

Giorgio Camassa\*

## Una polemica cruciale: Celso e Origene in tema di corporeità

<https://doi.org/10.1515/klio-2018-0105>

**Riassunto:** Attraverso le pagine di Celso e di Origene vediamo delinearci due Weltanschauungen contrapposte. La prima esclude un intervento attivo di Dio nel mondo, ipostatizza l'ordine di cose esistente, privilegia rigorosamente la cura dell'anima, nega che l'uomo possa far affidamento sul corpo (e sulla carne) per raggiungere la meta cui deve tendere, irride come irragionevoli e blasfeme sia la credenza nell'incarnazione sia quella nella resurrezione. La seconda è decisamente più sfaccettata. Il corpo per un verso sembra costituire un gravame, se è vero che le creature razionali cadono in un *soma* a seguito della trasgressione originaria cui le conduce l'esercizio del libero arbitrio; per l'altro è anch'esso un portato della creazione divina (come tale preordinata a fin di bene) e dall'inizio il Figlio pervade il mondo nella sua consistenza materiale, sino a che si produce il decisivo evento dell'incarnazione; alla fine dei tempi avrà luogo senza dubbio la resurrezione che chiama in causa una volta di più il corpo (o comunque un corpo), in quanto l'esistere creaturale sembra inseparabile da una dotazione corporea. A partire da questo quadro complesso e almeno in parte aporetico si profila – all'interno della seconda Weltanschauung qui considerata attraverso la lente di Origene – una linea di tendenza, che cerca di sciogliere i nodi problematici persistenti negando essere la materia causa del male e rivendicando al corpo nato dalla vergine la capacità di salvare l'umanità.

**Summary:** By means of Celsus' and Origen's works, two opposing worldviews take shape. The former excludes any active intervention by God in the world, hypostatizing the existing state of things, while rigorously focusing on the care of the soul. It also rejects the possibility that humankind may rely on the body (or the flesh) in order to attain the goal towards which it strives, and mocks belief in both the incarnation and the resurrection as irrational and blasphemous. By contrast, the latter worldview is multifaceted. On the one hand, the body is seen as a burden, to the extent that rational beings may fall into a *soma* as a consequence of the original infringement that the exercise of free will led them to; while on the other, the body is also a result of the divine creation (and as such pre-ordained to produce good). However, from the beginning the Son has per-

---

\*Corresponding author: **Giorgio Camassa**, University of Udine, Udine, Italy,  
E-Mail: [giorgio.camassa@uniud.it](mailto:giorgio.camassa@uniud.it)

vaded the world in its material consistency, until the crucial event of the incarnation intervenes; at the end of times, resurrection will undoubtedly occur, by means of which the body (or in any case a body) once again takes centre stage, because creaturely existence may not be dissociated from bodily endowment. Starting from this complex and at least partially aporetic picture, a tendency emerges – within the second worldview considered here from the point of view of Origen – to solve any persistent problems by denying that matter is the cause of evil and claiming on behalf of this body born of the Virgin the capacity to save humankind.

**Keywords:** Celsus, Origen, Body, Anthropology, Christianity.

---

per Enrico Norelli

## 1) Il mondo di Celso

Solo attraverso le pagine del Contro Celso di Origene che compongono un'imponente confutazione riusciamo a farci un'idea, non di rado precisa e circostanziata, dell'*Alethes Logos* di Celso. Si è molto dibattuto sulla fisionomia intellettuale di questo autore e sulla cronologia del suo scritto, il cui titolo sarà da intendere preferibilmente come Dottrina veritiera o come Discorso di verità. In ogni caso, il Celso dell'*Alethes Logos* si colloca all'interno della corrente di pensiero complessa e versicolore, che spicca per il profondo intreccio di filosofia e religione, ormai comunemente definita „medioplatonismo“;<sup>1</sup> quanto alla datazione della Dottrina veritiera (o Discorso di verità), dobbiamo accontentarci di fornire coordinate temporali piuttosto vaghe – l'ultima parte del II secolo d. C.? –, di modo che l'articolata replica di Origene si collocherebbe qualche decennio dopo l'opera in cui erano state poste le basi dello scontro: il Contro Celso sembra infatti da porre negli anni '40 del III secolo.<sup>2</sup>

Poiché Origene in varie occasioni ha cura di riprodurre, come abbiamo accennato, gli *ipsissima verba* dell'avversario, siamo in grado di ricostruire per grandi

---

**1** Negli ultimi decenni si è lungamente discusso sulle personalità degli autori che si possono ricondurre a questa corrente di pensiero, sulle loro opere e sui molti aspetti e problemi (storico-filosofici, storico-culturali, storico-religiosi) correlati: vd. l'ampia bibliografia (1581–1613) con cui si conclude la recente silloge curata da Vimercati 2015.

**2** Più esattamente attorno al 248 anche secondo Marcovich 2001, IX. Così pure da ultimo Fiedrowicz 2011, 10.

linee il sistema di pensiero di quest'ultimo.<sup>3</sup> Così per Celso, Dio è buono, bello, felice e si trova nello stato più bello e più perfetto; se Dio discende fra gli uomini, deve subire un mutamento dal bene al male, dal bello al brutto, dalla felicità all'infelicità, dalla somma perfezione alla somma imperfezione: una degradazione palesemente assurda, che ripugnerebbe alla divinità. Cambiare e trasformarsi pertengono alla sola natura mortale, laddove quella immortale rimane nella stessa e identica condizione.<sup>4</sup> Dio è caratterizzato emblematicamente attraverso la teologia negativa o apofatica: non ha né bocca, né voce, non ha nessun'altra delle qualità che conosciamo;<sup>5</sup> egli non ha creato l'uomo a sua immagine: infatti non è come l'uomo e non è simile ad alcun'altra forma;<sup>6</sup> a differenza di quanto sostenuto dai cristiani – argomenta l'autore dell'*Alethes Logos*, che Origene perciò accusa di mendacio –, Dio non partecipa della figura, del colore, del movimento e dell'essere;<sup>7</sup> egli è inaccessibile attraverso il linguaggio<sup>8</sup> e non può esser nominato: non subisce nulla che sia suscettibile di esser compreso in un nome, è al di fuori di ogni determinazione<sup>9</sup>.

Ancora, la genesi del male non è facile da conoscere per colui il quale non si sia dedicato alla filosofia, asserisce Celso, che aggiunge: „basti dire, a uso della folla, che non da Dio proviene il male, ma è insito nella materia e convive con quanto è mortale [...]“.<sup>10</sup> Si prospetta dunque, in ordine al rapporto fra Dio e mondo, una forma di dualismo che è abbastanza usuale per i medioplatonici<sup>11</sup>

**3** Sui delicati problemi che pone la ricostruzione dell'impianto dell'opera celsiana, vd. ora Arnold 2016: i risultati dell'indagine vengono schematizzati a 529–531. Rinvio una volta per tutte a questo imponente e minuzioso studio.

**4** F IV 14 Bader; F 4, 14 Lona. Sulla proposizione di Celso, vd. anzitutto Andresen 1955, 91–92, 94–95, 296–297, 299.

**5** F VI 62 a–b Bader; F 6, 62 Lona.

**6** F VI 63 Bader; F 6, 63 Lona.

**7** F VI 64 Bader; F 6, 64 Lona.

**8** Seguo qui da vicino Festugière 1954, 115–116.

**9** F VI 65 Bader; F 6, 65 Lona; per la difficoltà di rendere in modo soddisfacente *πάθος*, che ho tradotto con „determinazione“, vd. Lona 2005, 379 nota 252. Sui capitoli 62–65 del sesto libro del *Contro Celso* origeniano e, al loro interno, sulle unità di pensiero attribuibili all'autore medioplatonico, si terrà presente l'ampio corredo di riferimenti apposto da Chadwick 1965, 377–381. Raoul Mortley 1986 ha dedicato un'analisi di grande spessore alle posizioni, rispettivamente dei medioplatonici e di Origene, in tema di teologia negativa.

**10** F IV 65 Bader; F 4, 65 Lona. Utile la puntualizzazione di Ressa 2000, 342 nota 212, ove importanti indicazioni bibliografiche. In genere, sui FF IV 52 b–IV 65 Bader; FF 4, 52 b–4, 65 Lona è sempre da vedere Andresen 1955, 65–72, 291–307, particolarmente 295–299.

**11** Cfr. Vimercati 2015, 42–46, con bibliografia.

e non appare facilmente conciliabile con alcune istanze<sup>12</sup> del cristianesimo – quanto meno con quelle di una parte della Grande Chiesa.

Comprendiamo agevolmente sulla scorta di una ricognizione anche così sommaria come, secondo l'Alethes Logos, Dio non possa assumere un corpo mortale: la dissimmetria, anzi l'abisso che si apre fra le due entità (l'una superna e inalutabile, l'altra mutevole e caduca) è incolmabile. L'assunto dell'incarnazione si converte pertanto in uno dei principali capi d'accusa che Celso muove al cristianesimo, al quale viene contestualmente quanto prevedibilmente imputata la fede nella resurrezione. L'incarnazione come la resurrezione esprimono, per l'autore dell'Alethes Logos, uno smodato attaccamento al corpo e, attraverso il corpo, alla realtà deperibile che circonda l'uomo e di cui egli stesso è in parte composto.

Trasceghieremo solo qualcuna delle proposizioni pertinenti di Celso,<sup>13</sup> da considerare congiuntamente a quelle parafrasate o riportate in precedenza. I cristiani – leggiamo – credono che Gesù, pur dotato di un corpo mortale (ἐκ θνητοῦ σώματος), sia Dio e così facendo ritengono di agire in modo pio (ὄσια δρᾶν).<sup>14</sup> Ci si sentirebbe autorizzati a inferire da questo pur minuscolo lacerto che la fede in un Dio fattosi uomo sia, per l'autore dell'Alethes Logos, irragionevole e che vada bollata come empia.<sup>15</sup> Ma entriamo, attraverso un cospicuo *excerptum* riportato come sempre da Origene, in più riposte stanze del laboratorio teorico di Celso: „E ancora, come non considerare assurdo da parte vostra l'anelare al corpo (τὸ μὲν σῶμα ποθεῖν), lo sperare che risorgerà identico a sé stesso, come se per noi non esistesse nulla di più importante o di più prezioso e poi viceversa l'abbandonarlo ai supplizi come cosa spregevole? Ma non vale la pena di discutere con chi ha simili convincimenti ed è avvinto al corpo [...]“.<sup>16</sup> Il discorso si fa altrove più disteso, nelle sue prime movenze quasi godibile, salvo poi utilizzare l'effetto determinato nel lettore dal sarcasmo per la riaffermazione di un indiscutibile verbo filosofico:

„Ed è stolto da parte loro anche il credere che, quando Dio come un cuoco avrà acceso la fiamma, tutto il resto del genere umano sarà abbrustolito e sopravvivranno unicamente loro: non solo i vivi, ma anche quelli morti da tempo, che risorgeranno dalla terra con la loro carne di prima – speranza semplicemente da vermi! Quale anima umana, infatti, anelerebbe ancora a un corpo putrefatto? [...] E quale corpo completamente corrotto sarebbe in grado

<sup>12</sup> Vd. quanto segue immediatamente dopo nel testo.

<sup>13</sup> Una più ampia illustrazione della critica graffiante di Celso sull'incarnazione e la resurrezione fornisce Cook 2000, 59–68.

<sup>14</sup> F III 41 Bader; F 3, 41 Lona. Su ὄσιος e termini affini, vd. ora Peels 2016.

<sup>15</sup> Fédou 1988, 239, con rinvio a F VII 36 Bader; F 7, 36 Lona (su cui *infra*). Per parte sua Lona 2005, 195 nota 92 rimanda senz'altro al F V 34 Bader; F 5, 34 b Lona.

<sup>16</sup> F VIII 49 Bader; F 8, 49 a–b Lona.

di tornare alla sua natura originaria e a quella composizione primigenia a partire da cui si è dissolto? Non sapendo fornire altra risposta, essi ricorrono all'assurda scappatoia secondo cui a Dio tutto è possibile. Ma certo Dio non può compiere cose vergognose, né vuole farne contro natura [...]. Perché Dio non fonda impulsi oltraggiosi né disordini aberranti, ma una natura retta e giusta. All'anima egli potrebbe offrire una vita eterna [...]. Quanto alla carne, piena di ciò che è meglio non nominare (σάρκα δὴ μεστήν, ὣν οὐδὲ εἰπεῖν καλόν), Dio non vorrà né potrà, irragionevolmente (παράλογως), renderla eterna. Egli infatti è la ragione (λόγος) di tutto quel che esiste e quindi non può fare nulla né contro la ragione (παράλογον) né contro sé stesso.<sup>17</sup>

Merita di essere riproposto, infine, un brano in cui la „Stimmung“ di Celso si fa meditata e riflessiva: giungiamo così alla sezione che contiene il nucleo propositivo dell'Alethes Logos.<sup>18</sup> „Ma essi [i cristiani] torneranno a chiedere: ‚Come conoscere Dio, se non cogliendolo attraverso i sensi? Che cosa si può apprendere senza l'uso dei sensi?‘. Questa non è la voce dell'uomo né dell'anima, ma della carne.<sup>19</sup> E tuttavia mi prestino ascolto, posto che da razza vile e amante del corpo quali sono<sup>20</sup> riescano a comprendere qualcosa (εἶ τι καὶ ἐπαίειν δύνανται ὡς δειλὸν καὶ φιλοσώματον<sup>21</sup> γένος). Se chiusi gli occhi ai sensi guarderete in alto con l'intelletto, se volte le spalle alla carne desterete gli occhi dell'anima, solo allora vedrete Dio. E ove cerciate chi possa guidarvi su questa strada dovete evitare gli impostori, i ciarlatani e i corteggiatori di idoli fantastici (εἰδωλα)<sup>22</sup> – per non coprirvi completamente di ridicolo, oltraggiando come idoli gli altri dèi che si manifestano e venerando invece quello che è ancor più miserabile degli auten-

17 F V 14 Bader; F 5, 14 a–b Lona. Vd. l'articolato commento, con annesso *excursus*, di Lona 2005, 282–292.

18 La bibliografia essenziale in proposito è radunata da Lanata 1987, 239 nota 38.

19 Sempre preziose sulla storia concettuale di *sarx* le osservazioni di Festugière 1954, 116 nota 3, 315 (Additions et corrections).

20 L'accusa ritorna più e più volte nell'Alethes Logos: oltre ai passi sin qui esaminati, vd. in particolare i FF VII 42 e 45 Bader; FF 7, 42 e 45 b Lona.

21 Sembra appena il caso di osservare che l'appellativo è di ascendenza platonica (Fedone, 68 c 1, ove viene impiegato di contro a *philosophos*) e sarà utilizzato più volte da Porfirio, ne L'antro delle ninfe e nella Lettera a Marcella (in Plotino appare il verbo *φιλοσωματεῖν*); uno snodo rilevante nella storia del termine e del concetto è comunque segnato da Filone.

22 Il vocabolo appare anche nel F VIII 24 Bader; F 8, 24 Lona per designare le immagini di culto, i simulacri. V'è nella pagina celsiana di cui ci veniamo occupando (F VII 36 Bader; F 7, 36 Lona) un sottile e velenoso gioco di parole, che ho cercato di render in italiano come meglio potevo: *eidolon* qualifica abitualmente in greco l'immagine fantasmatica (si pensi all'*eidolon* di Elena!), ma Celso fa il verso all'uso del termine da parte dei LXX e del Nuovo Testamento, dove significa „idolo“; insomma deride l'orrore giudaico e cristiano per l'idolatria. Vd. già Clerc 1915, 191 nota 1; inoltre Chadwick 1965, 424 nota 1; Lona 2005, partic. 408; Bremmer 2013, 15, con un ulteriore rinvio bibliografico.

tici idoli, anzi, non è nemmeno un idolo, ma in effetti un morto, a cui cercate un padre che gli assomigli<sup>23</sup>.

Quando è in questione il fine cui deve tendere l'uomo, il corpo e la carne<sup>24</sup> non sono minimamente affidabili per Celso. Il quale traguarda l'universo munito del verbo di Platone<sup>25</sup> e dell'esegesi che attorno ai suoi insegnamenti si è lungamente esercitata. Il deprezzamento della materia, del mondo sensibile, secondo questa lettura esclude ogni propensione a far leva su di essi – e dunque sul corpo, sulla carne – per indicare all'uomo la meta suprema. L'incarnazione di Dio, la resurrezione della *sarx* sono vaneggiamenti irragionevoli e blasfemi di chi non sa sottrarsi alla fascinazione del *soma*, di chi si perde nei meandri della sensorialità, di chi nulla ha inteso del vero discorso su Dio e sul divino. Corpo e mondo sensibile vengono compressi in un ,al di qua' che non lascia adito a prospettive ulteriori.

Il termine e il concetto di *soteria* possiedono nell'Alethes Logos un significato, un valore in linea con la tradizione filosofica greca di ascendenza platonica – un significato, un valore, va da sé, ben diversi da quelli che ci sono familiari attraverso il pensiero e gli scritti degli avversari di Celso, i cristiani (fra i quali egli annovera gruppi che saranno poi condannati come eretici dalla Grande Chiesa). Attingendo la formulazione seguente quanto meno in parte al decimo libro delle Leggi platoniche,<sup>26</sup> l'autore dell'Alethes Logos afferma che „ogni cosa nasce e perisce in vista della salvezza del tutto (τῆς τοῦ ὅλου σωτηρίας ἔνεκα)“; i beni e i mali esistenti fra i mortali non potrebbero diminuire o aumentare di numero: Dio non agisce come fa un uomo quando ha costruito in modo impreciso e dunque non apporta (né deve apportare) una correzione al cosmo.<sup>27</sup> È insomma inammissibile qualsiasi nuovo intervento della divinità rispetto al tutto, che vive in una

<sup>23</sup> F VII 36 Bader; F 7, 36 Lona.

<sup>24</sup> Vd. *supra*, nota 19.

<sup>25</sup> Un verbo di Platone, conviene aggiungere, depurato e orientato, poiché la posizione di Platone, specie per quanto riguarda il rapporto anima-corpo, certo non si è mantenuta monocorde nel corso del tempo e persino dialoghi come il Fedone vengono studiati in una prospettiva diversa da quella tradizionale: vd. ora i contributi compresi in Buchheim – Meissner – Wachsmann 2016. Tornando all'Alethes Logos, Celso fa indubbiamente uso del Timeo, eppure non sembra raccogliergli l'esigenza di render conto del mondo sensibile (in quanto partecipe delle idee) e di andargli, per così dire, incontro; con riguardo all'argomento che forma l'oggetto specifico di queste pagine, pare sfuggire a Celso come nel Timeo il corpo sia una delle due parti in causa (l'altra ovviamente è l'anima), quando si ha di mira l'armonia globale dell'uomo e come sia qui del tutto assente „la nozione di mortificazione“: „il corpo“ – scrive Joubaud 1991, 286 – „non deve essere né distrutto né mortificato“.

<sup>26</sup> 903 b 4–6.

<sup>27</sup> F IV 69 Bader; F 4, 69 a–b Lona. Vd. specialmente Andresen 1955, 66 e in genere 65–72, 93–94; Borret 1968, 352–354 nota 3. Carl Andresen sottolinea, a mio avviso giustamente, come questo

regolarità costante e inalterabile. Questa immagine di un universo in sé concluso, nei cui ritmi la divinità non interferisce – né avrebbe senso interferisca –, riflette un'idea della *soteria*, come (auto)preservazione di ciò che è nel suo insieme perfetto,<sup>28</sup> remota da quella cristiana.<sup>29</sup>

## 2) Origene: il trattato su I princìpi

Il regime della corporeità costituisce un nodo molto complesso del pensiero di Origene,<sup>30</sup> ragion per cui la nostra analisi si rivelerà inevitabilmente parziale.<sup>31</sup> Il punto di partenza sarà rappresentato dal trattato su I princìpi del periodo alesandrino e quello di approdo da opere composte a Cesarea nella tarda maturità, come il Commento alla Lettera ai Romani e il Contro Celso.<sup>32</sup>

---

importante frammento costituisca una sorta di anticipazione del F IV 99 Bader; F 4, 99 Lona, su cui vd. ancora Andresen 1955, 82, 87–88.

**28** Dunque, anche il corpo trova una logica sistemazione in questo ordine del mondo, ma su di esso non si dovrà far affidamento, come già rilevato, per accostarsi alla conoscenza di Dio.

**29** Per un'altra significativa occorrenza di *soteria*, vd. F VIII 75 Bader; F 8, 75 Lona: Celso si rivolge, in una sorta di parenesi finale, ai cristiani per assicurarsene nonostante tutto il lealismo verso l'imperatore; essi vengono pertanto invitati ad assumersi, se del caso, le proprie responsabilità anche di governo della cosa comune, e ciò ἔνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας („in vista della salvaguardia delle leggi e della *pietas*“: questa mi pare la resa più adeguata di εὐσεβεία nel passo in esame); dal contesto traspare quale concezione della *soteria* avesse Celso. Il F IV 7 Bader; F 4, 7 a Lona (ove, ancora una volta, ricorre *soteria*) pone problemi di non facilissima soluzione: è plausibile che, nella locuzione „[Dio] ha bisogno di essere conosciuto non per sé stesso, ma vuol offrirci la conoscenza di sé per la nostra salvezza, a che quanti l'accolgono divengano virtuosi e si salvino, mentre quanti non l'accolgono si dimostrino malvagi e vengano puniti“, Celso desse voce a dottrina corrente fra i cristiani (impiego il termine in senso volutamente estensivo e per così dire indeterminato, riecheggiando l'uso che ne fa l'autore dell'*Alethes Logos*, il quale scriveva verosimilmente prima che intervenisse la categorizzazione dell'eresia).

**30** Vd. in proposito per esempio Brown 1992, 149–164; Sfameni Gasparro 2000, entrambi con elencazione di passi origeniani e corredo di dati bibliografici fondamentali, cui all'occorrenza ne aggiungerò altri.

**31** Un aspetto della riflessione origeniana su cui non mi soffermerò è quello delle implicazioni della corporeità rispetto all'esegesi (letterale vs allegorica) del testo biblico: vd. in anni vicini a noi Dawson 2001, *passim*; Cox Miller 2009, 27–31 con le note pertinenti. Il problema della declinazione (o delle declinazioni) dell'ermeneutica origeniana è stato rivisitato da Jacobsen 2015, 75–102 e *passim*.

**32** Nel seguito mi limiterò a un numero molto limitato di citazioni da testi origeniani, traendole in un primo momento – come già ho precisato – quasi esclusivamente dal trattato su I princìpi, nella traduzione latina di Rufino (di cui è discusso il grado di fedeltà all'originale greco, con-

Le creature razionali sono state create da Dio tutte eguali e sembrano preesistere al corpo,<sup>33</sup> che assumono per aver deviato dal bene:<sup>34</sup> infatti, se alcune restano in qualche misura aderenti all'atto di bontà di chi le aveva tratte all'essere, altre ne prendono le distanze in modo ora più ora meno marcato;<sup>35</sup> ne consegue la caduta nel mondo materiale,<sup>36</sup> mondo che Dio ha voluto (la materia non è dunque coeterna a Dio, ma egli l'ha creata *ex nihilo*) vario e distinto, conforme alla diversità di condizioni nelle quali il peccato ha posto le creature medesime. La caduta è determinata dall'esercizio del libero arbitrio di cui la divinità le ha dotate. Del resto il bene inerisce loro per accidente – soltanto la divinità che le ha create possiede l'essere [= il bene] sostanzialmente:<sup>37</sup> ciò significa che esse possono compiere scelte diverse, in ragione delle quali sono spinte in varie direzioni. Sono insomma le creature razionali a orientarsi verso il bene o il male, dopo di che si produce l'abbinamento di ognuna a un corpo corrispondente alle sue tendenze. La materia verso cui cadono è segnata, in un tutt'uno con la corporeità,<sup>38</sup> da imperfezione mutevolezza diversità.<sup>39</sup> Per contro perfezione immuta-

---

servatoci solo frammentariamente). Per orientarsi nel panorama intricato della produzione di Origene è importante la densa voce dedicatagli da Norelli 2000.

**33** Sull'argomento rinvio a Martens 2015 con ampia bibliografia; fra le voci dissenzienti, in ordine alla preesistenza delle anime, Edwards 2002, 89–97. Martens, assai critico rispetto all'assunto secondo cui la dottrina della preesistenza sarebbe da inscrivere entro l'opinabile categoria dell'ellenizzazione del cristianesimo, rileva come sia invece centrale per Origene l'esigenza di argomentare la giustizia di Dio in funzione 'antignostica' – la „preesistenza in quanto teodicea“ fornisce una soluzione al problema dell'ineguaglianza attuale fra le sue creature – e insiste sul fatto che anche nella cultura giudaica familiare a Origene era rappresentata l'idea della preesistenza dell'anima al corpo; per un singolare accidente, contemporaneamente allo studio di Martens è apparso un volume che fa luce sul più antico sfondo di questa credenza: Steiner 2015.

**34** Diversamente Bieler 2016.

**35** I principi, II 9, 2–7.

**36** I principi, III 5, 4. Vd. anche Commento a Giovanni, XIX 22 (148–150). Va comunque ricordato che si propende a datare il XIX libro del Commento, insieme con quelli che gli tengono dietro (insomma i libri XIX–XXXII), al 241 o al 242, quando Origene è già da tempo a Cesarea: vd. Heine 1993, 15–18.

**37** I principi, I 6, 2.

**38** „Intendiamo per materia ciò che soggiace ai corpi: ciò per cui, una volta aggiungetevi le qualità, i corpi esistono“ (*Materiam ergo intelligimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitibus corpora subsistunt*: I principi, II 1, 4). Su questa concezione della materia e sulle sue scaturigini, vd. per esempio Borret 1968, 98 nota 1; Cruzel – Simonetti 1978, 134–135 nota 24, con elencazione dei testi pertinenti.

**39** Particolarmente suggestivo ai nostri fini quanto si legge in I principi, II 1, 4: „[...] senza i corpi non può darsi diversità del mondo [...]. È evidente dalla natura stessa delle cose che la natura corporea è soggetta a molteplici mutamenti, così da potersi trasformare da tutto in tutto [...].“ ([...] *mundi diversitas sine corporibus subsistere non potest [...]. Ex rebus ipsis apparet quod*



bilità identità inalterabile costituiscono un requisito essenziale delle tre persone della Trinità, totalmente incorporee.<sup>40</sup> Nel trattato su I principi sembra pertanto stabilirsi una corrispondenza da un lato fra corporeità e imperfezione mutevolezza diversità, dall'altro fra incorporeità e perfezione immutabilità identità inalterabile.<sup>41</sup> Corrispondenza emblematica, ma che si iscrive entro una categorizzazione a blocchi contrapposti, entro una contrapposizione in termini assoluti.<sup>42</sup>

Comunque il mondo non viene lasciato a sé stesso, né è svalutato radicalmente. Vediamo per quale motivo. A parte il fatto che la stessa materia è creazione divina (e così non può coincidere col male), sin dall'inizio il diuturno collegamento fra Dio Padre e il mondo è assicurato dal Figlio unigenito, che pur nella sua trascendenza pervade ogni cosa.<sup>43</sup> Strumento dell'azione provvidenziale divina, nella pienezza dei tempi egli si è fatto uomo, composto – come tale – di corpo e anima. Ebbene, fra tutte le creature razionali un'anima dall'inizio „ha aderito inseparabilmente e indissolubilmente a lui [il Figlio] in quanto sapienza parola di Dio verità luce e, accogliendolo tutta tutto, lasciandosi penetrare dalla sua luce e dal suo splendore, è entrata a formare un unico soffio (*unus spiritus*) con lui [...]“. Era indispensabile che la sostanza di quest'anima svolgesse una funzione intermediaria: *non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri*;<sup>44</sup> detto altrimenti, la sapienza divina non avrebbe potuto trasfondersi direttamente in un corpo. Realizzatasi tale unione, è intervenuta l'incarnazione attraverso il ventre di una donna.<sup>45</sup>

---

*diversam variamque permutationem recipiat natura corporea, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari [...]*). Sempre nello stesso trattato, assumono un valore strategico le proposizioni di III 6, 7: sia la natura visibile, cioè corporea, sia la natura invisibile, cioè incorporea – entrambe create da Dio – sono soggette a svariati mutamenti; quella invisibile, dotata di ragione, muta in base a una scelta deliberata, in quanto dotata di libero arbitrio; la natura corporea è soggetta invece a mutamenti nella sostanza: pertanto, qualunque cosa voglia plasmare o modificare Dio artefice dell'universo, si serve di questa materia pronta a obbedirgli in tutto, così da trasformare la natura corporea in qualunque forma o aspetto egli voglia, secondo quanto richiedono i meriti. Vd. in proposito Crouzel – Simonetti 1980, 144–145 note 41–43.

**40** I principi, I 6, 4; II 2, 2; IV 3, 15. Cfr. Crouzel – Simonetti 1978, 138 nota 5.

**41** È qui evidente una consonanza non dappoco con Celso e più in generale con i medioplatonici.

**42** Nel quadro di una serrata analisi dedicata all'incorporeità di Dio secondo Origene, Christoph Marksches ha richiamato l'attenzione sull'inevitabile problematicità del rapporto che viene a stabilirsi proprio fra l'incorporeità del Dio concepito trinitariamente e la corporeità della sua creazione principale, l'uomo: Marksches 2016, 94.

**43** I principi, I 2, 9; II 1, 3.

**44** I principi, II 6, 3.

**45** Origene usa al riguardo espressioni estremamente pregnanti ed efficaci: „[...] e la fragilità dell'intelletto umano non riesce ad afferrare e a comprendere come tanta potenza della maestà

Che cosa si produrrà alla fine dei tempi? Senza dubbio la resurrezione dei corpi<sup>46</sup> avrà luogo e l'identità di ciascuno verrà assicurata dall'*eidōs*, dalla forma che segna il corpo e lo rende unico, lo rende non permutabile (inconfondibile) nonostante tutte le vicende cui il *sōma* va naturalmente soggetto.<sup>47</sup> In fatto di resurrezione la concezione prevalente di Origene – ha osservato un suo interprete – è pertanto quella di un corpo di per sé inerente a ogni creatura razionale, „formato di materia capace di modificarsi continuamente cui una forma immutabile assicura continuità e unità attraverso [...] successive trasformazioni. In tal modo Origene può ammettere una condizione finale del corpo di tale sottigliezza lucentezza e perfezione da [...] fungere da rivestimento dell'anima tornata nella primitiva condizione di perfezione e perciò alla contemplazione di Dio [...]“.<sup>48</sup> Sia pure ammettendo una serie di indispensabili passaggi la vicenda del corpo, come si vede, non è connotata negativamente. D'altra parte Origene propone anche l'eventualità della completa incorporeità quale condizione finale delle creature razionali:<sup>49</sup> esse recupererebbero allora l'incorporeità che le caratterizzava al momento della creazione, in una prossimità a Dio da allora non più attinta. Insomma, per esprimersi in termini più chiari anche se necessariamente approssimativi vista la complessità dell'argomento e la plurivocità delle posizioni origeniane, è la corporeità un dato da cui le creature razionali non possono prescindere, oppure si deve ipotizzare un loro finale (e rinnovato) approssimarsi a quell'incorporeità che qualifica *naturaliter* solo le tre persone della Trinità? Ma in

---

divina, la stessa parola e sapienza di Dio, in cui è stato creato tutto ciò che è visibile e invisibile (Lettera ai Colossesi, 1, 16), si sia circoscritta nell'uomo apparso in Giudea e la sapienza di Dio sia entrata nel ventre di una donna e sia nato un bambino e questi abbia emesso vagiti a somiglianza degli infanti [...]“ (I princìpi, II 6, 2).

**46** Per un confronto fra la posizione di Origene e quella dei suoi predecessori, vd. D'Anna 2014.

**47** I princìpi, II 10, 1–3. Fra gli altri passi delle opere origeniane risalenti al periodo alessandrino, notevole in special modo il Commento a Salmi, 1, epitomato da Metodios nel dialogo su La resurrezione, I 20–24 e da Epifanio, Panarion, 64, 10 e 12–16 (è in questo contesto che Origene proponeva la definizione del *sōma* come fiume: „il sostrato primo [τὸ πρῶτον ὑποκείμενον] non resta il medesimo nel nostro corpo nemmeno due giorni“): vd. in proposito l'accurata analisi di Prinzivalli 2002, 90–104; inoltre, Prinzivalli 2007, 219–224 con bibliografia. Quanto all'*eidōs*, la forma che segna il corpo e lo rende unico, vd. anche Neri 2004, 270–271; Dorival 2012, con ulteriore letteratura. Suggestiva l'analogia, se di analogia si tratta e non di una mutazione, proposta da Wright 2006, 602 nota 181, fra il commento origeniano al versetto 5 di Salmi, 1 e le parole di Clive Staples Lewis: „Ma l'unità dei nostri corpi, persino nella vita attuale, non consiste nel trattenere le stesse particelle. La mia forma rimane la stessa, sebbene la materia che la compone cambi continuamente. Da questo punto di vista, io sono come la curva in una cascata.“ La citazione è tratta da Lewis 1960, 155.

**48** Così Simonetti 1975, 442, che rinvia a I princìpi, II 3, 2; III 6, 4–6.

**49** I princìpi, II 3, 3; III 6, 1–3.

quest'ultimo caso come rappresentarsi un esistere, un esistere creaturale (delle creature razionali), senza corpo? Origene sembra lasciare la questione aperta.<sup>50</sup> Comunque – si noti –, egli ha cura di precisare più volte che questo mondo non è l'unico: altri ve ne sono stati e altri ancora verranno, di modo che la vicenda della salvezza e della reintegrazione si perpetua (si perpetuerà) a lungo.<sup>51</sup>

### 3) Origene: i frammenti del Commento a Genesi

Nello stesso periodo in cui attende a I principi e li conclude (anteriormente al definitivo spostamento a Cesarea nel 232), Origene produce almeno i primi otto libri del Commento a Genesi, che è per noi purtroppo perduto e di cui possiamo tentar di ricostruire la sostanza concettuale solo attraverso la tradizione indiretta o altre opere origeniane.<sup>52</sup> Ai nostri fini è rilevante comprendere attraverso quale strategia interpretativa fossero posti in relazione fra loro tre brani fondamentali del I libro del Pentateuco, da sempre al centro del dibattito esegetico: 1, 26–27 (l'uomo viene creato da Dio a sua immagine); 2, 7 (Dio plasma l'uomo dal fango); 3, 21 (i protoplasti vengono muniti da Dio di tuniche di pelle). Poiché per Origene Genesi 1, 26–27 delineava la creazione da parte di Dio dell'uomo interiore, dell'anima razionale, c'è da chiedersi in che modo avvenisse o si sviluppasse agli occhi dell'autore del Commento a Genesi la creazione del corpo. Restavano infatti sul tappeto ancora due passi (appunto Genesi 2, 7; 3, 21) per spiegare come l'uomo fosse dotato della struttura composita che lo caratterizza agli occhi di Origene.<sup>53</sup> Questi ha prospettato una successione in base alla quale prima veniva plasmato (nell'Eden, che per Origene non parrebbe avere consistenza reale, bensì figurale) un corpo sottile, etereo e poi un corpo terreno, pesante?<sup>54</sup> Oppure per Origene „entrambi i passi [Genesi 2, 7 e 3, 21] *simbolizzavano lo stesso evento*, la dotazione di un corpo a un'anima precedentemente incorporea che lasciava il paradiso per

<sup>50</sup> I principi, II 3, 7; III 6, 9.

<sup>51</sup> Su questo punto vd. ora per esempio Jacobsen 2015, 270–272.

<sup>52</sup> L'edizione di riferimento delle testimonianze e dei frammenti è quella di Metzler 2010.

<sup>53</sup> E naturalmente non solo di Origene.

<sup>54</sup> Cfr. Crouzel – Simonetti 1978, 139–141 nota 7. Al termine di un'accurata analisi A.[–C.] Lund Jacobsen ha osservato: „In Origene non sembra esservi alcuna differenza fra il corpo la cui creazione è menzionata in Gen. 2, 7 e quello menzionato in Gen. 3, 21, anche se il materiale testuale conservatoci è troppo scarso per poter rigettare la possibilità [dell'esistenza] in Origene di due differenti forme di corporeità in Gen. 2, 7 e 3, 21“ (Jacobsen 2008, 232). Sull'argomento vd. anche, più di recente, Pârvan 2012 con ampia bibliografia.

questa terra“?<sup>55</sup> Come che sia, sembra profilarsi un collegamento fra l’ermeneutica – di cui abbiamo schizzato qualche tratto – prospettata nel Commento a Genesi e la preesistenza delle creature razionali, alla quale faceva seguito la loro caduta in un corpo, teorizzata ne I principi.<sup>56</sup>

Volendo stilare un bilancio intermedio (con specifico riguardo al periodo alessandrino) e adottare ancora una volta un linguaggio certo più corvivo di quello origeniano, ci si sentirebbe autorizzati a dire che il regime della corporeità – alla luce del trattato su I principi e forse del Commento a Genesi – è solo entro certi limiti un regime di minorità, peraltro necessario all’essere fisico. Comunque la corporeità in un tutt’uno con la materia, creazione divina (ciò che non andrebbe dimenticato), è permeata anch’essa *ab ovo* dal continuo effondersi nel mondo del Figlio unigenito sino all’apice mirabolante dell’incarnazione.

#### 4) Origene: Dialogo con Eraclide, Commento alla Lettera ai Romani e Contro Celso

L’Origene della tarda maturità ha modificato o comunque in qualche misura delucidato la propria concezione della materia e della corporeità?<sup>57</sup> E soprattutto, ciò che sarebbe assai importante ai nostri fini, egli tende a stabilire un rapporto più stretto fra corpo – quel corpo che nel trattato su „I principi“ era ontologi-

---

55 Martens 2014, 67 (corsivo dell’autore). Martens è dell’avviso che, in consonanza con Genesi 3, 21, passi come Genesi 2, 7 si riferiscano per Origene a una corporeità postlapsaria „inflitta alle intelligenze [= creature razionali] che erano cadute dal loro preesistente stato di gloria“: Martens 2014, 70.

56 Martens 2013.

57 L’esigenza di tener nel debito conto lo sviluppo del pensiero di Origene è sottolineata in alcuni studi più recenti: vd. in particolare Heine 2010 per es. VII–VIII. D’altra parte Anders-Christian Jacobsen ritiene che si possano concepire la cristologia e la soteriologia origeniane „come un’unità coerente“ a patto di esser prima „intese in tutta la loro complessità e diversità“, ciò che impedisce di collocare sullo stesso piano, poniamo, il trattato su I principi e uno scritto apologetico come il Contro Celso destinati a un pubblico differente (nel primo caso più, nel secondo caso meno avvertito) e perciò improntati a una differente ermeneutica; sembra conseguire che, ove si registrino discrasie fra i testi, esse andrebbero imputate non tanto a un’evoluzione del pensiero di Origene quanto alla dissimmetria fra i loro registri: Jacobsen 2015 *passim*, la citazione letterale è tratta da 16. Pur con questo *caveat*, la centralità del tema della corporeità in Origene viene a ragione sottolineata ripetutamente da Jacobsen 2015, 87, 108 e specialmente 243 (con riguardo al Contro Celso).

camente inferiore all'anima, per così dire suo strumento<sup>58</sup> – e salvezza? Non si tratta qui di chiamar semplicemente in causa affermazioni come quella contenuta nel Dialogo con Eraclide, databile fra il 244 e il 249, dove si rimarca che il Cristo „volendo salvare l'uomo nel modo in cui volle salvarlo (θέλων ἄνθρωπον σώσαι ὥσπερ ἐθέλησεν σώσαι), volle pertanto salvare così il corpo (σῶμα), come volle del pari salvare l'anima (ψυχὴν) e volle salvare il resto dell'uomo, il soffio divino (πνεῦμα); l'uomo non sarebbe stato salvato nella sua interezza se egli [il Cristo] non avesse rivestito l'uomo nella sua interezza“.<sup>59</sup> L'affermazione secondo cui attraverso il sacrificio del Cristo viene salvato tutto l'uomo, l'uomo nella sua completezza tricotomica, che nella fattispecie include in primo luogo il corpo, è certo importante, ma non nuova:<sup>60</sup> in ogni caso, essa non ci permette di fornire una risposta ai quesiti posti dianzi (ricordiamo: l'Origene della tarda maturità ha mutato o quanto meno chiarito la concezione della materia e della corporeità esposta nel trattato su I princìpi? In particolare, ha delineato un rapporto più stretto fra corpo – un corpo rinnovato – e salvezza?).

Conviene senz'altro allargare l'analisi a scritti come il Commento alla Lettera ai Romani (pervenutoci ancora una volta nella traduzione latina di Rufino, a parte i frammenti conservati dalle catene, i passi della Filocalia, gli estratti trasmessi dal papiro di Tura) e il Contro Celso. Nell'accingerci a farlo, bisogna tuttavia tener presente che diverso è il pubblico cui le due opere si rivolgono.<sup>61</sup> Il Commento alla Lettera ai Romani, composto fra il 244 e il 248, ha un obiettivo polemico dichiarato: la denigrazione dell'esistenza materiale e in particolare del corpo umano da parte degli „gnostici“.<sup>62</sup> La bontà del corpo è per Origene fuori discussione, in quanto svolge la funzione essenziale di unirci a Dio. Nessuno deve vergognarsi della natura del proprio corpo;<sup>63</sup> non solo: il corpo, naturalmente incontaminato, è un sacrificio vivente e santo e gradito a Dio.<sup>64</sup> Tuttavia, il discorso sulla cor-

**58** IV 2, 7. (L'affermazione ritornerà nel Contro Celso, VII 38 e ciò si spiega facilmente: si può ipotizzare vi si sia stata un'evoluzione del pensiero di Origene in ordine al nesso corpo-salvezza, ma non certo un radicale capovolgimento della gerarchia che egli delinea fra anima e corpo).

**59** 6–8. Origene „anticipa [...] il principio più tardo *quod non adsumptum – non sanatum*“: Stüder 1986, 124.

**60** Cfr. Simonetti 1975, 428 nota 46.

**61** Vd. l'ampia analisi di Jacobsen 2015, cui abbiamo avuto e avremo occasione di riferirci.

**62** Su questo punto e per quanto segue immediatamente nel testo, vd. Bagby 2013.

**63** Commento alla Lettera ai Romani, 6, 9, 17 (cito da Origène. Commentaire sur l'Épître aux Romains, III, texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introduction par M. Fédou, traduction et notes par L. Brésard et M. Fédou, index par L. Brésard, Paris 2011, 190–191).

**64** Commento alla Lettera ai Romani, 9, 1, 5 (cito da Origène. Commentaire sur l'Épître aux Romains, IV, texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introduction par M. Fédou, traduction et notes par L. Brésard et M. Fédou, index par L. Brésard, Paris 2012, 68–71).

poreità si rivela più ampio di quello che concerne il solo corpo. Ed ecco allora articolarsi la relazione fra *soma* e *sarx*, del resto preminente nel pensiero paolino. Bisogna evitare di farsi servi della carne, tendenzialmente correlata al peccato. Solo nel Cristo sia la carne sia il corpo sono entità indiscutibilmente positive, proprio in quanto egli è mondo da ogni peccato. In ogni caso l'evento straordinario dell'incarnazione conferma la bontà della creazione divina e la dignità della corporeità umana.

Il Contro Celso si segnala per una molteplicità di spunti del massimo interesse. L'autore della Dottrina veritiera aveva fra l'altro affermato che il male è presente nella realtà in una misura stabilmente definita e la sua origine sempre la stessa,<sup>65</sup> aggiungendo con qualche dose di *nonchalance* che esso è immanente nel mondo, costitutivo della sua consistenza materiale („basti dire, a uso della folla, che non da Dio proviene il male, ma è insito nella materia e convive con quanto è mortale [...]“).<sup>66</sup> La replica di Origene è serrata: non corrisponde a verità l'affermazione secondo cui il male nel mondo rimane in una quantità sempre eguale e la sua genesi si rivela ogni volta la stessa; inoltre (e soprattutto) viene specificato: „per noi non è affatto vero che la materia, la quale ‚convive con quanto è mortale‘, sia causa del male“.<sup>67</sup> Queste parole sono stringate ma cristalline e il „per noi“ aggiunge una specificazione essenziale. Del resto, nella prospettiva origeniana come potrebbero i cristiani riconoscere a ciò che è stato creato da Dio il carattere della negatività intrinseca? Il male per Origene non nasce dalla materia<sup>68</sup> – il ‚principio direttivo‘ di ciascuno è responsabile della malvagità di lui e il male coincide con le azioni derivanti da essa.<sup>69</sup>

Spostiamoci adesso al libro sesto dell'opera. Nel controbattere l'accusa di Celso, per il quale era inconcepibile che Dio, volendo inviare sulla terra il soffio (πνεῦμα) proveniente da sé, lo insufflasse nel ventre di una donna – „poiché sapeva già plasmare gli uomini, avrebbe potuto modellargli intorno un corpo

<sup>65</sup> F IV 62 Bader; F 4, 62 Lona.

<sup>66</sup> F IV 65 Bader; F 4, 65 Lona.

<sup>67</sup> Contro Celso, IV 62–66. Illuminante il confronto fra Contro Celso IV 66 – su cui da ultimo Blosser 2012, 50 – e III 42 („In senso proprio, è impuro ciò che deriva dalla malvagità, ma la natura del corpo non è impura: infatti non in quanto è natura di un corpo essa contiene in sé la malvagità, è la malvagità il principio generatore dell'impurità“).

<sup>68</sup> Questa dichiarazione esplicita mi sembra costituisca uno sviluppo rispetto al tessuto tematico del trattato su I principi, in cui indubbiamente si postula che la materia sia amorfa (vd. per esempio *supra*, nota 39), senza tuttavia specificare a chiare lettere che il male non nasce da essa.

<sup>69</sup> Si noti l'utilizzazione di un termine fortemente connotato come τὸ ἡγηνονικόν. La posizione di Origene rispetto all'esercizio della libera scelta è stata scrutinata nell'opera postuma di Frede 2011, 102–124 con le note pertinenti.

(σῶμα) ed evitar di gettare il proprio soffio in tanta sozzura; così, generato direttamente dall'alto, non sarebbe stato misconosciuto“ –, <sup>70</sup> Origene osserva anzitutto: „Dice questo per non aver compreso la nascita verginale,<sup>71</sup> pura ed esente da ogni corruzione, del corpo che doveva servire alla salvezza<sup>72</sup> degli uomini (τοῦ μέλλοντος ὑπερετήσασθαι τῆ ἀνθρώπων σωτηρίᾳ σώματος).“. Quindi Origene procede a riformulare l'accusa di Celso – „egli pensa [...] che la natura divina sia stata gettata in una lordura e sia contaminata tanto per aver trovato ricetto in un corpo di donna [...] quanto per aver assunto un corpo“ –, contestando all'antagonista di ragionare alla maniera di coloro i quali ritengono che i raggi del sole si contaminino penetrando nei pantani o nei corpi putridi e non rimangano puri persino colà.<sup>73</sup> Nella fattispecie Origene utilizza a fini polemicici un argomento (anche nei recessi più squallidi i raggi del sole restano immuni da qualsivoglia contaminazione) senza dubbio assai celebre:<sup>74</sup> ciò che gli interessa è mostrare quanto fosse vieto il modo di procedere dell'avversario e certo mai si sarebbe riconosciuto nella qualificazione dell'utero (di Maria) come luogo infimo, qualificazione che in linea puramente teorica si sarebbe potuta desumere da quell'argomentare. Chiarito il complesso del ragionamento svolto nel Contro Celso, conviene ritornare alla frase di prima in cui emerge, con un ardore insieme concentrato e controllato, la dichiarazione di fede dell'autore: „Dice questo per non aver compreso la nascita verginale, pura ed esente da ogni corruzione, del corpo che doveva servire alla salvezza degli uomini“. Si noti come Origene, là dove Celso si faceva gioco della modalità attraverso cui Dio aveva effuso il proprio soffio, non

<sup>70</sup> F VI 73 Bader; F 6, 73 Lona.

<sup>71</sup> In proposito, vd. già la dettagliata disamina di Contro Celso, I 32–37 (assai più sintetiche le notazioni di II 69 e III 2): in particolare, per I 35 si possono tener presenti le notazioni di Brown 1992, 160. Lo sfondo su cui proiettare l'insistita rivendicazione della verginità di Maria – si ricordi del resto che Origene „è il primo teologo ad aver insegnato chiaramente la verginità perpetua di Maria“: Crouzel 1986, 197 – appare complesso. Il rilievo conferito alla figura di Maria „sempre vergine“, in cui si ipostatizzavano verosimilmente anche impulsi encratici, consentiva di rintuzzare, confermando il dettato del Vangelo secondo Matteo (1, 18–25, partic. 23, ove veniva chiamato in causa il Libro di Isaia, 7, 10–17), gli attacchi di chi come Celso aveva attinto ad accuse circolanti negli ambienti giudaici del suo tempo circa la dubbia fama di Miriam/Maria: vd. ora Rinaldi 2016, partic. 98–100, 339–342 con le note pertinenti, ove letteratura, cui è da aggiungere Laato 2016. Sulla verginità di Maria in una più „lunga durata“, vd. Borgeaud 2006, partic. 187–202 con elencazione di testi antichi e ampia bibliografia.

<sup>72</sup> „Nel Contro Celso – osserva Anders-Christian Jacobsen 2015, 240 – la soteriologia determina la cristologia“. In genere sull'incremento dell'interesse soteriologico ed escatologico nell'ultimo Origene, vd. Heine 2010, 226–256 con importanti rinvii bibliografici.

<sup>73</sup> Contro Celso, VI 73.

<sup>74</sup> Com'è noto, Diogene Laerzio (VI 63) lo attribuisce a Diogene il Cinico. Per un'elencazione di testi in cui affiora – con variazioni – lo stesso „Leitmotiv“, vd. Chadwick 1965, 387 nota 2.

si conceda nessuna diversione rispetto alla verità che gli preme asserire e vada dritto al punto; è naturalmente possibile che proprio l'esigenza di incalzare Celso, su un terreno su cui l'*esprit* beffardo e iconoclasta dell'autore dell'*Alethes Logos* era ben munito o comunque pronto a colpi d'incontro capaci di lasciare il segno, inducesse l'avversario a comprimere lo sviluppo del proprio pensiero; resta il fatto che Origene, il quale scrivendo i principi si era limitato a sottolineare il portentoso ingresso della sapienza divina *in vulvam feminae*, nel Contro Celso si attiene a un ben preciso ordine del discorso – a una gerarchia valoriale? – focalizzando l'attenzione sul „corpo che doveva servire alla salvezza degli uomini“ e facendo intervenire la nascita verginale da Maria.<sup>75</sup> Il caso in esame è senza dubbio notevole, ma non isolato: il nesso diretto fra il *soma* colmo del soffio divino e la *soteria* segna altre pagine di quest'opera.<sup>76</sup> Dunque, il Contro Celso ci trasmette un'idea della relazione corpo (divino)-salvezza che è di strettissima vicinanza, in quanto l'uno si fa strumento dell'altra. Ciò avviene, lo ribadiremo, nello stesso scritto in cui l'autore nega a chiare lettere essere la materia causa del male.

Il tema dell'assunzione del *soma* (*corpus* nella versione di Gerolamo), da parte di Gesù, ai fini della *soteria* (*salus* sempre nella traduzione ieronimiana) si ripresenta in un quadro segnato dalla costante presenza della verginità di Maria nelle Omelie su Luca<sup>77</sup> e ulteriore luce sul rapporto corpo (divino)-salvezza getta la formula σωτήριον σώμα, „corpo salvifico“, che Origene utilizza quando

---

75 „Va notato però – ha scritto Cipriano Vagaggini – che lo scopo diretto tanto delle obiezioni di Celso che delle risposte di Origene non è mariologico, ma cristologico, poiché Maria non vi interviene che in linea secondaria mentre si tratta anzitutto della divinità di Gesù“: Vagaggini 1942, 69; tuttavia è da vedere l'intero capitolo IV dell'opera, 62–79. Origene, sotto questo profilo, non costituisce certo un'eccezione. „[...] nella tradizione e nella produzione letteraria del primo cristianesimo l'interesse per la storia di Maria è uno sviluppo secondario, inizialmente tutt'altro che generale, e realizzato in forme assai diverse tra loro, dell'enunciato per cui Gesù era nato da una vergine (a quale stadio della tradizione risale il nome Maria?), enunciato il cui luogo originario era la riflessione cristologica (e soteriologica)“: così, efficacemente, Norelli 2009, 188.

76 Penso specialmente a VI 79, dove viene appunto stabilito un nesso stringente da un lato fra *pneuma* e *soma*, dall'altro fra *soma* e *soteria*: „E se si desidera vedere un gran numero di corpi pieni del soffio divino, in modo analogo a quello dell'unico Cristo, che si mettono ovunque al servizio della salvezza degli uomini, si considerino quanti dappertutto, sanamente e in rettitudine di vita, insegnano la dottrina di Gesù [...]“.

77 Vd. in particolare la quattordicesima: *Ut autem scias Iesum quoque sordidatum propria voluntate, quia pro nostra salute humanum corpus assumpserat* [...] („Si deve sapere che anche Gesù è stato contaminato, di propria volontà, poiché aveva assunto un corpo umano per la nostra salvezza [...]“ [Origenes Werke, IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars<sup>2</sup>, herausgegeben von M. Rauer, Berlin 1959, 83–91, 86]). Sulla quattordicesima Omelia, vd. ora Jacobs 2013. Le „Omelie su Luca“ risalgono, non diversamente dal Contro Celso, al periodo di Cesarea, ma la loro datazione è discussa: cfr. Jacobsen 2015, 39.



traspone il racconto matteoano dell'ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme (21, 6–11) nell'ascensione al cielo – la vera Gerusalemme – del Cristo, circonfuso dall'ammirazione delle potenze angeliche.<sup>78</sup> Rispondendo ai quesiti posti all'inizio di questa sezione, sembra di poter dire dunque che nella tarda maturità Origene abbia rimodulato il proprio pensiero sia sullo statuto della materia e della corporeità, sia sulla costellazione *soma* (divino)-*soteria*.

Costante era stato d'altra parte nell'arco di tutta l'opera di questo pensatore il ricorso all'immagine, che si andava consolidando durante il II secolo d. C., della divinità come terapeuta d'elezione.<sup>79</sup> L'abbondanza con cui si affaccia nelle pagine origeniane tale immagine ci restituisce il persistente interesse per una corporeità non sacrificata: di qui la necessità di ripristinarne la salute, a sua volta sentita come il naturale contraltare, o meglio l'ovvio prolungamento, di una salvezza<sup>80</sup> che abbraccia e deve abbracciare la globalità dell'esistenza umana, non senza che si instauri continuamente uno scambio simbolico fra salvezza, appunto, e salute.

**78** Commento a Matteo, XVI 19 (Origenes Werke, X. Origenes Matthäuserklärung: Die griechisch erhaltenen Tomoi, herausgegeben, unter Mitwirkung von E. Benz, von E. Klostermann, Leipzig 1935, 540); la formula σωτήριον σώμα va considerata nel più ampio panorama della riflessione escatologica origeniana, di cui è parte il concetto di ὄχημα, di veicolo, che compare anche qui (539), in una declinazione suggestiva: ἀνάλογον τοῖς προφητευθεῖσιν ἐν εἰκοστῷ τρίτῳ Ψαλμῷ περὶ τῆς ἀναλήψεως τοῦ σωτήρος καὶ τοῦ ξενισμοῦ τῶν οὐρανίων δυνάμεων ξενιζομένων ἐπὶ τῷ καινῷ τοῦ σωματικοῦ αὐτοῦ ὀχήματος θεάματι; nella traduzione latina anonima, riprodotta a fronte del testo greco, *secundum quod fuerat prophetatum in Psalmo de ascensione ipsius et de admiratione virtutum caelestium <admirantium> propter novum vehiculum corporis eius* („conforme a ciò che nel Salmo 23 era stato profetizzato circa l'ascensione del Salvatore e la meraviglia delle potenze angeliche, stupite dinanzi all'inedito spettacolo del suo veicolo corporeo“): per un inquadramento vd. Vogt 1990, 228–230 nota 54 con riferimenti bibliografici; inoltre Ressa 2000, 211 nota 225 con ulteriore letteratura. Il Commento a Matteo si colloca nell'ultima fase dell'attività di Origene (245–250) ed è ampiamente discusso da Jacobsen 2015, partic. 182–199.

**79** Su questo punto, è da tener presente anzitutto Fernández 1999. L'autore distingue il motivo delle infermità dell'anima, strettamente unito a quello di Cristo medico – la loro fonte immediata è l'esegesi biblica origeniana –, dal motivo di Dio medico, immagine introdotta spontaneamente da Origene per risolvere una *quaestio*; la prima coppia di motivi si costituisce attraverso metafore e allegorie, il terzo attraverso comparazioni.

**80** „Cristo, medico dei corpi, il quale sana nei vangeli tanti infermi, non poteva non esser considerato principalmente come il medico delle anime, colui che viene a donare una salute che oltrepassa la sanità fisica“: Fernández 1999, 279.

## 5) Per un confronto di posizioni

Attraverso le pagine di Celso e di Origene vediamo delinearci due „Weltanschauungen“ contrapposte. La prima, in stile „ancien régime“,<sup>81</sup> esclude qualunque intervento attivo di Dio nel mondo, ipostatizza l'ordine di cose esistente, privilegia rigorosamente la cura dell'anima, nega che l'uomo possa far affidamento sul corpo (e sulla carne) per raggiungere la meta cui deve tendere, irride come irragionevoli e blasfeme sia la credenza nell'incarnazione sia quella nella resurrezione. La seconda è decisamente più sfaccettata. Il corpo per un verso sembra costituire un gravame – soltanto le persone della trinità del resto sono assolutamente incorporee –, se è vero che le creature razionali cadono in un *soma* a seguito della trasgressione originaria cui le conduce l'esercizio del libero arbitrio; per l'altro è anch'esso un portato della creazione divina (come tale preordinata a fin di bene) e dall'inizio il Figlio pervade il mondo nella sua consistenza materiale, sino a che si produce il decisivo evento dell'incarnazione; alla fine dei tempi avrà luogo senza dubbio la resurrezione che chiama in causa una volta di più il corpo (o comunque un corpo), in quanto l'esistere creaturale sembra inseparabile da una dotazione corporea. A partire da questo quadro complesso e almeno in parte aporetico si profila – all'interno della seconda „Weltanschauung“ qui considerata, ripetiamo, attraverso la lente di Origene – una linea di tendenza, che cerca di sciogliere i nodi problematici persistenti negando essere la materia causa del male<sup>82</sup> e rivendicando al corpo nato dalla vergine<sup>83</sup> la capacità di salvare l'umanità. In estrema sintesi e con la dose di approssimazione ovvia per ogni tentativo di schematizzare processi inevitabilmente intricati,<sup>84</sup> se per la prima „Weltanschauung“, che è stata una forma di autorappresentazione diffusa nel mondo antico, la *soteria* coincide in fin dei conti con la perpetuazione dell'ordine „attuale“ – un ordine che include il cosmo come l'umanità (nella dimensione indi-

<sup>81</sup> Vd. però van Nuffelen 2011, 228–230.

<sup>82</sup> La cui sorgente risiede invece nel libero inclinare della mente di ciascuno verso la malvagità.

<sup>83</sup> Vd. *supra*, nota 71 e 75.

<sup>84</sup> Sono pienamente consapevole dei limiti della schematizzazione che segue: d'altra parte, la scelta di concentrarsi su Celso in quanto rappresentante significativo di una cultura e di una religiosità mi pare giustificata. Per un ampliamento del quadro e per una delimitazione della gamma delle possibili opzioni (le tradizioni religiose che mirano a una salvezza intramondana e quelle che mirano a una salvezza extramondana, ovvero le „Weltanschauungen“ di tipo locativo e di tipo utopico per riprendere la terminologia cara a J. Z. Smith, possono in effetti intrecciarsi), vd. in anni recenti Pagani e cristiani 2006; Alvar – Gordon 2008; Johnson 2009, opera ques'ultima che è stata molto discussa, ma che ha comunque più di un merito. Importanti contributi si possono leggere anche in Adluri 2013. Per i primi risultati di una ricerca che è tuttora in corso, vd. Camassa 2016 ove ulteriore bibliografia.

viduale e collettiva)<sup>85</sup> e che nella riflessione filosofica si scandisce su due piani ben distinti,<sup>86</sup> – parte dei cristiani e Origene con loro mirano a investire di nuovo senso l'esistere dell'uomo, a reinsediare in una condizione sentita come perduta nel mondo ,attuale', una reintegrazione che avviene nel momento stesso in cui (il Figlio di) Dio assume realmente un corpo umano rimarginando la ferita aperta fra il tempo delle origini e l'oggi, restituendo all'umanità una pienezza che è salvezza e sanazione del *soma*. Abbiamo detto dianzi: una parte dei cristiani e Origene fra loro. Il motivo di questa delimitazione è evidente. La condizione che si intende ripristinare in quanto corrispondente al progetto della creazione divina può includere o non includere la materia e con la materia la corporeità. Per chi si riconosce nella prima opzione, la materia e con la materia la corporeità è una cosa in sé buona, dunque da non condannare; per chi si riconosce nella seconda opzione, va indicata un'origine della materia e della corporeità al di fuori del progetto originario di Dio ed è la via che percorrono, pur differenziandosi fra loro, i marcioniti o i valentiniani.

## Bibliografia

- Adluri 2013: V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin – Boston 2013.
- Alvar – Gordon 2008: J. Alvar – R. Gordon, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden – Boston 2008.
- Andresen 1955: C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.
- Arnold 2016: J. Arnold, *Der wahre Logos des Kelsos. Eine Strukturanalyse*, Münster 2016.
- Bader 1940: R. Bader, *Der Ἀληθῆς Λόγος des Kelsos*, Stuttgart – Berlin 1940.
- Bagby 2013: R. S. Bagby, *Sin in Origen's Commentary on Romans*, Diss. Durham 2013 (<http://etheses.dur.ac.uk/7772/>).
- Bieler 2016: J. Bieler, *Origen on the Goodness of the Body*, in: R. A. Giselbrecht – R. Kunz (eds.), *Sacrality and Materiality. Locating Intersections*, Göttingen 2016, 91–100.
- Blosser 2012: B. P. Blosser, *Become Like Angels. Origen's Doctrine of the Soul*, Washington 2012.
- Borgeaud 2006: P. Borgeaud, *La Madre degli dei. Da Cibele alla Vergine Maria*, trad. it., Brescia 2006.

---

**85** La *soteria*, per gli uomini di cultura greca contemporanei ai primi sviluppi del cristianesimo, continua spesso a riguardare il corpo individuale al pari di quello sociale: nel primo caso si tratta adesso come sempre di „preservarlo“ al riparo da guerre, malattie, insidie incontrate durante il viaggio; nel secondo caso di salvaguardarne la consistenza, di „salvarlo“ appunto, rispetto alle minacce esterne e interne.

**86** Sul dualismo di Celso e non solo di Celso, vd. *supra*, p. 503.

- Borret 1968: M. Borret, *Origène. Contre Celse, II*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1968.
- Bremmer 2013: J. N. Bremmer, *The Agency of Greek and Roman Statues. From Homer to Constantine*, *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome* 6, 2013, 7–21.
- Brown 1992: P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. it., Torino 1992.
- Buchheim – Meissner – Wachsmann 2016: T. Buchheim – D. Meissner – N. Wachsmann (eds.), *Σώμα. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der Philosophie und Literatur*, Hamburg 2016.
- Camassa 2016: G. Camassa, *Statuto del corpo e annuncio di salvezza: prolegomeni (Studi Ellenistici XXX)*, Pisa – Roma 2016, 259–289.
- Chadwick 1965: H. Chadwick, *Origen. Contra Celsum*<sup>2</sup>. Translated with Introduction & Notes by H. C., Cambridge 1965.
- Clerc 1915: C. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II<sup>me</sup> siècle après J.-C.*, Paris 1915.
- Cook 2000: J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000.
- Cox Miller 2009: P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia 2009.
- Crouzel 1986: H. Crouzel, *Origène*, trad. it., Roma 1986.
- Crouzel – Simonetti 1978: H. Crouzel – M. Simonetti, *Origène. Traité des principes, II*, commentaire et fragments par H. C. et M. S., Paris 1978.
- Crouzel – Simonetti 1980: H. Crouzel – M. Simonetti, *Origène. Traité des principes, IV*, commentaire et fragments par H. C. et M. S., Paris 1980.
- D’Anna 2014: A. D’Anna, *La resurrezione dei morti nel De principiis di Origène. Note di confronto con alcuni testi precedenti*, *Teología y Vida* 55, 2014, 65–82.
- Dawson 2002: J. D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley – Los Angeles – London 2002.
- Dorival 2012: G. Dorival, *Origène, théologien de la chair*, in: P.-G. Delage (ed.), *Les Pères de l’Église et la chair. Entre incarnation et diabolisation les premiers chrétiens au risque du corps. Actes du V<sup>e</sup> Colloque de La Rochelle* 9, 10 et 11 sept. 2011, s. d. 2012, 87–94.
- Edwards 2002: M. J. Edwards, *Origenes against Plato*, Aldershot 2002.
- Fédou 1988: M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d’Origène*, Paris 1988.
- Fernández 1999: S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999.
- Festugière 1954: A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste, IV. Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.
- Fiedrowicz 2011: *Origenes. Contra Celsum/Gegen Celsus, I*, eingeleitet und kommentiert von M. Fiedrowicz, übersetzt von C. Barthold, Freiburg – Basel – Wien 2011.
- Frede 2011: M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Ed. by A. A. Long, Berkeley – Los Angeles – London 2011.
- Heine 1993: R. E. Heine, *Origen. Commentary on the Gospel according to John, Books 13–32*. Translated by R. E. H., Washington 1993.
- Heine 2010: R. E. Heine, *Origen. Scholarship in the Service of the Church*, Oxford 2010.

- Jacobs 2013: A. S. Jacobs, *Sordid Bodies. Christ's Circumcision and Sacrifice in Origen's Fourteenth Homily on Luke*, in: H.-U. Weidemann (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, Göttingen 2013, 219–232.
- Jacobsen 2008: A.[-C.] Lund Jacobsen, *Genesis 1–3 as Source for the Anthropology of Origen*, *VChr* 62, 2008, 213–232.
- Jacobsen 2015: A.-C. Jacobsen, *Christ – The Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology*, Münster 2015.
- Johnson 2009: L. T. Johnson, *Among the Gentiles. Greco-Roman Religion and Christianity*, New Haven – London 2009.
- Joubaud 1991: C. Joubaud, *Le corps humaine dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris 1991.
- Laato 2016: A. Laato, *Celsus, Toledot Yeschu and Early Traces of Apology for the Virgin Birth of Jesus*, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 27, 2016, 61–80.
- Lanata 1987: G. Lanata, *Celso. Il discorso vero*, a cura di G. L., Milano 1987.
- Lewis 1960: C. S. Lewis, *Miracles. A Preliminary Study*, London 1960.
- Lona 2005: H. E. Lona, *Die wahre Lehre des Kelsos. Übersetzt und erklärt von H. E. L., Freiburg – Basel – Wien 2005*.
- Marcovich 2001: *Origenes. Contra Celsum, libri VIII*, edidit M. Marcovich, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Marschies 2016: C. Marschies, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2016.
- Martens 2013: P. W. Martens, *Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis*, *ZAC* 16, 2013, 516–549.
- Martens 2014: P. W. Martens, *A Fitting Portrait of God: Origen's Interpretations of the „Garments of Skins“ (Gen. 3: 21)*, in: C. Vander Stichele – S. Scholz (eds.), *Hidden Truths from Eden. Esoteric Readings of Genesis 1–3*, Atlanta 2014, 55–84.
- Martens 2015: P. W. Martens, *Embodiment, Heresy, and the Hellenization of Christianity. The Descent of the Soul in Plato and Origen*, *HThR* 108, 2015, 594–620.
- Metzler 2010: K. Metzler, *Die Kommentierung des Buches Genesis. Eingeleitet und übersetzt von K. M., Berlin et al. 2010 (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung)*.
- Mortley 1986: R. Mortley, *From Word to Silence, II. The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn – Frankfurt/M. 1986.
- Neri 2004: V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna 2004.
- Norelli 2000: E. Norelli, s. v. *Origene (vita e opere)*, in: A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 293–302.
- Norelli 2009: E. Norelli, *Maria nella letteratura apocriфа cristiana antica*, in: E. Dal Covolo – A. Serra (eds.), *Storia della mariologia, I. Dal modello biblico al modello letterario*, Roma 2009, 143–254.
- Pagani e cristiani 2006: *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I–III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5–7 maggio 2005)*, Roma 2006.
- Pârvan 2012: A. Pârvan, *Genesis 1–3: Augustine and Origen on the „Coats of Skins“*, *VChr* 66, 2012, 56–92.
- Peels 2016: S. Peels, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden – Boston 2016.
- Prinzivalli 2002: E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002.

- Prinzivalli 2007: E. Prinzivalli, La risurrezione nei padri, in: S. A. Panimolle (ed.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, XLV. Morte-risurrezione nei padri della chiesa, Roma 2007, 169–288.
- Ressa 2000: P. Ressa, *Origene. Contro Celso*, a cura di P. R., Brescia 2000.
- Rinaldi 2016: G. Rinaldi, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I–IV)*, Roma 2016.
- Sfameni Gasparro 2000: G. Sfameni Gasparro, s. v. *Corpo*, in: A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 87–92.
- Simonetti 1975: M. Simonetti, *Origene. I princìpi, Contra Celsum e altri scritti filosofici. Scelta, introduzione, traduzione e note a cura di M. S.*, Firenze 1975.
- Steiner 2015: R. C. Steiner, *Disembodied Souls. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription*, Atlanta 2015.
- Studer 1986: B. Studer, *Dio salvatore nei padri della chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, trad. it., Roma 1986.
- Vagaggini 1942: C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942.
- van Nuffelen 2011: P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge 2011.
- Vimercati 2015: E. Vimercati, *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze. Introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati*, Milano 2015.
- Vogt 1990: H. J. Vogt, *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. J. Vogt., II*, Stuttgart 1990.
- Wright 2006: N. T. Wright, *Risurrezione*. Ed. it. a cura di A. Comba, Torino 2006.