

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Maschile/Femminile»
a più voci.
La problematica
a cura di A. Caputo e L. Renna

EDB

EMMANUEL ALBANO*

**Dall'eternità alla storia:
l'unica rivelazione del *Logos* nelle sue manifestazioni.
Percorsi della rivelazione soprannaturale
nel pensiero di Origene**

Introduzione

Parlare di rivelazione in Origene non è affatto compito facile. Certamente per la vastità dell'opera di questo autore, ma allo stesso tempo anche per la profondità e complessità del suo pensiero. Varrebbe però la pena tentare una forma di sintesi che, se anche necessariamente dovrà semplificare e ridurre, si propone allo stesso tempo di fornire quelle linee guida che risultano essere fondanti della sua dottrina.

Il primo elemento da mettere in luce per affrontare il nostro tema è certamente il contesto culturale nel quale Origene nasce e si muove. Esso non è costituito semplicemente dal continuo e persistente dialogo con la filosofia greca, della cui cultura era impregnata Alessandria d'Egitto e che la rese effettivamente luogo geografico privilegiato del dialogo tra Atene e Gerusalemme,¹ ma anche – e forse soprattutto – come *tensione dialettica* nei confronti dello gnosticismo, che enfatizza la stessa struttura rivelativa cristiana come superamento della religione

* Docente di Patrologia presso la Facoltà Teologica Pugliese (kerukos@gmail.com).

Ampliamento e revisione di una conferenza tenuta il giorno 11 novembre 2015 presso il Centru de Studii Bizantine & Intalniri Creştine Sf. Petru & Andrei (Bucarest).

¹ «L'atteggiamento di indifferenza dei dotti ben presto mutò, dopo che il genio di Origene ebbe impartito una lezione a Celso ed elevato improvvisamente il cristianesimo a grande potenza scientifica. Gli ambienti pagani più influenti cominciarono ad avvertire la minaccia. Prese avvio una riforma radicale. Ai provvedimenti statali degli imperatori (persecuzioni e divieti) si associò un movimento filosofico restaurativo di portata e impegno crescenti. Gli spiriti dell'antichità, scossi dal cristianesimo, serrarono le fila a difesa. Un quadro inconsueto si offre a chi conosce l'ellenismo solo nella prospettiva classicistica. Soltanto adesso l'antichità sembra comprendere se stessa. Istruita dal cristianesimo estatico, si riallaccia ai più alti, irrazionali valori delle origini, e cerca di contrapporli alla poderosa cospirazione cristiana, che dalla clandestinità esce alla luce del giorno» (H. BALL, *Cristianesimo bizantino*, Adelphi, Milano 2015, 80).

giudaica.² Il pensiero di Origene dunque non si oppone *tout court* allo gnosticismo, ma ne entra in dialogo, accettandone alcuni presupposti, e allontanandone vigorosamente altri insieme alle conseguenti conclusioni.³

1. La Scrittura sacra testimone privilegiato della rivelazione

La grande rivoluzione che l'alessandrino compie in continuità con Clemente,⁴ ma allo stesso tempo in netto superamento di lui, è totalmente compresa nella centralità del testo sacro. In primo luogo egli compie una dilatazione dell'esegesi cristiana «quanto all'oggetto e quanto alla forma».⁵ Quanto all'oggetto egli amplia l'utilizzo dell'intera Scrittura

² «Sarebbe semplice riportare quest'esigenza alla comune influenza dell'ontologia platonizzante, che oppone la superficie sensibile alla profondità intellegibile. Ma, in realtà, è soprattutto la stessa struttura rivelativa cristiana (che proclama il nuovo nel vecchio, lo spirito nella lettera, la grazia nella legge, la libertà nell'ordine, il progresso nella tradizione, la rivelazione nel rivelato, il dono nel dato, l'intimità nella scissione) a risultare determinante nel caratterizzare gnosticismo e origenismo come sistemi teologici del superamento» (G. LETTIERI, «Il *nous* mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel *Commento a Giovanni*», in E. PRINZIVALLI [a cura di], *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*, Pazzini, Villa Verucchio [RN] 2005, 180).

³ «Ciò significa che il rapporto tra Origene e gli gnostici non va visto affatto (come nel caso di Ireneo, dello Pseudo-Ippolito o di Tertulliano) dal punto di vista della mera contrapposizione, di un confronto estrinseco con l'errore diabolico esterno da respingere, ma dal punto di vista della tensione dialettica» (LETTIERI, «Il *nous* mistico», 183).

⁴ «Il sistema origeniano si pone, pertanto – in continuità con la pionieristica sintesi teologica di Clemente d'Alessandria –, come dialettica gnosi cattolica, al tempo stesso come *metacattolicesimo* – come recupero della fede nella tradizione, ma a partire da una comprensione più profonda e spirituale del suo portato dogmatico – e come *gnosi della gnosi* – cioè come fluidificazione, risoluzione monistica e mistica del suo dualismo teologico e ontologico» (LETTIERI, «Il *nous* mistico», 181s).

⁵ «Avvicinandoci alla sua opera esegetica a partire dai dati più esteriori, rileviamo subito due caratteri fondamentali, che distinguono nettamente l'esegesi origeniana da quella dei suoi predecessori, anche di Alessandria. In primo luogo Origene ha dilatato l'ambito dell'esegesi cristiana della Scrittura quanto all'oggetto e alla forma. Quanto all'oggetto, perché prima di lui l'interesse prevalente degli esegeti e dei teologi si era concentrato di preferenza su alcuni libri (Genesi Esodo Salmi Isaia, e poco più) per il VT, e in modo sistematico, come abbiamo visto in Ippolito, solo su parti di essi; e quanto al NT, erano oggetto di studio quasi soltanto Matteo, qualche lettera di Paolo, e in ambienti millenaristi l'Apocalissi. Invece Origene ha inteso lo studio della Scrittura come studio di tutta la Scrittura: per primo ha attirato l'attenzione in modo sistematico su certi libri sapienziali (Ecclesiaste Giobbe), e la sua esegesi di Giosuè e Giudici è rimasta quasi un *unicum* nella letteratura esegetica antica. Quanto alla forma, perché – a quanto ci consta – nessuno prima di lui aveva commentato in modo sistematico un libro intero

sacra come testimonianza di Cristo – e della sua rivelazione divina – ridimensionando di conseguenza l'importanza che la tradizione prima di lui aveva dato ai *testimonia* biblici. Non soltanto alcuni passi scelti dunque potevano parlare di Cristo, ma tutta la Scrittura. Quanto alla forma, egli introduce – primo tra i cattolici⁶ – quell'esegesi sistematica dell'intero libro biblico che fino a quel momento era prerogativa caratterizzante degli esegeti gnostici.

Oltre a questo, l'innovazione origeniana è in quell'apporto filologico che aveva dato spazio alla fissazione del testo biblico – sia veterotestamentario che neotestamentario – mediante la composizione di opere, quali per esempio le *Hesapla*, specificamente dedicate alla sinossi e al confronto tra le versioni esistenti della sacra Scrittura.⁷

Infine, l'opera del nostro autore si preoccupa di fissare quei principi ermeneutici necessari per interpretare correttamente il testo sacro. Così, il IV libro del *De principiis* è la composizione di un vero e proprio trattato ermeneutico – primo nella storia della cristianità – che si occupa di spiegare come *tutto* il testo sacro debba essere interpretato allegoricamente per comprenderne il *nous* di Cristo. Ed è tanto forte questa identificazione che il testo sacro stesso viene più volte predicato dal nostro autore come una forma di incarnazione analogica a quella di Cristo. L'evidenza di questo fatto ha portato la quasi totalità dei commentatori origeniani a postulare – non sempre a ragione – una sorta di equivalenza tra Cristo e la sacra Scrittura.⁸

sia del VT sia del NT» (M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, IPA, Roma 1985, 73-74).

⁶ Si deve eccettuare in questa generalizzazione la figura dello Pseudo - Ippolito, del quale ci restano i commenti completi al libro di Daniele e al Cantico dei cantici.

⁷ «L'altro carattere dell'esegesi origeniana su cui richiamo qui in apertura l'attenzione e che ha fatto fare all'esegesi cristiana un incalcolabile salto di qualità portandola ai livelli della più scaltrita esegesi greca e forse anche più avanti, è l'approccio filologico al testo biblico. Origene è consapevole dei contrasti che nascono, nelle discussioni con i giudei, per divergenze fra il testo biblico in uso rispettivamente presso l'uno e l'altro contendente; non gli sfugge neppure che gli gnostici a volte modificano il testo sacro per farlo quadrare meglio con le loro dottrine; soprattutto sente l'esigenza di fondare l'interpretazione della Scrittura, che è parola di Dio, su una ricerca preliminare tesa a fissare l'esattezza di tale parola. Da questa esigenza sono nati gli *Hexapla*, un'armonia del testo ebraico e delle traduzioni greche del VT, la cui utilizzazione da sola ha avuto l'effetto di rivoluzionare *ab imis* i caratteri dell'esegesi scritturistica cristiana. E anche nell'ambito del testo greco del NT Origene ha cura di mettere a confronto più esemplari per rilevarne le eventuali divergenze e discuterle» (SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 76s).

⁸ Per uno *status quaestionis* su questo punto, che costituisce uno dei punti più delicati del pensiero origeniano, si veda il nostro contributo: E. ALBANO, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA, Roma 2014, 37-48.

Appare dunque chiaro che per comprendere la dimensione rivelativa che il nostro autore assume dovremo seguire la sua interpretazione del testo sacro. Solo a partire da essa – riconoscendone le influenze filosofiche e tradizionali – potremo riuscire ad avvicinarci a quanto il nostro autore pensava circa la rivelazione divina.

2. *Λ'ἀπαρχή* delle Scritture: la rivelazione del Figlio e delle sue *ἐπίνοιαι*

La prima fase del pensiero origeniano è testimoniata dalla sua attività di maestro ad Alessandria d'Egitto, soprattutto nel secondo livello del suo *Didaskaleion*, ove le sue lezioni, unitamente alla risposta degli studenti, sono diventate le opere che noi conosciamo.⁹ In modo particolare appartengono a questo periodo il *Commento a Giovanni* e il *De prin-*

⁹ Sulla metodologia scolastica adottata dal nostro autore e sulla ricaduta di tale metodologia sulla composizione delle opere a noi rimaste cf. G. BARDY, «La littérature patristique des "Quaestiones et Responsiones" sur l'Écriture Sainte», in *RB* 41(1932); P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982; B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Pilologe*, Reinhardt, Basel 1987; A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore ed il suo pubblico*, s.e., Milano 1987; L. PERRONE, «Sulla preistoria delle *quaestiones* nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.», in *Annali di storia dell'esegesi* 8(1991), 485-505; ID., «La *parrhêsia* di Mosè. L'argomentazione di Origene nel *Trattato sul libero arbitrio* e il metodo delle "quaestiones et responsiones"», in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Marietti, Genova 1992, 31-64; J.N. GUINOT, «Alessandria o la "Scuola dei padri". L'eredità culturale e spirituale di Alessandria in rapporto con i Padri della Chiesa», in *La Chiesa nel tempo. Rivista di vita e di cultura* 1(1994), 7-25; L. PERRONE, «"Quaestiones et responsiones" in Origene: Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica», in *Cristianesimo nella storia* 15(1994), 1-50; A. BASTIT-KALINOWSKA, «Conception du Commentaire et Tradition exégétique dans les *In Matthaëum* d'Origène et d'Hilaire de Poitiers», in *Origeniana Sexta, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, Leuven 1995, 675-692; ID., «L'interprétation de l'Évangile comme récit dans le *Commentaire sur Matthieu* d'Origène», in *La narrativa cristiana antica, Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma 1995, 267-282; G. BENDINELLI, *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma 1997; ID., «Il *Commento a Giovanni* e la tradizione scolastica dell'antichità», in PRINZIVALLI (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, 133-156; ID., «Il *didaskalos* origeniano, tra amore delle lettere e ricerca del *Logos*. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale», in L.F. PIZZOLATO – M. RIZZI (a cura di), *Origene maestro di vita spirituale*, Vita e pensiero, Milano 2001, 187-209; L. PERRONE, «Le *Commentaire biblique* d'Origène entre philologie, herméneutique et reception», in *Des Alexandries, II: Les métamorphoses du Lecteur*, Ch. Jacob, Paris 2003, 271-284; M. SIMONETTI, «Omèlie e commentari patristici», in ID., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2014, 71-89; E.R. HEINE, *Origen Scholarship in the Service of the Church*, Oxford University Press, Oxford 2010.

cipiis. Tra i due scritti, il primo assume una particolare valenza ai fini della nostra indagine. E non soltanto perché esso è definito dal nostro autore come «primizia di tutta la mia attività»,¹⁰ ma anche perché tra i vangeli – che sono «primizia della Scrittura» – quello di Giovanni ne costituisce l'autentica primizia.¹¹ Il cuore dunque di tutta la rivelazione si ritrova, per il nostro autore, in questa Scrittura che egli commenta all'inizio della sua attività di *didaskalos*.

Proprio commentando il prologo del Vangelo di Giovanni, Origeno fa emergere quello che considera il cuore della dimensione rivelativa cristiana: le relazioni intradivine nelle loro funzioni *ad intra* e *ad extra*. In una dimensione che è precedente all'incarnazione – e che dunque si colloca nell'eternità – la persona del Figlio è postulata come unico canale di rivelazione per le creature razionali. Se infatti il Padre è *Dio-in-sé* ed è il fine della contemplazione, esso può essere partecipato soltanto dal Figlio, che è il *primogenito di ogni creatura* e ministro di divinizzazione per le altre creature razionali:

Dio è «Dio in sé» e per questo anche il Salvatore nella sua preghiera al Padre dice: «Che conoscano te, unico vero Dio» (Gv 17,3). All'infuori del «Dio in sé», tutti quelli fatti Dio per partecipazione alla divinità di lui si devono chiamare più propriamente «dio» e non «il Dio». Tra questi di gran lunga il più augusto è il primogenito di ogni creatura (cf. Col 1,15), in quanto, in virtù dell'essere presso Dio, per primo trasse a sé la divinità divenuto poi ministro di divinizzazione per gli altri dèi che sono dopo di lui – e dei quali Dio è Dio, secondo quanto dice la Scrittura: «Il Dio degli dèi parlò e convocò la terra» (Sal 49,1) – attingendo da Dio e comunicando loro abbondantemente, secondo la sua bontà, perché fossero divinizzati.¹²

Senza soffermarci sulla concezione cosmologica e antropologica del nostro autore, ci limitiamo a sottolineare che questi è il primo nella tradizione cattolica a porre la differenza – sulla base del dettato giovanneo – tra il Padre – o *theos* – e il Figlio, *theos*, primogenito degli altri *theoi* chiamati alla contemplazione divina. La preminenza del Figlio si esprime inizialmente nella vicinanza al Padre – il suo essere «presso Dio» – che lo rende nel sistema origeniano «ministro di divinizzazione di altri dèi». Queste due prime notazioni identificano di fatto i più importanti

¹⁰ *Clo* I,13, in *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, UTET, Torino, 1968.

¹¹ Cf. *Clo* I,12-13; I,20-21; I,23.

¹² *Clo* II,2,17.

aspetti della persona del Figlio, descritti sempre dal prologo giovanneo mediante i predicamenti – le *epinoiai*¹³ – di Sapienza e Logos.

Cristo però è creatore, inteso come principio, in quanto è Sapienza; e si chiama principio proprio per il fatto che è Sapienza. Dice infatti la Sapienza nei Proverbi di Salomone: «Dio mi creò principio delle sue vie, in vista delle sue opere» (Pr 8,22). Cosicché il Logos era nel principio, cioè nella Sapienza, intendendo per Sapienza il sussistere della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti; per Logos, invece, la comunicazione agli esseri dotati di Logos di ciò che è contemplato. Nessuna meraviglia, quindi, se nel Salvatore, che come si è visto in precedenza, è molti beni, ve ne sono di quelli che, secondo l'aspetto, vengono in primo, in secondo e in terzo luogo.¹⁴

Utilizzando la citazione di Pr 8,22,¹⁵ il nostro autore collega il predicamento di *Principio* con quello di *Sapienza*, postulando per il Figlio due aspetti – *epinoiai* – fondanti: *Sapienza* e *Logos*. Il primo¹⁶ rivolto alla

¹³ Sulla natura e differenziazione delle *epinoiai* il nostro autore tiene molto, tanto da soffermarvisi spesso nella sua opera: «La molteplicità delle *epinoiai*, quindi, è concepita come dispiegamento della molteplicità (biblicamente dedotta!) degli atti eterni e delle modalità rivelative del Figlio, inerente all'unica ipostasi dell'Unigenito, del Principio da cui prende le mosse il *Prologo* nell'interpretazione origeniana. Ciò significa che l'*ipostasi* o l'*ousia* del Figlio non è frantumata dalla molteplicità delle *epinoiai*, ma si dilata dinamicamente, attraverso di esse "diviene molte cose e forse tutte le cose". Pur se inferiore all'assoluta unità, identità, semplicità, incommutabilità del Padre, grazie alla potenza dinamica della sua ipostasi, il Figlio come *Unigenito*, assoluto e necessario, può, infatti, divenire il Figlio come *Primogenito dai morti*, può cioè contenere in sé la totalità dell'alterità, della contingenza, della molteplicità, quindi il movimento defettivo delle creature, sino all'accidente estremo dell'alienazione da Dio e della morte; le *epinoiai*, chiamate a designare la paradossale natura dialettica del Figlio, si distinguono così in quelle appunto assolute e necessarie e quelle sopravvenute, contingenti» (LETTIERI, «Il nous mistico», 213-214). Per un primo approfondimento su questo tema cf. F. BERTAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier, Paris 1951, 15-46; J. LETELLIER, «Le Logos chez Origène», in *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* 75(1991)1, 587-611; M. FÉDOU, *La sagesse et le monde: essai sur la christologie d'Origène*, s.e., Paris 1995, 233-269; A. PASQUIER, «La doctrine des dénominations de Dieu dans le valentinisme: comparaison avec Origène», in *Origeniana Octava*, Leuven University Press, Leuven 2003, 355-365; F.-É. EL KHOURY, *Une ténèbre dans la lumière de Dieu: le Père et son Fils d'après le commentaire d'Origène sur saint Jean*, Profac, Lyon 2008, 43-68; J. O'LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Cerf, Paris 2011, 137-176.

¹⁴ *Clo* I,19,111-112.

¹⁵ Cf. M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di Prov 8,22», in *Studi sull'Arianesimo*, Studium, Roma 1970, 20ss.

¹⁶ Mediante l'uso della suddetta citazione biblica «Origene può concludere per l'antiorità di Cristo Sapienza rispetto a Cristo Logos: egli non ha mai tentato una sistemazione organica e progressiva delle varie *epinoiai* del Cristo: l'unico punto ben fermo e variamente ripetuto è soltanto quello dell'antiorità della Sapienza rispetto al Logos» (SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di Prov 8,22», 21).

contemplazione del Padre e il secondo rivolto alla creazione nella partecipazione dei *contemplata* da lui ricevuti. Si comprende ora meglio come la dimensione rivelativa passi *interamente* per la persona del Figlio. Le *epinoiai* esprimono dunque le funzioni di lui in relazione alle attività che è chiamato a svolgere.

Esse non sono altro che il modo origeniano per accogliere e superare nelle sue difficoltà la riflessione gnostica, chiaramente alla base di tale interpretazione del prologo giovanneo. Abbiamo già avuto modo di affermare che l'opera di Origene può essere compresa in *tensione dialettica* – più che in contrasto – con lo gnosticismo. Proprio in relazione al nostro oggetto di ricerca è evidente che Origene condivide una fondamentale intuizione con lo gnosticismo: la concezione della storia sacra come espressione della rivelazione di Cristo.¹⁷ Tale condivisione è però corretta in chiave trinitaria: laddove lo gnosticismo si perdeva nella moltiplicazione dei miti delle sigizie, egli unifica tutte le *epinoiai* nella persona del Figlio, secondo una precisa scalarità.

[119] Dio, quindi, è assolutamente uno e semplice; il Salvatore nostro, invece, siccome Dio lo ha posto come propiziazione e primizia di ogni creatura (Rm 3,25), a causa di questi molti beni, diventa molte cose e forse tutte le cose, per cui ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata (Rm 8,21).

[120] Per questo, egli diventa «luce degli uomini», allorché questi, accecati dal male morale, hanno bisogno di quella luce che brilla nelle tenebre e non è afferrata dalle tenebre (Gv 1,5), mentre non sarebbe divenuto luce degli uomini, se questi non si fossero venuti a trovare nelle tenebre. [121] Qualcosa di analogo si può pensare del suo essere «primogenito dei morti» (Col 1,18): se, infatti, per ipotesi, la donna non fosse stata ingannata e Adamo non fosse caduto ma, al contrario, l'uomo creato per l'incorruttibilità l'avesse conservata, egli non sarebbe disceso fino al luogo di morte (Sal 21,16), né sarebbe morto, se non ci fosse stato il peccato, a causa del quale egli dovette morire per amore del genere umano: se non l'avesse fatto, non sarebbe divenuto primogenito dei morti. [122] C'è da chiedersi anche se egli sarebbe stato pastore, qualora l'uomo non fosse diventato come «gli animali senza ragione e assimilato ad essi» (Sal 48,13). Infatti se Dio salva uomini e animali (Sal 35,7), salva gli animali che salva, concedendo ad essi un pastore, dal momento che non sono in grado di accoglierlo come re.

[123] Una volta raccolte le denominazioni del Figlio, ci si deve chiedere quali di esse siano sopravvenute, perché certo non sarebbero

¹⁷ «Ma qual è questa intuizione fondante condivisa? La verità del cristianesimo è un mistero nascosto nello stesso divenire di Dio, ovvero la conoscenza della profondità del mistero teogonico rappresenta l'autentica comprensione della rivelazione di Cristo, *Deus patiens*» (LETTIERI, «Il *nous* mistico», 186).

state tante né tali, se i santi avessero perseverato nello stato di beatitudine in cui avevano incominciato. Forse sarebbe rimasto unicamente Sapienza, forse anche Logos o forse anche Vita e, in ogni caso, Verità, ma non certamente le altre che egli assunse per causa nostra. [124] E davvero beati quelli che si sono resi tali da aver bisogno del Figlio di Dio non più come medico che cura i malati né come pastore né come redenzione, ma come Sapienza e Logos e Giustizia e secondo tutti quegli aspetti che possono essere accolti da parte di coloro i quali, in ragione della loro perfezione, sono in grado di accogliere gli aspetti più belli di lui. [126] Sempre per altri egli è anche «via», «porta» e, evidentemente, anche «verga». Per sé e per altri è «sapienza» e forse anche «Logos».

Occorre tuttavia chiedersi se, dal momento che egli in quanto è Sapienza, ha in sé un complesso di teoremi, non riservi a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene «dopo» di lui.¹⁸

Anche se un po' lungo, vale la pena di leggere e osservare questo brano nella sua interezza. Esso, paragonato al brano precedente, mostra come esistano delle *epinoiai* che il Figlio ha per se stesso e altre che egli assume per la salvezza dell'uomo. I tre momenti della riflessione origeniana mostrano infatti in primo luogo l'opposizione tra l'unità di Dio Padre e la molteplicità del Figlio. Tale molteplicità è spiegata dal suo essere *primogenito di ogni creatura*: significa che «ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata» (Rm 8,21). Per questo motivo egli diviene molte cose per venire incontro alle esigenze delle creature cadute nel peccato.

Conseguenza di tale riflessione è la seconda parte del brano nelle sue esemplificazioni che in fondo mostrano sempre il medesimo pensiero: è possibile dunque che se l'uomo non avesse peccato il Figlio non avrebbe assunto alcune *epinoiai*, che dunque risulterebbero certamente non necessarie. È assai importante a questo punto confrontare queste *epinoiai* con le due principali che abbiamo letto nel primo brano e che costituiscono gli aspetti essenziali della persona del Figlio. Senza addentrarci troppo nella speculazione cristologica origeniana abbiamo qui bisogno di osservare che – in piena continuità con l'andamento del brano – la terza parte di esso si chiede per caso se in quanto Sapienza – ovvero contemplazione diretta del Padre – egli «non riservi a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene “dopo” di lui».

In definitiva – anche se ricostruito in modo estremamente sommario – è evidente che il pensiero del nostro autore postuli una molteplicità di aspetti per la persona del Figlio. Alcuni dei quali essenziali e

¹⁸ *Clo* I, 20,119-126.

costitutivi della sua persona – tra i quali certamente Sapienza, Logos, Vita e Verità¹⁹ – altri invece assunti solo come conseguenza della caduta dell'uomo. Tra i primi, Origene fa notare che non tutti sono comunicabili alle creature razionali, a causa della loro limitatezza. Detto in altri termini, la rivelazione che il Figlio compie in quanto *Logos* non è la totale rivelazione del Padre: non tutto ciò che egli contempla come Sapienza viene partecipato agli altri *theoi*. Questo è giustificato con la limitatezza della natura creata, incapace di accogliere ciò che supera le proprie possibilità.

3. Dalle *epinoiai* del Figlio alle incarnazioni del Verbo: la rivelazione in Cristo e nella Scrittura

L'incarnazione fa entrare la rivelazione divina nella storia. Anche se quest'ultima è conseguenza per il nostro autore del peccato e dunque di una caduta nella materialità, essa comunque non limita la completezza dell'«accoglienza» della persona del Figlio nell'uomo Gesù. Il sesto capitolo del II libro del *De principiis* è tutto dedicato all'incarnazione ed esprime *ante litteram* una vera e propria dottrina della *comunicatio idiomatum*.

Pertanto grazie alla funzione intermedia di questa anima fra Dio e la carne (infatti non era possibile che la natura di Dio si unisse al corpo senza alcun intermediario) è nato, come abbiamo detto, l'uomo-Dio. Infatti per quella sostanza intermedia non era contro natura assumere un corpo; e neppure era per lei contro natura, in quanto sostanza razionale, accogliere Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si è fatta tutta pervadere, come da parola sapienza e verità. Così poiché essa è tutta nel Figlio di Dio e accoglie in sé tutto il Figlio di Dio, a ragione anche lei con la carne che ha assunto è chiamata Figlio di Dio, virtù di Dio, Cristo, sapienza di Dio. E reciprocamente il Figlio di Dio, «per mezzo del quale sono state create tutte le cose» (Col 1,16), è chiamato Gesù Cristo e Figlio dell'uomo. Diciamo infatti che il Figlio di Dio è morto in virtù di quella natura che poteva accogliere la morte, e chiamiamo Figlio dell'uomo egli che «verrà con gli angeli nella gloria di Dio Padre» (Mt 16,27). Per tal motivo in tutta la Scrittura la natura divina è designata con appellativi umani e la natura umana è fatta oggetto dell'onore di appellativi divini.²⁰

¹⁹ È interessante notare come gli aspetti essenziali del Figlio siano per il nostro autore quelli che l'evangelista Giovanni nomina nel suo prologo: Principio (Sapienza), Logos, Vita e Verità.

²⁰ *Prin* 2,6,3, in *I Principi*, a cura di M. SIMONETTI, UTET, Torino, 1968.

Se c'è un elemento che colpisce immediatamente nel dettato origeniano è la sottolineatura della funzione dell'anima di Cristo nell'incarnazione. Senza tale «intermediario» non sarebbe stata possibile quella che a tutti gli effetti è una forma di mediazione rivelativa. L'incarnazione è infatti per il nostro autore quel modo in cui la rivelazione soprannaturale – che è di ordine spirituale – può comunicarsi all'uomo che è caduto nella materialità. La corporeità è dunque allo stesso tempo condizione di possibilità e limite nella rivelazione divina all'uomo. Condizione di possibilità in quanto senza di essa l'uomo non potrebbe accedere direttamente ai contenuti spirituali avendo perso la condizione originaria di creatura *prevalentemente* spirituale.²¹ Limite in quanto proprio la stessa corporeità limita l'atto della conoscenza dei misteri spirituali e più in generale l'atto della conoscenza in se stesso. Quest'ultimo infatti nel pensiero origeniano diviene sempre più difficile proporzionalmente alla «sottigliezza»²² del suo oggetto.²³

In altri termini la funzione dell'incarnazione è – esattamente sulla linea di Clemente di Alessandria, che la definisce il trasferimento dell'uomo «da un mondo a un mondo»²⁴ – quella di essere *ponte* tra la

²¹ È bene ricordare che «la nozione di corporeità è posta da Origene a diversi livelli, perché per lui tutti gli esseri creati partecipano di essa, comprese le creature razionali, le quali “solo in teoria e col pensiero” (*Prin* 2,2,2) possono essere separate dal sostrato corporeo, di cui necessariamente si servono, per il fatto che tale sostrato costituisce la condizione della loro diversità o della loro individuazione. Ciò ovviamente non significa che Origene riduca tutto a corpo, come nella nozione stoica o come in Tertulliano, ma semplicemente che tutte le creature, anche quelle essenzialmente incorporee, partecipano in qualche modo della corporeità, la quale rappresenta anche il segno della loro accidentalità rispetto alla sostanzialità del Creatore, l'unica realtà che nel suo mistero della Trinità, è assolutamente incorporea. A tal riguardo però Origene distingue la corporeità aerea e sottile, che appartiene alle anime degli angeli e dei demoni, dalla corporeità pesante, densa, visibile, solida e palpabile che caratterizza l'uomo terreno» (M. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e Sacra Scrittura. Teologia e antropologia del De principiis*, CUECM, Catania 2003, 206-07).

²² Dove *sottile* – ὀξύς ο *subtilis* – per l'alessandrino è sinonimo di spirituale. Cf. *HomI*s VI,6; VI,5; *CMT* X,1; *HomEx* X,4.

²³ Per un approfondimento più ampio del problema cf. il paragrafo 1.2.1 «Il limite umano della corporeità» nel già citato nostro lavoro: ALBANO, *I silenzi delle Sacre Scritture*, 416ss.

²⁴ «Il carattere tipico delle Scritture è parabolico, perché anche il Signore, che non è del mondo (οὐκ ὢν κοσμικός), venne fra gli uomini come se fosse del mondo (ὡς κοσμικός). Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intelleggibili: da un mondo a un mondo (ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον). Così era traslata (μεταφορικῆ) anche la Scrittura a cui fece ricorso: infatti la parabola è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende a qualcosa di non proprio; oppure, come anche si definisce, un tipo di dizione che presenta con efficacia, mediante termini diversi, ciò che viene detto in modo proprio» (*Strom.* 6,126,3-4).

realtà materiale e quella spirituale, ovvero tra quella sensibile e quella intellegibile, ovvero tra quella visibile e quella invisibile, ovvero ancora tra quella corporea e quella incorporea.

Le cose visibili hanno stretta parentela con le cose invisibili, al punto che l'apostolo dice: le opere invisibili di Dio dalla creazione del mondo «si lasciano afferrare dall'intelletto, grazie alle cose create» (Rm 1,20). Come dunque c'è una parentela tra le cose visibili e le cose invisibili, la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito, e questo mondo consta dei loro legami, così dobbiamo credere che anche la sacra Scrittura consta di elementi visibili e invisibili: per così dire come di un corpo, cioè la lettera che si vede; di un'anima, il senso che si coglie all'interno della lettera; e di uno spirito, dal momento che essa contiene in sé realtà celesti, come ha detto l'Apostolo: «Attendono a un servizio che è copia e ombra delle realtà celesti» (Eb 8,5). Poiché dunque le cose stanno così, invocando Dio che ha fatto il corpo, l'anima e lo spirito della Scrittura – il corpo per coloro che furono prima di noi, l'anima per noi, lo spirito per coloro che «nel futuro conseguiranno l'eredità della vita eterna» (Lc 18,18.30), ricerchiamo quella che abbiamo detto anima della Legge.²⁵

Non sorprende, dopo quanto affermato a monte di questo intervento, che una siffatta riflessione coinvolga non solo la forma principale dell'incarnazione – quella della persona di Cristo – ma in maniera analogica anche il testo sacro. Questo costituisce per il nostro autore a tutti gli effetti una forma di incarnazione ove le parole prendono il posto delle carni, da interpretare – le une come le altre – in senso spirituale «di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità».²⁶

Tale pensiero, esplicitato in maniera più semplice dal nostro autore nelle omelie, che costituiscono la seconda fase della sua produzione letteraria, si trova chiaramente anche nelle prime opere da lui composte e negli scritti della sua ultima produzione teologica.²⁷ In modo

²⁵ *HomLev* V,1. Per la traduzione italiana delle omelie origeniane citiamo dalla Collana di testi patristici della Città Nuova, salvo indicazione contraria.

²⁶ *HomLev* I,1. Riportiamo per intero il brano citato: «Negli ultimi giorni (At 2,17) il Verbo di Dio, rivestito di carne tramite Maria, uscì in questo mondo, e altro era quello che in lui si vedeva, altro quello che si comprendeva – giacché la vista della carne in lui si manifestava a tutti, ma a pochi eletti era concesso il riconoscimento della divinità –; così anche il Verbo di Dio quando è proferito agli uomini mediante i profeti o il legislatore, non è proferito senza vesti convenienti. E come là è ricoperto il velo della carne (2Cor 3,14), lo è qui dal velo della lettera, di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità. [...] Beati gli occhi che vedono lo Spirito di Dio nascosto nel velo della lettera» (*HomLev* I,1).

²⁷ In modo particolare nel *Commento a Matteo* il nostro autore ripropone questa analogia in termini di vesti (*CMt* XII,38; *CMtS/2* 1-28) e tempio (*CMtS/1* 18,34). Su

particolare – abbiamo già avuto modo di esprimerlo – il IV libro del *De principiis* è dedicato a fondare l'interpretazione spirituale sulla base dell'ispirazione. Quest'ultima è spiegata nel ricorso al parallelo con l'incarnazione. Per questo non è strano leggere che «come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini».²⁸ Corpo anima e spirito sono dunque tre livelli interpretativi che riguardano la parola sacra nel suo essere *mediazione*, ovvero nel suo esprimere in linguaggio umano una dimensione divina che diversamente resterebbe inesprimibile. Anche nel *Commento a Giovanni*²⁹ emerge che la vera difficoltà dell'interpretazione sta nel comprendere la rivelazione divina – che è spirituale – in parole umane, che sono materiali. Ecco perché Origene vede l'interpretazione come una vera e propria *anagoghé*, ovvero come una *risalita* del senso, che da un significato materiale si innalzi al

quest'ultima analogia de Lubac scrive: «Il tempio della gloria di Dio è la Scrittura divinamente ispirata, l'oro è il senso depresso in essa, e “conviene credere che le sacre Scritture non hanno alcun segno che sia vuoto della sapienza di Dio [e tutto] esala la pienezza per coloro che hanno occhi che vedono le realtà della pienezza, orecchi che ascoltano la realtà della pienezza e un odorato che esala il buon odore di ciò che viene dalla pienezza [cf. «pienezza della divinità», Col 2,9] (Fil 1,28): il profumo del Verbo effuso per l'incarnazione si sprigiona dai testi sacri offrendosi alla percezione degli uomini, come “una sola parola, un solo Spirito, un solo senso”» (H. DE LUBAC, *Storia e spirito*, Edizioni Paoline, Milano 1971, 328).

²⁸ «Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle Scritture e comprenderne il significato, un criterio ricavato dalle stesse parole della Scrittura. Nei Proverbi di Salomone troviamo questo precetto sui pensieri divini affidati allo scritto: “Nota questi concetti tre volte nel tuo animo e nella tua mente, per rispondere parole di verità a quelli che ti pongono questioni” (Pr 22,20ss). Perciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre Scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura – indichiamo così il senso che è più alla mano –; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli di cui l'apostolo dice: “Parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per nostra gloria” (1Cor 2,6ss), trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri (Rm 7,14; Eb 10,1). Come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini» (*Prin IV,2,4*).

²⁹ «In corrispondenza col fatto che egli è Dio Unigenito e Figlio, è stata usata qui l'espressione “seno del Padre”. Tutto ciò che riguarda la divinità (τὰ περι τῆς θεότητος πάντα) è infatti ineffabile (ἀκατονόμαστα) e deve essere significato (δηλοῦται) a noi, che siamo uomini (ἄνθρωποι οὐσι), con espressioni di carattere umano (διὰ λέξεων ἀνθρώπων): è affatto naturale pertanto che l'evangelista per esprimere l'intimità [del Figlio] col Padre abbia scritto: “Egli che è nel seno del Padre” (Gv 1,18)» (*Clo Frammento XIV*).

senso autentico che è del tutto spirituale: un processo che è chiamato a «trasformare il vangelo sensibile in spirituale».³⁰

Detto con le parole di un filosofo contemporaneo, il processo di *anagoghé* serve a identificare l'autentica «cosa del testo, cioè il tipo di mondo che in qualche modo l'opera dispiega davanti al testo».³¹ Essa non sarà costituita dal mondo umano a cui le parole *normalmente* fanno riferimento, ma dal mondo divino che è rivelato da Dio mediante parole umane. L'incarnazione, come già suggeriva Clemente, è dunque un passaggio «da un mondo a un mondo», mediante delle realtà umane.

4. Il principio interpretativo della rivelazione: la luce nascosta nell'ombra

Il processo che il nostro autore rinviene nella rivelazione ha come fondamento certamente quella del testo sacro, letto però secondo una particolare interpretazione. Possiamo dire per Origene – come già per Clemente – che è la *natura* della rivelazione a richiederne una particolare comprensione e trasmissione. Entrambe le azioni, nella forma e nei contenuti, esprimono l'atto di Dio di rivelarsi all'uomo. Indicativo, a tal riguardo, che per Origene il primo scopo della rivelazione – e dunque del testo sacro stesso – non è tanto quello di rivelare all'uomo i misteri divini, ma quello di rivelare all'uomo se stesso.³² Non sarebbe possibile però fare questo senza prima accedere a una «conoscenza profonda ed esatta di Dio (πλουσίας και σοφής περι θεού ἀληθείας)».³³ Quest'ultima

³⁰ *Clo* I, 45.

³¹ P. RICOEUR, «Spiegare e comprendere», in *Id.*, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, 161.

³² «Stando così le cose, bisogna fissare quelli che a noi sembrano i caratteri dell'interpretazione delle Scritture. E per prima cosa bisogna mettere in evidenza che lo scopo cui mirava lo Spirito quando illuminava, per volere della provvidenza divina e per opera della parola che era in principio presso Dio, i ministri della verità i profeti e gli apostoli, riguardava propriamente gli ineffabili misteri della condizione umana (ora dico uomini le anime che si servono dei corpi). <Tali misteri profeti e apostoli descrivevano simbolicamente sotto forma sia di imprese di uomini sia di prescrizioni e norme legali, [...] affinché colui che fosse in condizioni di ricevere l'insegnamento, esaminando e applicandosi alle profondità (1Cor 2,10) del senso delle parole, potesse diventar partecipe di tutto l'insegnamento riguardante la volontà divina» (*Prin* IV,2,7).

³³ «In considerazione del fatto che le anime non possono attingere la perfezione se non hanno conoscenza profonda ed esatta di Dio (πλουσίας και σοφής περι θεού ἀληθείας), in primo luogo è stata disposta (προηγούμενα) come essenziale (ἀναγκαίως) la conoscenza di Dio e del suo Unigenito: di quale natura egli è e in che modo è Figlio di Dio; quali sono le cause per cui egli si sia abbassato fino alla carne umana e ha assunto integralmente l'uomo; qual è il suo effetto, per chi e quando si è manifestato. Conseguentemente, in quanto si tratta di realtà affini, dobbiamo ricevere gl'insegna-

è dunque non soltanto l'obiettivo più alto che si propone la rivelazione, ma anche quel *metro* che permette di comprendere l'atto rivelativo in quanto tale. Detto in altri termini non è possibile accogliere la rivelazione senza comprendere che essa si esprime secondo la *natura* di Dio. Quest'ultima è spirituale.

Il postulato dunque che regge l'accoglienza – e dunque la retta interpretazione – della rivelazione che si manifesta nell'incarnazione è che tutta la realtà divina va compresa in senso soltanto «spirituale, cioè intelligibile: o, come dicono le Scritture, invisibile, e come dicono i greci, incorporea». ³⁴ Origene ha bisogno di specificare questo proprio in virtù delle caratteristiche della rivelazione temporale che procede per incarnazione, differente – evidentemente – da quella rivelazione eterna che egli postula, sempre mediante il *Logos*.

Io credo proprio, in base a questo contesto, che il campo sia la Scrittura piantata nelle apparenze dei testi storici, della legge, dei profeti

menti divini sugli altri esseri intellettuali, sia quelli più divini sia quelli decaduti dalla beatitudine, e sulle cause di questa caduta; dobbiamo imparare a conoscere le differenze fra le anime e di dove queste differenze derivino, che cosa sia il mondo e perché sia stato creato, e ancora di dove derivi tutto questo male che sta sulla terra e se esso non sia limitato solo alla terra ma si trovi anche altrove» (*Prin IV,2,7*).

³⁴ «Poiché molti hanno espresso molte opinioni intorno a Dio e alla sua essenza, affermando alcuni che egli è di essenza corporea sottile e aereiforme, altri invece incorporea, altri ancora che è di essenza per dignità e potenza al di sopra di quelle, è giusto che anche noi vediamo se abbiamo spunto dalla Scrittura per dire qualcosa sulla essenza di Dio. Qui è detto come se lo spirito sia essenza di Dio: "Spirito infatti è Dio" (Gv 4,24); e nella Legge è definito fuoco; infatti è scritto: "Il Dio nostro è fuoco che consuma" (Dt 4,24); e da Giovanni luce: "Dio – dice infatti – è luce e in lui non c'è alcuna tenebra" (1Gv 1,5). Se consideriamo queste espressioni un po' troppo superficialmente, non occupandoci se non del senso letterale, è per noi questa l'occasione di dire che Dio è corpo, in quanto non è dei più scorgere quali incongruenze derivano se noi diciamo così. [...] E per prima cosa bisogna dire questo: quando troviamo riferiti a Dio occhi palpebre orecchi, e mani braccia piedi, e anche ali, interpretiamo allegoricamente queste espressioni, disprezzando coloro i quali attribuiscono a Dio una forma simile a quella degli uomini, e facciamo bene così; in maniera analoga dobbiamo comportarci a proposito dei nomi suddetti, seguendo il modo d'interpretazione che ci sembrerà più efficace. Dio è luce – secondo Giovanni – e in lui non è alcuna tenebra. Osserviamo nella maniera più acconcia possibile in che senso si debba interpretare che Dio è luce. In due sensi infatti s'intende la luce, corporea e spirituale, cioè intelligibile: o, come dicono le Scritture, invisibile, e come dicono i greci, incorporea. Esempio di luce corporea, accettato da quanti considerano il senso letterale, è questo: "Per tutti i figli d'Israele c'era luce nei luoghi nei quali si trovavano" (Es 10,23). Esempio di luce intelligibile e spirituale in uno dei dodici (profeti): "Seminate per voi a giustizia, vendemmiate a frutto di vita, illuminatevi con luce di conoscenza" (Os 10,12). Analogamente anche la tenebra è nominata con doppio senso. Come esempio del senso più comune: «E Dio chiamò la luce giorno e la tenebra notte» (Gen 1,5); e del senso intelligibile: «Il popolo che sedeva nella tenebra [...] e all'ombra della morte, per loro sorse la luce» (Is 9,2)» (*Cio XIII,123-125.131-134*).

e degli altri concetti (τοῖς φανεροῖς τῶν ῥητῶν τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν λοιπῶν νοημάτων): grande e varia è la piantagione delle parole di tutta la Scrittura; il tesoro nascosto nel campo sono invece i sensi nascosti e soggiacenti a quelli apparenti, sensi della sapienza nascosta nel mistero (1Cor 2,7) e nel Cristo, nel quale sono nascosti i tesori della sapienza e della conoscenza (Col 2,3). Un altro potrebbe affermare che il campo veramente ricolmo che il Signore benedisse (Gen 27,27) è il Cristo di Dio, mentre il tesoro nascosto in lui sono quelle realtà da Paolo nascoste in Cristo, nel dichiarare, a proposito del Cristo, che in lui sono nascosti i tesori della sapienza e della scienza (Col 2,3). Le realtà celesti e il regno dei cieli sono iscritti come in immagine nelle Scritture (ὡσπερ ἐν εἰκότι γέγραπται ταῖς γραφαῖς): queste sono il regno dei cieli, oppure lo stesso Cristo, re dei secoli (1Tm 1,17).³⁵

Non sorprende ormai il costante parallelo tra l'incarnazione di Cristo e quella della Scrittura. Colpisce invece la modalità rivelativa che, in entrambi i casi, il nostro autore rinviene. Come un tesoro nascosto nel campo, così le realtà celesti sono iscritte in Cristo e iscritte ὡσπερ ἐν εἰκότι nelle Scritture. Chi non dovesse intendere questo rischierebbe di interpretare alla lettera la rivelazione, deformando di fatto il messaggio divino in pericolose speculazioni precristiane, eretiche o grottesche.³⁶ Per cui risulta evidente che «il motivo per cui tutti costoro che abbiamo ricordato hanno concezioni sbagliate empie e volgari sulla divinità non deriva da altro che da incapacità di interpretare spiritualmente la Scrittura, che viene accolta soltanto secondo il senso letterale».³⁷

5. La Scrittura denuncia i limiti rivelativi umani

Siffatto criterio spinge il credente a cercare attivamente nel testo sacro quanto Dio intende rivelargli, superando, mediante la fatica della ricerca,³⁸ quelle oscurità interpretative che lo Spirito ha introdotto volontariamente nel testo sacro per proteggere il mistero divino.³⁹ Ma chi

³⁵ CMt X,5, in *Commento al Vangelo di Matteo*, a cura di M.I. DANIELI con traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, Città Nuova, Roma 2001.

³⁶ Su questo si veda l'esposizione principale di tale argomento in *Prin* IV,2,1-2.

³⁷ *Prin* IV,2,2.

³⁸ Su questo tema si veda per esempio il brano seguente: «Asseriremo che, alcune di quelle cose che, a mezzo di molta indagine e ricerca ci sembra di scoprire, sia per grazia di Dio sia per virtù del nostro intelletto, non osiamo consegnarle allo scritto; mentre altre le proporremo in qualche misura, per esercitazione nostra e dei lettori» (CMt XIV,12).

³⁹ Per approfondire questo aspetto cf. il paragrafo 2.2 «Il silenzio del disvelamento nella trasmissione scritta: il silenzio dello Spirito» nel già citato volume ALBANO, *I silenzi delle Sacre Scritture*, 476ss.

facesse questo con diligenza e costanza si accorgerebbe ben presto che la parola divina incarnata nel testo sacro ha dei limiti evidenti che essa stessa attesta per sé!

Fin dalle sue prime opere Origene mostra infatti di riflettere – seppur in maniera molto discreta – sul limite rivelativo del testo sacro. Anche se in maniera del tutto minoritaria rispetto allo stragrande numero di occorrenze ove postula l’analogia Cristo-Scrittura, il nostro autore riconosce chiaramente l’attestazione multipla da parte del testo sacro del proprio limite rivelativo.

Già nel *Commento a Giovanni* il teologo alessandrino, prendendo spunto da diversi testi biblici – sia veterotestamentari che neotestamentari – esprime in maniera estremamente decisa il limite rivelativo del testo sacro.

Riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure comprese esattamente. La Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. 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» (Gv 21,25). E Giovanni, nel momento in cui si accinge a scrivere le parole pronunziate dai sette tuoni, ne è impedito (Ap 10,4). Paolo afferma poi di aver udito parole ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] proferire (2Cor 12,4): infatti era possibile ad angeli proferirle, ma non agli uomini, perché «tutto è lecito ma non tutto giova!» (1Cor 6,12). Ora, egli dice, le parole ineffabili che egli udì non è lecito all’uomo neppure pronunziarle. Le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi (στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα) e un’introduzione affatto sommaria (βραχυτάτας εισαγωγάς) rispetto alla totalità della conoscenza.⁴⁰

Il testo mostra una scalarità importante – rapporto diretto col maestro, parola e Scrittura – che ci aiuterà in seguito ad approfondire il nostro argomento di discussione. Per il momento osserviamo che il nostro autore utilizza una serie di citazioni bibliche che lo conducono ad affermare che «la Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio» in quanto esse «nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo, non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi e un’introduzione affatto sommaria rispetto alla totalità della

⁴⁰ *Clo* XIII,26-30.

conoscenza». Non siamo più sul piano di una scorretta interpretazione della rivelazione, ma all'interno di una «esatta comprensione», dunque spirituale, della parola ispirata.

Pur essendo questo «l'unico punto nell'ambito degli scritti di Origene giunti a noi, in cui la conoscenza e lo studio, anche accurato, della Scrittura vengano tanto depressi»,⁴¹ il nostro autore mostra di continuare a riflettere su questo argomento nella sua opera in tutte le fasi del suo pensiero. Oltre al *Commento a Giovanni* e al *De principiis*⁴² – entrambi appartenenti al primo insegnamento alessandrino – Origene esprime tale argomento anche nelle omelie, negli ultimi commenti sistematici al testo sacro – come il *Commento a Matteo* e il *Commento al Cantico dei cantici* – e perfino nel *Contro Celso*. Anche se in un'ampia differenziazione di coniugazioni – della quale in questa sede non è possibile dare ragione⁴³ – il nostro autore fonda questa sua riflessione su un versetto particolare della Scrittura, presente nel Vangelo di Giovanni: «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» (Gv 21,25).

Non sorprende, dopo quanto espresso sulla stima di Origene in questa testimonianza rivelativa, scorgere proprio in tale frase la base ispirata per la sua differenziazione della rivelazione. Questo versetto mostra infatti che il limite della Scrittura ha la sua origine nel limite del linguaggio scritto, più volte superato – proprio secondo l'attestazione evangelica – dalla predicazione orale di Gesù che non sempre è stata riportata in quanto «al di sopra del loro scritto (ὑπὲρ γραφῆν)».⁴⁴ Tale li-

⁴¹ M. SIMONETTI, «Il pozzo di Giacobbe», in *Id.*, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, 231.

⁴² «Osserviamo anche che è scritto: "Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e nessuno conosce il Figlio se non il Padre" (Mt 11,27): chi infatti può conoscere quale sia la Sapienza se non chi l'ha generata? O chi può conoscere pienamente cosa sia la Verità se non il Padre della verità? Chi può scrutare a fondo la natura della parola di Dio (*Verbi sui natura*), che deriva da Dio se non il solo Dio, presso il quale era la parola (*Verbum*) (Gv 1,1)? Così dobbiamo tener per certo che questa parola, questa sapienza, questa verità nessun altro la conosce tranne solo il Padre, dal momento che è scritto: "Credo che neppure il mondo intero potrebbe contenere i libri che si possono scrivere" (Gv 21,25) sulla gloria e la maestà del Figlio di Dio. Infatti è impossibile mettere per iscritto (*litteris committere*) tutto ciò che concerne la gloria del Salvatore (*ea, quae ad Salvatoris gloriam pertinent*)» (*Prin* II,6,1).

⁴³ Per approfondire questo tema si veda il I capitolo della III parte del nostro più volte citato lavoro ALBANO, *I silenzi delle Sacre Scritture*, 377ss.

⁴⁴ Così un brano del *Commento a Matteo* ove non compare la suddetta citazione: «Quali cose insegnasse parlando nella loro sinagoga, gli evangelisti non l'hanno riferito (οὐκ ἀναγγεγράφασιν), ma dicono che erano tante e tali (τηλικαῦτα καὶ τοιαῦτα), che tutti restavano meravigliati; ed è probabile che ciò che si diceva (τὰ εἰρημένα) fosse al di

mite sembra però estendersi anche oltre la parola orale laddove – come abbiamo potuto leggere dal brano letto a inizio paragrafo – la Scrittura sacra stessa testimonia «parole ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] proferire» (2Cor 12,4). Nel *Commento al Cantico dei cantici* Origene – sempre utilizzando la citazione di Gv 21,25 – si sbilancia ed esprime addirittura una valutazione affermando che nella Gerusalemme celeste il credente contemplerà misteri nuovi accorgendosi che «neppure la metà era ciò che aveva udito su questa terra».⁴⁵

Una valutazione così netta – seppur velata e minoritaria nella vastità dell'opera a noi pervenuta dell'alessandrino – ha origine *anche* in quell'esperienza espressa dagli agiografi. Non si tratta di prendere in considerazione soltanto le eminenti parole di Cristo, ma anche di quei personaggi la cui testimonianza era ormai considerata parola ispirata. Tra questi Giovanni Battista,⁴⁶ gli apostoli e su tutti Paolo. La figura dell'Apostolo delle genti è particolarmente importante per Origene. Ne

sopra del loro scritto (ὕπερ γράφην). A ogni modo, insegnava nella loro sinagoga: né si dissociava da essa né la rigettava» (CMT X,16). La citazione di Giovanni compare però in un brano analogo sempre del medesimo scritto: «Così bisogna pensare generalmente di qualsiasi parabola, la cui interpretazione non è stata riportata dagli evangelisti, che “Gesù spiegava ogni cosa ai propri discepoli in disparte” (Mc 4,34), e i redattori dei vangeli tennero nascosta la chiara spiegazione delle parabole per questa ragione, perché le cose significate da esse superavano la natura delle parole, e ciascuna spiegazione e chiarificazione di tali parabole era tale che neppure il mondo avrebbe potuto contenere i libri scritti riguardo a queste parabole (Gv 21,25). Ma si potrebbe trovare anche un cuore idoneo e capace, per la sua purezza, dell'intelligenza letterale della spiegazione in parabole, in modo che venga scritta in essa nello Spirito di Dio vivente (2Cor 3,3)» (CMT XIV,12).

⁴⁵ «In realtà, infatti, allorché questa donna nera e bella sarà giunta nella Gerusalemme celeste (Eb 12,22) e sarà entrata nella visione della pace, vedrà cose molto più numerose e meravigliose (*multo plura et magnificentiora*) di quelle che le sono state annunciate ora (*quam nunc “ei sunt annuntiata”*). Infatti ora vede come attraverso uno specchio e per enigmi; allora invece vedrà faccia a faccia (1Cor 13,12), allorché conseguirà ciò che occhio non ha visto né orecchio ha ascoltato e che non è salito al cuore dell'uomo (1Cor 2,9). Allora si accorgerà che neppure la metà (1Re 10,7) era ciò che aveva udito in questa terra (*“nec medietas est” eorum quae “audivit” in hac sua “terra” posita*)» (CCt I,1,5).

⁴⁶ «Chi insegna il Vangelo annuncia non una ma molte verità. Questo vuole intendere la Scrittura dicendo: “e molte altre cose predicava” (Lc 3,18). Giovanni, cioè, annunciava al popolo molte altre verità che non sono state scritte. [...] Ma, oltre a ciò che è scritto, egli ha annunciato anche altre cose che non sono state affidate alla Scrittura, come dimostrano queste parole: “e molte altre cose predicava”. E come, nel Vangelo secondo Giovanni, è riferito di Cristo che ha detto molte altre cose “che non sono state riportate in questo libro” (Gv 20,30), tanto che, “se fossero state scritte, credo che neppure tutta la terra potrebbe contenere i libri che si sarebbero dovuti scrivere” (Gv 21,25); analogamente c'è da pensare a proposito di questo passo. Siccome Giovanni Battista annunciava certe verità troppo elevate per poter essere affidate a uno scritto, Luca ha probabilmente rinunciato a riportarle espressamente e si è limitato a dire che esse furono

è testimonianza l'ampissimo uso che egli ne fa per fondare la sua esegesi allegorica. Ma diviene particolarmente importante quando egli lo commenta – nell'ultima parte della sua vita – e ne scorge i segreti rivelativi. Come per Giovanni, anche in questo caso c'è un testo paolino che ha un'importanza particolare per esprimere il limite rivelativo presente negli agiografi: 1Cor 13,12.

«Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto». È questo un testo usato dal nostro autore in chiave rivelativa fin dal *Commento a Giovanni*, ma che si ritrova anche nelle omelie⁴⁷ e che chiaramente compare con maggior frequenza nell'ultima fase del pensiero del nostro autore, quando egli commenta sistematicamente la Lettera ai Romani.⁴⁸ Mediante questo il nostro autore coniuga il limite rivelativo non solo per Paolo e per la sua «confessione profetica»,⁴⁹ ma anche per tutti i profeti – e gli interpreti del testo sacro⁵⁰ – i quali non possiedono ancora la visione chiara di Dio, ma solo una conoscenza parziale e imperfetta.⁵¹

dette; ed è perciò che scrive “e molte altre cose ancora predicava al popolo istruendo”» (*HomLc XXVII,1-2*).

⁴⁷ Cf. per esempio *HomLev VII,2*, o anche *HomGer VIII,7*.

⁴⁸ Cf. a titolo esemplificativo *CRm III,2,933 B*; *V,I,1008-1009*; *X,11*.

⁴⁹ «In questo modo dunque, come ho detto, mi sembra si comporti anche l'apostolo Paolo in questi passi, e non solo perché egli stesso dice che parzialmente sa e parzialmente conosce (*ex parte sciat et ex parte cognoscat*), ma anche per riguardo a noi che non possiamo percepire nemmeno ciò che egli parzialmente sa (*quae ex parte scit capere possumus*), mi sembra che egli misuri le parole (*temperare sermonem*) e accenni appena alla camera chiusa a chiave di ciascun mistero e la lasci trasparire (*subaperire*) con una o al massimo due espressioni per volta: e che ora entrato da una parte esca da un'altra, ora entrato dall'altra giunga a un'altra stanza chiusa a chiave, così che, se lo cerchi da quella parte da cui è entrato, non lo trovi poiché ne è uscito» (*CRm V,I,1009*, in *Commento alla Lettera ai Romani*, introduzione, traduzione e note a cura di F. COCCHINI, Marietti, Casale Monferrato 1985).

⁵⁰ Cf. per esempio *HomLev VII,2*.

⁵¹ «Riguardo a questo stesso passo, Eracleone dice che “la samaritana [con queste parole] ammette ciò che egli le ha detto, senza peraltro abdicare alla propria dignità: solo a un profeta infatti, dice, è possibile veder tutto” (*προφήτου γὰρ μόνου, φησίν, ἐστὶν εἰδέναι τὰ πάντα*). Egli però sbaglia doppiamente: infatti le cose di questo genere le sanno gli angeli (*οἱ ἄγγελοι τὰ τοιαῦτα δύνανται εἰδέναι*), mentre il profeta non le sa tutte quante (*ὁ προφήτης οὐ πάντα οἶδεν*). Infatti anche se profetizziamo e conosciamo, conosciamo imperfettamente e imperfettamente profetizziamo (1Cor 13,9)» (*Clo XIII,91*).

6. La Scrittura attesta più livelli di rivelazione

Da quanto espresso è chiaro che la Scrittura denunci più livelli rivelativi all'interno della dimensione creaturale di caduta nel peccato, e dunque nella materialità pesante. La mediazione rivelativa esemplare è chiaramente quella di Cristo, nel quale secondo la testimonianza ispirata «abita tutta la pienezza della divinità» (Col 2,10). Abbiamo osservato come Origene postuli la totalità dell'incarnazione del Figlio in Cristo. Il problema rivelativo si pone dunque – in relazione a Cristo stesso – in termini di possibilità di comunicazione di tale pienezza. A tale riguardo appare chiaro che esistono dei livelli ben precisi di questa possibilità comunicativa che cercheremo di individuare nel pensiero origeniano a partire dal confronto tra Cristo e i medesimi. In primo luogo, la Scrittura:

Chi sulla base di questi beni, pur innumerevoli, che sono scritti (ἀπὸ τούτων τῶν γεγραμμένων), mette in evidenza come Gesù possa essere una moltitudine di beni (πλήθος ἀγαθῶν), potrà congetturare quelli che esistono bensì in lui, «nel quale piacque a Dio di far abitare [...] tutta la pienezza della divinità in forma corporea» (ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς, Col 2,9), ma non sono contenuti in alcun libro (οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων κεχωρημένων). Ma a che parlare di «libri», quando Giovanni riferendosi addirittura al mondo intero, dice: «Il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero» (Οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία, Gv 21,25)?⁵²

Se ci fosse stato bisogno di conferma qui non v'è dubbio che il nostro autore consideri le due forme di rivelazione – quella di Cristo e quella della Scrittura ispirata – come analogiche, ma non identiche. Lo stesso accade quando egli mette a confronto la persona di Gesù con le parole da lui pronunciate:

Gesù però, insegnando nel tesoro, non pronunciò tutte le parole che possedeva (οὐ πάντα ἃ εἶχεν ῥήματα ἐλάλησεν), ma solo quelle che quel luogo poteva accogliere (τοσαῦτα ὅσα ἐχώρει τὸ γὰρφυλάκιον), perché neppure il mondo (τὸν κόσμον), io penso, potrebbe contenere la parola di Dio nella sua totalità (τὸν ὅλον τοῦ θεοῦ λόγον, Gv 21,25).⁵³

⁵² *Clo* I,60-61.

⁵³ *Clo* XIX,59.

Una concezione analogica della parola di Dio permette al nostro autore di postulare il *Logos* unico incarnato in Cristo Gesù, che mediante diverse mediazioni scalarmente ben ordinate – parole ineffabili, predicazione orale, scrittura – comunica i misteri divini alle altre creature razionali.⁵⁴ È questa una concezione dalla quale emerge chiaramente il limite della comunicazione umana mediante il linguaggio umano. Non ci soffermeremo su questo punto, importantissimo per il nostro autore, ma non centrale nella nostra analisi. Se infatti questo tema – che emerge per esempio nella polemica tra oralità e scrittura⁵⁵ – è certamente di origine platonica, è anche vero che l'alessandrino è molto più «influenzato» dall'esperienza paolina delle parole ineffabili (2Cor 12,4) che da

⁵⁴ «E parimenti, molte essendo le parole di Dio – che non ci sono soltanto quelle scritte, ma anche quelle ineffabili *che non è possibile a un uomo proferire* (2Cor 12,4) e tutte quelle altre di cui Giovanni dice: “Il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che le descriverebbero” (Gv 21,25), – forse deriva già da Dio chiunque ne ascolta una qualsiasi» (Cio XX,34,304).

⁵⁵ Dimostrazione di questo è la menzione esplicita della controversa *Lettera VII* di Platone, che esprime la polemica tra oralità e scrittura, che certamente influenza l'elaborazione del pensiero del nostro autore: «Celso riferisce quindi un altro passo della lettera di Platone (*Ep. VII*, p. 341 D): Se poi credessi che tali cose si dovessero scrivere in modo adeguato per il pubblico, e fossero comunicabili in parole, che cosa avrei potuto fare di più bello nella mia vita, che scrivere queste cose utilissime per gli uomini, e trarre alla luce per tutti la natura delle cose? Ebbene, discutiamo brevemente anche su questo passo. Anzitutto, lasciamo a ognuno la libertà di stabilire, secondo le sue facoltà, se Platone abbia avuto o no la conoscenza di una dottrina più profonda di quella che ha lasciato scritta, oppure quella più divina di quella che ci ha tramandato. Fermiamoci a considerare che anche i nostri profeti nutrivano dei pensieri troppo profondi per essere messi su carta, e che essi non hanno scritto. E infatti Ezechiele prende un volume arrotolato, scritto da una parte e dall'altra, dove si leggevano “lamentazioni e canti e gridi di dolore” (Ez 2,9) e per ordine del Verbo mangia il libro, affinché questo non sia trascritto e non sia affidato a gente indegna. E si tramanda che Giovanni abbia visto e abbia operato qualcosa di molto simile (Ap 10,8-10). Inoltre Paolo “udì delle parole ineffabili che non è concesso ad uomo proferire” (2Cor 12,4). E Gesù, che è superiore a tutti questi uomini, esponeva la parola di Dio – come è detto – “in particolare ai suoi discepoli” (Mc 4,34), soprattutto in luoghi appartati; però non è stato tramandato che cosa egli dicesse. Difatti ai discepoli non parve opportuno che queste cose si dovessero scrivere in modo adeguato per il pubblico, “né che furono comunicabili in parole”. E per non apparire impertinente dicendo la verità su uomini di tale levatura, io dichiaro che costoro, ricevendo i loro pensieri dalla grazia di Dio, vedevano più di Platone che cosa si doveva scrivere, e come si doveva scrivere, e quali cose non si dovevano scrivere assolutamente per il pubblico, quali erano comunicabili in parole e quali no. Ed è ancora di nuovo Giovanni il quale ci insegna la differenza tra ciò che si deve scrivere e ciò che non si deve scrivere, quando dice di “avere udito i sette tuoni” (Ap 10,4), che lo istruirono su certi argomenti e che gli vietarono di trasmettere per iscritto le parole udite» (CCels VI,6, in *Contro Celso*, a cura di A. COLONNA, UTET, Torino 1971).

quella platonica dell'incomunicabilità di Dio espressa nel *Timeo* (*Tim* 28c).⁵⁶

Il vero problema che soggiace invece alla differenza tra le diverse forme di incarnazione – e dunque di rivelazione – è la teoria delle *epinoiai* del Figlio. Vero centro che illumina la concezione rivelativa origeniana, il tema delle *epinoiai* emerge chiaramente in entrambi i brani citati.⁵⁷ Nel primo è evidente il riferimento a uno dei primi testi commentati in questa esposizione. Gesù è una moltitudine di beni (πλήθος ἀγαθῶν) proprio perché perfetta incarnazione di quel Figlio che «siccome Dio lo ha posto come propiziazione e primizia di ogni creatura (Rm 3,25), a causa di questi molti beni, diventa molte cose e forse tutte le cose».⁵⁸ Nel secondo è altrettanto chiaro il presupposto che esprime la limitatezza del mondo che non può accogliere tutta la ricchezza che Gesù potrebbe comunicare.

La Scrittura – come la parola predicata – non può essere tutti questi beni, in quanto il suo livello di incarnazione è analogico a quello della persona di Cristo, ma inferiore ad esso. Per questo motivo sia il testo sacro che la parola orale – secondo una scalarità tutta platonica – sono insufficienti a contenere la totalità della rivelazione divina. Origene ne è convinto fin dall'inizio del suo insegnamento ad Alessandria, quando nel *De principiis* afferma – parlando sempre in termini analogici della parola di Dio – che «è impossibile mettere per iscritto (*litteris committere*) tutto ciò che concerne la gloria del Salvatore (*ea, quae ad Salvatoris gloriam pertinent*)».⁵⁹

⁵⁶ «Inoltre, quando Platone dice che una volta trovato lo riesce impossibile indicarlo a tutti (εὐρόντα ἀδύνατον ἔστιν εἰς πάντας λέγειν) (*Tim* 28c), non afferma che egli è indescrivibile e privo di nome (ἄρρητον μὲν καὶ ἀκατονόμαστον), ma che può essere indicato a un piccolo numero di uomini (δ' ὄντα εἰς ὀλίγους δύνασθαι λέγεσθαι). [...] Noi invece affermiamo che Dio non è il solo essere indescrivibile (ἄρρητον), ma ve ne sono altri inferiori a lui. Paolo si è sforzato di indicare proprio ciò dicendo: “udi parole ineffabili (ἄρρητα ῥήματα) che non è lecito ad alcun uomo proferire” (2Cor 12,4)» (*CCels* VII,43). La dimostrazione di tale opzione origeniana deriva dall'uso che lo stesso autore fa del termine platonico e dell'espressione paolina. Mentre infatti il primo compare solo sei volte, il secondo è usato ben quarantotto volte nei testi origeniani a noi pervenuti in lingua greca.

⁵⁷ La teoria delle *epinoiai* soggiace all'intera teologia origeniana. Se ne può osservare un esempio nella lettura dell'articolo pubblicato sul precedente numero di questa stessa rivista: V. LIMONE, «La gloria del Figlio. Sull'esegesi origeniana di Gv 13,31-32», in *Apulia Theologica* 2(2015), 477-503.

⁵⁸ *Clo* 1,12,119.

⁵⁹ «Osserviamo anche che è scritto: “Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e nessuno conosce il Figlio se non il Padre” (Mt 11,27): chi infatti può conoscere quale sia la Sapienza se non chi l'ha generata? O chi può conoscere pienamente cosa sia la Verità se non il Padre della verità? Chi può scrutare a fondo la natura della parola di Dio (*verbi*

7. L'unica rivelazione del Logos nell'eternità e nella storia

Emerge così, scendendo nelle profondità del pensiero del nostro autore, la sua concezione di rivelazione. Essa si manifesta unicamente nel *Logos*, ma secondo diverse sue mediazioni. Prima e somma rivelazione del *Logos* è quella che si realizza nell'eternità. Coeterni col *Logos* e col Padre⁶⁰ le creature razionali ricevono nella prima creazione – quella spirituale – la rivelazione del *Logos* che ha una forma non mediata. Abbiamo osservato che quanto il Figlio comunica in questa condizione mediante la sua *epinoia* del *Logos* non è il frutto dell'intera sua attività contemplativa – che egli esercita mediante la sua *epinoia* di Sapienza – ma solo una parte di essa. Quella che può essere compatibile col limite creaturale dei *theoi*.

Con la «seconda creazione», conseguenza della caduta nella materialità da parte dell'uomo a causa del suo peccato, la rivelazione prosegue. Sempre mediante il *Logos*, ovvero mediante le *epinoiai* del Figlio, ma con una particolarità. Essa ha bisogno di una mediazione che prima non esisteva. La comunicazione alla creature spirituali, imprigionate

sui natura), che deriva da Dio se non il solo Dio, presso il quale era la parola (*verbum*, Gv 1,1)? Così dobbiamo tener per certo che questa parola, questa sapienza, questa verità nessun altro la conosce tranne solo il Padre, dal momento che è scritto: “Credo che neppure il mondo intero potrebbe contenere i libri che si possono scrivere” (Gv 21,25) sulla gloria e la maestà del Figlio di Dio. Infatti è impossibile mettere per iscritto (*litteris committere*) tutto ciò che concerne la gloria del Salvatore (*ea quae ad Salvatoris gloriam pertinent*)» (*Prin* II,6,1).

⁶⁰ «Un aspetto essenziale di questa dottrina è che il mondo dei *Logikoi* è coeterno al *Logos*. Questo è uno dei punti in cui la teologia di Origene è più inserita nella cosmologia. Per alcuni dei suoi predecessori, come Tertulliano o Ippolito, i *Logikoi* non sono eterni, ma non lo è neppure il *Logos*. Egli è apparso con la creazione. Origene reagisce giustamente contro questa concezione. Per lui, non esiste tempo in cui il *Logos* non sia stato. E ci si potrà servire di lui, su questo punto, nella controversia anti-ariana. Ma poiché egli conserva la relazione dal *Logos* ai *Logikoi*, sono allora i *Logikoi* a diventare eterni. Questo appare a proposito della questione: se il mondo è incominciato nel tempo, che faceva Dio prima dell'inizio del mondo? Origene risponde: “Dio non ha incominciato ad agire quando ha fatto questo mondo visibile, ma come, dopo la concezione di questo mondo, ve ne sarà un altro, così, prima di questo, crediamo che ne siano esistiti altri” (*Prin* III,5,3). Più precisamente un testo, che è citato da Giustiniano, deduce la coeternità dei *Logikoi* al *Logos* dal titolo divino di *Pantocrator*: “Non sarebbe assurdo che Dio, non avendo alcuna delle cose che gli si addicono, venga a prenderle? Se non c'è stato momento in cui non sia stato onnipotente, bisogna che ci siano sempre degli esseri per i quali egli sia onnipotente. Ci sono dunque sempre stati degli esseri governati da lui che lo hanno avuto per capo” (*Prin* I,2,10)» (J. DANIELOU, *Origene*, Arkeios, Roma 2000, 306-307). Per un primo *status quaestionis* su questo argomento si legga DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e Sacra Scrittura*, 159-161.

nella materialità, deve essere effettuata mediante le *incarnazioni*. La rivelazione entra dunque nella storia e continua a farlo mediante il *Logos*, anche prima dell'incarnazione nella persona di Cristo Gesù:

Parole di Cristo diciamo non soltanto quelle con cui egli ha insegnato quando si è incarnato e si è fatto uomo: infatti anche prima di Cristo la parola di Dio era in Mosè e nei profeti. Come infatti essi senza parola di Dio potevano profetare di Cristo?⁶¹

In chiave antimarcionita e antignostica, Origene ribadisce chiaramente l'unica rivelazione dell'AT e del NT, e lo fa affermando di fatto la stessa presenza di Cristo rivelatore al tempo di Mosè e dei profeti!⁶² E non potrebbe essere diversamente dal momento che l'atto rivelativo non può che procedere dal Figlio nella sua funzione rivelativa. Il *Logos* rimane dunque sempre uno e sempre presso il Padre, mai limitato dalla sua corporeità, nonostante le diverse mediazioni che egli compie all'interno della storia.⁶³

Tuttavia le incarnazioni che si verificano nella storia hanno per Origene una diversa qualità, che è direttamente proporzionale alla qualità del mediatore umano e alla modalità di mediazione. Quest'ultima – caratterizzata dall'opposizione platonica tra oralità-scrittura e visione-ascolto⁶⁴ – è tanto qualitativamente superiore quanto, allontanandosi dalla forma scritta, si avvicina alla testimonianza diretta della più alta

⁶¹ *Prin*, Praef. 1.

⁶² «Potrei dire che il Cristo è venuto a Mosè, a Geremia, a Isaia, a ciascuno dei giusti e che la parola detta da lui ai discepoli – ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla consumazione del secolo (Mt 28,20) – si compiva perfettamente e si realizzava anche prima del suo ingresso tra gli uomini: era infatti con Mosè e con Isaia e con ciascuno dei santi: come avrebbero potuto quelli aver parlato la parola di Dio se non fosse entrato in loro? È necessario che si sappiano queste cose soprattutto da noi uomini di Chiesa che asseriamo come *il Dio della Legge e del Vangelo sia il medesimo, medesimo il Cristo* e un tempo e ora e per tutti i secoli» (*Homlier IX,1*).

⁶³ «Colui che dice ai discepoli: "Ecco io sono con voi sino alla fine del mondo" (Mt 28,20) e inoltre "dove due o tre sono radunati nel mio nome io sono in mezzo a loro, eccetera; colui che sta anche in mezzo a coloro che non lo conoscono, è l'Unigenito Figlio di Dio, Dio Verbo, Sapienza, Giustizia, Verità, non circoscritto in ambito corporeo. Rispetto a questa natura la sua divinità non si allontana; si allontana invece secondo l'economia del corpo assunto [...]. Affermando ciò noi non dissociamo l'uomo dal corpo assunto, dal momento che in Giovanni sta scritto: "Ogni spirito che scioglie Gesù non è da Dio" (1Gv 4,3), ma ad ogni soggetto conserviamo la sua proprietà. [...] Non è infatti l'uomo che è presente ovunque due o tre siano riuniti nel suo nome, né è l'uomo che è con noi tutti i giorni, sino alla fine del mondo, né è l'uomo a essere presente ovunque i discepoli si trovino riuniti, ma è la potenza divina che era in Gesù» (*CMtS/1 65*).

⁶⁴ Entrambe le opposizioni caratterizzano trasversalmente tutta la produzione origeniana. Abbiamo avuto modo di nominare in questo contributo solo la prima. Per la seconda si possono con profitto leggere i seguenti brani origeniani: *Clo XIII,352*; *CMtS/2*

delle incarnazioni: la persona di Cristo. A partire da essa si succede nel pensiero origeniano una scalarità che dalla presenza del *didascalo* divino vede succedersi la testimonianza della parola orale e del testo ispirato scritto. Ecco perché Origene può postulare un ordine crescente tra le parole di Dio stesse: quelle del Nuovo Testamento rispetto all'Antico Testamento⁶⁵ e quelle del vangelo eterno rispetto a quelle del vangelo temporale.⁶⁶

Il nostro autore vede dunque nella rivelazione storica una vera e propria progressione che conduce nuovamente l'uomo a quella rivelazione eterna – spirituale – che egli aveva perso con il peccato e la conseguente caduta nella materialità.⁶⁷

C'è una legge che comprende solo l'ombra dei beni futuri (Eb 10,1), che sono manifestati da quella legge [quando è] bandita secondo verità, così anche il vangelo, che pure è ritenuto essere alla portata di chiunque vi si applica, ci insegna soltanto un'ombra dei misteri di Cristo. Invece quel vangelo che Giovanni chiama *vangelo eterno* (Ap 14,6), che propriamente si chiamerà vangelo «spirituale», presenta chiaramente e «in modo piano» (σαφώς) a quelli che lo intendono tutte le cose relative al Figlio di Dio in se stesso e, insieme, i misteri contenuti nelle sue parole e le realtà di cui erano simboli le azioni da lui compiute.⁶⁸

138; *CMtS/2* 139. Per una comprensione più ampia del problema rimandiamo nuovamente al nostro contributo ALBANO, *I silenzi delle Sacre Scritture*.

⁶⁵ «Chi dunque è senza peccato e non ha bisogno dei sacrifici prescritti dalla Legge, essendo stato reso perfetto ha superato forse anche la Legge spirituale (cf. Rm 7,14) e ha raggiunto quella Parola che è al di sopra della Legge, Parola che si è fatta carne (Gv 1,14) per coloro che vivono nella carne (Gal 2,20; Fil 1,22), ma per quelli che non militano assolutamente più secondo la carne, è la Parola come era all'inizio presso Dio, Parola che è Dio, contempla e rivela il Padre (cf. Gv 1,2)» (*CMt XII,4*).

⁶⁶ Su questa progressione M. Harl scrive: «La seconde alliance, qui est appelée parfaite lorsqu'elle s'oppose à la première, comporte cependant, elle aussi, une progression interne: on ne reçoit pas l'Évangile tout d'un coup, entièrement, dans une clarté parfaite. L'évangile véritable est eschatologique» (M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Seuil, Paris 1958, 226).

⁶⁷ Per un primo approfondimento della tematica del vangelo eterno si può leggere: H.U. VON BALTHASAR, *Parola e mistero in Origene*, Jaca Book, Milano 1983; DE LUBAC, *Storia e spirito*, 320-335; H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Desclée de Brouwer, Paris 1961, 335-359; ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, UTET, Torino 1969, 128s, nota 14; HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 139-156; D. PAZZINI, «Che cos'è l'evangelo? Considerazioni origeniane sull'evento», in *Adamantius* 2(1996), 66-70, spec. 69; S.W.J. KEOUGH, «The Eternal Gospel: Origen's Eschatological Exegesis», in *The Reception and Interpretation of the Bible in the Late Antiquity*, Brill, Leiden 2008, 193-226.

⁶⁸ *Clo* 1,40.

Leggendo questo brano ci accorgiamo ancora una volta che, se la rivelazione può avvenire solo per mezzo del *Logos*, allora la differenza tra le forme di rivelazione sta nelle *epinoiai* che il *Logos* partecipa alle creature.⁶⁹ Come lo stesso Origene afferma nel *Commento a Giovanni*, il vangelo sensibile si distingue da quello intellegibile e spirituale τῆ ἐπινοίᾳ.⁷⁰ È qui chiaro che l'*epinoia* che li distingue riguarda due aspetti dei misteri partecipati: il contenuto e la forma.

In quanto alla forma, ovvero al modo di comunicazione, il nostro autore ne fa subito menzione: il vangelo eterno «presenta chiaramente e “in modo piano” (σαφῶς)» quello che invece il vangelo temporale esprime ὡσπερ ἐν εἰκόني.⁷¹ La rivelazione storica procede dunque in modo oscuro in quanto descritta «simbolicamente (*figuraliter*) sotto forma sia di imprese di uomini sia di prescrizioni e norme legali».⁷² Essa

⁶⁹ Per un primo essenziale *status quaestionis* sulle diverse interpretazioni sulla natura e differenziazione delle *epinoiai* origeniane riportiamo un breve brano di Lettieri: «È quindi opportuno precisare che l'ordine e la gerarchia interna tra le *epinoiai* (come Orbe, Rius-Camps e Strutwolf hanno dimostrato e contrariamente a quanto afferma la Harl) – malgrado zetetiche oscillazioni e tradizionali semplificazioni – ubbidiscono a una ben precisa logica e mantengono una sostanziale coerenza. Esse sono raggruppate all'interno di due meta-categorie: Orbe distingue tra perfezioni del Figlio “teológicas o trascendentales” e “soteriológicas” (A. ORBE, *La Epinoia*, Roma 1955, 23; M. SIMONETTI, «Sulla teologia trinitaria di Origene», in ID., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, IPA, Roma 1993, 123-127); Rius-Camps preferisce distinguere tra «títulos personales... y... títulos esencialmente relativos», pur precisando che, in quest'ultimo ambito, «poner esta distinción dentro de la denominación Logos, por ejemplo, o Vida es un poco artificioso (J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario*, Roma 1970, 122-123). Nel suo disordinato, ondivago procedere per accumulazione di argomentazioni, Origene fornisce in effetti un criterio fondamentale di distinzione delle *epinoiai*: uso assoluto e uso relativo alle creature. Ciò significa che il Figlio è assolutamente qualcosa per sé, mentre diviene anche qualcosa soltanto per le creature, cui giunge a comunicare anche qualcosa che possiede assolutamente per sé» (LETTIERI, «Il nous mistico», 214-215).

⁷⁰ *Clo* I,44.

⁷¹ *CMt* X,5.

⁷² «Lo scopo cui mirava lo spirito quando illuminava, per volere della provvidenza divina e per opera della parola che era in principio presso Dio, i ministri della verità, i profeti e gli apostoli, riguardava propriamente gli ineffabili misteri della condizione umana (ora dico uomini le anime che si servono dei corpi) <Tali misteri profeti e apostoli descrivevano simbolicamente (*figuraliter*) sotto forma sia di imprese di uomini sia di prescrizioni e norme legali (*velut humana quaedam gesta narrantes vel legales quaedam observantias praeceptaque tradentes*), perché non avvenisse che qualunque persona li avesse come esposti dinanzi ai suoi piedi per calpestarli, ma> affinché colui che fosse in condizioni di ricevere l'insegnamento, esaminando e applicandosi alle profondità (1Cor 2,10) del senso delle parole, potesse diventar partecipe (*particeps*) di tutto l'insegnamento riguardante la volontà divina (*divini consilii*)» (*Prin* IV,2,7).

deve dunque essere faticosamente ricercata mediante quello che il nostro autore definisce personalmente «il metodo della storia».⁷³

In quanto al contenuto, il vangelo eterno contiene «tutte le cose relative al Figlio di Dio in se stesso e, insieme, i misteri contenuti nelle sue parole e le realtà di cui erano simboli le azioni da lui compiute». Tali misteri sono chiaramente più numerosi di quelli contenuti nel vangelo temporale che attesta la sua medesima limitatezza, più volte rilevata dal nostro autore.⁷⁴ Essi sono inoltre qualitativamente superiori a questi ultimi, che rappresentano solo le *epinoiai* meno rilevanti dell'ipostasi del Figlio. Quelle che questi non avrebbe assunto se l'uomo non avesse peccato.⁷⁵

In definitiva, la rivelazione che si realizza nella storia ha un valore caduco che deve essere trasceso nella dimensione eterna.⁷⁶ Essa, è vero, trova la sua pienezza nella persona di Cristo, nel quale «abita tutta la pienezza della divinità in forma corporea» (Col 2,9). Ma tale pienezza non può essere *completamente* comunicata agli altri uomini. In parte perché questo non avviene neanche nella prima creazione spirituale. Ma in

⁷³ «Lungo invero e pieno di arcano (μυστικός) è il discorso intorno a questi argomenti, a cui ben si adatta la frase: *veramente è bene tenere nascosto il mistero del re* (Tb 12,7). Che la dottrina dell'anima, la quale si lega al corpo, ma non per reincarnazione, non vada a finire in orecchie volgari; che le cose sacrosante non siano date ai cani, e le perle non siano buttate ai porci (cf. Mt 7,6). Empio sarebbe infatti lo svelare gli arcani segreti della sapienza di Dio (τῶν ἀπορρήτων τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας λογίων) [...] basta perciò offrire un cenno delle dottrine esposte oscuramente sotto forma di storia (τὰ κεκρυμμένως ὡς ἐν ἱστορίας τρόπῳ εἰρημένα), seguendo il metodo della storia (κατὰ τὸν τῆς ἱστορίας τρόπον), affinché quelli che ne hanno la capacità possano trarre da se stessi il senso vero e preciso del luogo citato (τὰ κατὰ τὸν τόπον)» (CCels V,29).

⁷⁴ Riportiamo un altro brano del *Commento a Giovanni* ove il nostro autore mostra chiaramente che il vangelo temporale non contiene tutti gli elementi che ineriscono ai misteri divini del Figlio: «Chi sarà in grado di esaminare e vedere il senso profondo delle Scritture, forse troverà di quest'ordine molti elementi e la fine (πολλὰ τῆς τάξεως καὶ τὸ τέλος), ma non tutti gli elementi io penso (οὐκ οἶμαι γὰρ ὅτι πάντα)» (Clo I,224).

⁷⁵ Cf. il già citato Clo I,124. Su questo cf. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 139ss. Sulla differenza di fedeli che partecipano al Logos «nel principio» e al «Cristo secondo la carne» si veda Clo II,26ss.

⁷⁶ «Si è molto discusso su questo concetto da de Lubac a Crouzel, a M. Harl, a Corsini. Difficile sottrarsi a una lettura dualistica: eterno in contrapposizione a sensibile, spirituale in contrapposizione a letterale. Ma a integrare la prima emerge una seconda immagine, di tipo spaziale. Il vangelo eterno è un vangelo cosmico o, come dice Origene, «quel vangelo che è scritto sulle tavole del cielo» (Clo 1,68). Il nuovo vangelo o la nuova Scrittura non è l'oltrepassamento della prima, quasi che questa sia ancora confinata nell'ombra, ma è la prima stessa che ha avuto una presa sulla storia, quella storia costituita sull'opera singola dell'uomo, minima, impercettibile. In questa costituzione della temporalità come nesso fra due scritture, o meglio passaggio da una scrittura all'altra, siamo fuori dal quadro plotiniano» (D. PAZZINI, «Che cos'è l'evangelo? Considerazioni origeniane sull'evento», in *Adamantius* 2[1996], 69).

gran parte in quanto il linguaggio – e più in generale la realtà «corporea» – è talmente limitato che Cristo non può esprimere tutti i suoi beni mediante la sua parola, e tantomeno mediante lo scritto. Proprio per questo motivo la rivelazione temporale sembra destinata a rimanere *per lo più* «ingabbiata» nella persona di Cristo. Vi si può accedere avanzando in quella dimensione spirituale – eterna – che trascende sempre più la comunicazione umana e connota progressivamente i fedeli come «coloro che non hanno più un cuore umano, ma possono ormai affermare: noi abbiamo la mentalità di Cristo (1Cor 2,16)». ⁷⁷ Chi volesse compiere questo ulteriore passaggio dovrebbe affidarsi non più alla Scrittura, semplice introduzione ai misteri divini, ⁷⁸ ma intraprendere «un rapporto diretto e intimo con la verità stessa», ⁷⁹ Gesù, «perché ci dia una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna». ⁸⁰

⁷⁷ «E “oltre quello che sta scritto è anche ciò che occhio non vide, né può essere scritto ciò che orecchio non udì” (1Cor 2,9). Anche ciò che non entrò mai in cuore di uomo trascende la sorgente di Giacobbe perché sgorga da una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna, manifestandosi a coloro che non hanno più un cuore umano, ma possono ormai affermare: “Noi abbiamo la mentalità di Cristo (1Cor 2,16) per vedere i doni che Dio ci ha elargito. E questi noi li annunziamo, non con gli insegnamenti di sapienza umana, ma con gli insegnamenti dello Spirito” (1Cor 2,12-13). E allora rifletti un po' se per sapienza umana si possono intendere non già le false dottrine bensì i primi elementi della verità e ciò che raggiunge chi è ancora uomo. Gli insegnamenti dello Spirito sono forse la sorgente zampillante verso la vita eterna» (Cio XIII,34-36).

⁷⁸ Cio XIII,30.

⁷⁹ «Riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure comprese esattamente. La Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. 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” (Gv 21,25). E Giovanni nel momento in cui si accinge a scrivere le parole pronunziate dai sette tuoni, ne è impedito (Ap 10,4). Paolo afferma poi di aver udito parole ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] preferire (2Cor 12,4): infatti era possibile ad angeli preferirle, ma non agli uomini, perché tutto è lecito ma non tutto giova! (1Cor 6,12). Ora, egli dice, le parole ineffabili che egli udì non è lecito all'uomo neppure pronunziarle. Le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo, non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi (στοιχειά τινα ἐλάχιστα) e un'introduzione affatto sommaria (βραχυτάτης εισαγωγᾶς) rispetto alla totalità della conoscenza» (Cio XIII,26-30).

⁸⁰ «La Scrittura dunque, è un'introduzione: essa ha qui il nome di sorgente di Giacobbe; se la si comprende esattamente, non si può non risalire a Gesù perché ci dia una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna. Tuttavia è diverso il modo di ciascuno di attingere alla sorgente di Giacobbe: ne bevve infatti lo stesso Giacobbe con i suoi figli e i suoi armenti; qui viene pure ad attingere la samaritana quando ha sete. Ora chissà se non era diverso, pieno di intelligenza, il modo di bere di Giacobbe e dei suoi figli? Mentre certamente diverso, cioè più rozzo e proprio delle bestie, il modo di bere



L'articolo intende mettere in luce la comprensione origeniana della rivelazione. Incentrata prevalentemente sulla funzione imprescindibile del testo sacro, la riflessione origeniana sulla rivelazione deve inizialmente confrontarsi con quei movimenti culturali nei quali si colloca storicamente. Tra tutti certamente uno dei più determinanti è lo gnosticismo. Proprio in dialogo con questo essa ne riceve alcuni presupposti, come la dottrina della doppia creazione e delle epinoiai del Figlio. In relazione ad esse e alle sue conseguenze, questo articolo cerca di mettere in luce come la rivelazione si stagli prima nella creazione spirituale e poi in quella «caduta» nella materialità che ne costituisce una vera e propria limitazione. Proprio a partire da essa il nostro autore trae delle conclusioni che riguardano il rivelarsi di Dio nella persona di Cristo, nei suoi santi e nella sacra Scrittura.



The article aims to shed light on the understanding of revelation in Origen's thought. Focused mainly on the essential function of the sacred text, the reflection on Origen's revelation must first confront those cultural movements in which it places historically. Among all certainly one of the most crucial is Gnosticism. Just in dialogue with this it receives certain assumptions, such as the doctrine of double creation and of epinoiai the Son. In relation to them and its consequences this article try to highlights how the revelation starts before inside the spiritual creation and then in the «fall» into materiality, that constitutes a real limitation. Just from it, our author draws conclusions concerning the revelation of God in the person of Christ, in His saints and the Holy Scripture.

**ORIGENE – RIVELAZIONE – SACRA SCRITTURA – FIGLIO DI DIO –
EPINOIAI**

dei suoi armenti. E diverso da quello di Giacobbe, dei suoi figli e dei suoi armenti era il modo di bere della samaritana. Orbene, chi è sapiente secondo la Scrittura beve al modo di Giacobbe e dei suoi figli; coloro che sono più semplici e ingenui, e che hanno appunto il nome di “pecore” di Cristo (Gv 10,2), bevono al modo degli armenti di Giacobbe; coloro infine che fraintendono la Scrittura e vi trovano cose obbrobriose, convinti invece come sono di comprenderla a fondo, bevono al modo della samaritana quando ancora non credeva in Gesù» (Cio XIII,6,37-39).