc 4, 31) i quaranta giorni trascorsi nel deserto da Gesù tentato dal diavolo (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13) e i giorni trascorsi a Nazaret (Mt 4, 12; Lc 4, 16-30); invece Giovanni colloca l'arrivo a Cafarnao (Jo 2, 12) dopo i sei giorni successivi al battesimo. Pertanto alcuni fatti nella sequenza dei sinottici sono incompatibili con la sequenza di Giovanni: nei sinottici questi fatti occupano un periodo di tempo di oltre quaranta giorni e pertanto non trovano posto in Giovanni, dove l'intervallo di tempo è di sei giorni, secondo il calcolo dell'interprete («se egli ci venne dopo i sei giorni successivi al battesimo, nel sesto essendo avvenuta l' 'economia' alle nozze di Cana in Galilea [cfr. Jo 2, 1], è chiaro che non è stato tentato, non è stato a Nazaret [...]»). Invece per quanto riguarda il secondo tipo di incongruenza (la 'discordanza') Matteo e Marco collocano l'imprigionamento di Giovanni Battista prima dell'arrivo in Galilea (Mt 4, 12; Mc 1, 14); Giovanni, invece, dopo aver narrato la discesa a Cafarnao (Jo 2, 12), la salita a Gerusalemme (Jo 2, 13) e il ritorno in Giudea (Jo 3, 22),

<sup>87</sup> *Ibidem.*

dichiara che «Giovanni [...] non era ancora stato gettato in prigione» (Jo 3, 24). Questo secondo tipo di incongruenza sembra anche più grave rispetto al primo tipo, poiché non si tratta di 'incompatibilità' ma di evidente 'discordanza'.

Da queste premesse si comprende l'importanza delle riflessioni proposte dall'esegeta. Queste precisazioni hanno lo scopo di introdurre i due aspetti fondamentali della questione prima che essa sia trattata. Il primo aspetto riguarda la comprensione del significato dei fatti esposti nei vangeli: «la verità intorno a questi fatti risiede nelle realtà intelligibili»<sup>88</sup>. Rimanendo sul piano delle realtà sensibili e non elevandosi a quello delle realtà intelligibili, non si va oltre il significato apparente e non si comprende la verità; se non si perviene alla verità, non è possibile risolvere la discordanza tra i vangeli. Al primo aspetto è strettamente connesso il secondo aspetto che riguarda la fede: «non risolvendo la discordanza, viene meno la fede intorno ai vangeli» per un triplice motivo: «come non veri né scritti da uno Spirito più divino o ricordi scritti in modo casuale»<sup>89</sup>. La soluzione della discordanza è collocata nel mezzo tra la fede e la comprensione ed è il momento determinante: non è sufficiente la fede nei vangeli, intesi nel loro significato sensibile; se non si perviene al significato intelligibile, viene meno anche la fede. Per questo motivo l'interprete insiste sulla necessità dell'anagoge. A coloro i quali accettano i quattro vangeli e tuttavia credono che la discordanza apparente non si risolva per mezzo dell'anagoge l'esegeta chiede di offrire una spiegazione per le aporie<sup>90</sup>.

#### 4.3. *I differenti approcci di fronte alla discordanza*

Per dimostrare che la discordanza tra i vangeli non può essere risolta in alcun modo, se non per mezzo dell'anagoge, Origene propone un'articolata riflessione nella quale usa le strutture del ragionamento condizionale per esplorare le differenti scelte che può operare il lettore. La protasi introduce la condizione iniziale, dalla quale dipende l'intero

<sup>88</sup> *Clo* 10, 3, 10.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*: «Infatti coloro che accettano i quattro vangeli e pensano che la discordanza apparente non si risolva per mezzo dell'anagoge, ci dicano, oltre alle aporie da noi menzionate in precedenza, a proposito dei quaranta giorni della tentazione che non possono assolutamente avere spazio in Giovanni, quando il Signore è stato a Cafarnao».



ragionamento: «se uno esamina in modo accurato i vangeli sulla discordanza secondo la storia»<sup>91</sup>. Questa condizione impone la scelta tra due opzioni alternative, enunciate nell'apodosi. 1. La prima opzione riguarda colui che «rinuncerà a convalidare come veri i vangeli e aderirà ad uno di essi scelto a caso, non osando rigettare del tutto la fede intorno al nostro Signore»<sup>92</sup>. 2. Alla prima opzione si oppone la seconda, che riguarda colui che vuole dimostrare la verità dei vangeli: «ammettendo che sono quattro dirà che la loro verità non è nei caratteri corporei»<sup>93</sup>.

Origene esamina con attenzione il modo in cui sono stati composti i vangeli e precisa che la materia, in se stessa meravigliosa e straordinaria («hanno utilizzato molte delle cose fatte e dette secondo la meravigliosa e straordinaria potenza di Gesù»<sup>94</sup>) è stata limitata dalla tecnica compositiva dei testi, che risultano dall'intreccio di un contenuto intelligibile con un'espressione sensibile («hanno anche intessuto alla scrittura con un'espressione come quella che si usa per le realtà sensibili ciò che è stato chiarito a loro in modo puramente intelligibile»<sup>95</sup>). Accanto ai limiti dell'espressione sensibile l'esegeta considera anche i cambiamenti operati dagli evangelisti, i quali hanno talvolta alterato la storia per uno scopo mistico («ciò che secondo la storia è avvenuto in altro modo per l'utilità della visione mistica di queste cose essi lo hanno in qualche modo trasformato»<sup>96</sup>), modificando le circostanze di luogo o di tempo («hanno detto che ciò che è avvenuto in questo luogo è avvenuto invece in un altro, oppure che ciò che è avvenuto in questa circostanza è avvenuto invece in un'altra»<sup>97</sup>) e in questo modo introducendo un mutamento rispetto a ciò che è stato annunciato («hanno composto con qualche mutamento ciò che era annunciato in un determinato modo»<sup>98</sup>).

«Infatti il loro proposito, quando ciò era possibile, era dire la verità al tempo stesso spiritualmente (πνευματικῶς) e corporalmente (σωματικῶς); quando però non era possibile in entrambi i modi, [essi intendevano]

<sup>91</sup> *Cl*o 10, 3, 14.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Cl*o 10, 5, 18.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Cl*o 10, 5, 19.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

dare la precedenza al significato spirituale su quello corporeo, perché il vero significato spirituale spesso si salva in un significato corporeo, come qualcuno potrebbe dire, menzognero [...]»<sup>99</sup>.

## 5. Dalla Scrittura a ciò che è «oltre quello che sta scritto» (1 Cor 4, 6)

Nel tredicesimo libro Origene introduce la relazione esistente tra la Scrittura e ciò che è «oltre quello che sta scritto» (1 Cor 4, 6). L'esegeta evidenzia i limiti della Scrittura per quanto attiene gli aspetti espressivi da una parte e gli aspetti conoscitivi dall'altra parte. Per quanto riguarda i primi, l'interprete gioca con l'ambivalenza del termine γράφή, che significa tanto 'Scrittura' quanto 'scrittura', in modo da stabilire una correlazione tra 'scrittura', 'parlare umano' e 'linguaggio umano': «dei più potenti e divini misteri di Dio alcuni non li contiene la Scrittura, altri neppure il parlare umano, secondo le accezioni comuni, o il linguaggio umano»<sup>100</sup>. Per quanto riguarda gli aspetti conoscitivi l'interprete pone le Scritture in rapporto con la conoscenza: «Penso che le intere Scritture [...] siano elementi piccolissimi e introduzioni brevissime dell'intera conoscenza»<sup>101</sup>. Infatti della conoscenza è parte tanto ciò che è stato scritto quanto ciò che non è stato scritto.

La condizione per risalire da ciò che è stato scritto a ciò che è oltre quello che sta scritto è la corretta interpretazione della Scrittura. Su questo aspetto l'esegeta si sofferma nella descrizione dei diversi modi di interpretare la Scrittura: «i sapienti secondo le Scritture [...]; i più semplici e puri [...]; coloro che fraintendono le Scritture e vi associano alcune cose obbrobriose, con il pretesto di comprenderle [...]»<sup>102</sup>. A questa distinzione corrispondono le differenti fasi del progresso nell'interpretazione.

«Ogni anima [...] inizia da quelle che sono dette cose sensibili e corporee [...]; qualcuno [...] volendo innalzarsi e rivolgendosi alle cose intelligibili, s'imbatte invece in una dottrina che, sotto il pretesto dell'allegoria e

<sup>99</sup> *Cl*o 10, 5, 20.

<sup>100</sup> *Cl*o 13, 5, 27.

<sup>101</sup> *Cl*o 13, 5, 30.

<sup>102</sup> *Cl*o 13, 6, 39.

dei significati spirituali, non è corretta [...]. Quando però la parola del Signore giunge ed è esposta a noi [...]»<sup>103</sup>.

### 5.1. *La Scrittura e il linguaggio umano*

Origene insiste sull'incapacità di contenere, con riferimento prima alla Scrittura e poi alla parola umana: «Infatti dei più potenti e divini misteri di Dio alcuni non li contiene la Scrittura, altri neppure il parlare umano, secondo le accezioni comuni, o il linguaggio umano»<sup>104</sup>. Il periodo è strutturato secondo lo schema dell'*adiunctio*: il verbo *κεχώρηκεν* (= 'ha spazio per qualcosa', 'contiene') è usato per congiungere i due *κῶλα*, correlati l'uno con l'altro. Nel primo *κῶλον* il soggetto è *γραφή*, nel secondo invece il soggetto è la dittologia *ἀνθρωπίνη φωνή... ἢ γλῶσσα ἀνθρωπική*. In questo contesto il sostantivo *γραφή* fa evidentemente riferimento alla 'Scrittura' (il testo sacro); l'esegeta però gioca con l'ambivalenza semantica del termine che significa anche 'scrittura' (parola scritta). Nel passaggio dalla parola scritta (*γραφή*) a quella pronunciata (*φωνή*)<sup>105</sup>, il discorso si estende dalla Scrittura al linguaggio umano (*γλῶσσα ἀνθρωπική*): l'una e l'altro non hanno spazio per contenere i più grandi misteri di Dio<sup>106</sup>.

Seguendo un ordine che procede per gradi dalla parola scritta a quella pronunciata, l'esegeta stabilisce una concatenazione logica in cui sono legati l'uno all'altro i singoli passaggi, ciascuno attestato da una citazione scritturistica: 1. non c'è spazio per contenere ciò che si potrebbe scrivere (Jo 21, 25: «Ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri»); 2. non si può scrivere ciò che è stato pronunciato

<sup>103</sup> *Clo* 13, 9, 51-52.

<sup>104</sup> *Clo* 13, 5, 27.

<sup>105</sup> Il sostantivo *φωνή* significa 'suono della voce', 'facoltà della parola', 'parlare': in questo contesto è preminente quest'ultima accezione, come è chiarito dalla precisazione *κατὰ τὰ συνήθη τῶν σηματομενῶν* ('secondo i significati consueti') e dall'accostamento a *γλῶσσα* ('lingua', 'linguaggio').

<sup>106</sup> Cfr. *Prin* 4, 3, 15 (trad. cit., 540): «Questa breve digressione, che ci è stata suggerita dall'andamento del discorso, è sufficiente a far vedere che ci sono verità il cui significato preciso non può essere assolutamente spiegato dalle parole dell'umano linguaggio (1 Cor 2, 4), ma comunque può essere espresso meglio da un semplice concetto che da proprietà di parola. Su questo principio bisogna fondare anche il criterio d'interpretazione delle sacre scritture, affinché ciò che in esse viene detto venga valutato non in base al poco valore delle parole, ma alla divinità dello Spirito santo che ne ha ispirato la scrittura».

(Apc 10, 4: «Dopo che i sette tuoni ebbero fatto udire la loro voce, io ero pronto a scrivere, quando udii una voce dal cielo che diceva: ‘Metti sotto sigillo quello che hanno detto i sette tuoni e non scriverlo’»); 3. non si può pronunciare ciò che è ineffabile (2 Cor 12, 4: «fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare»)<sup>107</sup>.

## 5.2. *La Scrittura e la conoscenza*

Quindi Origene spiega qual è il rapporto esistente tra la comprensione delle Scritture e la conoscenza di ciò che è oltre quello che sta scritto: «Penso che le intere Scritture, anche se sono comprese in modo assolutamente esatto, siano elementi piccolissimi e introduzioni brevissime dell’intera conoscenza»<sup>108</sup>. La formula introduttiva (οἶμαι) propone con cautela questa spiegazione, presentata come un’opinione personale. L’esegeta pone a confronto da una parte le intere Scritture (ὅλας γραφάς) e dall’altra parte l’intera conoscenza (τῆς ὅλης γνώσεως): le Scritture, sia pur comprese in modo assolutamente esatto, cioè con un’attenta analisi di ogni dettaglio, non sono altro che elementi piccolissimi (στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα) e introduzioni brevissime (βραχυτάτας... εἰσαγωγάς) dell’intera conoscenza. Nel testo si riconosce la terminologia specifica dell’istruzione: στοιχεῖα significa ‘elementi’, cioè concetti semplici e fondamentali; εἰσαγωγάς invece vuol dire ‘introduzioni’, cioè nozioni iniziali e preliminari; infine γνώσις indica la ‘conoscenza’, intesa in senso complessivo<sup>109</sup>. Di questa conoscenza è parte tanto ciò che è stato scritto quanto ciò che non è stato scritto.

<sup>107</sup> *Cl*o 13, 5, 27-30: «Infatti ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero (Jo 21, 25). E Giovanni, accingendosi a scrivere ciò che hanno detto i sette tuoni, ne è impedito (cfr. Apc 10, 4). Paolo poi dice di aver udito parole ineffabili, che non era possibile ad alcuno proferire (cfr. 2 Cor 12, 4); infatti agli angeli era possibile proferirle, agli uomini non era possibile; infatti tutto è lecito, ma non tutto giova! (cfr. 1 Cor 6, 12). Le parole ineffabili che egli ha udito non è lecito, dice, a un uomo proferirle».

<sup>108</sup> *Cl*o 13, 5, 30.

<sup>109</sup> Diversa è la riflessione proposta in *CMt* 10, 10 (trad. R. Scognamiglio, Roma 1998, 101-102, con qualche adattamento): «Come infatti ogni uomo destinato a essere sapiente nelle parole di verità, dovrà in un primo momento ricevere l’insegnamento elementare (στοιχειωθῆναι) e progredire nell’insegnamento elementare (στοιχειώσεως) e avere grande stima dell’insegnamento elementare (στοιχειώσιν), senza però fermarsi all’insegnamento elementare (στοιχειώσει) pur avendolo inizialmente apprezzato, ma oltrepassarlo per andare verso la perfezione (Hbr 6, 1), pur rimanendo grato all’insegnamento elementare (εἰσαγωγῆ), in quanto utile ai primi passi, allo stesso modo la realtà della

### 5.3. *La Scrittura e ciò che è «oltre quello che sta scritto» (1 Cor 4, 6)*

La differenza tra ciò che è scritto e ciò che è «oltre quello che sta scritto» (1 Cor 4, 6) è spiegata ancora con riferimento ai passi citati in precedenza (Jo 21, 25, Apc 10, 4 e 2 Cor 12, 4)<sup>110</sup>; ma sono soprattutto le parole della *Prima Lettera ai Corinzi* a chiarire il contenuto di questa conoscenza<sup>111</sup>, che va oltre l'esperienza dei sensi e i limiti del cuore umano (1 Cor 2, 9: «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo») ed è destinata a coloro che si sono conformati a Cristo (1 Cor 2, 16: «noi abbiamo il pensiero di Cristo») e hanno ricevuto lo Spirito di Dio (1 Cor 2, 12-13: «noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato [...]). Origene spiega la differenza esistente tra la conoscenza umana e quella dello Spirito («è possibile chiamare sapienza umana [...] i primissimi elementi della verità e ciò che giunge a coloro che sono ancora uomini; invece gli insegnamenti dello Spirito sono forse la sorgente d'acqua zampillante per la vita eterna»<sup>112</sup>), per poi precisare il rapporto che intercorre tra le Scritture e ciò che è oltre quello che sta scritto: «le Scritture sono un'introduzione; da esse, comprese esattamente [...] si deve risalire a Gesù»<sup>113</sup>.

legge e dei profeti, se perfettamente compresa, costituisce un insegnamento elementare (στοιχείωσις) orientato al Vangelo perfettamente inteso, e ad ogni intelligenza relativa alle azioni e alle parole di Gesù Cristo».

<sup>110</sup> *Clo* 13, 6, 33-34: «Se diciamo che qualcosa è *oltre quello che sta scritto*, non diciamo che può essere conosciuto dai 'molti', ma da Giovanni che ascolta e non è autorizzato a scrivere quelle cose, quali sono le parole dei tuoni (cfr. Apc 10, 4), e conosce ma non scrive quelle cose per risparmiare il mondo; infatti pensava che neppure il mondo stesso sarebbe bastato a contenere i libri scritti (cfr. Jo 21, 25). Ma anche quelle cose che Paolo ha appreso, le 'parole ineffabili', sono *oltre quello che sta scritto*, se quelle scritte gli uomini le hanno proferite».

<sup>111</sup> *Clo* 13, 6, 34-36: «E *ciò che occhio non vide è oltre quello che sta scritto*, e *ciò che orecchio non udì* (cfr. 1 Cor 2, 9) non può essere scritto. E *ciò che non entrò in cuore di uomo* è più grande della sorgente di Giacobbe, essendo manifestato da una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna a coloro che non hanno più un cuore di uomo, ma possono dire: *Noi abbiamo la mentalità di Cristo, per vedere i doni che Dio ci ha elargito. E questi noi li annunziamo, non con insegnamenti di sapienza umana, ma con insegnamenti dello Spirito* (cfr. 1 Cor 2, 16 e 12-13). E stabilisci se è possibile chiamare sapienza umana non le false dottrine, ma i primi elementi della verità e ciò che raggiunge coloro che sono ancora uomini; gli insegnamenti dello Spirito invece sono forse la sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna».

<sup>112</sup> *Clo* 13, 6, 36.

<sup>113</sup> *Clo* 13, 6, 37: «Pertanto le Scritture sono un'introduzione; da esse, comprese esattamente e ora denominate sorgente di Giacobbe, si deve risalire a Gesù, affinché ci dia una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna».

#### 5.4. *L'interpretazione della Scrittura e l'anagoge*

La condizione per poter risalire da ciò che è scritto a ciò che è oltre quello che sta scritto è la corretta interpretazione delle Scritture. Origene si sofferma sulla distinzione dei diversi modi dell'interpretazione: «i sapienti (οἱ... σοφοί) secondo le Scritture [...]; i più semplici (οἱ... ἀπλούστεροι) e puri [...]; coloro che fraintendono le Scritture e vi associano alcune cose obbrobriose, con il pretesto di comprenderle [...]»<sup>114</sup>.

L'elevazione dalle Scritture a Gesù avviene in modo graduale. 1. Il primo momento riguarda tutti e consiste nella conoscenza iniziale che ha per oggetto le realtà sensibili e corporee («ogni anima [...] inizia da quelle che sono dette cose sensibili e corporee»<sup>115</sup>). 2. Il secondo momento concerne soltanto qualcuno, che, dopo la conoscenza delle realtà sensibili, vuole innalzarsi e rivolgersi alle realtà intelligibili; tuttavia, dopo essersi elevato, si volge ad un significato intelligibile che è erroneo, perché non corrisponde al significato sensibile e soprattutto non ha un contenuto spirituale («qualcuno, dopo la consuetudine con le cose sensibili, volendo innalzarsi e rivolgendosi alle cose intelligibili, si imbatte invece in una dottrina che, sotto il pretesto dell'allegoria e dei significati spirituali, non è corretta»<sup>116</sup>). 3. Il terzo momento, riferito a colui che prima ha aderito ad una dottrina erronea, consiste nell'ascolto della parola del Signore, che mostra l'errore in modo che da esso si possa passare alla verità («la parola del Signore giunge ed è esposta a noi»<sup>117</sup>).

Il secondo momento è particolarmente importante: infatti esso non riguarda tutte le anime ma soltanto alcune, che avvertono la necessità di passare dalle realtà sensibili a quelle intelligibili. Questo passaggio non comporta soltanto un innalzamento (ἀνακῶψαι) ma anche un rivolgimento (πρoτρoαπεις): infatti dopo l'elevazione dal piano sensibile a quello intelligibile, è necessario indirizzarsi in modo corretto verso il giusto significato. Nella scelta del significato intelligibile è necessario

<sup>114</sup> *Clo* 13, 6, 39: «Infatti i sapienti secondo le Scritture bevono come Giacobbe e i suoi figli; i più semplici e puri, che sono detti 'pecore' di Cristo (cfr. Jo 10, 2 ss.), bevono come gli armenti di Giacobbe; coloro che fraintendono le Scritture e vi associano alcune cose obbrobriose, con il pretesto di comprenderle, bevono come beveva la Samaritana prima di credere in Gesù».

<sup>115</sup> *Clo* 13, 9, 51.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Clo* 13, 9, 52.

---

osservare un duplice criterio: da una parte il significato intelligibile dovrebbe corrispondere a quello sensibile, con l'eccezione dei casi in cui questo non è possibile; dall'altra parte il significato intelligibile deve sempre avere un valore spirituale. Quando il significato intelligibile non ha anche un contenuto spirituale, l'interpretazione è evidentemente erronea; il più delle volte questa interpretazione è ottenuta volgendosi per mezzo dell'allegoria, usata in modo non corretto, ad un significato intelligibile che non corrisponde al significato sensibile.

Ogni tipo di conoscenza comporta per così dire un diverso tipo di unione. Altra è la conoscenza e l'unione sensibile, altra quella intellettuale (intesa in senso gnostico), altra quella spirituale, che comporta la pietà.





## CULTO

In questo capitolo è riunita una selezione di passi riguardanti il culto di Dio. Per lo stato parziale nel quale è stato trasmesso il *Commento a Giovanni* non è possibile ottenere un quadro completo dei temi che erano trattati; inoltre i passi selezionati rappresentano solo una parte dei testi a noi pervenuti in *Clo*. I passi scelti sono stati ricavati dal primo, sesto, decimo e diciannovesimo libro.

Il discorso sul culto di Dio procede con un doppio passo, ponendo a confronto il culto ebraico e la religione cristiana, in modo da operare il passaggio dall'aspetto esteriore e rituale riguardante l'intero popolo (il popolo di Dio e il popolo di Cristo) all'aspetto interiore che concerne l'anima del singolo. L'esposizione si sviluppa in modo graduale: dall'offerta di ringraziamento al sacrificio di espiazione e quindi alla pasqua. 1. L'offerta delle decime e delle primizie è il ringraziamento a Dio per i suoi doni: presso gli Ebrei i membri delle tribù offrono a Dio una parte del raccolto, che è il frutto della terra e del loro lavoro; in modo analogo presso i cristiani la maggior parte dei fedeli offre a Dio una parte delle loro occupazioni. 2. Il sacrificio dell'agnello è offerto in espiazione per i peccati: presso gli Ebrei due agnelli di un anno, immacolati, sono immolati ogni giorno al mattino e alla sera; in modo analogo presso i cristiani è immolato l'agnello di Dio, che è Cristo: il Logos è mandato in basso al mattino ed è riportato in alto alla sera. 3. La pasqua è il passaggio dalla schiavitù dell'Egitto alla terra promessa per gli Ebrei e invece è la risurrezione, cioè il passaggio dalla morte alla vita per i cristiani: presso gli Ebrei è immolato un agnello e la sua carne, arrostita al fuoco, è mangiata durante la notte insieme con azzimi ed erbe amare per ricordare la liberazione dall'Egitto e l'esodo verso la terra promessa; presso i cristiani l'agnello immolato è Cristo, la cui carne deve essere mangiata, insieme con il pane di vita e con le erbe amare della conversione, durante la notte corrispondente al tempo di questo mondo per poter risorgere alla vita.

Il passaggio dal culto alla religione diventa esplicito nell'esposizione riguardante il tempio, per il quale Origene propone una duplice spiega-

zione: individuale ed ecclesiale. Secondo l'interpretazione individuale il tempio è per natura l'anima ben connaturata al logos: infatti l'anima, per mezzo del logos connaturato, si trova ad essere più in alto del corpo; peraltro nell'anima vi sono ancora moti che si oppongono al logos. A preservare la sacralità del tempio è la parola di Dio, che entra nell'anima essendo portata dall'Antico e dal Nuovo Testamento e caccia dall'anima tutto ciò che si oppone al logos. L'anima, nella quale non c'è più nulla che si opponga al logos, può entrare a far parte della Chiesa. La Chiesa è tempio poiché è un edificio spirituale (1 Pt 2, 5) costruito con pietre vive (cfr. Eph 2, 20); al contempo la Chiesa è il corpo di Cristo e i cristiani sono sue membra (1 Cor 12, 27). Il tempio è stato distrutto, ma sarà di nuovo innalzato; il corpo è stato smembrato, ma risorgerà il terzo giorno. La corrispondenza tempio=Chiesa serve anche per la spiegazione della struttura del tempio: da una parte sono distinte le fondazioni (Eph 2, 20) e ciò che è costruito sopra di esse; dall'altra parte è distinto ciò che è nelle parti più interne (3 Rg 6, 18 ss.) e ciò che è invece all'esterno. Nella struttura del tempio l'elevato significa il passaggio dalle realtà sensibili a quelle intelligibili.

### 1. L'offerta della primizia

L'esordio del primo libro descrive la primizia offerta a Dio, stabilendo un parallelo tra il popolo di Dio e il popolo di Cristo. Nella prima parte (*Cio* 1, 1, 1-8) la primizia è spiegata a partire dai passi dell'*Apolisse*. La «primizia per Dio e per l'agnello» (Apc 14, 4) sono i centoquarantaquattromila scelti dalle tribù (cfr. Apc 7, 4): nell'interpretazione origeniana essi sono i credenti che provengono dai gentili e sono stati scelti in quanto sono vergini e non si sono contaminati con donne (cfr. Apc 14, 4); essi recano sulla fronte il sigillo (cfr. Apc 7, 3) che è il nome dell'agnello e del Padre suo (cfr. Apc 14, 1).

Nella seconda parte (*Cio* 1, 2, 9-11) la primizia è spiegata a partire dai passi del *Levitico*. Nel popolo di Dio i membri delle tribù offrono a Dio come primizia una parte del loro raccolto per mezzo dei sacerdoti e dei leviti; da questa offerta i sacerdoti e i leviti a loro volta offrono a Dio una primizia per mezzo del sommo sacerdote. Nel popolo di Cristo i membri delle tribù offrono a Dio come primizia una parte delle loro attività per mezzo dei sacerdoti; invece i sacerdoti offrono a Dio come primizia

tutta la loro attività per mezzo del sommo sacerdote. Origene introduce la distinzione tra il sommo sacerdote secondo l'ordine di Aron e il sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec: l'uno può essere scelto tra gli uomini; l'altro invece è Cristo, mediatore tra gli uomini e Dio.

1.1. «Primizia per Dio e per l'agnello» (Apc 14, 4)

Il primo libro inizia dalla distinzione delle dodici tribù e dell'ordine levitico nel 'popolo di Dio' <sup>1</sup>. La prima parte (Clò 1, 1, 1-8) dimostra che anche il 'popolo di Cristo' è ripartito nelle dodici tribù <sup>2</sup> sulla base di Apc 7, 2-5, dove si parla di un sigillo impresso sulla fronte dei servi del nostro Dio (7, 3) e di «centoquarantaquattromila segnati, di tutte le tribù dei figli d'Israele» (7, 4). I «centoquarantaquattromila segnati» che hanno impresso «il sigillo sulla fronte» (Apc 7, 3-4) sono «i centoquarantaquattromila che recavano il suo nome [scil. dell'agnello] e il nome del Padre suo scritto sulle loro fronti» (Apc 14, 1) <sup>3</sup>; inoltre i centoquarantaquattromila scelti «dalle tribù» (Apc 7, 4) sono i «vergini» che «non si sono contaminati con donne» (Apc 14, 4), e indicano i credenti provenienti non dall'Israele secondo la carne (il loro numero infatti è inferiore a centoquarantaquattromila) ma dai gentili che hanno aderito al Logos divino <sup>4</sup>. La conclusione, formulata accostando le tribù di Apc 7, 4 («di tutte le tribù») e la primizia di Apc 14, 4 («primizia per Dio e per l'agnello»), chiarisce che «primizia di ciascuna tribù sono i vergini» <sup>5</sup>: essi sono stati consacrati a Dio perché sono stati trovati senza macchia.

1.2. «Porterete al sacerdote un covone, come primizia del vostro raccolto» (Lv 23, 10)

La seconda parte (Clò 1, 2, 9-11) spiega la funzione dei leviti, dei sacerdoti e del sommo sacerdote nel popolo di Dio e nel popolo di Cristo. Per quanto concerne il popolo di Dio, cioè Israele, la distinzione tra i membri delle tribù da una parte e i leviti e i sacerdoti dall'altra parte è precisata in relazione all'offerta delle decime e delle primizie. La spie-

<sup>1</sup> Clò 1, 1, 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Clò 1, 1, 5-6.

<sup>4</sup> Clò 1, 1, 7.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

gazione fa riferimento a due passi del *Levitico*: Lv 27, 30 per la decima («Ogni decima della terra, cioè delle granaglie del suolo e dei frutti degli alberi, appartiene al Signore: è cosa consacrata al Signore») e Lv 23, 10 per la primizia («Parla agli Israeliti dicendo loro: 'Quando sarete entrati nella terra che io vi do e ne mieterete la messe, porterete al sacerdote un covone, come primizia del vostro raccolto'»).

«Coloro che provengono dalle tribù offrono a Dio decime e primizie per mezzo dei leviti e dei sacerdoti, non considerando tutto ciò che hanno come decime o primizie (cfr. Lv 27, 30); invece i leviti e i sacerdoti, che si servono completamente di decime e primizie, offrono a Dio decime per mezzo del sommo sacerdote, e credo anche primizie (cfr. Lv 23, 10)»<sup>6</sup>.

Il testo è strutturato secondo uno schema chiastico, in modo da contrapporre i membri delle tribù da una parte e i leviti e i sacerdoti dall'altra parte. Gli uni sono distinti dagli altri in relazione a ciò che possiedono e a ciò che offrono a Dio: per coloro che provengono dalle tribù le decime e le primizie sono una parte di tutto ciò che possiedono (infatti essi hanno ciò che ricavano dalla terra) e più precisamente la parte che è offerta a Dio per mezzo dei leviti e dei sacerdoti; invece per i leviti e i sacerdoti le decime e le primizie sono tutto ciò di cui dispongono (infatti essi hanno ciò che è offerto loro dalle tribù) e più precisamente indicano la parte che è offerta a Dio per mezzo del sommo sacerdote. In conclusione l'offerta delle tribù è una primizia e invece l'offerta dei leviti e dei sacerdoti è una primizia di primizie; l'offerta delle tribù avviene per mezzo dei leviti e dei sacerdoti e invece l'offerta dei leviti e dei sacerdoti avviene per mezzo del sommo sacerdote.

Per quanto concerne il popolo di Cristo, cioè i cristiani, le decime e le primizie indicano una parte delle occupazioni della vita e più precisamente la parte destinata al culto di Dio.

«Tra noi che seguiamo gli insegnamenti di Cristo, la maggior parte, dedicando molto tempo alle occupazioni della vita e offrendo a Dio poche attività, forse sarebbero coloro che provengono dalle tribù, i quali hanno poco in comune con i sacerdoti e sostengono in piccola parte il culto di Dio; invece coloro che sono consacrati al Logos divino e al

<sup>6</sup> *Clo* 1, 2, 9.

solo culto di Dio, essendo divenuti veramente, secondo la superiorità delle mozioni rivolte a questo, leviti e sacerdoti, non impropriamente saranno chiamati con questo nome. Forse coloro che sono superiori a tutti e hanno, per così dire, i primi posti della loro generazione saranno i sommi sacerdoti secondo l'ordine di Aron e non secondo l'ordine di Melchisedec (cfr. Hbr 7, 11)»<sup>7</sup>.

Nel testo è stabilita una triplice distinzione: i membri delle tribù sono la maggior parte dei credenti, che si dedica per lo più alle occupazioni della vita, riservando a Dio poche attività; invece i sacerdoti e i leviti sono coloro che si consacrano e si dedicano esclusivamente al culto di Dio; infine i sommi sacerdoti sono quelli che sono superiori a tutti e costituiscono, per così dire, i vertici della loro generazione. Origene precisa che gli uomini possono essere sommi sacerdoti secondo l'ordine di Aron e invece Cristo è Sommo Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec, come è attestato da Hbr 4, 14 («Sommo Sacerdote grande, che ha penetrato i cieli, Gesù, il Figlio di Dio») e Hbr 5, 6 («Tu sei Sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec») <sup>8</sup>.

## 2. L'offerta del sacrificio perpetuo

Nella spiegazione di Jo 1, 29 («E dice: 'Ecco l'agnello di Dio, che prende su di sé il peccato del mondo») Origene si domanda «perché il Salvatore è detto da Giovanni 'agnello' e nessuno degli altri, ma anche perché, tra gli animali terrestri offerti secondo ciascuna delle tre età, dalla specie delle pecore l'ha denominato 'agnello'» <sup>9</sup>. In primo luogo l'interprete distingue i cinque animali che sono offerti sull'altare (cfr. Lv 5, 6 ss. e 18): tre animali terrestri (vitello, pecora, capra), ciascuno distinto nelle

<sup>7</sup> *Clo* 1, 2, 10-11.

<sup>8</sup> *Clo* 1, 2, 11: «Infatti, se qualcuno replica a questo, pensando che commettiamo un'empietà attribuendo il nome di sommi sacerdoti a uomini, poiché molte volte Gesù è indicato nelle profezie come Sommo Sacerdote – abbiamo infatti un *Sommo Sacerdote grande, che ha penetrato i cieli, Gesù, il Figlio di Dio* (Hbr 4, 14) –, si deve dirgli che l'apostolo ha dato un segno di approvazione, affermando che il profeta ha detto a proposito di Cristo: *Tu sei Sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec* (Hbr 5, 6; Ps 109, 4) e non secondo l'ordine di Aron. Prendendo da lui, anche noi diciamo che uomini possono essere sommi sacerdoti secondo l'ordine di Aron, il Cristo di Dio invece secondo l'ordine di Melchisedec».

<sup>9</sup> *Clo* 6, 51, 264.

tre età (vitello, bue, vitellino; ariete, agnello, agnellino; caprone, capra, capretto), e due volatili (tortora, colomba) <sup>10</sup>. Poi precisa che l'agnello è offerto nei sacrifici che si fanno in perpetuo. In Ex 29, 38-44 è prescritto di offrire sull'altare ogni giorno, in perpetuo, due agnelli di un anno, immacolati: uno di questi agnelli sarà offerto al mattino con un decimo di efa di fior di farina impastata con un quarto di hin di olio vergine e una libazione di un quarto di hin di vino; il secondo agnello sarà offerto alla sera con una oblazione e una libazione conformi a quelle del primo sacrificio. Gli agnelli saranno offerti come un sacrificio perpetuo all'ingresso della Tenda della Testimonianza al cospetto del Signore, dove egli si farà conoscere e darà ordini ai figli d'Israele e santificherà la Tenda della Testimonianza <sup>11</sup>.

Nel passaggio dal significato letterale a quello intelligibile l'agnello offerto per il sacrificio perpetuo è il Logos: «Quale altro sacrificio perpetuo può essere intelligibile a colui che è dotato di logos, se non il Logos nel pieno del fiorire, il Logos chiamato simbolicamente 'agnello' [...]?» <sup>12</sup>. Il sacrificio del Logos è spiegato in analogia con il sacrificio dell'agnello. Come il sacrificio dell'agnello avviene al mattino e alla sera, così anche il sacrificio del Logos: «mandato in basso nel momento in cui l'anima è illuminata – questo infatti potrebbe essere il sacrificio perpetuo del mattino – e di nuovo riportato in alto alla fine dell'occupazione dell'intelletto nelle cose più divine» <sup>13</sup>. Alla discesa e alla risalita del Logos corrisponde l'elevazione e la discesa dell'anima: «Infatti non può continuare sempre ad essere tra le cose superiori, in quanto l'anima è destinata ad essere congiunta al corpo terreno che la grava» <sup>14</sup>.

L'espressione «l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo» (Jo 1, 29) fa riferimento più precisamente all'economia della venuta corporea del Figlio di Dio nella vita degli uomini; pertanto in questo contesto il termine 'agnello' significa l'uomo Gesù <sup>15</sup>. A soste-

<sup>10</sup> Cio 6, 51, 264-265.

<sup>11</sup> Cio 6, 52, 268-269.

<sup>12</sup> Cio 6, 52, 270.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cio 6, 53, 273: «Se poi esaminiamo la ragione del modo in cui Gesù è indicato da Giovanni: *Ecco l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo* (Jo 1, 29), fissando l'attenzione sull'economia stessa della venuta corporea del Figlio di Dio nella vita degli uomini, intenderemo che 'agnello' non è altro che l'uomo [Gesù]. Egli infatti *come pecora*

gno di questa interpretazione può essere addotta la profezia di Is 53, 7 («come pecora venne condotto al macello, come un agnello muto di fronte ai suoi tosatori») e Jr 11, 19 («Io [sono] come un agnello innocente che viene condotto al sacrificio») e l'immagine dell'agnello immolato di Apc 5, 6 («un Agnello, che sta come immolato») <sup>16</sup>.

### 3. La pasqua

L'esposizione inizia dalla differenza esistente tra la pasqua dei Giudei e la pasqua dei cristiani: da una parte sono immolate molte pecore da coloro che osservano la Legge; dall'altra parte invece è immolato il solo Cristo da coloro che trasgrediscono la Legge. Queste differenze inducono ad una dettagliata interpretazione del passo dove è descritto il modo in cui l'agnello deve essere mangiato. Per chiarire il significato del rituale, Origene stabilisce un confronto tra Ex 12, 8-10 e 46 e alcuni passi del Nuovo Testamento. Una prima parte dell'esposizione chiarisce in che senso l'agnello immolato dai Giudei è tipo di Cristo, immolato per essere cibo che dà la vita a coloro che ne mangiano. La seconda parte della spiegazione descrive il modo in cui si deve mangiare la carne di Cristo, seguendo la traccia del testo esodico. I diversi modi in cui può essere mangiata la carne dell'agnello sono spiegati in relazione ai modi in cui può essere interpretata la parola di Dio: la carne cruda corrisponde all'interpretazione di coloro che sono schiavi della lettera; la carne bollita nell'acqua corrisponde invece alla spiegazione di coloro che trasformano la lettera della Scrittura in qualcosa di troppo scipito, acquoso e flaccido, adattando le loro interpretazioni anagogiche ad una condotta dissoluta e molle; infine la carne arrostita al fuoco indica l'interpretazione di coloro che trasformano la lettera della Scrittura mediante lo spirito fervente. Le diverse parti della carne dell'agnello sono riferite ai diversi

*fu condotto al macello, come un agnello muto di fronte ai suoi tosatori (cfr. Is 53, 7), dicendo: Io [sono] come un agnello innocente che è condotto al sacrificio (Jr 11, 19)».*

<sup>16</sup> Clo 6, 53, 274-275: «Per questo anche nell'Apocalisse si vede un Agnello, che sta come immolato (Apc 5, 6). Questo agnello, essendo immolato, è diventato sacrificio di espiazione, secondo alcune ragioni ineffabili, per il mondo intero, per il quale, secondo l'amore del Padre verso gli uomini, ha accettato anche l'immolazione, ricomprandoci con il suo sangue (cfr. Apc 5, 9) da colui che ci aveva comprati, essendo stati venduti per i peccati. Colui che conduce questo agnello al sacrificio è il Dio che era nell'uomo, il Sommo Sacerdote grande (cfr. Hbr 8, 1), che dichiara questo dicendo: *Nessuno mi toglie la mia vita, ma io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla (Jo 10, 18)*».

ambiti della dottrina che si ricava dalle Scritture: la testa significa «le dottrine più elevate e fondamentali relative alle cose celesti»<sup>17</sup> e invece i piedi indicano «gli infimi insegnamenti riguardanti l'estrema natura degli esseri, o di quelli più materiali o di quelli sotterranei o degli spiriti malvagi e dei demoni impuri»<sup>18</sup>. Dopo la testa e i piedi il testo esodico menziona anche le interiora: l'interprete si sofferma in modo particolare sul loro significato.

### 3.1. *La pasqua dei Giudei e la pasqua dei cristiani*

Origene spiega la differenza esistente tra la pasqua dei Giudei e la pasqua dei cristiani ponendo a confronto passi dell'*Esodo* e della *Prima Lettera ai Corinzi*. Da una parte sono immolate miriadi di agnelli e capretti (Ex 12, 3. 5-6: «ciascuno si procuri un agnello per famiglia, un agnello per casa [...] potrete sceglierlo tra le pecore o tra le capre [...] tutta l'assemblea della comunità d'Israele lo immolerà al tramonto»); dall'altra parte è immolato il solo Cristo (1 Cor 5, 7: «è stata immolata la nostra pasqua, Cristo!»)<sup>19</sup>. Da una parte c'è il precetto di far sparire il lievito vecchio e invece mangiare gli azzimi (Ex 12, 15: «Per sette giorni voi mangerete azzimi. Fin dal primo giorno farete sparire il lievito dalle vostre case»); dall'altra parte c'è invece l'esortazione a passare dal lievito vecchio di malizia e perversità agli azzimi di purezza e verità (1 Cor 5, 8: «non tra lievito vecchio, né in lievito di malizia e perversità, ma con azzimi di purezza e di verità»)<sup>20</sup>.

Il confronto evidenzia la necessità di approfondire la relazione tipologica tra l'agnello immolato presso i Giudei e Cristo: da una parte sono immolati molti agnelli e invece dall'altra parte è immolato il solo Cristo; inoltre gli agnelli sono immolati da coloro che osservano la Legge e invece Cristo è ucciso da coloro che trasgrediscono la Legge<sup>21</sup>. Tali incongruenze sono introdotte nella forma di questioni aperte, per le quali non è proposta una soluzione.

<sup>17</sup> *Cio* 10, 18, 106.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Cio* 10, 16, 89.

<sup>20</sup> *Cio* 10, 16, 90.

<sup>21</sup> *Cio* 10, 16, 92-93.



### 3.2. «Non ne spezzerete alcun osso» (Ex 12, 46)

Il discorso passa poi dalle incongruenze alle analogie. Anche in questo caso l'esposizione comporta l'accostamento di passi vetero e neotestamentari. Il modo in cui l'agnello deve essere mangiato è descritto in Ex 12, 8-10: «Ne mangeranno in quella notte la carne arrostita al fuoco, e gli azzimi con erbe amare. Non lo mangerete crudo né bollito nell'acqua, ma solo arrostito al fuoco: la testa con le gambe e le interiora. Non ne dovete avanzare fino al mattino; quello che al mattino sarà avanzato lo brucerete nel fuoco». Nella citazione di Ex 12, 8-10 riportata in *CIO* 10, 16, 93 all'interno del v. 10 sono introdotte le parole che si leggono in Ex 12, 46: «Non ne spezzerete alcun osso».

Per Ex 12, 8-10 e 46 sono proposti confronti con passi ricavati dal Nuovo Testamento. Le parole di Ex 12, 46 sono richiamate con qualche adattamento nel vangelo secondo Giovanni, nella descrizione di ciò che è avvenuto dopo la morte di Gesù in croce: «Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe al primo e poi all'altro che era crocifisso con lui. Ma venuti a Gesù, vedendolo già morto, non gli spezzarono le gambe [...]. [...] Questo infatti è avvenuto perché si adempisse la Scrittura: Non gli sarà spezzato alcun osso» (Jo 19, 32-36)<sup>22</sup>.

### 3.3. «Ne mangeranno in quella notte la carne» (Ex 12, 8)

Dal precedente accostamento, che evidenzia una citazione quasi letterale del testo esodico, si passa ad un altro accostamento, che comporta solo la ripresa di alcune parole. Origene avvicina Ex 12, 8 («Ne mangeranno in quella notte la carne») per il tramite di Jo 1, 14 («il Logos si è fatto carne») a Jo 6, 53 («Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo [...]»), e precisa: «Non è questa la carne dell'agnello che prende su di sé il peccato del mondo (cfr. Jo 1, 29) [...]?»<sup>23</sup>. Poi l'interprete accosta le parole di Jo 6, 53 («[...] e non berrete il suo sangue [...]») a Ex 12, 7 («Preso un po' del suo sangue, lo porranno sui due stipiti e sull'architrave delle case nelle quali lo mangeranno»), e spiega: «Non [...] è questo il sangue che si deve porre sui due stipiti e sull'architrave nelle case in cui mangiamo la pasqua [...]?»<sup>24</sup>. In seguito l'esegeta chiarisce il

<sup>22</sup> *CIO* 10, 16, 94-95.

<sup>23</sup> *CIO* 10, 17, 99.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

significato delle parole «in quella notte» (Ex 12, 8) e precisa: «Non [...] si deve mangiare dalle carni di questo agnello nel tempo del mondo che è la notte?»<sup>25</sup>.

Poi Origene ritorna sulle parole di Ex 12, 8 («Ne mangeranno in quella notte la carne arrostita al fuoco, e gli azzimi con erbe amare»), in modo da completare la spiegazione: in precedenza si era soffermato sulla carne e aveva richiamato Jo 6, 53 («Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo [...]»); ora invece spiega gli azzimi e richiama Jo 6, 48 («Io sono il pane di vita») e Jo 6, 50-51 («Questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vive in eterno»)<sup>26</sup>. Per le erbe amare l'interprete non stabilisce il confronto con un passo evangelico, ma evoca l'amarezza per i peccati in seguito alla conversione<sup>27</sup>.

3.4. «Non lo mangerete crudo né bollito nell'acqua, ma solo arrostito al fuoco» (Ex 12, 9)

Il discorso prosegue con l'interpretazione delle parole di Ex 12, 9 («Non lo mangerete crudo né bollito nell'acqua, ma solo arrostito al fuoco»). I diversi modi in cui può essere mangiata la carne dell'agnello significano i modi in cui può essere interpretata la parola di Dio. La carne cruda corrisponde all'interpretazione di coloro che sono schiavi della lettera: questi si cibano della parola di Dio al modo degli esseri privi di logos e delle bestie, e non al modo degli esseri veramente dotati di logos e di coloro che vogliono cogliere gli aspetti spirituali. La carne bollita nell'acqua corrisponde invece alla spiegazione di coloro che trasformano la lettera della Scrittura in qualcosa di troppo scipito, acquoso e flaccido, adattando le loro interpretazioni anagogiche ad una condotta dissoluta e molle. Infine la carne arrostita al fuoco indica l'interpretazione di coloro che trasformano la lettera della Scrittura mediante lo spirito fervente e le parole infuocate che sono donate da Dio (Jr 5, 14: «Ecco, io ho dato le mie parole come fuoco nella tua bocca») e comportano l'ardore interiore (Lc 24, 32: «Ardeva il nostro cuore durante il cammino, mentre ci spiegava le Scritture»; Jr 20, 9: «[Mi] venne come un fuoco, che

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Cio* 10, 17, 101-102.

ardeva nelle mie ossa: mi verso da tutte le parti e non riesco a contenerlo») <sup>28</sup>.

### 3.5. «*La testa con le gambe e le interiora*» (Ex 12, 9)

L'esposizione continua con la spiegazione delle rimanenti parole di Ex 12, 9 («la testa con le gambe e le interiora»). Le diverse parti della carne dell'agnello significano i diversi ambiti della dottrina che si ricava dalle Scritture. Dall'ordine in cui sono menzionate le diverse parti del corpo, Origene deduce che «nel mangiare si deve iniziare dalla testa [...] e si deve finire con i piedi» <sup>29</sup>: la testa significa «le dottrine più elevate e fondamentali relative alle cose celesti» <sup>30</sup> e invece i piedi indicano «gli infimi insegnamenti riguardanti l'estrema natura degli esseri, o di quelli più materiali o di quelli sotterranei o degli spiriti malvagi e dei demoni impuri» <sup>31</sup>. Dopo la testa e i piedi il testo esodico menziona anche le interiora: l'interprete si sofferma in modo particolare sul loro significato.

«Non dobbiamo astenerci dagli intestini e da ciò che è all'interno e nascosto. Dobbiamo accostarci a tutta la Scrittura come a un unico corpo e non dobbiamo spezzare e rompere le tenacissime e robustissime connessioni nell'armonia di tutta la composizione, cosa che hanno fatto coloro che spezzano, per quanto dipende da loro, l'unità dello Spirito in tutte le Scritture» <sup>32</sup>.

### 3.6. «*Non ne dovete avanzare fino al mattino*» (Ex 12, 10)

A conclusione del discorso Origene spiega le parole di Ex 12, 10 («Non ne dovete avanzare fino al mattino; quello che al mattino sarà avanzato lo brucerete nel fuoco»). L'interprete descrive il passaggio dalle tenebre della notte di questa vita all'alba del giorno che viene dopo questa vita. Ad ogni tempo è associato un diverso cibo: durante la notte si mangiano le carni dell'agnello («Tuttavia la suddetta profezia dell'agnello ci nutra nella sola notte delle tenebre della vita. Infatti al sorgere

<sup>28</sup> *Cio* 10, 18, 103-105.

<sup>29</sup> *Cio* 10, 18, 106.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Cio* 10, 18, 107.

del giorno di ciò che viene dopo questa vita nulla dovremo avanzare [cfr. Ex 12, 10] del cibo che, così com'è, ci è utile per il solo tempo presente»<sup>33</sup>), invece all'alba si mangia il pane azzimo («Infatti passata la notte e venuto il giorno seguente, avendo il pane azzimo che non è fatto con il lievito più vecchio e di quaggiù [cfr. 1 Cor 5, 7] lo mangiamo»<sup>34</sup>), infine durante il giorno è data la manna («questo ci sarà utile finché sia data, dopo il [pane] azzimo, la manna, cibo di angeli e non di uomini [cfr. Ps 77, 25]»<sup>35</sup>).

#### 4. Il tempio

Per il tempio Origene propone una duplice interpretazione: individuale ed ecclesiale. La spiegazione individuale è introdotta a proposito di Jo 2, 14-17 («Trovò nel tempio gente che vendeva buoi, pecore e colombe [...]»). Tempio è per natura l'anima ben connaturata al logos: infatti l'anima, per mezzo del logos connaturato, si trova ad essere più in alto del corpo. Peraltro nell'anima vi sono ancora alcuni moti terreni che si oppongono al logos; a causa di essi il tempio dell'anima è profanato e ridotto in stato di abbandono. La profanazione avviene a causa delle azioni peccaminose; invece l'abbandono è dovuto alla trascuratezza del logos e alla reviviscenza degli impulsi irrazionali. A preservare la sacralità del tempio è la parola di Dio, che entra nell'anima essendo portata dall'Antico e dal Nuovo Testamento. La parola di Dio caccia dall'anima tutto ciò che si oppone al logos; la liberazione dagli impulsi irrazionali avviene in misura diversa, corrispondente alla differente attitudine ad accogliere la parola di Dio. L'anima, nella quale non c'è più nulla che si opponga al logos, può entrare a far parte della Chiesa, che è il corpo di Cristo.

L'interpretazione ecclesiale è introdotta a proposito di Jo 2, 19 («Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere»): la Chiesa è tempio poiché è un edificio spirituale (1 Pt 2, 5) costruito con pietre vive (cfr. Eph 2, 20); infatti la Chiesa è il corpo di Cristo e i cristiani sono sue membra (1 Cor 12, 27). Dopo aver stabilito l'equivalenza tempio=Chiesa=corpo di Cristo, l'interprete propone l'analogia distruzione-ricostru-

<sup>33</sup> *Cio* 10, 18, 108.

<sup>34</sup> *Cio* 10, 18, 109.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

zione del tempio=smembramento-risurrezione del corpo: il tempio è stato distrutto, ma sarà di nuovo innalzato; il corpo è stato smembrato, ma risorgerà il terzo giorno. Origene applica la corrispondenza tempio=Chiesa=corpo di Cristo anche alla struttura del tempio: da una parte sono distinte le fondazioni (Eph 2, 20) e ciò che è costruito sopra di esse; dall'altra parte è distinto ciò che è nelle parti più interne (3 Rg 6, 18 ss.) e ciò che è invece all'esterno del tempio. Nella struttura del tempio l'elevato significa il passaggio dalle realtà sensibili a quelle intelligibili.

4.1. «Tempio può essere anche per natura l'anima...» (Cio 10, 24, 141)

Secondo l'interpretazione individuale «tempio può essere anche per natura (φύσει) l'anima ben connaturata (εὐφύης) al logos, per mezzo del logos connaturato (συμπεφυκότα) trovandosi ad essere più in alto del corpo»<sup>36</sup>. La *derivatio* (φύσει... εὐφύης... συμπεφυκότα) individua nella natura il *trait d'union* tra il tempio, l'anima e il logos. La connessione è stabilita per gradi in modo sempre più preciso: 1. l'equivalenza tempio=anima è costitutiva: tempio, inteso come luogo sacro, è l'anima 'per natura', cioè 'per costituzione' (φύσει); 2. tale equivalenza riguarda in particolare l'anima 'ben connaturata' e 'ben costituita' (εὐφύης) con il logos; 3. la buona natura dell'anima si spiega per la connessione naturale con il logos: per mezzo del logos 'connaturato' e 'costituito' con essa (συμπεφυκότα) l'anima si trova ad essere più in alto del corpo.

Peraltro nell'anima si trovano ancora alcuni «moti terreni e privi di intelletto e difficili da dominare»<sup>37</sup>; tali emozioni sono riconducibili a «quelli che sono ritenuti beni ma non lo sono»<sup>38</sup>. Gli impulsi irrazionali, ancora presenti nel tempio dell'anima, sono indicati dalle immagini di Jo 2, 14 («Trovò nel tempio gente che vendeva buoi, pecore e colombe e, là seduti, i cambiamonete»): il bue è simbolo delle cose terrene, la pecora invece della insensatezza e della bestialità, la colomba è simbolo della leggerezza e della credulità intellettuale, il denaro invece dei beni apparenti. Gli impulsi verso le realtà inferiori sono cacciati da Gesù «con la parola intrecciata con dottrine che dimostrano e confutano»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Cio 10, 24, 141.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

#### 4.2. *La casa di Dio e la casa di preghiera*

Per spiegare la sacralità del tempio Origene stabilisce un confronto tra Jo 2, 16 («Non fate della casa del Padre mio una casa di commercio») e i sinottici (Mt 21, 13: «Sta scritto: La mia casa sarà chiamata casa di preghiera. Voi invece ne fate un covo di ladri»; Mc 11, 17: «Non sta forse scritto: La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutte le nazioni? Voi invece ne avete fatto un covo di ladri»; Lc 19, 46: «Sta scritto: La mia casa sarà casa di preghiera. Voi invece ne avete fatto un covo di ladri»). Giovanni oppone la 'casa del Padre mio' e la 'casa di commercio'; invece i sinottici oppongono la 'casa di preghiera' e la 'spelonca di ladri'. Origene precisa il differente significato dell'una e dell'altra coppia di espressioni antitetiche. La 'casa del Padre' indica il tempio inteso nel senso di un luogo consacrato a Dio: la 'casa del Padre' «non può diventare una 'spelonca di ladri', ma è stata profanata dai peccatori» – i quali vi svolgono attività profane, che violano la sacralità del luogo –, «fin tanto da diventare una 'casa di commercio'»<sup>40</sup>. Invece la 'casa di preghiera', «che non è assolutamente la 'casa del Padre'», indica il tempio inteso nel senso di un luogo dove gli uomini pregano Dio: la 'casa di preghiera', «essendo stata trascurata, accoglierà anche ladri»<sup>41</sup>, che la occupano e ne fanno la loro spelonca cioè il loro covo; questo avviene quando la casa, per lo stato di abbandono, si trasforma in una spelonca, cioè in «un'opera non fatta dalla perizia architettonica e razionale»<sup>42</sup>.

#### 4.3. *La salita a Gerusalemme*

Gesù che entra in Gerusalemme cavalcando un'asina ed essendo portato anche da un puledro significa il Logos di Dio che entra nell'anima essendo portato dall'Antico e dal Nuovo Testamento: la lettera dell'Antico Testamento è slegata cioè chiarificata da colui che «eleva le Scritture alla cura dell'anima e per essa le interpreta allegoricamente»<sup>43</sup> e da colui che «mette in evidenza i beni futuri e veri per mezzo di quelli che sono nell'ombra»<sup>44</sup>. Gesù, che non entra solo in Gerusalemme, significa che

<sup>40</sup> *Cio* 10, 27, 170.

<sup>41</sup> *Cio* 10, 27, 171.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Cio* 10, 28, 174.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

«molte infatti devono essere in noi le cose che precedono il Logos di Dio che ci perfeziona, e moltissime altre quelle che lo seguono»<sup>45</sup>. Coloro che lo acclamano e lo glorificano e stendono sotto di lui i loro ornamenti e le loro vesti, affinché ciò che lo porta non tocchi terra significano che il veicolo che porta il Logos di Dio, cioè le parole dell' Antico e del Nuovo Testamento devono essere sollevate da terra, «affinché camminino su ciò che è posto secondo ragione»<sup>46</sup>.

#### 4.4. *La cacciata dal tempio*

La liberazione dagli impulsi irrazionali avviene in misura diversa, corrispondente alla differente attitudine ad accogliere la parola di Dio. In alcune anime Gesù «ha cominciato a cacciare solo coloro che vendono, non anche coloro che comprano»<sup>47</sup>: il numero dei venditori però è esiguo rispetto al numero dei compratori. In altre anime, che non sono ancora completamente obbedienti al Logos di Dio, «inizia solo a cacciare alcuni che vendono e comprano»<sup>48</sup>, ma non caccia tutti i venditori e compratori. Infine nelle anime che sono ormai del tutto obbedienti al Logos, «caccia tutti quelli che vendono e comprano»<sup>49</sup>: pertanto queste anime, libere da impulsi irrazionali, hanno ormai in se stesse il tempio.

#### 4.5. «*Lo zelo per la tua casa mi ha consumato*» (Ps 69, 10)

Nella spiegazione di Jo 2, 16 («Portate via di qua queste cose e non fate della casa del Padre mio una casa di commercio») Origene richiama la distinzione introdotta in precedenza tra le coppie di espressioni antitetiche 'casa del Padre'-'casa di commercio' e 'casa di preghiera'-'spelonca di ladri': «Cristo è consumato di zelo soprattutto per la casa di Dio che è in ciascuno di noi, non volendo che essa sia una casa di commercio, né che la casa di preghiera [sia] una spelonca di ladri»<sup>50</sup>. Quindi l'interprete chiarisce il significato delle parole di Ps 69, 10 («Lo zelo per la tua casa mi consuma»), riprese in Jo 2, 17 («I discepoli si ricordarono

<sup>45</sup> *CIO* 10, 28, 176.

<sup>46</sup> *CIO* 10, 28, 177.

<sup>47</sup> *CIO* 10, 31, 198.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *CIO* 10, 34, 221.

che sta scritto: Lo zelo per la tua casa mi consuma»): Cristo «è figlio di un Dio geloso, se intendiamo con intenzione più retta tali espressioni scritturali, desunte dalle realtà umane in senso metaforico»<sup>51</sup>. Le parole di Ps 69, 10 sono riferite a Dio in senso traslato, per far comprendere che «Dio non vuole che nulla di estraneo alla sua volontà venga a mescolarsi all'anima degli uomini in generale e, in particolare, di coloro che intendono accogliere le realtà della divinissima fede»<sup>52</sup>. Questa precisazione costituisce il raccordo tra l'interpretazione individuale e l'interpretazione ecclesiale.

#### 4.6. «*Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere*» (Jo 2, 19)

Nella spiegazione di Jo 2, 19 («Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere») Origene interpreta il tempio nel senso della Chiesa: la Chiesa è tempio poiché è un edificio spirituale, secondo le testimonianze di 1 Pt 2, 5 («quale edificio spirituale, in un sacerdozio santo»), costruito con pietre vive, come è attestato da Eph 2, 20 («edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti, essendo lo stesso Cristo Gesù la pietra d'angolo»). La Chiesa poi è il corpo di Cristo e i cristiani sono sue membra, come si legge in 1 Cor 12, 27 («voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno in particolare»).

Dopo aver stabilito l'equivalenza tempio=Chiesa=corpo di Cristo («E invero, l'uno e l'altro, tanto il tempio quanto il corpo di Gesù, secondo un'interpretazione possibile, mi sembrano essere tipo della Chiesa»), l'interprete chiarisce il significato di Jo 2, 19 alla luce dell'analogia distruzione-ricostruzione del tempio=smembramento-risurrezione del corpo: il tempio è stato distrutto – nel senso che è venuta meno l'armonia delle pietre –, ma sarà di nuovo innalzato; il corpo è stato smembrato – nel senso che sono state scompagnate tutte le ossa di Cristo, secondo la testimonianza di Ps 22, 15 («sono slogate tutte le mie ossa») –, ma risorgerà il terzo giorno; infatti «la risurrezione di Cristo dalla passione della croce, che è già avvenuta, racchiude anche il mistero della risurrezione di tutto il corpo di Cristo»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Cio* 10, 35, 228-229.



#### 4.7. «Edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti» (Eph 2, 20)

Dopo aver stabilito la corrispondenza tempio=Chiesa=corpo di Cristo a proposito della distruzione e ricostruzione del tempio, Origene applica l'interpretazione tipologica Salomone=Cristo alla spiegazione della costruzione del tempio: «il figlio di David che costruisce il tempio (cfr. 3 Rg 5, 3 ss.) secondo questo è tipo di Cristo: dopo le guerre essendoci stata una profondissima pace, costruisce a gloria di Dio il tempio nella Gerusalemme terrestre, affinché il culto non si compia più presso una realtà mobile, la Tenda»<sup>54</sup>.

Infine Origene applica la corrispondenza tempio=Chiesa=corpo di Cristo anche alla struttura del tempio: «ciascuna delle pietre vive, secondo il merito della vita di quaggiù, sarà pietra del tempio»<sup>55</sup>. Da una parte sono distinte le fondazioni e ciò che è costruito sopra di esse: «uno nelle fondazioni, in qualità di apostolo o profeta, per sostenere coloro che sono sopra (cfr. Eph 2, 20), un altro, al seguito di coloro che sono nelle fondazioni, essendo sostenuto dagli apostoli ed egli stesso insieme agli apostoli sostenendo i più deboli»<sup>56</sup>. Dall'altra parte è distinto ciò che è nelle parti più interne e ciò che invece è all'esterno del tempio: «uno sarà pietra delle parti più interne, dove c'è l'arca e i cherubini e il propiziatorio (cfr. 3 Rg 6, 18 ss.), un altro invece del vestibolo e un altro ancora al di fuori del vestibolo dei leviti e dei sacerdoti, pietra dell'altare delle offerte dei frutti»<sup>57</sup>.

Nell'esposizione della struttura del tempio è descritta anche la scala a chiocciola, che serviva per salire dal piano più basso al piano di mezzo e quindi al piano superiore (3 Rg 6, 8: «La porta del piano più basso era sul lato destro del tempio; attraverso una scala a chiocciola si saliva al piano di mezzo e dal piano di mezzo al terzo»); inoltre è descritto anche l'edificio a piani costruito contro tutto il tempio (3 Rg 6, 10: «Costruì anche l'edificio a piani contro tutto il tempio, alto cinque cubiti per piano, che poggiava sul tempio con travi di cedro»). Nella struttura del tempio l'elevato significa il passaggio dalle realtà sensibili a quelle intelligibili<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> *Clo* 10, 39, 266.

<sup>55</sup> *Clo* 10, 39, 268.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Clo* 10, 40, 278-279: «E una scala, intorno alla casa di Dio, con svolte fatte non ad angolo ma a curve (cfr. 3 Rg 6, 8). È scritto infatti: *Per mezzo di una scala a chiocciola si passava al*

## 5. L'ascesa al tempio

Nel diciannovesimo libro il percorso religioso è spiegato in relazione al tempio: il progresso e la perfezione sono la salita della scalinata e l'accesso al *sancta sanctorum* <sup>59</sup>. Per giungere al luogo più sacro, dove si manifesta la presenza di Dio, è necessario salire la scalinata che è l'unigenito di Dio; in altri termini per giungere alla presenza del Padre è necessario elevarsi per mezzo del Figlio. L'elevazione avviene per gradi, corrispondenti ai diversi aspetti di Cristo, mediatore tra gli uomini e Dio. Origene distingue uno per uno i gradini, procedendo dal basso verso l'alto: dal primo gradino, che è il più basso, si passa al gradino superiore e così via, fino al gradino più alto. I gradini sono i diversi aspetti del Salvatore, cioè gli aspetti che Cristo ha assunto per la salvezza delle creature. Cristo si è adeguato alla capacità di comprensione delle creature: si è fatto uomo con gli uomini, angelo con gli angeli. La capacità di comprensione aumenta, elevandosi dalle creature che sono più in basso alle creature che sono più in alto. Il primo gradino è l'umanità di Cristo;

*piano mediano e dal mediano a quello superiore* (3 Rg 6, 8). Infatti era necessario che la scala nel tempio di Dio fosse a chiocciola, perché il movimento elicoidale ascendente imita un cerchio perfetto. Affinché questo edificio sia stabile, per quanto è possibile, sono costruiti intorno all'intero edificio giunti di cinque cubiti d'altezza (cfr. 3 Rg 6, 10), affinché sia mostrato che la salita dalle realtà sensibili a quelli che sono chiamati sensi divini è in altezza, verso la comprensione degli intelligibili».

<sup>59</sup> *Clo* 19, 6, 36-39: «E colui che vede la Sapienza che Dio ha creato prima dei secoli in vista delle sue opere (cfr. Prv 8, 22) sale dalla conoscenza della Sapienza fino al Padre di lei: non è possibile invece, senza l'introduzione della Sapienza, comprendere il Dio della sapienza. La stessa cosa dirai anche della verità: infatti non si comprende Dio o si vede lui e dopo questo la verità, ma prima la verità, per giungere così a vedere l'essenza o al di là dell'essenza la potenza e la natura di Dio. E forse come nel tempio c'erano alcuni gradini per mezzo dei quali si entrava nel santo dei santi (cfr. Act 21, 35. 40), così tutti i nostri gradini sono l'unigenito di Dio; e come nei gradini c'è un primo in basso, poi uno sopra questo e così di seguito fino a quello che è più in alto, così tutti i gradini sono il Salvatore: quello che, in quanto primo, è più in basso, è la sua umanità, salendo sulla quale percorriamo i suoi successivi aspetti, che sono tutta la strada dei gradini, in modo da salire per mezzo di lui che è anche angelo e le restanti potenze. E secondo i suoi aspetti, se altro è 'via' e 'porta' (cfr. Jo 10, 7. 9), si deve prima percorrere la 'via' per giungere dopo questo alla 'porta', e servirsi di lui che guida in quanto è 'pastore' (cfr. Jo 10, 11), affinché si possa godere di lui anche come 're', godere di lui prima come 'agnello', affinché prima egli prenda su di sé il nostro peccato (cfr. Jo 1, 29) e dopo questo, essendo stati purificati, mangiamo la sua carne, vero nutrimento (cfr. Jo 6, 55). Ed esaminando in modo più attento gli aspetti analoghi a questi e accogliendoli, si sentirà dire: *Se conoscete me, conoscete anche il Padre mio; e: Poiché conoscete me, conoscete anche il Padre mio* (cfr. Jo 8, 19)».

da questo gradino è possibile accedere ad uno più alto e così via, elevandosi per mezzo del Salvatore che è anche angelo e le altre potenze celesti.

I gradini sono la 'via' che conduce alla 'porta'. L'uno e l'altro aspetto sono menzionati rispettivamente in Jo 14, 6 («Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me») e Jo 10, 7 («io sono la porta delle pecore») e 10, 9 («Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvato; entrerà e uscirà e troverà pascolo»): la via è il percorso lungo il quale avviene il progresso e invece la porta è il passaggio attraverso il quale si accede dall'esterno all'interno; la via corrisponde ai gradini del tempio e invece la porta è l'accesso al *sancta sanctorum*.

L'accesso dall'esterno al luogo più interno del tempio è il passaggio dalla morale alla mistica, cioè in altri termini il passaggio dall'utilità alla fruizione: «servirsi (χρησασθαι) di lui che guida in quanto è 'pastore' (cfr. Jo 10, 11), affinché si possa godere (ἀπολαῦσαι) di lui anche come 're'»<sup>60</sup>. La morale è l'ambito dell'utilità (ὠφέλεια): il rapporto dei credenti con Cristo, inteso nei suoi aspetti di Salvatore, non è fine a se stesso ma è in funzione del loro rapporto con Dio; Cristo, per questi aspetti, è mediatore tra gli uomini e Dio. La mediazione è articolata in tre momenti, corrispondenti agli appellativi di 'via' (= 'avvicinamento': più precisamente 'gradini' = 'elevazione'), 'porta' (= 'accesso', cioè passaggio dall'esterno all'interno), 'pastore' / 're' (= 'guida').

La mistica è invece l'ambito della fruizione, che consiste nella contemplazione di Dio. Anche nella fruizione è possibile distinguere tre momenti. I primi due momenti precedono la conoscenza del mistero di Dio: «godere di lui prima come 'agnello', affinché prima egli prenda su di sé il nostro peccato (cfr. Jo 1, 29) e dopo questo, essendo stati purificati, mangiamo la sua carne, vero nutrimento (cfr. Jo 6, 55)»<sup>61</sup>. La 'purificazione dalle colpe' e l'«espiatione» è seguita dal 'completamento di ciò che manca' e dalla 'perfezione' (che è l'esito della crescita di colui che mangia il vero nutrimento) e infine dalla 'conoscenza mistica': «Ed esaminando in modo più attento gli aspetti analoghi a questi e accogliendoli, si sentirà dire: *Se conoscete me, conoscete anche il Padre mio*; e:

<sup>60</sup> *Cio* 19, 6, 39.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

*Poiché conoscete me, conoscete anche il Padre mio* (cfr. Jo 8, 19)»<sup>62</sup>. Il rapporto tra la conoscenza del Figlio e la conoscenza del Padre è spiegato con le parole di Jo 8, 19 («se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio»). Richiamando il testo giovanneo con alcune significative variazioni, Origene articola la spiegazione in due parti. La prima parte ha la struttura di un periodo ipotetico, così come il testo evangelico: l'interprete però ha sostituito il piuccheperfetto ἤδειτε con il perfetto οἶδατε e ha trasformato il periodo ipotetico dell'irrealtà (εἰ ἐμὲ ἤδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε) in un periodo ipotetico della realtà (εἰ ἐμὲ οἶδατε, καὶ τὸν πατέρα μου οἶδατε). La seconda parte ha una diversa struttura, costituita da una subordinata causale seguita da una reggente (ἐπεὶ ἐμὲ οἶδατε, καὶ τὸν πατέρα μου οἶδατε); questa struttura è stata ottenuta dal periodo precedente per mezzo della sostituzione di εἰ con ἐπεὶ. Il rapporto esistente tra la conoscenza del Figlio e la conoscenza del Padre, prima spiegato attraverso il nesso condizionale, è poi precisato attraverso il nesso causale: conoscere il Figlio è condizione necessaria per conoscere il Padre, e dunque la conoscenza del Figlio è causa della conoscenza del Padre.

<sup>62</sup> *Ibidem.*

## RELIGIONE

In questo capitolo è proposta un'analisi del lungo *excursus* di *Clo* 1, 20, 119-1, 39, 292. Il discorso risulta articolato in due parti. La prima parte ha funzione introduttiva: in primo luogo spiega che Dio è assolutamente uno e semplice e invece il Salvatore diventa molte cose; quindi introduce una distinzione tra gli aspetti che il Figlio non avrebbe assunto se gli uomini non avessero commesso il peccato e gli aspetti che il Figlio avrebbe avuto comunque, anche se gli uomini avessero perseverato nell'originario stato di beatitudine. La seconda parte passa in rassegna i numerosi appellativi del Figlio in modo da delineare le diverse fasi della relazione che unisce il cristiano per mezzo di Cristo a Dio. La prima fase riguarda l'inizio, che è costituito dall'illuminazione e dalla risurrezione, che è il passaggio dalla morte alla vita. La seconda fase concerne il progresso, rappresentato dall'immagine della via: il progresso avviene nella verità e nella giustizia, cioè nella conoscenza e nelle opere, e comporta la crescita nella vita. La terza fase riguarda l'accesso per mezzo del Figlio al Padre. Il passaggio dall'esterno all'interno è indicato dall'immagine della porta e avviene sotto la guida di Cristo, che è pastore e re, signore e maestro. L'accesso per mezzo del Figlio al Padre è spiegato nel senso del passaggio dalla morale alla mistica attraverso le immagini del pane e della vite. La quarta fase consiste nella perfezione. La distinzione della carne dallo spirito, spiegata attraverso le immagini della 'spada affilata' e della 'freccia scelta', mostra ciò che divide l'uomo da Dio: si tratta dei peccati, che sono le colpe imputabili presso il tribunale divino, e delle mancanze, che sono le imperfezioni. L'intercessione del Figlio per le colpe è spiegata attraverso gli aspetti di 'difensore', 'propiziazione', 'propiziatore'; il completamento di ciò che manca è illustrato attraverso gli aspetti di Potenza, Sapienza, Giustizia. Per mezzo di Cristo avviene una trasformazione nei cristiani: la 'santificazione' consiste nel completamento di ciò che manca e invece la 'redenzione' è la liberazione dalle colpe. Il Figlio, che è sacrificio espiatorio ('propiziazione'), offerta espiatoria ('propiziatore') e 'sommo sacerdote', provvede a completare ciò

che manca a ciascuna delle creature perché possano accogliere la gloria del Padre. La perfezione del Logos consiste nel passaggio dal logos, inteso nel senso della completezza della capacità conoscitiva che è l'esito del normale sviluppo psico-fisico, al Logos, inteso nel senso della perfezione spirituale che è il risultato della completa sottomissione della parte priva di logos che è nell'uomo.

## PARTE PRIMA

### 1. Le epinoiai

Il discorso religioso inizia dalla questione fondamentale: il rapporto tra Dio e gli uomini. «Dio [...] è assolutamente uno e semplice»<sup>1</sup>; gli uomini non possono entrare direttamente in rapporto con l'unico Dio, e tuttavia ogni uomo, secondo la sua capacità, può entrare in rapporto con uno dei molteplici aspetti di Cristo. Nel mezzo tra Dio e gli uomini si colloca Cristo, il mediatore: Cristo si adatta alla capacità dei singoli uomini per salvarli; «il Salvatore nostro [...] diventa molte cose e forse tutte queste [...]»<sup>2</sup>. Ripercorrendo in sintesi le vicende umane e la storia della salvezza, Origene dimostra che è stato necessario che il Salvatore diventasse 'luce degli uomini', 'primogenito dei morti' e 'pastore'. Il primo aspetto riguarda il peccato originale: «non sarebbe divenuto luce degli uomini, se gli uomini non fossero stati nelle tenebre [...] se, per ipotesi, la donna non fosse stata ingannata e Adamo non fosse caduto (cfr. Gn 3, 1 ss.)»<sup>3</sup>. Il secondo aspetto concerne l'incarnazione, la morte e la risurrezione di Cristo: «non sarebbe disceso fino al luogo di morte (cfr. Ps 21, 16) né sarebbe morto, se non ci fosse stato il peccato [...] se non avesse fatto queste cose, non sarebbe divenuto primogenito dei morti»<sup>4</sup>. Il terzo aspetto riguarda l'azione pastorale esercitata da Cristo sui cristiani: «Si deve esaminare se sarebbe diventato anche pastore, se l'uomo non fosse diventato simile *alle bestie senza intelletto e assimilato ad esse* (Ps 48, 13)»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Clo* 1, 20, 119.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Clo* 1, 20, 120.

<sup>4</sup> *Clo* 1, 20, 121.

<sup>5</sup> *Clo* 1, 20, 122.

Quindi l'esegeta introduce una distinzione tra gli aspetti che il Figlio non avrebbe assunto se gli uomini non avessero commesso il peccato e gli aspetti che il Figlio avrebbe avuto comunque, anche se gli uomini avessero perseverato nell'originario stato di beatitudine <sup>6</sup>. Dagli aspetti inerenti l'attività demiurgica (Sapienza, Logos, Vita) e le idee (Verità) sono nettamente distinti tutti gli altri aspetti, che il Figlio di Dio ha assunto per la salvezza degli uomini: coloro che sono ancora in uno stato di peccato hanno bisogno del Figlio di Dio come medico (per essere curati) o come pastore (per essere guidati) o come redentore (per essere riscattati dal peccato); invece coloro che sono in uno stato di perfezione hanno bisogno del Figlio di Dio come Giustizia (per perseverare nella rettitudine del comportamento) e come Logos (per elevarsi alla comprensione delle realtà intelligibili) e come Sapienza (per pervenire alla contemplazione di Dio).

Infine l'interprete introduce la questione delle *epinoiai*: «dei nomi innumerevoli assegnati al nostro Salvatore essi [...] si attengono all'unico appellativo di Logos» <sup>7</sup>. L'esegeta spiega nel dettaglio il modo in cui avviene questa *reductio ad unum*: «essi passano sotto silenzio la maggior parte, ma anche se talvolta si fa menzione di essi, ritengono che egli sia denominato con questi nomi in senso non proprio ma tropologico» <sup>8</sup>. In questo modo è introdotta l'enumerazione delle *epinoiai*. Origene passa in rassegna gli appellativi che si trovano nel vangelo secondo Giovanni, nell'*Apocalisse* e nei profeti.

### 1.1. Dio è uno, il Salvatore invece diventa molte cose

L'esposizione inizia da una fondamentale distinzione: da una parte «Dio [...] è assolutamente uno e semplice» <sup>9</sup>; dall'altra parte «il Salvatore nostro [...] diventa molte cose e forse tutte queste [...]» <sup>10</sup>. Dio e il Salvatore risultano distinti nella misura in cui l'uno si oppone alle molte cose. La molteplicità è spiegata dalla funzione mediatrice del Salvatore, che si colloca tra Dio e le creature. Tale funzione è evidenziata dalla struttura

<sup>6</sup> *Clo* 1, 20, 123.

<sup>7</sup> *Clo* 1, 21, 125.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Clo* 1, 20, 119.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

del periodo: la frase «diventa molte cose e forse tutte queste» è collocata nel mezzo tra due citazioni ricavate dalla *Lettera ai Romani* e relative rispettivamente a Dio (cfr. Rm 3, 25: «Dio lo ha posto come propiziato e primizia di ogni creatura») e alle creature (cfr. Rm 8, 21: «ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata»).

Per avvalorare la spiegazione Origene si sofferma su alcuni aspetti del Salvatore e dimostra che è stato necessario che egli diventasse 'luce degli uomini', 'primogenito dei morti' e 'pastore' con un ragionamento condizionale costituito da una serie di enunciati controfattuali.

«Non sarebbe divenuto luce degli uomini, se gli uomini non fossero stati nelle tenebre [...] se, per ipotesi, la donna non fosse stata ingannata e Adamo non fosse caduto (cfr. Gn 3, 1 ss.) [...] non sarebbe disceso fino al luogo di morte (cfr. Ps 21, 16) né sarebbe morto, se non ci fosse stato il peccato [...] se non avesse fatto queste cose, non sarebbe divenuto primogenito dei morti. Si deve esaminare se sarebbe diventato anche pastore, se l'uomo non fosse diventato simile *alle bestie senza intelletto e assimilato ad esse* (Ps 48, 13)»<sup>11</sup>.

Gli enunciati controfattuali sono disposti uno dopo l'altro, in modo da ripercorrere in sintesi le vicende umane e la storia della salvezza: le immagini delle tenebre e della luce e il peccato di Adamo ed Eva riportano indietro alle origini del genere umano; invece la discesa fino al luogo di morte, la morte e il 'primogenito dei morti' rinviano a Cristo, incarnato, morto e risorto; infine le immagini delle pecore e del pastore si riferiscono alla condizione degli uomini dopo la venuta di Cristo.

### 1.2. *Gli aspetti relativi ai peccatori e ai santi*

Proseguendo il ragionamento controfattuale, Origene introduce una distinzione tra gli aspetti che il Figlio non avrebbe assunto se gli uomini non avessero commesso il peccato e gli aspetti che il Figlio avrebbe avuto comunque, anche se gli uomini avessero perseverato nell'originario stato di beatitudine<sup>12</sup>. L'interprete si esprime con cautela, procedendo gradatamente dalla supposizione alla certezza. Dapprima formula un'i-

<sup>11</sup> *Cl*o 1, 20, 120-122.

<sup>12</sup> *Cl*o 1, 20, 123.



potesi: «forse (τάχα) sarebbe rimasto unicamente Sapienza o anche Logos o anche Vita»<sup>13</sup>. In primo luogo è menzionata la Sapienza, che corrisponde alla contemplazione; in secondo luogo è nominato il Logos, che è la comunicazione di ciò che è stato contemplato; in terzo luogo si parla della Vita, che è l'esito dell'attività demiurgica. Quindi l'esegeta passa da una supposizione ad un'affermazione certa: «in ogni caso (πάντως) anche Verità»<sup>14</sup>. Dagli aspetti inerenti l'attività demiurgica (Sapienza, Logos, Vita) è distinta la Verità, uno degli aspetti relativi alle idee. Infine l'interprete passa dall'affermazione ad una negazione certa: «non certamente (οὐ μὴν) le altre cose che assunse per noi»<sup>15</sup>. Dagli aspetti inerenti l'attività demiurgica (Sapienza, Logos, Vita) e le idee (Verità) sono nettamente distinti tutti gli altri aspetti, che il Figlio di Dio ha assunto per la salvezza degli uomini.

L'intento di Origene è distinguere le denominazioni che il Figlio di Dio ha assunto dopo il peccato dalle denominazioni che aveva già prima del peccato degli uomini, e in questo modo discernere gli aspetti che riguardano i peccatori dagli aspetti che concernono i perfetti<sup>16</sup>. Una *correctio* oppone 'Sapienza', 'Logos', 'Giustizia' a 'medico', 'pastore', 'redenzione' (μηκέτι αὐτοῦ χρῆζειν ἰατροῦ... μηδὲ ποιμένος μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης). Coloro che sono ancora nel peccato hanno bisogno del Figlio di Dio come 'medico' (per essere curati) o come 'pastore' (per essere guidati) o come 'redentore' (per essere riscattati dal peccato); invece coloro che sono in uno stato di perfezione hanno bisogno del Figlio di Dio come 'Giustizia' (per perseverare nella rettitudine del comportamento) e come 'Logos' (per elevarsi alla comprensione delle realtà intelligibili) e come 'Sapienza' (per pervenire alla contemplazione di Dio).

### 1.3. 'Logos' e gli altri appellativi di Cristo

Origene esprime il suo stupore dinanzi all'incongruenza tra la fede e le parole di alcuni cristiani: pur ammettendo la loro volontà di credere, non può far altro che meravigliarsi per ciò che essi dicono di Cristo («ciò

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Clo* 1, 20, 124.

che è detto di lui da alcuni che vogliono credere in Cristo»<sup>17</sup>). In questo modo l'interprete introduce la questione delle *epinoiai*: «dei nomi innumerevoli assegnati al nostro Salvatore essi [...] si attengono all'unico appellativo di Logos»<sup>18</sup>. L'esegeta spiega nel dettaglio il modo in cui avviene questa *reductio ad unum*: «essi passano sotto silenzio la maggior parte, ma anche se talvolta si fa menzione di essi, ritengono che egli sia denominato con questi nomi in senso non proprio ma tropologico»<sup>19</sup>. In effetti questi cristiani non usano tali nomi, e non sopportano neppure che altri li usino, perché secondo la loro opinione tali nomi sono applicati al Salvatore in senso non proprio ma tropologico. La *correctio* (οὐ κυρίως ἀλλὰ τροπικῶς) propone una precisazione fondamentale: questi nomi, intesi in senso proprio, fanno riferimento a realtà sensibili e pertanto non possono essere applicati al Salvatore; invece, intesi in senso tropologico, cioè in seguito ad uno spostamento dal significato letterale a quello traslato, possono essere riferiti a Cristo.

#### 1.4. L'enumerazione delle epinoiai

Origene propone una rassegna delle denominazioni ricavate dalle Scritture e attribuite a Cristo<sup>20</sup>. In primo luogo esamina gli appellativi che si trovano nel vangelo secondo Giovanni: 'luce del mondo' (Jo 8, 12), 'risurrezione' (Jo 11, 25), 'via', 'verità', 'vita' (Jo 14, 6), 'porta' (Jo 10,

<sup>17</sup> *Clo* 1, 21, 125.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> L. Perrone (*Il profilo letterario del Commento a Giovanni* cit., 74-76) ha evidenziato il carattere letterario di questa parte del commento: «Essa muove da un inventario delle 'denominazioni' attribuite nella Scrittura al Salvatore che sulle prime sembra procedere in maniera un po' confusa e ripetitiva, se non estemporanea, ma a ben vedere è strutturato in base alla rassegna di *epinoiai* ricavate dai 'vangeli' (Giovanni, con Ap), dagli apostoli (1Gv e Paolo) e dai profeti. Questa rassegna diventa poi la base della trattazione successiva, che procede in maniera sistematica a partire proprio dall'elenco di passi scritturistici così configurato. [...] La strutturazione così precisa di questa ampia porzione del testo manifesta un'indubbia matrice letteraria, ribadita da osservazioni che intervallano abilmente l'esposizione, anche a mo' di raccordo o riepilogo. Fra questi passi si segnala un cenno alla gerarchia ordinata delle *epinoiai*, ove si ricorda che 'gli aspetti' del Figlio di Dio "hanno... un principio, qualcosa che viene in secondo luogo dopo il principio, in terzo luogo e così via sino alla fine, quasi dicesse: Sono principio in quanto sono 'Sapienza', secondo in quanto sono invisibile, terzo in quanto sono 'vita'...". L'Alessandrino sembra essersi ispirato a tale visione organica nell'elaborare come da programma preventivo la sua interpretazione dei titoli del Figlio».

9), 'pastore' (Jo 10, 11), 'Cristo' (Jo 4, 25-26), 'Signore', 'Maestro' (Jo 13, 13), 'Figlio di Dio' (Jo 10, 36; 17, 1), 're' (Jo 18, 33. 36), 'vite' (Jo 15, 1. 5), 'pane' (Jo 6, 35. 51. 33)<sup>21</sup>. Per ciascun appellativo l'interprete riporta una o talvolta anche più citazioni ('Figlio di Dio', 'vite', 'pane'). Quasi sempre l'appellativo è usato da Gesù, che si riferisce a se stesso e dice: «Io sono...» ('luce del mondo', 'risurrezione', 'via', 'verità', 'vita', 'porta', 'pastore', 'vite', 'pane') o più semplicemente: «Sono...» ('Figlio di Dio'). Analogo è il caso in cui Gesù menziona gli appellativi usati dai discepoli ('Signore', 'Maestro') e dice: «Io sono». Invece nei due casi in cui l'appellativo è usato da un'altra persona che si rivolge a Gesù (la Samaritana: 'Cristo'; Pilato: 're'), l'interprete riporta le parole dell'interlocutore e di Gesù. Gli appellativi non sono disposti secondo l'ordine di apparizione nel testo evangelico, ma in un ordine differente: l'esegeta segue lo stesso ordine nella successiva spiegazione degli appellativi, disposti uno dopo l'altro secondo il filo di un discorso.

In secondo luogo Origene esamina gli appellativi che si trovano nell'*Apocalisse*: 'primo', 'ultimo' (Apc 1, 17-18), 'alfa', 'omega', 'principio', 'fine' (Apc 22, 13)<sup>22</sup>. Anche qui l'esegeta adduce le citazioni, che iniziano con la formula: «Io sono...».

In terzo luogo l'interprete considera gli appellativi che si trovano nei profeti: 'freccia scelta' (Is 49, 2), 'servo di Dio' (Is 49, 3. 6), 'luce delle genti' (Is 49, 6), 'agnello' (Jr 11, 19)<sup>23</sup>. Origene riporta due lunghe citazioni che sono ricavate da Is 49, 1-3 e 5-6 e descrivono ciò che il Signore ha fatto e detto a Israele (omette invece il v. 4, che riporta ciò che Israele ha risposto al Signore), interpretando le parole del testo profetico in riferimento al Figlio di Dio. Al passo di Isaia l'esegeta accosta anche una citazione ricavata da Jr 11, 19; anche questo testo profetico è interpretato in riferimento al Figlio di Dio.

Dalle affermazioni che il Figlio di Dio fa intorno a se stesso si passa agli appellativi usati dagli autori dei testi sacri per denominare il Figlio di Dio.

«Dunque questi nomi e nomi simili a questi egli dice di se stesso; ma è possibile raccogliere nei vangeli e negli apostoli e attraverso i profeti una

<sup>21</sup> *Cl*o 1, 21, 126-131.

<sup>22</sup> *Cl*o 1, 22, 132.

<sup>23</sup> *Cl*o 1, 22, 133-135.

miriade di nomi con i quali è chiamato il Figlio di Dio; sia perché coloro che hanno scritto i vangeli hanno esposto il proprio pensiero intorno a ciò che egli è, sia perché gli apostoli lo glorificano da ciò che hanno appreso, sia perché i profeti preannunciano la sua venuta futura e annunciano ciò che lo concerne con diversi nomi»<sup>24</sup>.

Origene inizia dagli appellativi che si incontrano negli scritti neotestamentari: 'agnello di Dio' (Jo 1, 29), 'uomo' (Jo 1, 30), 'difensore' (1 Jo 2, 1), 'propiziazione' (1 Jo 2, 2), 'propiziatorio' (Rm 3, 25), 'Sapienza', 'Potenza di Dio' (1 Cor 1, 24), 'santificazione', 'redenzione' (1 Cor 1, 30), 'Sommo Sacerdote' (Hbr 4, 14)<sup>25</sup>. La sezione inizia con Giovanni Battista, ultimo dei profeti e testimone della venuta di Cristo, e prosegue con l'evangelista Giovanni e l'apostolo Paolo.

Procedendo a ritroso l'esegeta passa agli appellativi che si trovano negli scritti veterotestamentari: 'Giuda' (Gn 49, 8-9), 'Giacobbe', 'Israele' (Is 42, 1-4), 'David' (Ez 34, 23), 'verga', 'fiore' (Is 11, 1-3), 'pietra' (Ps 117, 22-23)<sup>26</sup>. Quest'ultimo appellativo si trova anche negli scritti neotestamentari, e in particolare nei vangeli (Mt 21, 42; Lc 20, 18) e negli *Atti degli Apostoli* (Act 4, 11). In questo modo il discorso assume l'aspetto di una composizione ad anello, iniziando e terminando con il Nuovo Testamento.

Origene stabilisce un parallelo tra i nomi menzionati in precedenza e la denominazione di 'Logos'. Nell'interpretazione dei nomi suddetti sono distinti due momenti: 1. la spiegazione del significato generico, cioè del contenuto concettuale associato alla denominazione («dalla denominazione si deve spiegare il modo in cui è pensato colui che è denominato»<sup>27</sup>); 2. la dimostrazione del significato specifico, cioè del modo in cui la denominazione è adattata al Figlio di Dio («con una dimostrazione si deve armonizzare il modo in cui il Figlio di Dio è detto essere questo nome»<sup>28</sup>). Per questi nomi i due momenti sono connessi nell'interpretazione, che inizia dal significato letterale e quindi passa al significato tropologico, per spiegare il modo e il motivo di questa deno-

<sup>24</sup> *Clo* 1, 22, 136.

<sup>25</sup> *Clo* 1, 22, 137-141.

<sup>26</sup> *Clo* 1, 23, 142-149.

<sup>27</sup> *Clo* 1, 24, 153.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

minazione («per ciascuno non fermarsi alla lettera, ma cercare di dire come egli deve essere inteso ‘porta’ e in che modo ‘vite’ e per quale motivo ‘via’»<sup>29</sup>); invece nella spiegazione del nome ‘Logos’ i due momenti sono arbitrariamente separati, perché molti si fermano alla lettera e non cercano il significato applicato al Figlio di Dio («non si deve fare qualcosa di simile per il solo fatto che ‘Logos’ è scritto di lui?»<sup>30</sup>).

Nella spiegazione delle denominazioni di Cristo è necessario seguire un ordine. La disposizione proposta da Origene ha lo scopo di preparare gradatamente l’intelletto alla visione di ciò che altrimenti colpisce lo sguardo: «Per accettare ciò che più colpisce, ciò che sarà detto intorno al modo in cui il Figlio di Dio è Logos, si deve incominciare dai suoi nomi da noi anteposti fin dal principio»<sup>31</sup>. La spiegazione, che può sembrare ad alcuni ‘digressiva’ («non ignoriamo che una tale esposizione sembrerà ad alcuni molto digressiva»<sup>32</sup>), cioè può dare l’impressione di un ‘allontanamento’ dall’argomento trattato, è invece ‘progressiva’, cioè comporta un graduale ‘avvicinamento’ al tema principale. L’esposizione inizia dalle denominazioni del Salvatore e infine giunge a compimento con l’appellativo di Logos: «Una volta addentrati nella teologia del Salvatore, trovando con una ricerca ciò che lo concerne, necessariamente lo comprenderemo per quanto possibile in modo più completo non solo in quanto è Logos ma anche in quanto è le restanti cose»<sup>33</sup>.

## PARTE SECONDA

### 2. L’inizio, il progresso, la perfezione

In *Clo* 1, 25, 158-1, 39, 292 Origene propone una dettagliata spiegazione delle *epinoiai*<sup>34</sup>. Gli appellativi sono disposti secondo un ordine

<sup>29</sup> *Clo* 1, 24, 154.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Clo* 1, 24, 155.

<sup>32</sup> *Clo* 1, 24, 156.

<sup>33</sup> *Clo* 1, 24, 157.

<sup>34</sup> Una dettagliata analisi delle *epinoiai* si trova in H. Crouzel, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d’Origène*, in *Origeniana Secunda*. Second colloque international des études origéniennes, Bari 20-23 septembre 1977, textes rassemblés par H. Crouzel-A. Quacquarelli (Quaderni di «Vetera Christianorum» 15), Roma 1980, 131-150.

differente rispetto alla sequenza nella quale queste denominazioni appaiono nelle Scritture; questa disposizione ordinata, ottenuta attraverso la connessione di un appellativo all'altro, individua una continuità nello sviluppo del discorso. Nel discorso è possibile riconoscere un'articolazione interna, corrispondente alle diverse fasi del percorso dei cristiani:

1. Gli incipienti sono coloro che sono passati dalla morte alla vita per mezzo del battesimo. L'inizio della vita cristiana avviene in Cristo, che è morto e risorto: i cristiani sono sepolti in Cristo e con lui risorgono a nuova vita.

2. I progredienti sono coloro che avanzano nell'ambito della morale. Il progresso, indicato con l'immagine della via, avviene in Cristo e consiste nella conoscenza della verità e nelle opere conformi alla giustizia.

3. Coloro che accedono per mezzo del Figlio al Padre passano dalla morale alla mistica. La porta indica l'accesso per mezzo della divinità del Figlio alla beatitudine del Padre e comporta il passaggio dagli insegnamenti di vita alla contemplazione dei mistici teoremi.

4. I perfetti hanno infine raggiunto la pienezza del Logos. Il Logos si è abbassato, in modo da poter essere compreso dagli esseri dotati di logos; in conseguenza di questo gli esseri dotati di logos possono elevarsi alla comprensione degli aspetti più eccelsi del Logos. Questa elevazione inizia con la distinzione della carne dallo spirito e comporta la santificazione e la redenzione, cioè il completamento di ciò che manca e la remissione delle colpe.

### 2.1. *L'inizio: illuminazione e risurrezione*

Una prima sezione riguarda l'inizio. Questa parte del discorso è individuata dalle opposizioni 'luce sensibile del mondo'-'luce del mondo intelligibile' e 'morte'-'vita': l'illuminazione, consistente nell'elevazione dal mondo sensibile a quello intelligibile, corrisponde alla risurrezione, che è il passaggio dalla morte alla vita. La nascita a nuova vita avviene per mezzo del battesimo, che segna l'inizio della vita cristiana, e soprattutto per mezzo del progresso verso la perfezione.

#### 2.1.1. 'Luce degli uomini', 'luce vera', 'luce del mondo'

La spiegazione della denominazione 'luce del mondo' inizia dall'opposizione riguardante la 'luce sensibile del mondo' per poi passare alla 'luce del mondo intelligibile'. A proposito della luce sensibile Origene

introduce una distinzione: «Luce sensibile del mondo è il sole, e dopo questo in modo non discordante la luna e le stelle saranno chiamate con lo stesso nome»<sup>35</sup>. Il sole, la luna e le stelle sono i luminari creati nel quarto giorno (Gn 1, 14-15: «Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte [...]»); questi luminari, «pur essendo luce sensibile, in quanto illuminano ciò che è sulla terra, non sono luce vera»<sup>36</sup>.

Dalla 'luce sensibile del mondo' si passa alla 'luce del mondo intelligibile'. Il Salvatore è luce che illumina l'intelletto, affinché possa vedere le realtà proprie della sua capacità visiva<sup>37</sup>. L'illuminazione intellettuale riguarda gli esseri dotati di logos e di parte dominante: sono da una parte le anime dotate di logos che sono nel mondo sensibile e dall'altra parte ogni ordine di esseri che riempiono il mondo intelligibile.

Origene stabilisce un parallelo tra ciò che avviene nel mondo sensibile e ciò che accade nel mondo intelligibile.

«Come, quando il sole illumina, viene meno il potere di illuminazione della luna e delle stelle, così coloro che sono illuminati da Cristo e sono capaci di ricevere i suoi raggi non hanno bisogno del ministero di apostoli e profeti [...] né di angeli e, io aggiungerò, neppure di potenze superiori»<sup>38</sup>.

Il verbo φωτίζω è riferito prima al sole e poi alla luna e alle stelle; il rapporto tra l'una e l'altra luce è precisato dal verbo ἀμυροῦται: lo splendore del sole è tale da rendere 'difficilmente visibile', 'fioca', 'debole' la luce della luna e delle stelle.

Per analogia è descritta l'illuminazione dei cristiani. Il verbo ἐλλάμπω nella forma passiva significa 'sono illuminato', 'sono irradiato'; l'immagine dell'irradiazione è ripresa dall'espressione τὰς ἀγὰς... κεχωρηκότες, che pone l'accento sulla capacità di ricevere i raggi. Questa capacità comporta una distinzione tra i cristiani: coloro che sono illuminati da Cristo e capaci di ricevere i suoi raggi non hanno più alcun bisogno dei suoi ministri; «invece a coloro che non sono capaci di

<sup>35</sup> *Clo* 1, 25, 160.

<sup>36</sup> *Clo* 1, 25, 161.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Clo* 1, 25, 165.

ricevere i raggi solari di Cristo i santi ministri offrono un'illuminazione che è molto inferiore a quella menzionata prima, a coloro che a stento possono ricevere questo e da questo sono riempiti»<sup>39</sup>.

### 2.1.2. 'Risurrezione'

Un parallelo individua la connessione esistente tra le denominazioni di 'luce' e 'risurrezione': «come [...] è luce [...] in quanto illumina e irradia, così è chiamato risurrezione, perché opera la deposizione di ogni morte e impianta quella che propriamente si chiama vita»<sup>40</sup>. La risurrezione comporta una duplice azione, che riguarda da un lato la morte e dall'altro lato la vita. La risurrezione è spiegata in rapporto a due condizioni di vita, distinte attraverso una *correctio* (οὐ μόνον... ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον) a partire dalle parole di Rm 6, 4.

«Opera questo non solo adesso in coloro che possono dire: *Siamo stati sepolti insieme a Cristo col battesimo* (Rm 6, 4) e con lui siamo risorti, ma molto più quando uno, deposta completamente ogni morte, anche quella del Figlio stesso, cammina nella novità di vita (cfr. Rm 6, 4)»<sup>41</sup>.

Il primo momento consiste nel battesimo, per mezzo del quale si è sepolti nella morte insieme a Cristo per risuscitare con lui; il secondo momento è il cammino di rinnovamento che segue il battesimo.

### 2.2. *Progresso e crescita nella vita*

Una seconda sezione riguarda il progresso e la crescita nella vita. Il progresso, che è il percorso di avvicinamento a Dio, è rappresentato attraverso l'immagine della 'via'. A sua volta l'immagine della 'via' è spiegata attraverso le nozioni di 'verità' e 'vita': la 'via' indica il progresso che avviene al contempo nella verità e nella giustizia, cioè nella conoscenza e nelle opere. Il progresso nella verità e nella giustizia comporta la crescita nella vita: Cristo, il Figlio, è la 'vita' e invece Dio, il Padre, è la 'sorgente della vita'.

<sup>39</sup> *Clo* 1, 25, 166.

<sup>40</sup> *Clo* 1, 27, 181.

<sup>41</sup> *Clo* 1, 27, 182.



### 2.2.1. 'Via', 'verità', 'vita'

L'immagine del cammino introduce la spiegazione della denominazione di 'via' (cfr. Jo 14, 6). Il cammino che i salvati compiono in Cristo risorto inizia con la nascita del battesimo e progredisce nel senso di un rinnovamento di vita. Questo progresso riguarda la sapienza e le opere, perché avviene al contempo nella verità e nella giustizia: «seguendo le strade che conducono alla verità nel Logos divino e le opere conformi alla vera giustizia»<sup>42</sup>. Cristo è la 'via' lungo la quale avviene il progresso nella verità e nella giustizia; questa via «basta da sola a sostituire qualsiasi equipaggiamento»<sup>43</sup>, nel senso che «non si deve prendere nulla, né bisaccia né mantello, ma bisogna camminare non avendo neppure un bastone, né indossare calzature ai piedi (cfr. Lc 9, 3; Mc 6, 8; Mt 10, 10)»<sup>44</sup>.

Alla denominazione di 'via' sono connesse anche le denominazioni di 'verità' e 'vita', secondo le parole di Jo 14, 6: «Io sono la via, la verità e la vita». L'unigenito è 'verità' nel senso che «comprende, secondo il volere del Padre, con ogni chiarezza tutto il logos dell'universo e ne fa partecipe ognuno secondo la sua dignità, in quanto è verità»<sup>45</sup>. La verità-in-sé corrisponde alla comprensione dell'unigenito; invece la verità che è presso gli uomini è la partecipazione di ciascuno, secondo la propria misura, alla verità-in-sé.

In modo analogo l'unigenito è 'vita' nel senso che ha in sé il principio della vita pura e lo partecipa a coloro che si conformano a lui.

«In senso proprio il principio della vita pura e senza mescolanza di altro si trova nel primogenito di ogni creatura (cfr. Col 1, 15). Prendendo da essa coloro che partecipano di Cristo vivono la vera vita, mentre quelli che sono abituati a vivere fuori di lui, come non hanno la vera luce, così neppure la vera vita»<sup>46</sup>.

La 'vita pura' è la vita dello spirito, che consiste nella relazione che unisce il Figlio al Padre: il Padre è la 'sorgente della vita' e invece il Figlio è la 'vita'; essi sono uniti in un flusso di vita, così come il fiume sca-

<sup>42</sup> *Clo* 1, 27, 183.

<sup>43</sup> *Clo* 1, 27, 184.

<sup>44</sup> *Clo* 1, 27, 183.

<sup>45</sup> *Clo* 1, 27, 186.

<sup>46</sup> *Clo* 1, 27, 188.

turisce dalla sorgente. A sua volta l'unigenito contiene in sé il principio dal quale scaturisce la vita per coloro che si conformano a lui. Dunque il principio della vita è nell'unigenito; invece i viventi sono coloro che partecipano al principio della vita.

### 2.3. *L'accesso*

Una terza sezione riguarda l'accesso per mezzo del Figlio al Padre. Il discorso è strutturato in tre parti: nella prima parte l'accesso è spiegato attraverso l'immagine della 'porta'; la seconda parte chiarisce che il passaggio dall'esterno all'interno può avvenire solo sotto la guida di Cristo; la terza parte precisa che l'accesso per mezzo del Figlio al Padre consiste nel passaggio dalla morale alla mistica.

#### 2.3.1. 'Porta'

L'accesso, cioè il passaggio dall'esterno all'interno, è indicato dall'immagine della 'porta': la divinità del Figlio è la 'porta' che dà accesso alla beatitudine del Padre: «Il Salvatore è denominato 'porta' (cfr. Jo 10, 7), perché non è possibile essere nel Padre o presso il Padre se prima non si è pervenuti, ascendendo dal basso, alla divinità del Figlio, mediante la quale si può essere condotti per mano anche alla beatitudine del Padre»<sup>47</sup>. Nel testo è descritto un percorso, scandito in una sequenza di momenti: 1. l'ascesa dal basso; 2. l'arrivo presso la divinità del Figlio; 3. l'accesso alla beatitudine del Padre. Di qui si comprende la funzione del Figlio, il quale è la 'porta' che dà accesso al Padre.

#### 2.3.2. La funzione egemonica di Cristo

Nella seconda parte Origene chiarisce che l'accesso dall'esterno all'interno può avvenire solo sotto la guida di Cristo. La funzione egemonica di Cristo è spiegata attraverso le opposizioni 'pastore'-'re' e 'signore'-'maestro': il pastore guida le pecore e invece il re governa i sudditi; il signore comanda ai servi e invece il maestro insegna ai discepoli.

##### 2.3.2.1. 'Pastore' e 're'

L'appellativo di 'pastore' indica la funzione di guida che l'unigenito esercita su coloro che sono sottoposti a lui per indole naturale: «si fa

<sup>47</sup> *Clo* 1, 27, 189.

‘pastore’ (cfr. Jo 10, 11) poiché è amante degli uomini e accoglie l’inclinazione come un tempo verso il meglio delle anime che non si slanciano verso il logos, ma hanno l’indole mite e mansueta delle pecore, non ponderata ma senza logos»<sup>48</sup>. L’inclinazione (intesa nel senso di una ‘naturale propensione’) verso il meglio è contrapposta allo slancio (inteso nel senso di una ‘tendenza intenzionale’) verso il Logos. Il concetto è precisato attraverso una duplice *correctio*: allo slancio è contrapposta l’indole (μη σπευδόντων ἀλλὰ δίκην... ἐχόντων), alla ponderazione (che presuppone la ragione) è opposta la mancanza di ragione (οὐκ ἐξητασμένον ἀλλὰ ἄλογον).

L’appellativo di ‘re’, riferito al primogenito di ogni creatura, indica la funzione di governo esercitata su coloro che gli sono sottoposti: «Ritengo dunque che ‘re’ è detta la natura preminente del primogenito di ogni creatura (cfr. Col 1, 15), alla quale è dato di giudicare a causa della superiorità; ‘figlio del re’ l’uomo che ha assunto, conformato e modellato da quella secondo giustizia»<sup>49</sup>. L’espressione τὴν προηγουμένην... φύσιν è resa in modi diversi nelle più recenti edizioni: Corsini traduce «la natura principale», e giustifica con una lunga nota la preferenza per ‘principale’ rispetto a ‘precedente’<sup>50</sup>; Blanc invece traduce «la nature prééminente»<sup>51</sup>. Il participio προηγουμένην, composto dalla preposizione πρό (‘prima’) e dal verbo ἡγέομαι (‘vado innanzi’, ‘precedo’, ‘sono guida’, ‘guido’), può essere tradotto con l’espressione ‘preminente’, con la precisazione che questa ‘preminenza’ è al contempo ‘anteriorità’ (‘precedenza’) ed ‘egemonia’ (‘guida’, ‘leadership’).

L’espressione τὴν προηγουμένην... φύσιν è esplicitata attraverso l’accostamento delle parole τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, ricavate da Col 1, 15. La preminenza è spiegata in ragione della primogenitura, che non comporta soltanto una ‘precedenza’ (il primogenito è stato generato prima dell’intera creazione), ma anche e soprattutto un ‘primato’ (al primogenito spetta il primato nella discendenza regale). Il primato regale compete al Figlio in quanto è nella forma di Dio: per questo motivo al Figlio di Dio si applica propriamente la denominazione di ‘re’.

<sup>48</sup> ClO 1, 27, 190.

<sup>49</sup> ClO 1, 28, 195.

<sup>50</sup> *Commento al Vangelo di Giovanni* cit., 172 nota 56.

<sup>51</sup> *Origène. Commentaire sur Saint Jean* cit., I, 148 nota 1; ivi, 190 nota 2.

Con questa spiegazione è chiarita la differenza esistente tra coloro per i quali Cristo è pastore e coloro per i quali invece è re <sup>52</sup>: gli uni si distinguono per il carattere mite e mansueto ma più irrazionale, gli altri perché si accostano in modo più razionale al culto divino. Le differenze sono evidenziate dagli aggettivi ἀλογώτερον e λογικώτερον, che stabiliscono un confronto tra gli uni e gli altri in rapporto al logos: i primi si distinguono per la maggiore irrazionalità, i secondi per la maggiore razionalità. L'irrazionalità si manifesta nell'indole naturale, la razionalità invece nello slancio verso il Logos.

Per descrivere il progresso nel culto divino Origene introduce una distinzione tra coloro per i quali Cristo è re: «Vi sono differenze anche tra coloro che sono governati, a seconda che siano governati in modo più mistico e più ineffabile e più degno di Dio o in modo più imperfetto» <sup>53</sup>. Le differenze sono evidenziate da aggettivi di grado comparativo, usati con funzione avverbiale: da una parte «in modo più mistico e più ineffabile e più degno di Dio» (μυστικώτερον και ἀπορρητότερον και θεοπρεπέστερον), dall'altra parte «in modo più imperfetto» (ύποδεέστερον). Coloro che sono pervenuti per mezzo del Logos al di là del sensibile sono governati dalla natura preminente dell'unigenito; invece coloro che sono giunti fino alla ragione di ciò che è sensibile sono governati dalla regalità del Logos, ma in quanto è Cristo <sup>54</sup>.

### 2.3.2.2. 'Signore' e 'maestro'

Gli appellativi di 'maestro' e 'signore' sono accostati in modo da evidenziare le differenze: «È assolutamente chiaro a chiunque che il Signore nostro è 'maestro' e 'rivelatore' per coloro che tendono alla pietà e invece 'signore' dei servi che hanno *uno spirito di servitù per il timore* (Rm 8, 15)» <sup>55</sup>. 'Maestro' (διδάσκαλος) è colui che insegna; più precisamente 'rivelatore' (σαφηνιστής) è colui che chiarisce e spiega: il maestro è legato ai discepoli per il rapporto instaurato tra colui che insegna e coloro che apprendono. Diversamente 'signore' (κύριος) è colui che ha il potere e l'autorità: tra il signore e i servi è stabilito un rapporto di soggezione, nel senso che il signore comanda e i servi eseguono i suoi ordini.

<sup>52</sup> *Clo* 1, 28, 198.

<sup>53</sup> *Clo* 1, 28, 199.

<sup>54</sup> *Clo* 1, 28, 200.

<sup>55</sup> *Clo* 1, 29, 201.

Gli appellativi di 'signore' e 'maestro' sono accostati in modo da descrivere il passaggio dall'uno all'altro. Il passaggio da 'signore' a 'maestro' avviene «per coloro che progrediscono e tendono verso la sapienza e sono ritenuti degni di essa»<sup>56</sup>. Il progresso consiste nell'acquisizione della sapienza e comporta il passaggio dalla condizione di servo a quella di amico: in effetti il servo «non sa quello che fa il suo signore» (Jo 15, 15). Dunque il progresso comporta un cambiamento del rapporto con Cristo: «non rimane 'signore', diventando il loro amico»<sup>57</sup>. Il cambiamento è attestato dal confronto tra due *loci* del vangelo secondo Giovanni: «quando gli ascoltatori erano ancora servi egli dice: *Voi mi chiamate maestro e signore e dite bene, perché lo sono* (Jo 13, 13); ma altrove: *Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa qual è la volontà del suo signore; ma vi chiamo amici* (Jo 15, 15)»<sup>58</sup>.

### 2.3.3. Il passaggio dalla morale alla mistica

La terza parte spiega l'accesso nel senso del passaggio dalla morale alla mistica. Tale passaggio è descritto attraverso le immagini del 'pane' e della 'vite': 'pane di vita' sono gli insegnamenti morali che producono la vita; frutti della 'vera vite' sono invece gli ineffabili e mistici teoremi che riempiono di divino entusiasmo.

#### 2.3.3.1. 'Vera vite' e 'pane di vita'

La denominazione 'vera vite' (Jo 15, 1) è spiegata con le parole di Ps 103, 15 («il vino rallegra il cuore dell'uomo»), interpretate in senso intelligibile: «Se infatti il cuore è la facoltà intellettuale (τὸ διανοητικόν), ciò che rallegra è il Logos ottimo a bersi»<sup>59</sup>. Il Logos produce nell'anima effetti analoghi a quelli che il vino ha sul corpo: «strappa dalle cose umane e riempie di divino entusiasmo e di una ebbrezza non irrazionale ma divina»<sup>60</sup>.

Accostando i passi nei quali Cristo dice di essere non solo 'vite' (Jo 15, 1) ma anche 'pane di vita' (Jo 6, 35. 48), Origene dichiara che «è diffi-

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> *Cl*o 1, 29, 202.

<sup>59</sup> *Cl*o 1, 30, 206.

<sup>60</sup> *Ibidem.*

cile stabilire la differenza tra 'pane' e 'vite'»<sup>61</sup>. La differenza è precisata a partire dal significato letterale dell'una e dell'altra parola. Per quanto concerne il pane, l'esegeta conferisce risalto alla funzione di nutrire in generale e più precisamente di dare forza: «il pane nutre e si dice che fortifica e conferma il cuore dell'uomo»<sup>62</sup>. Per quanto riguarda la vite, l'interprete non fa riferimento alla pianta o ai suoi frutti ma al vino, e più precisamente descrive i suoi effetti sul cuore dell'uomo: «il vino lo addolcisce e lo rallegra e lo rasserena»<sup>63</sup>. Il senso letterale introduce il significato spirituale. In primo luogo è spiegato che cos'è il 'pane di vita', cioè il nutrimento che dà la vita: «gli insegnamenti morali, che producono la vita in colui che li apprende e li mette in pratica, sono 'pane di vita' – non si potrebbe chiamare queste cose 'frutti della vite' →»<sup>64</sup>. In secondo luogo è chiarito quali sono i frutti della 'vera vite': «gli ineffabili e mistici teoremi che rallegrano e riempiono di divino entusiasmo, insiti in coloro che si dilettono del Signore e desiderano non solo di nutrirsi ma anche di vivere nelle delizie, sono quelli che vengono dalla vera vite, e sono chiamati 'vino'»<sup>65</sup>.

#### 2.4. *La perfezione*

Una quarta sezione riguarda la perfezione, vale a dire il completamento di ciò che manca e la redenzione dalle colpe. Il discorso è strutturato secondo uno schema chiastico: all'inizio e alla fine è trattato il rapporto tra gli esseri dotati di logos e il Logos; nel mezzo è spiegata la santificazione e la redenzione, che avvengono per la partecipazione alla Potenza, Sapienza, Giustizia di Dio.

##### 2.4.1. Il Logos e gli esseri dotati di logos

Nella prima parte i diversi modi del rapporto tra gli esseri dotati di logos e il Logos sono distinti attraverso tre opposizioni binarie: 'primo'-'ultimo', 'Alfa'-'Omega', 'principio'-'fine'. Il Logos si è abbassato assumendo i diversi aspetti indicati dai nomi di 'primo' e 'ultimo', in modo da poter essere compreso dalle diverse specie degli esseri dotati

<sup>61</sup> *Clo* 1, 30, 207.

<sup>62</sup> *Clo* 1, 30, 208.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

di logos. In conseguenza di questo, gli esseri dotati di logos possono elevarsi alla comprensione degli aspetti più eccelsi del Logos, che sono le lettere con le quali sono scritte le tavolette del cielo e per questo motivo sono indicati con i nomi di 'Alfa' e 'Omega'. Dalla distinzione degli aspetti superiori e inferiori del Logos si può evincere un ordine, indicato dagli appellativi di 'principio' e 'fine'.

#### 2.4.1.1. 'Primo' e 'ultimo'

Origene distingue gli appellativi di 'primo' e 'ultimo' dagli altri nomi: «Oltre a questi si deve stabilire in che modo nell'*Apocalisse* è denominato *primo e ultimo* (Apc 22, 13), in quanto *primo* essendo altro rispetto ad *Alfa* e a *principio*, e in quanto *ultimo* essendo non identico ad *Omega* e a *fine*»<sup>66</sup>. Le denominazioni di 'primo' e 'ultimo' sono spiegate in rapporto alla gerarchia degli esseri dotati di logos: «Ritengo dunque che gli esseri viventi dotati di logos sono contraddistinti in molte specie, e c'è fra essi un primo e un secondo e un terzo e quelli seguenti fino all'ultimo»<sup>67</sup>. L'esegeta distingue le diverse specie degli esseri dotati di logos. La prima specie è quella degli dèi: «Ci sono dèi di cui 'Dio' è 'il Dio', come dicono le profezie: *Celebrate il Dio degli dèi* (Ps 135, 2), e *Il Dio degli dèi, il Signore, ha parlato e ha convocato la terra* (Ps 49, 1)»<sup>68</sup>. Dopo gli dèi vengono le diverse specie degli angeli: «Oltre agli dèi di cui 'Dio' è 'il Dio', ci sono altri che sono chiamati *troni* (cfr. Col 1, 16), altri che sono chiamati *principati, dominazioni e potestà* (cfr. Eph 1, 21), altri oltre questi»<sup>69</sup>. Alle specie angeliche segue quella dei *Sabai*: «[...] si deve credere che, oltre a questi, vi sono altri esseri dotati di logos, il cui nome non ci è del tutto familiare; un genere di essi gli Ebrei lo chiamavano *Sabai* [...]»<sup>70</sup>. Infine viene la specie umana: «E dopo tutti questi un essere dotato di logos e mortale, l'uomo»<sup>71</sup>. Tra gli esseri dotati di logos l'uomo è collocato alla fine, poiché è mortale. A conclusione della spiegazione l'interprete propone una sintesi.

<sup>66</sup> *Clo* 1, 31, 209.

<sup>67</sup> *Clo* 1, 31, 210.

<sup>68</sup> *Clo* 1, 31, 212.

<sup>69</sup> *Clo* 1, 31, 214.

<sup>70</sup> *Clo* 1, 31, 215.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

«Pertanto il Dio dell'universo ha fatto un genere, primo per dignità, di esseri dotati di logos (quelli, penso, che sono chiamati dèi), e un secondo (per il momento siano chiamati 'troni'), e un terzo (senza dubbio i 'principati'). Così, nell'essere dotato di logos si deve scendere fino all'ultimo essere dotato di logos, che forse non è altro se non l'uomo»<sup>72</sup>.

Nella distinzione degli esseri dotati di logos, Origene stabilisce con certezza l'esistenza di una gerarchia e invece propone con cautela l'identificazione dei diversi ordini della gerarchia. In particolare l'esegeta ritorna sull'ultima specie, prima individuata ipoteticamente negli uomini, per valutare una possibile identificazione con i demoni: «Stabilisci se l'ultimo è l'uomo o gli esseri chiamati sotterranei, tra cui vi sono anche i demoni, tutti o alcuni»<sup>73</sup>.

Dopo aver spiegato che c'è un primo e un ultimo tra gli esseri dotati di logos, l'interprete chiarisce in che senso Cristo è 'primo' e 'ultimo': «Pertanto il Salvatore, in modo molto più divino rispetto a Paolo, si è fatto *tutto a tutti*, per guadagnare o rendere perfetti *tutti* (cfr. 1 Cor 9, 22)»<sup>74</sup>. Le parole di 1 Cor 9, 22 sono illustrate con alcune precisazioni: Cristo, assumendo l'aspetto dei diversi esseri dotati di logos, rimane superiore ad essi per la sua divinità, e per questo motivo è in grado di renderli perfetti, cioè di portare a compimento il logos che è in essi. L'espressione «si è fatto *tutto a tutti*» è esplicitata in rapporto alle diverse specie degli esseri dotati di logos: «chiaramente si è fatto uomo per gli uomini e angelo per gli angeli»<sup>75</sup>. L'assunzione dell'aspetto umano non richiede una spiegazione: «Che si sia fatto uomo nessuno dei credenti lo mette in dubbio»<sup>76</sup>. Invece la conformazione all'aspetto angelico necessita di una dimostrazione, avvalorata con testimonianze scritturistiche<sup>77</sup>. A conclusione della spiegazione Origene chiarisce che le

<sup>72</sup> *Clo* 1, 31, 216.

<sup>73</sup> *Clo* 1, 31, 219.

<sup>74</sup> *Clo* 1, 31, 217.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Clo* 1, 31, 218.

<sup>77</sup> *Ibidem*: «Che si sia fatto angelo, ce ne persuadiamo osservando le apparizioni e i discorsi degli angeli, quando si manifesta con la potenza degli angeli, in alcuni luoghi della Scrittura dove gli angeli parlano, come nel passo: *L'angelo del Signore apparve in una fiamma ardente, di mezzo a un rovelto, e disse: Io sono il Dio di Abramo e di Isacco e di Giacobbe* (Ex 3, 2. 6). Anche Isaia dice: *Il suo nome sarà Angelo del Grande Consiglio* (Is 9, 6)».



denominazioni di 'primo' e 'ultimo' non devono essere intese in senso riduttivo: «Pertanto il Salvatore è *primo* e *ultimo*, non perché egli non sia le cose nel mezzo, ma quelle degli estremi, affinché sia chiaro che egli *si è fatto tutto* (cfr. Col 3, 11)»<sup>78</sup>.

#### 2.4.1.2. 'Alfa' e 'Omega'

Nella spiegazione delle denominazioni di 'primo' e 'ultimo' Origene descrive una discesa nella gerarchia degli esseri dotati di logos: «nell'essere dotato di logos si deve scendere fino all'ultimo essere dotato di logos»<sup>79</sup>. Con questo movimento discendente l'esegeta rappresenta l'adeguamento di Cristo alla diversa capacità di comprensione dei diversi esseri dotati di logos: il Salvatore «si è fatto *tutto a tutti*», nel senso che si mette in condizione di essere compreso e assimilato da tutti. Il Salvatore si adatta alla differente capacità di ciascuno, al fine di portare a perfezione questa capacità: «per rendere perfetti *tutti*».

Diversamente nell'esposizione degli aspetti di 'Alfa' e 'Omega' l'esegeta propone un'elevazione alle realtà celesti: «Se poi ci sono, come ci sono, scritti di Dio che i santi, leggendoli, dicono di aver letto nelle tavolette del cielo, le lettere per mezzo delle quali le realtà celesti sono state lette sono gli aspetti del Figlio di Dio, distribuiti dall'Alfa a seguire fino all'Omega»<sup>80</sup>. Con questo movimento ascendente l'interprete descrive l'innalzamento dei santi, che rivolgono la mente alla comprensione delle realtà più elevate. La conoscenza delle realtà eccelse è paragonata alla lettura delle tavolette celesti, scritte con le lettere corrispondenti agli aspetti del Figlio di Dio.

#### 2.4.1.3. 'Principio' e 'fine'

A partire dagli appellativi di 'principio' e 'fine' Origene propone un ragionamento sui diversi aspetti che è possibile distinguere nello stesso soggetto che è Cristo. La riflessione è introdotta da una precisazione: «E ancora, 'principio' e 'fine' è il medesimo, ma secondo gli aspetti non è identico»<sup>81</sup>. L'affermazione, a prima vista paradossale, è fondata sul duplice significato di  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ : nella prima parte significa lo 'stesso' nel

<sup>78</sup> *Cl*o 1, 31, 219.

<sup>79</sup> *Cl*o 1, 31, 216.

<sup>80</sup> *Cl*o 1, 31, 221.

<sup>81</sup> *Cl*o 1, 31, 222.

senso di 'medesimo' (*ipse*, lo stesso soggetto); nella seconda parte invece significa lo 'stesso' nel senso di 'identico' (*idem*, perfettamente uguale). Dunque «'principio' e 'fine' è il medesimo», cioè lo stesso soggetto (Cristo), «ma secondo gli aspetti non è identico», cioè un aspetto non è uguale all'altro. La spiegazione inizia dal primo aspetto, 'principio', interpretato nel senso di 'Sapienza': «Infatti, è 'principio', come abbiamo appreso nei *Proverbi*, in quanto è Sapienza, poiché è scritto: *Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere* (Prv 8, 22)»<sup>82</sup>. Dal 'principio', che è la 'Sapienza', è distinto il 'Logos': «In quanto è Logos però non è principio: infatti *in principio era il Logos* (Jo 1, 1)»<sup>83</sup>. Dopo queste premesse la spiegazione è articolata in modo da individuare un ordine degli aspetti di Cristo.

«Pertanto i suoi aspetti hanno un principio e qualcosa che è secondo dopo il principio e un terzo e così via sino alla fine, quasi dicesse: Sono principio in quanto sono 'Sapienza', secondo, se è così, in quanto sono 'invisibile', terzo in quanto sono 'vita', poiché *ciò che fu fatto in lui era vita* (Jo 1, 4)»<sup>84</sup>.

La riflessione termina con un'osservazione conclusiva: «Chi sarà in grado di esaminare e vedere il senso delle Scritture, forse troverà molti elementi di quest'ordine e la fine; infatti non penso che li troverà tutti»<sup>85</sup>.

#### 2.4.2. La distinzione della carne dallo spirito

La seconda parte spiega la distinzione della carne dallo spirito. Tale distinzione è spiegata attraverso le immagini della 'spada affilata' e della 'freccia scelta': la 'spada' indica la forza lacerante con la quale la parola di Dio separa nel cuore i pensieri carnali da quelli spirituali; invece la 'freccia' indica la forza penetrante del Logos che ferisce l'anima con la magnificenza del suo splendore. La ferita, che comporta una lacerazione, è procurata dalla carità, che invece indica un'intima unione: lo spirito si è separato dalla carne per unirsi intimamente al Figlio, che è

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Cl*o 1, 31, 223.

<sup>85</sup> *Cl*o 1, 31, 224.

la freccia rimasta confitta nel cuore. La distinzione dei pensieri carnali da quelli spirituali mostra ciò che divide l'uomo da Dio: si tratta dei peccati, che sono le colpe imputabili presso il tribunale divino, ma anche delle mancanze, che sono le imperfezioni. Tanto le une quanto le altre sono un impedimento per l'unione dell'uomo con il Padre se non interviene la mediazione del Figlio, che agisce tanto sulle colpe quanto sulle imperfezioni.

#### 2.4.2.1. 'Spada affilata'

Per la denominazione di 'spada affilata' (Is 49, 2) è proposta una prima spiegazione con le parole di Hbr 4, 12.

«Dunque la 'bocca' del Figlio di Dio è una spada affilata, poiché viva è la parola di Dio, efficace e tagliente, più di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e giudica i sentimenti e pensieri del cuore (Hbr 4, 12)»<sup>86</sup>.

Secondo questa interpretazione la parola di Dio è penetrante e lacerante, nel senso che entra nella parte più interna dell'uomo, il cuore, ed è in grado di operare una netta separazione tra i sentimenti e i pensieri, distinguendo da una parte quelli carnali e dall'altra parte quelli spirituali. Un ulteriore approfondimento è offerto dalla seconda interpretazione ricavata dalle parole di Mt 10, 34.

«In altro senso egli ebbe la bocca come una spada o come una spada affilata, secondo la parola profetica, poiché venne a portare sulla terra (cioè agli esseri corporei e sensibili) non la pace ma la spada (cfr. Mt 10, 34), e spezzò l'amicizia, per così dire, perniciosa dell'anima e del corpo, affinché l'anima, affidandosi a quello Spirito che combatte contro la carne (cfr. Gal 5, 17), diventasse amica di Dio»<sup>87</sup>.

In questa spiegazione la funzione della spada è rompere il vincolo dell'amicizia che lega l'anima al corpo; la spada, intesa in questo senso, è un'arma nelle mani dello spirito, che combatte contro la carne, secon-

<sup>86</sup> Clt 1, 32, 229.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

do le parole di Gal 5, 17. Una volta interrotto il vincolo di amicizia con il corpo, l'anima può stringere un vincolo di amicizia con Dio.

#### 2.4.2.2. 'Freccia scelta'

L'anima risulta lacerata in seguito al combattimento avvenuto tra la carne e lo spirito. Coloro nei quali lo spirito ha vinto sulla carne recano la salutare ferita della carità di Dio, di cui si parla in Ct 2, 5; questa ferita è procurata dall'unigenito, che è denominato 'freccia scelta' in Is 49, 2.

«Ma anche vedendo tanti che sono feriti dalla carità divina, allo stesso modo di colei che nel *Cantico dei Cantici* confessa di aver subito questo con le parole: *Io sono ferita dalla carità* (Ct 2, 5), troverà che la freccia che ha ferito le anime di tanti alla carità di Dio non è altro se non colui che dice: *Ha fatto di me una freccia scelta* (Is 49, 2)»<sup>88</sup>.

Nel *Commento al Cantico dei Cantici* Origene spiega che l'anima ha ricevuto la ferita della carità perché è stata colpita dalla freccia eletta, che è il Logos di Dio.

«Infatti il Verbo è l'immagine e la luce riflessa di Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione (Col 1, 15; Hbr 1, 3), nel quale sono state create tutte le cose che sono in cielo e che sono in terra, sia visibili sia invisibili (Col 1, 16). Pertanto chi avrà potuto con mente capace considerare e comprendere la grazia e la bellezza di tutte le cose che sono state create in lui, colpito dalla bellezza di esse e ferito dalla magnificenza dello splendore come da freccia eletta (Is 49, 2), secondo quanto dice il profeta, riceverà da lui una ferita che apporta salvezza e arderà del fuoco beato del suo amore»<sup>89</sup>.

L'anima, nella quale l'amore ha aperto una ferita, rimane dilaniata: non è più chiusa in se stessa, ma irrimediabilmente aperta, irrimediabilmente ferita. L'amore, che come una freccia ha trafitto l'anima, è destinato a rimanere confitto nel cuore, senza poter essere più estratto. Il sentimento della ferita d'amore, della freccia d'amore confitta nel cuore, è il sentimento di un amore viscerale.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Orig., *CCt* prol. 2, 17 (trad. M. Simonetti, Roma 1976, 42).

«Se mai c'è qualcuno che una volta è stato arso da tale fedele amore per il Verbo di Dio che, come dice il profeta, ha ricevuto la dolce ferita della sua freccia eletta (Is 49, 2), ch'è stato trafitto dal dardo amabile della sua scienza sì da sospirare per il desiderio di lui notte e giorno, sì da non poter dire altro, non voler udire altro, non saper pensare desiderare bramare altro che lui, tale anima a ragione dice: *Sono ferita d'amore* (Ct 2, 5), e da lui ho ricevuto la ferita di cui dice Isaia: *Mi ha posto come freccia eletta e mi ha nascosto nella sua faretra* (Is 49, 2)»<sup>90</sup>.

### 2.4.3. La mediazione del Figlio per le colpe e le imperfezioni

La terza parte riguarda la mediazione del Figlio per quanto concerne le colpe e le imperfezioni.

#### 2.4.3.1. L'intercessione per le colpe

L'intercessione per le colpe è spiegata attraverso gli appellativi di 'difensore', 'propiziazione', 'propiziatório'. Da una parte il Figlio agisce per avvicinare l'uomo al Padre: l'uomo, che è ancora colpevole, non può da solo trovare grazia presso il tribunale del Padre; per questo motivo il Figlio si fa avanti e, in qualità di 'difensore' e di 'avvocato', intercede in favore del suo assistito. Dall'altra parte il Figlio agisce per avvicinare il Padre all'uomo: infatti rende il Padre propizio e benevolo nei confronti dell'uomo colpevole, facendosi egli stesso 'propiziazione' e 'propiziatório', cioè offerta e sacrificio espiatorio: le colpe, che non possono essere riparate dall'uomo, sono espiate al suo posto dal Figlio.

#### 2.4.3.2. 'Difensore', 'propiziazione', 'propiziatório'

Per spiegare il significato dei nomi di 'difensore', 'propiziazione', 'propiziatório', Origene stabilisce un confronto con gli appellativi precedenti: «nessuno dei nomi menzionati in precedenza, al pari di 'difensore' e 'propiziazione' e 'propiziatório', fa conoscere il ruolo di difensore presso il Padre in nostro favore da parte di colui che intercede a difesa della natura umana e rende propizio»<sup>91</sup>. Nella spiegazione l'esegeta individua le diverse funzioni di un avvocato: in primo luogo la protezione da parte di colui che si fa avanti in favore dei suoi assistiti; in secondo luogo l'intercessione ad opera di colui che parla in

<sup>90</sup> Orig., *CCt* 3, 8, 13 (trad. cit., 212-213).

<sup>91</sup> *Cto* 1, 33, 240.

difesa altrui; in terzo luogo la propiziazione da parte di colui che placa e rende benevolo.

Tali funzioni sono espresse dai nomi di 'difensore', 'propiziazione', 'propiziatore'. Il termine *παράκλητος* significa 'colui che è chiamato in aiuto di qualcuno' in una corte di giustizia, e più precisamente vuol dire 'assistente legale', 'avvocato', e quindi anche 'intercessore'; questa funzione è spiegata con la testimonianza di 1 Jo 2, 1: «Se qualcuno infatti ha peccato, abbiamo come difensore presso il Padre Gesù Cristo giusto». Invece il sostantivo *ίλασμός* significa 'sacrificio espiatorio o propiziatore', 'espiazione', 'propiziazione', e anch'esso è attestato sulla base di 1 Jo 2, 1: «Ed egli è propiziazione per i nostri peccati». Infine il termine *ίλαστήριον* significa 'offerta o sacrificio espiatorio' e anche 'propiziatore' ('coperchio dell'arca dell'alleanza'). L'uno e l'altro significato sono spiegati con testimonianze scritturistiche.

«E la 'propiziazione' nella stessa lettera si dice che è *propiziazione per i nostri peccati*, nella *Lettera ai Romani* è detta *propiziatore*: Dio lo ha esposto quale *propiziatore per mezzo della fede* (Rm 3, 25). Di questo propiziatore era un'ombra il propiziatore d'oro, collocato sui due cherubini nella parte più interna del santo dei santi (cfr. Ex 25, 17-19)»<sup>92</sup>.

#### 2.4.3.3. Il completamento di ciò che manca

Il completamento di ciò che manca avviene per mezzo della partecipazione agli aspetti di 'Potenza', 'Sapienza', 'Giustizia'. Tali nozioni sono tra loro complementari. Infatti la 'Potenza di Dio', che annienta la debolezza dell'uomo, è connessa alla 'Sapienza di Dio', per mezzo della quale tutta la creazione ha potuto sussistere; a sua volta la 'Sapienza', che dice di sé: «Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere» (Prv 8, 22), è legata alla 'Giustizia', che con le punizioni e con le cure mediche dispone tutte le cose ad accogliere alla fine la bontà del Padre. Dunque la 'Sapienza' è il principio e riguarda la creazione e invece la 'Giustizia' concerne il giudizio finale, nel quale sono valutate le colpe da punire e le imperfezioni da curare.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

#### 2.4.3.4. 'Potenza'

Agli appellativi di 'difensore', 'propiziazione' e 'propiziatore' è connesso il nome di 'Potenza di Dio'.

«Come sarebbe potuto essere 'difensore' e 'propiziazione' e 'propiziatore' senza una potenza di Dio che annienta la nostra debolezza, scorrendo nelle anime dei credenti, somministrata da Gesù, della quale egli è primo in quanto 'potenza di Dio-in-sé', per mezzo del quale si può dire: *Tutto posso in colui che mi dà la forza, Cristo Gesù (Phil 4, 13)?*»<sup>93</sup>.

Alla Potenza di Dio è contrapposta la nostra debolezza. La Potenza di Dio, che agisce nelle anime dei credenti, proviene da Gesù, che è 'Potenza di Dio-in-sé'. Il termine *αὐτοδύναμις* significa 'potenza-in-sé', cioè potenza nella sua identità con se stessa. La relazione esistente tra la potenza-in-sé e la potenza che agisce nelle anime è dimostrata con le parole di Phil 4, 13: «Tutto posso in colui che mi dà la forza, Cristo Gesù».

#### 2.4.3.5. 'Sapienza'

L'esposizione intorno all'appellativo di 'Sapienza' inizia con una lunga formula introduttiva: «Non dobbiamo passare sotto silenzio neppure che è a ragione *Sapienza di Dio* (cfr. 1 Cor 1, 24) e per questo è chiamato così»<sup>94</sup>. Il nome 'Sapienza di Dio' indica una sapienza diversa da quella sussistente soltanto nella mente umana: «La sua Sapienza infatti non ha la sostanza in semplici 'fantasie' (*φαντασίαις*) del Dio e Padre dell'universo, secondo i 'fantasmi' (*φαντάσματα*) analoghi ai pensieri umani»<sup>95</sup>. Il termine *φαντασία* significa 'apparenza', 'immagine mentale', 'immaginazione', cioè rappresentazione di apparenze o immagini derivanti da sensazioni; il sostantivo *φάντασμα* significa 'apparizione', 'fantasma', e in questo contesto indica un'apparenza che è in rapporto alle percezioni e ai pensieri (*ἀνὰ λόγον τοῖς... ἐννοήμασι*: il termine *ἐννόημα* significa 'percezione', 'pensiero'). Dunque la Sapienza di Dio non consiste in una semplice rappresentazione mentale di un'immagine sensibile; invece la Sapienza di Dio sussiste per se stessa.

<sup>93</sup> *Clo* 1, 33, 241.

<sup>94</sup> *Clo* 1, 34, 243.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

«Se qualcuno è in grado di comprendere un'ipostasi incorporea vivente e, per così dire, animata di vari teoremi che contengono le ragioni di tutte le cose, conoscerà la Sapienza di Dio che è al di sopra di ogni creatura e dice bene di sé: *Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere* (Prv 8, 22)»<sup>96</sup>.

La Sapienza è un'ipostasi, sussistente per se stessa. Inoltre è incorporea, perché è un'entità immateriale costituita di multiformi teoremi (πουκίλων θεωρημάτων: il termine θεωρημα significa 'visione', 'intuizione', 'teoria'), che contengono in sé le ragioni (λόγους) di tutte le cose. Infine è un'entità vivente e animata, in grado di trasmettere la vita e l'anima a tutti gli esseri. Per questo motivo la Sapienza di Dio è al di sopra dell'intera creazione e dice di se stessa: «Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere» (Prv 8, 22). Non solo la Sapienza è il 'principio' (ἀρχή) che precede l'intera creazione, ma è anche la 'causa formale' (καθ' ἣν) secondo la quale Dio ha fatto tutte le cose e pertanto è la 'causa efficiente' (δι' ἣν) per mezzo della quale l'intero creato può sussistere: «Per mezzo di questa creatura tutta la creazione ha potuto sussistere, non essendo priva della capacità di accogliere la Sapienza divina, secondo la quale è stata fatta. Infatti, secondo il profeta David, Dio ha fatto tutte le cose nella Sapienza (cfr. Ps 103, 24)»<sup>97</sup>. La creazione, formata secondo la Sapienza di Dio, non è priva di essa; per mezzo di questa Sapienza, sussistente per se stessa, l'intero creato può sussistere.

A partire da queste premesse l'interprete distingue due modi in cui le creature sono in rapporto con la Sapienza. Il primo modo, riguardante la maggior parte delle creature, è limitato alla partecipazione e non comporta anche la comprensione della Sapienza: «Molte però sono state fatte per partecipazione alla Sapienza, non comprendendo quella in cui sono state create»<sup>98</sup>. Il secondo modo, che concerne solo poche creature, comporta la comprensione della Sapienza: «pochissime, invece, comprendono non solo la Sapienza relativa a loro ma anche quella relativa a molte altre, vale a dire Cristo che è tutta la Sapienza»<sup>99</sup>. La *correctio* (οὐ μόνον τὴν περὶ αὐτῶν... ἀλλὰ καὶ περὶ πολλῶν ἑτέρων) precisa il

<sup>96</sup> Clō 1, 34, 244.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Clō 1, 34, 245.

<sup>99</sup> *Ibidem*.



contenuto della comprensione: mentre 'partecipare' significa 'prendere parte', e dunque comporta un rapporto 'parziale' (limitato alla parte che riguarda se stessi), 'comprendere' significa 'prendere insieme', e pertanto indica un rapporto 'onnicomprensivo' (inclusivo della parte riguardante se stessi e di tutte le altre parti). Per questo motivo la comprensione riguarda tutta la Sapienza, che è Cristo.

#### 2.4.3.6. 'Giusto', 'buono'

Nella spiegazione degli appellativi di 'giusto' e 'buono', Origene inizia dalla confutazione della distinzione gnostica tra il Dio giusto (il demiurgo) e il Dio buono (il Padre di Cristo).

«Ciò che induce alcuni degli eretici a distinguere tra 'giusto' e 'buono', non chiarito neppure da loro, i quali pensano che 'giusto' sia il demiurgo, 'buono' invece il Padre di Cristo, io, dopo aver sottoposto ad attento esame, penso che si possa dire del Padre e del Figlio»<sup>100</sup>.

La distinzione tra il Dio giusto e il Dio buono, affermata da Cerdone<sup>101</sup> e poi sviluppata da Marcione<sup>102</sup>, si trova anche in Tolomeo, discepolo di Valentino<sup>103</sup>. Nei *Principi* Origene attribuisce questa distinzione a Marcione e Valentino<sup>104</sup>. Corsini precisa che questa distinzione è accentuata in modo che un attributo escluda l'altro.

«L'attributo di 'giusto' che Marcione applica al Demiurgo (= il Dio dell'Antico Testamento, creatore dell'universo) è inteso con una sfumatura di crudeltà, al fine di riservare completamente l'attributo di 'buono' al Dio, Padre di Cristo, che si rivela nel Nuovo Testamento»<sup>105</sup>.

Nella confutazione di questa tesi, Origene desume il primo argomento dalla stessa dottrina gnostica, nella quale riconosce aspetti poco chiari

<sup>100</sup> *Cio* 1, 35, 253.

<sup>101</sup> *Iren.* 1, 27, 1.

<sup>102</sup> *Iren.* 1, 27, 2.

<sup>103</sup> *Epiph., Pan.* 33, 7.

<sup>104</sup> *Prin* 2, 7, 1 (trad. cit., 297): «Concediamo pure a Marcione e Valentino che è possibile introdurre differenze in Dio e descrivere una natura del Dio buono ed una natura del Dio giusto».

<sup>105</sup> *Commento al Vangelo di Giovanni* cit., 254 nota 52.

(«Ciò che induce alcuni degli eretici a distinguere tra ‘giusto’ e ‘buono’, non chiarito da loro [...]»<sup>106</sup>), e invece ricava il secondo argomento a partire da un attento esame della tesi («dopo aver sottoposto ad attento esame»<sup>107</sup>) e soprattutto dall’interpretazione delle Scritture.

«Il Figlio è ‘giustizia’, lui che ha ricevuto il *potere di giudicare perché è Figlio dell’uomo* (Jo 5, 27) e *giudicherà la terra con giustizia* (Act 17, 31); il Padre, colmando di beni coloro che sono stati educati nella giustizia del Figlio dopo il regno di Cristo, dimostrerà con le opere l’appellativo di ‘buono’, allorché *Dio sarà tutto in tutti* (cfr. Ps 9, 9; 95, 13; 97, 9)»<sup>108</sup>.

Dimostrando che il Figlio è giusto e il Padre è buono, l’interprete vuole soprattutto evidenziare il nesso che unisce l’uno e l’altro attributo. La spiegazione avviene in due tempi. In primo luogo l’esegeta descrive il rapporto esistente tra ‘giudizio’ e ‘sommo bene’: prima avviene il giudizio ad opera del Figlio e poi il sommo bene che consiste nell’assimilazione a Dio<sup>109</sup>. Il giudizio è attestato con le parole di Jo 5, 27 («potere di giudicare perché è Figlio dell’uomo») e Act 17, 31 («giudicherà la terra

<sup>106</sup> *Cio* 1, 35, 253.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Prin* 3, 6, 1 (trad. cit., 463): «Il sommo bene, cui tende tutta la natura razionale e che è detto anche fine di tutte le cose, secondo la definizione anche di molti filosofi consiste nel diventare, per quanto è possibile, simili a Dio». *Prin* 3, 6, 2-3 (trad. cit., 468): «Perciò bisogna esaminare più attentamente il valore di questa espressione che indica la perfezione della beatitudine e la fine delle cose, per cui è detto non solo che Dio è in tutti, ma anche che è tutto. Perciò esaminiamo che cosa sia questo *tutto*, che Dio sarà in tutti. Penso che il fatto che Dio è detto essere tutto in tutti significa che egli è tutto anche nelle singole creature. Ed egli sarà tutto in queste creature nel senso che qualsiasi cosa l’intelligenza razionale, libera da ogni sozzura di peccato e purificata da ogni offuscamento di malvagità, potrà percepire comprendere e pensare, tutto ciò sarà Dio, ed ella non potrà né percepire né pensare né vedere né tenere altro che Dio, che sarà misura e ragione di ogni sua azione: così Dio sarà tutto per lei. Infatti non ci sarà più distinzione fra bene e male, perché il male non ci sarà più (per lei è tutto Dio, che il male non tocca), né desidererà più di mangiare dell’albero della scienza del bene e del male (Gn 2, 17) chi è sempre nel bene e per cui Dio è tutto. Pertanto se alla fine del mondo, che sarà simile all’inizio, sarà reintegrata quella condizione che la natura razionale aveva avuto quando non aveva sentito ancora il bisogno di mangiare dell’albero della scienza del bene e del male, allontanato ogni senso di malvagità, solo colui che è l’unico Dio buono diventerà tutto per la creatura tornata ad essere schietta e pura; e non solo in poche o in molte, ma in tutte Dio sarà tutto, quando ormai non ci sarà più la morte, né il pungolo della morte (1 Cor 15, 55 ss.), né più assolutamente il male: allora veramente Dio sarà tutto in tutti».

con giustizia»); invece l'assimilazione a Dio è indicata dalle parole «Dio sarà tutto in tutti» (cfr. Ps 9, 9; 95, 13; 97, 9). In secondo luogo l'interprete spiega il rapporto esistente tra 'giustizia' e 'bontà': coloro che sono stati educati nella giustizia del Figlio saranno colmati di beni dal Padre. Dunque la giustizia è requisito necessario per la bontà: «E forse con la sua giustizia il Salvatore nei tempi opportuni, con la parola e con l'ordine e con le punizioni e con le sue cure mediche, per così dire, spirituali, dispone tutte le cose ad accogliere alla fine la bontà del Padre»<sup>110</sup>.

#### 2.4.3.7. La perfezione della santità e la liberazione dai peccati

La trasformazione che avviene nei cristiani per la partecipazione agli aspetti della 'Potenza', 'Sapienza', 'Giustizia' di Dio consiste nella santificazione e nella redenzione: la 'santificazione' indica la perfezione della santità, ottenuta dopo il completamento di ciò che manca, e invece la 'redenzione' significa la liberazione dai peccati, che costituiscono le colpe. Il Figlio non è soltanto 'propiziazione' ('sacrificio espiatorio') e 'propiziatorio' ('offerta espiatoria') ma anche 'sommo sacerdote'. Infatti nel Figlio sono riuniti tutti gli aspetti dell'espiazione: il sacerdote, l'offerta e il sacrificio stesso<sup>111</sup>. In quanto 'sommo sacerdote', Cristo provvede «a completare ciò che manca a ciascuna delle creature, perché possano accogliere la gloria del Padre»<sup>112</sup>. Il tema del perfezionamento di ciò che è manchevole anticipa la riflessione proposta in seguito a proposito della denominazione di 'Logos'.

#### 2.4.3.8. 'Santificazione' e 'redenzione'

Agli appellativi di 'Potenza', 'Sapienza' e 'Giustizia' sono strettamente connessi i nomi di 'santificazione' e 'redenzione'<sup>113</sup>. Come per la 'Potenza', la 'Sapienza' e la 'Giustizia', così anche per la 'santificazione' e la 'redenzione' è distinto l'aspetto in sé e la partecipazione ad esso. Cristo è la santificazione-in-sé e la redenzione-in-sé (αὐτὸς... ἁγιασμός... καὶ

<sup>110</sup> *Clo* 1, 35, 254.

<sup>111</sup> *Clo* 1, 35, 255.

<sup>112</sup> *Clo* 1, 35, 258.

<sup>113</sup> *Clo* 1, 34, 247: «Qualcosa di simile si deve intendere anche riguardo a 'santificazione' e 'redenzione': infatti Gesù è divenuto per noi 'santificazione-in-sé', onde i santi sono santificati, e 'redenzione-in-sé'; ciascuno di noi è santificato da quella santificazione ed è redento in rapporto a quella redenzione».

ἀπολύτρωσις), onde sono santificati e redenti i cristiani che partecipano a questi aspetti, ognuno secondo la propria capacità. In particolare la 'santificazione' indica il progresso nella santità e invece la 'redenzione' significa la liberazione dai peccati. L'uno e l'altro sono aspetti complementari della medesima trasformazione: i cristiani, partecipando a Cristo, progrediscono nella santità e al contempo sono redenti dai peccati. Nella sequenza stabilita da Origene gli aspetti della 'santificazione' e della 'redenzione' sono trattati dopo la 'Potenza' e la 'Sapienza' e prima della 'Giustizia': i cristiani, dopo essere stati santificati e redenti, sono educati nella giustizia del Figlio per poter essere colmati dei beni dal Padre.

#### 2.4.3.9. 'Sommo sacerdote'

Alla spiegazione degli attributi di 'giusto' e 'buono' (l'uno riferito al Figlio e l'altro invece al Padre) segue l'esposizione riguardante l'appellativo di 'sommo sacerdote'. Nel regno del Padre Cristo non è soltanto 'Giustizia', ma anche 'difensore', 'propiziazione' ('sacrificio espiatorio'), 'propiziatorio' ('offerta espiatoria') e 'sommo sacerdote'. Dunque in Cristo sono riuniti tutti gli aspetti dell'espiazione: il sacerdote, l'offerta e il sacrificio stesso<sup>114</sup>. In quanto 'sommo sacerdote', Cristo provvede «a completare ciò che manca a ciascuna delle creature, perché possano accogliere la gloria del Padre»<sup>115</sup>. Il tema del perfezionamento di ciò che è manchevole anticipa la riflessione proposta in seguito a proposito della denominazione di 'Logos'.

#### 2.4.4. La perfezione del Logos

La quarta parte propone una ricapitolazione degli appellativi trattati in precedenza per introdurre il significato della denominazione di Logos<sup>116</sup>. Come gli altri appellativi, anche la denominazione di Logos è

<sup>114</sup> *Clo* 1, 35, 255: «Egli stesso, essendo queste cose, 'difensore', 'propiziazione', 'propiziatorio', avendo compatito *le nostre infermità* per essere provato in tutte le cose umane *allo stesso modo di noi, eccetto il peccato* (Hbr 4, 15), è 'Sommo Sacerdote grande' che ha offerto se stesso in sacrificio offerto una volta per tutte (cfr. Hbr 9, 28) non soltanto per gli uomini ma anche per ogni essere dotato di logos: infatti *egli gustò la morte a vantaggio di tutti, eccettuato Dio, o per la grazia di Dio* come si trova in alcuni codici della *Lettera agli Ebrei*».

<sup>115</sup> *Clo* 1, 35, 258.

<sup>116</sup> *Clo* 1, 37, 267-268.

spiegata nel senso di una partecipazione. Il diverso grado di partecipazione è individuato dai due significati del Logos che è negli uomini: il primo significato corrisponde alla completezza della capacità conoscitiva, che è l'esito del normale sviluppo psico-fisico; il secondo significato corrisponde invece alla perfezione spirituale, che è il risultato della completa sottomissione della parte priva di logos che è nell'uomo. Spiegando il significato del termine 'Logos', l'interprete illustra la relazione esistente tra Dio, il Logos e gli esseri dotati di logos. In primo luogo è individuato il nesso esistente tra Intelletto (= Padre) e Parola (= Figlio). In secondo luogo è descritta la relazione tra Parola e voce. In terzo luogo è spiegato il rapporto esistente tra parola e cuore. Infine sono richiamate le parole di Ps 32, 6 («Con la parola del Signore i cieli furono consolidati, e con il suo Spirito tutta la loro forza»), interpretate in modo da stabilire un confronto tra il Logos di Dio e il logos di un architetto o di un ingegnere navale. Nel confronto risulta la superiorità del Logos di Dio rispetto all'altro logos.

#### 2.4.4.1. La capacità conoscitiva e la perfezione spirituale

A conclusione dell'esposizione Origene propone una ricapitolazione degli appellativi trattati in precedenza per introdurre il significato della denominazione di Logos. Stabilendo un parallelo con gli appellativi di 'luce del mondo', 'risurrezione', 'pastore', 'maestro', 're', 'freccia scelta', 'servo', e poi ancora 'difensore', 'propiziazione', 'propiziatorio' – denominazioni corrispondenti a specifiche attività di Cristo – è individuato il significato dell'appellativo di Logos in rapporto ad una specifica attività: «rimuove da noi tutto ciò che è privo di logos (ἄλογον) e ci rende veramente dotati di logos (λογικούς)»<sup>117</sup>. Come gli altri appellativi, anche la denominazione di Logos è spiegata nel senso di una partecipazione: «è evidente che diventiamo dotati di logos in modo divino (ἐνθέως λογικοί), perché egli, in quanto è 'Logos' e 'risurrezione', distrugge in noi tutto ciò che è privo di logos (ἄλογα) e morte»<sup>118</sup>.

Il diverso grado di partecipazione è individuato dai due significati del Logos che è negli uomini. Il primo significato corrisponde alla completezza della capacità conoscitiva, che è l'esito del normale sviluppo

<sup>117</sup> *Clo* 1, 37, 267.

<sup>118</sup> *Clo* 1, 37, 268.

psico-fisico: «secondo la pienezza dei pensieri che si trova in tutti quelli che hanno superato la fanciullezza, esclusi i prodigi»<sup>119</sup>. Il secondo significato corrisponde invece alla perfezione spirituale, che è il risultato della completa sottomissione della parte priva di logos che è nell'uomo: «secondo il sommo grado, che si trova nei soli perfetti»<sup>120</sup>. L'interprete chiarisce che l'imperfezione permane finché la parte priva di logos non asseconda completamente il logos; invece la perfezione è raggiunta quando la parte priva di logos si adegua completamente al logos<sup>121</sup>.

Secondo il primo significato di Logos, riguardante la completezza della capacità conoscitiva, sono da intendere le parole di Jo 1, 14 («Il Logos si fece carne»); invece secondo il secondo significato di Logos, corrispondente alla perfezione spirituale, sono da interpretare le parole di Jo 1, 1 («Il Logos era Dio»). Tra il primo e il secondo significato l'interprete riconosce qualcosa di intermedio.

«Ne consegue di cercare di vedere se nelle cose umane c'è qualcosa nel mezzo tra *il Logos si è fatto carne* (Jo 1, 14) e *il Logos era Dio* (Jo 1, 1), come il Logos ricondotto ai primi elementi dall'essere diventato carne e a poco a poco smaterializzato, fino a diventare ciò che era in principio, il Logos Dio presso il Padre: Giovanni ha visto la gloria di questo Logos, veramente unigenito come venuto dal Padre (Jo 1, 14)»<sup>122</sup>.

Il passaggio da «il Logos si è fatto carne» (Jo 1, 14) a «il Logos era Dio» (Jo 1, 1) è spiegato in modo graduale: 1. «dall'essere diventato carne» 2. è «ricondotto ai primi elementi [...] e a poco a poco smaterializzato» 3. «fino a diventare ciò che era in principio».

Dopo aver precisato il modo in cui è possibile risalire dal Logos incarnato al Logos nella forma di Dio, Origene illustra la relazione esistente tra Dio, il Logos e gli esseri dotati di logos. La spiegazione inizia dal significato di 'logos' nella lingua e nella filosofia greca: λόγος, inteso nel senso di 'parola', è in relazione con νοῦς, cioè 'intelletto'. Se si identifica il Logos con il Figlio, il Nous corrisponde al Padre: «Il Figlio può anche

<sup>119</sup> *Clo* 1, 37, 273.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Clo* 1, 37, 275: «Infatti, prima della perfezione del Logos, tutto negli uomini è degno di biasimo, perché imperfetto e manchevole, e ad esso non obbedisce completamente la parte che in noi è priva di logos, detta tropologicamente 'pecora'».

<sup>122</sup> *Clo* 1, 37, 276.

essere il 'Logos' per il fatto di annunziare i segreti di quel Padre che è 'Intelletto' (νοῦς) per analogia con il Figlio chiamato 'Logos'»<sup>123</sup>. La relazione esistente tra il Logos e il Nous divino è chiarita alla luce del rapporto tra la parola e l'intelletto umano: «Come infatti presso di noi la parola annunzia ciò che è visto dall'intelletto, così il Logos di Dio [...] rivela quello che egli conosce, il Padre»<sup>124</sup>. Nessuno conosce ciò che è nell'intelletto di un uomo, se non gli è rivelato dalla sua parola; in modo analogo nessuno conosce ciò che è nell'Intelletto di Dio, se non gli è rivelato dalla sua Parola.

La spiegazione è avvalorata da un ragionamento, con il quale l'interprete chiarisce che l'intelletto umano, per poter giungere all'Intelletto di Dio, deve slanciarsi sotto la guida del Logos: «[...] nessuna delle creature può lanciarsi verso di lui (προσβάλλω) senza una guida»<sup>125</sup>. Il concetto è illustrato in *CIo* fr. 13.

«Peraltro neanche all'intelletto [Dio] è visibile semplicemente, ma a colui che si è liberato da ogni ignoranza e malvagità e materia. Dice infatti [Gesù]: *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio* (Mt 5, 8). Denomina 'cuore' l'intelletto. Chiunque è divenuto puro nel modo che s'è detto, essendo perfetto secondo virtù, si lancia verso Dio, per quanto è possibile. Stando così le cose, l'intelletto che è ancora soggetto al divenire, e per questo anche al tempo, non vede Dio come si deve. Per questo non ha detto semplicemente: *Dio nessuno l'ha visto* (Jo 1, 18), ma con l'aggiunta di *mai*, che significa qualcosa di temporale, affinché ciò che è detto sia questo: per quanto tempo si può dire *mai*, in modo da significare qualcosa che rimane, l'intelletto agisce nella vita materiale. Per questo non può vedere Dio. Anche noi lo comprendiamo, per quanto è possibile, non chiaramente dalle nozioni teologiche che lo riguardano e da quelle che noi abbiamo».

L'elevazione dell'intelletto al di sopra della vita materiale avviene ad opera del Logos, che introduce l'uomo nella vita spirituale, consistente nella relazione tra il Figlio e il Padre. In *CIo* 1, 38, 278 Origene spiega il concetto facendo ricorso alle parole di Mt 11, 27: «Nessuno infatti cono-

<sup>123</sup> *CIo* 1, 38, 277.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

sce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare». Il passo può essere confrontato con *Clo* fr. 13, che riguarda l'interpretazione di Jo 1 18: «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato».

«Lo stesso Dio invece ha conoscenza di se stesso non per mezzo di qualcosa di simile ma per la familiarità (οἰκειότητι) con se stesso, essendo egli stesso e l'atto del comprendere (ἡ νόησις) e ciò che è compreso (τὸ νοούμενον). Per questo solo il Figlio lo conosce, essendo compreso dal Padre e comprendendo il Padre».

Al nesso tra Intelletto e Parola è accostata la relazione tra Parola e voce. L'esposizione inizia da un richiamo ad *Apc* 9, 11: «Nell'*Apocalisse* è detto che un Logos fedele e verace è assiso su un cavallo bianco (cfr. *Apc* 9, 11) per mostrare, penso, la chiarezza della voce da cui è portato il Logos di verità quando viene a noi»<sup>126</sup>. La relazione tra il 'Logos verace' (λόγος... ἀληθινός) e il 'cavallo bianco' è esplicitata nel senso del rapporto tra il 'Logos di verità' (ἀληθείας λόγος) e la 'chiarezza della voce' (τὸ σαφὲς τῆς φωνῆς). Il Logos di verità, quando viene a noi, è portato dalla chiarezza della voce, in modo che le cose che ci sono proposte possano essere comprese, e, dopo averle ascoltate, possiamo essere beneficiati<sup>127</sup>.

Il nesso tra Logos di verità e chiarezza della voce è seguito dalla relazione tra cuore e parola. L'esposizione inizia da una citazione di *Ps* 44, 2: «Non dobbiamo lasciare senza esame il passo: *Il mio cuore ha eruttato una parola buona, io dico le mie opere al re*, scritto nel *Salmo* 44 (v. 2), citato continuamente da molti come se fosse da loro compreso»<sup>128</sup>. Prima di illustrare il significato delle parole del *Salmo*, l'esegeta respinge l'interpretazione dei 'molti' che si fermano alla pura lettera: la spiegazione meramente letterale, che vede nel cuore una parte del corpo<sup>129</sup>, è su-

<sup>126</sup> *Clo* 1, 38, 278.

<sup>127</sup> *Clo* 1, 38, 279: «Questo non è il momento opportuno per dimostrare che il termine 'cavallo' si trova spesso per la voce nella Scrittura, nella quale vi sono le proposte per mezzo delle quali riceviamo utilità, ascoltando gli insegnamenti divini».

<sup>128</sup> *Clo* 1, 38, 280.

<sup>129</sup> *Clo* 1, 38, 282: «quando è nominata una mano e un braccio e un dito di Dio, noi non fissiamo il nostro pensiero sulla nuda lettera, ma cerchiamo in che modo si deve intendere queste cose in modo corretto e degno di Dio».



perata in nome del significato traslato, che considera il cuore come una realtà incorporea. Il passaggio dal significato corporeo a quello incorporeo avviene a partire dalla funzione del cuore, che in questo contesto è equiparato all'intelletto: «per 'cuore' di Dio si deve intendere la sua potenza di pensare e predisporre riguardo a tutte le cose e per 'parola' l'annunziatore di ciò che è in essa»<sup>130</sup>. Se si identifica il 'cuore' con la potenza dell'intelletto, la 'parola' è il messaggero di ciò che è nel cuore.

Per spiegare il modo in cui la parola viene fuori dal cuore l'interprete insiste sul verbo 'ha eruttato'. In primo luogo dimostra l'intenzionalità della scelta del verbo ἐξηρέξατο al posto di un verbo più comune, come προέβαλεν ('ha emesso') o ἐλάλησεν ('ha detto'): «forse anche non invano è usata l'espressione 'ha eruttato': infatti molte altre cose potevano essere dette in luogo di 'ha eruttato': *il mio cuore ha emesso una buona parola, ha detto una buona parola [...]*»<sup>131</sup>. Quindi l'esegeta spiega il significato letterale di 'eruttare': «Come l'eruttare di colui che erutta, e con questo per così dire manda in su aria, è il venir fuori di aria nascosta all'aperto [...]»<sup>132</sup>. Al significato letterale corrisponde quello traslato: «[...] così il Padre, non contenendo i teoremi della verità, li erutta e fa l'impronta (τύπος) di essi nel Logos»<sup>133</sup>. Il venir fuori dell'aria in forma di parola significa il venir fuori dei teoremi della verità che si imprimono nel Logos. Il Logos reca l'impronta di ciò che è venuto fuori dal Padre, e «per questo è chiamato *immagine del Dio invisibile* (Col 1, 15)»<sup>134</sup>.

L'esposizione del significato di Logos si conclude con il richiamo alle parole di Ps 32, 6: «Con il Logos del Signore i cieli furono consolidati, e con il suo Spirito tutta la loro forza». L'interprete spiega l'immagine del *Salmo* con una metafora costruttiva: «queste parole possono chiarire il fatto che con il Logos di Dio i cieli furono consolidati, come se dicesimo che con il logos dell'architetto è stata fatta la casa e con il logos dell'ingegnere navale la nave, così con il logos di Dio i cieli [...] furono consolidati»<sup>135</sup>. Il significato delle parole λόγῳ θεοῦ τοὺς οὐρανοὺς ἐστερεῶσθαι è esplicitato per mezzo delle parole λόγῳ ἀρχιτεκτονικῶ

<sup>130</sup> *Ibidem.*

<sup>131</sup> *Clo* 1, 38, 283.

<sup>132</sup> *Ibidem.*

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> *Ibidem.*

<sup>135</sup> *Clo* 1, 39, 288.

τὴν οἰκίαν καὶ λόγῳ ναυπηγικῶ τὴν ναῦν γεγονέναι. L'accostamento evidenzia le corrispondenze e le differenze: il Logos di Dio è in relazione al logos dell'architetto o dell'ingegnere navale, così come il consolidamento dei cieli è in rapporto alla costruzione di una casa o di una nave (l'immagine della costruzione della casa e della nave era stata già impiegata in precedenza per indicare l'attività demiurgica<sup>136</sup>). D'altra parte la casa e la nave non sono solide e ferme come i cieli, che «sono di corpo più divino e per questo chiamato solido, non avendo il carattere generalmente fluido e dissolubile delle altre cose sottostanti»<sup>137</sup>. Pertanto il logos dell'architetto o dell'ingegnere navale è inferiore rispetto al Logos di Dio.

### 3. Un confronto con *Prin 1, 2, 1-13*

Nel primo libro dei *Principi* la sezione dedicata a Cristo (1, 2, 1-13) inizia dalla distinzione delle sue due nature: divina e umana. Nell'esordio di questa sezione (1, 2, 1) la natura divina è spiegata per mezzo dell'espressione 'unigenito Figlio del Padre', poi ripresa da 'unigenito Figlio di Dio': il Figlio è l'unigenito del Padre, e pertanto l'unigenito di Dio; in questo modo è dimostrata la sua natura divina. L'espressione 'unigenito Figlio di Dio' è a sua volta spiegata in relazione ai nomi di 'Sapienza' e di 'primogenito'. L'appellativo di 'Sapienza' è attribuito al Figlio sulla base delle parole che la Sapienza dice di sé in Prv 8, 22 («Dio mi creò principio delle sue vie in vista delle sue opere»). L'appellativo di 'primogenito' è ricavato da Col 1, 15 («Il quale è il primogenito di tutta la creazione»).

Una prima parte del discorso (1, 2, 2-4) spiega l'appellativo di 'Sapienza' e poi accosta ad esso anche le denominazioni di 'Logos', 'vita', 'verità', 'risurrezione' e 'via'. All'inizio il discorso procede in parallelo per la 'Sapienza' e l'unigenito Figlio di Dio' (1, 2, 2). La Sapienza di Dio

<sup>136</sup> *Clo* 1, 19, 114-115: «Infatti penso che come una casa e una nave è edificata o costruita secondo i tipi architettonici, la casa e la nave avendo come principio i tipi e le ragioni che sono nell'artefice, così tutte le cose sono state fatte secondo le ragioni delle cose future chiarite prima da Dio nella Sapienza. Egli infatti ha fatto tutto nella Sapienza (Ps 103, 24). E si deve affermare che Dio avendo creato, per così dire, una Sapienza vivente, le affidò il compito di trasmettere, dai tipi che sono in essa, agli esseri e alla materia la conformazione (πλάσις) e le forme (εἶδη), e io aggiungo anche le essenze (οὐσίαι)».

<sup>137</sup> *Clo* 1, 39, 288.

non è qualcosa di insussistente, ma un essere sapiente; inoltre Dio non è stato privo della Sapienza da lui generata neppure per un istante e pertanto la sapienza è stata generata senza alcun punto d'inizio. L'unigenito Figlio di Dio è la sua Sapienza sostanzialmente sussistente; Dio è sempre Padre del Figlio suo unigenito, che da lui è nato ed ha tratto il suo essere, tuttavia senza alcun momento d'inizio. Poi dall'appellativo di 'Sapienza' è spiegato l'appellativo di 'Logos' (1, 2, 3): come la Sapienza preordina e contiene in sé le ragioni e le specie di ogni creatura, così la Sapienza è Parola di Dio in quanto rivela a tutte le creature l'intelligenza dei misteri. La denominazione di 'Logos' è spiegata con citazioni ricavate dagli apocrifi *Atti di Paolo* («Questi è la parola essere vivente») e soprattutto da Jo 1, 1 («E la parola era Dio ed essa era all'inizio presso Dio»). Infine agli appellativi di 'Sapienza' e 'Logos' sono accostati anche quelli di 'via', 'verità' e 'vita' (Jo 14, 6: «Io sono la via, la verità e la vita») e di 'risurrezione' (Jo 11, 25) (1, 2, 4): le creature vivono grazie alla vita, hanno fondamento nella verità perché derivano dalla verità, sono sostanze razionali perché esiste la ragione, possono essere sapienti perché c'è la sapienza; il Figlio è risurrezione per coloro che si sono allontanati dalla vita e si sono procurati la morte ed è via per coloro che non hanno persistito nella condizione di bene ma sono decaduti da quella condizione.

Una seconda parte del discorso (1, 2, 5-13) spiega l'appellativo di 'primogenito' (Col 1, 15) attraverso l'accostamento di altre denominazioni: 'immagine di Dio invisibile' (Col 1, 15), 'splendore della gloria' e 'impronta della sua sostanza' (Hbr 1, 3) e i cinque appellativi che si trovano in Sap 7, 25-26. La denominazione di 'immagine di Dio invisibile' (Col 1, 15) spiega la somiglianza del Figlio al Padre: «in quanto il Figlio fa tutto come il Padre l'immagine del Padre si forma nel Figlio, che da lui è nato come volontà che procede dall'intelletto»<sup>138</sup>. La denominazione di 'splendore della gloria di Dio' (Hbr 1, 3) precisa la relazione che unisce il Figlio al Padre in analogia con lo splendore che procede dalla luce: «Secondo Giovanni, *Dio è luce* (1 Jo 1, 5). Splendore di questa luce è il Figlio unigenito, che da quello procede senza separazione come lo splendore dalla luce, e illumina ogni creatura»<sup>139</sup>. La distinzione spiega

<sup>138</sup> *Prin* 1, 2, 6 (trad. cit., 149).

<sup>139</sup> *Prin* 1, 2, 7 (trad. cit., 152).

la differenza esistente tra la luce e lo splendore: «per mezzo dello splendore si conosce e si comprende che cosa sia la luce».

Gli elementi introdotti in precedenza sono rielaborati nella spiegazione della denominazione di 'impronta della sua sostanza' (Hbr 1, 3), che mostra la funzione mediatrice del Figlio: «il Figlio di Dio, [...] che solo conosce il Padre e lo rivela a chi vuole (Mt 11, 27) [...], riproduce l'impronta della sostanza di Dio in quanto lo fa comprendere e conoscere. Ciò avviene perché la sapienza riproduce prima in sé ciò che vuol rivelare agli altri e che permette di comprendere e conoscere Dio»<sup>140</sup>. Ulteriori precisazioni sono proposte nell'interpretazione della denominazione di 'soffio della potenza di Dio' (Sap 7, 25): dalla potenza procede il soffio, e in modo analogo dall'ingenerata potenza di Dio trae il suo essere un'altra potenza, resa sussistente. La potenza 'immanente' di Dio è la volontà di Dio; da essa procede la sapienza di Dio, dotata di sussistenza propria. La sapienza di Dio è un'altra potenza, e dunque è volontà: volontà che procede dall'intelletto che è Dio. Dalla spiegazione della denominazione di 'effusione purissima della gloria dell'onnipotente' (Sap 7, 25) è chiarita la relazione esistente tra l'una e l'altra potenza: «il Padre è onnipotente per mezzo del Figlio. [...] la sapienza, per la quale Dio è detto onnipotente, ha parte anche della gloria dell'onnipotenza. Infatti per mezzo della sapienza, che è Cristo, Dio mantiene il dominio su tutto»<sup>141</sup>.

Dopo aver spiegato che dalla potenza ingenerata procede un'altra potenza e che il Padre è onnipotente per mezzo del Figlio è chiarita la somiglianza tra l'attività del Padre e del Figlio. Il raccordo è costituito da una precisazione sulla potenza dell'attività di Dio: «Prima bisogna intendere che cosa sia l'attività della potenza di Dio. Si tratta, per così dire, di forza mediante la quale il Padre opera quando crea, quando provvede, quando giudica, quando dispone ed ordina ogni cosa a suo tempo»<sup>142</sup>. Nella spiegazione dell'appellativo di 'specchio immacolato dell'attività di Dio' (Sap 7, 25) è evidenziata la somiglianza dell'attività del Padre e del Figlio: «E come l'immagine che si forma nello specchio si muove con tutti gli stessi gesti e movimenti, senza la minima differenza,

<sup>140</sup> *Prin* 1, 2, 8 (trad. cit., 153).

<sup>141</sup> *Prin* 1, 2, 10 (trad. cit., 158).

<sup>142</sup> *Prin* 1, 2, 12 (trad. cit., 160).

con i quali si muove colui che guarda nello specchio, così vuole essere compresa anche la sapienza quando è definita specchio immacolato della potenza e dell'attività del Padre»<sup>143</sup>.

Il discorso si conclude con la spiegazione della denominazione di 'immagine della sua bontà' (Sap 7, 26). A proposito della bontà Origene introduce la distinzione del Padre e del Figlio: il Padre è la bontà in sé, la bontà originaria e assoluta («Bontà originaria ed assoluta senza dubbio è il Padre»<sup>144</sup>); il Figlio, in quanto immagine perfetta del Padre, è immagine della bontà di Dio («quanto al Figlio che da lei è nato, in quanto immagine perfetta del Padre <giustamente credo che di lui si possa dire che è l'immagine della bontà di Dio, ma non la bontà in sé»<sup>145</sup>). L'immagine della bontà è diversa dalla bontà assoluta: «anche il Figlio è buono ma non assolutamente buono»<sup>146</sup>. La distinzione tra la bontà e l'immagine della bontà corrisponde alla distinzione tra Dio e l'immagine di Dio: «E come egli è immagine di Dio invisibile (Col 1, 15) e per questo è Dio, ma non quello di cui proprio Cristo dice: *Affinché conoscano te il solo vero Dio* (Jo 17, 3)»<sup>147</sup>. Questo non significa che ci siano due bontà («Infatti non c'è nel Figlio un'altra seconda bontà oltre a quella che c'è nel Padre»<sup>148</sup>) o due differenti gradi di bontà («Il Figlio non ha altra bontà se non quella sola che è nel Padre [...] e non c'è nel Figlio alcuna dissomiglianza o differenza di bontà»<sup>149</sup>), ma vuol dire invece che c'è una bontà originaria e ingenerata e una bontà che è generata da questa.

La fine del discorso è un accenno agli altri appellativi che non sono trattati nei *Principi*: l'esposizione sarebbe stata molto faticosa («Costerebbe molta altra fatica e tempo riunire insieme tutti gli appellativi del Figlio di Dio, p. es. luce vera [Jo 1, 9] porta [Jo 10, 9] giustizia santificazione redenzione [1 Cor 1, 30] e innumerevoli altri»<sup>150</sup>), poiché questi nomi sono innumerevoli ed è necessario «spiegare per quale ragione,

<sup>143</sup> *Ibidem* (trad. cit., 160).

<sup>144</sup> *Prin* 1, 2, 13 (trad. cit., 161).

<sup>145</sup> *Ibidem* (trad. cit., 161-162).

<sup>146</sup> *Ibidem* (trad. cit., 162).

<sup>147</sup> *Ibidem* (trad. cit., 162).

<sup>148</sup> *Ibidem* (trad. cit., 162).

<sup>149</sup> *Ibidem* (trad. cit., 162).

<sup>150</sup> *Ibidem* (trad. cit., 163).

con quale valore e con quali sentimenti ognuno di essi sia nominato»<sup>151</sup>. Ciascun appellativo significa un diverso modo di agire del Figlio di Dio in rapporto alla differente capacità dei singoli uomini e pertanto indica una diversa relazione affettiva. L'esposizione del significato dei singoli appellativi si trova nel *Commento a Giovanni*, dove Origene spiega la differente relazione che il Figlio di Dio stabilisce con gli uomini, che si trovano nelle diverse fasi dell'inizio o del progresso o della perfezione della vita cristiana.

<sup>151</sup> *Ibidem* (trad. cit., 163).

PARTE TERZA

DAL DESIDERIO INCOMPIUTO  
ALLA PERFEZIONE DELLA CARITÀ





## IL DESIDERIO CHE RIMANE INCOMPIUTO

Il desiderio che rimane incompiuto è il sentimento di colui che non ha conseguito ciò che desidera. Il desiderio descritto in Mt 13, 17 ha proprio queste caratteristiche: «molti profeti e molti giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, ma non lo videro». Nell'interpretazione origeniana molti, cioè i progredienti, hanno desiderato vedere ma non hanno visto; invece i santi, cioè i perfetti, sono pervenuti alla visione. I progredienti sono rimasti con il desiderio poiché non hanno compiuto l'elevazione necessaria per giungere alla perfezione; invece i perfetti non hanno più il desiderio perché si sono elevati fino alle realtà più alte e sono pervenuti alla perfezione consistente nella visione.

Il rapporto esistente tra il desiderio e la visione è spiegato nel commento a Jo 1, 16-18. I versetti finali del prologo giovanneo descrivono la rivelazione (Jo 1, 18: «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato») e la sua ricezione (Jo 1, 16: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia»). Nell'interpretazione origeniana il *trait d'union* tra il 'dono' della rivelazione e la sua 'ricezione' è costituito dalla 'comprensione': infatti la comprensione consiste nel ricevere ciò che è stato donato. Per ricevere il dono della rivelazione è necessario entrare in rapporto con l'unigenito, che è il Logos di Dio; a sua volta affinché questo avvenga è necessario elevarsi alla conoscenza intellettuale. In termini biblici l'elevazione alla conoscenza intellettuale è il desiderio di vedere e invece la conoscenza intellettuale è la visione. Molti rimangono nell'elevazione e non pervengono mai alla sommità del Logos; invece i perfetti e superiori compiono l'elevazione e pervengono alle realtà superiori.

Coloro che sono pervenuti alle realtà superiori e intelligibili entrano in rapporto con il Logos. Tale rapporto è articolato in diversi momenti, corrispondenti a differenti modi della conoscenza. 1. La 'conoscenza per fede' è propria di colui che è stato generato alla vita: Abramo, che per primo ha creduto, per la sua fede è diventato padre di tutti i credenti. 2. La 'conoscenza operosa' è propria dei figli: «Se siete figli di Abramo,

fate le opere di Abramo» (Jo 8, 39). 3. La 'conoscenza mistica' è propria dei sapienti, che hanno avuto accesso alla contemplazione dei misteri di Dio.

### 1. «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Jo 1, 16)

Origene dimostra la connessione che unisce nel prologo giovanneo i vv. 16-17 al v. 18. Le parole di Jo 1, 18 («L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato») indicano il 'dono' della rivelazione (l'esegeta esplicita «ha rivelato» nel senso che «ha donato una rivelazione»); invece le parole di Jo 1, 16 («dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia») indicano la 'ricezione' della rivelazione. L'ἄκολουθία che unisce il v. 18 al v. 16 è individuata nella 'comprensione', che è la ricezione di ciò che è stato donato: «come non consegue che colui il quale ha ricevuto dalla pienezza di Cristo una seconda grazia a fronte della prima grazia [...] abbia compreso [...] che l'unigenito che è nel seno del Padre ha donato una rivelazione a lui e a tutti coloro che hanno ricevuto dalla pienezza?»<sup>1</sup>.

L'esegeta si sofferma proprio sulla comprensione, per spiegare il rapporto che si stabilisce tra colui che ha donato la rivelazione e coloro che sono stati in grado di riceverla: «colui che è *nel seno del Padre* non ha rivelato ora per la prima volta ciò che ha rivelato agli apostoli, come se prima nessuno fosse in grado di comprenderlo»<sup>2</sup>. L'unigenito è in intimo rapporto con il Padre (Jo 1, 18: «è nel seno del Padre») e lo ha rivelato; gli apostoli sono stati in stretto rapporto con Gesù e hanno ricevuto la sua rivelazione; anche altri, prima degli apostoli, sono stati in rapporto diretto con l'unigenito, il Logos di Dio, e pertanto sono stati in grado di ricevere la sua rivelazione.

La condizione per entrare in rapporto con il Logos di Dio è l'elevazione alla conoscenza intellettuale: in termini biblici l'elevazione precedente la conoscenza intellettuale è il desiderio di vedere e invece la conoscenza intellettuale è la visione. La spiegazione è avvalorata dalle testimonianze scritturistiche riguardanti Abramo (Jo 8, 56: «Abramo

<sup>1</sup> *Clo* 6, 3, 14.

<sup>2</sup> *Clo* 6, 3, 15.

[...] esultò nella speranza di vedere il mio giorno, lo vide e fu pieno di gioia») e i profeti (Mt 13, 17: «Molti profeti e giusti hanno desiderato vedere quello che voi vedete e ascoltare quello che voi ascoltate e non l'udirono»).

1.1. «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato» (Jo 1, 18)

L'esegeta confuta l'opinione di Eracleone, il quale attribuisce i vv. 16-17 a Giovanni Battista e invece il v. 18 a Giovanni; Origene invece crede che siano da ascrivere a Giovanni Battista i vv. 16-17 e anche il v. 18 per la connessione che li unisce<sup>3</sup>.

«Se infatti anche secondo lui è stato detto dal Battista: 'Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia: perché la Legge è stata data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo', come non consegue che colui il quale ha ricevuto dalla pienezza di Cristo una seconda grazia a fronte della prima grazia, confessando che la Legge è stata data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo, da ciò che è venuto a lui dalla pienezza abbia compreso che *nessuno ha mai visto Dio* e che l'unigenito che è nel seno del Padre ha donato una rivelazione a lui e a tutti coloro che hanno ricevuto dalla pienezza?»<sup>4</sup>.

L'interprete costringe il lettore entro la rigorosa logica di un ragionamento: se riconosce valida la premessa, non può far altro che ammettere anche ciò che ne consegue. Il ragionamento è strutturato in forma di periodo ipotetico: la protasi pone la condizione e l'apodosi inferisce la necessaria

<sup>3</sup> *Clo* 6, 3, 13: «Eracleone non intende in modo corretto: *nessuno ha mai visto Dio* e le parole seguenti, affermando che sono state dette non dal Battista ma dal discepolo».

<sup>4</sup> *Clo* 6, 3, 14. Le parole «e grazia su grazia» (καὶ χάριτι ἀντὶ χάριτος) sono spiegate nel senso di «una seconda grazia a fronte della prima grazia» (καὶ χάριτι δευτέραν ἀντὶ πρῶτης χάριτος): la preposizione ἀντὶ significa 'di fronte', e comporta la distinzione dell'una e dell'altra grazia, individuate con i numerali 'prima' e 'seconda'. Alla luce di questa precisazione risulta più chiara la connessione che unisce Jo 1, 16 e 1, 17. I versetti 16-17 significano che «dalla sua pienezza [*scil.* del Logos, dell'unigenito dal Padre, menzionato in Jo 1, 14] noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia», cioè una prima e una seconda grazia, «perché la Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità ci venne per mezzo di Gesù Cristo». Ne consegue che la conoscenza di Dio non avviene direttamente, faccia a faccia («nessuno ha mai visto Dio»), ma per il tramite della sua parola, il Logos, l'unigenito che è nel seno del Padre («l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato»).

conseguenza: «come non consegue che [...]?» (πῶς οὐκ ἀκόλουθον... ;). La domanda, costruita in forma negativa, è retorica e fornisce implicitamente una risposta. In effetti sotto la veste della domanda si cela un'argomentazione, scandita dalle riprese di Jo 1, 16 (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ): «come non consegue che colui il quale ha ricevuto dalla pienezza (ἐκ τοῦ πληρώματος) [...] da ciò che è venuto a lui dalla pienezza (ἀπὸ τοῦ πληρώματος) abbia compreso che [...] l'unigenito [...] ha donato una rivelazione a lui e a tutti coloro che hanno ricevuto dalla pienezza (ἐκ τοῦ πληρώματος)?». Le riprese verbali rendono esplicita l'ἀκολουθία e indicano le connessioni interne del ragionamento: «come non consegue che colui il quale ha ricevuto (εἰληφότα) [...] da ciò che è venuto a lui (ἐκ τῶν... εἰς αὐτὸν ἐληλυθόντων) [...] abbia compreso (νενοηκέναι) [...] che [...] l'unigenito [...] ha donato (παραδεδωκέναι) una rivelazione a lui e a tutti coloro che hanno ricevuto (εἰληφόσι) [...]?». Il verbo νενοηκέναι è collocato nel mezzo tra εἰληφότα e παραδεδωκέναι: l'apprendimento è situato nel mezzo tra il dare e il ricevere. Dallo svolgimento dell'intreccio verbale è possibile ricostruire questa sequenza: 1. l'unigenito ha donato la rivelazione; 2. la rivelazione è venuta a Giovanni Battista; 3. egli l'ha appresa (νοέω = 'percepisco', 'apprendo'); 4. l'ha compresa (λαμβάνω = 'prendo', 'afferro', 'stringo'). Colui che ha ricevuto necessariamente comprende chi è colui che ha donato: Giovanni Battista, che ha ricevuto e grazia su grazia, ha certamente compreso che la rivelazione è venuta dalla pienezza dell'unigenito.

### 1.2. «Non ha rivelato ora per la prima volta...» (Cio 6, 3, 15)

La confutazione dell'opinione di Eracleone offre a Origene l'occasione di tornare sull'interpretazione di Jo 1, 18 per approfondire il senso della rivelazione. L'unigenito, già prima di incarnarsi, ha rivolto la rivelazione a coloro che erano in grado di comprenderla: «colui che è *nel seno del Padre* non ha rivelato ora per la prima volta ciò che ha rivelato agli apostoli, come se prima nessuno fosse in grado di comprenderlo»<sup>5</sup>. Il significato del verbo «ha rivelato» (ἐξηγήσατο) di Jo 1, 18 è chiarito attraverso la *derivatio* ἐξηγήσατο-διηγήσατο: la rivelazione ad opera dell'unigenito non è avvenuta ora per la prima volta, attraverso le parole rivolte agli apostoli (οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐξηγήσατο... ἃ τοῖς

<sup>5</sup> Cio 6, 3, 15.

ἀποστόλοις διηγήσατο), ma già in precedenza attraverso le parole rivolte ai patriarchi e ai profeti che potevano comprenderle.

Nella ricerca di coloro che sono stati in grado di comprendere la rivelazione divina Origene risale indietro nel tempo fino ad Abramo, padre dei credenti. La testimonianza riguardante Abramo è ricavata dalle parole di Gesù: «colui che era prima che Abramo fosse (cfr. Jo 8, 58) ci insegna che Abramo esultò nella speranza di vedere il suo giorno e ne gioì (cfr. Jo 8, 56)»<sup>6</sup>. Nel testo evangelico la comprensione è indicata dalla visione; dal contesto del dialogo tra Gesù e i Giudei<sup>7</sup> si evince che la visione è connessa al passaggio dalla condizione 'mortale' a quella 'immortale'. Osservare la parola di Gesù, che a sua volta osserva la parola di Dio, è condizione per non conoscere mai la morte; infatti, come si legge in *Cio* 6, 4, 18: «[Gesù] dice in qualche parte ai sadducei che non credono alla dottrina della risurrezione: *Non avete letto ciò che è stato detto da Dio presso il rovetto: Io sono il Dio di Abramo e Dio di Isacco e Dio di Giacobbe? Non è un Dio di morti ma di viventi* (Mt 22, 31 ss.; Mc 12, 26 ss.; Lc 20, 37 ss.)». Dunque Abramo non è morto, come pensano i Giudei; invece «esultò nella speranza di vedere il mio giorno (*scil.* il giorno di Cristo), lo vide e fu pieno di gioia» (Jo 8, 56).

1.3. «Anche i profeti hanno compreso un dono dalla pienezza di Cristo...»  
(*Cio* 6, 3, 15)

Il discorso passa poi da Abramo ai profeti. La rivelazione rivolta ai profeti è attestata sulla base di Jo 1, 16.

«Anche l'espressione: *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e l'espressione grazia su grazia*, come abbiamo detto in precedenza,

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Jo 8, 49-58: «Rispose Gesù: '[...] In verità, in verità vi dico: se uno osserva la mia parola, non vedrà mai la morte'. Gli dissero i Giudei: 'Ora sappiamo che hai un demonio. Abramo è morto, come anche i profeti, e tu dici: 'Chi osserva la mia parola non conoscerà mai la morte'. Sei tu più grande del nostro padre Abramo, che è morto? Anche i profeti sono morti; chi pretendi di essere?'. Rispose Gesù: 'Se io glorificassi me stesso, la mia gloria non sarebbe nulla; chi mi glorifica è il Padre mio, del quale voi dite: 'È nostro Dio!', e non lo conoscete. Io invece lo conosco. E se dicessi che non lo conosco, sarei come voi, un mentitore; ma lo conosco e osservo la sua parola. Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò'. Gli dissero allora i Giudei: 'Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?'. Rispose loro Gesù: 'In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono'».

mostrano che anche i profeti hanno compreso un dono dalla pienezza di Cristo, e hanno ricevuto una seconda grazia a fronte della prima»<sup>8</sup>.

Le parole «e grazia su grazia» (Jo 1, 16), spiegate nel senso di «una seconda grazia a fronte della prima», sono interpretate in modo da descrivere un progresso nella conoscenza: «infatti anch'essi giunsero, condotti per mano dallo Spirito, dopo l'introduzione per mezzo dei tipi alla visione della verità». Nel testo sono distinti due momenti: 1. l'introduzione per mezzo dei tipi (τὴν ἐν τοῖς τύποις εἰσαγωγὴν); 2. la visione della verità (τὴν τῆς ἀληθείας θέαν). La conoscenza attraverso le impressioni (il termine τύπος significa appunto 'impressione') è indiretta, e avviene nel momento in cui la verità lascia una traccia, che però è solo un'impronta e non la verità-in-sé; invece la conoscenza attraverso la visione è diretta, e avviene nel momento in cui si ha accesso immediato alla verità-in-sé. I tipi, che sono le impressioni avvenute per mezzo del Logos, hanno la funzione di introdurre (εἰσαγωγὴν), e invece lo Spirito, che unisce il Figlio al Padre, ha la funzione di condurre per mano (χειροαγωγούμενοι) alla verità, che è stata fatta direttamente dal Padre<sup>9</sup>.

Il passaggio dalla conoscenza tipologica, mediata e indiretta, alla visione, immediata e diretta, non è destinato a tutti ma soltanto ad alcuni.

«Per questo non 'tutti' i profeti ma 'molti' desiderarono vedere ciò che gli apostoli vedevano (cfr. Mt 13, 17). Se c'era infatti una differenza tra i profeti, i perfetti e superiori non desiderarono vedere ciò che gli apostoli videro: infatti lo hanno visto; gli altri invece, non giungendo al pari di questi a salire fino alla sommità del Logos, sono stati nel desiderio delle cose conosciute dagli apostoli per mezzo di Cristo»<sup>10</sup>.

La *correctio* (οὐ πάντες οἱ προφῆται ἀλλὰ πολλοί) individua una differenza tra i profeti. La differenza tra i perfetti e superiori da una parte e i molti dall'altra parte consiste nella differenza tra la visione e il desiderio di vedere: il desiderio è proprio dei progredienti, che sono rimasti nella tendenza verso le realtà superiori, ma non hanno ancora raggiunto la sommità; invece la visione è propria dei perfetti.

<sup>8</sup> Clò 6, 3, 15.

<sup>9</sup> Il concetto è spiegato in Clò 6, 6, 39.

<sup>10</sup> Clò 6, 3, 16.

## 2. Ascoltare, osservare, comprendere la parola

A sostegno della tesi esposta in precedenza Origene adduce testimonianze scritturistiche, per mezzo delle quali evidenzia i momenti fondamentali del progresso: 1. colui che crede è ammaestrato negli insegnamenti della vita; 2. conforma le sue opere a questi insegnamenti; 3. in questo modo diventa sapiente e accede alla contemplazione e alla comprensione dei misteri divini. Pertanto il progresso è scandito in tre momenti: 1. ascoltare la parola; 2. osservare la parola (cioè conformare ad essa le opere); 3. comprendere la parola (cioè accedere alla visione e alla conoscenza mistica).

In primo luogo l'esegeta mostra il legame che unisce 'fede', 'conoscenza' e 'vita'. La fede è la condizione per 'generare alla vita': «figli di Abramo sono tutti i credenti (cfr. Rm 4, 11), poiché in Abramo che crede, ed è posto da Dio quale padre delle genti, tutte le genti sono benedette (cfr. Gn 17, 5)»<sup>11</sup>. Peraltro la conoscenza è la condizione per essere 'vivi': coloro che sono stati generati alla vita sono effettivamente 'vivi' perché hanno appreso la conoscenza di vita da colui che è stato generato per primo: «i viventi hanno conosciuto gli insegnamenti dei viventi, apprendendoli da Cristo, generato *prima della stella del mattino* (cfr. Ps 109, 3), prima dell'incarnazione»<sup>12</sup>. Infatti la vita è la partecipazione alla relazione generativa che unisce il Figlio, che è la vita, al Padre, che è la sorgente della vita.

«Per questo vivevano, poiché partecipavano a colui che ha detto: *Io sono la vita* (Jo 11, 25) [...] e forse, vedendo l'immagine del Dio invisibile (cfr. Col 1, 15), poiché colui che ha visto il Figlio ha visto il Padre (cfr. Jo 14, 9), è stato scritto che [...] hanno visto Dio e lo hanno ascoltato»<sup>13</sup>.

Pertanto non è sufficiente essere stati generati alla vita, ma è necessario partecipare ad essa, e a tal fine è richiesta la conoscenza.

In secondo luogo l'interprete mostra il nesso esistente tra 'conoscenza' e 'azioni': «i figli di Abramo in modo perfetto e autentico sono figli delle sue azioni intese in senso spirituale e della conoscenza a lui rivela-

<sup>11</sup> *Clo* 6, 4, 18.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Clo* 6, 4, 19.

ta, nel senso che ciò che da lui è stato conosciuto e fatto è nato in coloro che si chiamano figli del patriarca»<sup>14</sup>. L'esegeta spiega il legame generativo alla luce del rapporto che unisce conoscenza e azioni: la conoscenza è stata rivelata da Dio ad Abramo, che ha conformato ad essa le sue azioni; in modo analogo la conoscenza è stata trasmessa da Abramo ai suoi figli, che devono conformare ad essa le loro opere. Dunque si chiamano 'figli di Abramo' coloro nei quali è nato ciò che è stato conosciuto e fatto da Abramo: non soltanto ciò che è stato conosciuto, ma anche ciò che è stato fatto; in questo senso sono da intendersi le parole di Gesù: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo» (Jo 8, 39). Pertanto la conoscenza di vita non è solo comprensione intellettuale ma 'conoscenza operosa', ossia, in altri termini, quella che gli antichi denominano 'sapienza'. La sapienza, poi, è il requisito per essere introdotti ai misteri di Dio.

In terzo luogo l'esegeta spiega il nesso esistente tra 'conoscenza' e 'parole' a partire da una citazione di Prv 16, 23: «il sapiente comprenderà ciò che [proviene] dalla sua bocca, e sulle sue labbra egli recherà intelligenza». Il sapiente è definito con una struttura chiasmica che stabilisce una correlazione tra comprensione / conoscenza, disposte agli estremi, e bocca / labbra, collocate nel mezzo: ciò che è nella mente corrisponde a ciò che è sulle labbra. Il legame che unisce 'conoscenza' e 'parole' serve per dimostrare che i profeti sono stati sapienti; la tesi è avvalorata con testimonianze relative a Mosè, Giosuè, Isaia, Ezechiele. I richiami scritturistici sono disposti in ordine, in modo da descrivere la comprensione delle realtà spirituali in una *climax* ascendente: dalla penetrazione intellettuale della verità della Legge («Mosè vedeva con l'intelletto la verità della Legge e le allegorie secondo l'anagoge delle storie da lui scritte»<sup>15</sup>) alla conoscenza del significato nascosto delle opere («Giosuè [...] poteva più di noi vedere di quali verità erano ombre le cose compiute per mezzo di lui»<sup>16</sup>) e infine alla comprensione del mistero di colui che siede sul trono, dei serafini e dei cherubini («Isaia vedeva il mistero di colui che è assiso sul trono e dei due serafini [...] [cfr. Is 6, 1 ss.]. Ezechiele [vedeva]

<sup>14</sup> Cio 6, 4, 20.

<sup>15</sup> Cio 6, 4, 22.

<sup>16</sup> *Ibidem*.



i cherubini e il loro cammino e il firmamento sopra di essi e colui che è assiso sul trono [cfr. Ez 1, 4 ss.]»<sup>17</sup>).

2.1. «*Il Logos di Dio insegnava loro anche prima di farsi carne*» (Cio 6, 4, 17)

In Cio 6, 3, 15 Origene ha introdotto la tesi secondo la quale ciò che è stato rivelato agli apostoli era stato già rivelato in precedenza a coloro che erano in grado di comprenderlo («colui che è *nel seno del Padre* non ha rivelato ora per la prima volta ciò che ha rivelato agli apostoli, come se prima nessuno fosse in grado di comprenderlo»<sup>18</sup>). A questo proposito l'interprete ha operato una distinzione tra i profeti: 'molti' desiderarono vedere ciò che gli apostoli vedevano ma non lo videro; invece i 'perfetti e superiori' hanno visto ciò che gli apostoli vedevano.

In Cio 6, 4, 17 l'esegeta ritorna su questa tesi per spiegarla: «i santi, prima della venuta corporea di Gesù, avendo avuto qualcosa di più dei 'molti' che credono, hanno compreso i misteri della divinità, poiché il Logos di Dio insegnava loro anche prima di farsi carne»<sup>19</sup>. In precedenza Origene aveva parlato della rivelazione dell'unigenito che è nel seno del Padre (Jo 1, 18: «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato») e ora invece parla più precisamente dell'insegnamento del Logos di Dio prima di farsi carne (Jo 1, 14: «il Logos si è fatto carne»): la rivelazione dell'unigenito è dunque l'insegnamento del Logos, cioè la Parola di Dio rivolta a coloro che possono comprenderla. L'esegeta aveva distinto in precedenza i 'perfetti e superiori' dai 'molti' e ora invece precisa la differenza esistente tra i 'santi' e i 'molti'. I 'santi' hanno avuto qualcosa di più dei 'molti': infatti i 'molti' credono soltanto e invece i 'santi' hanno avuto anche la comprensione dei misteri; dunque alla semplice fede si è aggiunta la conoscenza di ciò che è insegnato dal Logos di Dio. Origene attesta questa interpretazione con testimonianze scritturistiche: l'esegeta propone un percorso che attraversa l'Antico Testamento, soffermandosi prima su Abramo, Isacco, Giacobbe e sui figli di Abramo e poi sui profeti (il termine è da intendersi in senso lato), e in particolare su Mosè, Giosuè, Isaia, Ezechiele.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cio 6, 3, 15.

<sup>19</sup> Cio 6, 4, 17.

## 2.2. «Io sono il Dio di Abramo...» (Mt 22, 32 parr.)

La spiegazione inizia da Abramo, Isacco e Giacobbe. Le parole rivolte dal Signore a Mosè in Ex 3, 6 («Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»; cfr. Ex 3, 15. 16) sono riprese da Gesù, il quale poi precisa che «non è un Dio di morti ma di viventi» (Mt 22, 32; Mc 12, 27; Lc 20, 38). L'interpretazione di queste parole è proposta da Origene in forma di periodo ipotetico. La protasi propone una triplice condizione: «Se dunque Dio non si vergogna di chiamarsi Dio di questi uomini (cfr. Hbr 11, 16), e sono annoverati da Cristo tra i viventi, e figli di Abramo sono tutti i credenti (cfr. Rm 4, 11), poiché in Abramo che crede, ed è posto da Dio quale padre delle genti, tutte le genti sono benedette (cfr. Gn 17, 5) [...]»<sup>20</sup>. A partire dal legame di sangue che unisce Abramo Isacco Giacobbe, Origene parla del vincolo della fede, per spiegare che «figli di Abramo sono tutti i credenti» e quindi precisare che Abramo «è posto da Dio quale padre delle genti». L'esegeta evidenzia la connessione esistente tra fede e vita: la fede unisce Abramo a Dio e quindi Abramo ai suoi discendenti. Abramo è posto da Dio quale padre delle genti (Gn 17, 4-5: «Eccomi: la mia alleanza è con te e sarai padre di una moltitudine di popoli»), nel senso che tutti i credenti sono figli di Abramo (Rm 4, 11: «egli ricevette il segno della circoncisione quale sigillo della giustizia derivante dalla fede [...]; questo perché fosse padre di tutti i non circoncisi che credono»): infatti tutti i credenti sono stati generati nella fede da Abramo, che per primo ha creduto<sup>21</sup>.

L'apodosi espone ciò che consegue alla triplice condizione in forma di domanda retorica: «[...] esitiamo ad accettare che i viventi hanno cono-

<sup>20</sup> *Clo* 6, 4, 18.

<sup>21</sup> Cfr. *CMt* 17, 36 (trad. R. Scognamiglio, Roma 2001, 258-259): «Dio disse a Mosè, quando gli si rivelò nel rovetto: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, e il Dio di Giacobbe* (Ex 3, 6). Ora Dio o è Dio di quelli che esistono o lo è di quelli che non esistono. Ma non avrebbe senso dire che Dio, il quale afferma: *Sono colui che sono, questo è il mio nome* (Ex 3, 14-15), sia Dio di quelli che non esistono affatto. Dunque, siccome ciò è assurdo, è Dio di coloro che sono, che vivono, di coloro che sussistono e percepiscono la grazia donata loro da Dio, dichiarandosi loro Dio e dicendo: *Questo è il titolo con cui sarò ricordato per sempre* (Ex 3, 15). Vivono pertanto, avendo coscienza di Dio e del suo favore, Abramo, Isacco, Giacobbe e per ognuno di loro singolarmente si rivela come Dio. Infatti non sta scritto: Io sono il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, bensì: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*, e così hanno scritto Matteo, Marco e Luca, onde mostrare (penso) a quanti fanno bene attenzione a ciò che leggono: Dio è Dio per ciascuno di loro, largendo loro questo favore eccezionale».

sciuto gli insegnamenti dei viventi, apprendendoli da Cristo, generato *prima della stella del mattino* (cfr. Ps 109, 3), prima dell'incarnazione?»<sup>22</sup>. I credenti sono coloro che hanno conosciuto gli insegnamenti propri dei viventi. La fede è condizione necessaria per avere accesso alla conoscenza, che a sua volta comporta la partecipazione alla vita<sup>23</sup>. L'unigenito è colui che ha detto: «Io sono la vita» (Jo 11, 25); il Figlio rivela il Padre che è la sorgente della vita. Dunque la fede introduce alla conoscenza della relazione generativa e vitale che unisce il Figlio unigenito al Padre. Colui che crede e conosce gli insegnamenti propri dei viventi diventa erede delle promesse divine, nel senso che può avere la manifestazione di Dio in Cristo. E siccome chi vede il Figlio vede il Padre (cfr. Jo 14, 9), colui che vede l'immagine di Dio invisibile ha veduto e compreso Dio.

### 2.3. «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo» (Jo 8, 39)

Il discorso passa da Abramo ai suoi figli. La precedente spiegazione della relazione che unisce Abramo a Dio introduce l'esposizione del rapporto esistente tra Abramo e i suoi figli. L'interpretazione è introdotta da una formula di cautela, che esprime un'opinione personale (ἐγὼ δ' οἶμαι). L'esegeta propone innanzitutto una definizione: «i figli di Abramo in modo perfetto e autentico sono figli delle sue azioni intese in senso spirituale e della conoscenza a lui rivelata»<sup>24</sup>. Nella frase si riconosce un implicito richiamo al dialogo tra Gesù e i Giudei sulla vera discendenza di Abramo: «Gli risposero: 'Il nostro padre è Abramo'. Rispose Gesù: 'Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo!'» (Jo 8, 39). L'esegeta parla dei «figli di Abramo in modo perfetto e autentico» per distinguere coloro che sono soltanto 'discendenti di Abramo', nel modo inteso dai Giudei, e coloro che sono invece 'figli di Abramo', nel modo inteso da Gesù. Per distinguere i figli di Abramo, Gesù fa riferimento alle opere (ἔργα); Origene parla in modo più generico di azio-

<sup>22</sup> *CIo* 6, 4, 18.

<sup>23</sup> *CIo* 6, 4, 19: «Per questo vivevano, poiché partecipavano a colui che ha detto: *Io sono la vita* (Jo 11, 25); e, in quanto eredi di così grandi promesse, comprendevano la manifestazione non solo di angeli ma anche di Dio in Cristo, e forse, vedendo l'immagine del Dio invisibile (cfr. Col 1, 15), poiché colui che ha visto il Figlio ha visto il Padre (cfr. Jo 14, 9), è stato scritto che, avendo compreso Dio e avendo ascoltato le parole di Dio in modo degno di Dio, hanno visto Dio e lo hanno ascoltato».

<sup>24</sup> *CIo* 6, 4, 20.

ni (πράξεων) e precisa «intese in senso spirituale», in modo da evitare che tali azioni siano interpretate in senso letterale. Accanto alle azioni l'esegeta aggiunge la «conoscenza a lui rivelata», non menzionata nel testo evangelico; in questo modo stabilisce un rapporto tra conoscenza e azioni: la conoscenza è rivelata da Dio ad Abramo, che conforma ad essa le sue azioni.

Alla definizione dei 'figli di Abramo' segue la spiegazione. Le riprese verbali (τῶν... πράξεων... καὶ τῆς... γνώσεως - τῶν... γνωσθέντων καὶ πραχθέντων) servono per chiarire il significato di essere figli a partire da ciò che è nato: sono figli delle azioni e della conoscenza di Abramo, «nel senso che ciò che da lui è stato conosciuto e fatto è nato in coloro che si chiamano figli del patriarca»<sup>25</sup>. Dunque, per comprendere chi sono i figli è necessario risalire all'atto della nascita: il momento in cui la vita, trasmessa dal padre, viene alla luce. In questo contesto si parla della vita spirituale, che consiste nella conoscenza rivelata da Dio e nelle azioni conformi ad essa<sup>26</sup>.

2.4. «*Il sapiente comprenderà ciò che [proviene] dalla sua bocca...*» (Prv 16, 23)

Il discorso passa dai figli di Abramo ai profeti. L'esposizione è introdotta dalla citazione di Prv 16, 23: «il sapiente comprenderà ciò che [proviene] dalla sua bocca, e sulle sue labbra egli recherà intelligenza». Il sapiente è definito con una struttura chiastica (νοήσει τὰ ἀπὸ ἰδίου στόματος, ἐπὶ δὲ χεῖλεσι φορέσει ἐπιγνωμοσύνην) che stabilisce una correlazione tra comprensione/conoscenza, disposte agli estremi, e bocca/labbra, collocate nel mezzo: ciò che è nella mente corrisponde a ciò che è sulle labbra. Il nesso intelligenza-parola diventa il criterio discriminante per stabilire se i profeti siano sapienti. La questione è posta nella forma di un ragionamento disgiuntivo esclusivo, in modo da costringere il lettore a operare una scelta.

«È necessario dichiarare sconsideratamente che i profeti non erano sapienti, se non hanno compreso ciò che usciva dalla propria bocca,

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Nel commento a Jo 8, 39 l'interprete ritorna ancora sul rapporto esistente tra padre e figli.

oppure, accettando l'espressione buona e vera che i profeti erano sapienti, ammettere che essi hanno compreso ciò che usciva *dalla propria bocca* e hanno recato *intelligenza sulle loro labbra* (cfr. Prv 16, 23)»<sup>27</sup>.

La scelta peraltro è condizionata dalle indicazioni dell'esegeta, che pone questa alternativa: dichiarare temerariamente oppure attenersi alla verità. La questione è retorica e contiene implicitamente la risposta: evidentemente i profeti sono sapienti, poiché ad essi si applicano le parole di Prv 16, 23. La tesi è dimostrata con citazioni scritturistiche riguardanti i profeti, intesi in senso lato<sup>28</sup>. L'interprete descrive la comprensione delle realtà spirituali in una *climax* ascendente, che va dalla penetrazione intellettuale della verità della Legge fino alla comprensione del mistero di colui che siede sul trono, dei serafini e dei cherubini. La formula δῆλον ὅτι introduce le prime due testimonianze, riguardanti Mosè e Giosuè, e le due testimonianze seguenti, concernenti Isaia ed Ezechiele. Mosè «vedeva con l'intelletto la verità della Legge e le allegorie secondo l'anagoge delle storie da lui scritte»<sup>29</sup>: l'esegeta insiste da una parte sulla verità della Legge e dall'altra parte sul rapporto esistente tra lettera-storia e allegoria-anagoge (τὰς κατὰ ἀναγωγὴν ἀλληγορίας τῶν ἀναγεγραμμένων παρ' αὐτῶ ἱστοριῶν). Giosuè «comprende la vera ripartizione [dei territori] avvenuta dopo la sconfitta dei ventinove re (cfr. Jos 12, 9 ss.)», perché poteva più di noi «vedere di quali verità erano ombre le cose compiute per mezzo di lui»<sup>30</sup>: l'interprete stabilisce il rapporto ombre-verità (τίνων ἀληθῶν σκιαὶ ἐτύχχανον τὰ δι' αὐτοῦ ἐπιτελούμενα), in modo da operare il passaggio dalle une all'altra e in questo modo spiegare l'accesso alla conoscenza mistica. Questa conoscenza è descritta attraverso le due testimonianze seguenti: «È evidente che anche Isaia vedeva il mistero di colui che è assiso sul trono e dei due serafini e delle loro ali, dell'altare e della molla da brace, e del velarsi il volto e i piedi da parte dei serafini (cfr. Is 6, 1 ss.). Ezechiele [vedeva] i cherubini e il loro cammino e il firmamento sopra di essi e colui che è assiso sul trono (cfr. Ez 1, 4 ss.). Cosa c'è di più glorioso e di più elevato

<sup>27</sup> Clō 6, 4, 21.

<sup>28</sup> Clō 6, 4, 22.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

di queste cose?»<sup>31</sup>. L'una e l'altra testimonianza sono evidentemente correlate, poiché riguardano la visione di colui che è assiso sul trono e degli angeli, i serafini e i cherubini: la visione del mistero significa la comprensione delle realtà ultraterrene, alle quali è necessario elevarsi per comprendere la gloria di Dio.

<sup>31</sup> *Cio* 6, 4, 23.

## IL DESIDERIO CHE CERCA COMPIMENTO

Il desiderio che cerca compimento è il sentimento di colui che cerca ciò di cui sente la mancanza. Questo desiderio appetitivo è la sete descritta in Jo 4, 13: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete». La sete comporta il desiderio e la ricerca dell'acqua, di cui si sente bisogno. Nel testo evangelico l'acqua attinta dal pozzo di Giacobbe è distinta dall'acqua data da Gesù: l'una fa cessare temporaneamente la sete, l'altra invece estingue la sete per sempre. Nell'interpretazione origeniana l'acqua attinta dalla profondità del pozzo significa una conoscenza approfondita e invece l'acqua che diventa in colui che l'accoglie sorgente d'acqua zampillante indica una conoscenza elevata. La conoscenza approfondita fa cessare solo temporaneamente la sete di conoscenza e invece la conoscenza elevata estingue questa sete per sempre.

Questo desiderio di una conoscenza superiore è spiegato nel senso dell'elevazione dalle Scritture a ciò che è oltre quello che sta scritto: la sorgente di Giacobbe indica le Scritture; da queste, comprese esattamente, si deve risalire a Gesù. Nell'interpretazione delle Scritture ogni anima deve elevarsi dalle realtà sensibili (i cinque mariti di Jo 4, 18 corrispondono ai cinque sensi) alle realtà intelligibili; tuttavia in questa elevazione deve fare attenzione a non incorrere nell'errore (l'uomo che non è il marito indica un'erronea interpretazione allegorica), del quale si accorge ascoltando la parola di Gesù.

### 1. Il pozzo e la sorgente

Nell'interpretazione di Jo 4, 13 («Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete») Origene precisa il significato di 'aver sete', inteso prima in senso corporeo (sete di acqua) e poi in senso intelligibile (sete di conoscenza): come la sete di acqua, anche la sete di conoscenza è una sensazione di privazione, che si ripresenta quando viene meno ciò di cui si ha bisogno: «anche se smetterà per un po' [...] di nuovo avrà dubbi [...]

troverà in sé la stessa incertezza che aveva prima di conoscere queste cose»<sup>1</sup>.

Dall'accostamento del v. 13 al v. 14 l'esegeta distingue un'acqua e una conoscenza da un'altra acqua e un'altra conoscenza. «Chiunque beve di quest'acqua [attinta dal pozzo] avrà di nuovo sete» (Jo 4, 13); così «colui che attinge la presunta, egli dice, profondità delle parole, anche se smetterà per un po', accettando come profondissimi i concetti che sono stati attinti [...], di nuovo avrà dubbi»<sup>2</sup>. Invece «chi beve dell'acqua che io gli darò, diventerà in lui sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna» (Jo 4, 14); così la parola di Gesù diventa, in colui che la accoglie, una sorgente di acqua zampillante, e «il pensiero zampilla e vola velocissimo al seguito di quest'acqua mobilissima, che lo stesso zampillare e balzare porta più in alto, verso la vita eterna»<sup>3</sup>. Alla profondità del pozzo è contrapposta la sorgente di acqua zampillante, alla conoscenza approfondita è opposta la conoscenza elevata.

### 1.1. *La sete corporea*

L'interpretazione di Jo 4, 13 («Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete») inizia dal significato di 'aver sete'<sup>4</sup>. Origene espone innanzitutto il significato corporeo, e a tal fine stabilisce un accostamento tra 'aver sete' e 'aver fame' in modo da proporre una spiegazione più completa; infatti l'uno e l'altro verbo esprimono la sensazione di bisogno, ma in modi diversi: la fame è percepita come una sensazione di vuoto (e dunque come un languore), la sete invece come una sensazione di secchezza (e dunque come un desiderio).

Dal significato proprio di aver fame e aver sete, intesi nel senso di aver bisogno di mangiare e di bere, dipende il significato traslato di aver fame o sete, intesi nel senso di aver bisogno di qualcosa di indispensabile. La povertà e la penuria è la condizione di colui il quale si trova in un

<sup>1</sup> *Clo* 13, 3, 15-16.

<sup>2</sup> *Clo* 13, 3, 15.

<sup>3</sup> *Clo* 13, 3, 16.

<sup>4</sup> *Clo* 13, 2, 8: «Vediamo, dunque, che cosa significhi l'espressione: *Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete* (Jo 4, 13). La parola 'aver sete' e 'aver fame' in senso corporeo ha due significati: uno, secondo il quale abbiamo bisogno di nutrimento, perché siamo vuoti e lo desideriamo, <o di bevanda>, perché l'elemento umido in noi è venuto meno; l'altro, secondo il quale spesso coloro che sono poveri o hanno penuria del necessario dicono di aver fame o sete, sebbene siano sazi».



costante stato di indigenza che va al di là della momentanea situazione di bisogno, percepita come fame o sete: dopo aver mangiato e bevuto la fame e la sete non si fanno sentire, fino al momento in cui ciò che è stato mangiato e bevuto viene meno, e allora la fame e la sete si fanno sentire nuovamente.

### 1.2. *La sete di conoscenza*

In analogia con la sete corporea è spiegata la sete di Jo 4, 13 («Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete»)⁵. L'una e l'altra sete hanno il medesimo decorso: le indicazioni temporali descrivono il ripresentarsi di nuovo (πάλιν) della condizione iniziale (ἀρχῆθεν) di sete dopo la momentanea (πρὸς τὸ παρόν) sazietà, non appena (εὐθέως) viene a mancare la bevanda. La corrispondenza esistente tra la sete corporea e la sete dell'intelletto è evidenziata dai richiami interni: «anche se smetterà per un po' (richiama «anche se uno al momento è sazio») [...] di nuovo avrà dubbi (richiama «avrà di nuovo sete») [...] troverà in sé la stessa incertezza che aveva prima di conoscere queste cose (richiama «ritornando ad una condizione uguale a quella iniziale»)»⁶.

La spiegazione della sete di conoscenza è articolata in due fasi. La prima fase descrive l'apprendimento dei concetti più profondi in analogia con l'attingimento dell'acqua dal pozzo ed è scandita in due momenti: a. comprendere la profondità delle parole⁷; b. accettare come profon-

<sup>5</sup> Clo 13, 3, 13-14: «Pertanto si deve esaminare nell'espressione: *Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete* (Jo 4, 13) in che senso è detto 'avrà sete'. In primo luogo, come per ciò che è corporeo, forse è mostrato che, anche se uno al momento è sazio, tuttavia non appena viene meno la bevanda, colui che beve sentirà la stessa sensazione, cioè avrà di nuovo sete, ritornando ad una condizione uguale a quella iniziale. Pertanto [Gesù] aggiunge: *Chi beve dell'acqua che io gli darò, diventerà in lui sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna* (Jo 4, 14)».

<sup>6</sup> Clo 13, 3, 14-16: «Colui che ha in sé una sorgente potrà aver sete? E allora il senso principale potrebbe essere questo: colui che attinge la presunta, egli dice, profondità delle parole, anche se smetterà per un po', accettando come profondissimi i concetti che sono stati attinti e sembrano essere stati trovati, in un secondo momento, fissando l'attenzione, di nuovo avrà dubbi intorno a quelle cose per le quali aveva smesso, poiché quella presunta profondità non può fornire la percezione chiara e distinta di ciò che è stato cercato. Per questo, anche se uno dà l'assenso trascinato dalla persuasione delle parole, in seguito troverà in sé la stessa incertezza che aveva prima di conoscere queste cose».

<sup>7</sup> Il verbo μεταλαμβάνω significa 'prendo', ma anche 'comprendo'; il sostantivo βάθος evoca la profondità del pozzo, ma qui significa la profondità dei concetti celati dietro le parole.

dissimi i concetti che sono stati attinti e sembrano essere stati trovati<sup>8</sup>. La seconda fase descrive il ripensamento e la conseguente incertezza in analogia con il ritorno presso il pozzo e il rinnovato senso di indigenza. Anche questa descrizione è scandita in due momenti: a. fissare l'attenzione; b. avere di nuovo dubbi intorno a quelle cose per le quali si era smesso di dubitare. Alla descrizione segue una spiegazione, anch'essa articolata in due momenti: a. la presunta profondità non può fornire la percezione chiara e distinta di ciò che si cerca; b. anche se uno dà l'assenso, trascinato dalla persuasione delle parole, in seguito troverà in sé la stessa incertezza che aveva prima di conoscere queste cose.

### 1.3. *La profondità del pozzo e la sorgente zampillante*

All'acqua di Jo 4, 13 («Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete») è contrapposta l'acqua di Jo 4, 14 («chi beve dell'acqua che io gli darò, diventerà in lui sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna»); alla profondità del pozzo è contrapposta la sorgente di acque balzanti verso l'alto<sup>9</sup>. Origene fa ricorso alle immagini del pozzo e della sorgente per descrivere i differenti modi della comprensione intellettuale. Alla profondità delle parole (βάθους λόγων) e ai profondissimi concetti (βαθύτατα... νοήματα) è contrapposta una parola che, in colui che la accoglie, diventa una sorgente di acque balzanti verso l'alto (πηγήν... ἄνω πηδώντων ὑδάτων); allo sforzo con il quale i profondissimi concetti sono stati estratti, anche se sembrano essere stati trovati, è contrapposta la naturalezza con la quale il pensiero zampilla e vola velocissimo al seguito dell'acqua mobilissima, che lo stesso zampillare e balzare porta più in alto verso la vita eterna; alla presunta profondità (τὸ νομιζόμενον... βάθος), che non può fornire la percezione chiara e

<sup>8</sup> Il verbo παραδέχομαι vuol dire 'ricevo', ma anche 'accetto', 'riconosco come corretto'; l'aggettivo βαθύτατα, come in precedenza il sostantivo βάθος, evoca la profondità del pozzo, ma qui significa la profondità dei concetti; infine il verbo ἀνιμάω significa 'tiro su', 'attingo' l'acqua.

<sup>9</sup> *Cio* 13, 3, 16: «Io invece ho una parola tale che diventa, in colui che accoglie ciò che è stato annunziato da me, una sorgente della bevanda di vita; e colui che attinge dalla mia acqua sarà beneficato tanto, che in lui sgorgerà una sorgente di acque balzanti verso l'alto, capace di trovare tutto ciò che è stato cercato, perché il pensiero zampilla e vola velocissimo al seguito di quest'acqua mobilissima, che lo stesso zampillare e balzare porta più in alto, verso la vita eterna».

distinta di ciò che si cerca, è contrapposta la sorgente capace di trovare tutto ciò che si cerca.

#### 1.4. *La sete di Dio*

Per introdurre il tema della sete di Dio Origene stabilisce una connessione tra la sorgente d'acqua di Jo 4, 14 («chi beve dell'acqua che io gli darò, diventerà in lui sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna») e la sete di Mt 5, 6 («beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati»)<sup>10</sup>. Le parole di Giovanni esprimono il compimento delle parole di Matteo: «colui che berrà l'acqua che darà Gesù avrà, scaturita dentro di sé, la sorgente di acqua zampillante nella vita eterna, quando si adempirà la promessa dell'uomo che è beato a causa dell'aver fame e sete della giustizia»<sup>11</sup>. L'esegeta insiste sul nesso esistente tra 'aver fame e sete' ed 'essere saziati', disponendo i termini secondo uno schema chiastico: «poiché bisognerà aver fame e sete della giustizia prima di essere saziati, per essere saziati si deve fare in modo di aver fame e sete»<sup>12</sup>. Il nesso ha nella prima parte un'accezione temporale («prima di essere saziati») e nella seconda parte un'accezione finale («per essere saziati»).

Dopo aver stabilito una connessione tra la sorgente d'acqua di Jo 4, 14 e la sete di Mt 5, 6, l'interprete può introdurre la citazione di Ps 41, 2-3 dove compaiono insieme la sorgente d'acqua e la sete: «Come il cervo desidera le sorgenti d'acqua, così l'anima mia desidera te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio forte, del Dio vivente; quando andrò a vedere il volto di Dio?». Come il cervo ha una naturale sete della sorgente delle acque, così l'uomo ha una naturale sete di Dio: l'essere umano non può far altro che desiderare, in modo da poter essere poi esaudito da Dio.

<sup>10</sup> *Clo* 13, 4, 20-22: «Colui che berrà l'acqua che darà Gesù avrà, scaturita dentro di sé, la sorgente di acqua zampillante nella vita eterna, quando si adempirà la promessa dell'uomo che è beato a causa dell'aver fame e sete della giustizia (cfr. Mt 5, 6). Dice infatti il Logos: *Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati* (Mt 5, 6). E forse, poiché bisognerà aver fame e sete della giustizia prima di essere saziati, per essere saziati si deve fare in modo di aver fame e sete, affinché diciamo: *Come il cervo desidera le sorgenti d'acqua, così l'anima mia desidera te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio forte, del Dio vivente; quando andrò a vedere il volto di Dio?* (Ps 41, 2-3)».

<sup>11</sup> *Clo* 13, 4, 20.

<sup>12</sup> *Clo* 13, 4, 22.

## 2. Le Scritture e il Logos

Origene sostituisce la denominazione di ‘pozzo di Giacobbe’ (Jo 4, 6) con l’espressione ‘sorgente di Giacobbe’, che non si trova nel testo evangelico: «Per aver sete [*scil.* la sete di Dio] è bene prima bere dalla sorgente di Giacobbe, non chiamandola pozzo come fa la Samaritana»<sup>13</sup>. La precisazione risulta più chiara alla luce della precedente opposizione tra una conoscenza ‘approfondita’ («colui che attinge la presunta, egli dice, profondità delle parole, anche se smetterà per un po’, accettando come profondissimi i concetti che sono stati attinti [...], di nuovo avrà dubbi»<sup>14</sup>) e una conoscenza ‘elevata’ («il pensiero zampilla e vola velocissimo al seguito di quest’acqua mobilissima, che lo stesso zampillare e balzare porta più in alto, verso la vita eterna»<sup>15</sup>).

Il contenuto della conoscenza ‘elevata’ è spiegato a partire dalle immagini della sorgente di Giacobbe e dell’acqua data da Gesù: «Vedi, dunque, se la sorgente di Giacobbe [...] può essere tutta la Scrittura, l’acqua di Gesù, invece, ciò che è *oltre quello che sta scritto* (cfr. 1 Cor 4, 6)»<sup>16</sup>. Le immagini della sorgente e dell’acqua spiegano il nesso che unisce le Scritture a ciò che è oltre quello che sta scritto: «Penso che le intere Scritture, anche se sono comprese in modo assolutamente esatto, siano elementi piccolissimi e introduzioni brevissime dell’intera conoscenza»<sup>17</sup>. Insistendo sulla funzione introduttiva delle Scritture, l’esegeta dichiara la necessità di risalire da queste a Gesù: «Pertanto le Scritture sono un’introduzione; da esse, comprese esattamente e ora denominate sorgente di Giacobbe, si deve risalire a Gesù, affinché ci dia una sorgente d’acqua zampillante nella vita eterna»<sup>18</sup>. In effetti le Scritture, per quanto comprese esattamente, hanno il limite di esprimersi attraverso le parole e il linguaggio umano, che non possono contenere alcuni dei più potenti e divini misteri; per questo motivo è necessario andare oltre quello che sta scritto, per comprendere la verità-in-sé, che è Gesù.

<sup>13</sup> *Clo* 13, 4, 23.

<sup>14</sup> *Clo* 13, 3, 15.

<sup>15</sup> *Clo* 13, 3, 16.

<sup>16</sup> *Clo* 13, 5, 31.

<sup>17</sup> *Clo* 13, 5, 30.

<sup>18</sup> *Clo* 13, 6, 37.

Per risalire a Gesù è necessario interpretare correttamente le Scritture. Nella spiegazione l'esegeta si richiama al diverso modo di bere di Giacobbe e dei suoi figli, dei suoi armenti e della Samaritana, per distinguere il differente modo di interpretare le Scritture.

«I sapienti secondo le Scritture bevono come Giacobbe e i suoi figli; i più semplici e puri, che sono detti 'pecore' di Cristo (cfr. Jo 10, 2 ss.), bevono come gli armenti di Giacobbe; coloro che fraintendono le Scritture e vi associano alcune cose obbrobriose, con il pretesto di comprenderle, bevono come beveva la Samaritana prima di credere in Gesù»<sup>19</sup>.

Per chiarire in modo più esplicito i passaggi dell'interpretazione delle Scritture l'esegeta si richiama alle parole di Jo 4, 16-18 («Le disse: 'Va a chiamare tuo marito e poi ritorna qui' [...]»): 1. «ogni anima [...] inizia da quelle che sono dette cose sensibili e corporee»<sup>20</sup>; 2. «qualcuno, dopo la consuetudine con le cose sensibili, volendo innalzarsi e rivolgendosi alle cose intelligibili, si imbatte invece in una dottrina che, sotto il pretesto dell'allegoria e dei significati spirituali, non è corretta»<sup>21</sup>; 3. infine «la parola del Signore giunge ed è esposta a noi»<sup>22</sup>.

### 2.1. *La sorgente di Giacobbe e la sorgente d'acqua zampillante*

Origene distingue colui che beve dalla sorgente di Giacobbe e avrà di nuovo sete e colui che invece beve l'acqua data da Gesù e ha in sé una sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna; a partire da questa distinzione l'esegeta dimostra la differenza esistente tra l'utilità del rapporto diretto e intimo con la verità-in-sé (il Logos di Dio) e l'utilità presunta derivante dalle Scritture, che, sia pur comprese esattamente, hanno il limite di esprimersi attraverso le parole e il linguaggio umano<sup>23</sup>.

L'interprete spiega che «dei più potenti e divini misteri di Dio alcu-

<sup>19</sup> *Clo* 13, 6, 39.

<sup>20</sup> *Clo* 13, 9, 51.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Clo* 13, 9, 52.

<sup>23</sup> *Clo* 13, 5, 26: «Esamineremo ancora se può essere dimostrata la differenza tra l'utilità di coloro che saranno in rapporto con la verità stessa e saranno uniti ad essa e l'utilità che crediamo venga a noi dalle Scritture, sia pure comprese esattamente, dal fatto che chi beve dalla sorgente di Giacobbe avrà di nuovo sete, chi invece beve l'acqua che dà Gesù ha in lui una sorgente d'acqua che zampilla verso la vita eterna».

ni non li contiene la Scrittura, altri neppure il parlare umano, secondo le accezioni comuni, o il linguaggio umano»<sup>24</sup>, e quindi distingue la Scrittura e ciò che è oltre quello che sta scritto. La differenza esistente tra l'una e l'altro è spiegata con le immagini ricavate dal testo giovanneo: la sorgente di Giacobbe indica l'intera Scrittura (ἡ πᾶσα... γραφή); l'acqua data da Gesù indica invece ciò che è oltre quello che sta scritto (τὸ «ὕπερ ἃ γέγραπται») <sup>25</sup>. L'esegeta, che in precedenza aveva stabilito una contrapposizione tra la profondità del pozzo e la sorgente di acque balzanti verso l'alto, ora invece individua una correlazione tra la sorgente di Giacobbe e l'acqua data da Gesù, in modo da descrivere l'elevazione dalle Scritture a Gesù e quindi alla vita eterna: «Pertanto le Scritture sono un'introduzione; da esse, comprese esattamente e ora denominate sorgente di Giacobbe, si deve risalire a Gesù, affinché ci dia una sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna» <sup>26</sup>. La riflessione è chiarita attraverso le immagini. La condizione per poter risalire dall'una all'altra sorgente è la corretta interpretazione delle Scritture: su questo aspetto l'esegeta si sofferma nella descrizione dei diversi modi di bere.

## 2.2. *Il modo di bere*

Il diverso modo di attingere alla sorgente di Giacobbe significa il differente modo di interpretare le Scritture. Nella spiegazione è stabilita una triplice distinzione evidenziata dalla ripresa anaforica di ἄλλως, al quale sono accostati avverbi che indicano i diversi modi di conoscere: «non bevevano diversamente e in modo intelligente (ἄλλως... καὶ ἐπιστημόνως) Giacobbe con i suoi figli, diversamente e in modo più semplice e bestiale (ἄλλως... καὶ ἀπλούστερον καὶ κτηνωδέστερον) i suoi armenti, diversamente (ἄλλως) da Giacobbe e i figli e i suoi armenti la Samaritana?» <sup>27</sup>.

Il diverso modo di bere indica il differente modo di interpretare le

<sup>24</sup> *CIo* 13, 5, 27.

<sup>25</sup> *CIo* 13, 5, 31: «Vedi, dunque, se la sorgente di Giacobbe (dalla quale beveva una volta Giacobbe – ma ora non ne beve più –, bevevano anche i suoi figli [cfr. Jo 4, 12] – ma ora hanno una bevanda migliore di quella –, hanno bevuto anche i loro armenti) può essere tutta la Scrittura, l'acqua di Gesù, invece, ciò che è *oltre quello che sta scritto* (cfr. 1 Cor 4, 6)».

<sup>26</sup> *CIo* 13, 6, 37.

<sup>27</sup> *CIo* 13, 6, 38.

Scritture. Nell'esposizione è proposta ancora una triplice distinzione, corrispondente a quella individuata in precedenza. La corrispondenza è stabilita attraverso richiami verbali e concettuali: «Infatti i sapienti (οί... σοφοί richiama ἐπιστημόνως) secondo le Scritture bevono come Giacobbe e i suoi figli; i più semplici (οί... ἀπλούστεροι richiama ἀπλούστερον) e puri, che sono detti 'pecore' di Cristo (cfr. Jo 10, 2 ss.), bevono come gli armenti di Giacobbe; coloro che fraintendono le Scritture e vi associano alcune cose obbrobriose, con il pretesto di comprenderle, bevono come beveva la Samaritana prima di credere in Gesù»<sup>28</sup>.

2.3. «Hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito» (Jo 4, 18)

Com'è stato scritto in precedenza, «le Scritture sono un'introduzione; da esse, comprese esattamente [...], si deve risalire a Gesù»<sup>29</sup>. Il concetto è ripreso e spiegato nel modo seguente: «ogni anima introdotta nella pietà verso Dio in Cristo per mezzo delle Scritture [...]»<sup>30</sup>. Dunque le Scritture hanno la funzione di introdurre alla pietà, cioè al sentimento filiale, il sentimento che unisce il Figlio al Padre. Il passaggio attraverso le Scritture avviene per gradi: 1. «ogni anima [...] inizia da quelle che sono dette cose sensibili e corporee»<sup>31</sup>; 2. «qualcuno, dopo la consuetudine con le cose sensibili, volendo innalzarsi e rivolgendosi alle cose intelligibili, si imbatte invece in una dottrina che, sotto il pretesto dell'allegoria e dei significati spirituali, non è corretta»<sup>32</sup>; 3. infine «la parola del Signore giunge ed è esposta a noi»<sup>33</sup>.

I diversi momenti sono spiegati con le parole di Jo 4, 16-18 («Le disse: 'Và a chiamare tuo marito e poi ritorna qui'. Rispose la donna: 'Non ho marito'. Le disse Gesù: 'Hai detto bene 'non ho marito'; infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero'»): 1. l'anima, che prende le mosse dalle realtà sensibili, «ha cinque mariti, ciascuno dei sensi essendo un marito»<sup>34</sup>; 2. colui che si eleva

<sup>28</sup> *CIo* 13, 6, 39.

<sup>29</sup> *CIo* 13, 6, 37.

<sup>30</sup> *CIo* 13, 9, 51.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *CIo* 13, 9, 52.

<sup>34</sup> *CIo* 13, 9, 51.

dalle realtà sensibili a quelle intelligibili ma si imbatte in una dottrina erronea, «dopo i cinque mariti, passa a un altro, dando, per così dire, una lettera di divorzio ai precedenti cinque e decidendo di vivere con il sesto»<sup>35</sup>; 3. infine, quando ascoltiamo la parola del Signore, «rinnegando quel marito diciamo: *Non ho marito*; allora il Signore loda anche noi dicendo: *Hai detto bene 'non ho marito'* (Jo 4, 16-17)»<sup>36</sup>. Dunque l'unione della Samaritana con i cinque mariti e poi con un altro uomo significa i diversi modi della conoscenza; infatti ogni tipo di conoscenza comporta per così dire un diverso tipo di unione: altra è la conoscenza e l'unione sensibile, altra quella intellettuale (intesa in senso gnostico), altra quella spirituale che comporta la pietà.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Cl*o 13, 9, 52.



## IL DESIDERIO CHE HA COMPIMENTO

Il desiderio che ha compimento è il sentimento di colui che ha conseguito ciò che aveva cercato: il suo desiderio si è realizzato nel compimento delle opere. Questo desiderio operativo corrisponde alla volontà, che indica la facoltà di realizzare un comportamento. La volontà e i desideri compaiono insieme in Jo 8, 44: «volete fare i desideri del padre vostro». L'uno e l'altro termine hanno differenti sfumature semantiche. Nel desiderio è preminente la componente tensiva ed emotiva: dunque il desiderio significa un'inclinazione dell'anima che si volge verso uno scopo. Nella volontà invece prevale la costanza di una decisione e di una determinazione che ormai è stata assunta; dunque la volontà indica una disposizione dell'anima.

Il desiderio e la volontà determinano la posizione preminente o soggiacente dell'anima rispetto al corpo; in effetti l'inclinazione e la disposizione dell'anima rispetto al corpo comportano una trasformazione dell'anima stessa, che si conforma ad immagine di Dio o ad immagine del Terrestre. Più precisamente il desiderio, in quanto emozione, corrisponde alla trasformazione; invece la volontà, in quanto determinazione, indica la conformazione.

### 1. Figli del diavolo e figli di Dio

Nella spiegazione di Jo 8, 41 («voi fate le opere del padre vostro») Origene stabilisce un accostamento con 1 Jo 3, 8-10, dove sono distinti i figli del diavolo e i figli di Dio. Il rapporto esistente tra gli uni e gli altri è individuato attraverso lo schema della *commutatio*: «se chiunque commette il peccato deriva dal diavolo, chiunque non deriva dal diavolo non commette il peccato»<sup>1</sup>. Nella disposizione chiasmica i figli del diavolo sono contrapposti ai figli di Dio.

<sup>1</sup> Clo 20, 13, 104.

Lo stato di figli del diavolo è dovuto al peccato e può essere depresso con una scelta e l'azione del Figlio di Dio: «in quanto commettiamo peccati, non ci siamo ancora spogliati dell'origine dal diavolo»<sup>2</sup>; «in quanto egli [*scil.* il Figlio di Dio] non ha ancora distrutto in noi le opere del diavolo [...] noi non abbiamo ancora smesso di essere figli del diavolo»<sup>3</sup>. Infatti lo stato di figli del diavolo non è costitutivo: «non per costituzione uno deriva dal diavolo»<sup>4</sup>. Pertanto «chi era una volta figlio del diavolo può diventare figlio di Dio»<sup>5</sup>. La trasformazione da figli del diavolo a figli di Dio avviene in seguito ad un cambiamento del modo di amare, come si legge in Mt 5, 43-44: «Avete udito che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori; affinché diventiate figli del vostro Padre nei cieli».

L'esegeta evidenzia la differenza esistente tra i figli del diavolo e i figli di Dio, in modo da proporre un'alternativa enunciata nella forma di una duplice *disiunctio*: «ogni uomo che ha la pienezza del logos o è dei figli di Dio o dei figli del diavolo: infatti o commette il peccato o non commette il peccato»<sup>6</sup>. In conclusione l'interprete propone una scelta enunciata in forma di parallelismo: «se commette il peccato deriva dal diavolo, se non commette il peccato è nato da Dio»<sup>7</sup>.

### 1.1. «Chi commette il peccato deriva dal diavolo» (1 Jo 3, 8)

Per chiarire il significato di Jo 8, 41 («voi fate le opere del padre vostro») Origene richiama 1 Jo 3, 8-10, dove si parla di figli di Dio e figli del diavolo<sup>8</sup>. L'interprete spiega il significato dell'intero passo soffermandosi sulle singole frasi. L'espressione «chi commette il peccato deriva dal diavolo» (1 Jo 3, 8) è esplicitata nel senso che «in quanto commettia-

<sup>2</sup> *Clo* 20, 13, 103.

<sup>3</sup> *Clo* 20, 13, 105.

<sup>4</sup> *Clo* 20, 13, 106.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Clo* 20, 13, 107.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> «Chi commette il peccato deriva dal diavolo, perché il diavolo è peccatore fin dal principio. Ora il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo. Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino si trova in lui, e non può peccare perché è nato da Dio. In questo si manifestano i figli di Dio e i figli del diavolo: chi non è giusto non deriva da Dio; e non deriva [da lui] chi non ama il suo fratello» (1 Jo 3, 8-10).

mo peccati, non ci siamo ancora spogliati dell'origine dal diavolo»<sup>9</sup>. Il verbo ἀπεδυσάμεθα può forse richiamare ἀπεκδυσάμενοι di Col 3, 9 («vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue opere»), che però non è citato in *Clo* 20, 13, 103; Col 3, 9 può a sua volta essere accostato a Jo 8, 41 («voi fate le opere del padre vostro»). Le opere dell'uomo vecchio sono le opere del padre vostro, che è il diavolo; dunque spogliarsi delle opere dell'uomo vecchio significa spogliarsi delle opere del diavolo. Colui che smette di peccare dismette come un vestito le opere dell'uomo vecchio, e in questo modo si affranca dall'origine dal diavolo; invece colui che commette il peccato non ha ancora svestito le opere dell'uomo vecchio e non si è ancora affrancato dalla discendenza dal diavolo. In effetti la discendenza è stabilita nelle opere: le opere del peccatore derivano dal diavolo, che è stato peccatore fin dal principio: il diavolo è padre della menzogna e più in generale del peccato e i peccatori sono suoi figli.

1.2. «*Chiunque non deriva dal diavolo non commette il peccato*» (*Clo* 20, 13, 104)

Dunque nelle opere è possibile discernere colui che deriva dal diavolo e colui che invece non deriva dal diavolo. Il ragionamento è articolato nella forma di un periodo ipotetico: «se chiunque commette il peccato deriva dal diavolo, chiunque non deriva dal diavolo non commette il peccato»<sup>10</sup>. La connessione tra protasi e apodosi stabilisce una relazione tra la prima e la seconda parte: la prima parte riproduce 1 Jo 3, 8; la seconda parte ripropone 1 Jo 3, 8 in ordine invertito e in forma negativa, ma al tempo stesso evoca 1 Jo 3, 9 («chiunque è nato da Dio non commette il peccato»), adattato attraverso la sostituzione di «è nato da Dio» con «non deriva dal diavolo». In questo modo l'esegeta stabilisce un collegamento tra 1 Jo 3, 8 e il suo inverso contrario, che corrisponde a 1 Jo 3, 9: in effetti colui che non deriva dal diavolo è nato da Dio. Il senso di questa correlazione è chiarito nel successivo sviluppo del discorso.

«Se il Figlio di Dio è apparso per questo, per distruggere le opere del diavolo (Jo 8, 44), nella misura in cui egli non ha ancora distrutto in noi le opere del diavolo, perché noi non ci siamo presentati a lui che distrugge

<sup>9</sup> *Clo* 20, 13, 103.

<sup>10</sup> *Clo* 20, 13, 104.

le opere del diavolo, noi non abbiamo ancora smesso di essere figli del diavolo»<sup>11</sup>.

La precedente frase «in quanto commettiamo peccati, non ci siamo ancora spogliati dell'origine dal diavolo»<sup>12</sup> trova corrispondenza in questa frase: «in quanto egli non ha ancora distrutto in noi le opere del diavolo [...] noi non abbiamo ancora smesso di essere figli del diavolo»<sup>13</sup>. La scelta con la quale ci siamo spogliati dell'origine dal diavolo è correlata all'azione del Figlio di Dio che ha distrutto in noi le opere del diavolo. Dunque il passaggio dall'essere figli del diavolo all'essere figli di Dio avviene per opera del Figlio di Dio, come si legge in 1 Jo 3, 8: «ora il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo». Il Figlio di Dio interviene in un duplice modo: da una parte distrugge le opere del diavolo, dall'altra parte fa nascere un germe divino.

1.3. «*Chi era una volta figlio del diavolo può diventare figlio di Dio*» (Cio 20, 13, 106)

La formula di transizione («Pertanto da queste cose è evidente che...») introduce alcune implicazioni ricavate da 1 Jo 3, 8-10: «Non per costituzione (διὰ κατασκευήν) uno deriva dal diavolo né per essere stato fatto in questo modo (διὰ τὸ οὕτως δεδημιουργῆσθαι) uno tra gli uomini è detto figlio di Dio»<sup>14</sup>. L'asserzione è articolata nella forma di un parallelismo che individua una corrispondenza tra il primo e il secondo κῶλον. L'una e l'altra affermazione, escludendo la filiazione 'per costituzione' o 'per creazione', servono per spiegare 'figli del diavolo' e 'figli di Dio' nel senso del divenire (γενέσθαι). In particolare il divenire è indirizzato in un unico senso: da figli del diavolo divenire figli di Dio.

La trasformazione da figli del diavolo a figli di Dio («chi era una volta figlio del diavolo può diventare figlio di Dio»<sup>15</sup>) avviene in seguito ad un cambiamento del modo di amare, che non è più limitato al prossimo ma è esteso anche al nemico, come si legge in Mt 5, 43-44: «Avete udito

<sup>11</sup> Cio 20, 13, 105.

<sup>12</sup> Cio 20, 13, 103.

<sup>13</sup> Cio 20, 13, 105.

<sup>14</sup> Cio 20, 13, 106.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori; affinché diventiate figli del Padre vostro nei cieli». Gesù oppone al comandamento antico, che implicitamente ammetteva l'odio per il nemico, il comandamento nuovo, che invece prescrive di amare anche il nemico. «Nell'AT non si trova il precetto di odiare il nemico. Quindi, questa aggiunta è stata interpretata come un 'commento limitativo'. Il verbo 'odiare', qui come in altri testi della Bibbia, indica semplicemente l'assenza di amore (cfr. Dt 21, 15-16). In questo caso 'odierai il tuo nemico' indica che il precetto di amare il prossimo non si applica al nemico»<sup>16</sup>. Il comandamento nuovo estende il precetto di amare il prossimo anche al nemico. Coloro che amano anche il nemico diventano figli del Padre celeste, «che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5, 45). Il Padre celeste diffonde il suo amore provvidente su tutti gli uomini; la condizione per diventare suoi figli è fare lo stesso.

#### 1.4. «O è dei figli di Dio o dei figli del diavolo» (CIo 20, 13, 107)

Nel descrivere la trasformazione da figli del diavolo a figli di Dio, l'esegeta evidenzia la differenza esistente tra gli uni e gli altri. La citazione di 1 Jo 3, 10 «da questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo» è interpretata in modo da conferire risalto alla distinzione: «essendo stato detto prima a proposito dei figli del diavolo che colui il quale commette il peccato deriva dal diavolo (1 Jo 3, 8) e a proposito dei figli di Dio che colui il quale è nato da Dio non commette il peccato [...] (1 Jo 3, 9)»<sup>17</sup>. Le parole di 1 Jo 3, 8-9 sono riproposte in forma schematica, in modo da distinguere ciò che riguarda i figli del diavolo e ciò che invece concerne i figli di Dio.

Quindi la distinzione è accentuata fino a configurarsi come un'alternativa (quel che si dice un *aut aut*), enunciata nella forma di una duplice *disiunctio*: «ogni uomo che ha la pienezza del logos o è dei figli di Dio o dei figli del diavolo: infatti o commette il peccato o non commette il pec-

<sup>16</sup> *Nuovo commentario biblico. I Vangeli*, sotto la direzione di A.J. Levoratti, con la collaborazione di E. Tamez e P. Richard, traduzione ed edizione italiana a cura di M. Zappella, Roma 2005, 409-410.

<sup>17</sup> *CIo* 20, 13, 107.

cato»<sup>18</sup>. La formula introduttiva individua nel possesso della pienezza del logos la condizione per operare la scelta di essere figlio di Dio o figlio del diavolo. Gli elementi, che in 1 Jo 3, 8-9 («chi commette il peccato [ $a^1$ ] deriva dal diavolo [ $b^1$ ] [...] chiunque è nato da Dio [ $b^2$ ] non commette il peccato [ $a^2$ ]») sono organizzati secondo la disposizione chiastica  $a^1b^1b^2a^2$ , sono riorganizzati dall'esegeta secondo lo schema  $b^2b^1a^1a^2$ , dove la *disiunctio*  $b^2b^1$  è seguita dalla *disiunctio*  $a^1a^2$ . La prima *disiunctio* («o è dei figli di Dio [ $b^2$ ] o dei figli del diavolo [ $b^1$ ]») è spiegata con una motivazione nella seconda *disiunctio* («o commette il peccato [ $a^1$ ] o non commette il peccato [ $a^2$ ]») <sup>20</sup>. La riorganizzazione accentua la distinzione tra figli di Dio e figli del diavolo insistendo sulla divaricazione di peccare e non peccare: «non c'è niente in mezzo tra il peccare e il non peccare» <sup>21</sup>. Infine gli elementi di 1 Jo 3, 8-9 sono riorganizzati secondo lo schema del parallelismo  $a^1b^1a^2b^2$ : «se commette il peccato ( $a^1$ ) deriva dal diavolo ( $b^1$ ), se non commette il peccato ( $a^2$ ) è nato da Dio ( $b^2$ )» <sup>22</sup>. In primo piano è la duplice condizione dalla quale dipende lo stato di figli del diavolo o di figli di Dio.

Sulla base dell'accostamento a 1 Jo 3, 8-10, le parole di Jo 8, 41 («voi fate le opere del padre vostro») sono interpretate in riferimento «ora ai figli del diavolo ora ai figli di Dio» <sup>23</sup>. La correlazione è spiegata attraverso un parallelismo: «coloro che peccano fanno le opere del padre loro, il diavolo; coloro invece che operano rettamente fanno le opere del padre loro, Dio» <sup>24</sup>. Le due frasi, strutturate in forma parallela, ripropongono il contenuto di Jo 8, 41 in modo più dettagliato. Al posto del generico pronome ὑμεῖς è introdotta una distinzione tra coloro che peccano e coloro che operano rettamente. Tale distinzione riguarda la fondamentale opzione di vita: in questo senso, coloro che peccano (οἱ... ἀμαρτάνοντες) deviano rispetto alla retta via, e sono figli del diavolo nel senso che il loro peccato e allontanamento deriva da colui che fin dal principio si è allontanato da Dio; invece coloro che operano rettamente

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Cl*o 20, 14, 111.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

(οί... κατορθοῦντες) seguono la retta via, e sono figli di Dio nel senso che sono in rapporto diretto con Dio.

La distinzione riguarda la fondamentale opzione di vita: è l'orientamento di vita, la disposizione dell'animo ciò che distingue da una parte coloro che sono figli di Dio e dall'altra parte coloro che sono figli del diavolo. La differenza tra gli uni e gli altri non si pone al livello delle singole opere, che possono essere di volta in volta buone o malvagie, cioè rivolte al bene o al male <sup>25</sup>.

1.5. «Con 'deriva', detto per colui che è dal diavolo...» (CIo 20, 15, 116)

Origene ritorna ancora su 1 Jo 3, 8-10 per precisare le differenze esistenti tra i figli del diavolo e i figli di Dio, nel senso che il rapporto con il diavolo è diverso dal rapporto con Dio. Per illustrare queste differenze l'interprete si sofferma sulle scelte espressive operate da Giovanni, in particolare per quanto concerne l'articolazione strutturale delle frasi e il lessico.

«Fa' attenzione alle differenze tra le proposizioni, in che modo sono state dette da Giovanni con ogni precisione (μετὰ πάσης ἀκριβείας), sicché ci si potrebbe meravigliare per il modo irreprensibile (ἀλήπτως) e, come direbbero alcuni, dialettico (διαλεκτικῶς) in cui le ha enunciate, non enunciando le stesse cose a proposito di coloro che sono dal diavolo e coloro che sono da Dio» <sup>26</sup>.

Per evidenziare le differenze tra 1 Jo 3, 8 e 3, 9 l'esegeta ipoteticamente riformula la seconda frase sul modello della prima e la prima sul modello della seconda.

«Avrebbe enunciato allo stesso modo se, come: *Chi commette il peccato deriva dal diavolo*, così avesse scritto: 'Chi compie la giustizia deriva da Dio', oppure come ha scritto: *Chiunque è nato da Dio non commette peccato*, avesse scritto: 'Chiunque è nato dal diavolo non compie la giustizia'» <sup>27</sup>.

<sup>25</sup> CIo 20, 14, 112-113.

<sup>26</sup> CIo 20, 14, 115.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

Dopo aver evidenziato la diversa articolazione strutturale di 1 Jo 3, 8 e 3, 9, l'esegeta si sofferma sull'uso di diversi verbi per indicare il rapporto con il diavolo e il rapporto con Dio: «Forse con 'deriva', detto per colui che è dal diavolo, non usato per coloro che sono da Dio, o con 'nato', scritto per coloro che sono da Dio, non usato per coloro che sono dal diavolo, ha proposto le cose in assoluto più sapienti»<sup>28</sup>. L'interprete conferisce risalto al diverso uso del verbo ἐστίν e del participio γεγεννημένος: attraverso una duplice *correctio* è evidenziata l'intenzionalità della scelta di ἐστίν per colui che è dal diavolo e non per coloro che sono da Dio e invece di γεγεννημένος per coloro che sono da Dio e non per coloro che sono dal diavolo.

«Infatti ha esaltato colui che è da Dio, usando per lui 'è nato'; se lo stesso fosse stato detto per colui che è dal diavolo, avrebbe indicato qualcosa peggiore rispetto a 'deriva dal diavolo'. Ma anche se, come ha usato 'deriva' per colui che è dal diavolo, avesse fatto lo stesso per colui che è da Dio, avrebbe detto qualcosa inferiore a proposito di colui che è da Dio, perché 'essere nato' da Dio è molto superiore rispetto a 'derivare' da Dio. Qualcuno dirà che alcune tra le creature derivano da Dio, ma non sono nate da Dio, e queste hanno un rango assolutamente inferiore in tutto rispetto a quelle che si dicono essere nate da Dio»<sup>29</sup>.

## 2. «Voi avete per padre il diavolo» (Jo 8, 44)

Nel commento a Jo 8, 44 («Voi avete per padre il diavolo») Origene spiega che l'espressione ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου è ambigua, e precisa che non è da intendersi nel senso «dal padre del diavolo» ma nel senso «dal padre, il diavolo». A conferma di questa tesi l'esegeta spiega che le parole «è menzognero e padre della menzogna» (Jo 8, 44) non sono da riferire al padre del diavolo (padre della menzogna) e al diavolo (menzogna), ma al diavolo (padre della menzogna) e all'Anticristo (menzogna).

Nella dottrina di Eracleone la menzogna è il sostrato ontologico consistente ed è il padre dal quale discendono il diavolo e gli altri figli; invece nella dottrina di Origene la menzogna non è una sostanza ma è l'esito

<sup>28</sup> *Cl*o 20, 15, 116.

<sup>29</sup> *Cl*o 20, 15, 117-118.



di una trasformazione. Le parole di Ez 28, 19 («sei diventato perdizione e non esisterai mai più») sono dette a proposito di «uno trasformato per la malvagità fino a diventare egli stesso perdizione»<sup>30</sup> (Lucifero, Sattana) e possono essere dette allo stesso modo a proposito di uno che «è menzogna non per sostanza costitutiva, ma essendo divenuto tale per una trasformazione e una propria scelta»<sup>31</sup> (l'Anticristo). Da questa interpretazione, riferita al diavolo e all'Anticristo, Origene passa a un'altra spiegazione, riferita agli uomini menzogneri: «chiunque proferisce menzogna dalla sua bocca è padre della menzogna che dice»<sup>32</sup>.

### 2.1. «È menzognero e padre della menzogna» (Jo 8, 44)

Nel commento a Jo 8, 44 («Voi avete per padre il diavolo») l'esegeta si sofferma innanzitutto sulla lettera del testo per mostrare un'ambiguità. La formula iniziale (ἀμφίβολος ἢ λέξις ἐστίν) introduce due differenti significati: in effetti l'espressione ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου può essere tradotta «dal padre del diavolo» (il primo sostantivo regge il secondo sostantivo) oppure in modo preferibile «dal padre, il diavolo» (al primo sostantivo è accostato il secondo sostantivo con funzione di apposizione)<sup>33</sup>. Chi sostiene che c'è un padre del diavolo adduce a sostegno le parole di Jo 8, 44: «è menzognero e padre della menzogna», interpretate nel senso che «la menzogna è il diavolo, altro rispetto a questa è il padre della menzogna»<sup>34</sup>. Questa tesi però non sembra sostenibile a Origene, secondo il quale invece «la menzogna converrà piuttosto all'avversario di colui che ha detto: *Io sono la verità* (Jo 14, 6), vale a dire all'Anticristo, il cui padre, che è il diavolo, è menzognero»<sup>35</sup>. Peraltro non si deve pensa-

<sup>30</sup> *Clo* 20, 21, 174.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Clo* 20, 21, 175.

<sup>33</sup> La prima interpretazione sembra trovarsi nei frammenti di Eracleone. *Commento al Vangelo di Giovanni* cit., 636 nota 24: «Un'interpretazione del genere sembra esser sottesa al frammento di Eracleone citato in precedenza e che apparirà più chiara alla luce del frammento eracleoniano riportato da Origene (§ 254: 'non solo lui [scil. il diavolo] è menzognero, ma anche il padre suo'). Per 'padre del diavolo', come Eracleone chiarirà in séguito, si deve intendere la sua natura, che non deriva dalla Verità (come il Pleroma) ma da ciò che le si oppone, cioè dall'errore e dall'ignoranza».

<sup>34</sup> *Clo* 20, 21, 172.

<sup>35</sup> *Clo* 20, 21, 173.

re che l'Anticristo «per sostanza sia nient'altro che menzogna»<sup>36</sup>, perché in questo caso egli non sarebbe più colpevole.

Origene spiega il modo in cui l'Anticristo è menzogna a partire dalle parole di Ez 28, 19 («sei diventato perdizione e non esisterai mai più»)<sup>37</sup>. La citazione è tratta dall'oracolo contro il principe di Tiro (Ez 28, 11-19), identificato con Lucifero e Satana nelle *Omellerie su Ezechiele*<sup>38</sup> e con l'avversario (inteso nel senso originario) nel *Contro Celso*<sup>39</sup>. Le parole di Ez 28, 19 sono dette a proposito di «uno trasformato per la malvagità fino a diventare egli stesso perdizione»<sup>40</sup> (Lucifero, Satana) e possono essere dette allo stesso modo a proposito di uno che «è menzogna non per sostanza costitutiva, ma essendo divenuto tale per una trasformazione e una propria scelta»<sup>41</sup> (l'Anticristo). L'elemento comune è il 'divenire' (γενέσθαι, γεγεννημένον), inteso nel senso di una 'trasformazione' (μεταβεβληκότος, μεταβολῆς). La *correctio* (<οὐ> τῆ ὑποστάσει ἐκ κατασκευῆς, ἀλλὰ ἐκ μεταβολῆς καὶ ἰδίας προαιρέσεως) oppone all'essere per sostanza costitutiva il divenire per una trasformazione e una propria scelta. L'espressione εἶναι... τῆ ὑποστάσει ἐκ κατασκευῆς indica il sostrato ontologico costitutivo, ciò che è perché è compiuto e

<sup>36</sup> *Cl*o 20, 21, 174.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Origene precisa che il principe di Tiro non è un uomo: *HEz* 13, 1 (trad. N. Antoniono, Roma 1987, 198): «Viene dunque fatto oggetto di lamento il principe di Tiro né si deve credere che sia un uomo». In seguito l'esegeta accosta il principe di Tiro a Lucifero e a Satana: *HEz* 13, 2 (trad. cit., 202-203): «Contro il re di Babilonia son pronunziate queste parole: *Come mai è caduto dal cielo Lucifero che splendeva al mattino? Fu precipitato per terra* (cfr. Is 14, 12). Lucifero è precipitato dal cielo, così pure il re di Tiro, sigillo di somiglianza, corona di bellezza, nutrito nelle delizie del paradiso di Dio (Ez 28, 12 ss.). Ecco, di tutti si dice che 'caddero' dal cielo, non che 'discesero'. Invece il mio Signore è disceso dal cielo e colui che è disceso è il Figlio dell'uomo (Jo 3, 13). Non così fu per Satana: infatti egli non discese dal cielo e non gli sarebbe toccato nessun male se fosse disceso. Ascolta quel che dice il Signore: *Io vedevo Satana cadere dal cielo a guisa di folgore* (Lc 10, 18). Non dice 'discendere'».

<sup>39</sup> *CC* 6, 44 (trad. A. Colonna, Torino 1971, 535): «Ma l'avversario, nel senso originario, è il primo di tutti gli esseri viventi in pace ed in beatitudine, il quale ha perduto le ali ed è decaduto dalla sua beatitudine: lui che secondo Ezechiele si aggirava *perfetto* (Ez 28, 14-15) per tutte le sue strade, *fino a quando la iniquità non fu ritrovata* in lui; lui che era *sigillo di perfezione e serto di bellezza* (Ez 28, 12) nel paradiso di Dio, divenuto sazio (per così dire) dei suoi beni venne a perdizione, secondo l'espressione misteriosa che a lui si riferisce: *tu giungesti a perdizione, e più non sarai in eterno* (Ez 28, 19)».

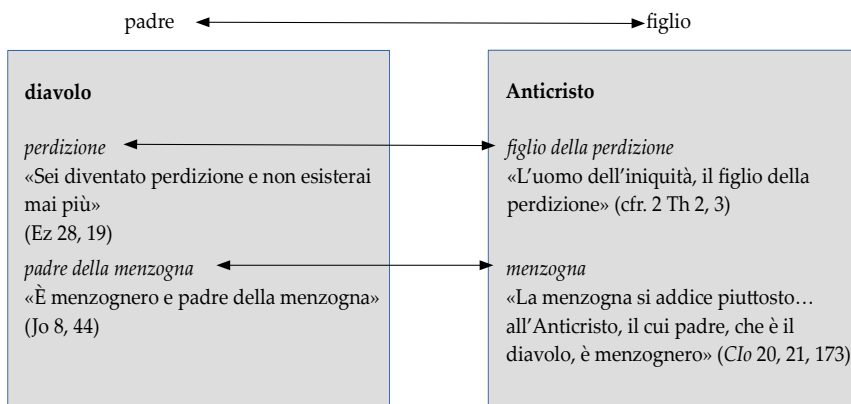
<sup>40</sup> *Cl*o 20, 21, 174.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

dunque non è soggetto ad ulteriori cambiamenti <sup>42</sup>; ad esso è contrapposto il divenire per una trasformazione riconducibile alla propria scelta <sup>43</sup>: l'individuo si trasforma nel momento in cui opera la scelta fondamentale di vita, e in questo senso «si è naturato» (πεφυσιωμένον) <sup>44</sup>.

## 2.2. «Quando dice il falso, parla del suo» (Jo 8, 44)

Nella dottrina di Eracleone la menzogna è il sostrato ontologico consistente ed è il padre dal quale discendono il diavolo e gli altri figli; invece nella dottrina di Origene la menzogna avviene per la trasformazione che è dovuta alla propria scelta e determina la propria natura.



Da questa interpretazione, secondo la quale la menzogna è l'Anticristo e il padre della menzogna è il diavolo che è menzognero, l'esegeta passa ad un'altra spiegazione, riferita agli uomini menzogneri.

<sup>42</sup> Il verbo εἶναι significa 'essere' in opposizione a 'divenire'. Il termine ὑπόστασις significa 'ipostasi', 'sostanza': il significato originario indica ciò che si sedimenta al di sotto di un liquido, e quindi ciò che è solido e statico in opposizione a ciò che è liquido e mobile. Il termine κατασκευή significa 'stato', 'costituzione': il sostantivo deriva dalla stessa radice del verbo κατασκευάζω, che significa 'fornisco', 'costruisco', 'preparo', 'stabilisco', e quindi indica 'ciò che è costituito' e non è soggetto ad ulteriori cambiamenti.

<sup>43</sup> Il verbo γίνεσθαι (γεγεννημένον) significa 'divenire' in opposizione ad 'essere'. Il sostantivo μεταβολῆς significa 'trasformazione' ed è precisato dall'accostamento a ἰδίας προαιρέσεως, che significa 'propria scelta'. Dunque la trasformazione è dovuta alla propria scelta.

<sup>44</sup> Il participio πεφυσιωμένον deriva dal verbo φύω, che ha la stessa radice del sostantivo φύσις ('natura'), e significa 'crescere', 'svilupparsi', con riferimento alle piante. Con la crescita la natura si manifesta e diventa riconoscibile.

«Pertanto colui che evita come assurdo di dire che l'Anticristo è menzogna, dirà che l'espressione: *Quando dice la menzogna, parla del suo* (Jo 8, 44) conviene anche a tutti coloro che mentono: infatti la menzogna che è in ciascuno di coloro che mentono, quando parla, *parla del suo* cioè della menzogna»<sup>45</sup>.

Nel testo di Jo 8, 44 («Quando dice il falso, parla del suo») il diavolo è soggetto sottinteso del verbo λαλή, che ha per oggetto τὸ ψεῦδος. Nella spiegazione l'esegeta rielabora la struttura della frase: τὸ ψεῦδος, riferito a ciascuno di coloro che mentono, diventa il soggetto del verbo λαλή; «la menzogna che è in ciascuno di coloro che mentono, quando parla, *parla di ciò che è proprio* della menzogna». Dunque la menzogna è dentro l'uomo, e si manifesta all'esterno attraverso la parola. Il nesso tra 'colui che proferisce menzogna' e 'la menzogna' è individuato in un rapporto di paternità: «Anche l'espressione: *Menzognero è suo padre* (Jo 8, 44) costui lo ha riferito al fatto che chiunque proferisce menzogna dalla sua bocca è padre della menzogna che dice. E una tale spiegazione non sarà inverosimile»<sup>46</sup>.

### 3. «Volete fare i desideri del padre vostro» (Jo 8, 44)

Nell'interpretazione di Jo 8, 44 («Volete fare i desideri del padre vostro») Origene spiega quali sono i desideri del diavolo e poi rivolge un appello ad un attento esame per discernere ciò che si vuole fare; infatti da questo dipende l'alternativa tra avere Dio come padre o diventare figlio del diavolo: «chi vuole fare i desideri del diavolo non è in nessun modo dal padre che è Dio, ma è diventato figlio del diavolo»<sup>47</sup>. L'alternativa tra essere figli del diavolo o figli di Dio dipende dalla volontà: dalla volontà di fare i desideri di Dio la nostra essenza superiore si conforma a somiglianza di Dio; invece dalla volontà di fare i desideri del diavolo essa riceve l'immagine del Terrestre.

Dalla spiegazione risulta l'importanza dei termini 'volontà' e 'desiderio'. L'esegeta approfondisce il rapporto esistente tra l'una e l'altra

<sup>45</sup> *Clo* 20, 21, 175.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Clo* 20, 22, 181.

parola, stabilendo un confronto tra le Scritture e la filosofia greca<sup>48</sup>. I filosofi stoici distinguono la 'volontà' e il 'desiderio': «denominano quello buono 'volontà', che definiscono come una 'tendenza razionale', quello malvagio 'desiderio', che dicono essere una 'tendenza irrazionale o veemente'»<sup>49</sup>. Diversamente le Scritture «non conoscono la precisione greca dei significati in uso presso coloro che distinguono tali cose»<sup>50</sup>; nei testi sacri «il 'desiderio' è tra le 'realtà intermedie'», che non sono in se stesse né buone né malvagie. Rispetto ai filosofi stoici Origene sposta il discorso dal piano della razionalità/irrazionalità a quello della moralità/immoralità, in modo da risalire all'opposizione tra «il padre che per primo è santo» e «il padre che per primo è malvagio»<sup>51</sup>. La spiegazione è sintetizzata in una sentenza di valore generale: «ogni figlio vuole fare i desideri di suo padre e ogni figlio fa le opere di suo padre»<sup>52</sup>. Questo principio generale è poi articolato in rapporto ai figli di Dio e ai figli del diavolo: «E per noi uomini in ogni caso le opere o sono di Dio o del diavolo e ciò che vogliamo fare o sono desideri del nostro Padre buono che è nei cieli o del suo avversario il diavolo»<sup>53</sup>.

### 3.1. «*I desideri che sono in ogni figlio del diavolo...*» (Cio 20, 22, 176)

Origene richiama il commento a Jo 8, 41 («voi fate le opere del padre vostro») per introdurre la spiegazione di Jo 8, 44 («volete fare i desideri del padre vostro»): «Tuttavia, se uno commettendo il peccato è nato dal diavolo e non si è liberato dell'origine da lui, costui vuole fare non uno ma molti desideri di un tale padre»<sup>54</sup>. Il nesso tra le opere e i desideri è individuato sintatticamente in forma di periodo ipotetico. La protasi riprende l'interpretazione proposta nel commento a Jo 8, 41 a proposito di 1 Jo 3, 8: «rifletti se non è stato detto chiaramente che chi commette il peccato deriva dal diavolo (1 Jo 3, 8). In quanto commettiamo peccati, non ci siamo ancora spogliati dell'origine dal diavolo»<sup>55</sup>. Nella ri-

<sup>48</sup> Cio 20, 22, 184.

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> Cio 20, 23, 191.

<sup>53</sup> Cio 20, 23, 192.

<sup>54</sup> Cio 20, 22, 176.

<sup>55</sup> Cio 20, 13, 102-103.

presa di questa spiegazione l'esegeta ha sostituito «deriva dal diavolo» (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν) con «è nato dal diavolo» (ἐκ τοῦ διαβόλου γεγέννηται). L'espressione «è nato dal diavolo» è esplicitata nel senso che «non si è liberato dell'origine da lui». La connessione tra 'essere nato' e 'avere sentimenti filiali' è individuata dal nesso protasi-apodosi. L'apodosi («costui vuole fare non uno ma molti desideri di un tale padre») introduce la spiegazione di Jo 8, 44, ponendo in evidenza la volontà di fare i desideri del padre; la *correctio* precisa che questa volontà riguarda «non uno ma molti desideri» (οὐ μίαν ἀλλὰ πλείονας ἐπιθυμίας).

La 'generazione' e i 'desideri' sono associati nella frase seguente: «i desideri che sono in ogni figlio del diavolo sono generati dai desideri che sono nel diavolo»<sup>56</sup>. Il participio γεννωμένων individua la connessione tra i desideri che sono in ogni figlio del diavolo e i desideri che sono nel diavolo: si tratta di un legame 'generativo', che comporta la trasmissione di ciò che è proprio del padre a ciascuno dei suoi figli. I desideri del diavolo consistono in «pensieri di materia e corruzione, che qualcuno potrebbe dire propriamente avversi a Dio»<sup>57</sup>. L'interprete spiega nel dettaglio quali sono i desideri del diavolo e quindi anche i desideri dei suoi figli. La prima frase, introdotta da una formula che esprime certezza («non è inverosimile che...»<sup>58</sup>), chiarisce che «omicidi e ingiustizie e avidità sono i suoi desideri, che generano nei suoi figli desideri simili a questi»<sup>59</sup>. La seconda frase, introdotta da una formula più cauta («non è difficile ammettere che...»<sup>60</sup>), aggiunge che «le impurità in genere, che sono opposte per natura alla purezza, sono i suoi desideri, da cui nascono nei figli del diavolo i desideri per ciò che è impuro»<sup>61</sup>. Una terza frase, introdotta da una formula ancora più prudente («qualcuno non lo accetterebbe facilmente»<sup>62</sup>), aggiunge che «anche prostituzione o adulterio o pederastia o mollezza è il suo desiderio»<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> *Cl*o 20, 22, 176.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Cl*o 20, 22, 177.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Cl*o 20, 22, 178.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

In conclusione le parole di Jo 8, 44 («voi volete fare i desideri del padre vostro») sono interpretate in senso generale: l'esegeta, passando dalla seconda persona plurale del testo giovanneo alla terza persona plurale, spiega che «gli uomini vogliono fare i desideri del padre loro, sicché tutto ciò che desiderano contro la legge sono, prima ancora, desideri del padre loro»<sup>64</sup>. L'ultima frase è ripresa e spiegata dalla seguente precisazione: «il diavolo [...] genera in coloro che possono obbedirgli il desiderio di fare ciò che egli vuole fare»<sup>65</sup>. Questa asserzione è estesa per generalizzazione a tutti i peccati: «lo stesso dirai di ogni peccato»<sup>66</sup>.

### 3.2. *A immagine del Terrestre o a immagine di Dio*

Dopo aver spiegato quali sono i desideri del diavolo, Origene rivolge un appello ad un attento esame per discernere ciò che si vuole fare: «per questo è necessario che noi rivolgiamo attenzione a tutto ciò che vogliamo fare ed esaminare se ciò che vogliamo fare deriva dai desideri del diavolo, affinché, dopo aver visto ciò che deriva dai desideri del diavolo, smettiamo di volerlo fare»<sup>67</sup>. Da ciò che si vuole fare dipende l'alternativa tra avere Dio come padre o diventare figlio del diavolo: «sapendo che chi vuole fare i desideri del diavolo non è in nessun modo dal padre che è Dio, ma è diventato figlio del diavolo»<sup>68</sup>. I desideri del diavolo sono opposti ai desideri di Dio, e di conseguenza la volontà di fare i desideri del diavolo è opposta alla volontà di fare i desideri di Dio. Pertanto dalla volontà dipende l'alternativa tra essere figli di Dio o figli del diavolo.

Dalla volontà di fare i desideri di Dio la nostra essenza superiore si conforma a somiglianza di Dio; invece dalla volontà di fare i desideri del diavolo essa riceve l'immagine del Terrestre: «Dal voler fare i desideri del peggiore è conformato e diventa a immagine del padre malvagio, dal quale provengono e sono impresse le immagini di quel Terrestre (χοϊκού)»<sup>69</sup>. L'espressione 'immagine del ter-

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Clo* 20, 22, 179.

<sup>66</sup> *Clo* 20, 22, 180.

<sup>67</sup> *Clo* 20, 22, 181.

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> *Ibidem.*

restre' si trova in 2 Cor 15, 49 <sup>70</sup>; ma mentre per Paolo il terrestre è Adamo peccatore, per Origene è il diavolo. Il 'primo Terrestre' (πρῶτος... χοϊκός) è colui che «è caduto per primo dalle realtà superiori», perché «ha desiderato un'altra vita rispetto alla vita superiore» <sup>71</sup>. Per questo motivo «è diventato degno di essere egli stesso il principio non della creatura (κτίσματος) né della fattura (ποιήματος) ma di ciò che è stato plasmato (πλάσματος) dal Signore» <sup>72</sup>.

Dalla creazione si distingue nell'uomo una parte superiore, che è creata ad immagine di Dio e dunque è spirituale e incorruttibile, e una parte inferiore, che è plasmata dal fango della terra e dunque è materiale e corruttibile <sup>73</sup>. Da questa situazione iniziale sono possibili due opposti sviluppi: se la parte inferiore prevale su quella superiore, quest'ultima si conforma ad immagine del Terrestre, e in questo caso si diventa figli del diavolo; se invece la parte superiore prevale su quella inferiore, la prima si conforma a somiglianza di Dio, e in questo caso si diventa figli di Dio <sup>74</sup>. Nel testo si riconoscono evidenti richiami a *Genesi*, alla *Lettera ai Colossesi* e alla *Prima Lettera ai Corinzi*:

- Gn 1, 26 «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» è richiamato in *Clo* dalle parole «fatto a immagine», «a immagine del quale siamo stati fatti», «a somiglianza di Dio»;

- Gn 2, 7 «Dio plasmò l'uomo con fango della terra» è richiamato in *Clo* dalle parole «plasmato dal fango della terra», «plasmato dal fango», «dal fango della terra»;

<sup>70</sup> 1 Cor 15, 45-49: «Il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste».

<sup>71</sup> *Clo* 20, 22, 182: «È lui infatti il 'primo Terrestre', perché, essendo caduto per primo dalle realtà superiori e avendo desiderato un'altra vita rispetto alla vita superiore, è diventato degno di essere egli stesso il principio non della creatura né della fattura ma di ciò che è stato plasmato dal Signore, fatto per essere ludibrio per i suoi angeli (cfr. Jb 40, 14)».

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*: «Anche la nostra sostanza preesistente consiste in ciò che è a immagine del Creatore; invece quella derivante dalla colpa consiste in ciò che è stato plasmato con il fango della terra».

<sup>74</sup> *Clo* 20, 22, 183.



- Col 3, 10 «a immagine del suo Creatore», che è ripresa di Gn 1, 26, è richiamato in *Clo* dalle parole «a immagine del Creatore»;

- 1 Cor 15, 49 «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» è richiamato in *Clo* dalle parole «l'immagine del Terrestre».

Nei due racconti della creazione – nei quali la critica moderna individua due redazioni parallele e differenti: quella sacerdotale (Gn 1, 1-2, 4a) e quella Jahvista (Gn 2, 4b ss.) – Origene, come già in precedenza Filone<sup>75</sup>, distingue l'uomo creato a immagine di Dio (Gn 1, 26) e l'uomo plasmato dal fango della terra (Gn 2, 7)<sup>76</sup>. In *Clo* tale distinzione serve per individuare la differenza esistente tra «la sostanza preesistente» (ἡ προηγουμένη ύπόστασις) e «quella derivante dalla colpa» (ἡ... ἐξ αἰτίας). La sostanza preesistente, denominata anche come «la nostra essenza superiore» (τῆς ἐν ἡμῖν κρείττονος οὐσίας) o più semplicemente la «superiore» (τὸ κρείττον), consiste nell'uomo interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile, immortale; invece la sostanza derivante dalla colpa consiste nell'uomo esteriore, visibile, corporeo, corruttibile, mortale<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Ph., *Leg.* 1, 31 (trad. R. Radice, Milano 1987, 124): «Ci sono due generi di uomini: l'uno è l'uomo celeste, l'altro è l'uomo terrestre. Quello celeste, in quanto è generato 'a immagine' di Dio (Gen 1,26), non partecipa alla sostanza corruttibile e, in generale, terrestre. L'uomo terrestre, invece, è costituito di materia qualsiasi, che la Scrittura ha chiamato 'fango'. Per questo motivo non si dice che l'uomo celeste è stato 'plasmato', ma creato 'a immagine di Dio'. L'uomo terrestre è, dunque, un impasto di terra prodotto dall'Artefice, e non una sua generazione».

<sup>76</sup> Un quadro generale sul tema della 'doppia creazione' nei testi cristiani antichi si trova in *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, a cura di U. Bianchi (Nuovi saggi 70), Roma 1978.

<sup>77</sup> Nel *Commento al Cantico dei Cantici* è stabilita una corrispondenza tra i passi genesiaci relativi alla creazione dei due uomini, l'uno creato a immagine di Dio e l'altro plasmato dal fango della terra, e il testo di 2 Cor 4, 16, che distingue in ognuno di noi due uomini, l'uno interiore e l'altro esteriore. CCT prol. 2, 4-5 (trad. cit., 37-38): «All'inizio dei libri di Mosè, dove si descrive la creazione del mondo, viene narrata la creazione di due uomini, il primo fatto ad immagine e somiglianza di Dio (Gn 1, 26), il secondo plasmato dal fango della terra (Gn 2, 7). L'apostolo Paolo, ben approfondito su questo argomento, ha scritto nelle sue lettere in maniera chiara e perspicua che in ognuno di noi ci sono due uomini. Infatti dice: *Se il nostro uomo, che è di fuori, si corrompe, ma quello ch'è dentro si rinnova di giorno in giorno* (2 Cor 4, 16); e ancora: *Mi rallegro infatti della legge di Dio secondo l'uomo interiore* (Rm 7, 22); e scrive varie altre cose di questo genere. Ritengo perciò che nessuno debba dubitare che Mosè all'inizio della *Genesi* abbia descritto la creazione di due uomini: infatti vediamo Paolo, che certo comprendeva meglio di noi ciò che Mosè aveva scritto, parlare di due uomini che sono in ognuno di noi. Di questi uno, quello interiore, Paolo ci ricorda che si rinnova di giorno in giorno; invece l'altro, quello

Dopo la distinzione dell'una e dell'altra sostanza sono descritti due possibili sviluppi antitetici.

1. «Se, quasi dimentichi della nostra essenza superiore, sottomettiamo noi stessi a ciò che è stato plasmato con il fango, anche la parte superiore riceverà l'immagine del Terrestre»<sup>78</sup>. Questo primo sviluppo inizia da una conoscenza parziale di sé, per la dimenticanza della nostra essenza superiore, e quindi comporta un movimento dall'alto verso il basso e la sottomissione di noi stessi a ciò che è plasmato dal fango; come esito finale, anche ciò che è superiore (ciò che è creato a immagine di Dio, ma è capace di assumere anche un'altra immagine) riceve l'immagine del Terrestre.

2. «Se invece, comprendendo ciò che è stato fatto a immagine e ciò che è stato preso dal fango della terra, ci rivolgiamo interamente verso colui a immagine del quale siamo stati fatti, saremo anche a somiglianza di Dio, lasciando ogni passione per la materia e i corpi [...]»<sup>79</sup>. Questo secondo sviluppo inizia dalla conoscenza integrale di sé, cioè dalla comprensione di ciò che è creato a immagine di Dio e ciò che invece è plasmato dal fango della terra, e quindi comporta un movimento dal basso verso l'alto e la tendenza dell'intero uomo verso colui a immagine del quale siamo stati fatti; come esito finale, l'uomo non è soltanto a immagine, ma anche a somiglianza di Dio<sup>80</sup>.

In *Clo* 20, 22, 183 la ripresa del termine  $\chi\omicron\upsilon$  con  $\chi\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon$  individua la

estriore, nei santi e in quanti sono tali quali Paolo, si corrompe e si indebolisce». Nelle *Omèlie su Genesi* l'uomo creato a immagine di Dio è identificato con l'uomo interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile, immortale. *HGn* 1, 13 (trad. M.I. Danieli, Roma 1978, 52): «Vedo ancora più eminente nella condizione dell'uomo quel che non trovo detto altrove: *E Dio fece l'uomo, lo fece a immagine di Dio* (Gn 1, 27). Questo non lo troviamo attribuito né al cielo, né alla terra, né al sole, né alla luna, e quindi questo uomo, che dice fatto a immagine di Dio, non lo intendiamo in quanto corporeo: giacché non la figura del corpo contiene l'immagine di Dio, né è detto dell'uomo corporeo che è stato fatto, bensì plasmato, come sta scritto in seguito. Dice infatti: *E Dio plasmò l'uomo*, cioè lo modellò, dal fango della terra (Gn 2, 7); questo poi, che è stato fatto ad immagine di Dio, è il nostro uomo interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile, immortale: in tali aspetti, infatti, si vede più convenientemente l'immagine di Dio».

<sup>78</sup> *Clo* 20, 22, 183.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Sulla tensione dell'uomo, proteso verso l'uno o l'altro dei due poli del suo essere e capace di trasformarsi nell'uno o nell'altro, si può consultare G. Sfamèni Gasparro, *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio, Milano 17-19 maggio 1979, a cura di U.

connessione esistente tra l'uomo plasmato dal fango (τῶ ἀπὸ τοῦ χοῦ πλάσματος) e il primo Terrestre (πρῶτος... χοϊκός), il diavolo: colui che si dimentica della sua essenza superiore e si sottomette a ciò che è plasmato dal fango riceve la forma e l'immagine del Terrestre, il diavolo, colui che, «essendo caduto per primo dalle realtà superiori e avendo desiderato un'altra vita rispetto alla vita superiore, è diventato degno di essere egli stesso il principio [...] di ciò che è stato plasmato dal Signore»<sup>81</sup>.

Può essere interessante accostare la spiegazione proposta nel *Commento a Giovanni* a passi ricavati da altre opere che trattano il tema dell'immagine di Dio e dell'immagine del Terrestre<sup>82</sup>. In primo luogo richiamo un passo di *CMt* 15, 18, dove Origene evidenzia la connessione esistente tra il Terrestre e i terrestri: «Qual è infatti il terreno – cioè il maligno – tali sono anche i terreni»<sup>83</sup>. Il legame che unisce il diavolo e il peccatore è descritto in modo più dettagliato in *HGn* 13, 3-4: l'uomo che commette il peccato ricopre l'immagine di Dio con l'immagine del Terrestre. Nell'anima di ciascuno è come nascosto un certo senso celeste, ricoperto di sentimenti carnali e di pensieri terrestri; in ciascuno di noi c'è un pozzo di acqua viva, ma i Filistei, cioè le potenze avverse, lo hanno riempito di terra. Tuttavia, dopo la venuta del nostro Isacco si devono scavare i pozzi e svuotarli della terra, e si troverà in essi l'acqua viva<sup>84</sup>. L'immagine di Dio può essere oscurata dall'incuria, ma non può essere

Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel (*Studia Patristica Mediolanensia* 12), Milano 1981, 231-266.

<sup>81</sup> *CIo* 20, 22, 182.

<sup>82</sup> Un quadro generale sulla dottrina origeniana della creazione dell'uomo ad immagine di Dio si trova in H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (*Théologie* 34), Paris 1956.

<sup>83</sup> *CMt* 15, 18 (trad. R. Scognamiglio, Roma 1999, 230-231): «Qual è infatti il terreno – cioè il maligno – tali sono anche i terreni; e qual è il celeste – cioè il Cristo – tali sono anche i celesti (1 Cor 15, 48)».

<sup>84</sup> *HGn* 13, 3 (trad. cit., 205): «Considera dunque che, forse, anche nell'anima di ciascuno di noi c'è un pozzo di acqua viva, c'è come nascosto un certo senso celeste e l'immagine di Dio, e questo pozzo i Filistei, cioè le potenze avverse, lo hanno riempito di terra. Di quale terra? Di sentimenti carnali e di pensieri terrestri, e per questo abbiamo portato l'immagine del terrestre (cfr. 1 Cor 15, 49); allora appunto, mentre portavamo l'immagine del terrestre, i Filistei hanno riempito i nostri pozzi. Ma, poiché ora è venuto il nostro Isacco, accogliamo la sua venuta e scaviamo i nostri pozzi, svuotiamoli della terra, purifichiamoli da ogni bruttura e da tutti i pensieri fangosi e terrestri, e troveremo in essi l'acqua viva, quella di cui il Signore dice: *Chi crede in me, dal suo ventre scaturiranno fiumi d'acqua viva*» (Jo 7, 38).

cancellata per la malvagità: infatti l'immagine di Dio rimane sempre anche se l'uomo vi sovrappone l'immagine del Terrestre. Attraverso le singole specie di malvagità, come ammassando diversi colori, l'uomo dipinge da se stesso l'immagine del Terrestre; per questo motivo deve supplicare colui che cancella le iniquità e i peccati, in modo che risplenda l'immagine creata da Dio <sup>85</sup>.

In *HLv* 4, 3 la scelta tra l'immagine di Dio e l'immagine del Terrestre è illustrata in relazione alle *oppositae qualitates* dell'agire umano: l'uomo che agisce come il Padre celeste, ed è misericordioso, perfetto, pio, giusto, santo, puro di cuore, custodisce il deposito che Dio ha affidato alla sua anima, la sua immagine e somiglianza; invece l'uomo che agisce al contrario, ed è crudele invece che misericordioso, empio invece che pio, violento invece che benigno, turbolento invece che pacifico, ladro invece che donatore, getta via l'immagine di Dio e accoglie in sé l'immagine del diavolo <sup>86</sup>.

<sup>85</sup> *HGn* 13, 4 (trad. cit., 206-208): «Quando Dio, da principio, fece l'uomo, lo fece a sua immagine e a sua somiglianza (cfr. Gn 1, 26; 5, 1), e pose questa immagine non all'esterno, ma dentro di lui. Ma essa non poteva essere vista in te, fino a che la tua casa era sporca per le immondizie, e piena di ruderi. Questa fonte della scienza si trovava in te, ma non poteva fluire, poiché i Filistei l'avevano riempita di terra, e avevano fatto in te l'immagine del terrestre (cfr. 1 Cor 15, 49). Ma se tu hai portato allora l'immagine del terrestre, ora, dopo aver ascoltato queste parole, purificato mediante il Verbo di Dio da tutto quel peso e oppressione, fa' risplendere in te l'immagine del celeste (cfr. 1 Cor 15, 49). Questa è l'immagine della quale il Padre diceva al Figlio: *Facciamo gli uomini ad immagine e somiglianza nostra* (Gn 1, 26). Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria, ma non può essere cancellata per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre anche se tu vi sovrapponi l'immagine del terrestre. Questa pittura, sei tu stesso a dipingerla per te. Quando ti offusca la libidine, vi hai introdotto un colore terrestre; se bruci per l'avarizia, ve ne hai mescolato un altro; se poi l'ira ti fa sanguigno, è un terzo colore che aggiungi. Un'altra tinta ve l'aggiunge la superbia, un'altra l'empietà; e così, attraverso queste singole specie di malvagità, come ammassando diversi colori, ti dipingi da te stesso questa immagine del terrestre (cfr. 1 Cor 15, 49), che Dio non ha creato in te. Per questo dobbiamo supplicare colui che dice per mezzo del profeta: *Ecco, io cancello le tue iniquità come una nube, e i tuoi peccati come caligine* (Is 44, 22). E, quando avrà distrutto in te tutti questi colori, che sono stati tratti dalle tinte della malvagità, allora risplenderà in te quella immagine che è stata creata da Dio».

<sup>86</sup> *HLv* 4, 3 (trad. M.I. Danieli, Roma 1985, 81): «Io ritengo che la nostra anima stessa e il corpo li abbiamo ricevuti da Dio *in deposito*. E vuoi vedere un altro *deposito* più importante che hai ricevuto da Dio? Dio ha affidato alla tua anima stessa *la sua immagine e somiglianza* (cfr. Gn 1, 26. 27). Dunque questo deposito lo devi restituire così integro quanto sai che lo hai ricevuto. Giacché se sei misericordioso *come il Padre tuo celeste è misericordioso* (cfr. Lc 6, 36), l'immagine di Dio è in te e custodisci integro il *deposito* (cfr. 2 Tm 1, 14). Se sei perfetto *come il Padre tuo celeste è perfetto* (Mt 5, 48), il deposito

Infine in *HLC* 39, 5 l'immagine di Dio e l'immagine del Terrestre sono spiegate in rapporto alla creazione e alla caduta. Origene precisa che nell'uomo vi sono due immagini: una che ha ricevuto quando in principio è stato creato a immagine e somiglianza di Dio; l'altra, l'immagine del Terrestre, che ha assunto in seguito quando è stato cacciato dal paradiso per la disobbedienza e il peccato, sedotto dalle attrattive del principe di questo mondo. Come un denario porta l'immagine dell'imperatore del mondo, così colui che compie le opere del principe delle tenebre porta l'immagine di questo principe; Gesù ha ordinato di rendere questa immagine e assumere l'immagine secondo la quale in principio siamo stati creati a somiglianza di Dio <sup>87</sup>.

### 3.3. 'Desiderio' e 'volontà'

Dalla spiegazione di Jo 8, 44 («voi volete fare i desideri del padre vostro») risulta l'importanza dei termini 'desiderio' (ἐπιθυμία) e 'volontà' (βούλησις). Per questo motivo l'esegeta approfondisce il significato e il rapporto esistente tra l'una e l'altra parola, stabilendo un confronto tra l'uso di questi termini nelle Scritture e il loro impiego nella filosofia greca <sup>88</sup>. Nelle Scritture «il 'desiderio' è tra le 'realità intermedie'» <sup>89</sup>, che

dell'immagine di Dio rimane in te. Parimenti per tutte le altre cose: se sei pio, giusto, santo, *puro di cuore* (cfr. Mt 5, 8), e se tutte le cose che in Dio sono presenti per natura in te ci sono per imitazione, presso di te è salvo il *deposito* dell'immagine divina. Se invece agisci al contrario e sei crudele invece che misericordioso, empio invece che pio, violento invece che benigno, turbolento invece che pacifico, ladro invece che donatore, gettata via l'immagine di Dio hai accolto in te l'immagine del diavolo e hai rinnegato il buon *deposito* che Dio ti ha affidato».

<sup>87</sup> *HLC* 39, 5 (trad. S. Aliquò, Roma 1974, 243): «Ci sono due immagini nell'uomo: una, quella che l'uomo ha ricevuto da Dio al tempo della creazione, come dice il Genesi: *a immagine e somiglianza di Dio* (Gn 1, 27); l'altra è l'immagine dell'uomo *terrestre* (1 Cor 15, 49), che egli ha ricevuto più tardi a causa della sua disobbedienza e del suo peccato, quando fu cacciato dal paradiso, sedotto dalle lusinghe del *principe di questo mondo* (Jo 12, 31). Come una moneta, o un denaro, porta l'effigie dell'imperatore del mondo, così chi compie le opere del *principe delle tenebre* (Eph 6, 12) porta l'immagine di colui di cui ha compiuto le opere. E Gesù ordina di restituire questa immagine e di strapparla dal nostro volto, per riprendere quella, secondo la quale all'origine noi fummo creati a somiglianza di Dio. È così che noi rendiamo a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio. Disse Gesù: *Mostratemi una moneta, oppure un denaro, come scrive Matteo* (Mt 22, 19). E tenendola tra le mani, aggiunse: *Di chi è l'iscrizione?* Risposero: *Di Cesare.* Ed egli ribattè: *Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio.*».

<sup>88</sup> *Clo* 20, 22, 184.

<sup>89</sup> *Ibidem.*

non sono in se stesse né buone né malvagie, ma possono assumere di volta in volta l'una o l'altra accezione in rapporto al contesto. Origene stabilisce un confronto tra le Scritture e i testi della filosofia greca: le divine Scritture «non conoscono la precisione greca dei significati (τὴν ἑλληνικὴν τῶν σημαينوμένων... ἀκριβείαν) in uso presso coloro che distinguono tali cose»<sup>90</sup>. La perifrasi «coloro che distinguono tali cose» fa implicitamente riferimento ai filosofi stoici, che erano rinomati proprio per la precisione delle distinzioni e delle definizioni<sup>91</sup>. Il riferimento agli stoici diventa esplicito nella frase seguente, che propone la distinzione dei termini βούλησις e ἐπιθυμία e le definizioni dell'una e dell'altra parola: «denominano quello buono (τὸ... ἀστειον) 'volontà' (βούλησιν), che definiscono come una 'tendenza razionale' (εὐλογον ὄρεξιν), quello malvagio (τὸ... φαῦλον) 'desiderio' (ἐπιθυμίαν), che dicono essere una 'tendenza irrazionale o veemente' (ἄλογον ὄρεξιν ἢ σφοδράν)».

Secondo i filosofi stoici il 'desiderio' è uno dei quattro generi delle 'passioni' (πάθη)<sup>92</sup>. Nella tabella sono accostate le definizioni di 'desiderio' che si trovano nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, nell'*Avθολόγιον* di Stobeo, nelle *Tusculanae disputationes* di Cicerone e nel *Περὶ παθῶν* attribuito ad Andronico di Rodi.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Cic., *Tusc.* 4, 5, 9 (trad. N. Marinone, Torino 1976, 713): «Ecco. Crisippo e gli Stoici, quando discutono dei turbamenti dell'anima, occupano gran parte della trattazione con classificazioni e definizioni, e si riduce a ben poco il discorso che provvede a curare l'anima ed evitare che sia in preda alle passioni. I Peripatetici invece recano molti argomenti per calmare l'anima, e tralasciano le sottigliezze delle classificazioni e delle definizioni»; 4, 5, 11 (trad. cit., 713): «Non vogliamo però rinunciare nella descrizione di questi turbamenti alle definizioni e alle classificazioni degli Stoici, che a mio parere dimostrano grande acume in questo problema».

<sup>92</sup> Per i frammenti degli stoici antichi a proposito delle 'passioni' e delle 'buone passioni' ho seguito la traduzione di *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, 2 (Classici della filosofia), Torino 1989. D.L. 7, 110 = SVF 3, 412 (trad. cit., 1170): «I generi sommi delle passioni, a quanto dice Ecatone nel libro II dell'opera *Sulle passioni* e Zenone nella sua opera omonima, sono quattro: dolore, paura, desiderio, piacere». Cic., *fin.* 3, 10, 35 = SVF 3, 381 (trad. cit., 1175): «Le perturbazioni dell'anima – che i Greci chiamano πάθη – sono in tutto quattro per genere, ma si suddividono in diverse parti: dolore, paura, desiderio e quella che gli Stoici chiamano, usando un nome comune per ciò che riguarda il corpo e ciò che riguarda l'anima, ἡδονή: quasi una effusione voluttuosa dell'anima priva di freno». Andr., *pat.* 1 = SVF 3, 391 (trad. cit., 1183): «Quattro sono i generi sommi delle passioni: dolore, paura, desiderio, piacere». Stob., *ant.* 2, 7, 10 = SVF 3, 378 (trad. cit., 1173): «Primarie per genere sono queste quattro: desiderio, paura, dolore, piacere».

<b>D.L. 7, 113-114</b> = SVF 3, 396	<b>Stob., ant. 2, 7, 10b</b> = SVF 3, 394	<b>Cic., Tusc. 4, 6, 12</b> = SVF 3, 438	<b>Andr., pat. 1</b> = SVF 3, 391
Il desiderio è una tendenza irrazionale. (trad. cit., 1171)	Dicono che il desiderio è un tendere ribelle alla ragione: causa di esso è l'opinione che sopravvenga un bene per la cui presenza cambierà in bene la nostra sorte; e questa opinione ha in sé un eccitamento disordinato <di tipo attuale circa l'essere tal bene effettivamente da desiderarsi>. (trad. cit., 1179)	Quella disposizione invece che è incitata con più violenza da ciò ch'è opposto alla ragione, è libidine o desiderio sfrenato. (trad. M. Isnardi Parente, Torino 1989, 1193)	Desiderio è un tendere irrazionale, o inseguimento di un bene che ci si aspetta. (trad. cit., 1183)
		<b>Cic., Tusc. 4, 7, 14</b> = SVF 3, 393	
		Il desiderio è l'opinione circa un bene futuro che si vorrebbe fosse già pronto e presente. (trad. cit., 1179)	

In sintesi il desiderio è «una tendenza irrazionale», «una tendenza ribelle alla ragione» e più precisamente è l'inseguimento di un bene che ci si aspetta; causa di esso è l'opinione che sopravvenga un bene per la cui presenza cambierà in bene la nostra sorte, e questa opinione ha in sé un eccitamento disordinato.

Per gli stoici la 'volontà' è invece uno dei tre generi delle 'buone passioni' (εὐπαθειῶν)<sup>93</sup>. Nella tabella sono accostate le definizioni di 'volontà' che si trovano nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, nelle *Tusculanae disputationes* di Cicerone e nel Περί παθῶν attribuito ad Andronico di Rodi.

<b>D.L. 7, 116</b> = SVF 3, 431	<b>Cic., Tusc. 4, 6, 12</b> = SVF 3, 438	<b>Andr., pat. 6</b> = SVF 3, 432
Quanto alla volontà, dicono che è il contrario del desiderio, in quanto tendenza secondo ragione. (trad. cit., 1172)	Si ha la volontà, quando si desidera qualcosa ragionevolmente. (trad. cit., 1193)	Volontà (tendenza ragionevole). (trad. cit., 1194)

<sup>93</sup> D.L. 7, 115 = SVF 3, 431 (trad. cit., 1172): «Vi sono anche, dicono, tre forme di passione buona: la gioia, la cautela, la volontà». Andr., pat. 6 = SVF 3, 432 (trad. cit., 1194, con qualche adattamento): «Ci sono tre specie di passione buona: volontà (tendenza ragionevole); gioia (esaltazione ragionevole); cautela (un rifuggire ragionevole)».

In sintesi la volontà «è il contrario del desiderio, in quanto tendenza secondo ragione».

Dunque i filosofi stoici definiscono la volontà (βούλησις) come una «tendenza razionale» (εὐλογος ὄρεξις) e invece il desiderio (ἐπιθυμία) come una «tendenza irrazionale» (ἄλογος ὄρεξις); l'uno e l'altro termine sono dunque contrapposti a partire dall'opposizione razionale-irrazionale. Richiamando questa distinzione Origene aggiunge per l'uno e per l'altro termine una precisazione morale, non presente negli stoici, e quindi oppone «quello buono» (τὸ... ἀσθεῖον) e «quello malvagio» (τὸ... φαῦλον). In questo modo l'esegeta sposta il discorso dal piano della razionalità-irrazionalità a quello della moralità-immoralità, in modo da risalire infine all'opposizione tra quel «padre che per primo è santo» (πρώτως ἁγίου) e quel «padre che per primo è malvagio» (πρώτως πονηροῦ).

«Si deve dire che ogni natura generata vuole fare i desideri del proprio padre, così come ognuna compie le opere del proprio padre, da una parte del padre che per primo è santo essendo ingenerato – cioè Dio –, dall'altra parte del padre che per primo è malvagio non derivando da alcun padre: infatti la malvagità che è in lui non l'ha fatta sussistere un padre, ma l'ha generata il volgersi lontano da Dio»<sup>94</sup>.

La prima parte del testo individua la relazione che unisce ogni natura generata al proprio padre, tanto nella volontà di fare i suoi desideri quanto nel compimento delle sue opere. La seconda parte articola questo rapporto con riferimento a Dio e al diavolo; tra l'uno e l'altro è stabilita una correlazione, in modo da opporre il «padre che per primo è santo» al «padre che per primo è malvagio». L'opposizione è particolarmente forte, perché riguarda coloro che hanno dato origine così come fa un padre, ma non hanno avuto origine da un padre. Infatti Dio è padre e il diavolo è padre, in quanto l'uno e l'altro hanno dato origine a figli; inoltre Dio non è generato e il diavolo non deriva da alcun padre.

L'opposizione del «padre che per primo è santo» al «padre che per primo è malvagio» individua l'origine per i desideri e le opere sante da una parte e per i desideri e le opere malvagie dall'altra parte. Sulla base di queste premesse l'esegeta ritorna sull'interpretazione delle

<sup>94</sup> *Clo* 20, 22, 184.



parole «voi volete fare i desideri del padre vostro». Nel contesto sono evidentemente riferite a coloro che vogliono fare i desideri del diavolo: lo dimostra ciò che è detto prima («voi siete progenie del diavolo che è vostro padre») e ciò che è aggiunto dopo («egli è stato omicida fin dal principio»). Invece, avulse dal contesto, queste parole possono essere riferite anche a coloro che vogliono fare i desideri di Dio <sup>95</sup>.

Per legittimare questa interpretazione è necessario dimostrare che il termine 'desiderio' può essere riferito a Dio. L'esegeta precisa: «Si dice infatti che ci sono anche alcuni 'desideri' di Dio, essendo così denominati i suoi 'voleri'» <sup>96</sup>. La dimostrazione è condotta a partire dalle parole di Ps 18, 10-11: «I giudizi di Dio sono veraci, e perciò informati a giustizia: più desiderabili dell'oro e di una pietra molto preziosa». Nella spiegazione di queste parole Origene chiarisce che «anche gli oggetti del desiderio sarebbero desiderati nel modo più conforme a ragione soprattutto da Dio, intendendo i desideri nel modo più retto, come abbiamo detto in precedenza» <sup>97</sup>. A sostegno di questa interpretazione è addotta una testimonianza scritturistica: «Anche il Salvatore dice: *Con desiderio ho desiderato mangiare questa pasqua con voi prima di soffrire* (Lc 22, 15)» <sup>98</sup>.

### 3.4. «Ogni figlio vuole fare i desideri di suo padre» (CIo 20, 23, 191)

A conclusione dell'esposizione Origene individua il legame che unisce un figlio a suo padre: «Pertanto ogni figlio vuole fare i desideri di suo padre e ogni figlio fa le opere di suo padre» <sup>99</sup>. Il parallelismo evidenzia la corrispondenza tra voler fare i desideri e fare le opere. La dichiarazione iniziale è ripresa nelle due frasi seguenti, in modo da distinguere il legame di un figlio con il padre in due forme specifiche: da una parte il rapporto che unisce il Salvatore a suo padre («così infatti anche il Sal-

<sup>95</sup> CIo 20, 23, 185-186: «Quindi le considerazioni fatte a proposito del passo: *Voi volete fare i desideri del padre vostro* (Jo 8, 44) si applicano evidentemente al diavolo, essendo che è detto prima: *Voi siete progenie del diavolo che è vostro padre*, e poi è aggiunto: *Egli è stato omicida fin da principio* (Jo 8, 44). Epperò di ognuno, non solo di chi viene dal diavolo ma anche di chi viene da Dio, si potrebbe dire con ragione: *Voi volete fare i desideri del padre vostro*».

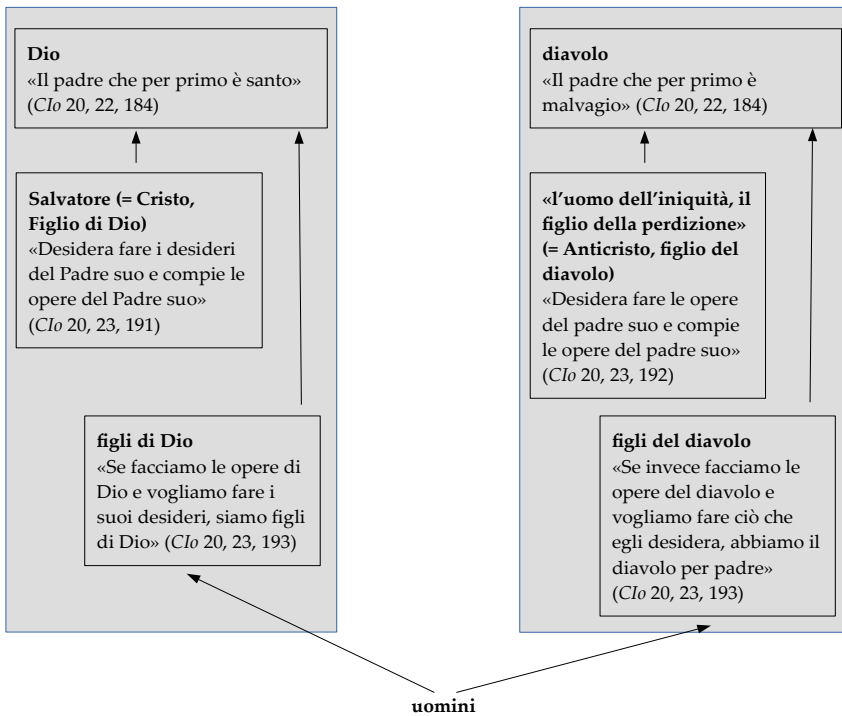
<sup>96</sup> CIo 20, 23, 186.

<sup>97</sup> CIo 20, 23, 188.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> CIo 20, 23, 191.

vatore vuole fare i desideri di suo Padre e fa le opere di suo Padre»<sup>100</sup>); dall'altra parte il rapporto che unisce l'uomo dell'iniquità e il figlio della perdizione a suo padre («anche l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione [cfr. 2 Th 2, 3] vuole fare i desideri di suo padre e fa le opere di suo padre»<sup>101</sup>). La distinzione è in realtà un'opposizione: da una parte è il Salvatore, che è Cristo, il Figlio di Dio; dall'altra parte è «l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione», che è l'Anticristo, il figlio del diavolo. All'opposizione Cristo-Anticristo corrisponde la contrapposizione tra il padre dell'uno (Dio, il «padre che per primo è santo») e il padre dell'altro (il diavolo, il «padre che per primo è malvagio»).



Infine il discorso giunge agli uomini e la distinzione si configura come un'alternativa: «Anche per noi uomini in ogni caso le opere o sono di Dio o del diavolo, e ciò che vogliamo fare o è desiderio del nostro Pa-

<sup>100</sup> *Ibidem.*

<sup>101</sup> Clo 20, 23, 192.

dre buono che è nei cieli o del suo avversario, il diavolo»<sup>102</sup>. Alla prima *disiunctio* riguardante le opere (τὰ ἔργα ἧτοι θεοῦ ἐστὶν ἢ διαβόλου) è accostata una seconda *disiunctio*, che concerne ciò che si vuole fare e i desideri (ἃ θέλομεν ποιεῖν ἧτοι ἐπιθυμία ἐστὶν τοῦ ἀγαθοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς ἡμῶν ἢ τοῦ ἐχθροῦ αὐτῶ διαβόλου). L'alternativa comporta la scelta tra due opzioni di vita: l'una e l'altra sono presentate attraverso la struttura di un periodo ipotetico, che individua la condizione per essere figli di Dio o del diavolo: «E se facciamo le opere di Dio e vogliamo fare i suoi desideri, siamo figli di Dio; se invece facciamo le opere del diavolo, volendo fare ciò che egli desidera, deriviamo da questo padre, il diavolo»<sup>103</sup>.

L'esegeta insiste sulla connessione esistente tra le parole «voi fate le opere del padre vostro» (Jo 8, 41) e «voi volete fare i desideri del padre vostro» (Jo 8, 44) con l'intenzione di proporre un'ulteriore precisazione: «Pertanto rivolgiamo attenzione non solo a ciò che facciamo ma anche a ciò che vogliamo»<sup>104</sup>. Questa esortazione introduce un'ulteriore distinzione tra i figli del diavolo e i figli di Dio: «Infatti per essere figlio del diavolo è sufficiente voler fare i suoi desideri»<sup>105</sup>. In effetti le opere malvagie sono sempre precedute da desideri malvagi. La dimostrazione si trova nel testo evangelico: «E forse per questo dopo l'espressione: *Voi fate le opere del padre vostro* (Jo 8, 41) è detto: *Volete fare i desideri del padre vostro* (Jo 8, 44), affinché impariamo che siamo chiamati figli del diavolo se anche solo vogliamo fare ciò che il diavolo desidera»<sup>106</sup>. Diversa è la condizione richiesta per essere figli di Dio.

«A questo uno potrebbe obiettare in modo molto persuasivo che allora per essere figlio di Dio è sufficiente voler fare i suoi desideri, anche se a questo non si aggiunge il fare le opere di Dio. Ma si deve dire che colui il quale vuol fare i desideri di Dio è necessario anche che faccia le opere di Dio»<sup>107</sup>.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Clo* 20, 23, 193.

<sup>104</sup> *Clo* 20, 23, 194.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Clo* 20, 23, 195-196.

La dimostrazione è sostenuta con testimonianze scritturistiche. Con Phil 2, 13 è dimostrato il nesso tra il volere e il fare: «infatti da Dio deriva non solo il volere ma anche il fare, come dice Paolo (cfr. Phil 2, 13)»<sup>108</sup>. Con Rm 8, 28 è attestato che il volere buono (= amare Dio) è seguito dall'operare buono (= cooperare per il bene): «in ogni caso al volere buono segue ciò che è congiunto ad esso, il fare – e infatti *per coloro che amano Dio tutte le cose cooperano al bene* (Rm 8, 28) –»<sup>109</sup>. Infine con Gn 1, 31 è dimostrato che il volere buono è incompiuto se non è congiunto all'operare buono: «colui che fa *tutte le cose molto buone* (cfr. Gn 1, 31) non lascerebbe il volere buono incompiuto; ma non si può pensare il volere buono senza che al volere buono sia congiunto un operare buono secondo tale volere»<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> Cls 20, 23, 196.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

## LA PERFEZIONE DELLA CARITÀ

La carità è il sentimento di un amore di immedesimazione. Nel testo giovanneo il racconto dell'ultima cena è introdotto proprio da una riflessione sulla carità: «avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Jo 13, 1). Origene precisa quali sono le condizioni per partecipare all'intimità della carità, un amore riservato a coloro che ne sono degni. L'esegeta, introducendo la spiegazione dell'ultima cena, precisa che essa è riservata a coloro che sono già molto progrediti («'cena' invece è il nutrimento finale, offerto secondo ragione a coloro che sono già molto progrediti»<sup>1</sup>); in questo modo evidenzia la necessità di una purificazione: «hanno bisogno di una purificazione, relativa non ad una delle prime parti del corpo, per così dire, dell'anima, ma, come uno potrebbe dire, hanno bisogno che siano lavate le ultime ed estreme e quelle che sono necessariamente a contatto con la terra»<sup>2</sup>.

Secondo l'interprete le parole di Jo 13, 8 («Se non ti laverò, non avrai parte con me») si sono realizzate per Giuda, che non ha avuto parte con Gesù, poiché Gesù non ha lavato i suoi piedi: Gesù non ha purificato le ultime ed estreme parti della sua anima, quelle parti che sono necessariamente a contatto con la terra, perché le prime parti dell'anima erano ancora impure. Le prime parti dell'anima erano impure perché «il diavolo gli aveva già messo nel cuore di tradire il Maestro e Signore, trovandolo non rivestito dell'armatura di Dio e munito dello scudo della fede, con cui si possono spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno»<sup>3</sup>.

Diversamente Giovanni, il discepolo amato, ha partecipato all'amore che unisce l'unigenito al Padre: «Giovanni, essendo appoggiato al Logos e riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos, così come anche quello [*scil.* il Logos] è nel seno del Padre, secondo l'espressione: *L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui l'ha rivelato* (Jo

<sup>1</sup> *Clo* 32, 2, 6.

<sup>2</sup> *Clo* 32, 2, 9.

<sup>3</sup> *Clo* 32, 2, 19.

1, 18)»<sup>4</sup>. Anche in questo amore avviene un progresso: «Giovanni, che prima era appoggiato al seno di Gesù, si sollevò e si chinò sul petto»<sup>5</sup>. Lo spostamento dal seno al petto indica dunque la tendenza verso una conoscenza superiore, cioè verso la conoscenza di un mistero più elevato: «il mistero relativo al tradimento con il quale Giuda tradisce Gesù»<sup>6</sup>.

### 1. La cena e la lavanda dei piedi

Nella spiegazione di Jo 13, 2 («e finita la cena [...]») Origene distingue la 'cena' dal 'pranzo' sulla base del confronto stabilito nelle *Omèlie su Luca* tra le parabole che trattano questo tema (probabilmente Lc 14, 16. 17. 24 e Mt 22, 4). Quindi l'esegeta definisce il significato dell'uno e dell'altro termine: «'pranzo' è il nutrimento primo e adatto a coloro che sono introdotti prima del compimento del giorno spirituale in questa vita; 'cena' invece è il nutrimento finale, offerto secondo ragione a coloro che sono già molto progrediti»<sup>7</sup>.

Dopo aver stabilito il significato della 'cena', l'esegeta introduce la spiegazione della 'lavanda dei piedi' (Jo 13, 2-5): «coloro che cenano con Gesù e prendono parte con lui al nutrimento nel giorno che è vicino alla fine di questa vita, hanno bisogno di una purificazione»<sup>8</sup>. Per precisare il significato di questa purificazione l'interprete introduce la distinzione tra le diverse parti del corpo dell'anima: «hanno bisogno di una certa purificazione, relativa non ad una delle prime parti del corpo, per così dire, dell'anima, ma, come uno potrebbe dire, hanno bisogno che siano lavate le ultime ed estreme e quelle che sono necessariamente a contatto con la terra»<sup>9</sup>. A partire da questa precisazione l'esegeta distingue la diversa purificazione necessaria per i 'molti' e per i 'veri discepoli': «I molti, anche dopo l'abluzione, si riempiono di polvere dei peccati la testa o le parti di poco inferiori ad essa»<sup>10</sup>, cioè le prime parti dell'anima; «invece coloro che sono veri discepoli di Gesù tanto da giungere a

<sup>4</sup> *Clò* 32, 20, 264.

<sup>5</sup> *Clò* 32, 21, 276.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Clò* 32, 2, 6.

<sup>8</sup> *Clò* 32, 2, 9.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Clò* 32, 2, 14.

cenare con lui», cioè coloro che sono già molto progrediti e sono pervenuti al nutrimento finale, «hanno bisogno che il Logos lavi loro i soli piedi»<sup>11</sup>, cioè le ultime ed estreme parti dell'anima. Infine nella spiegazione di Jo 13, 8 («Se non ti laverò, non avrai parte con me») l'interprete chiarisce che questa purificazione è la condizione per aver parte con il Maestro e Signore.

### 1.1. *La cena*

La spiegazione inizia dalla distinzione dei termini 'pranzo' (ἄριστον) e 'cena' (δειπνον)<sup>12</sup>; la differenza tra l'una e l'altra parola era stata esposta da Origene nelle *Omellerie su Luca* sulla base del confronto tra le parabole che trattano questo argomento<sup>13</sup>. L'omelia non è tra quelle che ci sono pervenute. Probabilmente in questa omelia l'esegeta aveva stabilito un confronto tra il passo lucano e il passo matteo relativo al banchetto di nozze<sup>14</sup>: in effetti nel passo matteo si trova il termine ἄριστον<sup>15</sup> e invece nel passo lucano si incontra ripetutamente il sostantivo δειπνον<sup>16</sup>.

### 1.2. *Il nutrimento finale*

Con queste premesse è introdotto il significato spirituale.

«E ora dunque diciamo che 'pranzo' è il nutrimento primo (ἡ πρώτη... τροφή) e adatto a coloro che sono introdotti (τοῖς εἰσαγομένοις) prima del compimento del giorno spirituale in questa vita; 'cena' invece è il

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> I termini ἄριστον e δειπνον, che hanno significato simile nei testi greci più antichi, nel tempo si sono progressivamente distinti l'uno dall'altro. Originariamente il termine ἄριστον significava 'pasto del mattino', 'prima colazione' (Hom., *Od.* 16, 2; *Il.* 24, 124); in seguito la prima colazione fu denominata ἀκράτισμα e ἄριστον indicò il 'pasto di mezzogiorno', il nostro 'pranzo' (Th. 4, 90; 7, 81; Hdt. 3, 26; 6, 78). Invece il sostantivo δειπνον significava originariamente 'pasto' (in Hom. talvolta 'pasto di mezzogiorno', *Il.* 11, 86; talvolta 'pasto del mattino', *Il.* 2, 381; 10, 578; 19, 171 ss.; *Od.* 15, 94 ss., 500; talvolta 'pasto della sera', *Od.* 17, 176; 20, 390 ss.); in seguito indicò il 'pasto di mezzogiorno' (A., fr. 182) e infine il 'pranzo del pomeriggio', la 'cena' (Ar., *Ec.* 652).

<sup>13</sup> *Clo* 32, 2, 5.

<sup>14</sup> *Commento al Vangelo di Giovanni* cit., 736 nota 2.

<sup>15</sup> Mt 22, 4: «Ecco ho preparato il mio pranzo».

<sup>16</sup> Lc 14, 16: «Un uomo diede una grande cena»; 14, 17: «All'ora della cena»; 14, 24: «Nessuno di quegli uomini che erano stati invitati assaggerà la mia cena».

nutrimento finale (ἡ τελευταία), offerto secondo ragione a coloro che sono già molto progrediti (τοῖς ἤδη ἐπὶ πλεῖον προκεκοφóσι)»<sup>17</sup>.

A questa interpretazione, che distingue gli incipienti e i progredienti, è accostata un'altra spiegazione, che distingue gli scritti vetero e neotestamentari: «In un altro senso qualcuno potrebbe dire che 'pranzo' è la comprensione delle antiche Scritture, cena sono invece i misteri nascosti nel Nuovo Testamento»<sup>18</sup>. Il significato di questi testi è chiarito nel fr. 68 Rauer delle *Omèlie su Luca*: «Pranzo sono infatti i discorsi introduttivi (οἱ εἰσαγωγικοὶ λόγοι) o etici o i discorsi antichi; cena invece sono i discorsi mistici nel progresso (οἱ ἐν προκοπῇ λόγοι) o i discorsi del Nuovo Testamento»<sup>19</sup>. Pertanto i testi veterotestamentari sono discorsi introduttivi e la loro comprensione si addice a coloro che sono iniziati; invece i testi neotestamentari sono discorsi mistici riservati a coloro che sono già molto progrediti.

### 1.3. La lavanda dei piedi

Questo preambolo introduce la spiegazione della lavanda dei piedi<sup>20</sup>. L'interpretazione, proposta come un'opinione personale (οἶμαι), inizia dal significato del termine 'cena': «coloro che cenano [...] e prendono [...] il cibo nel giorno che è vicino alla fine di questa vita»<sup>21</sup> (questa espressione richiama la frase precedente: «compimento del giorno spirituale in questa vita»<sup>22</sup>). La cena è il nutrimento finale, il pasto del giorno che ormai volge al compimento, e per questo motivo è riservata a coloro che sono già molto progrediti ma hanno ancora bisogno di una certa

<sup>17</sup> *Clo* 32, 2, 6.

<sup>18</sup> *Clo* 32, 2, 7.

<sup>19</sup> *Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die Griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften von Max Rauer (GCS 35), Leipzig 1930, 266-267. Il fr. 68 Rauer non è pubblicato in *Origène. Homélie sur S. Luc, texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes* par H. Crouzel-F. Fournier-P. Périchon (SC 87), Paris 1962. Blanc (*Origène. Commentaire sur Saint Jean* cit., V, 188 nota 1) erroneamente lo individua nel fr. 83 SC (209 GCS); Corsini (*Commento al Vangelo di Giovanni* cit., 736 nota 3) erroneamente lo identifica con il fr. 83 Rauer.

<sup>20</sup> *Clo* 32, 2, 8-10.

<sup>21</sup> *Clo* 32, 2, 9.

<sup>22</sup> *Clo* 32, 2, 6.



purificazione. Origene prende in prestito il linguaggio del corpo e con la dovuta cautela lo trasferisce all'anima, per precisare attraverso una *correctio* in che cosa consista questa purificazione: «hanno bisogno di una purificazione, relativa non ad una delle prime parti del corpo, per così dire, dell'anima, ma, come uno potrebbe dire, hanno bisogno che siano lavate le ultime ed estreme e quelle che sono necessariamente a contatto con la terra»<sup>23</sup>. Alle prime parti, che sono quelle collocate più in alto (la testa o le parti del corpo di poco inferiori ad essa) sono contrapposte le ultime ed estreme, che sono quelle collocate più in basso (i piedi); le ultime ed estreme parti dell'anima sono necessariamente a contatto con la terra, cioè con le realtà materiali.

#### 1.4. *La seconda abluzione*

Prima di esporre nel dettaglio il significato spirituale, Origene spiega la necessità di andare oltre il significato letterale e volgere la mente alla comprensione intelligibile<sup>24</sup>. L'esegeta espone l'interpretazione con cautela, presentandola come un'opinione personale (μοι δοκεῖ): «mi sembra che qui l'evangelista, elevando il nostro intelletto al significato intelligibile di questo passo, non abbia osservato la successione corporea del lavarsi»<sup>25</sup>. La *derivatio* (νοῦν-νοητόν) evidenzia la connessione esistente tra l'intelletto e il significato intelligibile e in questo modo chiarisce che è necessario andare al di là del significato corporeo. Secondo la successione corporea (σωματικὴν... τὴν ἀκολουθίαν), «coloro che hanno bisogno di lavarsi i piedi si lavano prima della cena e prima di accomodarsi per cenare»<sup>26</sup>. Invece il testo giovanneo propone una successione diversa: «Gesù, già accomodatosi per cenare, si è alzato per cominciare a lavare i piedi dei discepoli che avevano cenato»<sup>27</sup>; dunque questa abluzione è avvenuta quando la cena era già terminata (Jo 13, 2-5: «E finita la cena [...] si alza dalla cena, depono le vesti e, preso un asciugatoio [...]»). In effetti i discepoli «erano lavati anche prima del-

<sup>23</sup> *Clo* 32, 2, 9.

<sup>24</sup> *Clo* 32, 2, 11-12.

<sup>25</sup> *Clo* 32, 2, 11.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

la cena [...] ma dopo quella abluzione ebbero bisogno di una seconda abluzione per i soli piedi»<sup>28</sup>.

Origene insiste sulla necessità della purificazione per tutti, anche per coloro che possono sembrare perfetti secondo la misura degli uomini<sup>29</sup>; l'interprete, pur esprimendo con cautela la propria opinione (οἴμαι), dichiara che è impossibile che nessuna parte dell'anima, neppure quelle estreme e infime, si siano sporcate.

### 1.5. I 'molti' e i 'veri discepoli'

D'altra parte l'esegeta distingue la diversa purificazione necessaria per i 'molti' e per i 'veri discepoli'<sup>30</sup>: «I molti, anche dopo l'abluzione, si riempiono di polvere dei peccati la testa o le parti di poco inferiori ad essa»<sup>31</sup>, cioè le prime parti dell'anima, quelle collocate più in alto; «invece coloro che sono veri discepoli di Gesù tanto da giungere a cenare con lui», cioè coloro che sono già molto progrediti e sono pervenuti al nutrimento finale, «hanno bisogno che il Logos lavi loro i soli piedi»<sup>32</sup>, cioè le ultime ed estreme parti dell'anima, quelle che sono collocate più in basso e sono necessariamente a contatto con le cose terrene.

Quando la polvere dei peccati copre la testa, la ragione è offuscata e non è in grado di riconoscere i peccati che la ottenebrano; invece quando la polvere dei peccati copre i piedi, la ragione è in condizione di discernere con precisione e chiarezza tutti i peccati. Dunque i 'veri discepoli' si distinguono dai 'molti' per la capacità della ragione di discernere i peccati<sup>33</sup>. L'esattezza e la forza della ragione è il criterio che distingue i veri discepoli dai molti: il vero discepolo è «colui che comprende quelli che sono peccati secondo la precisione e la forza della ragione, e invece non sono ritenuti peccati secondo i molti»<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> *Clo* 32, 2, 12.

<sup>29</sup> *Clo* 32, 2, 13.

<sup>30</sup> *Clo* 32, 2, 14.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Clo* 32, 2, 15.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

### 1.6. «Se non ti laverò non avrai parte con me» (Jo 13, 8)

Dopo la spiegazione della lavanda dei piedi (Jo 13, 4-5) Origene si sofferma sulla reazione di Pietro (Jo 13, 6-8) e sulla risposta di Gesù (Jo 13, 8: «Se non ti laverò, non avrai parte con me»)<sup>35</sup>. Per chiarire il significato di queste parole l'esegeta fa ricorso al metodo zetetico, proponendo diverse ipotesi interpretative ed esortando il lettore alla ricerca: «Cercherai che cosa indichi questo: se vuol dire che, se non ti laverò, non avrai alcuna parte buona in senso assoluto oppure non avrai parte con me»<sup>36</sup>. Le due ipotesi interpretative non sono ugualmente valide, perché la seconda sembra preferibile: infatti, come si legge in Jo 13, 8 (οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ), il termine μέρος non deve essere inteso in modo assoluto, ma nella *iunctura* con μετ' ἐμοῦ. Il significato dell'espressione è precisato attraverso la *correctio*: «non avrai parte con me (μετ' ἐμοῦ), che sono il Maestro e Signore (cfr. Jo 13, 13), ma con quelli che sono inferiori a me (μετὰ τῶν ἐλαττόνων δέ μου)»<sup>37</sup>. Il significato di τῶν ἐλαττόνων... μου è illustrato attraverso due ipotesi interpretative: «tra i quali vi sono coloro che dopo essere stati lavati non cenarono con me né ebbero i piedi lavati da me, oppure cenarono ma non ebbero i piedi lavati da me»<sup>38</sup>. Con queste premesse è introdotto il discorso su Giuda Iscariota.

## 2. Il traditore

Nella spiegazione di Jo 13, 8 («Se non ti laverò, non avrai parte con me») Origene chiarisce che la purificazione è condizione necessaria per avere parte con Gesù, che è il Maestro e Signore. Traendo le conseguenze di Jo 13, 8, l'interprete dichiara che queste parole si sono avverate per Giuda: «oserei dire [...] che [Gesù] non lavò i piedi di Giuda»<sup>39</sup>. Dunque Gesù non ha lavato i piedi a Giuda, che non ha avuto parte con il Maestro e Signore. L'esclusione dalla partecipazione al mistero di Cristo si spiega con l'impurità di Giuda.

<sup>35</sup> *Clo* 32, 2, 16-17.

<sup>36</sup> *Clo* 32, 2, 17.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Clo* 32, 2, 19.

Il motivo per cui Giuda non è stato purificato da Gesù è chiarito attraverso un ragionamento, costituito da una concatenazione di citazioni vetero e neotestamentarie. In primo luogo l'interprete individua una connessione tra Jo 13, 8 e 13, 2: «[Gesù] non lavò i piedi di Giuda», cioè le ultime ed estreme parti della sua anima, poiché le prime parti della sua anima erano ancora impure, e queste erano impure «perché il diavolo gli aveva già messo nel cuore di tradire il Maestro e Signore»<sup>40</sup>. In secondo luogo stabilisce un collegamento tra Jo 13, 2 e Eph 6, 13-16: «il diavolo gli aveva già messo nel cuore di tradire il Maestro e Signore, trovandolo non rivestito dell'armatura di Dio e munito dello scudo della fede, con cui si possono spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno»<sup>41</sup>. In terzo luogo individua la connessione di Jo 13, 2 con Ps 7, 13-15 e Prv 4, 23: «Infatti, essendo scritto: *il diavolo aveva già messo*, intendo così anche la Scrittura che nel *Salmo 7* insegna intorno a questo che un arciere ha apprestato anche frecce infuocate per coloro che non custodiscono con ogni vigilanza il loro cuore (cfr. Prv 4, 23)»<sup>42</sup>. Non è stato purificato colui che aveva nel cuore l'intenzione di tradire, poiché non aveva protetto con la fede e custodito con cura il cuore dagli attacchi del diavolo.

La spiegazione di Jo 13, 2 introduce il significato di Jo 13, 26-27 («e intinto il boccone, lo prese e lo diede a Giuda Iscariota [...]»); la freccia del diavolo, penetrata nel cuore, impedisce che vi penetrino il cibo e il vino offerti da Gesù: Giuda, «colpito durante la cena, non ne poté godere, poiché il cibo di questa cena e il vino offerto in essa non potevano penetrare in un cuore colpito dal diavolo con una freccia»<sup>43</sup>. Il gesto con il quale Gesù intinge il boccone e lo dà a Giuda (Jo 13, 26) individua il discrimine tra due situazioni: in precedenza il diavolo aveva messo in cuore a Giuda di tradire Gesù (Jo 13, 2); in seguito Satana entra in Giuda (Jo 13, 27)<sup>44</sup>. Il momento discriminante è costituito dal dono, che mette in discussione la dignità di colui che lo riceve: «Occorreva infatti, penso, per mezzo del dono del boccone, prendere da colui che era indegno di avere ciò che è superiore anche ciò che pensava di avere»<sup>45</sup>. La distin-

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *CIO 32, 2, 20.*

<sup>43</sup> *CIO 32, 2, 23.*

<sup>44</sup> *CIO 32, 22, 280-283.*

<sup>45</sup> *CIO 32, 22, 282.*

zione delle due situazioni attraverso la *correctio* («prima Satana non è entrato in Giuda, ma ha soltanto messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradire il Maestro»<sup>46</sup>) serve per insistere sulla custodia del cuore, che è necessaria già prima che il diavolo scagli qualcuna delle sue frecce infuocate, perché in seguito cercherà anche di entrare nel cuore.

### 2.1. «Voi siete puri, ma non tutti» (Jo 13, 10)

Le parole di Jo 13, 8 («Se non ti laverò, non avrai parte con me») sono espresse nella forma di un periodo ipotetico: tanto la protasi quanto l'apodosi sono costruite in forma negativa. Queste parole sono rivolte da Gesù a Pietro; tuttavia la condizione indicata nella protasi non si è realizzata per Pietro. Lo dimostra la sua risposta, con la quale ha chiesto a Gesù di essere lavato (Jo 13, 9: «Gli disse Simon Pietro: 'Signore, non solo i miei piedi, ma anche le mani e il capo!'»). Alle parole di Pietro segue una replica di Gesù (Jo 13, 10: «Soggiunse Gesù: 'Chi ha fatto il bagno, non ha bisogno di lavarsi se non i piedi ed è tutto puro; e voi siete puri, ma non tutti'»). Con questa precisazione Gesù attesta che tra i presenti c'era qualcuno che non era puro, e fa implicito riferimento a colui che lo tradiva: Giuda (Jo 13, 11: «Sapeva infatti chi lo tradiva; per questo disse: 'Non tutti siete puri'»).

Origene non richiama le parole di Jo 13, 9-11; invece interpreta le parole di Jo 13, 8 nel senso che si sono avverate per Giuda: «E oserei dire questo, come conseguente all'espressione: *Se non ti laverò, non avrai parte con me* (Jo 13, 8), che [Gesù] non lavò i piedi di Giuda»<sup>47</sup>. La formula introduttiva (καὶ τοῦτο δὲ τολμήσας εἶπομ' ἄν) evidenzia l'audacia dell'affermazione: in effetti essa non trova riscontro nel testo evangelico ed è invece ricavata «come conseguente» (ὡς ἀκόλουθον) alle parole di Jo 13, 8, interpretate secondo il significato spirituale<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> *Clo* 32, 22, 286.

<sup>47</sup> *Clo* 32, 2, 19.

<sup>48</sup> M. Simonetti (*Il Commento a Giovanni tra esegesi e teologia* cit., 22-23) spiega il rapporto esistente tra il senso letterale e il significato spirituale: «a proposito del racconto della lavanda dei piedi Origene osserva: 'Oserei affermare che [Gesù] non lavò i piedi a Giuda, perché il diavolo gli aveva già messo nel cuore di tradire il suo maestro' (XXII, 19 [sic!]); ma dal complesso del racconto evangelico risulta evidente che Gesù lavò i piedi anche a Giuda. L'apparente aporia si risolve considerando il significato simbolico della lavanda dei piedi = purificazione interiore dell'anima da parte di Gesù: data la condizione spirituale di Giuda, Gesù gli ha lavato materialmente i piedi, ma non lo ha purificato

## 2.2. «Il diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota...» (Jo 13, 2)

Per dare un fondamento all'affermazione che Gesù non lavò i piedi a Giuda, Origene propone un ragionamento costituito da una trama di passi vetero e neotestamentari. In primo luogo l'interprete stabilisce un collegamento tra Jo 13, 8 e 13, 2: «E oserei dire questo, come conseguente all'espressione: *Se non ti laverò, non avrai parte con me* (Jo 13, 8), che [Gesù] non lavò i piedi di Giuda, perché il diavolo gli aveva già messo nel cuore di tradire il Maestro e Signore»<sup>49</sup>. Il nesso che unisce i versetti evangelici può essere individuato sul piano del significato spirituale: Gesù ha lavato i piedi, cioè le ultime ed estreme parti dell'anima, di coloro che erano lavati anche prima della cena e completamente puri; tuttavia, diversamente dagli altri apostoli, Giuda non era puro: infatti il diavolo aveva messo in cuore a Giuda di tradire Gesù.

## 2.3. «I dardi infuocati del maligno» (Eph 6, 16)

In secondo luogo l'interprete stabilisce un collegamento tra Jo 13, 2 e Eph 6, 13-16 («prendete perciò l'armatura di Dio [...] tenete sempre in mano lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno»): «il diavolo gli aveva già messo nel cuore di tradire il Maestro e Signore, trovandolo non rivestito dell'armatura di Dio e munito dello scudo della fede, con cui si possono spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno»<sup>50</sup>. La connessione è individuata dal participio βεβληκός di Jo 13, 2 e dal sostantivo βέλη di Eph 6, 16. L'accostamento a Eph 6, 13-16 introduce le immagini che descrivono il combattimento tra il cristiano e il diavolo (armatura e scudo da una parte, frecce dall'altra parte). Giuda si è presentato disarmato a questo scontro, e per questo motivo è stato trafitto al cuore dalle frecce del diavolo.

## 2.4. «Ha apprestato frecce per coloro che ne saranno incendiati» (Ps 7, 14)

In terzo luogo Origene individua la connessione di Jo 13, 2 con Ps 7, 13-15 e Prv 4, 23<sup>51</sup>. Le parole del *Salmo* 7 descrivono in modo dettagliato

interiormente. Il passaggio dall'interpretazione letterale a quella spirituale allegorica è significato soltanto dall'ottativo potenziale εἴποιμι ἄν».

<sup>49</sup> *Cl*o 32, 2, 19.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Cl*o 32, 2, 20-21.

la meticolosa cura con la quale il 'malvagio arciere' ha preparato l'arco e le frecce («ha teso il suo arco e l'ha preparato e con esso ha preparato strumenti di morte, ha apprestato frecce per coloro che ne saranno incendiati»), in modo da stabilire una contrapposizione con le parole dei *Proverbi*, che descrivono invece la cura per la custodia del cuore («con ogni cura vigila sul cuore»).

Il testo del *Salmo* spiega il significato delle frecce: gli strumenti di morte, le frecce per coloro che ne saranno incendiati sono le passioni, che trafiggono e appiccano il fuoco del loro ardore e in questo modo procurano la morte; tali frecce sono l'ingiustizia, il dolore, l'inganno, connessi l'uno all'altro dai verbi 'ha generato', 'ha partorito', 'ha concepito' (Ps 7, 15: «Ecco, egli partorì ingiustizia, concepì dolore e generò inganno»).

L'immagine delle frecce infuocate di Ps 7, 14 si trova anche in Eph 6, 16. Alle frecce infuocate del maligno il testo di Eph 6, 13-16 oppone l'armatura di Dio, la cintura della verità, la corazza della giustizia, lo scudo della fede: «prendete perciò l'armatura di Dio [...]. State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia [...] tenete sempre in mano lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno». La protezione dalle frecce del diavolo consiste nella custodia del cuore, com'è chiarito dalle parole di Prv 4, 23 («con ogni cura vigila sul cuore»).

Alla luce di questa spiegazione risulta più chiaro il significato di Jo 13, 2: «il diavolo aveva messo (letteralmente: 'scagliato') in cuore (βεβληκότος εις την καρδίαν) a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradirlo» significa che «con queste frecce, che il diavolo ha preparato per coloro che ne sono incendiati, colpì il cuore (ἐνέβαλεν εις την καρδίαν) di Giuda»<sup>52</sup>, «trovandolo non rivestito dell'armatura di Dio e munito dello scudo della fede, con cui si possono spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno»<sup>53</sup>.

### 2.5. «Colpito durante la cena, non ne poté godere» (CIo 32, 2, 23)

La spiegazione di Jo 13, 2 introduce il significato di Jo 13, 26-27 («e intinto il boccone, lo prese e lo diede a Giuda Iscariota [...]), qui antici-

<sup>52</sup> CIo 32, 2, 23.

<sup>53</sup> CIo 32, 2, 19.

pato in modo sintetico e poi esposto con maggiore ricchezza di dettagli nel commento a questo passo. Origene insiste sulle conseguenze della ferita procurata dalla freccia del diavolo: Giuda «colpito durante la cena, non ne poté godere, poiché il cibo di questa cena e il vino offerto in essa non potevano penetrare in un cuore colpito dal diavolo con una freccia»<sup>54</sup>; la freccia del diavolo, penetrata nel cuore, impedisce che vi penetrino il cibo e il vino offerti da Gesù. La freccia del diavolo indica l'intenzione di tradire e invece il cibo e il vino significano ciò che è dato da Gesù («una freccia che spingeva a tradire colui che forse aveva offerto la cena»<sup>55</sup>): il tradimento è contrapposto al dono.

2.6. «*Gli altri peccati che il diavolo riesce a immettere nel cuore*» (Cio 32, 2, 24)

L'interpretazione proposta per Jo 13, 2 è estesa per generalizzazione a tutti i peccati<sup>56</sup>. Nell'accostamento a Ps 7, 14-15, dove le frecce indicano i vizi, l'esegeta ripropone più volte il testo di Jo 13, 2, variando le parole finali in rapporto ai diversi peccati: «Il diavolo aveva già messo in cuore ad uno di fornicare e a un altro di rubare e a un altro di accettare, per amore smodato della gloria, l'idolatria di coloro che sembrano essere di dignità elevata, e così via per gli altri peccati»<sup>57</sup>. Tutti questi peccati sono descritti come frecce che «il diavolo scaglia nel cuore (βάλλει εἰς τὴν... καρδίαν) non munito dello scudo della fede (cfr. Eph 6, 16)»<sup>58</sup>. La disposizione chiasmica oppone nei termini medi il cuore non munito e quello munito dello scudo e nei termini estremi il diverso effetto delle frecce, che penetrano nel cuore oppure sono spente: come il tradimento, così anche la fornicazione, il furto, l'idolatria, il desiderio sfrenato di gloria e gli altri peccati sono ferite procurate dalle frecce infuocate del diavolo nel cuore di colui che non è munito dello scudo della fede; viceversa colui che è munito dello scudo della fede può spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno, come è scritto in Eph 6, 16.

<sup>54</sup> Cio 32, 2, 23.

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> Cio 32, 2, 24.

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> *Ibidem.*



### 2.7. «Ecco, i peccatori hanno teso l'arco...» (Ps 10, 2)

Nel *Commento al Cantico dei Cantici* Origene oppone le frecce di Dio, che infliggono ferita salutare all'anima, e i dardi infuocati del maligno, dai quali l'anima è ferita a morte<sup>59</sup>. A proposito di questi dardi è citato il testo di Ps 10, 2: «Ecco i peccatori hanno teso l'arco, hanno preparato nella faretra le loro frecce, per saettare nell'ombra i giusti di cuore». Secondo l'interpretazione origeniana i peccatori che saettano nell'ombra sono i demoni invisibili, che hanno frecce corrispondenti ai diversi peccati; queste frecce sono tanto sottili che a stento l'anima si accorge di essere stata ferita. Peraltro l'anima può essere ferita solo se non si protegge in modo adeguato: la protezione è offerta soprattutto dallo scudo della fede, che è in grado di annullare gli effetti di tutte le frecce del maligno: infatti i dardi infuocati ardono per le fiamme dei desideri e per gli incendi dei vizi.

### 2.8. «È colui per il quale io intingerò un boccone e glielo darò» (Jo 13, 26)

Il gesto con il quale Gesù intinge il boccone e lo dà a Giuda (Jo 13, 26)<sup>60</sup> individua il discrimine tra due situazioni: in precedenza il

<sup>59</sup> CCt 3, 8, 16-18 (trad. cit., 213-214): «Tuttavia occorre sapere che, come ci sono queste frecce di Dio che infliggono ferita salutare all'anima che ha desiderio di bene, così ci sono anche i dardi infuocati del maligno (Eph 6, 16), dai quali l'anima che non sia protetta dallo scudo della fede (Eph 6, 16) viene ferita a morte. Di questi dardi dice il profeta: *Ecco, i peccatori hanno teso l'arco, hanno preparato nella faretra le loro frecce, per saettare nell'ombra i giusti di cuore* (Ps 10, 2). Peccatori che saettano dall'ombra qui son detti i demoni invisibili, e sono essi che hanno, alcuni, dardi di fornicazione, altri di cupidigia e di avidità, dai quali moltissimi vengono feriti. Hanno anche frecce di superbia e vanagloria: e queste sono tanto sottili che a stento l'anima si accorge di essere stata ferita da loro, se non è rivestita delle armi di Dio e non sta vigile e immobile contro le astuzie del diavolo, proteggendosi completamente con lo scudo della fede (Eph 6, 11 ss.) e non lasciando parte del corpo priva di questa protezione. Quanti che siano i dardi scagliati dai demoni, se trovano la mente dell'uomo protetta dalla fede, anche se sono infuocati, anche se ardono per le fiamme dei desideri e per gl'incendi dei vizi, la fede piena li spegne tutti».

<sup>60</sup> L. Perrone (*Il profilo letterario del Commento a Giovanni* cit., 65) individua nel commento a Jo 13, 26 un esempio della ζήτησις origeniana, che si sviluppa a partire dalla formulazione di aporie: «Uno dei 'manifesti' più convinti riguardo alla sua impostazione metodica ricorre nel trentaduesimo libro, a commento del boccone che Gesù dà a Giuda durante l'ultima cena (Gv 13,26): "Qualcuno potrebbe chiedersi perché non sta scritto semplicemente: 'È colui al quale io darò il boccone', ma sia aggiunto: 'per il quale intingerò il boccone e glielo darò'. E infatti, 'intinto il boccone, lo prende e lo dà a Giuda Iscariota, figlio di Simone'". La questione posta sul tappeto non è così peregrina come potrebbe sembrare, non solo perché è connessa al delicato problema dell'azione di Satana sull'apostolo traditore (Gv 13,27), ma anche perché Origene deve fare i conti

diavolo aveva messo in cuore a Giuda di tradire Gesù (Jo 13, 2); in seguito Satana entra in Giuda (Jo 13, 27)<sup>61</sup>. Il momento discriminante è costituito dal dono, che mette in discussione la dignità di colui che lo riceve: «Occorreva infatti, penso, per mezzo del dono del boccone, prendere da colui che era indegno di avere ciò che è superiore anche ciò che pensava di avere»<sup>62</sup>. Se colui che riceve il dono non è degno di avere ciò che è superiore, troppo grande per lui, allora è necessario riconsiderare anche ciò che sembrava avere. Il criterio stabilito in Lc 8, 18 («a chi ha sarà dato, ma a chi non ha sarà tolto anche ciò che crede di avere») e Mt 25, 29 («a chiunque ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha») è applicato alla situazione descritta in Jo 13, 26-27. Giuda è indegno di accogliere ciò che è superiore, troppo grande per lui: colui che parla (Gesù inteso nel senso del Logos); invece è capace di accogliere Satana che entra in lui.

Dunque il testo di Jo 13, 26 è spiegato in modo da evidenziare il rapporto esistente tra il dono e la perdita di ciò che si ha: «il Signore diede il boccone a Giuda e questi allora perdette qualcosa superiore che era in lui»<sup>63</sup>. L'esegeta stabilisce una correlazione tra il gesto com-

con la versione dei sinottici, nei quali l'Iscriota intinge lui stesso la mano nel piatto. Rilevata da questo comportamento l'arroganza di Giuda, l'Alessandrino ne trae una 'divertente' raccomandazione sulle buone maniere che i giovani dovrebbero seguire a tavola per non 'premere sulle mani degli anziani' e soggiunge: «Abbiamo osato fare queste considerazioni, pur sapendo di attirarci, presso coloro che ascoltano tali cose, l'opinione di un'indagine (ζήτησις) eccessiva e di una difesa (ἀπολογία) incapace di persuadere l'ascoltatore: il fatto è che, a nostro giudizio, è sempre meglio esaminare tutto che non lasciare senza esame qualche parte di ciò che sta scritto».

<sup>61</sup> Cio 32, 22, 280-283.

<sup>62</sup> Cio 32, 22, 282.

<sup>63</sup> Cio 32, 22, 284. Cio 32, 22, 284-285: «A titolo di esempio, affinché si comprenda in che modo il Signore diede il boccone a Giuda e questi allora perdette qualcosa superiore che era in lui, e forse la pace, ritornata da colui che l'aveva sentita [annunziare] e non l'aveva accolta a colui che l'aveva annunziata, secondo ciò che è stato detto: *E se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà a voi* (Lc 10, 6), citeremo anche dalla 2ª Lettera ai Corinzi ciò che è scritto in questo modo: *La vostra abbondanza scenda sulla loro indigenza, affinché anche la loro abbondanza scenda sulla vostra indigenza* (2 Cor 8, 14). Infatti, avendo compreso qui lo scambio di cose terrene per cose spirituali, potrai vedere in che modo [Gesù] ha dato il boccone a colui che non era degno del pane, per togliere, mediante quel boccone, la pace a colui che era indegno di ascoltare ancora l'espressione: *L'uomo della mia pace* (Ps 40, 10) – infatti *chi è contaminato si contaminerà ancora* (Apc 22, 11) –. Tolta questa (*scil.* la pace), entrò in Giuda colui che spia il momento propizio per entrare nell'anima e colui che gli fa posto (cfr. Eph 4, 27) per entrare».

piuto da Gesù e quello operato da Giuda (peraltro questa azione non è menzionata nel testo evangelico): da una parte c'è il gesto del 'dare' (ἔδωκεν), che consiste nell'offrire qualcosa; dall'altra parte c'è il gesto del 'deporre', 'mettere da parte' (ἀπέθετο), che consiste nel dare via. L'espressione κρείττον τι ἐνυπάρχον ἐν αὐτῷ precisa che ciò che è superiore era in Giuda, prima di essere dato via. L'esegeta individua ciò che è superiore nella pace, che è donata ma può essere deposta da colui che non la accoglie, come si legge in Lc 10, 5-6 («in qualunque casa entriate, prima dite: 'Pace a questa casa'. Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà a voi»): se la parola di pace è accolta, la pace scende su colui che ha ascoltato la parola; se invece la parola di pace non è accolta, la pace ritorna a colui che ha pronunciato la parola.

Con le parole di 2 Cor 8, 14 («la vostra abbondanza scenda sulla loro indigenza, affinché anche la loro abbondanza scenda sulla vostra indigenza») è rappresentato uno scambio (ἀντίδοσιν). Lo schema della *commutatio* («τὸ ὑμῶν περισσευμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περισσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα») descrive uno stesso movimento (l'abbondanza scende sull'indigenza) che avviene in una duplice direzione (da voi a loro e da loro a voi); in questo modo è spiegato uno scambio che deve essere reciproco. Nell'interpretazione di Jo 13, 26 Origene applica lo schema allo scambio di cose terrene per cose spirituali (ἀντίδοσιν χοϊκῶν πρὸς πνευματικά).

«Infatti, avendo compreso qui lo scambio di cose terrene per cose spirituali, potrai vedere in che modo [Gesù] ha dato il boccone a colui che non era degno del pane, per togliere, mediante quel boccone, la pace a colui che era indegno di ascoltare ancora l'espressione: *L'uomo della mia pace* (Ps 40, 10)»<sup>64</sup>.

Tra Gesù e Giuda non può avvenire questo scambio, perché Giuda non è degno di ricevere il dono: infatti Giuda non è in grado di ricevere il pane e per questo motivo Gesù gli offre solo un boccone. Per lo stesso motivo Gesù toglie a Giuda la pace, perché è indegno di essere chiamato ancora: «*L'uomo della mia pace*» (Ps 40, 10).

<sup>64</sup> *Clo* 32, 22, 285.

### 2.9. «Satana entrò in lui» (Jo 13, 27)

Origene individua una distinzione dei due momenti, corrispondenti a Jo 13, 2 («il diavolo aveva messo in cuore...») e Jo 13, 27 («Satana entrò in lui»)<sup>65</sup>. La *correctio* («prima Satana non è entrato in Giuda, ma ha soltanto messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradire il Maestro»<sup>66</sup>) precisa il contenuto del primo momento, separandolo da ciò che è avvenuto solo in un secondo momento. La distinzione serve per insistere sulla custodia del cuore, che è necessaria già prima che il diavolo scagli qualcuna delle sue frecce infuocate, perché in seguito cercherà anche di entrare nel cuore.

### 3. Il discepolo amato

Nell'interpretazione di Jo 13, 23 («Uno dei suoi discepoli, quello che Gesù amava...») Origene chiarisce in primo luogo il significato letterale e precisa che questo discepolo «sembra essere colui che ha scritto il vangelo, Giovanni»<sup>67</sup>. In secondo luogo l'esegeta propone il significato spirituale, evidenziando il legame che unisce il discepolo al maestro, colui che ha scritto le parole a colui che le aveva pronunciate. L'amore di Gesù è ricambiato dal discepolo, che si fa imitatore del maestro: «si deve intendere l'espressione: *Uno dei suoi discepoli era appoggiato al seno di Gesù* in modo degno dell'onore che conviene al Figlio di Dio donare e a colui che è amato da lui ricevere»<sup>68</sup>. Con queste premesse Origene introduce il significato simbolico: «Giovanni, essendo appoggiato al Logos e riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos, così come anche quello [*scil.* il Logos] è nel seno del Padre, secondo l'espressione: *L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui l'ha rivelato* (Jo 1, 18)»<sup>69</sup>.

Per chiarire il significato dell'espressione 'seno di Abramo' l'esegeta propone la spiegazione di Lc 16, 22 («Ora avvenne che il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo»). Il termine 'seno' non deve essere inteso in senso letterale, come una parte del corpo delimi-

<sup>65</sup> *Clo* 32, 22, 286-287.

<sup>66</sup> *Clo* 32, 22, 286.

<sup>67</sup> *Clo* 32, 20, 260.

<sup>68</sup> *Clo* 32, 20, 263.

<sup>69</sup> *Clo* 32, 20, 264.

tata nello spazio, ma in senso spirituale, come un'entità immateriale. La nozione di 'seno di Abramo' è ulteriormente chiarita a partire dalle parole di Ex 4, 6 («Metti di nuovo la tua mano nel tuo seno [...]»). Nella spiegazione di questo passo il seno indica la rivelazione e invece la mano è simbolo delle azioni. Origene distingue i due effetti prodotti dal seno di Mosè sulla mano: il primo effetto, consistente nell'adesione al significato letterale, «rende l'azione di colui che opera come neve [...] o anche lebbrosa»<sup>70</sup>; il secondo effetto, consistente nell'accostamento allo spirito della Legge, «mostra la condotta di vita pura»<sup>71</sup>.

Nella spiegazione di Jo 13, 24 («Simon Pietro gli fece un cenno e gli disse: 'Di', chi è colui di cui parla'») Origene chiarisce che il cenno e le parole rivolte da Pietro a Giovanni si spiegano con il desiderio di sapere e con la volontà di conoscere il mistero relativo al tradimento. Con il desiderio di sapere si spiega il movimento di Giovanni: «Giovanni, che prima era appoggiato al seno di Gesù, si sollevò e si chinò sul petto»<sup>72</sup>. Il gesto di Giovanni, che era appoggiato al seno di Gesù, era stato interpretato nel senso che, «riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos»<sup>73</sup>. Lo spostamento dal seno al petto indica dunque la tendenza verso una conoscenza superiore, cioè verso la conoscenza di un mistero più elevato: «il mistero relativo al tradimento con il quale Giuda tradisce Gesù»<sup>74</sup>.

### 3.1. «Uno dei suoi discepoli, quello che Gesù amava...» (Jo 13, 23)

Origene si sofferma sul testo di Jo 13, 23 («uno dei discepoli, quello che Gesù amava, era appoggiato al seno di Gesù») per chiarire il significato letterale e precisare chi sia questo discepolo: «colui che era appoggiato al seno di Gesù, uno dei discepoli, quello che Gesù amava, sembra essere colui che ha scritto il vangelo, Giovanni»<sup>75</sup>. Le parole del testo evangelico sono riproposte in ordine differente, in particolare per lo spostamento di εἷς τῶν μαθητῶν, estratto dalla frase in cui si trovava (Jo 13, 23: ἦν

<sup>70</sup> *Clo* 32, 21, 268.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Clo* 32, 21, 276.

<sup>73</sup> *Clo* 32, 20, 264.

<sup>74</sup> *Clo* 32, 21, 276.

<sup>75</sup> *Clo* 32, 20, 260.

ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) e avvicinato a ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς: in questo modo colui che era appoggiato al seno di Gesù è individuato dall'accostamento di «uno dei discepoli» e «quello che Gesù amava». Con cautela Origene dichiara che questo discepolo «sembra essere (ἔοικεν... εἶναι) colui che ha scritto il vangelo, Giovanni»<sup>76</sup>. L'esegeta trova nel testo evangelico i riscontri per identificare «colui che era appoggiato al seno di Gesù [...], quello che Gesù amava» con «colui che ha scritto il vangelo»<sup>77</sup>. Infatti le parole di Jo 13, 23 («uno dei suoi discepoli, quello che Gesù amava, era appoggiato al seno di Gesù. [...] E quegli, chinatosi sul petto di Gesù, gli dice: 'Signore, chi è?'») sono riprese in Jo 21, 20 («quel discepolo che Gesù amava, quello che nella cena si chinò sul suo petto, e disse: 'Signore, chi è che ti tradisce?'»); questo discepolo è l'autore del vangelo, com'è precisato subito dopo in Jo 21, 24 («questi è il discepolo che attesta queste cose e che le ha scritte»). Nel testo evangelico questo discepolo non è esplicitamente identificato con Giovanni; probabilmente per questo motivo il termine Ἰωάννης è aggiunto con funzione appositiva alla fine della frase, dopo ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον.

### 3.2. «... era appoggiato al seno di Gesù» (Jo 13, 23)

Il rapporto del discepolo con il maestro è il legame tra colui che ha scritto le parole e colui che le aveva pronunciate. Il significato delle parole pronunciate dal maestro e poi scritte dal discepolo è individuato non nella lettera ma nello spirito; in questo modo avviene il passaggio dall'interpretazione letterale a quella spirituale<sup>78</sup>. Nella frase «le parole che Gesù ha detto sono spirito e [...] per mezzo di esse tutte proviene la vita»<sup>79</sup> si riconosce una ripresa di Jo 6, 63 («le parole che vi ho dette sono spirito e vita»); peraltro queste parole sono riscritte in forma di duplice *correctio* (πνεῦμά ἐστιν καὶ οὐ γράμμα - ζωὴ ἐστιν καὶ οὐδαμῶς θάνατος), alla luce delle opposizioni paoline lettera-spirito (2 Cor 3, 6: «la lettera uccide, lo Spirito dà vita») e morte-vita (Rm 8, 2: «la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte»):

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> *Ibidem.*

<sup>78</sup> *Cl*o 32, 20, 263.

<sup>79</sup> *Ibidem.*

«se le parole che Gesù ha detto sono spirito e non lettera (cfr. Jo 6, 63), e per mezzo di esse tutte proviene la vita e non mai la morte, e imitandolo il discepolo che egli amava scrive parole che sono spirito e vita [...]»<sup>80</sup>.

La relazione tra le parole dette da Gesù e quelle scritte dal discepolo è chiarita alla luce del rapporto che unisce l'uno all'altro: l'amore di Gesù è ricambiato dal discepolo, che si fa imitatore del maestro. Il rapporto che unisce Gesù e il discepolo è illustrato attraverso le parole di Jo 13, 23: «si deve intendere l'espressione: *Uno dei suoi discepoli era appoggiato al seno di Gesù* in modo degno dell'onore che conviene al Figlio di Dio donare e a colui che è amato da lui ricevere»<sup>81</sup>. In questo rapporto ciascuno ha il proprio ruolo. Nella donazione risulta evidente la disparità dei ruoli del donante e del donatario; il *trait d'union* che unisce l'uno all'altro è l'amore. In effetti in Jo 13, 23 tra le parole «uno dei suoi discepoli» ed «era appoggiato al seno di Gesù» è inserita come un inciso la notazione «quello che Gesù amava». Nell'amore di Gesù verso Giovanni è racchiuso il senso dell'onore dato dal Figlio di Dio e ricevuto dal discepolo: l'amore – più propriamente la carità – è l'onore che eleva il donatario al livello del donante.

### 3.3. «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre...» (Jo 1, 18)

L'interpretazione simbolica doveva risultare un po' ardita a Origene, che la introduce con una formula di cautela, proponendola come un'opinione personale (νομίζω) in forma di ipotesi (εἰ καὶ συμβολικῶς...). Nell'esposizione del significato simbolico è resa esplicita la connessione tra onore e carità, già individuata nella spiegazione del significato spirituale: «stimato degno di questo dono d'onore perché giudicato degno dell'amore di predilezione da parte del Maestro»<sup>82</sup>. La prima e la seconda parte, legate dalle riprese verbali (ἄξιωθεῖς - κριθεῖς ἄξιος), individuano il rapporto esistente tra il 'dono d'onore' (τοῦ γέροντος) e l'amore di predilezione' (ἐξαιρέτου ἀγάπης): il dono trova la ragion d'essere nell'amore. L'espressione è resa con una parentetica nella traduzione di Corsini e con un'incidentale nella versione di Blanc; tuttavia essa non ha valore accessorio ma è invece il fondamento dell'interpretazione simbolica.

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> *Clo* 32, 20, 264.

Tale interpretazione comporta l'accostamento di Jo 13, 23 e Jo 1, 18. In primo luogo Origene si sofferma sull'immagine di Jo 13, 23; la trasposizione simbolica è riconoscibile nel passaggio da Gesù al Logos: «questo significato simbolico mostra che Giovanni, essendo appoggiato al Logos [...]» (ἀνακείμενος τῷ λόγῳ)<sup>83</sup>. Quindi la spiegazione è ripresa ed esposta in modo più dettagliato: «riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos» (ἀνέκειτο ἐν τοῖς κόλποις τοῦ λόγου)<sup>84</sup>. Infine è proposto l'accostamento per analogia a Jo 1, 18: «così come anche quello [scil. il Logos] è nel seno del Padre (ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς), secondo l'espressione: *L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre* (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), *lui l'ha rivelato* (Jo 1, 18)»<sup>85</sup>.

#### 3.4. «Nel seno di Abramo» (Lc 16, 22)

Per chiarire il significato dell'espressione 'seno di Abramo' Origene introduce la spiegazione di Lc 16, 22 («Ora avvenne che il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo»). Il termine 'seno' non deve essere inteso in senso letterale (ταπεινότερον: «in senso troppo meschino»<sup>86</sup>), ma in senso spirituale. Colui che interpreta il termine in senso corporeo, pensa che 'seno' significhi una parte del corpo e dunque indichi uno spazio fisico, limitato e circoscritto, in grado di accogliere al massimo un solo essere umano; di conseguenza costui propone il seguente ragionamento: «Se infatti Lazzaro, dice, stava nel seno di Abramo, prima che lui morisse un altro era nel seno di Abramo, e prima di quello un altro. Ma, se muore un altro giusto, dice, il povero gli lascerà il posto»<sup>87</sup>. Colui che ragiona in questo modo non ha capito nulla del 'seno di Abramo'; infatti il termine 'seno' deve essere interpretato in senso incorporeo e spirituale. Pertanto l'espressione 'seno di Abramo' indica un'entità immateriale: «è possibile che innumerevoli giusti riposino insieme nel seno di Abramo, partecipando alle cose a lui rivelate»<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> *Ibidem.*

<sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> *Ibidem.*

<sup>86</sup> *Cl*o 32, 20, 265.

<sup>87</sup> *Cl*o 32, 20, 265-266.

<sup>88</sup> *Cl*o 32, 20, 266.



### 3.5. «Metti di nuovo la tua mano nel tuo seno...» (Ex 4, 6)

Per completare l'esposizione sul termine 'seno', Origene propone la citazione di Ex 4, 6-7 («Metti di nuovo la tua mano nel tuo seno. Ed egli mise la sua mano nel suo seno e ritirò la sua mano dal suo seno e divenne la sua mano bianca per la lebbra, come neve [...]») <sup>89</sup>. Il testo pone difficoltà di interpretazione per la sua complessità <sup>90</sup>; l'esegeta, pur ammettendo la sua inadeguatezza alla spiegazione del significato, tuttavia non desiste dalla ricerca, per evitare di lasciare l'interpretazione al giudizio del lettore. Il tema della rivelazione, introdotto in precedenza a proposito del 'seno', è connesso a quello delle opere, individuate dall'immagine della 'mano'. Origene insiste sui due effetti prodotti dal seno di Mosè sulla mano, che è simbolo di azioni <sup>91</sup>: il primo effetto, consistente nell'adesione al significato letterale, «rende l'azione di colui che opera come neve [...] o anche lebbrosa» <sup>92</sup> (la lettera dunque comporta il candore di una malattia mortale); il secondo effetto, consistente nell'accostamento allo spirito della Legge, «mostra la condotta di vita pura» <sup>93</sup> (lo spirito dunque comporta la vera purezza). Dunque l'ordine del Signore rivolto a Mosè: «Metti di nuovo la tua mano nel tuo seno» significa l'accostamento delle azioni alle Scritture, intese ora in senso letterale, ora in senso spirituale.

Anche le parole di Ex 4, 8 («Se non ti crederanno e non daranno ascolto alla voce del primo segno, crederanno a te e alla voce del secondo segno») sono interpretate nel senso dell'opposizione lettera-spirito <sup>94</sup>: «infatti colui che non crede all'interpretazione letterale, per la grandez-

<sup>89</sup> *Clo* 32, 21, 267.

<sup>90</sup> *Clo* 32, 21, 268.

<sup>91</sup> *Ibidem*. Anche nelle *Omelie sull'Esodo* la mano significa le opere: *HEx* 12, 3 (trad. M.I. Danieli, Roma 1981, 212-213): «Considera anche quale significato abbia il riferire nella legge che il volto di Mosè è glorificato, anche se ricoperto da un velo; ma la sua mano, messa *nel seno*, si riporta che *divenne lebbrosa come neve* (cfr. Ex 4, 6). Mi sembra che in questo sia completamente significata l'immagine di tutta la legge: nel suo volto è indicata la parola della legge, nella mano le opere. *Poiché dunque dalle opere della legge nessuno poteva essere glorificato* (cfr. Rm 3, 20) e la legge non poteva condurre nessuno a perfezione (cfr. Hbr 7, 19), per questo la mano di Mosè diventa *lebbrosa* ed è celata *nel seno* come non capace di produrre alcuna opera perfetta; la sua faccia invece è glorificata, ma ricoperta da un velo, poiché la sua parola ha la gloria della scienza, ma occulta».

<sup>92</sup> *Clo* 32, 21, 268.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Clo* 32, 21, 269.

za del significato crede alla spiegazione spirituale della Legge»<sup>95</sup>. La lettera, accettata così com'è, non è degna di fede; invece l'interpretazione spirituale, per la grandezza del significato, è degna di fede.

L'ampia esposizione sul termine 'seno' ha la funzione di chiarire il significato spirituale di Jo 13, 23. Origene insiste sul nesso esistente tra essere appoggiato al seno di Gesù ed essere colui che egli ama: «Avendo appreso che quello appoggiato al seno di Gesù era colui che Gesù amava (cfr. Jo 13, 23), facciamo tutto per essere giudicati degni del suo amore di predilezione. Infatti in questo modo anche noi saremo appoggiati al seno di Gesù»<sup>96</sup>. Con una disposizione chiasmica l'esegeta individua nelle parole di Jo 13, 23 il criterio per discernere la disposizione d'animo dei cristiani: essere giudicati degni dell'amore di Gesù è la condizione per potersi poi appoggiare al suo seno.

### 3.6. «Si sollevò e si chinò sul petto» (CIo 32, 21, 276)

Nella spiegazione di Jo 13, 24 («Simon Pietro gli fece un cenno e gli disse: 'Di', chi è colui di cui parla'») Origene distingue due momenti: il primo momento consiste nel cenno; il secondo momento, distinto dal primo («non accontentandosi del cenno, gli dice: *Di', chi è colui di cui parla*»<sup>97</sup>), consiste nelle parole rivolte da Pietro al discepolo amato da Gesù<sup>98</sup>. Tra l'uno e l'altro momento è individuato un nesso di ἀκολουθία: il far cenno è già indicativo del desiderio di sapere, e in conseguenza (ἀκολουθῶς) di questo cenno è «dire al condiscipolo che aveva maggiore libertà di parlare con il Maestro: *Di', chi è colui di cui parla*»<sup>99</sup>. Le parole rendono esplicito il significato del cenno. Origene si sofferma sui sentimenti: il cenno e le parole rivolte da Pietro a Giovanni si spiegano con il desiderio di sapere e con la volontà di conoscere il mistero relativo al tradimento.

Con il desiderio di sapere si spiega il movimento di Giovanni: «Giovanni, che prima era appoggiato al seno di Gesù, si sollevò e si chinò sul petto» (Ἰωάννης πρότερον ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ

<sup>95</sup> *Ibidem.*

<sup>96</sup> *CIo 32, 21, 274.*

<sup>97</sup> *Ibidem.*

<sup>98</sup> *Ibidem.*

<sup>99</sup> *CIo 32, 21, 275.*

ἐπαναβέβηκεν καὶ ἀνέπεσεν ἐπὶ τὸ στήθος)<sup>100</sup>. L'esegeta stabilisce un accostamento tra Jo 13, 23 («era appoggiato al seno di Gesù», ἦν ἀνακείμενος... ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) e Jo 13, 25 («chinatosi sul petto di Gesù», ἀναπεσὼν... ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ): l'uno e l'altro versetto giovanneo sono raccordati attraverso il verbo ἐπαναβέβηκεν («si sollevò»), che indica un'elevazione corrispondente al desiderio di sapere e alla volontà di conoscere. Il gesto di Giovanni, che era appoggiato al seno di Gesù, era stato interpretato nel senso che, «riposando negli aspetti più mistici, era appoggiato al seno del Logos»<sup>101</sup>. Lo spostamento dal seno al petto indica dunque la tendenza verso una conoscenza superiore, cioè verso la conoscenza di un mistero più elevato: «il mistero relativo al tradimento con il quale Giuda tradisce Gesù»<sup>102</sup>.

Dalla conoscenza degli aspetti più mistici, dono d'onore che trova la ragion d'essere nell'amore di predilezione del maestro verso il discepolo, è necessaria un'ulteriore elevazione (desiderio di sapere, volontà di conoscere) per raggiungere la conoscenza del mistero del tradimento. Dunque da una parte è il dono (πρέπει δίδοναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ...<sup>103</sup>) e dall'altra parte è il tradimento (τὴν προδοσίαν, ἣν προδίδωσιν Ἰούδας τὸν Ἰησοῦν), che è il rifiuto del dono. Il desiderio di sapere è necessario per conoscere il mistero del tradimento: «e forse a colui che non si fosse chinato sul petto ma fosse rimasto appoggiato al seno, Gesù non avrebbe confidato la parola che Giovanni o Pietro desiderava conoscere»<sup>104</sup>.

«Se infatti [Giovanni] era prima appoggiato al seno di Gesù, in seguito si è chinato sul petto di Gesù, per mezzo del secondo atteggiamento alla fine del vangelo il vero discepolo di Gesù è caratterizzato come più grande e superiore. Infatti sta scritto: *Pietro, voltatosi, vede venir dietro quel discepolo che Gesù amava, quello che nella cena si chinò sul suo petto e disse: Signore, chi è che ti tradisce?* (Jo 21, 20). Infatti non sta scritto: *Quello che era appoggiato al seno di Gesù* (Jo 13, 26)»<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> *Clo* 32, 21, 276.

<sup>101</sup> *Clo* 32, 20, 264.

<sup>102</sup> *Clo* 32, 21, 276.

<sup>103</sup> *Clo* 32, 20, 263.

<sup>104</sup> *Clo* 32, 21, 277.

<sup>105</sup> *Clo* 32, 21, 278-279.

### 3.7. «Ecco il tuo figlio» (Jo 19, 26)

Non abbiamo il commento a Jo 19, 26; tuttavia in *CIO* 1, 4, 23 si trova un accenno estremamente significativo a questo versetto. Origene precisa quale deve essere l'interprete del vangelo secondo Giovanni, «il cui senso non può comprendere nessuno che non si sia reclinato sul petto di Gesù e non abbia ricevuto da Gesù Maria, divenuta anche sua madre (cfr. Jo 13, 25; 19, 26)»<sup>106</sup>. Nel testo sono accostati i passi che descrivono il rapporto di intimità e familiarità del discepolo amato con Gesù. Il rapporto tra Giovanni e Gesù è descritto in termini molto stretti: non si tratta soltanto di imitazione, ma piuttosto di identificazione: «colui che sarà un altro Giovanni diventi tale da essere indicato da Gesù come Giovanni che è Gesù»<sup>107</sup>. Questa interpretazione è avvalorata dalla spiegazione delle parole di Jo 19, 26.

«Se infatti non c'è alcun figlio di Maria se non Gesù, secondo coloro che pensano rettamente intorno a lei, e tuttavia Gesù dice a sua madre: *Ecco tuo figlio* (Jo 19, 26) e non: 'Ecco, anche questo è tuo figlio', ha detto l'equivalente di: 'Ecco, questi è Gesù che tu hai partorito'»<sup>108</sup>.

In primo luogo Origene afferma che Gesù è l'unico figlio di Maria: la costruzione della frase in forma negativa con complemento di eccezione esclude che vi siano figli di Maria eccetto Gesù<sup>109</sup>. In secondo luogo l'esegeta precisa il significato delle parole rivolte da Gesù a sua madre, Maria, a proposito del discepolo amato, Giovanni. La precisazione, esposta in forma di *correctio* («*Ecco tuo figlio* e non: 'Ecco, anche questo è

<sup>106</sup> *CIO* 1, 4, 23.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Tra le righe si intravedono la questione della verginità di Maria e la questione dei fratelli e delle sorelle di Gesù, menzionati in Mt 13, 55-56 («sua madre non si chiama Maria e i suoi fratelli Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda? E le sue sorelle non sono tutte presso di noi?»). L'uno e l'altro tema sono trattati in *CMt* 10, 17 (trad. cit., 131-132): «Riguardo poi ai fratelli di Gesù, taluni, prendendo spunto dalla tradizione trasmessa dal Vangelo intitolato 'Secondo Pietro' o dal Libro di Giacomo, affermano che i fratelli di Gesù erano figli di Giuseppe avuti da una prima moglie vissuta con lui prima di Maria. Coloro che fanno tali affermazioni, intendono conservare sino alla fine il pregio verginale di Maria, perché quel corpo giudicato degno di servire alla parola che aveva detto: *lo Spirito Santo discenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà della sua ombra* (Lc 1, 35) non conoscesse letto di uomo, dopo che lo Spirito Santo era disceso su di lei e la potenza dall'alto l'aveva adombrata».

tuo figlio'»<sup>110</sup>), chiarisce che queste parole, pur riferite al discepolo, indicano il figlio di Maria (Gesù) e non un altro figlio. Dalle due premesse è ricavata la conclusione: «ha detto l'equivalente di: 'Ecco, questi è Gesù che tu hai partorito'»<sup>111</sup>.

Il significato delle parole di Jo 19, 26 è spiegato alla luce di Gal 2, 20: «E infatti chiunque è perfetto *non vive più* (cfr. Gal 2, 20), ma in lui *vive Cristo*; e poiché in lui vive Cristo, si dice di lui a Maria: *Ecco tuo figlio, Cristo*»<sup>112</sup>. Alla luce di queste precisazioni risulta più chiaro il significato della frase: «colui che sarà un altro Giovanni diventi tale da essere indicato da Gesù come Giovanni che è Gesù»<sup>113</sup>. Come nelle parole evangeliche il discepolo amato è identificato con Gesù, così il lettore del vangelo deve identificarsi con il discepolo amato, Giovanni. E come Giovanni ha scritto le parole pronunciate da Gesù, così il lettore del vangelo secondo Giovanni deve farsi interprete delle sue parole, identificandosi con colui che le ha scritte (Giovanni) e quindi con colui che le aveva pronunciate (Gesù).

<sup>110</sup> *Cl*o 1, 4, 23.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.



## CONCLUSIONI

Nel *Commento a Giovanni* la relazione tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio è rappresentata da differenti punti di vista. Il discorso filosofico descrive la relazione esistente tra l'artefice e le creature: Cristo demiurgo plasma le creature. L'attività demiurgica consiste nel dare forma: i teoremi, risultanti dalla contemplazione relativa a tutte le cose, diventano concetti, chiaramente distinti l'uno dall'altro; a loro volta i concetti diventano ragioni, che sono trasmesse e comunicate; le ragioni poi sono impresse nelle realtà create e dunque diventano tipi.

Il discorso esegetico descrive la relazione esistente tra colui che rivela e coloro ai quali è rivelato: 'il Logos Dio' rivela 'il Dio' agli esseri dotati di logos. La rivelazione è comunicata per mezzo della parola: il Logos rivela Dio attraverso le Scritture; tuttavia le Scritture si esprimono attraverso le parole e il linguaggio umano, che non contengono alcuni dei più potenti misteri di Dio. Per questo motivo è necessario andare oltre quello che sta scritto e risalire dalle Scritture al Logos di Dio.

Il discorso culturale descrive la relazione esistente tra colui che presenta l'offerta e Dio. Le modalità del culto sono stabilite dal rituale: l'offerta delle decime e delle primizie è il ringraziamento a Dio per i suoi doni; il sacrificio dell'agnello è offerto in espiazione per i peccati; il pasto sacrificale della pasqua significa il passaggio dalla morte alla vita.

Il discorso religioso descrive la relazione personale del cristiano con Cristo. Tale relazione dipende dalla capacità di comprensione della singola anima: l'inizio è la nascita alla nuova vita in Cristo morto e risorto; il progresso morale avviene in Cristo, che è il prototipo della verità e della giustizia; il passaggio dalla morale alla mistica è l'accesso per mezzo della divinità del Figlio alla beatitudine del Padre; la perfezione comporta il completamento di ciò che manca in virtù della pienezza del Logos.

Il Logos, adattandosi alla capacità di comprensione degli esseri dotati di logos, fa in modo che questa capacità aumenti e progredisca fino alla perfezione. Dunque nella conoscenza c'è un progresso: la conoscen-

za ottenuta per mezzo della filosofia consente di risalire dalle creature al loro artefice e consiste nell'elevazione dalle realtà sensibili a quelle intelleggibili; la conoscenza conseguita attraverso le Scritture permette di andare oltre le parole umane e comprendere il Logos di Dio. La parola di Dio, una volta compresa, diventa il criterio discriminante: l'uomo deve scegliere se operare in modo conforme o in modo difforme dalla parola.

Questo progresso nella conoscenza corrisponde a un cambiamento del sentimento religioso: il desiderio che cerca compimento è il sentimento di colui che cerca di comprendere la parola di Dio; il desiderio che trova compimento è la disposizione di colui che ha compreso la parola di Dio e conforma ad essa le sue opere. Questo desiderio operativo corrisponde alla volontà, per mezzo della quale l'uomo stabilisce una relazione con Dio: la relazione nasce dall'incontro di una volontà con un'altra volontà; conformando la propria volontà alla volontà di Dio l'uomo diventa figlio di Dio, perché agisce come il Figlio che conforma la sua volontà alla volontà del Padre. Una volta stabilita una relazione con Dio, questa relazione può diventare sempre più stretta e intima, fino a configurarsi come la carità, cioè come un amore di immedesimazione: non è più soltanto la relazione tra un figlio e il padre, ma l'intimità dell'unigenito che è nel seno del Padre.

In conclusione è possibile distinguere tre momenti nel sentimento religioso: 1. il desiderio appetitivo è la tendenza di colui che cerca Dio, ma ancora non entra in relazione con lui; 2. il desiderio operativo o volontà è la disposizione di colui che entra in relazione con Dio, conformando la propria volontà a quella del Padre; 3. la carità è l'amore di colui che partecipa all'intimità del Figlio con il Padre. Tale è l'intimità descritta in Jo 1, 18 («l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato») e in Jo 13, 23 («uno dei suoi discepoli, quello che Gesù amava, era appoggiato al seno di Gesù»).



## BIBLIOGRAFIA

- Aristotele. *Opere, I: Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici* (Biblioteca Universale Laterza 47), Roma-Bari 1988<sup>3</sup>.
- A. Bastit, *Typologie des prologues aux commentaires des évangiles*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 83-115.
- G. Bendinelli, *Il Commento a Giovanni e la tradizione scolastica dell'antichità*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 133-156.
- R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène: histoire de l'École d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle* (Études de Théologie Historique), Paris 1935.
- E. Cattaneo, *L'episodio della Samaritana (Gv 4,1-42) come paradigma di conversione dallo gnosticismo*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 537-553.
- F. Cocchini, *La chiesa nel Commento a Giovanni*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 333-360.
- Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E. Corsini (Classici della Filosofia), Torino 1968.
- Contro Celso di Origene*, a cura di A. Colonna (Classici delle Religioni), Torino 1971.
- H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34), Paris 1956.
- H. Crouzel, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène*, in *Origeniana Secunda*. Second colloque international des études origéniennes, Bari 20-23 septembre 1977, textes rassemblés par H. Crouzel-A. Quacquarelli (Quaderni di «Vetera Christianorum» 15), Roma 1980, 131-150.
- H. Crouzel, *L'édition Delarue d'Origène rééditée par J.-P. Migne*, in *Migne et le renouveau des études patristiques*. Actes du Colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975, édités par A. Mandouze-J. Fouilheron (Théologie historique 66), Paris 1985, 225-253.
- V.H. Drecoll, *Giuda Iscariota nel Commento a Giovanni*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 555-570.
- Eusebio di Cesarea. Storia ecclesiastica, II*, traduzione e note Libri VI-VII a cura di F. Migliore, traduzione e note Libri VIII-X a cura di G. Lo Castro (Collana di Testi Patristici 159), Roma 2005<sup>2</sup>.
- Filone di Alessandria. La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè*, traduzione di C. Kraus Reggiani, *Le allegorie delle Leggi*, traduzione di R. Radice. Prefazioni, apparati e commentari di R. Radice. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice (I Classici del Pensiero. Sezione 1, Filosofia Classica e Tardoantica), Milano 1987.

- Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Roma 28-30 settembre 2004, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005.
- I Principi di Origene*, a cura di M. Simonetti (Classici delle Religioni), Torino 1968.
- É. Junod, *Origène face au problème du désaccord (διαφωνία) entre les évangiles (Cio X, 3-36)*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 423-439.
- La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, a cura di U. Bianchi (Nuovi saggi 70), Roma 1978.
- V. Limone, *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico* (Letteratura Cristiana Antica. N.S. 30), Brescia 2018.
- P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977.
- Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone, II: I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a cura di N. Marinone (Classici Latini), Torino 1976<sup>2</sup>.
- Origène. Commentaire sur Saint Jean, I-V, texte grec, avant-propos, traduction et notes* par C. Blanc (Sources Chrétiennes 120, 157, 222, 290, 385), Paris 1966-1992.
- Origene. Commento al Cantico dei Cantici*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Simonetti (Collana di Testi Patristici 1), Roma 1976.
- Origene. Commento al Vangelo di Luca*, traduzione di S. Aliquò, introduzione e note di C. Failla (I Vangeli commentati dai Padri. N.S.), Roma 1969.
- Origene. Commento al Vangelo di Matteo, I-III*, introduzione e note a cura di M.I. Danieli, traduzione di R. Scognamiglio (Collana di Testi Patristici 145, 151, 157), Roma 1998-2001.
- Origène. Homélie sur S. Luc*, texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par H. Crouzel-F. Fournier-P. Périchon (Sources Chrétiennes 87), Paris 1962.
- Origene. Omelie su Ezechiele*, traduzione, introduzione e note a cura di N. Antonino (Collana di Testi Patristici 67), Roma 1987.
- Origene. Omelie sulla Genesi*, traduzione, introduzione e note a cura di M.I. Danieli (Collana di Testi Patristici 14), Roma 1978.
- Origene. Omelie sull'Esodo*, traduzione, introduzione e note a cura di M.I. Danieli (Collana di Testi Patristici 27), Roma 1981.
- Origene. Omelie sul Levitico*, traduzione, introduzione e note a cura di M.I. Danieli (Collana di Testi Patristici 51), Roma 1985.
- Origène. Philocalie, 1-20. Sur les Écritures*, introduction, texte, traduction et notes par M. Harl. *La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, introduction, texte, traduction et notes par N. De Lange (Sources Chrétiennes 302), Paris 1983.
- Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von E. Preuschen (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10), Leipzig 1903.
- Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die Griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der

- Wissenschaften von M. Rauer (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 35), Leipzig 1930.
- D. Pazzini, *In principio era il Logos. Origene e il prologo del vangelo di Giovanni* (Studi Biblici 64), Brescia 1983.
- D. Pazzini, *Lingua e teologia in Origene: il Commento a Giovanni* (Studi Biblici 160), Brescia 2009.
- L. Perrone, *Les commentaires d'Origène sur Jean et Matthieu: tradition, innovation et système*, «Proche-Orient Chrétien» 51 (2001), 35-69.
- L. Perrone, *Il profilo letterario del Commento a Giovanni: operazione esegetica e costruzione del testo*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 43-81.
- Platone. *Opere complete*, VI: *Clitofonte, La Repubblica, Timeo, Crizia* (Universale Laterza 193), Roma-Bari 1973<sup>2</sup>.
- E. Prinzivalli, *L'uomo e il suo destino nel Commento a Giovanni*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 361-379.
- G. Sfameni Gasparro, *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio, Milano 17-19 maggio 1979, a cura di U. Bianchi con la cooperazione di H. Cruzel (Studia Patristica Mediolanensia 12), Milano 1981, 231-266.
- M. Simonetti, *Credere e conoscere. Origene, Commento a Giovanni XIX 3, 16-7*, in *Ἀρχαὴ ἑλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, a cura di G. Sfameni Gasparro (Storia delle religioni 11), Roma 1994, 443-447.
- M. Simonetti, *Il Commento a Giovanni tra esegesi e teologia*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli (Biblioteca di «Adamantius» 3), Villa Verucchio (RN) 2005, 15-41.
- Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, II (Classici della Filosofia), Torino 1989.
- The Commentary of Origen on S. John's Gospel, the text revised with a critical introduction and indices by A.E. Brooke*, I-II, Cambridge 1896.



## INDICE DELLE FONTI ANTICHE

A.			MA	
fr. 182		247	10, 703a	73
Ammon.			<i>Phil.</i>	
<i>in Int.</i>			fr. 21	72
p. 17, 24 ss. Busse		108	fr. 27	72
Andr.			Cic.	
<i>pat.</i>			<i>acad.</i>	
1		104, 238, 239	1, 7, 26	72
6		239	<i>fin.</i>	
Ar.			3, 10, 35	238
<i>Ec.</i>			<i>nat. deor.</i>	
652		247	2, 19	70
Arist.			<i>Tusc.</i>	
<i>Cael.</i>			1, 10, 22	72
1, 270b		72	1, 17, 41	72
<i>de An.</i>			1, 26, 65-1, 27, 66	72
1, 5, 410b		76	4, 5, 9	238
GA			4, 5, 11	238
2, 3, 736b		72, 73	4, 6, 12	239
2, 3, 736b-737a		72	4, 7, 14	239
2, 3, 737a		72, 73, 76		
2, 6, 742a		73	D.L.	
2, 6, 743b-744a		73	7, 110	238
3, 11, 762a		73	7, 113-114	239
<i>Int.</i>			7, 115	239
4, 16b		108	7, 116	239
			Epiph.	
			<i>Pan.</i>	
			33, 7	177

Eus.		<i>Clo</i>	
<i>HE</i>		1, 1, 1	131
6, 24, 1	17	1, 1, 1-8	7, 96, 130, 131
6, 25, 7-10	17, 112	1, 1, 5-6	131
6, 28	17	1, 1, 7	131
		1, 2, 9	38, 132
Hdt.		1, 2, 9-11	7, 96, 130, 131
3, 26	247	1, 2, 9-1, 4, 25	97
6, 78	247	1, 2, 10-11	133
		1, 2, 11	133
Hier.		1, 2, 12	97, 98, 99, 101
<i>epist.</i>		1, 2, 12-13	7, 32, 96, 98
33	17	1, 2, 13	30, 97, 99, 100
		1, 2, 14	97, 100, 101
Hom.		1, 2, 14-1, 4, 25	8, 97
<i>Il.</i>		1, 4, 21	97, 100
2, 381	247	1, 4, 22	97, 100, 101
10, 578	247	1, 4, 23	8, 97, 100, 101,
11, 86	247		102, 268, 269
19, 171 ss.	247	1, 5, 27	103
24, 124	247	1, 5, 27-31	103
<i>Od.</i>		1, 7, 37	104
15, 94 ss., 500	247	1, 7, 38	105
16, 2	247	1, 7, 39-40	105
17, 176	247	1, 8, 44	106
20, 390 ss.	247	1, 8, 44-46	97
		1, 8, 45	106
Iren.		1, 8, 45-46	106
1, 27, 1	177	1, 16, 90-1, 19, 118	40
1, 27, 2	177	1, 19, 109-110	48
		1, 19, 110-111	48, 49
Nemes.		1, 19, 111	49
<i>Nat. hom.</i>		1, 19, 111. 115	52
72	72	1, 19, 113	50
		1, 19, 114-115	50, 186
Orig.		1, 20, 119	150, 151
CC		1, 20, 119-1, 39, 292	40, 149
6, 44	226	1, 20, 120	150
CCt		1, 20, 120-122	152
prol. 2, 4-5	233	1, 20, 121	150
prol. 2, 17	172	1, 20, 122	150
3, 8, 13	173	1, 20, 123	151, 152, 153
3, 8, 16-18	257	1, 20, 124	153

1, 21, 125	151, 154	1, 31, 221	169
1, 21, 126-131	155	1, 31, 222	169, 170
1, 22, 132	155	1, 31, 223	170
1, 22, 133-135	155	1, 31, 224	170
1, 22, 136	156	1, 32, 229	171, 172
1, 22, 137-141	156	1, 33, 240	173, 174
1, 23, 142-149	156	1, 33, 241	175
1, 24, 153	156	1, 34, 243	175
1, 24, 154	157	1, 34, 244	176
1, 24, 155	157	1, 34, 245	176
1, 24, 156	157	1, 34, 247	179
1, 24, 157	157	1, 35, 253	177, 178
1, 25, 158-1, 39, 292	157	1, 35, 254	179
1, 25, 160	159	1, 35, 255	179, 180
1, 25, 161	159	1, 35, 258	179, 180
1, 25, 165	159	1, 37, 267	181
1, 25, 166	160	1, 37, 267-268	180
1, 27, 181	160	1, 37, 268	181
1, 27, 182	160	1, 37, 273	182
1, 27, 183	161	1, 37, 275	182
1, 27, 184	161	1, 37, 276	182
1, 27, 186	161	1, 38, 277	183
1, 27, 188	161	1, 38, 278	183, 184
1, 27, 189	162	1, 38, 279	184
1, 27, 190	163	1, 38, 280	184
1, 28, 195	163	1, 38, 282	184, 185
1, 28, 198	164	1, 38, 283	185
1, 28, 199	164	1, 39, 288	185, 186
1, 28, 200	164	2, 1, 1	38
1, 29, 201	164, 165	2, 2, 13	53, 54
1, 29, 202	165	2, 2, 14	54
1, 30, 206	165	2, 2, 14-15	55
1, 30, 207	166	2, 2, 17	55, 56
1, 30, 208	166	2, 2, 18	56, 57
1, 31, 209	167	2, 3, 20	53, 57, 58
1, 31, 210	167	2, 3, 21-22	58
1, 31, 212	167	2, 3, 22	59
1, 31, 214	167	2, 3, 23	59
1, 31, 215	167	4, fr. 1	107
1, 31, 216	168, 169	4, fr. 2	107, 109, 110
1, 31, 217	168	5, fr. 1	38
1, 31, 218	168	5, fr. 1-6	111
1, 31, 219	168, 169	5, fr. 2	111, 112

5, fr. 3	112	10, 3, 14	121
5, fr. 4	112, 113	10, 5, 18	121
5, fr. 5	113, 114	10, 5, 19	121
5, fr. 6	114, 115, 116	10, 5, 20	122
6, 1, 1	36	10, 16, 89	136
6, 1, 2	36	10, 16, 90	136
6, 1, 5	37	10, 16, 92-93	136
6, 2, 6	38, 39	10, 16, 94-95	137
6, 2, 6-7	37	10, 17, 99	137, 138
6, 2, 8	32	10, 17, 101-102	138
6, 2, 10-11	38	10, 18, 103-105	139
6, 3, 13	195	10, 18, 106	136, 139
6, 3, 14	194, 195	10, 18, 107	139
6, 3, 15	194, 196, 197, 198, 201	10, 18, 108	140
6, 3, 16	198	10, 18, 109	140
6, 4, 17	201	10, 24, 141	141
6, 4, 18	199, 202, 203	10, 27, 170	142
6, 4, 19	199, 203	10, 27, 171	142
6, 4, 20	200, 203, 204	10, 28, 174	142
6, 4, 21	205	10, 28, 176	143
6, 4, 22	200, 201, 205	10, 28, 177	143
6, 4, 23	206	10, 31, 198	143
6, 6, 37	61	10, 34, 221	143, 144
6, 6, 38	62, 63	10, 35, 228-229	144
6, 6, 38-39	41, 60, 62	10, 39, 266	145
6, 6, 39	62, 63, 198	10, 39, 268	145
6, 6, 40	63	10, 40, 278-279	145
6, 6, 41	64	13, 1, 1	38
6, 6, 42	64	13, 2, 8	208
6, 51, 264	133	13, 3, 13-14	209
6, 51, 264-265	134	13, 3, 14-16	209
6, 52, 268-269	134	13, 3, 15	208, 212
6, 52, 270	134	13, 3, 15-16	208
6, 53, 273	134	13, 3, 16	208, 210, 212
6, 53, 274-275	135	13, 4, 20	211
10, 1, 3	116, 117	13, 4, 20-22	211
10, 1, 4	116	13, 4, 22	211
10, 3, 10	41, 116, 117, 120	13, 4, 23	212
10, 3, 10. 13	116	13, 5, 26	213
10, 3, 11	118	13, 5, 27	122, 123, 214
10, 3, 12	118	13, 5, 27-30	124
10, 3, 13	118, 119	13, 5, 30	41, 42, 122, 124, 212



13, 5, 31	212, 214	20, 1, 1	38
13, 6, 33-34	125	20, 2, 2	89
13, 6, 34-36	125	20, 2, 3	43, 88, 89
13, 6, 36	125	20, 2, 4	89
13, 6, 37	125, 212, 214, 215	20, 2, 5	90
13, 6, 38	214	20, 3, 9	90
13, 6, 39	122, 126, 213, 215	20, 3, 10	90
13, 9, 51	126, 213, 215, 216	20, 3, 11-13	91
13, 9, 51-52	123	20, 3, 13	90
13, 9, 52	126, 213, 215, 216	20, 3, 13-16	88, 91
13, 18, 109	64, 65	20, 5, 32	88, 91
13, 18, 110	66	20, 5, 33	92
13, 21, 123	64, 66	20, 5, 34	92
13, 21, 123-124	68	20, 5, 37	92
13, 21, 125	68, 69	20, 6, 40	92, 93
13, 21, 126	68, 71	20, 6, 41	93
13, 21, 127	71	20, 6, 42	93
13, 21, 128	72	20, 6, 43-44	93
13, 21, 129	74	20, 6, 44	92
13, 21, 129-130	74	20, 6, 45	94
13, 22, 131-134	74	20, 13, 102-103	229
13, 22, 132	74	20, 13, 103	218, 219, 220
13, 23, 135-137	74	20, 13, 103-106	43
13, 23, 138	74	20, 13, 104	217, 219
13, 23, 139	75	20, 13, 105	218, 220
13, 23, 140	65, 75, 76, 77, 78	20, 13, 106	218, 220
13, 24, 141	80	20, 13, 107	218, 221, 222
13, 24, 141-143	79	20, 14, 111	222
13, 24, 143	80	20, 14, 112-113	223
19, 6, 36-39	146	20, 14, 115	223
19, 6, 39	147, 148	20, 15, 116	223, 224
19, 20, 129	83	20, 15, 117-118	224
19, 20, 129-134	82	20, 21, 172	225
19, 20, 130	83	20, 21, 173	225, 227
19, 20, 132	42, 82, 84, 85	20, 21, 174	225, 226
19, 20, 133	41, 42, 84, 85	20, 21, 175	225, 228
19, 20, 134	42, 82, 85	20, 22, 176	229, 230
19, 20, 135	83	20, 22, 177	230
19, 20, 135-136	86	20, 22, 178	230, 231
19, 20, 136	87	20, 22, 179	231
19, 20, 137	87	20, 22, 180	231
19, 21, 138	83	20, 22, 181	43, 228, 231
19, 21, 138-139	87	20, 22, 182	232, 235

20, 22, 183	44, 232, 234	32, 21, 267	265
20, 22, 184	229, 237, 238, 240, 242	32, 21, 268	261, 265
20, 23, 185-186	241	32, 21, 269	265, 266
20, 23, 186	241	32, 21, 274	266
20, 23, 188	241	32, 21, 275	266
20, 23, 191	229, 241, 242	32, 21, 276	44, 246, 261, 266, 267
20, 23, 192	229, 242, 243	32, 21, 277	267
20, 23, 193	242, 243	32, 21, 278-279	267
20, 23, 194	243	32, 22, 280-283	44, 252, 258
20, 23, 195-196	243	32, 22, 282	252, 258
20, 23, 196	244	32, 22, 284	258
20, 39, 363	78	32, 22, 284-285	258
28, 1, 6	38	32, 22, 285	259
32, 2, 5	247	32, 22, 286	253, 260
32, 2, 6	245, 246, 248	32, 22, 286-287	260
32, 2, 7	248	fr. 1	51, 52
32, 2, 8-10	248	fr. 13	183, 184
32, 2, 9	245, 246, 248, 249	CMt	
32, 2, 11	249	10, 10	124
32, 2, 11-12	249	10, 17	268
32, 2, 12	250	15, 18	235
32, 2, 13	250	17, 36	202
32, 2, 14	246, 247, 250	HEx	
32, 2, 15	250	12, 3	265
32, 2, 16-17	251	HEz	
32, 2, 17	251	13, 1	226
32, 2, 19	245, 251, 252, 253, 254, 255	13, 2	226
32, 2, 19-23	44	HGn	
32, 2, 20	252	1, 13	234
32, 2, 20-21	254	13, 3	235
32, 2, 23	252, 255, 256	13, 3-4	235
32, 2, 24	256	13, 4	236
32, 20, 260	260, 261, 262	HLC	
32, 20, 263	260, 262, 263, 267	39, 5	237
32, 20, 263-264	102	fr. 68 Rauer	248
32, 20, 264	44, 246, 260, 261, 263, 264, 267	HLv	
32, 20, 264-32, 21, 276	44	4, 3	236
32, 20, 265	264	Orat	
32, 20, 265-266	264	27, 8	66
32, 20, 266	264	Prin	
		1, 1, 1	80
		1, 1, 1-9	80
		1, 1, 2	81

1, 1, 5	81	1, 126	71
1, 1, 6	81	1, 135	71
1, 1, 8	81	1, 136	71
1, 1, 9	82	1, 137[1]	70
1, 2, 1	186	1, 504	71
1, 2, 1-13	186	2, 168	108
1, 2, 2	52, 53, 186	2, 310	70
1, 2, 2-3	52	2, 416	70
1, 2, 2-4	186	2, 422	70
1, 2, 3	51, 53, 187	2, 441	70
1, 2, 4	187	2, 442	70
1, 2, 5-13	187	2, 484[4]	71
1, 2, 6	52, 187	2, 715	70
1, 2, 7	187	2, 716[1]	70
1, 2, 8	188	2, 716[2]	70
1, 2, 10	188	2, 773[1]	71
1, 2, 12	188, 189	2, 775	71
1, 2, 13	189, 190	2, 779	71
2, 7, 1	177	2, 787	70
3, 4, 3	77	2, 841	70
3, 6, 1	178	2, 1009	70
3, 6, 2-3	178	2, 1027[1]	70
4, 3, 15	123	2, 1033	70
Ph.		2, 1035	70
<i>Leg.</i>		2, 1051[1]	70
1, 31	233	2, 1107	70
		2, 1108	69
Pl.		3, 49	71
<i>Resp.</i>		3, 378	238
6, 508e-509b	67	3, 381	238
6, 509b	67	3, 391	238, 239
		3, 393	239
Posid.		3, 394	239
fr. 100 E.-K.	70	3, 396	239
		3, 412	238
Stob.		3, 431	239
<i>ant.</i>		3, 432	239
2, 7, 10	238	3, 438	239
2, 7, 10b	239		
		Th.	
SVF		4, 90	247
1, 120[1]	70, 71	7, 81	247



## Indice generale

Introduzione	7
1. Il <i>Commento a Giovanni</i>	8
2. Filosofia, esegesi, culto, religione	9
2.1. Filosofia, 9 - 2.2. Esegesi, 10 - 2.3. Culto, 11 - 2.4. Religione, 12	
3. Dal desiderio incompiuto alla perfezione della carità	13

### PARTE PRIMA.

#### IL COMMENTO A GIOVANNI DI ORIGENE

Tradizione manoscritta, edizioni, datazione	17
1. Le testimonianze antiche	17
2. La tradizione diretta e indiretta	17
2.1. La tradizione diretta, 18 - 2.2. I frammenti nelle catene, 18	
3. Le edizioni	19
3.1. Pierre Daniel Huet, 19 - 3.2. Charles Delarue e Charles Vincent Delarue, 21 - 3.3. Karl Heinrich Eduard Lommatzsch, 22 - 3.4. Jacques Paul Migne, 23 - 3.5. Alan England Brooke, 24 - 3.6. Erwin Preuschen, 26 - 3.7. Cécile Blanc, 28	
4. La datazione	29
La struttura del <i>Commento a Giovanni</i>	35
1. La 'casa', il 'tempio', la 'torre'	36
2. Le fondazioni	39
3. L'elevato	40
3.1. L'elevazione dal piano sensibile al piano intelligibile, 41 - 3.2. La permanenza sul piano intelligibile, 43	

### PARTE SECONDA.

#### FILOSOFIA, ESEGESI, CULTO, RELIGIONE

Filosofia	47
Parte prima	
1. Cristo demiurgo: la conformazione	48
1.1. «In principio era il Logos» (Jo 1, 1), 48 - 1.2. La Sapienza e il Logos, 49 - 1.3. Dio, la Sapienza e l'universo, 50 - 1.4. La Sapienza e il Logos in <i>Cio</i> fr. 1 e in <i>Prin</i> 1, 2, 3, 51	

2. Il Logos: la comunicazione	53
2.1. «Il Logos era presso Dio e il Logos era Dio» (Jo 1, 1), 54 - 2.2. 'Il Dio' e 'Dio', 'il Logos' e 'Logos', 54 - 2.3. 'Dio-in-sé', 'Dio', 'dèi', 55 - 2.4. 'Logos' sta a 'il Logos' come 'Dio' sta a 'il Dio', 57 - 2.5. 'Il Dio' e gli 'dèi', 'il Logos' e i 'logoi', 58	
3. La verità e la giustizia: la partecipazione	60
3.1. La 'verità-in-sé' e le verità, 60 - 3.2. La 'giustizia-in-sé' e le giustizie, 63 - 3.3. Gli altri aspetti, 63	
Parte seconda	
4. Lo spirito	64
4.1. «I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Jo 4, 23), 65 - 4.2. Natura corporea, natura incorporea, al di là dell'essenza, 66 - 4.3. Spirito, fuoco divoratore, luce, 68 - 4.4. Pneuma, Provvidenza, Logos: la dottrina stoica, 69 - 4.5. Etere e pneuma: il 'quinto elemento' nella dottrina di Aristotele, 71 - 4.6. Dal significato corporeo a quello incorporeo, 73 - 4.7. «Dio è spirito» (Jo 4, 24), 75 - 4.8. Lo Spirito vivifica, 79 - 4.9. La dottrina dello pneuma in <i>Prin</i> 1, 1, 1-9, 80	
5. Il mondo materiale e il mondo immateriale: l'elevazione	82
5.1. «Voi siete di quaggiù, io sono di lassù...» (Jo 8, 23), 83 - 5.2. «Dalla terra» (Jo 3, 32), «di quaggiù», «di lassù» (Jo 8, 23), 83 - 5.3. «Eravate di questo mondo, e io vi ho scelti dal mondo...» (Jo 15, 19), 86 - 5.4. «Là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore» (Mt 6, 21), 87	
6. Il seme e il figlio: la nascita	88
6.1. «So che siete seme di Abramo» (Jo 8, 37), 88 - 6.2. Le 'ragioni seminali' e le opere, 89 - 6.3. «Abramo ha coltivato le ragioni seminali di tutti i giusti precedenti» ( <i>Cio</i> 20, 2, 13), 90 - 6.4. «Coloro i quali non contengono il Logos...» ( <i>Cio</i> 20, 6, 44), 92	
Esegesi	95
Parte prima	
1. Primizia della primizia	96
1.1. «Primizia di molte primizie» ( <i>Cio</i> 1, 2, 12), 98 - 1.2. «Primizia di tutte le Scritture è il vangelo» ( <i>Cio</i> 1, 2, 12), 99 - 1.3. «Primizia dei vangeli è quello secondo Giovanni» ( <i>Cio</i> 1, 4, 23), 100 - 1.4. 'Vangelo': il lieto annunzio, 102 - 1.5. Vangelo sensibile e vangelo intelligibile e spirituale, 104	
2. Dal modo di dire al contenuto	107
2.1. Il solecismo, 107 - 2.2. L'espressione dimessa, 108	
3. Dai molti libri all'unico libro	111
3.1. I molti libri e il multiloquio, 111 - 3.2. Il Logos di Dio e le altre parole, 113 - 3.3. L'unico rotolo, 114	
Parte seconda	
4. Dal significato sensibile a quello intelligibile	116
4.1. L'accordo e la discordanza tra i vangeli, 116 - 4.2. La soluzione della	

discordanza per mezzo dell'anagoge, 119 - 4.3. I differenti approcci di fronte alla discordanza, 120	
5. Dalla Scrittura a ciò che è «oltre quello che sta scritto» (1 Cor 4, 6)	122
5.1. La Scrittura e il linguaggio umano, 123 - 5.2. La Scrittura e la conoscenza, 124 - 5.3. La Scrittura e ciò che è «oltre quello che sta scritto» (1 Cor 4, 6), 125 - 5.4. L'interpretazione della Scrittura e l'anagoge, 126	
Culto	129
1. L'offerta della primizia	130
1.1. «Primizia per Dio e per l'agnello» (Apc 14, 4), 131 - 1.2. «Porterete al sacerdote un covone, come primizia del vostro raccolto» (Lv 23, 10), 131	
2. L'offerta del sacrificio perpetuo	133
3. La pasqua	135
3.1. La pasqua dei Giudei e la pasqua dei cristiani, 136 - 3.2. «Non ne spezzerete alcun osso» (Ex 12, 46), 137 - 3.3. «Ne mangeranno in quella notte la carne» (Ex 12, 8), 137 - 3.4. «Non lo mangerete crudo né bollito nell'acqua, ma solo arrostito al fuoco» (Ex 12, 9), 138 - 3.5. «La testa con le gambe e le interiora» (Ex 12, 9), 139 - 3.6. «Non ne dovete avanzare fino al mattino» (Ex 12, 10), 139	
4. Il tempio	140
4.1. «Tempio può essere anche per natura l'anima...» (Cio 10, 24, 141), 141 - 4.2. La casa di Dio e la casa di preghiera, 142 - 4.3. La salita a Gerusalemme, 142 - 4.4. La cacciata dal tempio, 143 - 4.5. «Lo zelo per la tua casa mi ha consumato» (Ps 69, 10), 143 - 4.6. «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (Jo 2, 19), 144 - 4.7. «Edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti» (Eph 2, 20), 145	
5. L'ascesa al tempio	146
Religione	149
Parte prima	
1. Le <i>epinoiai</i>	150
1.1. Dio è uno, il Salvatore invece diventa molte cose, 151 - 1.2. Gli aspetti relativi ai peccatori e ai santi, 152 - 1.3. 'Logos' e gli altri appellativi di Cristo, 153 - 1.4. L'enumerazione delle <i>epinoiai</i> , 154	
Parte seconda	
2. L'inizio, il progresso, la perfezione	157
2.1. L'inizio: illuminazione e risurrezione, 158 - 2.1.1. 'Luce degli uomini', 'luce vera', 'luce del mondo', 158 - 2.1.2. 'Risurrezione', 160 - 2.2. Progresso e crescita nella vita, 160 - 2.2.1. 'Via', 'verità', 'vita', 161 - 2.3. L'accesso, 162 - 2.3.1. 'Porta', 162 - 2.3.2. La funzione egemonica di Cristo, 162 - 2.3.2.1. 'Pastore' e 're', 162 - 2.3.2.2. 'Signore' e 'maestro', 164 - 2.3.3. Il passaggio dalla morale alla mistica, 165 - 2.3.3.1. 'Vera vite' e 'pane di vita', 165 - 2.4. La perfezione, 166 - 2.4.1. Il Logos e gli esseri dotati di logos, 166 - 2.4.1.1. 'Primo' e 'ultimo', 167 - 2.4.1.2. 'Alfa' e 'Omega', 169	

- 2.4.1.3. 'Principio' e 'fine', 169 - 2.4.2. La distinzione della carne dallo spirito, 170 - 2.4.2.1. 'Spada affilata', 171 - 2.4.2.2. 'Freccia scelta', 172 - 2.4.3. La mediazione del Figlio per le colpe e le imperfezioni, 173 - 2.4.3.1. L'intercessione per le colpe, 173 - 2.4.3.2. 'Difensore', 'propiziazione', 'propiziatore', 173 - 2.4.3.3. Il completamento di ciò che manca, 174 - 2.4.3.4. 'Potenza', 175 - 2.4.3.5. 'Sapienza', 175 - 2.4.3.6. 'Giusto', 'buono', 177 - 2.4.3.7. La perfezione della santità e la liberazione dai peccati, 179 - 2.4.3.8. 'Santificazione' e 'redenzione', 179 - 2.4.3.9. 'Sommo sacerdote', 180 - 2.4.4. La perfezione del Logos, 180 - 2.4.4.1. La capacità conoscitiva e la perfezione spirituale, 181
- 3. Un confronto con *Prin* 1, 2, 1-13 186

### PARTE TERZA.

#### DAL DESIDERIO INCOMPIUTO ALLA PERFEZIONE DELLA CARITÀ

- Il desiderio che rimane incompiuto 193
  - 1. «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Jo 1, 16) 194
    - 1.1. «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lui ce l'ha rivelato» (Jo 1, 18), 195 - 1.2. «Non ha rivelato ora per la prima volta...» (*Cio* 6, 3, 15), 196 - 1.3. «Anche i profeti hanno compreso un dono dalla pienezza di Cristo...» (*Cio* 6, 3, 15), 197
  - 2. Ascoltare, osservare, comprendere la parola 199
    - 2.1. «Il Logos di Dio insegnava loro anche prima di farsi carne» (*Cio* 6, 4, 17), 201 - 2.2. «Io sono il Dio di Abramo...» (Mt 22, 32 parr.), 202 - 2.3. «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo» (Jo 8, 39), 203 - 2.4. «Il sapiente comprenderà ciò che [provieni] dalla sua bocca...» (Prv 16, 23), 204
- Il desiderio che cerca compimento 207
  - 1. Il pozzo e la sorgente 207
    - 1.1. La sete corporea, 208 - 1.2. La sete di conoscenza, 209 - 1.3. La profondità del pozzo e la sorgente zampillante, 210 - 1.4. La sete di Dio, 211
  - 2. Le Scritture e il Logos 212
    - 2.1. La sorgente di Giacobbe e la sorgente d'acqua zampillante, 213 - 2.2. Il modo di bere, 214 - 2.3. «Hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito» (Jo 4, 18), 215
- Il desiderio che ha compimento 217
  - 1. Figli del diavolo e figli di Dio 217
    - 1.1. «Chi commette il peccato deriva dal diavolo» (1 Jo 3, 8), 218 - 1.2. «Chiunque non deriva dal diavolo non commette il peccato» (*Cio* 20, 13, 104), 219 - 1.3. «Chi era una volta figlio del diavolo può diventare figlio



di Dio» ( <i>Clo</i> 20, 13, 106), 220 - 1.4. «O è dei figli di Dio o dei figli del diavolo» ( <i>Clo</i> 20, 13, 107), 221 - 1.5. «Con 'deriva', detto per colui che è dal diavolo...» ( <i>Clo</i> 20, 15, 116), 223	
2. «Voi avete per padre il diavolo» (Jo 8, 44)	224
2.1. «È menzognero e padre della menzogna» (Jo 8, 44), 225 - 2.2. «Quando dice il falso, parla del suo» (Jo 8, 44), 227	
3. «Volete fare i desideri del padre vostro» (Jo 8, 44)	228
3.1. «I desideri che sono in ogni figlio del diavolo...» ( <i>Clo</i> 20, 22, 176), 229 - 3.2. A immagine del Terrestre o a immagine di Dio, 231 - 3.3. 'Desiderio' e 'volontà', 237 - 3.4. «Ogni figlio vuole fare i desideri di suo padre» ( <i>Clo</i> 20, 23, 191), 241	
La perfezione della carità	245
1. La cena e la lavanda dei piedi	246
1.1. La cena, 247 - 1.2. Il nutrimento finale, 247 - 1.3. La lavanda dei piedi, 248 - 1.4. La seconda abluzione, 249 - 1.5. I 'molti' e i 'veri discepoli', 250 - 1.6. «Se non ti laverò non avrai parte con me» (Jo 13, 8), 251	
2. Il traditore	251
2.1. «Voi siete puri, ma non tutti» (Jo 13, 10), 253 - 2.2. «Il diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota...» (Jo 13, 2), 254 - 2.3. «I dardi infuocati del maligno» (Eph 6, 16), 254 - 2.4. «Ha apprestato frecce per coloro che ne saranno incendiati» (Ps 7, 14), 254 - 2.5. «Colpito durante la cena, non ne poté godere» ( <i>Clo</i> 32, 2, 23), 255 - 2.6. «Gli altri peccati che il diavolo riesce a immettere nel cuore» ( <i>Clo</i> 32, 2, 24), 256 - 2.7. «Ecco, i peccatori hanno teso l'arco...» (Ps 10, 2), 257 - 2.8. «È colui per il quale io intingerò un boccone e glielo darò» (Jo 13, 26), 257 - 2.9. «Satana entrò in lui» (Jo 13, 27), 260	
3. Il discepolo amato	260
3.1. «Uno dei suoi discepoli, quello che Gesù amava...» (Jo 13, 23), 261 - 3.2. «... era appoggiato al seno di Gesù» (Jo 13, 23), 262 - 3.3. «L'unigenito Dio, che è nel seno del Padre...» (Jo 1, 18), 263 - 3.4. «Nel seno di Abramo» (Lc 16, 22), 264 - 3.5. «Metti di nuovo la tua mano nel tuo seno...» (Ex 4, 6), 265 - 3.6. «Si sollevò e si chinò sul petto» ( <i>Clo</i> 32, 21, 276), 266 - 3.7. «Ecco il tuo figlio» (Jo 19, 26), 268	
Conclusioni	271
Bibliografia	273
Indice delle fonti antiche	277

Finito di stampare da GLOBAL PRINT  
per conto di EDIPUGLIA



---

## ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI

---

**10.2012**

*Cristianesimo e Cinema*

a cura di Marcello Marin e Vincenzo Lomiento

*f.to 17x24, pp. 583 + 36 col., bross., € 60,00*

**11.2012**

*Gregorio Magno, un letterato al governo*

a cura di Marcello Marin e Lisania Giordano

*f.to 17x24, pp. 318, ill. col., bross., € 40,00*

**12.2013**

*f.to 17x24, pp. 304, bross., € 35,00*

**13.2014**

Vincenzo Lomiento

*La natura innamorata nell'Esamerone di Ambrogio*

*f.to 17x24, pp. 192, bross., € 35,00*

**14.2014**

*Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo*

a cura di Marcello Marin e Francesca Maria Catarinella

*f.to 17x24, pp. 644, bross., ill. b/n e col., bross., € 60,00*

**15.2015**

*Atti delle giornate origeniane*

a cura di Teresa Piscitelli

*f.to 17x24, pp. 194, ill. b/n e col., bross., € 35,00*

**16.2106**

Caterina C. Berardi

*Linee di storiografia ecclesiastica in Sozomeno di Gaza*

*f.to 17x24, pp. 180, bross., € 30,00*

**17.2017**

Vincenzo Lomiento

*Il cuore svelato nel Commento a Matteo di Origene*

*f.to 17x24, pp. 218, bross., € 32,00*

**18.2017**

*Comunicazione esegesi polemica nell'antica letteratura cristiana*

a cura di Marcello Marin e Vincenzo Lomiento

*f.to 17x24, pp. 278 bross., € 35,00*