



UNIVERSITÀ DI PISA

**DIPARTIMENTO DI
FILOLOGIA, LETTERATURA E LINGUISTICA**

CORSO DI LAUREA IN FILOLOGIA E STORIA ANTICA

TESI DI LAUREA

L'ombra della libertà.
Corpo e materia nel pensiero di Origene.

CANDIDATO
Giovanni Colpani

RELATORE
Chiar.ma Prof. Chiara O. Tommasi

CORRELATORE
Chiar.mo Prof. Gaetano Lettieri

ANNO ACCADEMICO 2018/2019

A.M.D.G.

Indice

Indice	1
Introduzione	2
Capitolo I: Stato della questione e metodi.	7
§1. Letteratura scientifica (pp. 7-14) – §2. Metodi (pp. 14-16)	
Capitolo II: La materia	17
<u>A. Il lessico di Origene</u>	<u>17</u>
§1. Il metodo (pp. 17-18) – §2. L'esempio di θάνατος (pp. 18-21)	
<u>B. Materia, ὕλη, materia.</u>	<u>21</u>
§1. Definizione di ὕλη (pp. 21-22) – §2. ὕλη come materiale, peccato e «ciò da cui» (pp. 22-25) – §3. Materia in senso figurato (pp. 25-29) – §4. L'equivalenza esegetica fra γῆ e ὕλη (pp. 29-36) – §5. Altre immagini bibliche di ὕλη: σάρξ, πόρνη, πηλός (pp. 36-42) – §6. Ricapitolazione (pp. 42-43).	
<u>C. Proprietà della materia.</u>	<u>43</u>
§1. Creata (pp. 45-51) – §2. Inesistente? (pp. 51-53) – §3. Sostrato (pp. 53-59) – §4. Passiva (pp. 59-66) – §5. Mutevole e corruttibile (pp. 66-77) – §6. Molteplice (pp. 77-88) – §7. L'ombra della libertà (pp. 88-102).	
Capitolo III: Il corpo	103
<u>A. Il lessico</u>	<u>103</u>
§1. Corpo e materia, <i>sordes</i> (pp. 103-113) – §2. ἀσώματος (pp. 113-126) – §3. «Corpi» incorporei (pp. 126-140) – §4. «Corpo» in senso morale? (pp. 140-147).	
<u>B. La resurrezione del corpo</u>	<u>147</u>
§1. Risurrezione nel <i>De Principiis</i> (pp. 147-190) – §2. Vita senza corpo? (pp. 190-198) – §3. Una soluzione (pp. 198-202).	
Capitolo IV: Protologia della materia	203
§1 Pedagogia divina (pp. 206-211) – §2 L'ombra della libertà (pp. 211-213).	
Conclusioni	214
Bibliografia	223

Introduzione.

«Sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no» (Mt 5:37): nonostante tutta la sua conoscenza biblica, Origene dà l'impressione di non aver tenuto gran conto di questo precetto evangelico. Il lettore dei suoi testi si confronta con una pluralità di ipotesi in risposta ad ogni singolo problema e ad una pluralità di problemi scaturiti dalla lettura di passi scritturistici o dalle questioni teologiche e filosofiche affrontate; a ciò si aggiunge un lessico non troppo specializzato, la scarsità di definizioni esplicite dei concetti, i brani che sembrano esprimersi in maniera del tutto contraddittoria sullo stesso problema e l'acribia – non sempre coerente nelle diverse occasioni – esercitata nelle distinzioni dei significati e dei concetti. Il tutto concorre ad offrire un'immagine del tutto opposta a quella della semplicità che il detto evangelico pretende dai discepoli di Gesù. Al contrario, ci si trova davanti ad un pensiero complesso, pieno di tensioni almeno apparentemente contraddittorie e altamente problematico per lo studioso che voglia ricostruirlo. Come se non bastasse, dell'immensa opera di Origene solo una piccola parte è giunta fino a noi, per la maggior parte nelle tendenziose e perciò deformanti traduzioni latine di Rufino e Girolamo, l'uno apologeticamente interessato a restituire un Origene ortodosso, l'altro polemicamente interessato a restituire un Origene eretico.

Uno dei problemi che più spesso ha tormentato ed esercitato gli studiosi è quello della materia e del corpo. Qui si riscontra in maniera particolarmente scoperta la pluralità di sollecitazioni e di esigenze che, innervando ogni singolo problema, ne rendono la risoluzione origeniana ambigua, ardua a cogliersi, complessa ma anche vertiginosa per la profondità speculativa. Tuttavia, prima di formulare questo problema e di evidenziarne le importanti ramificazioni, è necessario stabilire dei fondamenti certi da cui partire o, in termini evangelici, determinare a quali domande Origene risponderebbe «sì, sì; no, no» sollevando il meno possibile di problemi. Già sulla possibilità che Origene avesse mai potuto prendere una posizione ferma e definitiva molti studiosi nutrono dubbi, ma – in attesa di discutere meglio la loro posizione – darò qui per scontato che alcune posizioni origeniane siano da prendere come certe. Oltre a quello che egli interpretava come il deposito della fede della sua epoca, esposto e spiegato nella prefazione del *De Principiis*, possiamo indicare alcune dottrine che Origene tiene sì distinte dal patrimonio comunitario dell'epoca, ma che non vanno per questo declassate al rango di mere ipotesi di lavoro,

bensi si deve pensare fossero sue profonde convinzioni, la cui accettazione da parte della Grande Chiesa è uno degli obiettivi degli scritti stessi di Origene: si tratta sì di proposte, ma di proposte serie, con l'ambizione di risolvere alcuni dei problemi che la comunità ecclesiale si trovava ad affrontare. Queste opzioni teologiche fondamentali possono essere condensate in una narrazione: Dio, essendo perfettamente buono e giusto insieme, ha creato per amore gli esseri razionali e personali, tutti uguali, partecipi della sua vita immortale, articolata nella logica trinitaria. Questi esseri sono creati nell'eternità. Inoltre essi sono liberi, dispongono cioè di una volontà propria sulla quale Dio non esercita coercizione. A seguito di un allontanamento da Dio della volontà di tutte le creature tranne (almeno) una, la stessa divinità crea il mondo materiale che accoglie queste creature. La condizione materiale delle creature (articolata nei tre ranghi fondamentali di angeli, uomini e demoni) è determinata dalla gravità della colpa primordiale della loro volontà. Nonostante le apparenti differenze della loro vita nella materia, esse rimangono nell'essenza tutte uguali e tutte libere di redimersi convertendosi e tornando a Dio. Poiché questo processo di conversione deve avvenire senza coercizione e le creature sono libere in qualsiasi stato si trovino di avvicinarsi come di allontanarsi da Dio, è prevista la creazione e la distruzione di più mondi, in modo tale che, al netto dei movimenti dei singoli, su un lunghissimo lasso di tempo si evidenzino un continuo avvicinamento a Dio e un progresso della coscienza delle creature, finché tutte non saranno perfettamente riconciliate con Dio. Quando tutte le creature – nessuna esclusa – saranno riconciliate, Dio porrà fine alla sequenza dei mondi ristabilendo lo stato iniziale, precedente la caduta, in cui le creature partecipavano della vita divina. Il progresso delle creature è reso possibile dall'azione di Dio nel mondo, che le educa. Momento precipuo di questa educazione è la Parola di Dio, cioè la Bibbia cristiana (Antico e Nuovo Testamento), scritta per ispirazione dello Spirito di Dio e contenente – se esaminata con i metodi giusti – la rivelazione del destino ultimo delle creature e delle motivazioni dietro la struttura del mondo. Come le Scritture, così anche il mondo ha finalità pedagogiche, per cui anch'esso rimanda alle realtà incorporee. L'investigazione del mondo e delle Scritture deve essere accompagnata dallo Spirito di Dio, ma si svolge soprattutto con la ragione, essa stessa una partecipazione della creatura alla vita trinitaria, in particolare alla seconda ipostasi, il Figlio e Verbo (cioè Ragione) di Dio. L'esercizio morale della libertà non vi può ovviamente andar disgiunto. Questa, nei suoi tratti essenziali, è la visione del mondo di Origene, sebbene non tutti gli studiosi siano

d'accordo con tutti i punti delineati. I due pilastri che sorreggono tutto il sistema sono la bontà di Dio e la libertà di assoluta autodeterminazione delle creature: essi confermano l'idea, che emerge nettamente anche dalle dichiarazioni dello stesso Origene, che il sistema origeniano venga elaborato in costante polemica con le varie correnti cristiane gnostiche e marcionite del III secolo, nel tentativo di offrire una risposta cattolica a queste tendenze più settarie. Inoltre, uno degli intenti fondamentali dell'opera di Origene – per sua stessa ammissione – è l'offerta di una forma di cristianesimo cattolico più «spirituale» e accettabile per i convertiti con maggiori pretese intellettuali, all'epoca facilmente attratti dai maestri gnostici. A fronte del divisismo teologico degli gnostici e dei marcioniti (la distinzione cioè fra un Dio buono, Padre di Gesù e ispiratore del Nuovo Testamento e un demiurgo malvagio o dio giusto, il dio dei Giudei e del Vecchio Testamento), Origene afferma l'unità di bontà e giustizia nell'unico Dio e l'unità dei Testamenti in un'unica Sacra Scrittura. A fronte del determinismo soteriologico gnostico (soprattutto valentiniano), con la sua settaria divisione dell'umanità in tre categorie – uomini illici, automaticamente dannati e corrispondenti a chi è fuori dalla Chiesa; uomini psichici, dallo statuto ambiguo ma non pienamente salvati, corrispondenti ai fedeli della Chiesa; uomini pneumatici, automaticamente salvati per la loro consustanzialità con Dio e corrispondenti ai seguaci dei maestri gnostici all'interno della Chiesa –, Origene propone l'universalismo di un'unica natura razionale libera e autodeterminantesi, destinata tuttavia interamente alla salvezza, la cui consustanzialità con il divino è – come vedremo – problematica.

In questo quadro, un ruolo fondamentale è svolto dal problema della materia. Possiamo formularlo così: alla fine della sequenza dei mondi, quando le creature razionali saranno ricostituite in unità nella vita trinitaria, esisterà la materia? Detto altrimenti: si deve credere che anche al momento dell'apocatastasi le creature abbiano un corpo oppure no? Il problema nasce dalle dichiarazioni contraddittorie di Origene che sostiene al contempo che le creature razionali non possano mai vivere senza corpo e che non è possibile raggiungere l'unità con Dio e la contemplazione della divinità per le creature che hanno ancora un corpo. Le uniche trattazioni esplicite di questo problema erano contenute nel *De Principiis*, il grande trattato sistematico sulla fede cristiana: esso ci è giunto soltanto nella traduzione latina di Rufino, cui vanno aggiunti alcuni frammenti tradotti da Girolamo, nonché le scarse citazioni di un altro testimone parziale, l'imperatore Giustiniano, che le acclude alla sua *Lettera a Mena*, proprio mentre lo sta condannando per eresia. I trattati conservati in

greco dagli autori della *Philocalia*, pur essendo utili alla ricostruzione del pensiero di Origene, non offrono su questo problema indizi notevoli. I passi del *De Principiis* rufiniano fanno pensare che Origene avesse lasciato la questione in sospeso, senza risolvere l'aporia; lo studio approfondito del trattato insieme con le testimonianze di Giustiniano e Girolamo ha dato adito a diverse soluzioni nei diversi interpreti, sicché non esiste un consenso scientifico sulla questione. Il quadro è ulteriormente complicato dalle complesse ramificazioni del problema, che rappresenta un appiglio formidabile per formulare una valutazione globale del pensiero origeniano. Intanto, a causa della somiglianza fra principio e fine che Origene spesso dichiara, lo stato finale delle creature è lo stesso di quello iniziale – questo a meno che non si cerchi di argomentare che quella «somiglianza» fra principio e fine contempra la possibilità di qualche differenza. Già la scelta di una fine identica o diversa dall'inizio implica due differenti valutazioni del sistema origeniano: da una parte un'immagine ciclica (con tutte le analogie con il mondo greco e pagano che essa si porta dietro), dall'altra una progressiva. Ma la proiezione del problema della materia sullo stato iniziale delle creature implica la problematizzazione di alcuni temi-chiave dell'esegesi origeniana: la doppia creazione (Gn 1 e 2, interpretati come creazione originaria e creazione successiva al peccato), le due «immagini» nell'uomo (l'immagine di Dio e quella del «Terrestre», cioè il diavolo), la composizione tricotomica dell'uomo (corpo, anima, spirito). Problemi come l'ambiguo rapporto fra la materia e il male o la natura del corpo di resurrezione sono implicati nel problema della materia, così come i termini della apocatastasi finale – in che senso le creature saranno (e furono) tutte uguali, in che senso libere, in che senso «uno» con Dio. Poiché l'unità delle creature con Dio deve essere mediata dal Figlio (e dallo Spirito), è inevitabile che nel trattare questo problema si prenda posizione riguardo la dottrina trinitaria di Origene. Dato poi che la materia corrisponde alla lettera del testo biblico, definire meglio il ruolo della materia significa definire meglio anche il ruolo del senso letterale della Bibbia e dunque la teoria origeniana della conoscenza che – a partire dagli oggetti materiali come dalla lettera biblica – mira a raggiungere ciò che è spirituale e immateriale. Infine le diverse soluzioni del problema sono strettamente legate alla cosmologia origeniana, visto che il mondo è composto di materia.

In questo lavoro cercherò di risolvere questo problema, il che mi condurrà a toccare molti dei temi che da esso dipendono o che a esso sono legati e che ho qui elencato. Dopo

una rassegna ragionata della letteratura scientifica rilevante, esporrò brevemente i metodi che ho seguito nella ricerca. Seguiranno due capitoli rispettivamente dedicati alla materia e al corpo, ciascuno diviso in una parte d'interesse più terminologico, lessicale e definitorio e una che cerca di articolare meglio i problemi e le caratteristiche dell'oggetto di studio. Nel capitolo riguardante il corpo sarà trattato in dettaglio il contributo del *De Principiis*. Nell'ultimo capitolo, dedicato alla creazione della materia, saranno esposti due argomenti che corroborano la tesi emersa dai capitoli precedenti. Una conclusione ricapitola i risultati del lavoro.

Capitolo I: Stato della questione e metodi.

§1 Letteratura scientifica. In generale, è notevole il progressivo spostamento di interessi avvenuto nel XX secolo nella letteratura scientifica su Origene. Dalla letteratura del secolo precedente e di parte del '900 stesso, molto interessata alla teologia di Origene, spesso con l'intento confessionale di avvalorare o confutare le accuse antiche di eresia, si è passati a indagare una molteplicità di aspetti dell'opera origeniana con un atteggiamento che – anche quando parte da presupposti confessionali – tiene in poco conto i giudizi antichi, cercando piuttosto di collocare Origene nel suo periodo storico. Sin dal XX secolo, accanto al continuo interesse per la speculazione teologica e filosofica di Origene e per la ricostruzione delle sue vicende biografiche¹, si sono affiancate l'indagine sulla spiritualità origeniana (a partire dal fondamentale lavoro di Völker 1931) e sulla sua esegesi (rappresentativo De Lubac 1950)². I lavori di Simonetti hanno contribuito molto a calare i testi di Origene nel loro periodo storico, mettendo spesso in luce gli importanti legami con lo gnosticismo e le altre correnti del cristianesimo dell'epoca³. Alcuni suoi allievi, come Lettieri, hanno continuato in questa direzione con ottimi risultati⁴. È importante ricordare anche i lavori di Bianchi e della sua allieva Sfameni Gasparro: essi tentano una valutazione generale del pensiero origeniano e trattano anche aspetti particolari con un'ottica storico-religiosa⁵. Non prendono perciò posizione sui problemi teologici, ma le loro osservazioni – soprattutto quelle di Bianchi in merito al dualismo e quelle della Sfameni Gasparro sul tema del corpo, che si diramano fino al problema pratico della disciplina sessuale e ai

1 Sintesi generali dell'opera, della vita e del pensiero di Origene: Daniélou 1948; Crouzel 1985; Perrone 2018. Notevole, pur se poco seguito, per la ricostruzione della biografia origeniana Nautin 1977. Come esempi dell'interesse continuo per la sua teologia è sufficiente richiamare i molti contributi di Crouzel, d'interesse per lo più teologico.

2 Molto di più si potrebbe dire sull'esegesi origeniana (cf. Simonetti 2004 e gli *Origeniana Sexta*, editi nel 1995), che si è attirata le attenzioni sia dei filologi (si pensi solo al progetto di riedizione dell'*Esapla* per il XXI secolo dello *Hexapla Institute*, cf. anche Salvesen 1998), che dei biblisti (p.es. Bardy 1919 e Fee 1982) che dei teologi, soprattutto a causa dell'influenza che ha avuto la corrente filosofica ermeneutica sulla teologia novecentesca (rappresentativo in tal senso è Potworowski 1992, ma anche i lavori di Rahner, p. es. Rahner 1932a e Rahner 1939). Inoltre ci si è molto dedicati alla *Quellenforschung* delle interpretazioni bibliche origeniane, in rapporto soprattutto a Filone, agli gnostici e all'incipiente giudaismo rabbinico (cf. Hanson 1956; de Lange 1976; Burrus 2013 e gli atti di convegno Anderson-Clements-Satran 2013). Sulla spiritualità di Origene, cf. ancora: Rahner 1932a; Rahner 1932b; Crouzel 1955; Crouzel 1961; Crouzel 1963; Pizzolato 2001; Perrone 2011.

3 Cf. soprattutto Simonetti 1966 e Simonetti 1967, nonché l'ottima introduzione alla sua traduzione del *De Principiis*, Simonetti 1968. Cf. anche Simonetti 1985 e Simonetti 1976 per l'esegesi origeniana in confronto a quella gnostica.

4 Sul rapporto con lo gnosticismo valentiniano, cf. Lettieri 2008; Lettieri 2011b; Lettieri 2015.

5 Bianchi 1978; Bianchi 1980; Bianchi 1986; gli articoli più importanti della Sfameni Gasparro sono raccolti in Sfameni Gasparro 1984; sulla stessa linea Aveta 1987.

problemi esegetici legati alla doppia creazione – sono molto utili per contestualizzare il pensiero origeniano e al contempo darne una valutazione strutturale. Infine i recenti lavori di Perrone, Pazzini e Cacciari hanno evidenziato gli aspetti letterari e pragmatici dell'opera di Origene, contribuendo sempre di più sia ad una sua migliore intelligenza sia ad una valutazione più accurata degli scopi e dei destinatari degli scritti⁶.

Per quanto riguarda invece il problema particolare della materia, si possono evidenziare tre principali linee di studi, che corrispondono alle tre possibili soluzioni che si possono dare al problema: c'è chi ritiene che Origene prospettasse la sparizione completa del corpo, c'è chi ritiene che Origene prospettasse un'esistenza corporea anche dopo l'apocatastasi e c'è chi ritiene che Origene non avesse una ferma opinione al riguardo. L'interpretazione incorporeista e quella corporeista sono di solito collegate ad una serie di opposizioni interpretative su altre questioni; chi difende l'incorporeità finale più facilmente vede in Origene un pensatore fortemente condizionato dal platonismo e dallo gnosticismo, che proponevano dottrine simili. Data la natura delle nostre informazioni su Origene, per difendere la tesi incorporeista si deve screditare o ridimensionare il valore delle traduzioni rufiniane, accordando invece maggior fiducia ai detrattori antichi, come Metodio, Epifanio, Teofilo, Girolamo e Giustiniano. Soprattutto nella prima metà del Novecento, questo atteggiamento piuttosto diffuso sfociava addirittura in una sostanziale approvazione delle condanne postume per eresia che il Concilio di Costantinopoli del 553 comminò ad alcune dottrine che all'epoca erano ritenute origeniane. Secondo questo criterio è stata per esempio fatta l'edizione del *De Principiis* da Koetschau e la sua importante traduzione inglese ad opera di Butterworth, ma anche i saggi di Koch e de Faye, che tendevano a mettere in risalto l'adesione di Origene più alla filosofia greca che alla religione cristiana⁷. Sebbene una formulazione della posizione incorporeista nei termini degli studiosi del primo Novecento sia oggi da considerarsi superata, la posizione in sé è ancora perfettamente sostenibile, adottando gli opportuni correttivi: così fa, in maniera molto equilibrata, Daniélou 1948, ma anche Rius-Camps 1976 e 1981; Kettler 1980; Bostock 1980 (anche se è troppo sbrigativo nella valutazione della testimonianza di Rufino); Jacobsen 2003 e Jacobsen 2005. In particolare, Rius-Camps nel suo contributo del 1976 nota come la tensione fra le due possibilità dell'incorporeità e della corporeità sia dovuta proprio

6 Perrone 1992; Perrone 1993; Perrone 2000; Perrone 2006; Perrone 2011b; Pazzini 2009; Cacciari-Pazzini 2006; Cacciari 2011; cf. anche il volume con gli atti del X Congresso Origeniano Internazionale, *Origeniana Decima*, dedicato a Origene come scrittore.

7 Koetschau 19, Butterworth 1936, Koch 1932, de Faye 1928.

all'eterogeneità degli influssi che dovevano agire su Origene, intesi come esigenze filosofiche da una parte e di accordo con il dato religioso dall'altra.

Se la posizione incorporeista ha visto un ammorbidimento a partire dalla metà del Novecento fino ad oggi, si può dire che l'interpretazione corporeista – e quindi anche apologetica e riabilitante di Origene – sia andata incontro al processo opposto. Il grande alfiere di questa interpretazione, Crouzel, ha condotto lungo tutta la sua carriera una serrata critica delle posizioni incorporeiste precedenti, cercando di riabilitare il più possibile Origene e la testimonianza di Rufino. Suo è il merito soprattutto di aver fatto chiarezza sulla dottrina originaria dello εἶδος σωματικόν, il principio di individuazione dei corpi⁸. Se però la critica di Crouzel ha reso più cauti i fautori dell'incorporeismo, ha anche favorito una estremizzazione delle tesi corporeiste: accanto a interpretazioni tutto sommato moderate e ben argomentate, come quelle di Dupuis 1967, Studer 1978, Dorival 1987, Hennessey 1992 e soprattutto di Edwards 1992 e Edwards 2002, negli ultimi anni si sono andate affermando – da studiosi di provenienza greco-ortodossa – interpretazioni estremamente riabilitanti rispetto ad una ortodossia dogmatica che, parlando di Origene, è storicamente di là da venire. In questo gli studi non solo di Crouzel, ma anche di Edwards hanno avuto un ruolo: quest'ultimo ha messo in evidenza i debiti origeniani verso lo stoicismo, ridimensionando il preteso platonismo di Origene in favore di una concezione «biblica» e pienamente cristiana. Sebbene discutibile, la posizione di Edwards non è affatto immotivata – c'è una buona misura di verità nel ridimensionare l'adesione al platonismo da parte di Origene, sia perché i maestri medioplatonici dell'epoca costituivano probabilmente dei concorrenti nel variegato mercato delle idee dell'Oriente imperiale, sia perché la riduzione del pensiero origeniano, con i suoi elementi di profondissima originalità e in un certo senso di eclettismo filosofico, alla mera interpretazione platonica della fede cristiana rischia di banalizzare e semplificare molto più che spiegare. Questo non impedisce che si possano individuare prestiti o influssi del platonismo, né che Origene abbia potuto sostenere l'ipotesi incorporeista. Nelle sue due monografie dedicate a Origene⁹, Tzamalikos ha però portato all'estremo questa interpretazione, giungendo a negare la preesistenza delle creature razionali – una dottrina che persino Crouzel considerava pilastro fondamentale del

8 Cf. soprattutto Crouzel 1980; i saggi di Crouzel di argomento escatologico sono raccolti in Crouzel 1990.

9 Tzamalikos 2006 e Tzamalikos 2007. I problemi principali sono dati dai capitoli 2, 3, e 4 di Tzamalikos 2006 (dedicati alla doppia creazione) e il capitolo 9 di Tzamalikos 2007 (dedicato all'apocatastasi). Per una confutazione cf. Lettieri 2017b, pp. 73-4, n. 89; nemmeno Edwards è del tutto convinto dalla prima monografia: Edwards 2007.

pensiero di Origene. Nella ricostruzione di Tzamalikos, l'oggetto della prima creazione, incorporea, sarebbero non delle creature libere e razionali, ma soltanto le ragioni formali e finali della futura creazione, inserite nel Verbo di Dio e non personali, né viventi, né corporee. La seconda creazione, consistente nel mondo materiale con le creature libere ivi contenute, sarebbe il frutto di una «caduta». L'apocatastasi consisterebbe precisamente nella fine di questo mondo materiale e temporale e nel ritorno alla situazione iniziale, nella quale esisteva solo la vita di Dio e la creazione era una pura formalità al suo interno. In pratica, di fronte al dilemma per cui le creature non possono mai vivere senza corpo (perché questa è una prerogativa della Trinità) ma al contempo le creature non possono vedere Dio finché hanno un corpo, Tzamalikos per non eliminare nessuno dei due corni, trova sensato eliminare direttamente le creature. I problemi di questa interpretazione sono innumerevoli: basti qui ricordarne due, il primo è che Tzamalikos, escludendo l'esistenza di creature libere fin dalla prima creazione non è in grado di spiegare perché Origene parli spesso di una «caduta», motivo per cui deve aggrapparsi all'aporeticità della riflessione origeniana o postulare delle «dottrine non scritte» che avrebbero spiegato questo punto e che Origene non ha divulgato; secondo problema è che se – come dice Tzamalikos – Origene invita per mezzo del suo pensiero ad uno sforzo morale immanente alla storia del mondo (con scarsa considerazione per i molti appelli alla conoscenza, all'esercizio della ragione contemplativa e per i molti risvolti spirituali dell'opera di Origene) finalizzato al ristabilimento di quella condizione iniziale, allora ciò che verrebbe proposto come obiettivo corrisponderebbe ad un annientamento totale della propria vita e coscienza, una prospettiva questa sì decisamente fuori dai canoni di cattolicità del III secolo. A ciò si aggiunga che questa caduta immotivata del pleroma divino assomiglia troppo ai sistemi gnostici per costituire un efficace argine contro le loro dottrine. La preesistenza delle creature libere è infatti essenziale per contrastare non solo la divisione in nature degli esseri umani, ma anche l'empia attribuzione a Dio delle cause prime del male e di una imperfezione congenita. Pur negando anch'egli la preesistenza delle creature, Behr, l'ultimo editore del *De Principiis*, si muove su una linea del tutto diversa¹⁰. Mentre Tzamalikos non concede la minima fiducia alla traduzione rufiniana (facendo intanto uso disinvolto e abbondante dei frammenti catenistici, su cui cf. Dorival 2017), Behr sembra disposto ad

¹⁰ Behr 2017, con un saggio introduttivo che interpreta il pensiero di Origene. Di per sé la traduzione è buona, sebbene note, testo e apparato non innovino (e anzi, talvolta semplifichino) rispetto all'ottima edizione di Crouzel-Simonetti 1978-84, la quale invece è equilibrata e sufficientemente dettagliata anche nelle note.

una apertura di credito sostanzialmente incondizionata. La sua ricostruzione del pensiero di Origene può essere così sintetizzata: le creature razionali non preesistevano, esse iniziano a esistere quando nascono; tutti i riferimenti alla doppia creazione o alla prima creazione perfetta non sono da intendersi in senso protologico ma escatologico, perché la prima creazione è in realtà l'obiettivo finale prefigurato e iniziato dalla vicenda terrena di Cristo; la fine sarà corporea perché nessuna creatura può esistere senza corpo; i riferimenti alla caduta delle anime sono in realtà una spiegazione dell'allontanamento degli apostoli al momento della passione, che segna l'inizio dell'opera creativa-redentiva di Dio; d'altra parte, la differenza fra le creature è spiegata da Origene non con una qualche parola che possa significare «preesistenza», ma con l'affermazione di «cause antecedenti» (πρεσβυτέραι αἰτίαι), perciò non bisogna pensare alla preesistenza di creature, ma alla prescienza di Dio che, in previsione dei peccati che ciascuno avrebbe commesso *durante* la propria vita futura, ha già predisposto ciascuno nel rango che si meritava. Anche questa interpretazione pone più problemi di quanti non ne risolva, sia nel confronto con i testi, sia nella sua negazione della preesistenza: intendere le «cause antecedenti» come la semplice prescienza di Dio rispetto ai peccati futuri, nell'assenza di una scelta attiva della creatura interessata, reintroduce precisamente quel determinismo soteriologico che Origene aveva fatto di tutto per confutare. La preesistenza e l'apocatastasi di tutte le creature dotate di una coscienza sono due dati fondamentali del sistema origeniano, la cui messa in dubbio non può che essere considerata un errore soprattutto perché stride con le esplicite dichiarazioni di Origene e con i suoi altrettanto espliciti intenti anti-gnostici.

Per quanto riguarda la terza tendenza, quella cioè di chi ritiene che Origene non avesse raggiunto risultati certi e stabili per quanto riguarda il corpo delle creature, in un certo senso si può dire che essa è la più antica, dato che sia l'allievo di Origene Panfilo che Atanasio, il quale conosceva certo molto bene il pensiero origeniano, sostengono che Origene avesse trattato molte questioni a guisa d'esercizio, senza pervenire ad una conclusione definitiva¹¹. A partire da queste testimonianze, da dichiarazioni di Origene che sembrerebbero andare in questa direzione e dal testo tormentato del *De Principiis* molti interpreti si sono rifiutati di trarre delle conclusioni definitive sulla posizione di Origene –

11 Cf. Pamph. *Apol.* 3-7 (traduzione in latino di Rufino); ...παρὰ τοῦ φιλοπόνου Ἰριγένους. ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονούντος δεχέσθω τις, ἀλλὰ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν· <ἃ δὲ> ἀδεῶς ὀρίζων ἀποφαίνεται, τοῦτο τοῦ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστι. μετὰ γοῦν τὰ ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἰρετικούς εὐθὺς αὐτὸς ἐπιφέρει τὰ ἴδια λέγων οὕτως... (Athanasius, *De Decr. Nic. Syn.* 27, 1)

fra questi possiamo annoverare Cornélis 1959; Simonetti 1968; Alexandre 1975; Watson 1989; Lies 1996. L'iniziatore di questa tendenza è probabilmente ancora una volta Crouzel, in contrapposizione alle posizioni precedenti che trattavano (in maniera piuttosto aporetica) Origene come un pensatore sistematico¹². Eppure anche questa posizione, apparentemente più cauta e giustificata, riserva i suoi problemi: recentemente Lettieri¹³ ha affrontato la questione del supposto carattere «aporetico» o «zetetico», quindi aperto, asistematico e antidogmatico, della riflessione origeniana, individuando nelle esigenze interne al pensiero di Origene forti argomenti a sfavore di tale posizione. Per quanto riguarda per esempio l'insieme di dottrine che Origene riconosce come ancora non parte del patrimonio condiviso della Chiesa e che nell'introduzione sono state brevemente esposte, non possono essere assunte come mere ipotesi di lavoro, se non al costo di ipotecare l'intera attività esegetica e speculativa origeniana, che su di esse si incardina; se queste sono solo ipotesi, allora la stessa coerenza razionale della rivelazione divina scade al rango di ipotesi e perciò la sua credibilità sarebbe da assumere in via puramente ipotetica o, il che Origene esclude chiaramente come soluzione definitiva, fideistica – non si dimentichi che contenuto della rivelazione è il Verbo stesso di Dio, motivo per cui l'ammissione di un'incompatibilità fra la verità rivelata e la ragione umana avrebbe serie conseguenze teologiche e cristologiche. La stessa interpretazione spirituale, così caratterizzante la teologia origeniana, non è altro che una modalità di superamento delle aporie e delle contraddizioni del testo biblico per attingere ad una verità più coerente e profonda. A questi argomenti, sviluppati in profondità nel contributo di Lettieri, ne aggiungiamo soltanto due, di carattere più storico che filosofico. Per prima cosa, se teniamo a mente chi erano i destinatari delle opere più speculative di Origene, ci rendiamo subito conto di quanto pressante fosse l'esigenza di offrire un sistema coerente. Le attenzioni dei personaggi socialmente distinti, come il suo patrono Ambrogio, che Origene cercava di conquistare alla dottrina della Grande Chiesa, erano contese anche dagli gnostici, dai platonici, dagli stoici e dagli epicurei; in un periodo di *erneute Orthodoxie*, come è stato definito, queste scuole filosofiche (fra le quali annoveriamo senz'altro anche gli gnostici) offrivano un insegnamento sistematizzato e tendenzialmente onnicomprensivo, che cercava di essere il più possibile coerente¹⁴. In questo contesto,

12 Crouzel 1959; cf. Crouzel-Simonetti 1978, I, pp. 46-52.

13 Lettieri 2017b, pp. 46-52.

14 La definizione di *erneute Orthodoxie* per indicare una tendenza del pensiero filosofico antico nel periodo che va dal I sec. a.C. al III d.C. è stata utilizzata da Praechter 1920, p. 38, che non a caso la collega anche

formulare una proposta filosofica non sistematica, incapace di dare risposte coerenti su punti non secondari (come il problema della materia), «aperta» a critiche e obiezioni, equivaleva a darsi per vinti in partenza. Non a caso è lo stesso Origene che, al termine della prefazione del *De Principiis*, descrive il tipo di sapere da lui perseguito come un corpo ben formato e organico (*PA Praef.* 10). Un secondo argomento a favore di un Origene «dogmatico» è quello del confronto con altri autori che hanno praticato il genere del commento. Come per Origene, così anche per i commentatori neoplatonici la pretesa era quella di una restituzione il più possibile coerente e «fedele» del pensiero del Maestro – sia esso Platone, Aristotele o Gesù. Anche i testi non esegetici si presentavano come esposizioni di dottrine già scoperte dall'autorità fondatrice della scuola¹⁵. Sia i commenti a Platone ed Aristotele che i trattati sistematici, appartenenti al medesimo genere dei commenti e dei trattati origeniani, espongono dottrine diverse e talvolta contrastanti, prendono in considerazione problemi formulando differenti ipotesi e sollevano difficoltà che talvolta lasciano in sospeso, proprio come fa Origene. È tuttavia chiarissimo che questo andamento problematico non risponde ad una concezione «debole» e scettica del

all'attività erudita di edizione, ordinamento, commento delle opere dei fondatori delle varie scuole – attività in tutto sovrapponibile alle attenzioni sia erudite che esegetiche di Origene verso la Bibbia, e che va intesa come un contributo fondamentale alla sistematizzazione di un sapere che si vuole restituire sempre più come coerente e onnicomprensivo; esempi di opere sistematiche sono il *Didaskalikos* di Alcinoos (platonico), in un certo senso il *Trattato tripartito*, di matrice valentiniana, le *Definizioni Arme* e il *Logos Teleios* degli ermetici. Il *De Principiis* si inserisce chiaramente in questo genere di scritti. La tendenza si rafforzerà con l'andar del tempo: Porfirio dà un'edizione sistematica delle *Enneadi* plotiniane, mentre il neoplatonismo e il cristianesimo si costituiranno (o ambiranno a costituirsi) sempre di più in parallelo come «sistemi» teologici coerenti – basti pensare all'*Elementatio* di Proclo o ad un testo come l'*Oratio Catechetica* di Gregorio di Nissa, per non parlare dell'elaborazione a partire dal IV secolo delle varie professioni di fede. Sull'urgenza di offrire risposte coerenti ai cristiani di estrazione sociale elevata, cf. *CGv* V, 8; *PA* IV, 4, 5 Crouzel 1985, pp. 32-3.85-6. Sull'intento sistematico del *De Principiis*, cf. p.es. Lies 1996 (per l'asistematicità), Kettler 1966 (a favore della sistematicità) e Simonetti 2000, pp. 373-5 (a favore della sistematicità con riserve, con bibliografia). In maniera del tutto analoga ai platonici, anche Origene proietta la propria esigenza sistematica sui suoi testi autorevoli, le Scritture: esattamente come Porfirio aveva organizzato gli scritti di Plotino secondo un percorso ascendente che partendo dall'etica e passando per la fisica giungeva alla «epoptica», così Origene attribuisce a Salomone la volontà di costruire un percorso ascendente nel quale i *Proverbi* rappresenterebbero l'etica, il *Qoelet* la fisica e il *Cantico dei Cantici* l'epoptica (cf. *CCt Praef.* 3). Come il *curriculum* filosofico dei neoplatonici prevedrà un percorso ascendente che partendo da Aristotele giunge al *Parmenide* platonico (cf. Hoffmann 2006, pp. 605-6), così Origene vedrà nel *Vangelo secondo Giovanni* il culmine del *curriculum* biblico dei cristiani (cf. *CGv* I, 4, 23). D'altra parte *CGv* I, 1-15; V e *PA* II, 7, 1-2; IV, 1-3, discussioni di altissimo valore programmatico, sono di fatto interamente informate dalla difesa dell'unità e della coerenza interna della Bibbia e della sua ispirazione, visibile unicamente sul piano dell'interpretazione spirituale.

15 Significativa a questo proposito la dichiarazione programmatica di Plot. V, 1, 8: Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυροῖς πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν (cf. anche Plot. IV, 8, 1); la *Elementatio Theologica* e la *Theologia Platonica* di Proclo, per citare due esempi chiaramente sistematizzanti, pur non essendo testi esegetici, sono intesi come «manuali» di filosofia platonica.

pensiero, al contrario casi come quello di Proclo dimostrano chiaramente come al di là della tecnica del commento si possa trovare uno scrittore integralmente sistematico. Sarà piuttosto ad esigenze pedagogiche che questo procedimento andrà ascritto, essendo leggibile più come una tecnica espositiva trasversale a pensatori di diverse convinzioni ma accomunati dal mestiere dell'insegnante a livello accademico che come una conscia scelta filosofica finalizzata a manifestare il proprio scetticismo¹⁶.

§2 Metodi. Alla luce di quanto appena detto, un presupposto metodologico di questo lavoro è la coerenza di Origene, o almeno la sua intenzione di offrire un quadro teorico il più coerente e completo possibile. Ciò esclude il ricorso all'argomento di un'aporeticità della riflessione origeniana nei casi in cui si presenti una contraddizione in merito a qualche punto fondamentale del sistema – come è appunto la sparizione o meno della materia nello stadio finale. Si assumerà dunque che Origene a questo riguardo avesse sviluppato una propria teoria e che i testi, se adeguatamente letti, ci permettano di ricostruirla. Questo non esclude del tutto l'apertura del pensiero origeniano ad un progresso nella verità, apertura che emerge dai testi: in che modo questa si concili con la profonda esigenza di coerenza e verità si vedrà nel corso della trattazione (cf. III.A §2).

Di fronte all'aporia della materia, il già citato Lettieri 2017b propone una soluzione innovativa: entrambi i corni del problema – la sparizione e l'esistenza della materia – vengono assunti e approfonditi fino a trovarsi in accordo. In pratica, si ammette l'incorporeità finale delle creature, formulando al contempo l'esistenza al principio e alla fine della materia nei termini di una potenzialità insita nella stessa mutabilità delle

16 Sui commenti dei neoplatonici in generale Hoffmann 2006 è un'ottima introduzione. Hoffmann, oltre a descrivere il contesto concreto di scuola in cui nasceva questa letteratura e il suo interesse pedagogico, mette in evidenza la ricerca, da parte degli esegeti, dell'accordo a tutti i costi fra tutti i filosofi commentati, anche quando questi si contraddicono, citando fra l'altro un illuminante brano di Simplicio: δεῖ δὲ οἶμαι καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτῷ μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἀνιχνεύειν (Simpl. *In Cat.* 7, 29-32), dove la contrapposizione fra λέξις e νοῦς assolve la stessa funzione della biblica antitesi fra γράμμα e πνεῦμα, che Origene sfrutta per superare le contraddizioni (gli «scandali») del testo biblico, anch'egli preoccupato dall'unità del *corpus* autoritativo (cf. n. 14). Baltussen 2007 mette in luce il legame fra genere esegetico e canonizzazione di un testo. Per quanto riguarda il metodo aporetico, Fazzo 2002, pp. 9-35 spiega bene come si concilino in Alessandro di Afrodisia l'esigenza di sistematizzare in un insieme coerente le dottrine di Aristotele da una parte e l'assunzione dall'altra – come reazione alle critiche di parte scettica – del metodo «aporetico» o «zetetico», e come tutto questo si inserisca in un contesto di scuole. In Origene ovviamente le concessioni allo scetticismo sono molto minori. Eppure, fatte salve tutte le sue differenze rispetto ai commentatori successivi, Alessandro presuppone sempre sistematicità e coerenza interna in Aristotele, anche quando rinuncia a trovarla – così spiega Donini 2010. Chiaradonna 2010, soprattutto p. 104, mostra invece come anche in Plotino ci sia l'esigenza di risolvere le discrepanze e dicotomie che, anche per il contesto scolastico di elaborazione delle dottrine, vengono comunque sollevate.

creature. Esse, mutevoli e fallibili a causa della loro natura creata dal nulla (che dunque partecipa del nulla), presuppongono nella loro stessa costituzione la materialità che però, nell'unità con Dio è neutralizzata ed eternamente rimossa e annullata. L'obiettivo del mio lavoro è mettere alla prova questa soluzione passando in rassegna, in maniera analitica, i testi di Origene.

Nel testare questa ipotesi si è voluto inserirla in un contesto più ampio esaminando in generale la rappresentazione del corpo e della materia che Origene lascia emergere dai suoi testi. Per fare ciò, si è sempre partiti dalla questione lessicale, cercando di categorizzare e spiegare gli usi origeniani dei termini per «materia» e «corpo», di descrivere la relazione fra i concetti e i significanti e di individuare le immagini e le parole bibliche che Origene interpreta come riferite ai concetti di «materia» e «corpo». Quindi si è cercato – soprattutto per quanto riguarda la materia – di descriverne in maniera esauriente le caratteristiche, al fine di farne emergere il ruolo all'interno del sistema origeniano. Una sezione consistente è stata dedicata alla discussione nel dettaglio dei brani aporetici del *De Principiis*, che sono il testo più importante riguardo il nostro problema – importanza cui contribuisce non poco la profusione di attenzioni della critica, motivo per cui non possono essere passati sotto silenzio. Infine, l'interpretazione di Lettieri viene messa alla prova in riferimento ad alcuni temi protologici. La discussione sulla protologia della materia e sul problema della doppia creazione è trattata in sintesi perché, pur essendo un tema per noi rilevante, la sua densità avrebbe richiesto probabilmente un altro lavoro.

Uno dei punti deboli della bibliografia sul problema della materia è in effetti la sua scarsa analiticità: affermazioni di grande importanza vengono non di rado suffragate dal solo rimando (spesso senza testo in nota) ad una serie di testi, che però non vengono presi in considerazione per se stessi. Inoltre capita spesso, anche per la difficoltà a trattare un *corpus* testuale così ampio, che alcune frasi o brevi passi vengano assunti come fondamenti dell'interpretazione, sulla base dei quali viene misurato tutto il resto e, nei casi peggiori, si avanzano interpretazioni di amplissima portata sulla base di pochi testi, pur molto significativi. Nella quasi totalità dei lavori su questo problema, il contesto in cui le affermazioni di Origene si inseriscono non è analizzato e spesso gli autori danno per scontata la struttura dell'argomentazione origeniana senza spiegarla. Sebbene i suoi risultati non siano accettabili, bisogna riconoscere a Tzamalikos il merito di aver riportato l'esame analitico dei testi, citati esplicitamente ed estesamente a beneficio del lettore, al centro

della metodologia della ricostruzione della speculazione origeniana. Rispetto al suo modo di procedere bisogna tuttavia adottare alcuni correttivi. Primo, i testi vengono sì presentati in traduzione, ma in nota sono sempre presenti anche nella lingua originale, per permettere al lettore una valutazione in proprio dell'interpretazione offerta; le traduzioni sono state tutte effettuate da chi scrive, sia perché così appare esplicitamente l'interpretazione che viene data di un testo, sia soprattutto perché *quae legentem fefellissent, transferentem fugere non possunt* (Plinio *Ep.* VII, 9, 2), il che è tanto più vero per l'argomentazione origeniana, non sempre facilmente seguibile; alcuni testi sono stati citati estesamente soltanto in nota, senza traduzione, e in alcuni casi (quando l'asserzione da provare si considera di larga accettazione) ci si è limitati ai rimandi. Secondo, mentre Tzamalikos nega qualsiasi autorità alle versioni latine di Origene, salvo poi farne largo uso in certi momenti, qui si è cercato di dare sì priorità alle formulazioni in greco di Origene, senza però rinunciare ad una approfondita discussione (III.B §1 e §2) dei passi aporetici del *De Principiis*, tenendo conto di tutte le testimonianze – sia apologetiche che avverse – che ci sono pervenute e cercando di trarre un bilancio equilibrato (esemplare in tal senso è la trattazione di Rius-Camps 1976, sebbene forse un po' troppo incauta su alcuni aspetti); si è anche tenuto conto delle traduzioni rufiniane di altre opere. Per quanto riguarda i frammenti catenari, che Tzamalikos adopera troppo acriticamente, si è cercato di limitarne il più possibile l'utilizzo, specialmente dei vari frammenti sui *Salmi*. In generale, ho fatto riferimento alle edizioni delle *Sources Chrétiennes* delle opere per controllare questi frammenti.

Capitolo II: La Materia.

II.A. Il Lessico di Origene.

§1. Il metodo. Come primo passo per comprendere il pensiero di Origene è necessario cercare di comprenderne il linguaggio. In particolare bisogna capire come Origene utilizza il lessico, soprattutto le parole che designano il campo di indagine, cioè «materia», «corpo» e i loro sinonimi e derivati.

L'individuazione di un significato per le parole utilizzate, nel caso specifico di Origene, non è una operazione banale. Egli infatti non elabora – se non in maniera molto limitata – un lessico specializzato: non troviamo in Origene parole che significano sempre la stessa cosa. Non mancano d'altra parte nei testi brani dedicati alla definizione o esplicazione del significato di una parola, anche in maniera specifica¹. Non è detto però che la definizione fornita in un contesto si possa poi estendere indiscriminatamente a tutte le occorrenze della parola al di fuori di quel contesto. Questa oscillazione semantica, di per sé nient'affatto straordinaria, è però tematizzata e sfruttata nell'argomentazione in maniera del tutto peculiare. Il singolo termine è abbinato a differenti significati, di volta in volta selezionati sulla base del contesto in maniera dialettica: è il suo rapporto (di similitudine o di opposizione) ad un altro termine a selezionarne una accezione piuttosto che un'altra. Più che la definizione del singolo termine, conta nell'argomentare di Origene il rapporto fra diversi termini, e quindi fra diverse idee: come in un grafo, i punti in sé formalmente uguali acquistano valori diversi in base alla posizione che occupano nel sistema di legami reciproci².

Il sistema di legami reciproci fra le parole non è costruito arbitrariamente, ma è dato – dalle Scritture. L'approccio dialettico al lessico adottato da Origene è funzionale al suo primario interesse di esegeta della Scrittura: sfruttando la polisemia dei termini, l'interprete può muoversi più in profondità nel testo sacro, tentare più spiegazioni diverse o armonizzare apparenti contraddizioni del variegato *corpus* biblico. Vengono così adottati diversi procedimenti. Il più cospicuo è naturalmente l'allegoria: allo stesso termine vengono associate, oltre al suo significato concreto e consueto, una o più significazioni

1 Esempari in questo senso i primi due libri di *CGv* dedicati alla definizione di termini-chiave quali εὐαγγέλιον, ἀρχή, λόγος, θεός, e allo sviluppo dei significati delle ἐπίνοιαι di Cristo. Un caso di definizione che vedremo più avanti è *DeOr* XXVII, 8.

2 Dupuis 1967, pp. 43-6; Tzamalikos 2007, pp. 14-8; cf. a anche i contributi su singole parole che assumono diversi significati. A titolo d'esempio: Crouzel 1978b (sulla morte); Hennessey 1992 (su «incorporeo»).

simboliche. Non si tratta, nell'ottica di Origene, di semplice parlare cifrato, o di metafore, ma di una corrispondenza fra una realtà empirica o storica indicata dal testo sacro e una realtà intelligibile cui la realtà storica rimanda e da cui la realtà storica è in realtà fondata. In altre parole, il rapporto ermeneutico fra due significati (espressi nelle Scritture da un solo e medesimo significante) è un rapporto reale, ontologico fra le due realtà significate, e fra le due realtà e il testo stesso³.

L'allegoria origeniana permette di sottrarre la singola parola al suo senso più stretto e limitante (la *lettera che uccide*), in modo tale che possa prendere più significati. Questa disponibilità alla polisemia viene sfruttata creando reticoli di parole a partire dal testo sacro. Nel fare l'esegesi di un termine, Origene prende spesso in considerazione le altre occorrenze nella Bibbia, sfruttando il procedimento tipicamente alessandrino dell'Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν («spiegare Omero con Omero»)⁴. A partire dal confronto con gli altri brani, Origene assegna un significato allegorico al termine in questione, talvolta in maniera analogica, altre volte mettendo in contrasto due significati diversi che lo stesso termine assume in contesti differenti. Uno dei criteri fondamentali è ovviamente l'eliminazione delle contraddizioni dal dettato biblico per quanto possibile.

§2. L'esempio di θάνατος. Un esempio particolarmente calzante di questo modo di procedere è la definizione della parola «morte» (θάνατος). Nel *Dialogo con Eraclide* Origene discute:

«La dichiarazione del nostro padre Demetrio apre un altro problema. Ha detto che io asserisco che l'anima è immortale. A questo rispondo che l'anima è sia immortale che mortale. Per prima cosa dobbiamo analizzare il nome «morte» e distinguere quante cose questo vocabolo significhi. Proverò a presentare i suoi significati non secondo i filosofi, ma secondo le Sacre Scritture. È possibile che uno più abile di me ne trovi altri, ma a me per ora sono note tre morti. Quali sono queste tre morti? Secondo l'Apostolo uno *vive per Dio ed è morto al peccato* [Rm 6:2]. Questa è la morte beata: uno muore al peccato. Questa è la morte di Nostro Signore, perché *la morte di cui morì, è la morte al peccato* [Rm 6:10]. Ma conosco anche un'altra morte, nella quale si muore a Dio, e di cui è scritto: *l'anima che pecca morirà* [Ez 8:4]. E conosco anche una terza morte, nella quale comunemente crediamo siano morti quelli che si sono separati dal corpo, come per esempio Adamo che *visse 930 anni e poi morì.*» (*Dial.* 24, 25-15, 18)⁵

3 Il testo fondamentale per l'allegoria origeniana è *PA* IV, 1-3 (= *Phil.* 1). Il contributo più importante sul tema è De Lubac 1950. Le migliori sintesi su Origene possiedono un capitolo dedicato all'attività e al metodo esegetico: Daniélou 1948; Crouzel 1985; Perrone 2018. Si veda anche Crouzel 1961, pt. II. Sulla polisemia dei singoli termini: *CGn* 3 (= *Phil.* 14, 2); *CCt Prol.*, 2, 6; *HGer* XX, 1; Tzamalikos 2007, pp. 14-8.

4 Il concetto è simile a quello di *gezerah shavah* dell'esegesi rabbinica, cf. Cacciari-Pazzini 2016, pp. 67-86.

5 «Ὁ λόγος τοῦ πάπα Δημητρίου ἄλλου προβλήματος δέδωκεν ἡμῖν ἀρχήν. Ἔφασκεν ἡμᾶς εἰρηκέναι ὅτι

Davanti alla predicazione secca «l'anima è immortale», Origene rifiuta di prendere una posizione unilaterale. Innanzitutto presenta in maniera paradossale il problema della polisemia, dicendo che l'anima è sia immortale che mortale. Per chiarire questa posizione paradossale, egli si concentra sulla parola «morte», dicendo che essa può avere più significati. La polisemia della parola non è nella sua ottica un dispositivo filosofico, ma un dato di fatto presente nelle Scritture: vediamo qui quanto il modo di argomentare di Origene sia quello di un esegeta. Difatti ciascuno dei significati individuati è relativo ad un passo scritturistico, che viene citato come esemplificativo di quell'accezione.

L'abbinamento di tre significati diversi allo stesso termine non è un processo arbitrario: il legame fra i tre significati è sancito da un qualche tratto comune fra di essi. Nel prosieguo della discussione, Origene inizia chiarendo il significato della morte più comune, che chiama «mediana» (μέσος). Questa viene definita come una «dissoluzione» (διάλυσις), in riferimento alla comune credenza della morte come separazione dell'anima dal corpo⁶. Le altre due morti si definiscono in maniera analogica a questa, che è la più comune e quella di cui più facilmente abbiamo esperienza: la morte beata, cioè *al peccato*, è la separazione dell'anima dal peccato, mentre la morte del peccato è in qualche modo una morte *a Dio*, nel senso di una separazione dell'anima da Dio⁷. Il comune denominatore di ogni tipo di morte è la «dissoluzione» (διάλυσις), ma esse si differenziano per il ciò da cui ci si separa. Troviamo conferma di questo, quando Origene deve commentare la resurrezione di Lazzaro. Interpretando il senso letterale del racconto, Origene descrive la resurrezione come una restituzione dell'anima di Lazzaro al suo corpo, dal che consegue

ἀθάνατος ἢ ψυχῇ. Πρὸς τοῦτον τὸν λόγον ἐρῶ ὅτι καὶ ἀθάνατος ἢ ψυχῇ καὶ οὐκ ἀθάνατος ἢ ψυχῇ. Τὸ ὄνομα τοῦ θανάτου πρῶτον διαστείλωμεν καὶ ὅσα σημαίνεται ἐκ τῆς τοῦ θανάτου φωνῆς. Παραστήσαι πειράσομαι ὅσα σημαίνεται οὐ καθ' Ἑ[λ]ληνας, ἀλλ' ὅσα σημαίνεται κατὰ [τῆ]ν θεϊάν γραφήν. Ἴσως μὲν μο[υ] ς]οφώτερος καὶ ἄλλα σημαινόμε[ε]να παραστήσει· ἐγὼ μέντοι γε ἐπὶ τοῦ παρόντος οἶδα τρεῖς θανάτους. Ποίους τούτους τρεῖς θανάτους; Ἐ[λ] τις ἄμαρτία καὶ ἀπέθανεν τῇ ἀμαρτίᾳ κατὰ τὸν ἀπόστολον. Οὗτος μακάριος ὁ θάνατος· ἀποθνήσκει τις τῇ ἀμαρτίᾳ· τοῦτον τὸν θάνατον ὁ [Κύριός] μου ἀπέθανεν. Ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἀμαρτίᾳ ἀπέ[θ]ανεν. Οἶδα καὶ ἄλλον θάνατον καθ' ὃν ἀποθνήσκει τις τῷ Θεῷ, περὶ οὗ εἴρηται· Ἐ[λ] ψυχῇ ἢ ἀμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθναίνεται. Οἶδα καὶ τρίτον θάνατον καθ' ὃν κοινῶς νομίζομεν τοὺς ἀπαλλαγέντας τοῦ σώματος ἀποτεθνάναι· ἔζησεν γὰρ Ἀδάμ ἕτη τριάκοντα καὶ ἑνακόσια, καὶ ἀπέθανεν.»

6 Κατὰ τὸν μέσον θάνατον πάντες ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν· ὃν διάλυσιν νομίζομεν εἶναι (*Dial.* 25, 22-3); οὐ γὰρ νομιστέον ὅτι ἡ ψυχῇ τοῦ Λαζάρου παρῆν τῷ σώματι μετὰ τὴν ἐξοδὸν (*CGv* XXVIII, 5, 44); *etenim separatio corporis ab anima mors nominatur* (*CRm* VI, 6, 5); altri testi con discussione: Dupuis 1967, p. 69; Crouzel 1978b, pp. 20-3. La fonte più celebre di questa concezione è ovviamente Pl. *Phaed.* 64C.

7 Morte beata come separazione dal peccato: *dicitur vero et illa mors laudabilis, qua peccato quis moritur et Christo consepelitur* (*CRm* VI, 6, 5); cf. *CRm* V, 10; morte del peccato: καὶ γὰρ τὸ γράμμα ἀποκτέννει καὶ ἐμποιεῖ θάνατον, οὐ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*CGv* XIII, 23, 140); *et rursus separatio animae a Deo mors appellatur quae per peccatum venit* (*CRm* VI, 6, 5).

che intende la morte come una separazione fra i due⁸. Subito dopo però propone una interpretazione spirituale del miracolo di Gesù, interpretando la morte di Lazzaro come una separazione da Cristo, e la sua risurrezione come una conversione, un ritorno all'adesione a Cristo⁹. Pertanto la morte mediana richiama continuamente le altre due morti nel linguaggio della Scrittura. D'altra parte queste due morti, quella beata e quella del peccato, pur essendo analogiche fra di loro, sono anche in un rapporto di opposizione. Sono entrambe morte, cioè dissoluzione, eppure, dato che la morte al peccato corrisponde al «vivere per Dio», quanto più si muore a Dio nel peccato, tanto più si vive al peccato morendo per Dio. I due concetti, entrambi significati dalla parola «morte», sono in un rapporto di tensione dialettica, come due poli opposti. Come è stato giustamente notato, questo dispositivo esegetico di Origene deriva dall'etica stoica, con la sua distinzione tripartita fra i beni, i mali e gli indifferenti (ἀδιάφορα)¹⁰; ma è anche qualitativamente differente, perché la tripartizione è unificata nell'analogia fra i tre corni, ma vivacizzata dall'opposizione fra i due poli estremi. I due poli estremi infatti sono dialettici ma non simmetrici: dato che la parola «morte» ha già un suo contrario, cioè «vita», anche questo sarà un omonimo. Difatti esiste una vita indifferente (che si contrappone alla morte indifferente) ed una vita per Dio. Non esiste però la «vita nel peccato», o almeno Origene omette di citarla. In tal modo si possono interpretare tutti i brani in cui vita e morte si contrappongono come se qualcosa di positivo si contrapponesse a qualcosa di negativo: l'interpretazione immediata e letterale sarà che la vita indifferente si contrappone alla morte indifferente, l'interpretazione spirituale sarà che la vita per Dio si contrappone alla morte del peccato. La positività del termine «vita» è rimarcata dalla sua inapplicabilità al negativo autentico, cioè il peccato; mentre il positivo autentico (la vita in Dio) è capace di sussumere anche il termine che normalmente è negativo («morte»).

Risultato di questo processo è che il termine «morte» può di volta in volta sulla base del contesto assumere tre significati differenti, dei quali l'uno negativo, l'altro positivo e il terzo indifferente. Volendo poi spingere questa logica un po' più in là, si potrebbe arrivare a dire che, poiché il rapporto simbolico fra questi tre tipi di morte per Origene è un rapporto

8 Ἦτεσεν γὰρ ἐπανελεθεῖν τὴν ψυχὴν καὶ ἐνοικισθῆναι πάλιν τῷ σώματι [...] ταῦτα μὲν ὡς πρὸς τὸ ῥητὸν καὶ τὴν ἀνάστασιν τοῦ Λαζάρου ἀποδεδώκαμεν (CGv XXVIII, 5, 45.48).

9 Ἡ δὲ κατὰ τὸν τόπον ἀναγωγὴ ἐκ τῶν ποσποδομένων οὐ δυσχερὴς· ἤτησεν γὰρ τὸν μετὰ τὴν πρὸς αὐτὸν φιλίαν ἡμαρτηκότα καὶ νεκρὸν γενόμενον τῷ θεῷ δυνάμει θεῖαι παλινδρομησαὶ ἐπὶ τὴν ζωὴν... οὕτω δυσώδης ἀπὸ τῶν πρὸς θάνατον ἁμαρτημάτων τις γεγεννημένος καὶ ἀποθανὼν τῇ ἀρετῇ ἐπαλινδρόμησεν ἐπ'αὐτὴν (CGv XXVIII, 6, 49.50).

10 Dupuis 1967, pp. 54-5; Crouzel 1978b, p. 21; cf. CRm IV, 9, 4.

reale e non una semplice analogia di concetti o di nomi, ciò che viene detto di un tipo di morte, vale anche *mutatis mutandis* per gli altri due.

II.B. Materia, ὕλη, *materia*.

§1. **Definizione di ὕλη.** Vediamo ora come si applica questo modo di procedere alla parola «materia». Origene stesso ci presenta una definizione di «materia» nel *De Principiis*:

Con «materia» quindi intendiamo il sostrato dei corpi, cioè ciò da cui – con l'aggiunta e l'inserzione di qualità – i corpi derivano. Le qualità invece diciamo che sono quattro: caldo, freddo, secco, umido. Le quattro qualità, inserite nella ὕλη, cioè la materia (la quale di per sé si intende che esista al di fuori delle sopraddette qualità), producono le diverse specie di corpi. E tuttavia questa materia, sebbene come abbiamo appena detto esista a modo proprio al di là delle qualità, tuttavia non si trova mai istanziata senza qualità. (*PA* II,1,4)¹¹

Grazie alla traduzione di Rufino possiamo essere sicuri che il *definiendum* di questo brano era, nell'originale greco, ὕλη. Rufino rende il termine con il latino *materia*. Ci troviamo di fronte ad una definizione piuttosto secca, di natura filosofica¹². Ὑλη infatti non è un termine scritturistico:

Per prima cosa bisogna sapere che il nome stesso di "materia" per quella sostanza che si dice stia sotto i corpi, finora non l'abbiamo trovato mai scritto nelle Scritture canoniche. Anche nell'occorrenza di Isaia [Is 10:17] *e divorerà come fieno la materia* (ὕλην), riguardante coloro che sono stati destinati a delle punizioni, «materia» sta per «peccati». Ma anche se magari in qualche altro luogo è scritta la parola «materia», non sarà trovata mai a mio parere significare ciò di cui ora ci occupiamo, se non forse soltanto nella *Sapienza* ascritta a Salomone, un libro che comunque non da tutti è tenuto come canonico. Ebbene, lì troviamo scritto *non era infatti incapace la tua mano onnipotente, che aveva creato il mondo dall'informe materia, di mandare loro una moltitudine di orsi o*

11 *Materiam ergo intelligimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus, corpora subsistunt. Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates ὕλη, id est materiae, insertae (quae materia propria ratione extra has esse inveniuntur quas supra diximus qualitates) diversas corporum species efficiunt. Haec tamen materia quamvis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitates inveniuntur.*

12 Sulle fonti filosofiche di questa concezione: Crouzel-Simonetti 1978, II, pp. 134-5, nn. 23-4; Cornélis 1959, p. 33; Bostock 1980, p. 325. Origene stesso le riconosce: ἐπιστησάτω τοῖς ὑπὸ Ἑλλήνων λεγομένοις περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης, ποιότητος ἀμφισκομένης, ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται αὐτῇ περιτιθέναι (*CC* III, 41); Λέγει γὰρ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν ὁ σεμνὸς φιλόσοφος [Crisippo di Soli] ὅτι τοὺς σπερματικὸς λόγους τοῦ θεοῦ ἢ ὕλην παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὄλων (*CC* IV, 48); Περὶ δὲ τοῦ τὴν ὑποκειμένην ὕλην δεκτικὴν εἶναι ποιότητων, ὧν ὁ δημιουργὸς βούλεται, πάντες οἱ πρόνοιαν παραδεξάμενοι κατασκευάζομεν (*CC* IV, 57).

feroci leoni [Sap 11:17]. Moltissimi in realtà ritengono che si alluda alla stessa materia delle cose in ciò che Mosé ha scritto al principio di *Genesis* [Gn 1:1-2], in principio Dio creò il cielo e la terra, ma la terra era invisibile e disordinata. Infatti a costoro è parso che Mosé non indicasse con *terra disordinata* nient'altro che la materia informe. (*PA IV*, 4, 6)¹³

Il procedimento applicato da Origene nel caso di «materia» è diverso da quello che abbiamo visto nel caso di «morte». Nel corso del primo ciclo di trattati nel *De Principiis*, egli introduce la nozione di «materia», definendola chiaramente. Sia la parola che la sua definizione sono introdotti senza appoggio scritturistico: Origene sfrutta il concetto nel prosieguo del trattato per spiegare aspetti della fede della Chiesa e della Scrittura. Nel brano di *PA IV*, 4, 6, posto nella ricapitolazione finale dei temi trattati, Origene si sofferma su questo concetto estraneo di per sé alla dottrina cristiana, interrogandosi sul suo fondamento. Vengono proposti tre casi diversi. Nel primo caso, Is 10:17, ricorre la parola per «materia» (ὕλη), ma il significato non vi corrisponde. Nel secondo caso, Sap 11:17, parola e significato corrispondono, ma il libro è di dubbia canonicità¹⁴. Per terzo, Origene riporta l'opinione di alcuni che ritengono la «terra invisibile e disordinata» (γῆ ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος) di Gn 1:2 corrispondente alla materia in senso filosofico: sarebbe quindi presente il significato in assenza del significante. Ne risulta che il concetto di «materia» e il termine ὕλη, pur essendo abbastanza stabilmente legati l'uno all'altro, data la loro provenienza dall'ambito della filosofia pagana, tuttavia non sono in un rapporto biunivoco. Non sempre ὕλη significa «materia», non sempre «materia» è un concetto espresso con ὕλη.

§2. ὕλη come materiale, peccato e «ciò da cui». L'interpretazione origeniana di Is 10:17 dimostra, per esempio, che ὕλη può avere un senso morale, cioè «peccati». Sarebbe però difficile vedere qui una interpretazione allegorica della «materia» intesa in senso

13 *Et primo quidem sciendum est quod nomen ipsum materiae pro ea substantia, quae subesse corporibus dicitur, positum in scripturis canonicis nusquam usque ad praesens invenimus. Illud enim quod dicit Esaias: et comedet sicut faenum ὕλην, id est materiam, dicens de eis, qui in suppliciis constituti sunt, materiam posuit pro peccatis. Sed et sicubi in alio loco scriptum forte materiae nomen est, nuquam, ut ego arbitror; hoc, de quo nunc quaerimus, significare invenietur nisi tantummodo in Sapientia quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur. Ibi tament invenimus scriptum hoc modo: non enim inquit deerat omnipotenti manui tuae, quae creaverat mundum ex informi materia, inmittere eis multitudinem ursorum vel feroces leones. Quam plurimi sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio Genesis scripto est a Moyse: In principio fecit deus caelum et terram, terra autem erat invisibilis et incomposita; invisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam visus est indicare.*

14 La canonicità del libro è riconosciuta a *CC III*, 72 (ὡς ὁ θεῖος λόγος ὀρίζεται, segue Sap 7:25-6); inoltre Origene fa uso esteso di Sap 7:25-6 nella cruciale trattazione della natura del Figlio, a *PA I*, 2, 7-13. Possibile che la proposizione *qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur* sia una interpolazione rufiniana?

filosofico: fra i sensi letterali di ὕλη, quello cui corrisponde il senso analogico di «peccati», è con ogni probabilità «legna», sulla base di un parallelismo di Is 10:17 con 1Cor 3:12¹⁵. L'accezione concreta della parola ὕλη, come «legna» o «materiale», e specificamente nel senso di «materiale per il fuoco», «esca», è molto diffuso in Origene, sempre sulla base del parallelismo fra i due luoghi indicati¹⁶. Dato che questa accezione entra in gioco nel contesto dell'esegesi del carattere igneo della divinità, o della natura della purificazione dopo la morte, in tutti questi casi ὕλη nel senso di «legna», «esca», è interpretato come un simbolo del peccato. Considerata la quantità di passi che sviluppano questo tema nell'opera di Origene, si potrebbe quasi dire su questa base che ὕλη significhi anche «peccato».

In senso più generale, ὕλη significa semplicemente il «materiale» di cui una cosa è fatta. Questo si vede particolarmente nella polemica di Origene contro l'idolatria: gli idoli sono dèi fatti di materiali come l'oro e l'argento¹⁷. Spesso non si sente nemmeno una forte distinzione fra il senso tecnico di ὕλη priva di ogni qualità, e ὕλη come materiale già determinato alla base di un'altra cosa¹⁸. A ben pensarci la distinzione è soltanto relativa, perché ciò che accomuna i due concetti è l'essere il «ciò da cui» di qualcosa di più strutturato: questa è anche la *ratio* della definizione di materia presentata a PA II, 1, 4, dove infatti la materia è definita come il «ciò da cui» (*ex qua*) dei corpi. In tal modo «materia» diviene un concetto relativo, il cui significato più basilare, e comune a tutte le accezioni, è proprio «ciò da cui». Origene infatti conosce Aristotele (pur senza citarlo) e identifica la «materia» con il «ciò da cui» aristotelico¹⁹.

Possiamo appurare la relatività del concetto di materia, quando essa viene presentata come il «ciò da cui» di qualcosa diverso da un corpo; in questi casi, la materia stessa non è «indeterminata» (ἄποιος) come vorrebbe la sua definizione rigorosa, ma è accompagnata

15 PA II, 10, 4; Crouzel-Simonetti 1978, II, p. 233, n. 19 con rimandi testuali e bibliografici.

16 Passi delle opere greche: CC IV, 13; V, 15; CGv XIII, 23, 138-9; XIII, 40, 267; HGer I, 15; XVI, 6-7; HPS77 VI, 2; FrGer 11; FrRm 53, 14.

17 ἀλλ' ἡ κοινὴ ἔννοια ἀπαιτεῖ ἐννοεῖν ὅτι θεὸς οὐδαμῶς ἐστὶν ὕλη φθαρτὴ οὐδὲ τιμᾶται ἐν ἀψύχοις ὕλαις ὑπὸ ἀνθρώπων μορφούμενος (CC III, 40); cf. CC VII, 51.64.

18 Καὶ μείζονα δ' αὐτὴν ἔστιν ἀποφύνασθαι τῆς γεγενημένης περὶ τοῦ ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας μεταβληκῆτος ὕδατος εἰς οἶνον, τῷ ἐκεῖ μὲν ἄψυχον ὕλην εἶναι τὴν τετραμμένην, ἐνθάδε δὲ τῶν τοσούτων μυριάδων δεδουλωσθαι τὰ ἡγεμονικά. (CGv X, 25, 149). In questo caso capire se ὕλη ἄψυχος significhi «acqua» o «materia» in senso filosofico è piuttosto difficile. Quel che più conta nell'espressione è l'inerzia e la passività dell'oggetto. Testi in cui ὕλη e derivati indicano dei materiali: CC III, 25.40; IV, 26.41; V, 30; VII, 51.64; CGv II, 7, 57; VI, 32, 162; X, 23, 135; X, 38, 257.259; XIII, 23, 138-9; XX, 2, 3; XX, 24, 110; FrGv 8; Martyr. 6; HGer V, 15; XI, 5; XVIII, 4-5; Phil. 2, 4; 27, 5; CMt XIV, 10; XVI, 4; CRm, p. 228 Scherer; SelEz PG 13:772.820; HGb pp. 376.378; HPS73 II, 3. In questi casi non sempre è facile distinguere l'accezione filosofica dall'accezione di «materiale».

19 Τρίτον δὲ τὸ ἐξ οὗ οἶον τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης (CGv I, 17, 103), cf. Arist. Phys. 194B23-4: ἓνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἶον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος.

da una qualche determinazione²⁰. Un esempio di ciò è in *CC III*, 25, dove la parola ὕλη viene usata con l'aggettivo ἀνθρωπίνη «umana»:

Il corpo nato dalla Vergine era costituito di umana materia, passibile di ferite umane e di morte. (*CC III*, 25)²¹

In questo caso è chiaro che il riferimento non è alla «materia» dei filosofi. Il punto chiave è probabilmente l'aggettivo δεκτικόν, tradotto con «passibile»: quello che Origene vuole dire è che Gesù ha assunto una natura realmente umana; come tale, il suo corpo era uguale in tutto al corpo di qualsiasi altro essere umano, era fatto della stessa materia per così dire, e come il corpo di qualsiasi essere umano era sottoposto alle ferite e alla morte. Con «umana materia» (ἀνθρωπίνη ὕλη) si intende non il sostrato comune a tutti i corpi e recettivo (δεκτικόν) di qualsiasi qualità, ma il sostrato comune a tutti e soli i corpi degli esseri umani, recettivo delle qualità che gli umani possono subire²². Questa materia umana sarà certo «materia» rispetto a Gesù, Paolo e Socrate, ma è già un corpo determinato rispetto alla «materia» priva di qualsiasi qualità: in questo senso il concetto di materia è relativo.

Un altro uso che dimostra la relatività del concetto di materia è quando significa «occasione», «possibilità»: in questa accezione, che possiamo interpretare come una estrema astrazione del «ciò da cui», ὕλη esprime la pura potenzialità rispetto a qualcosa, la presenza dei requisiti che rendono possibile un avvenimento:

Paolo aveva materia di che vantarsi, grazie alle visioni [2Cor 12:1], alle apparizioni [At 16:10; 18:9], ai miracoli e ai segni [Rm 15:19; 2Cor 12:12], alle fatiche che sopportò per Cristo, le chiese che istituì, nell'ambizione di fondare chiese ovunque il nome di Cristo non fosse conosciuto [Rm 15:20]. Tutte queste cose erano per lui materia di vanto. (*HGer XII*, 8)²³

In un altro luogo (*CRm* p. 228 Scherer), Origene dichiara che i cristiani si vantano delle persecuzioni (ἐπὶ ταῖς θλίψεσιν) come per «una materia di beni» (ἐπὶ ὕληι ἀγαθῶν), il che

20 ...περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης, ποιότητος ἀμφισκομένης... (*CC III*, 41).

21 Τὸ γὰρ γεγεννημένον ἀπὸ τῆς παρθένου σῶμα ἦν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ὕλης συνεστηκός, δεκτικὸν τῶν ἀνθρωπίνων τραυμάτων καὶ θανάτου.

22 Un caso simile è: ἔλαιον οὗν οὐ βάλλεται εἰς τοὺς ἀσκοὺς οὐδὲ ἄλλη τις ὑγρὰ ὕλη, ἀλλὰ πάντα ἀσκὸν δεῖ οἴνου πληρωθῆναι (*HGer XII*, 2), dove ὑγρὰ ὕλη indica qualsiasi sostanza liquida: ciò che conta qui è il comun denominatore dello stato liquido, mentre le distinzioni fra liquidi diversi si collocano ad un livello superiore.

23 Παῦλος εἶχε τὴν ὕλην τοῦ ἐπαίρεσθαι αὐτὸν διὰ τὰς ὀπτασίας, διὰ τὰ ὄραματα, διὰ τὰ τέρατα καὶ σημεῖα, διὰ τοὺς καμάτους οὓς ἔκαμεν ὑπὲρ Χριστοῦ, διὰ τὰς ἐκκλησίας ἃς ἐπηξε φιλοτιμούμενος, ὅπου μὴ ὠνομάσθη Χριστός, θεμελιῶν ἐκκλησίαν. ταῦτα πάντα ὕλη <ῆ>ν τοῦ ἐπαίρεσθαι αὐτὸν.

avviene grazie alla sopportazione (διὰ τὴν... ὑπομονήν): come a dire che la persecuzione è la materia, e la sopportazione è l'atto che la plasma, facendola diventare un «bene» (ἀγαθά). Questa accezione di ὕλη si trova in altri brani, dove il senso concreto di «materiale» non è andato perso del tutto²⁴.

§3. Materia in senso figurato. Il concetto di «materia» è dunque composto di diverse idee. La «materia», in quanto minimo comun denominatore di tutti i corpi, è il substrato (ὑποκείμενον) di tutta la realtà visibile. Perciò possiamo dire che la materia, come minimo comune, permette la comunicazione fra due corpi. In quanto, per poter diventare qualsiasi corpo, è capace di ricevere ogni qualità (δεκτικόν), è l'elemento passivo per eccellenza. In quanto è precedente dal punto di vista della determinazione a ciò che è composto da essa, è il «ciò da cui» (τὸ ἐξ οὗ) di ogni cosa. Perciò possiamo dire che, come condizione del più determinato, ne è la potenzialità. Il fatto che queste tre idee siano relative, come abbiamo mostrato nel paragrafo precedente, fa sì che la parola ὕλη si presti ad una serie di usi figurati, che mettono in relazione la «materia» filosofica con altre realtà che, pur non partecipandovi direttamente, instaurano rapporti simili a quelli che instaura la materia (comunicazione, passività, potenzialità). Già il caso di ὕλη inteso come «occasione» è un uso figurato che parte dall'idea di potenzialità.

Un caso particolarmente interessante di uso figurato è in *PA* III, 1, 24, un brano che abbiamo la fortuna di leggere sia nel greco della *Philocalia* che nel latino di Rufino:

***Philocalia* 21, 24²⁵**

La nostra libertà non è senza la scienza di Dio, né la scienza di Dio ci costringe a progredire, senza che anche noi collaboriamo al bene in qualcosa; né la nostra libertà, senza la scienza di Dio e l'uso pieno di ciò che è degno di sé, fruttano ad uno

***De Principiis*, III, 1, 24²⁶**

... perché non crediamo né che ciò che sta alla nostra libertà possa essere fatto senza l'aiuto di Dio, né ciò che è nella mano di Dio avvenga al di là dei nostri atti, i nostri sforzi e la nostra volontà; cosicché dunque noi non

24 *CGV* X, 23, 135; *HLC* XXII, p.136.

25 οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, εἰ μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τι συνεισγαγάωμεν, οὔτε τοῦ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν ποιούντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν γενέσθαι τινά, οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ θεῷ μόνου κατασκευάζοντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν τινά, εἰ μὴ ὕλην τινὰ διαφορᾶς σχῆ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν, κλίνουσαν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χείρονα.

26 *Ut neque ea, quae in nostro arbitrio sunt, putemus sine adiutorio dei effici posse, neque ea quae in dei manu sunt, putemus absque nostris actibus et studiis et proposito consummari; scilicet quo neque nos vel velle aliquid vel efficere ita in nostro habeamus arbitrio, ut non scire debeamus hoc ipsum, quod possumus vel velle vel efficere, a deo nobis datum esse secundum eam distinctionem, quam supra diximus; vel rursum cum deus fingit vasa, alia quidem ad honorem, alia vero ad contumeliam, putandum est quod honoris vel contumeliae causas tamquam materiam quandam nostras vel voluntates vel proposita vel merita habet, ex quibus singulos nostrum vel ad honorem vel ad contumeliam fingat, dum motus ipse animae et propositum mentis de se ipso suggerat illi, quem non latet cor et cogitatio animi, utrum ad honorem fingi vas eius, an ad contumeliam debeat.*

onore o vergogna, né la sola libertà di Dio apparecchia uno all'onore o al disonore, se essa non disponga della nostra volontà come di una certa materia della differenza, a seconda della sua inclinazione al meglio o al peggio.

reputiamo che il nostro volere qualcosa o il compierlo stia così tanto nel nostro arbitrio da dimenticare che proprio la nostra capacità di volere e compiere ci è stata donata da Dio, secondo la distinzione già fatta. D'altra parte bisogna credere che, quando Dio modella i vasi, gli uni per l'onore, e gli altri per la vergogna, Egli ha, come una sorta di materia, le nostre volizioni e i propositi e i meriti, cause dell'onore e della vergogna, e che da questi modelli Egli modelli ciascuno di noi per l'onore o per la vergogna, dato che il moto stesso dell'anima e il proposito della mente suggerisce riguardo a se stesso se il suo vaso debba essere modellato per la vergogna o per l'onore a Colui cui non è nascosto il cuore e l'intendimento dell'anima.

Il brano chiude la lunga sezione di *PA* III, 1 sul libero arbitrio, cercando di bilanciare il ruolo della libertà e della Grazia un'ultima volta. In entrambe le versioni appare l'espressione «come una sorta di materia» (ὕλην τινὰ, *materiam quandam*), dove l'aggettivo indefinito serve a segnalare l'uso traslato del termine. Dal brano di Rufino si capisce meglio che tutta la discussione è impostata sul brano precedentemente discusso, Rm 9:21, dove Dio è paragonato ad un vasaio che utilizza una stessa pasta (ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος) per fare vasi destinati ad usi onorevoli o disonorevoli. In questo contesto è chiaro che ὕλη è utilizzato come sinonimo di «pasta» (φύραμα)²⁷. La scelta del termine però non è neutra. Esso veicola in primo luogo l'idea di «ciò da cui», in modo tale da esprimere un legame necessario fra la determinazione della nostra libertà e l'azione su di noi della Provvidenza divina. In questo senso, dire che «la libertà è la materia della differenza» significa negare qualsiasi arbitrarietà nella differenza fra le condizioni umane. D'altra parte «materia» può essere inteso anche nel senso di «sostrato» (ὑποκείμενον) che accomuna diversi fenomeni. Questo è ciò verso cui spingerebbe lo stesso brano di Paolo, con la sua sottolineatura che Dio plasma vasi di onore e vergogna dalla *stessa* pasta. Ciò però che in Paolo esprime la sovrana disposizione di Dio rispetto alle sue creature, in Origene viene a significare qualcosa di ben diverso: certo ogni creatura è creata dalla stessa pasta, motivo per cui la volontà (προαίρεσις) di ciascuno è equivalente a quella degli altri e può essere definita una «materia» comune a tutti gli uomini; ma non è dalla libertà umana in astratto – dice Origene – che Dio prende le mosse per creare vasi di onore o vergogna, bensì da una

²⁷ Forse anche di πηλός: cf. sotto, II.B §5. Il versetto paolino recita: ἐξουσίαν ἔχει ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκευὸς ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν (Rm 9:21).

volontà già determinata, motivo per cui non si parla di «materia», ma di «una sorta di materia». Si tratta, se così si può dire, di un tradimento del testo paolino, che ha come obiettivo polemico ovviamente la dottrina delle nature propugnata da certi gnostici²⁸.

Un altro importante brano presenta un uso figurato del termine ὕλη:

Credo che lo Spirito Santo fornisca la materia – se così si può dire – dei carismi che vengono da Dio, a coloro che proprio grazie a Lui e alla partecipazione di Lui sono chiamati santi. Questa materia dei carismi è operata da Dio, amministrata da Cristo, ed esistente come Santo Spirito. Credo che le cose stiano così sulla base di Paolo, che così si esprime a un certo punto sui carismi: *ci sono differenze di carismi, ma lo Spirito è lo stesso; e ci sono differenze di ministeri, ma il Signore è lo stesso; e ci sono differenze di opere, ma lo stesso è Dio, che opera tutto in tutti* [1Cor 12:4-6]. (CGv II, 10, 77-8)²⁹

Che si tratti di un uso improprio del termine è segnalato dall'incidentale «se così si può dire», che svolge la funzione dell'aggettivo indefinito del brano precedente. Anche da un punto di vista del senso, è ben chiaro che lo Spirito Santo e la materia non possono assolutamente identificarsi, anzi è proprio questo punto che rende efficace la metafora³⁰. Il significato comune dei due termini della metafora – lo Spirito e la materia – è quello di «sostrato»: allo stesso modo in cui esistono corpi differenti, ma la materia che li compone tutti è una sola, così esistono carismi differenti, ma essi sono manifestazioni diverse di una realtà sola. È in prima istanza il senso di comunicazione fra diversi della materia che viene qui evocato. Ovviamente si intende anche che lo Spirito è il «ciò da cui» dei carismi, il materiale di cui sono fatti, in modo da esprimere la relazione necessaria fra Spirito e carismi; dove non c'è Spirito non possono esserci carismi. Così va interpretata l'«esistenza secondo lo Spirito» (ύφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα) di cui si parla: in quanto la materia è il minimo comune di fenomeni differenti, si può dire che – fatte salve le differenze che in quanto differenze sono un segno di molteplicità, mutevolezza e dunque provvisorietà – la materia costituisce la realtà ultima e autentica di quei fenomeni; questa realtà non di rado è detta «sostanza» (οὐσία)³¹; allora la materia è «sostanza» dei fenomeni

28 Per il «tradimento» di Paolo e la reazione di Origene agli gnostici: Lettieri 2017a, p. 26; Lettieri 2011a, pp. 129; Crouzel 1985, pp. 204-7; Crouzel-Simonetti 1980, IV, pp. 44-5, nn. 114-6.

29 Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τήν, ἴν' οὕτως εἶπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τήν μετοχήν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργομένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ύφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Καὶ κινεῖ με εἰς τὸ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ὑπολαβεῖν Παῦλος περὶ χαρισμάτων οὕτω που γράφων· «Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δ' αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσί, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσί, καὶ ὁ αὐτός ἐστι θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.»

30 Dio è spirito incorporeo: PA I, 1; CGv XIII, 21-5.

31 cf. Stead 1977, pp. 138-46.

di cui è sostrato. Se «materia» è sia la realtà più autentica di un gruppo di fenomeni, sia la sua origine (il «ciò da cui»), si può ben dire che il gruppo di fenomeni in questione «esista conformemente» alla materia (ὕφεστώς κατὰ), cioè che riceva la sua esistenza dalla materia, o esista a condizione che esista la materia³². A questo punto del ragionamento vanno aggiunte le altre due Persone della Trinità, come richiesto dalla citazione paolina. Non a caso, l'azione delle restanti due Persone è designata con gli stessi verbi del brano paolino: il Figlio «amministra» o «serve» e il brano paolino parla di una moltitudine di «ministeri» o «servizi» (διακονουμένης-διακονιῶν), mentre il Padre «opera» sia in Origene che nel brano di Paolo, dove si parla anche di una differenza di «operazioni» (ἐνεργουμένης-ἐνεργημάτων-ἐνεργῶν). Riguardo alla Seconda Persona, l'idea mi pare quella di una distribuzione dei diversi carismi all'interno della comunità. I carismi che esistono nello Spirito vengono affidati all'uno o all'altro, in un determinato luogo o momento da parte di (ὕπὸ) Cristo. L'operazione del Padre invece è quella di dar forma alla materia dello Spirito, perché diventi carisma: i diversi carismi sono le operazioni del Padre nello Spirito. Se questo è vero, la metafora della materia esprime non solo la comunicazione fra carismi diversi (ὑποκείμενον) e l'origine di questi (τὸ ἐξ οὗ) nello Spirito, ma anche la passività dello Spirito di fronte all'azione di Dio (δεκτικόν). Anche il verbo «operare» (ἐνεργέω) attribuito al Padre aiuta in questo senso, perché si tratta di un termine tecnico dell'aristotelismo per designare il passaggio in atto di qualcosa in potenza. Lo Spirito sarebbe dunque la potenza passiva dei carismi, che Dio Padre porta in atto. Questa passività e recettività rispetto all'azione di Dio è per altro confermata dal paragrafo precedente dello stesso commento (CGV II, 10, 76), dove si diceva che è per partecipazione del Figlio (κατὰ μετοχήν) che lo Spirito Santo riceve l'essere e tutti i suoi attributi. Non si tratta in realtà dello stesso argomento, perché da una parte abbiamo lo Spirito che, secondo la partecipazione al Figlio, e in quanto il Figlio gli amministra (διακονοῦντος) queste cose, esiste, è sapiente, razionale, giusto e tutte le altre cose che è anche il Figlio, mentre dall'altra parte abbiamo i diversi carismi che si manifestano nella comunità, i quali sono atti del Padre, amministrati dal Figlio ed esistenti nello Spirito. In un caso lo Spirito è informato dal Figlio per se stesso, nell'altro è informato dal Padre con la mediazione del Figlio per renderne partecipi i santi. In tutti e due i casi però, lo Spirito è passivo,

32 cf. Arist. fr. 188 (=Alex. Aph., *ad Arist. Metaph.*, p. 62, 12): κατ'ἰδίαν ὕφεστώς, riferito alla predicazione di due sostanze, in un'esposizione dell'argomento del terzo uomo. Chiaramente significa «che esiste di per sé», separatamente da ciò di cui è predicato.

ricevendo dal Figlio (sia direttamente, sia in quanto mediatore di una operazione paterna) le «forme» – ἴν' οὕτως εἶπω – con cui è determinato, ed in questo rassomiglia alla materia, passiva e recettiva delle qualità che la determinano. Ma ancora una volta, il concetto di «materia» si dimostra relativo, perché lo Spirito-materia rispetto al Figlio e al Padre, è datore di forma rispetto ai santi, i quali sono tali «a causa della partecipazione allo Spirito» (διὰ... τὴν μετοχὴν αὐτοῦ), come lo Spirito era se stesso secondo la partecipazione al Figlio.

§4. L'equivalenza esegetica fra γῆ e ὕλη. Altrettanto interessante è il terzo caso prospettato da *PA* IV, 4, 6, quello in cui cioè la Scrittura alluderebbe al concetto di «materia», senza utilizzare il termine tecnico della filosofia. È questo caso che trattiene l'attenzione di Origene: egli lo presenta come un'interpretazione di altre persone (*quam plurimi sane putant...*). Ai fini dell'argomento, questa interpretazione viene ammessa, e risulta funzionale a ribadire alcune caratteristiche della materia già esplorate nel corso di *PA*: se è vero che la «materia»/terra è stata creata da Dio invisibile e disordinata, allora la «materia» non può essere increata e deve essere di per sé priva di qualità, pur non esistendo mai senza qualità (*PA* IV, 4, 6-7). Dopo tutto questo ragionamento, Origene torna alla Scrittura, chiedendosi se è possibile trovare altri passi che, pur senza far uso del termine ὕλη, si riferiscano alla «materia» dei filosofi: poiché ha ammesso che «disordinata» (ἀκατασκευάστος) di Gn 1:2 fa riferimento alla mancanza di qualità della materia, egli utilizza le ricorrenze di termini sinonimi come riferimento alla materia, come nel caso di ἀκατέργαστον di Ps 138:16 e 1Enoch 21:1. Con ciò, Origene si sente autorizzato ad utilizzare il concetto filosofico di «materia» nelle sue spiegazioni; il problema però è che la più biblica delle attestazioni, Gn 1:2, è presentata dalla traduzione di Rufino come di qualcun altro e non di Origene. Qual è il grado di approvazione che questa esegesi di Gn 1:2 ha agli occhi di Origene? Su questa questione bisognerebbe tornare in ambito protologico.

Sull'interpretazione di «terra» (γῆ) come «materia» (ὕλη) si possono comunque individuare una serie di passi concordi al *PA*, sebbene in nessuno di questi venga tracciata una equivalenza chiara e precisa fra la terra dei primi versetti di *Genesi* e la «materia» dei filosofi; piuttosto ci troviamo di fronte ad accostamenti fra le parole γῆ e χοῦς da una parte, e ὕλη e σῶμα dall'altra. Varrà la pena citare per esteso un testo significativo in proposito:

Se da una parte ci sottomettiamo al *plasmato dalla polvere* [Gn 2:7], come scordandoci dell'essenza migliore che è in noi, anche ciò che è migliore assumerà l'immagine del terrestre; se invece comprendiamo ciò che è stato *fatto secondo l'immagine* [Gn 1:27] e ciò che è stato *tratto dalla polvere della terra* e ci volgiamo con tutti noi stessi verso ciò secondo l'immagine del quale siamo stati fatti, saremo anche *secondo la somiglianza di Dio* [Gn 1:26], avendo ormai abbandonato ogni affezione verso la materia e i corpi, e verso alcune delle cose secondo la somiglianza. (CGv XX, 22, 183)³³

Questo brano è decisivo per la dottrina delle «immagini» entro le quali l'uomo deve scegliere³⁴. L'immagine deteriore è detta «immagine del terrestre» (εἰκὼν τοῦ χοϊκοῦ), in riferimento a Gn 2:7, dove si descrive la creazione dell'uomo come una «plasmazione» (ἔπλασε) dalla «polvere della terra» (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς). L'avvicinamento all'immagine migliore, che è quella di Dio, viene descritta come un abbandono del legame affettivo (προσπάθεια) con i corpi e la materia. Ora, dato che l'immagine del Terrestre e l'immagine di Dio sono in un rapporto di opposizione simile a quello della morte beata e della morte del peccato, tale per cui più uno si assimila all'immagine di Dio più abbandona quella del Terrestre, è lecito pensare che esista una corrispondenza fra «la polvere dalla terra» e «la materia e i corpi» (ὕλη καὶ σώματα)³⁵. Volendo leggere molto in questa corrispondenza, si potrebbe dire che il rapporto che intercorre fra «polvere» (χοῦς) e «terra» (γῆ) è del tutto analogo a quello che intercorre fra corpo e materia: come la polvere è tratta dalla terra (ἀπὸ τῆς γῆς), così il corpo è dalla materia (cf. σῶμα ἦν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ὕλης συνεσθηκός, CC III, 25). Per contro bisogna notare che qui la questione non è di abbandono della materia e dei corpi *tout court*, ma di abbandono di una certa relazione (la *προσπάθεια*) verso la materia e i corpi; e non solo la materia e i corpi, ma anche «alcune delle cose secondo la somiglianza»: una frase nient'affatto chiara, riferita forse all'adorazione degli angeli delle nazioni³⁶. Sebbene in varie altre occorrenze del tema delle due immagini l'immagine del Terrestre si identifichi con Satana, in modo da far pensare ad un carattere assolutamente negativo dell'immagine del terrestre, la presenza qui della *προσπάθεια*, così

33 καὶ εἰ μὲν ὡσπερὶ ἐπιλαθόμενοι τῆς ἐν ἡμῖν κρείττονος οὐσίας ὑποτάξομεν ἑαυτοὺς τῷ ἀπὸ τοῦ χοῦ πλάσματι, καὶ τὸ κρείττον τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ λήψεται· εἰ δὲ συνέντες τὸ ποιηθὲν κατ' εἰκόνα καὶ τὸ ληφθὲν ἀπὸ τοῦ χοῦ τῆς γῆς, ὅλοι προσενέοιμεν ἐπὶ τοῦτον, οὗ κατ' εἰκόνα γεγόναμεν, ἐσόμεθα καὶ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ, πᾶσαν τὴν πρὸς ὕλην καὶ σώματα προσπάθειαν καὶ τὴν πρὸς τινὰ τῶν καθ' ὁμοίωσιν ἀπολείψαντες.

34 Fondamentale a tal proposito è Crouzel 1956; ma cf. anche Dupuis 1967, pp. 38-9; Sfameni-Gasparro 1981; Jacobsen 2005; cf. anche Clem. Al. *Exc. Ex Theod.* 50-1; M. Vitt. *Adv. Ar.* I, 63-4.

35 Per il rapporto oppositivo fra le due immagini: *quam* [scil. *Imaginem terrestris*] *praecepit hic Iesus esse reddendam et proiciendam de vultu nostro assumendamque eam imaginem, iuxta quam a principio ad similitudinem Dei conditi sumus* (HLC XXXIX, 5); cf. HGn XIII, 3-4.

36 Cf. Daniélou 1948, pp. 219-34.

come di un riferimento agli «esseri secondo la somiglianza» (καθ'ὁμοίωσιν), farebbe propendere per una valutazione ambigua dell'immagine del Terrestre. Ci sarebbe insomma da distinguere fra le due creazioni di Dio – l'uomo a immagine e l'uomo fatto di polvere di terra –, delle quali la seconda non è di per sé malvagia, e l'inclinazione umana verso l'una o l'altra parte di se stesso; nell'inclinare verso la materia l'uomo rassomiglierebbe al Diavolo, e quindi sarebbe a immagine del terrestre, mentre nell'inclinare verso Dio l'uomo rassomiglierebbe al Figlio, e quindi sarebbe secondo l'Immagine di Dio. Ma questa distinzione è tutt'altro che rigorosa, sicché resta la possibilità di leggere nella «polvere della terra», cioè nel corpo tratto dalla materia, l'immagine stessa del Diavolo, un elemento assolutamente negativo. Fra i frammenti del *Commento a Giovanni* leggiamo un altro brano simile:

Quanti invece hanno il *pensiero* materiale [cf. Rm 8:6] portano l'immagine del terrestre, coloro che anche parlano dalla terra. Perciò, anche se insegnano, hanno quella sapienza che Giacomo descrive come terrestre, animale, demoniaca [Gc 3:15]. Di costoro anche Isaia scrive, come di gente che parla dalla terra e proviene da essa [Is 8:19]. (*FrGv* 46)³⁷

Qui Origene ha sostituito il paolino «pensiero di carne» (φρόνημα σαρκός) con un «pensiero materiale» (φρόνημα ὑλικόν): la relazione fra l'immagine del terrestre, la materia e la terra è più che mai chiara; ugualmente è chiara la connotazione negativa di tutti questi termini, anche se non è detto esplicitamente che la materia sia malvagia. Anche qui infatti ciò che viene valutato negativamente non è la materia ma un certo rapporto con essa (φρόνημα). D'altra parte la distinzione fra la cosa e il rapporto dell'uomo con essa si fa quanto mai labile nel caso di espressioni come «coloro che parlano dalla terra», o addirittura «sono dalla terra». Il significato dell'espressione «dalla terra» è chiarito da questo brano della stessa opera:

Guarda dunque se colui che ha preso origine dalla materia e dai corpi non è *dalla terra* [Gv 3:31], visto che ha abbandonato le cose migliori. Costui in quanto è *dalla terra* parla anche dalla terra, perché non riesce a vedere o enunciare nulla di più elevato. Egli è anche *di quaggiù* [Gv 8:23]. Differente però è l'interpretazione di *quaggiù* e di *dalla terra*.

Quaggiù si può intendere sia di un luogo che di dottrine o mentalità, sicché chiunque abbia dottrine o mentalità di quaggiù è egli stesso di quaggiù. Ma anche il mondo visibile, essendo nato materiale a causa di coloro che hanno bisogno di

³⁷ οἱ δὲ ὑλικὸν φρόνημα ἔχοντες τὴν εἰκόνα φοροῦσι τοῦ χοϊκοῦ, οἱ καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλοῦσι. διὸ καὶ εἴ ποτε διδασκαλίαν ἐπαγγέλλονται, σοφίαν ἔχουσιν ἢν Ἰάκωβος γράφει, ἐπίγειον, ψυχικὴν, δαιμονιώδη. περὶ τῶν τοιούτων καὶ Ἡσαΐας γράφει, ὡς ὄντων ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐξ αὐτῆς φωνούντων.

una vita materiale, ha diversi luoghi, i quali tutti però sono come *quaggiù* in relazione alle cose immateriali, invisibili e incorporee. Questo non tanto in senso locale, quanto in confronto alle cose invisibili.

Per quanto attiene invece il confronto fra luoghi di questo mondo, possono ben esserci luoghi *quaggiù* e altri *lassù*. I luoghi terrestri in effetti sono *quaggiù*, mentre quelli celesti *lassù*, sicché per questo motivo tutti coloro che sono *di quaggiù* sono *di questo mondo*, mentre non tutti coloro che sono *di questo mondo* sono anche *di quaggiù*. Il cittadino dei cieli infatti è in un certo senso *di questo mondo*, non però *di quaggiù* in senso locale.

D'altra parte anch'egli è *di quaggiù* in confronto agli intelligibili, perché tutti i cittadini delle cose visibili, passeggere e temporali sono *di quaggiù*, anche quando nel confronto dei luoghi si trovi ad essere alla massima altezza. (CGv XIX, 20, 130-4)³⁸

Apparentemente l'inizio del brano propone una interpretazione etica dell'espressione «dalla terra»: si tratta di colui che ha abbandonato le cose migliori (τὰ κρείττονα, stessa espressione in CGv XX, 22, 183 e PA III, 1, 24), prendendo relazione con qualcosa che non è certamente malvagio, ma è meno buono di ciò con cui prima era in relazione, come suggerisce l'uso del comparativo κρείττονα³⁹. Tuttavia questo testo non propone né una

38 ὄρα τοίνυν εἰ μὴ ὁ τὴν ἀπὸ ὕλης γένεσιν καὶ σωμάτων ἀνειληφὸς τῷ καταλελοιπέναι τὰ κρείττονα ἐκ τῆς γῆς ἐστίν· ὅστις ὅσον ἐστίν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ, ὑψηλότερόν τι μὴ δυνάμενος βλέπειν ἢ λέγειν· ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐκ τῶν κάτω ἐστίν. ἄλλη μέντοι γε ἡ ἐπίνοια ἢ ἐκ τῶν κάτω καὶ τῆς γῆς. κάτω γὰρ ὡσπερ τόπω τινὶ νοεῖται οὕτως καὶ δόγμασιν καὶ διανοίᾳ· καὶ πᾶς γε ὁ τοιούτοις δόγμασιν καὶ διανοίᾳ χρώμενος, ἀτινά ἐστιν ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τῶν κάτω ἐστίν. ἀλλὰ καὶ ὁ δεικνύμενος κόσμος, ὕλικὸς γενόμενος, διὰ τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς τόπους μὲν ἔχει διαφόρους, οἵτινες πάντες ὡς μὲν πρὸς τὰ ἄϋλα καὶ τὰ ἀόρατα καὶ τὰ ἀσώματα κάτω εἰσίν, οὐ τοσοῦτον τόπω ὅσον τῇ πρὸς τὰ ἀόρατα συγκρίσει. ὅσον δὲ ἐπὶ τῷ κόσμῳ <τόπους> τόποις κόσμου συνεξετάζεσθαι, εἶεν ἂν τινες τόποι οἱ κάτω καὶ ἄλλοι ἄνω· τὰ μὲν γὰρ περίγεια κάτω ἐστίν, τὰ δὲ οὐράνια ἄνω, ὡς κατὰ τοῦτο τὸν μὲν ἐκ τῶν κάτω πάντως εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, τὸν δὲ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου μὴ πάντως εἶναι ἐκ τῶν κάτω. ὁ γὰρ πολίτης τῶν οὐρανίων ὄρα εἰ ἔστιν μὲν πως ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, οὐ μὴν ἐκ τῶν τοπικῶς κάτω. πλὴν καὶ αὐτὸς ὡς πρὸς σύγκρισιν τῶν νοητῶν ἐκ τῶν κάτω· καὶ γὰρ πᾶς ὁ τῶν βλεπομένων πολίτης καὶ παρερχομένων καὶ προσκαίρων ἐκ τῶν κάτω ἐστίν, κἂν ἐν συγκρίσει τόπων ἐκ τῶν ἀνωτάτω τυγχάνῃ.

39 Similmente è possibile dire che le cose sensibili si contrappongono a quelle spirituali non come il falso si contrappone al vero, ma come il meno vero al più vero: Ἔστι δὲ ὁ Χριστός, φῶς τυγχάνων κόσμου, φῶς ἀληθινὸν πρὸς ἀντιδιαστολὴν αἰσθητοῦ, οὐδενὸς αἰσθητοῦ ὄντος ἀληθινοῦ. Ἀλλ' οὐχὶ ἐπεὶ οὐκ ἀληθινὸν τὸ αἰσθητόν, ψεῦδος τὸ αἰσθητόν· δύναται γὰρ ἀναλογίαν ἔχειν τὸ αἰσθητόν πρὸς τὸ νοητόν, οὐ μὴν τὸ ψεῦδος ὑγιῶς παντὸς κατηγορεῖσθαι τοῦ οὐκ ἀληθινοῦ. (CGv I, 26, 167). Il rapporto fra sensibili e intelligibili è di analogia, non contrapposizione, vi è infatti fra di essi una «consanguineità»: καὶ συγγένειαν ἔχει «τὰ βλεπόμενα» καὶ «μὴ βλεπόμενα», οὕτω δὲ ἔχει συγγένειαν, ὥστε «τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶσθαι». συγγένειαν ἔχει καὶ «τὰ βλεπόμενα» «τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν» πρὸς «τὰ μὴ βλεπόμενα», ἀλλὰ νοούμενα «τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν» (Philoc. 30) = *quia et cognationem plurimam visibilia cum invisibilibus servant, ita ut Apostolus dicat quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sicut ergo cognationem sui ad invicem gerunt visibilia et invisibilia, terra et caelum, anima et caro, corpus et spiritus, et ex horum coniunctionibus constat hic mundus, ita etiam sanctam Scripturam credendum est ex visibilibus constare et invisibilibus* (HLv V, 1); cf. CCt III, 13, 17. Sull'analogia, cf. III.A §2. Questa concezione di «verità» non come proprietà di una proposizione o di una proposizione rispetto alla realtà (nell'ambito della quale è ammissibile soltanto il valore «vero» o «falso») ma come proprietà di un oggetto che può essere partecipata in misura maggiore o minore da altri oggetti è tipicamente platonica (Rsp. V, 477A 3-B 2); Plotino ne offre una trattazione in *Enn.* V, 3, 5; si parla non a caso di una visione «esemplaristica» del mondo di Origene di stampo platonico: De Lubac 1950, p. 353; Crouzel 1985, pp. 115.127-8.130.142; Crouzel 1991, pp. 466-8.

«affezione» (προσπάθεια), né un «pensiero» (φρόνημα) rispetto ai corpi e alla materia, ma una «origine» (γένεσις). Non è difficile leggere questo testo alla luce della dottrina della preesistenza: allontanandosi dalle cose migliori (τὰ κρείττονα), inevitabilmente si ha bisogno di cose peggiori; in questo modo si «prende» un'origine temporale (γένεσις) a partire da corpi e materia, cioè si nasce come esseri umani. Il seguito del brano è interessante soprattutto perché è un esempio perfetto del modo di procedere di Origene esegeta: l'espressione «da quaggiù» (ἐκ τῶν κάτω) viene prima interpretata allegoricamente come di dottrine e mentalità; quindi se ne propone un'interpretazione letterale, secondo il luogo. L'interpretazione letterale è soggetta a sua volta ad una distinzione: κάτω significa tutto il mondo materiale in relazione al mondo intelligibile, ma significa i cieli in relazione alla terra. È la σύγκρισις, il confronto, a decidere il valore di un termine⁴⁰. Anche in questo brano si conferma il legame fra «terra» e «materia», come due parole che segnano la condizione encosmica (per usare un termine neoplatonico) delle creature razionali. Manca anche qui però la designazione di una corrispondenza specifica fra quella «terra disordinata» all'inizio della creazione e la «materia indeterminata» postulata dalla filosofia. Un discorso analogo a questi viene sviluppato nel commentare Es 7:13-4, quando Origene confronta il cuore appesantito del Faraone a quello della persona dedita alle cose divine: il cuore di quest'ultima «non è trascinato in basso, verso la terra e la materia»⁴¹. Ritroviamo qui le tre designazioni per indicare la lontananza da Dio usate in CGv XIX, 20, 130-4, cioè κάτω, γῆ, ὕλη. Similmente un frammento catenario relativo a Ef 1:3 dice:

Considera se *nei cieli* [Ef 1:3] può stare in luogo di *negli intellegibili e non sensibili*, visto che allo stesso modo si accumula *un tesoro nei cieli* [Mt 6:20], e non si ha più *il cuore sulla terra* [Mt 6:19.21], cioè nelle cose materiali e corporee, ma *nel cielo* [Mt 6:20], quando si comunica con la natura intelligibile sempre uguale a se stessa. (*FrEf2*, 42-5)⁴²

Per interpretare la «benedizione spirituale nei cieli (ἐν ἐπουρανίοις)» di Ef 1:3, Origene istituisce una analogia sulla base di Mt 6:19-21. In questo versetto, «in cielo» si contrappone chiaramente a «sulla terra». Dato che il tesoro sulla terra di cui parla Gesù è costituito da cose deperibili, Origene lo interpreta come tutto ciò che è materiale e

40 Su questa struttura relativistica e dialettica dei luoghi celesti, cf. Cornélis 1959, pp. 14-5.

41 Δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν ἐνδιδοῦσα καρδία πρὸς τὰ θεῖα, ἀπαλύνεσθαι καὶ μὴ ἰσχύειν ἀντίστασθαι τῇ θειότητι, καὶ μὴ βαρύνεσθαι, μηδὲ ἔλκεσθαι κάτω εἰς γῆν καὶ ὕλην (*SELEx* 7:13-4, PG 12:281d, 284a).

42 καὶ ὅρα εἰ δύναται τὸ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις εἶναι ἀντὶ τοῦ 'ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ ἔξω αἰσθήσεων' οὕτω γὰρ καὶ θησαυρίζει τις ἐν οὐρανοῖς, καὶ τὴν καρδίαν οὐκέτι ἔχει ἐπὶ γῆς, τουτέστιν ἐν τοῖς ὑλικοῖς καὶ σωματικοῖς, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ, τῇ νοητῇ φύσει αἰεὶ αὐτῇ ὁμιλῶν.

corporeo (ὕλικὰ καὶ σωματικά). Dato però che ciò che è deperibile, materiale e corporeo si contrappone a ciò che è sempre se stesso, immateriale e incorporeo, e dato che ciò che è immateriale e incorporeo non si coglie coi sensi (ἐ ἔξω αἰσθήσεων) ma solo con l'intelletto (ἐ νοητός), allora il cielo cui è contrapposta la terra va interpretato come ciò che è sempre uguale a se stesso e intelligibile. Ancora una volta «terra» (γῆ) simboleggia la materia e i corpi, senza riferimento a Gn 1:2.

Questa contrapposizione fra la terra e il cielo, intesi come l'insieme delle cose corporee e sensibili contro quelle incorporee e intelligibili, può connotarsi anche di una valenza ermeneutica quando si parla di Sacra Scrittura:

Forse però la saliva del Signore era simbolo di una parola, l'estrema fra le parole, la più grande parola che la natura umana possa accettare. Ma poiché tale parola non viene nuda di materia e di immagini corporee, per questo Gesù *sputa per terra e fa del fango* [Gv 9:6]. Guarda un po' se, esaminando l'intera Scrittura ed il modo in cui esprime il suo messaggio, non puoi dire che essa è composta della saliva di Cristo grazie ai divini pensieri, e dalla terra presa da *per terra* perché l'annuncio avviene attraverso narrazioni storiche e realtà umane. (*FrGv* 63, 6-14)⁴³

In questa interpretazione del «segno» del cieco nato, narrato nel capitolo 9 del quarto Vangelo, Origene assimila il gesto di Gesù all'annuncio della Parola. Anche qui abbiamo lo stesso schema contrapposto fra una realtà intelligibile (τὰ θεῖα νοήματα, «divini pensieri») e una realtà sensibile. Alla realtà intelligibile corrisponde nel brano evangelico la saliva di Gesù, mentre a quella sensibile corrisponde la terra. Questa terra viene interpretata di fatto come il senso letterale delle Scritture, espresso in greco dal termine ἱστορία, ma è significativo che anche in questo caso si parli di materia e corpi (ὕλη, σωματικά). È chiaro che qui ὕλη non esprime la materia totalmente indeterminata dei filosofi, perché corrisponde al senso letterale della Scrittura, sicché troviamo confermata la relatività di questo termine: rispetto ai corpi, ὕλη significa «materia indeterminata» (*PA* II, 1, 4), ma rispetto ai «divini pensieri», la stessa parola significa tutto ciò che è umano, dal corpo alla storia. Volendo spingere sull'uso di ὕλη in relazione al senso letterale della Scrittura, ci si può chiedere in che cosa il rapporto che intercorre fra la «materia» e i corpi sia analogo al

43 μήποτε δὲ ὁ τοῦ κυρίου σῖελος σύμβολον ἦν λόγου ὡς ἐν λόγοις ἐσχάτου, οὗ μείζονα χωρῆσαι ἀνθρωπίνη οὐ δύναται φύσις. ἀλλ' ἐπεὶ ὁ τοιοῦτος λόγος οὐ γυμνὸς ὕλης καὶ σωματικῶν παραδειγμάτων εἰς ἀνθρώπους ἔρχεται, διὰ τοῦτο πτύει χαμαὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ ποιεῖ πηλόν. Ὅρα τοίνυν εἰ δύνασαι πᾶσαν τὴν γραφὴν καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐν αὐτῇ ἀπαγγελίας διηγούμενος εἰπεῖν συνεστηκέναι διὰ μὲν τὰ θεῖα νοήματα ἀπὸ τοῦ σιέλου τοῦ χριστοῦ, διὰ δὲ τὴν ὡς ἐν ἱστορίαις καὶ ἀνθρωπίνους πράγμασιν ἀπαγγελίαν ἐκ τῆς ἀπὸ τῶν χαμαὶ γῆς.

rapporto che intercorre fra il senso letterale e quello spirituale, qual è cioè il significato proprio di ὕλη in questo caso. In questo senso l'aspetto più importante è il valore espressivo che il senso letterale ha rispetto a quello spirituale, che viene espresso da Origene per mezzo delle espressioni «nudo» (γυμνός) e «immagine», «esempio» (παράδειγμα). La Parola si presenta sempre per mezzo di qualche modello o immagine umana, mai nuda e senza mediazioni: in questo senso, la materia rappresenta la necessaria mediazione e in certo modo l'enunciazione esplicita del messaggio noetico delle Scritture. Questo, che forse è più un ruolo assunto dalla materia nel caso particolare delle Sacre Scritture, piuttosto che un significato proprio del termine, discende dall'accezione con cui viene qui intesa ὕλη, analoga alle altre occorrenze in cui la parola corrispondeva simbolicamente al termine γῆ.

In nessuno dei casi esaminati l'equivalenza fra γῆ e ὕλη era sviluppata sulla base di Gn 1:2, nemmeno quando la presenza del polo opposto, «cielo» (οὐρανός) cioè «intelligibili» (τὰ νοητά), poteva favorirlo. In molti di questi casi ὕλη è accompagnato da σῶμα e derivati. Questo esclude che si tratti della «materia» filosofica, che si definisce proprio in contrapposizione rispetto al corpo, come il suo «ciò da cui». Proprio l'accoppiamento con σῶμα e la contrapposizione con le cose intelligibili espresse con il simbolo del cielo chiariscono il senso di ὕλη quando interpreta γῆ: esse rappresentano l'intera realtà sensibile, mutevole, terrena e corporea, l'esperienza comune e il senso letterale delle Scritture⁴⁴. In questo caso, ὕλη non si definisce come il minimo comun denominatore di diverse cose, non come l'elemento recettivo di un'azione, né come il «ciò da cui», ma – per opposizione con ciò che è incorporeo, intelligibile e divino – come l'insieme di ciò che è composto della «materia» in senso tecnico. Se però il senso più tecnico della parola era privo di connotazioni negative (CC IV, 66), in questo senso lato ὕλη rappresenta sempre il corno negativo di una antitesi. Questo accade anche quando ὕλη non è accompagnata da γῆ: esistono svariati testi in cui ὕλη ha chiaramente una connotazione negativa, senza che possa essere ricondotta al significato di «peccato» per mezzo del simbolo del fuoco

44 Un esempio calzante: καὶ θαρρῶν (οἶμαι) ἐπὶ τῇ προαιρέσει μᾶλλον ἢ τῇ ὕλῃ ὧν καταλέλουπεν ὁ Πέτρος παρρησιασάμενος εἶπε τῷ Ἰησοῦ τὸ ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμεν σοι· τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; (CMT XV, 21, 53). Qui ὕλη si contrappone a προαίρεσις, che qui significa «affetto», «predilezione». Origene immagina che Pietro abbia lamentato l'abbandono di tutto richiesto da Gesù non sulla base del valore materiale della cosa presa per se stessa, visto che gli apostoli erano tutti poveri, ma sulla base dell'affetto che essi portavano verso ciò che abbandonavano, soprattutto le mogli e i figli. Ὑλη esprime qui proprio il valore materiale, la cosa presa in se stessa, nella sua materialità, visibilità e tangibilità, mentre προαίρεσις è la relazione che lega gli uomini alle cose. Il significato di ὕλη equivale qui a quello di οὐσία (v. sotto).

purificatore⁴⁵. Un esempio particolarmente significativo è:

C'è un «principio» anche per il «venire all'essere», come potrebbe sembrare nel caso di *in principio Dio fece il cielo e la terra* [Gn 1:1]; credo però che questo significato sia espresso più chiaramente nel libro di Giobbe, quando dice: *questo è il principio della plasmazione del Signore, fatto per essere schernito dai suoi angeli* [Gb 40:19]. Si potrebbe congetturare che *in principio* delle cose che si trovano nel divenire del mondo siano stati fatti *il cielo e la terra*, ma è meglio la seconda versione, per cui pur essendo molte le cose nate in un corpo, il primo di quelli nel corpo è quello chiamato *dragone*, nominato anche da qualche parte *grande balena* [Gb 3:8], che il Signore ha sottomesso [2Pt 2:4]. Ed è necessario chiedersi se, mentre i santi vivevano una vita immateriale e incorporea sotto ogni rispetto nella beatitudine, colui che è chiamato dragone sia divenuto degno di essere avvinto alla materia e al corpo prima di tutti gli altri, poiché era decaduto da quella vita pura, sì che il Signore a causa sua decretasse fra il tuono e le nubi: *questo è il principio della plasmazione del Signore, fatto per essere schernito dai suoi angeli.* (CGv I, 17, 95-7)⁴⁶

In questo brano assai discusso si contrappongono due stadi: da una parte una vita beata, completamente (πάντη) priva di materia e corpo (ἄϋλον καὶ ἀσώματον), dall'altra la vita del mondo (κόσμου), legata al corpo e alla materia, caratterizzata in più punti come una γένεσις, cioè un rapporto accidentale, temporale e precario con l'essere (il divenire; cf. CGv XIX, 20, 130). Determinare la portata di questo brano è difficile, ma lo statuto corporeo o meno dello stato protologico non è ciò che qui ci interessa. Notiamo per ora soltanto la forte contrapposizione fra ὕλη καὶ σῶμα e le realtà noetiche soprasensibili. Giova anche sottolineare che in questa accezione larga e negativamente connotata, ὕλη non si trova mai da sola, ma sempre in relazione a σῶμα.

§5. Altre immagini bibliche di ὕλη: σάρξ, πόρνη, πηλός. Esistono altri passi in cui viene stabilita una equivalenza fra ὕλη e termini biblici diversi da γῆ. Un esempio è il frammento catenario che commenta Es 23:17, «Tre volte all'anno ogni tuo maschio comparirà alla presenza del Signore Dio.»:

45 Gli esempi di questa accezione si potrebbero moltiplicare: CGv XIII, 42, 278; XX, 36, 337; FrGv 13; DeOr. VI, 4; IX, 2; XVII, 1; SelEx PG 12:288A; SelEz PG 13:780D-781A.800A, per citarne solo alcuni.

46 Ἔστι δὲ «ἀρχὴ» καὶ ἡ ὡς γενέσεως, ἡ δόξα ἂν ἐπὶ τοῦ «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» οἶμαι δὲ σαφέστερον ἐν τῷ Ἰωβ τοῦτο καταγγέλλεσθαι τὸ σημαινόμενον κατὰ τὸ «Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίξεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ». Ὑπολάβοι γὰρ ἂν τις τῶν ἐν γενέσει τῇ τοῦ κόσμου τυγχανόντων «ἐν ἀρχῇ» πεποιησθαι «τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» βέλτιον δὲ ὡς πρὸς τὸ δεῦτερον ῥητόν, πολλῶν ὄντων τῶν ἐν σώμασι γεγενημένων πρῶτον τῶν ἐν σώματι τὸν καλούμενον εἶναι δράκοντα, ὀνομαζόμενον δὲ που καὶ «μέγα κῆτος», ὅπερ ἐχειρώσατο ὁ κύριος. Καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστήσαι εἰ ἄϋλον πάντη καὶ ἀσώματον ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γενέσθαι, ἀποπεσὼν τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλη καὶ σώματι, ἵνα διὰ τοῦτο χρηματίζων ὁ κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν λέγῃ «Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίξεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ».

Proverò ad interpretare il versetto. Le nostre azioni sono femmine o maschi. Se le nostre azioni sono femminili, sono o corporee oppure carnali. *Seminando nella carne* [Gal 6:8] infatti rendiamo effeminato il parto della nostra anima, e non maschio; al contrario, snervato, flaccido e materiale. Se invece guardando a ciò che è eterno e tenendo a mente le cose migliori *fruttifichiamo con i frutti dello Spirito*, allora tutti i nostri parti saranno maschi. Attenzione però: ciò che viene portato *alla presenza di Dio* e che appare alla vista del Creatore è maschio, non certo femmina. Dio infatti non si degnava di guardare ciò che è femminile, né ciò che è corporeo. (*SelEx PG 12:296D-297A*)⁴⁷

Sebbene la formulazione di questo brano possa essere dovuta al catenista, data la scarsa qualità del greco, esso sembra comunque conservare un pensiero origeniano. Ritroviamo infatti la contrapposizione frontale fra cose spirituali ed eterne e cose corporee e materiali, che altrove è espressa con il dispositivo delle due immagini dell'uomo, l'immagine del Terrestre e l'immagine di Dio. Un altro tratto squisitamente origeniano è l'uso di τὰ κρείττονα per indicare le cose dello spirito. È un tratto che conserva una certa ambiguità alla contrapposizione frontale, rendendola più sfumata, dato che designare le cose dello spirito come «le cose migliori» riconosce implicitamente una dose di bene a quelle della carne, seppure scarsa ed offuscata. Secondo il suo metodo, nell'interpretare i «maschi» del versetto esodico, Origene introduce subito il loro contrario, cioè le femmine, in modo che i due contrari si illuminino a vicenda. La contrapposizione maschio/femmina può essere agevolmente ricondotta alla contrapposizione spirito/carne, introducendo a tale scopo Gal 6:8 («Chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito, dallo Spirito raccoglierà vita eterna.»). A sua volta, la contrapposizione fra spirito e carne può essere ricondotta alla contrapposizione fra cose migliori ed eterne, e cose materiali. Ciò significa che dietro alla «carne» paolina, Origene può leggere la materia; o, per meglio dire, un certo rapporto dell'anima con la materia, perché il brano dimostra – attraverso l'espressione γέννημα ψυχῆς, «parto dell'anima» – che a contrapporsi sono due comportamenti dell'anima più che due fasi della realtà. Il che è conforme a quanto letto in precedenza, dove nella contrapposizione fra «corpi e materia» da una parte e «le cose migliori» dall'altra si diceva che è l'atteggiamento dell'anima, e non la realtà ontologica delle cose ad essere valutata⁴⁸. D'altra parte, un brano come *CGv I, 17, 95-7* può spingere

47 Τί ἐστὶ τὸ ῥήτων εἶποιμι ἄν. Ὁ πρᾶττομεν, ἢ θῆλύ ἐστὶν, ἢ ἀρσενικόν. Εἰ μὲν οὖν θηλυκόν ἐστὶν ὁ ποιούμεν, ἢ σωματικόν ἐστὶν, ἢ σαρκικόν. Σπείροντες γὰρ εἰς τὴν σάρκα, ποιούμεν θῆλυ τὸ γέννημα τῆς ψυχῆς, οὐκ ἄρρεν· ἀλλ' ἐκνευρισμένον, ἀπαλόν τε καὶ ὑλικόν. Εἰ μέντοι βλέποντες τὰ αἰώνια, καὶ πρὸς τοῖς κρείττοσιν ἔχοντες τὴν διάνοιαν, καρποφοροῦμεν τοὺς καρποὺς τοῦ πνεύματος, καὶ πάντα τὰ γεννήματα ἡμῶν ἄρρενά ἐστι. Τὰ τοίνυν φερόμενα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, τὰ καὶ ὀφθησόμενα τῇ ὄψει τοῦ κτίσαντος, ἀρσενικά ἐστὶν, οὐχὶ θήλεα. Οὐ γὰρ τὰ θηλυκά, καὶ τὰ σωματικά ἀξιοῖ βλέπειν ὁ Θεός.

48 Cf. §4, in particolare *CGv XX, 22, 183; FrGv 46.63; FrEf 2, 42-5.*

in direzione di una contrapposizione ontologica netta fra le due dimensioni, senza quella sorta di continua progressività nel bene che l'uso di τὰ κρείττονα sembra sottintendere⁴⁹.

La stessa concezione anti-materialistica si trova in un altro brano, dove la ὕλη è messa in campo come interpretazione allegorica di πόρνη («prostituta», 1Cor 6:16-7) e ἐκ πορνείας («da fornicazione», Gv 8:41):

Non vengono infatti d'una sposa, ma da una prostituta, la materia, quanti il diavolo genera o rende dei suoi, i quali, affetti dalle cose corporee e inchiodati ad esse, aderiscono alla materia prostituta, divenendo con lei un solo corpo, mentre chi è generato da Dio abbandona la materia prostituta e aderisce al Signore e si unifica al *Verbo che era in principio presso Dio* [Gv 1:1-2] e alla Sua Sapienza, che *creò principio delle sue vie, per le sue opere* [Pr 8:22], fino a divenire con Lei un solo Spirito. Chi infatti *aderisce alla prostituta è un solo corpo, mentre chi aderisce al Signore è un solo spirito* [1Cor 6:16-7]. (CGv XX, 16, 134)⁵⁰

Come nel brano precedente, Origene introduce una contrapposizione: dovendo interpretare «da fornicazione» di Gv 8:41, mette in gioco 1Cor 6:16-7, che presenta una contrapposizione fra corpo e spirito, prostituta e Dio. Se aderendo a Dio si diviene un solo spirito, dato che Dio è spirito, allora ciò aderendo cui si diventa corpo è la materia, dato che il corpo è materia⁵¹. Da ciò discende che la «prostituta» della pericope paolina può interpretarsi come la materia. Il fatto che la contrapposizione spirito/materia sia inserita nell'esegesi dello scambio fra Gesù e i Giudei «figli di Abramo» non è indifferente, perché colora la materia di una nuova connotazione. La disputa fra Gesù e i Giudei è di legittimità, ed è lo stesso Origene a sottolineare questo aspetto nel momento in cui nega esplicitamente che chi nasce dalla materia sia nato «d'una sposa». Il carattere proprio della materia che ne rende possibile l'identificazione con la prostituta è l'illegittimità del rapporto che instaura con le creature razionali. La Sposa – o meglio, lo Sposo – delle creature razionali è la Sapienza, il Figlio di Dio; la sua sostituzione con il complesso di ὕλη καὶ σώματα ammonta ad un adulterio⁵². La situazione è complicata dal fatto che nella citazione paolina

49 Per un altro brano in cui τὰ ὑλικά viene fatto corrispondere alla «femmina», cf. *SelEx* PG 12:288A: ὑλικά δὲ τὰ θήλεα.

50 οὐ γὰρ ἐκ νύμφης, ἀλλ' ἐκ πόρνης, τῆς ὕλης, οὗς γεννᾷ ὁ διάβολος ἢ ποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτοῦ, οἵτινες καὶ τοῖς σωματικοῖς προσπεπονθότες καὶ προσηλωμένοι κολλῶνται τῇ πόρνη ὕλη, γινόμενοι πρὸς αὐτὴν ἓν σῶμα, τῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένων ἀφισταμένων τῆς πόρνης ὕλης, καὶ κολλωμένων τῷ κυρίῳ καὶ ἐνουμένων τῷ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγῳ, καὶ τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ, ἣν «ἔκτισεν ἀρχὴν» ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ», ἵνα γένωνται πρὸς αὐτὴν ἓν πνεῦμα· Ὁ μὲν γὰρ «κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν· ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν».

51 Cf. n. 30. Che il corpo sia fatto di materia è presumibile a partire dalla definizione filosofica di ὕλη come sostrato dei corpi.

52 Si tratta di fatto di idolatria, ed è a quello che puntavano tutti quei passi – elencati alla nota 16 – in cui si sottolineava che gli idoli sono fatti di ὕλη. Peraltro l'adulterio come immagine dell'idolatria è già biblico:

si parla di unirsi ad una prostituta, mentre nel brano evangelico si parla di nascere da fornicazione: c'è insomma una certa sovrapposizione fra azione e generazione, la quale andrà letta come un segno della libertà delle creature. Il diavolo, in quanto tentatore, «genera» i malvagi. Per farlo ha bisogno di una compagna, che è la materia, la quale offre il pretesto, il «ciò da cui» del peccato. Questo è un altro motivo per cui è chiamata «prostituta»: normalmente la materia dovrebbe servire il suo Creatore, ma qui si presta alla malvagità del diavolo, entrando con lui in un rapporto illegittimo. Chi incorre nel peccato è generato dunque dalla forma del peccato che è il diavolo e dalla materia. Diciamo «generato» perché, visto che nella creatura l'esistenza precede l'essenza, l'azione determina l'identità della creatura. Questa può valere come interpretazione morale del passo, ma il termine «generare» (γεννάω) per l'azione del diavolo andrà inteso anche in senso forte: in tal caso non si può non pensare alla dottrina della preesistenza, dove il diavolo è causa della caduta nella materia (la γένεσις di cui si è già parlato) in senso reale. Ad ogni modo, in questo brano sembra non si voglia distinguere precisamente fra la protologia e la morale, cioè fra la prima caduta che causa la generazione e le scelte intraprese dagli uomini successivamente, in questa vita.

Un altro brano è più esplicito riguardo la dottrina della preesistenza. Vale la pena citarlo in quanto contiene un'altra espressione biblica, dietro la quale Origene legge la ὕλη. Polemizzando con Celso, Origene è arrivato al tema della divisione delle nazioni e degli angeli delle nazioni. Per spiegare l'origine di questa divisione, egli propone una lettura allegorica del racconto della torre di Babele (Gn 11:1-9). Il riferimento alla dottrina della preesistenza, o caduta, delle anime è inevitabile, dato che il racconto viene introdotto da un paragrafo di avvertenze (CC V, 29), su quanto il discorso imminente sia iniziatico (μυστικός), preferibilmente da nascondere piuttosto che da rivelare, segreto etc⁵³. Dopo queste avvertenze il racconto origeniano comincia:

Ci si immagini dunque che tutti gli abitanti della terra parlino un'unica e divina lingua, e che in quanto sono in armonia gli uni con gli altri, in tanto conservino la loro lingua divina. Li si immagini immobili *dall'Oriente* [Gn 11:2], mentre si curano delle cose della luce e del *riflesso della luce perenne* [Sap 7:26]. Ma immagina che, dopo che *si siano mossi dall'Oriente* [Gn 11:2], curandosi di cose diverse dall'Oriente, trovino *una pianura nella terra di Sennaar*; che significa «scuotere fino a staccare i denti», perché simboleggia la

cf. Hauck 1971, pp. 448-9.

53 Su queste avvertenze cf. Bammel 1989, pp. 66-7; Tzamalikos 2006, pp. 65-70. Tzamalikos è ben felice di prenderle alla lettera e non indagare sulla dottrina della caduta delle creature, che molto difficilmente può rientrare nella sua ricostruzione della dottrina della prima creazione di Origene, cf. I §1.

perdita di ciò con cui si nutrivano; e immagina che *si stabiliscano lì*. Poi, volendo riunire le cose materiali e far aderire al cielo ciò che non poteva per natura aderirvi, così da congiurare con le cose materiali contro quelle immateriali, immagina che dicano: «*Forza, facciamo dei mattoni e cuociamoli al fuoco*» [Gn 11:3]. Così, fissando e fermando le cose di fango e materia, volevano *fare dell'argilla una pietra e del fango asfalto* [Gn 11:3], e poi con queste cose costruire *una città e una torre, la cui testa* – così credevano loro – *giunga fino al cielo* [Gn 11:4], come *superbi baluardi contro la conoscenza di Dio* [2Cor 10:5]. Immagina infine che ciascuno di essi, secondo la misura del suo maggiore o minore movimento *dall'Oriente*, secondo la misura della sua preparazione di pietre dall'argilla e di asfalto dal fango, e della sua costruzione a partire da questi, sia consegnato ad angeli più o meno severi, di un tipo o di un altro, finché non paghino il fio di ciò che hanno osato. (CC V, 30)⁵⁴

In questa straordinaria *aggaddah* del racconto di Babele possiamo leggere tutto il problema della preesistenza – e forse della corporeità nella preesistenza⁵⁵. Origene distingue cinque fasi: una prima fase di unità e immobilità nell'Oriente, una seconda fase di allontanamento e di colonizzazione della pianura di Sennaar, la terza fase è la preparazione dei mattoni e la quarta l'innalzamento della torre; per ultima viene la punizione, che disperde i peccatori affidandoli ad angeli diversi, che li porteranno in luoghi diversi e li faranno parlare lingue diverse. Le tre fasi centrali si contrappongono chiaramente alla prima, ed è proprio nella loro partecipazione a queste tre fasi che gli abitanti della terra sono puniti nell'ultima. È possibile che, nella prospettiva della preesistenza, queste tre fasi siano come tre diversi aspetti di un unico avvenimento devolutivo. La prima fase si caratterizza come un momento di unità e immobilità. L'unità è rappresentata dall'unica lingua divina parlata dagli abitanti, ma è garantita dal rapporto di armonia fra tutti loro. L'immobilità è data dalla vicinanza all'Oriente, un epiteto del Figlio-Sapienza, come anche il «riflesso della luce perenne» (mentre il semplice «luce» potrebbe riferirsi al Padre), ed è

54 Νοεῖσθωσαν τοῖνον πάντες οἱ ἐπὶ γῆς μιᾷ τινι διαλέκτῳ θεῖα χρώμενοι, καὶ ὅσον γε συμφωνοῦσι πρὸς ἀλλήλους τηρεῖσθωσαν ἐν τῇ θεῖα διαλέκτῳ· καὶ ἔστωσαν ἀκίνητοι «τῶν ἀνατολῶν», ἐς ὅσον εἰσι τὰ τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ ἀπὸ «φωτὸς αἰδίου ἀπαυγίσματος» φρονοῦντες. Καὶ οὗτοι, ἐπὶ κινήσωσιν «ἀπὸ τῶν ἀνατολῶν» ἑαυτοὺς ἀλλότρια «ἀνατολῶν» φρονοῦντες, εὕρισκέτωσαν «πεδίον ἐν γῆ Σενναάρ», ὅπερ ἑρμηνεύεται ὀδόντων ἐκτιναγμὸς κατὰ σύμβολον τοῦ ἀπολλύναι αὐτοὺς τὰ δι' ὧν τρέφονται, καὶ κατοικεῖτωσαν ἐκεῖ. Εἴτα τὰ τῆς ὕλης συναγαγεῖν θέλοντες καὶ κολλᾶν τὰ μὴ πεφυκότα κολλᾶσθαι οὐρανῷ, ἵνα διὰ τῶν ὑλικῶν ἐπιβουλεύσωσι τοῖς αἰθλοῖς, λεγέτωσαν· «Δεῦτε πλινθεύσωμεν πλίνθους καὶ ὀπτήσωμεν αὐτὰς πυρί.» Ὡς οὖν κρατύνοντες καὶ πηγνύντες τὰ πήλινα καὶ ὑλικά καὶ τὴν πλίνθον λίθον ποιεῖν θέλοντες καὶ τὸν πηλὸν ἄσφαλτον καὶ διὰ τούτων οἰκοδομεῖν «πόλιν καὶ πύργον, οὗ» ὅσον ἐπὶ τῇ ὑπολήψει αὐτῶν «ἔσται ἡ κεφαλὴ ἕως τοῦ οὐρανοῦ» κατὰ τὰ υπεραιρόμενα ὑψώματα κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, παραδιδόσθωσαν ἕκαστος κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς «ἀπὸ ἀνατολῶν» κινήσεως, ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον αὐτοῖς γεγενημένης, καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς κατασκευῆς τῶν πλίνθων εἰς λίθους καὶ τοῦ πηλοῦ εἰς ἄσφαλτον καὶ τῆς ἐκ τούτων οἰκοδομῆς ἀγγέλους, ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον χαλεπωτέροις καὶ τοιοῖσδε ἢ τοιοῖσδε, ἕως τίσωσι δίκας ἐφ' οἷς τετολμήκασι.

55 Per i precedenti di questo racconto e la bibliografia sul tema angelologico, cf. Borret 1969, t. III, p. 89, n. 1.

garantito dal fatto che questi esseri sono tutti rivolti a Lui⁵⁶. Questo stadio iniziale rappresenta dunque l'unità e l'eternità (non a caso si fa riferimento alla «luce perenne») che le creature razionali godono vivendo al massimo grado i due comandamenti di Gesù: l'amore per il prossimo e l'amore per Dio (cf. Mt 22:37-40; Mc 12:29-31; Lc 10:25-8). Le tre fasi successive rappresentano tre aspetti diversi della caduta da questa perfezione iniziale. Ai fini del nostro discorso è importante la seconda fase, la preparazione dei mattoni⁵⁷. Sebbene il testo biblico non menzioni affatto la ὄλη, Origene la introduce subito nella sua spiegazione, associandola al πηλός, il «fango». Non è chiaro se il senso letterale qui sia quello di «materiale» per una costruzione o di «legna, materiale vegetale», utilizzato insieme al fango per modellare i mattoni (cf. Es 5:7, ἄχυρον, «paglia»). È chiaro però che la scelta di ὄλη da parte di Origene punta ad una interpretazione del fango simile alle varie interpretazioni della parola «terra», come dimostra anche l'esplicita contrapposizione di questi elementi al cielo (cf. *CGv* XIX, 20, 130-4): qui con ὄλη è inteso più che il limitato concetto filosofico di «materia», tutto l'insieme dei fenomeni e degli oggetti che caratterizzano l'esperienza degli uomini collocati in un corpo; essendo la «materia» in senso tecnico il substrato di tutti i corpi possibili – cioè il loro minimo comun denominatore – essa viene usata qui come nei passi finora visti per indicare tutti i corpi che genera. Ciò però non vuol dire che la «materia» nel suo senso più stretto, in sé, abbia un valore ontologico negativo. Per capire dove stia il male bisogna leggere meglio il racconto: Dopo la prima fase di allontanamento da Cristo, e prima della fase di ritorno ostile verso il

56 Ανατολή riferito a Gesù è basato su Lc 1:78 e Zc 6:12, cf. *HLv* IX, 10: *inde est enim vir; cui Oriens nomen est, qui mediator Dei et hominum factus est*; Kantorowicz 1963; per φῶς: *CGv* I, 25; per φωτὸς αἰδίου ἀπαύγασμα (Sap 7:26): *PA* I, 2, 9.11 (in quest'ultimo brano emerge la distinzione fra il Figlio ἀπαύγασμα e il Padre φῶς).

57 Particolarmente interessante la prima fase: l'allontanamento spaziale è una figura frequente quando si parla della caduta degli esseri razionali, si tratta infatti del tema della καταβολή, cf. *CGv* XIX, 20, 130-4; *PA* III, 5, 4; per la simbologia dei luoghi in Origene sono essenziali *HNm* II e XXVII; Tzamalikos 2006, pp. 74-7; Cornélis 1959, pp. 2-3; 24-5; 68-9 (cf. anche *II.C* §4, n. 105). D'altra parte l'arrivo alla pianura di Sennaar, che rappresenta come un punto che ferma la caduta e l'interpretazione stessa del nome del luogo rimandano alla πτερορρύησις del *Fedro* platonico (Τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἄν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα κτλ. *Pl. Phdr.* 246C, dove Origene poteva leggere lo stesso verbo di Gn 11:2, κατοικέω/κατοικίζω), un passo che Origene nel *Contro Celso* cita, alle volte accettandolo e alle volte prendendone le distanze: Καὶ ὁ ἐκβαλλόμενος δὲ ἐκ τοῦ παραδείσου ἄνθρωπος μετὰ τῆς γυναικός, τοὺς «δερματίνους» ἡμφιεσμένος «χιτῶνας», οὗς διὰ τὴν παράβασιν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησε τοῖς ἀμαρτήσασιν ὁ θεός, ἀπόρρητόν τινα καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον, ὑπὲρ τὴν κατὰ Πλάτωνα κάθοδον τῆς ψυχῆς, πτερορρούσης καὶ δεῦρο φερομένης, «ἕως ἄν στερεοῦ τινος λάβηται» (*CC* IV, 40); VI, 43-4. Infine, l'immagine della perdita dei denti è spiegata anche a *Meth. De Resur.* I, 24 come simboleggiante una δύναμις μασητική, «facoltà masticatoria» dell'anima. A *CC* VIII, 72 la fine del mondo è caratterizzata come simile al periodo precedente alla confusione delle lingue (ἀνάλογον τοῖς πρὸ τῆς συγχύσεως πράγμασι), ulteriore indizio a favore del riferimento qui alla καταβολή.

cielo, essi si preparano cercando di rendere inamovibile e fisso ciò che per natura non lo è. Di fatto essi cercano di recuperare la loro primigenia condizione di «immobili» (ἀκίνητοι) prescindendo da Dio come fonte della propria immutabilità. Per farlo essi dispongono solamente della ὕλη, che però è quanto di più mobile e variabile ci sia: così essi le impongono qualcosa di contrario alla sua natura – la fraintendono – facendone un mezzo di immortalità e di stabilità autonomo e indipendente da Dio. Come si vede, siamo ancora nell'ambito di quella idolatria che nel *Commento a Giovanni* veniva simboleggiata dall'adulterio. La torre di Babele è una grottesca parodia della concorde creazione originale di Dio.

§6. Ricapitolazione. La parola ὕλη, tradotta in latino con *materia*, ha una molteplicità di significati. Il significato primitivo di «legna», «materia organica» è conservato, ma si trova solo in relazione all'esegesi di Is 10:17 e 1Cor 3:12, dove viene interpretato spiritualmente con il significato di «peccati». Esiste inoltre un senso tecnico filosofico di «materia», come sostrato indeterminato di tutti i corpi, recettivo di tutte le determinazioni. Si tratta di un significato specializzato che restringe un più largo utilizzo del termine come «materiale» di partenza da cui deriva qualcosa. In questo senso viene spesso usato in relazione agli idoli. Analizzando gli usi figurati di ὕλη, usata per definire cose incorporee come la προαίρεσις, «volontà», umana e lo Spirito Santo, si può risalire a tre principali nuclei di significato del termine ὕλη: la materia è il «ciò da cui» (τὸ ἐξ οὗ), è passiva (δεκτικόν), è il minimo comune di più fenomeni diversi (ὑποκείμενον). Questi tre significati esprimono un rapporto, e come tali possono essere di volta in volta predicati di cose diverse. Perciò lo stesso termine di ὕλη non solo si presta ad usi figurati, ma è suscettibile di una relativizzazione, per cui ogni successiva determinazione di ὕλη, essendo già «corpo» rispetto al suo sostrato, può essere recettiva di ulteriore determinazione, in modo tale da risultare ὕλη della determinazione successiva⁵⁸.

A differenza di θάνατος, la «materia» non è presente nella Bibbia sotto il nome di ὕλη. Perciò non troviamo una interpretazione spirituale di questo elemento fisico in Origene. D'altra parte, una serie di altre espressioni concrete può essere letta spiritualmente in riferimento alla materia. La più cospicua di queste espressioni è «terra», γῆ. È dubbio se γῆ ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος di Gn 1:2 sia stato inteso da Origene in riferimento alla materia in senso filosofico (cf. IV, n. 7), mentre è certo che in moltissimi passi «terra» e

58 cf. Cornélis 1959, p. 27.

«materia» ricorrono fianco a fianco, quasi sempre con l'aggiunta di un riferimento ai «corpi», e che si oppongono a «cielo», «immateriale», «incorporeo» e «intelligibile». Nei termini di questa opposizione, ὄλη designa in quanto minimo comune tutto l'insieme dell'esperienza mondana dell'uomo nel corpo; si oppone pertanto a tutto ciò che ha a che fare con la sfera del divino. L'opposizione è relativizzata perché connotata come contrasto fra ciò che è «migliore» e ciò che è «peggiore» (τὰ κρείττονα καὶ τὰ χείρονα), e non come un contrasto fra il bene e il male in senso assoluto; inoltre al centro dell'attenzione è il più delle volte la relazione che l'uomo instaura con questi elementi, più che l'azione o l'essere in sé di questi elementi. Ad ogni modo il commercio dell'uomo con le realtà materiali emerge quasi sempre come innaturale e illegittimo. Altre immagini bibliche possono essere interpretate da Origene come riferimenti alla materia: la «carne» paolina, la «prostituta» e il «fango» dei mattoni della Torre di Babele.

II.C. Proprietà della materia.

Dopo aver definito i diversi significati del termine ὄλη, così come le diverse immagini che – indipendentemente dal termine – esprimono gli stessi significati, ci concentriamo sul significato strettamente tecnico e filosofico di ὄλη, quello definito a *PA* II, 1, 4 come «il sostrato dei corpi, cioè ciò da cui – con l'aggiunta e l'inserzione di qualità – i corpi derivano». Rispetto alla nozione relativistica di materia, il concetto filosofico rappresenta un limite: definendo materia come «ciò da cui», «sostrato» e «passività» e procedendo a ritroso dal gruppo di enti più determinati ai loro componenti comuni meno determinati, si può arrivare al concetto limite di un qualcosa che è il «ciò da cui» comune di tutti gli oggetti; per questo motivo esso non potrà essere nessuno di quegli oggetti, e non potrà essere attivo rispetto a nulla ma passivo e ricettivo rispetto a tutto, *ergo* bisognerà dire che è senza qualità. Questo ragionamento è rintracciato da Origene nella Scrittura stessa:

Ma forse qualcuno si chiederà se possiamo ricavare anche dalle Scritture qualche indizio per capire questa cosa. A me pare che nei *Salmi* si alluda a qualcosa di simile, quando vien detto dal profeta: *i miei occhi hanno visto il tuo imperfetto* [Ps 138:16]. In questo versetto sembra che la mente del profeta, esaminando i primordi delle cose con una vista davvero penetrante e dividendo soltanto con la sua mente e il suo ragionamento la materia dalle qualità, abbia colto *l'imperfetto* di Dio, che certo va inteso come perfetto con l'aggiunta delle qualità. Ma anche nel suo libro Enoch dice così: *ho camminato fino all'imperfetto*; il che io credo si possa similmente spiegare, nel senso che è stata la mente del profeta a camminare scrutando e esaminando ogni singola cosa visibile, finché non fu pervenuta a quel principio, dal quale vide la materia

imperfetta e priva di qualità; sta scritto infatti nello stesso libretto, sono parole dello stesso Enoch: *Ho osservato tutte le materie*, il che va chiaramente inteso, «ho passato in rassegna tutte le divisioni della materia, che a partire da una si diramano nelle diverse specie, d'uomo, di animali o del cielo o del sole o di tutte le cose che stanno in questo mondo.» (PA IV, 4, 8)⁵⁹

Nonostante l'attestazione scritturaria però è chiaro – e Origene stesso lo riconosce – che questo ragionamento, cioè la progressiva sottrazione delle qualità, così come il concetto di materia totalmente indeterminata, sono due prestiti dalla filosofia greca (cf. n. 12). Oltre ai numerosi passi delle opere greche che testimoniano la coscienza di Origene del suo debito verso i filosofi, le parole appena precedenti al brano sopra citato si ricollegano esplicitamente ad un passo del *Timeo* di Platone:

Quando dunque la nostra mente – strappata ogni qualità dal suo intelletto – contempla l'esatto punto, per così dire, del sostrato solo, senza assolutamente rivolgersi alla durezza o mollezza o caldo o freddo o umido o secco della sostanza, allora le sembrerà di contemplare la materia priva di tutte queste qualità con questa specie di finto pensiero. (PA IV, 4, 7)⁶⁰

Il segnale dell'*imitatio* platonica è l'espressione *simulata quodammodo cogitatione*, che pare una traduzione parola per parola di λογισμῶι τινὶ νόθῳ, il «ragionamento bastardo» di *Timeo* 52B 2. L'espressione proviene con ogni probabilità dal dialogo stesso di Platone, del quale Origene dichiara di essere a conoscenza, mentre è da escludere la provenienza dal *Didascalico* di Alcino, perché nel manuale medio-platonico manca l'indefinito (τινί, nella traduzione di Rufino *quodammodo*) che invece è presente sia nel testo di Platone che in quello di Origene⁶¹. Sebbene la prima fonte di questa nozione sia Platone, bisogna però

59 *Sed fortasse requirat aliquis, si possumus etiam de scripturis occasionem aliquam intellegentiae huius accipere. Videtur mihi tale aliquid significari in psalmis, cum dicitur a propheta: imperfectum tuum viderunt oculi mei. In quo videtur mens prophetae, rerum initia intuitu perspicaciore discutiens et materiam sensu solo ac ratione a qualitatibus dividens, imperfectum dei sensisse, quod utique adiectis qualitatibus intellegitur consummatum. Sed et in libro suo Enoch ita ait: Ambulavi usque ad imperfectum, quod et ipsum puto posse similiter intellegi, quod scilicet ambulaverit mens prophetae perscrutans et disserens singula quaeque rerum visibilibus, usquequo ad principium perveniret illud, in quo imperfectam materiam absque qualitatibus pervideret; scriptum namque est in eodem libello, dicente ipso Enoch: Universas materias perspexi. Quod utique ita sentitur, quia omnes materiae divisiones pervidi, quae ab una in singulas quasque directae sunt species, id est hominis vel animalium vel caeli vel solis vel omnium, quae in hoc mundo sunt.*

60 *Cum ergo sensus noster omni qualitate ab intellectu suo remota ipsum subiacentiae solius, ut ita dixerim, punctum contuetur et ipsi inhaeret, nequaquam respiciens ad duritiam vel mollitiem vel calidum vel frigidum vel humidum vel haridum substantiae, tunc simulata quodammodo cogitatione his omnibus qualitatibus nudam videbitur intueri materiam.*

61 Origene conosce il *Timeo*: Ἡ γὰρ ἐν τῷ Τιμαίῳ λέξις φάσκουσα: «Ὅταν δ' οἱ θεοὶ τὴν γῆν ὕδατι καθαίρωσι» δεδήλωκεν ὅτι κτλ. (CC IV, 62); cf. anche: CC IV, 54; VI, 10. Formulazione di Alcino: ταύτην [scil. τὴν ὕλην] τοίνυν ἐκμαγεῖόν τε καὶ πανδεχὲς καὶ τιθήνην καὶ μητέρα καὶ χάραν ὀνομάζει καὶ ὑποκείμενον ἄπτόν τε μετὰ ἀναισθησίας καὶ νόθῳ λογισμῶι

riconoscere che all'epoca di Origene essa doveva essere diffusa nelle tre principali scuole filosofiche greche, stoici, platonici e peripatetici, con differenti sfumature ma in una sostanziale unità del concetto – che combinava ecletticamente elementi platonici aristotelici e stoici, senza più essere *in toto* riconducibile ad una sola di queste ispirazioni⁶². La terminologia stessa tradisce questo processo, quando per esempio il *Didascalico* parla indifferentemente di χώρα (termine platonico), di ὕλη e di ὑποκείμενον (termini aristotelici). Origene assume dunque questo concetto su cui i filosofi – o perlomeno quelli degni di essere considerati tali, perché gli atomisti epicurei sono ovviamente inaccettabili per un cristiano – si trovano d'accordo e, come ciascuna delle scuole filosofiche sopra citate, anch'egli facendone uso nel proprio pensiero lo modifica in parte, sicché ci troviamo sì di fronte ad una serie di tratti comuni con le altre scuole filosofiche, ma anche ad un insieme di prese di posizione consciamente diverse e polemiche verso quelle stesse scuole.

§1. Creata. Di queste prese di posizione originali, senza dubbio la più evidente ed esplicita è quella sul carattere creato della materia. Si trattava di andare contro qualcosa su cui i filosofi si trovavano sostanzialmente d'accordo: poiché nulla si crea dal nulla, e

ληπτόν. (Alc. *Didasc.* VIII, 29-32), cf. τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τι νόθῳ (Pl. *Tim.* 52A 8-52B 2).

62 Cf. Tornau 2012, coll. 350-9: se volessimo riassumere questo processo potremmo dire che: (1) Platone imposta il concetto di una materia alla base delle cose sensibili, di per sé priva di qualità, capace di accogliere tutte le determinazioni, incorporea; definito come χώρα, questo concetto tende a sovrapporsi a quello di «spazio» in cui avviene il divenire (Pl. *Tim.* 52A-B); inoltre nel *Timeo* la materia sembra avere un proprio movimento con cui si oppone al Demiurgo (Pl. *Tim.* 30A-B; 52E); essa non è conoscibile se non per mezzo del νόθος λογισμός; (2) in Aristotele la materia mantiene la caratteristica dell'indeterminatezza, l'essere in sé incorporea, mentre l'idea della passività e ricettività si inserisce nel più ampio quadro della dottrina dell'atto e della potenza facendo della materia un equivalente della potenza e un concetto relativo (cf. Arist. *Gen. Et Corr.* 329A 33-4); essa viene designata come ὕλη e ὑποκείμενον e οὐσία (Arist. *Phys.* 192A 31-2; *Gen. Et Corr.* 320A 2-5), anche se questi due ultimi termini sono ambigui perché possono riferirsi anche al τόδε τι e alla forma; d'altra parte Aristotele introduce la distinzione fra materia e spazio (τόπος), pertanto non utilizza più l'ambiguo termine χώρα (Arist. *Phys.* 209b 11-2); nella misura in cui si contrappone alla forma, la materia è causa della molteplicità degli individui all'interno di una specie, ed è perciò il *principium individuationis*; (3) gli stoici accettano l'indeterminatezza della materia (che chiamano ἀσχημάτιστος e ἄποιος) e ne spingono la passività fino a negarne il movimento intrinseco, che Platone vi aveva riconosciuto; essa è dunque di per sé ἀκίνητος (*SVF* II, 311); contrariamente a Platone e Aristotele, per gli stoici la materia è già di per sé corporea (*SVF* II, 305.326); (4) i Medioplatonici assimilano la terminologia propria delle altre due scuole (cf. Arist. *Gen. Et Corr.* 320A 2: Ἐστὶ δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν con Aet. *Plac.* 1,3,21: Πλάτων Ἀρίστωνος τρεῖς ἀρχάς [...] ἡ δὲ ὕλη τὸ ὑποκείμενον γενέσει καὶ φθορᾷ); si forma un concetto comune di materia, che può essere ritrovato in Alc. *Didasc.* VIII (cf. anche Apul. *Plat.* 1, 5; Hippol. *Ref.* 1, 19, 3-4; Calc. *In Pl. Tim.* 319): (a) in quanto non si trova mai completamente priva di determinazione, la materia è conoscibile solo tramite il «ragionamento bastardo»; (b) è passiva e recettiva di ogni forma (con oscillazioni fra i diversi pensatori, anche sulla base di considerazioni di teodicea); (c) è totalmente priva di forma (con oscillazioni sulla sua corporeità o meno). La nozione di χώρα come spazio del divenire è andata totalmente persa anche nei platonici. Per quanto riguarda gli epicurei, è lo stesso Origene a notare che ponendo come primordi gli atomi, essi non hanno nessun bisogno del concetto di materia (*PA* IV, 4, 6).

poiché come sostrato delle qualità la materia è priva di qualità, in modo da poter resistere ai cambiamenti delle qualità che le ineriscono, allora la materia deve essere eterna, cioè non creata e nemmeno destinata a sparire mai⁶³. Così nel passo già citato del *Timeo*, Platone scrive che la materia «è sempre e non ammette dissipazione»⁶⁴. Aristotele analogamente ammette che la materia non è soggetta a generazione⁶⁵. Gli stoici ammettono la dissipazione dei quattro elementi alla fine di ogni ciclo cosmico, ma i due «principi» (ἀρχαί) del mondo debbono rimanere intatti perché si possa originare un altro ciclo⁶⁶. Chiaramente la posizione origeniana di una materia creata è originale se rapportata al panorama filosofico greco, ma non lo è se guardiamo alla storia del cristianesimo. Ciò è spiegabile in questo modo: una volta accettato il modello cosmologico corrente all'epoca, che prevedeva un substrato comune a tutte le realtà di questo mondo e delle qualità o forme che – in vari modi a seconda delle convinzioni di ciascuno – venivano inserite in tale substrato per dare origine ai vari fenomeni dell'universo, la persuasione di una *creatio ex nihilo* doveva nella pratica necessariamente formularsi come una *creatio materiae ex nihilo*. Perciò nella Grande Chiesa e in alcune sette gnostiche, una volta accettata l'idea

63 Ὅτι τε γὰρ ἀπλούστερόν ἐστι πυρὸς ἢ ἄκρα θερμότης ὅτι τε ταύτης ἐγγενομένης τῇ ὕλῃ πῦρ ἀποτελεῖται, τοῖς φιλοσόφοις ὠμολόγηται πᾶσιν, οἷς ὁ Ἀθήναιος ἐπεσθαι σπουδάζει. καὶ μὲν δὴ καὶ ὡς ἀρχὴ τῆς τοῦ πυρὸς γενέσεως ὕλη τ' ἐστὶν ἢ ἅπασιν ὑποβεβλημένη τοῖς στοιχείοις ἢ ἅπιοις ἢ τ' ἐγγιγνομένη | ταύτη θερμότης ἢ ἄκρα, καὶ τοῦθ' ὁμοίως ὠμολόγηται καὶ ὡς ἡ μὲν ὕλη διὰ παντὸς ἐστὶ τοῦ αἰῶνος ἀγέννητός τε καὶ ἀφθαρτος οὐσα, τὸ δὲ γιγνόμενον τε καὶ ἀπογιγνόμενον αὐτῆς ἢ ποιότης ἐστὶ καὶ ὡς ὁμογενὲς εἶναι χρὴ τὸ στοιχεῖον, οὐπὲρ ἂν ἢ στοιχεῖον. (Gal. *De Elem. S. Hippocr.* I, 469-70 Kühn). In questo brano Galeno presenta come *communis opinio* filosofica il modello di materia adottato da Origene, con in più la precisazione sulla eternità della materia.

64 τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον (Pl. *Tim.* 52A 8-52B 1). La traduzione della prima proposizione è dubbia: Fronterotta, Bury, Lee e Zeyl traducono prendendo ἀεί come riferito a ὄν, e quindi intendono la frase come una dichiarazione dell'eternità della materia. Brisson accoglie la lezione di A (*Par. gr.* 1807) che segnala lacuna fra αὖ e γένος e Taylor intende ἀεί come se fosse ἐκάστοτε, «ogni volta», escludendo esplicitamente l'idea di ἀεί come «sempre» nel senso di eternamente. Ad ogni modo la seconda proposizione lascia pochi dubbi sull'eternità della materia. In un altro passo l'ordinamento delle cose del mondo è descritto come un processo dialettico di convincimento da parte dell'Intelletto verso la Necessità (uno dei nomi della χώρα nel *Timeo*): νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἠττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν (Pl. *Tim.* 48A 2-5); questo processo sottintende una indipendenza della ἀνάγκη dall'Intelletto. Per un buon riassunto della concezione platonica della materia – con riferimento ai problemi interpretativi dei moderni – si veda Tornau 2012, coll. 350-1.

65 Il passo più esplicito è: ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον· ἔτι δὲ γενέσεως οὐσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι (οὔτε γὰρ ἄπειρός ἐστιν οὐδεμία κίνησις ἀλλὰ πάσης ἔστι τέλος, γίγνεσθαι τε οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι· τὸ δὲ γεγονός ἀνάγκη εἶναι ὅτε πρῶτον γέγονεν)· ἔτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἔστι διὰ τὸ ἀγέννητος εἶναι (Arist. *Metaph.* 999B 6-13); Cf. Arist. *Phys.* 190a 13- 191a 22; *Metaph.* 1028b 33-1029a 30; 1032b 30-1; 1033a 24-b 19; *De Gen. Et Cor.* 317a 32-b 33. Ciò che è più interessante del primo passo è l'esplicito collegamento tracciato da Aristotele fra l'impossibilità di una generazione dal nulla e la necessità di postulare una materia ingenerata.

66 Διαφέρειν δὲ φασιν [*scil.* Οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς] ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθίρεσθαι (Diog. Laer. VII, 134 = *SVF* II, 299).

della creazione dal nulla da parte di Dio, non si poteva che prospettare una materia creata e deperibile⁶⁷. Quest'ultimo aspetto – la non eternità della materia anche rispetto ad una futura distruzione – poteva senz'altro riuscire ancora più gradita ai cristiani, data la loro fede in una fine di questo mondo, pur concepita in maniere molto differenti nelle diverse tradizioni cristiane⁶⁸. Su questi punti, Origene si colloca chiaramente nella tradizione cattolica, riprendendo anche argomenti già utilizzati dagli apologeti, in modo tale da risultare come un grande sistematore di una serie di temi apparsi in precedenza in maniera sparsa e disorganica, che si presentano invece nella sua opera in maniera molto più sistematica e cosciente. D'altra parte potendo contare su questa tradizione Origene può – su determinati punti – spingersi ben oltre in direzioni nuove.

L'assunzione della *creatio ex nihilo* di tutto ciò che non è Dio è uno dei capisaldi del pensiero di Origene: su di essa, come vedremo, si imperniano concetti fondamentali riguardo l'esistenza delle creature, che innervano non solo il sistema teologico ma anche la spiritualità origeniana. La proposizione è accompagnata da *testimonia* biblici che fanno parte della tradizione cristiana precedente: si tratta di 2Mc 7:28, Ps 32:9 (=Ps 148:5); Erma, *Past.*, I, 6, 1⁶⁹. Questa catena di testimoni, che Origene presenta in *PA* II, 1, 5 e *CGv* I, 17, 103, si trova per la prima volta in Ireneo di Lione (*Adv. Haer.* 1, 22, 1).

Se i testimoni biblici sono da intendere come argomenti intra-cristiani, Origene in due

67 Sulla *creatio ex nihilo* il libro fondamentale è May 1978, cf. anche: Ehrhardt 1964, pp. 200-33; Young 1991; O'Neill 2002; materia e *creatio ex nihilo* nei primi secoli del cristianesimo: Tornau 2012, coll. 373-85; Edwards 2013; esegesi eterodosse e cattoliche di *Genesi*: Nautin 1973. Uno dei principali indiziati per la prima formulazione della *creatio ex nihilo* è Basilide, a causa di questo testo citato da Ippolito: Ἐπει <οὐν> οὐδέν, <φησίν, ἦν,> οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερ<εστέρ>ως πάντων ἀπλῶς περιγεγραμμένων, <ὁ> οὐκ ὦν θεός – ὦν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα – ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβουλ<ήτ>ως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. [...] Οὕτως <οὐν ὁ> οὐκ ὦν θεός ἐποίησε κόσ(μ)ον οὐκ ὄν<τα> ἐξ οὐκ ὄντων (Hippol. *Ref.* 7, 21, 1.4), ma cf. Edwards 2013, pp. 571-2; una delle prime affermazioni di parte cattolica viene da Teofilo di Antiochia, il quale riconosce già la differenza esistenziale fra Creatore e creatura: Καὶ πρῶτον μὲν συμφώνως ἐδίδαξαν [οἱ προφηταί] ἡμᾶς, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν. οὐ γὰρ τι τῶ θεῶ συνήκμασεν· ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὦν καὶ ἀνευδής ὦν καὶ <ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων> ἠθέλησεν ἄνθρωπον ποιῆσαι ᾧ γνωσθῆ· τούτῳ οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον. ὁ γὰρ γενητὸς καὶ προσδεῖς ἔστιν, ὁ δὲ ἀγένητος οὐδένοσ προσδεῖται (Theoph. Ant. *Ad Autol.* 2, 10). In ambito siriano cf. Afraate (ca. 270-346 d.C.), *Demonstr.* 23, 58: «Τι adoriamo, ο Autoessenza [ityā d-napšeh], che ci hai creati dal nulla [men lā-medem]».

68 Sul conflitto fra millenarismo e spiritualismo: Simonetti 2010, pp. 86-8.161-2; in particolare su Origene cf. Simonetti 1968, pp. 67-9; Alexandre 1975, pp. 65-9; Armantage 1975, pp.v342-3; Bostock 1980, p. 329; Crouzel 1980, pp. 177-84; Crouzel 1985, pp. 319-31.

69 ἀξιώ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται (2Mc 7:28); ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν./ αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν (Ps 32:9); αἰνεσάτωσαν τὸ ὄνομα κυρίου./ ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν./ αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν (Ps 148:5); ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα (Herm. *Past.* I, 6, 1).

casi sviluppa argomenti razionali a favore della creazione dal nulla della materia. Il fatto che si tratti non più delle cose già determinate del mondo, ma della materia prima, e che non si utilizzino testimoni biblici ma argomenti razionali significa che questi argomenti sono intesi come risposte alle scuole filosofiche pagane sul tema della materia come uno dei «principi» (ἀρχαί) eterni del mondo; la destinazione anti-pagana di questi argomenti è esplicitata da Origene stesso nel momento in cui si rivolge in questi testi a coloro che ammettono la Provvidenza, vale a dire le scuole stoica e platonica. Possiamo qui riassumere gli argomenti presentati nei due testi, dei quali uno è un frammento greco del perduto *Commento a Genesi* (CGn fr. D3 Metzler = Eus. Caes. *P.E.* 7, 20), proveniente da un lungo dossier di eserti compilato da Eusebio di Cesarea nel settimo libro della *Praeparatio Evangelica*, allo scopo di refutare l'eternità della materia e di affermarne la creazione dal nulla da parte di Dio; l'altro testo è il brano del *PA* appena precedente al punto in cui sono citati i *testimonia* biblici in favore della creazione dal nulla (*PA* II,1,4). Gli argomenti adoperati da Origene sono:

(a) Se si ammette una disposizione provvidenziale dell'universo (come gli interlocutori di Origene fanno), si ammette la capacità di Dio di creare nella materia le qualità che prima non vi erano; significa che – almeno per riguardo alle qualità – si dà una *creatio ex nihilo*; allora non è impossibile che si dia una *creatio ex nihilo* anche per la materia. Questo argomento prova la *possibilità* della tesi⁷⁰.

(b) Il paragone fra Dio e l'artigiano che lavora a partire da una materia data non deve essere considerato vincolante nel caso di Dio, in quanto si stanno paragonando due cose diverse. Peraltro, è la Provvidenza che fornisce all'artigiano la propria materia, mentre lo stesso non si potrebbe dire di Dio se questi lavorasse come un artigiano a partire da una materia preesistente⁷¹.

(c) Se l'esistenza della materia non dipendesse da una decisione di Dio, allora la sua esistenza o meno sarebbe del tutto arbitraria. Ora, la possibilità per Dio di creare il mondo non si dà senza materia; ma l'esistenza della materia è del tutto arbitraria; *ergo* gli attributi divini relazionali – quelli cioè che predichiamo di Dio rispetto al mondo –, come Padre, Creatore, Benefattore, Buono, Potente, sarebbero arbitrari. Questo argomento mostra che una materia ingenerata è assurda da un punto di vista teologico⁷².

70 CGn fr. D3 Metzler = Eus. Caes. *P.E.* 7, 20, 2.

71 Eus. Caes. *P.E.* 7, 20, 9; cf. Theoph. Ant. *Ad Autol.* 2, 4, 7-9; 2, 13, 1; Iren. *Adv. Haer.* 2, 10, 4; sia Ireneo che Teofilo citano Lc 18:27, Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν.

72 Eus. Caes. *P.E.* 7, 20, 3; *PA* II, 1, 4.

(d) L'esistenza o meno di una materia ingenerata è del tutto arbitraria; ma noi osserviamo che la materia è né più né meno di quanta è necessaria a fare il mondo, ed è totalmente passiva e servile nei confronti della Provvidenza; *ergo* non solo è poco probabile che questa disposizione qualitativa e quantitativa della materia sia frutto di un caso, ma è anche assurdo: infatti se fosse frutto di un caso, bisognerebbe ammettere che il caso ha fatto esattamente ciò che la Provvidenza ha fatto; se si ammette che il caso abbia fatto esattamente ciò che la Provvidenza ha fatto, o che la Provvidenza dipenda dal caso per poter agire, allora la Provvidenza non è necessaria, e si può far derivare tutto dal caso; ma questo è contro l'ipotesi stipulata, ossia che ci sia una Provvidenza; altrimenti bisogna ammettere che la materia ingenerata dipenda da un'*altra* Provvidenza; ma così si avrebbe un ricorso all'infinito, il che è assurdo⁷³.

L'argomentazione di Origene presenta molti tratti di approfondimento rispetto alla tradizione cristiana precedente. In primo luogo, l'argomento contro il paragone di Dio ad un artigiano umano (b), che pure è ben attestato in Ireneo e Teofilo di Antiochia, ha una profondità del tutto diversa in Origene, poiché si inserisce nel più ampio contesto della sua ermeneutica biblica, uno dei capisaldi della quale è proprio la necessità di interpretare in senso allegorico gli antropomorfismi biblici; per giustificare la fondatezza di questo atteggiamento esegetico, diventava essenziale provare l'inadeguatezza dell'interpretazione letterale degli antropomorfismi. L'argomento contro la preesistenza della materia al contrario dà questa inadeguatezza per dimostrata, ed il lettore avveduto è invitato a rammemorare i passi in cui le metafore antropomorfiche della Bibbia venivano dimostrate assurde nel loro senso letterale, se vuole avere una dimostrazione più approfondita. Non a caso, Origene non cita il versetto del Vangelo di Luca che Ireneo e Teofilo usano per corroborare questa tesi: ciò sia perché il suo interlocutore non è il cristiano eterodosso ma il filosofo pagano (che non avrà avuto bisogno di farsi convincere dell'inadeguatezza degli antropomorfismi), sia perché il lettore cristiano può – nel caso di Origene – avvalersi delle sue dimostrazioni in tal senso altrove fornite dall'autore⁷⁴. L'argomento (a) è attestato anche da Tertulliano (*Res.* 11, 6) e in un altro testo del dossier di Eusebio, da questi attribuito a Massimo, ma probabilmente da attribuire a Metodio di Olimpo (*Eus. Caes. P.E.* 7, 22, 12-9 = *Philocal.* 24 = *Method. De Autoex.* pp. 15-38 Bonwetsch). Gli argomenti (c) e (d) sono escogitati da Origene, o almeno trovano in questi testi la loro prima attestazione;

⁷³ *Eus. Caes. P.E.* 7, 20, 4-8; *PA* II, 1, 4.

⁷⁴ Cf. *PA* IV, 3, 1; *CGv* 13, 22, 131; *CMt* XVII, 17-8; De Lubac 1950, p. 239; Crouzel 1985, p. 96.

l'argomento più diffuso a partire da Teofilo di Antiochia era stato quello contro la possibilità di due principi coeterni e ugualmente onnipotenti come la materia e Dio⁷⁵. L'argomento (c) introduce il problema degli attributi divini e della loro relatività al mondo creato, un problema affrontato con ben altra profondità anche nel *De Principiis* e che non è qui il caso di esaminare⁷⁶. L'argomento (d) è per noi il più interessante, perché rappresenta in un certo modo una svolta rispetto alla visione tradizionale filosofica della materia. A partire dal *Timeo* platonico infatti i caratteri di negatività ontologica della materia – la sua indeterminatezza, mutevolezza, molteplicità, etc. – erano sempre visti come caratteri di negatività assiologica; questo certo non in misura e maniera uguale in tutti i pensatori e le tradizioni filosofiche, ma si può dire che nella polarità fra la materia indeterminata e la qualità, sia nel caso questa sia manifestazione di una forma immanente (aristotelismo), sia nel caso sia partecipazione di una forma trascendente (platonismo) o un'operazione della razionalità divina (stoicismo), la materia giocava sempre il ruolo di argine negativo e antagonista del principio vero e proprio dell'essere, che è il principio formale⁷⁷. In questo senso si va da un minimo di negatività nel caso dello stoicismo, dove la materia è puramente passiva e immobile, quindi propriamente non ha un ruolo causale sulle cose del mondo, fino ad un massimo di negatività in alcune correnti platoniche dualistiche in cui il moto proprio della materia coeterna a Dio rappresenta l'origine di tutti i mali e in cui la materia è un vero e proprio principio antagonista a Dio⁷⁸. Origene invece intende come assiologicamente positive le caratteristiche ontologicamente negative della materia: partendo dal concetto stoico di materia come pura passività, ed escludendo quindi la possibilità di un moto proprio della materia, egli esige dalla posizione stoica un supplemento di coerenza, nel momento in cui nota come in una cosmologia in cui non si ammetta altro agente che la Provvidenza divina sia necessario che anche questa materia totalmente servile alla Provvidenza non sia supposta come *dato* indipendente e quindi di fatto arbitrario, ma come prodotto della Provvidenza stessa; ma se la causa della materia è

75 Tornau 2012, coll. 383-5; May 1978, pp. 159-75; Theoph. Ant. *Ad Autol.* II, 4, 5-6; Tat. *Ad Graec.* 5, 7; Tert. *Adv. Herm.* 4, 4; 7, 2.

76 Cf. *PA* I, 1, 6; 2, 3-13; IV, 4, 1.8; *CGv* II, 18, 125-8. Notiamo brevemente l'aporia derivata dall'accostare questi brani: da una parte la materia non può essere eterna e increata, altrimenti gli attributi divini sarebbero frutto del caso; dall'altra la creazione non può nemmeno iniziare nel tempo, altrimenti Dio avrebbe un cambiamento di attributi. Per risolvere il problema bisogna ammettere una creazione incorporea ed eterna, capace di essere al contempo eterna e creata: cf. Lettieri 2017b, pp. 52-60.

77 Tornau 2012, coll. 348.351.

78 Stoici: Tornau 2012, col. 357; platonici dualistici: Tornau 2012, coll. 359-61; Numenio citato in Calcid. *In Pl. Tim.* 295-9.

la Provvidenza, necessariamente si ammetterà che la Provvidenza trascende la materia. La dimostrazione della creazione della materia partendo dalla definizione stoica della materia attacca al suo cuore il materialismo stoico, costringendolo di fatto o a rinunciare alla Provvidenza o a rinunciare all'immanenza di Dio al mondo. Contro i platonici dualisti è sufficiente per Origene assumere la concezione stoica della materia per non lasciare scampo all'idea di un movimento indipendente della ὕλη. Una volta privata del suo movimento disordinato, la materia diviene del tutto docile alla Provvidenza, cosicché un platonico che non avesse sottoscritto un'idea strenuamente negativa della materia, quasi come un principio personale e «coscientemente» opposto alla divinità, si troverebbe in difficoltà a rifiutare la dimostrazione origeniana.

§2. Inesistente? Sebbene l'argomento (a) contro la materia ingenerata fosse già ampiamente presente nella tradizione cristiana, anche su di esso Origene potrebbe rappresentare una voce nuova. In un celebre brano del *De Principiis*, egli tira fino alle loro ultime conseguenze due premesse comuni e accettate: che la materia non esista mai priva di qualità pur essendo in se stessa indeterminata, e che le qualità siano opera di Dio. Il testo del *De Principiis* dice:

Tuttavia bisogna tenere a mente che nessuna sostanza esiste senza qualità, ma è solo nel pensiero che si distingue la materia in quanto substrato dei corpi capace di qualità. Anzi, alcuni, volendo indagare più in profondità la questione, si sono spinti a dire che la natura corporea non è altro che le qualità. Se infatti la durezza e la mollezza, il caldo e il freddo, l'umido e il secco sono qualità, ma astruendo da questi e da altre cose simili non rimane nient'altro all'intelletto, allora le qualità parranno essere tutto. Perciò inoltre coloro che sostengono questa posizione hanno tentato di affermare che, poiché tutti quelli che postulano una materia increata concedono tuttavia che le qualità siano opera di Dio, risulta anche secondo costoro che la materia non è increata proprio per questo motivo – ammettendo cioè che le qualità siano tutto, dato che queste almeno senza contraddizione sono reputate da tutti come create da Dio. (*PA IV, 4, 7*)⁷⁹

Si tratta chiaramente di un argomento cristiano a favore della *creatio ex nihilo* e rivolto a tutti i pagani che ammettano la Provvidenza come creatrice di qualità e la materia come sostrato che però sfugge all'esperienza perché non si manifesta mai senza qualità, e al

⁷⁹ *Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia. Quidam ergo altius de his volentes inquirere, ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam corpoream quam qualitates. Si enim duritia et mollities, calidum et frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem vel ceteris huiusmodi amputatis nihil aliud intellegitur subiacere, videbuntur qualitates esse omnia. Unde et hi, qui haec adserunt, adseverare conati sunt ut, quoniam omnes, qui materiam infectam dicunt, qualitates a Deo facta esse confitentur, inveniatur per hoc etiam secundum ipsos nec materia esse infecta, si quidem qualitates sint omnia, quae utique sine contradictione ab omnibus a deo facta esse pronuntiantur.*

contempo sfugge al pensiero in quanto raggiungibile solo con il «ragionamento bastardo» per negazione, dato che è di per sé priva di qualità. Poiché il concetto di materia contiene in sé questa contraddizione; e poiché al contempo si tratta dell'unico altro principio ingenerato oltre a Dio nelle filosofie pagane; allora una buona strategia per dimostrare la *creatio ex nihilo* è togliere di mezzo la materia stessa. Dal punto di vista della filosofia di età imperiale si tratta di un'idea esplosiva, le cui conseguenze se adeguatamente indagate potrebbero mettere in crisi le tre maggiori scuole dell'epoca. Questo tuttavia non accade: Origene non si occupa più di questa ipotesi in nessuno degli scritti che possediamo, dove anzi abbonda l'uso del concetto tradizionale di materia; l'idea viene ripresa in vari brani di Gregorio di Nissa e in tutti tranne uno – un brano del *contra Eunomium* – l'argomento dell'inesistenza della materia è utilizzato per confutare chi ritiene la materia increata, mentre un brano del *contra Eunomium* utilizza l'argomento come prova dell'umana difficoltà nello scoprire e conoscere con certezza anche solo le cose corporee⁸⁰. È chiaro dunque che questa peculiare argomentazione ha il solo fine di difendere la *creatio ex nihilo* di tutto l'universo, e non ricopre grande importanza nel pensiero di Origene.

A questo proposito bisogna chiedersi come vada interpretata la terza persona nel testo del *De Principiis*: la dottrina dell'inesistenza della materia non è infatti presentata come un pensiero proprio dell'autore ma come il parere di *quidam*, persone interessate ad una speculazione più approfondita. Si tratta di un'idea di Origene, che però egli presenta prudenzialmente come non propria, proponendola all'attenzione di coloro che vogliono indagare più in profondità? Oppure si tratta di un'idea che effettivamente Origene aveva trovato presso altri autori, un argomento in più per la sua tesi che non ha voluto tacere, ma cui non rivolgere troppa attenzione? In tal caso, di che autori si tratta? Oppure ancora si tratta di un'opinione che Origene presentava senz'altro come propria, e che Rufino ha attribuito ad una terza persona nell'atto di tradurre, in modo da scagionare preventivamente Origene di qualsiasi accusa di incorporealismo o spiritualismo platonico? La prima e la terza di queste spiegazioni mi sembrano poco convincenti, perché presuppongono un'appropriazione della tesi da parte di Origene, il che non mi sembra riscontrabile nelle opere a noi pervenute, dato che essa ricorre solo in questo brano e d'altra parte è sempre molto chiara la distinzione fra cose corporee e incorporee, materiali e immateriali nella sua argomentazione, e questo non solo nelle altre opere origeniane ma nello stesso *De*

80 Gr. Nys., *de an. et res.* PG 46:124; *de hom. op.* 24, PG 46:212d-213c; *c. Eunom.* II, 115-116; *expl. Hexaem.* p. 69, 38-45

Principiis tradotto da Rufino, dove il modello cosmologico di una materia indeterminata e di qualità che per volontà divina vi ineriscono è del tutto preponderante. Credo dunque che si debba ritenere la traduzione rufiniana fedele, e Origene sincero, nel momento in cui attribuiscono questa opinione ad altre persone. D'altra parte l'opinione della inesistenza della ὕλη non è inattestata fuori di Origene e Gregorio di Nissa: in un lungo brano di un dialogo sulla materia e l'origine del male – nel quale troviamo attestato l'argomento (a) utilizzato anche da Origene – una dimostrazione basata sull'impossibilità che i contrari ineriscano alla stessa sostanza porta alla negazione della materia. Questo brano è attestato in quattro diverse tradizioni: Eusebio di Cesarea lo riporta come ultimo nel suo dossier sulla materia nel libro VII della *Preparazione Evangelica*, nella *Filocalia* di Basilio e Gregorio di Nazianzo è il brano 24, si trova nel *Dialogus de recta in Deum fide*, attribuito per secoli a Origene (conservato sia in greco che in traduzione latina di Rufino) e infine nel *De Autoexusio* di Metodio di Olimpo⁸¹. Le tre fonti attribuiscono il brano a tre autori diversi: un certo Massimo, illustre pensatore cristiano, secondo Eusebio, Origene secondo la *Filocalia* e Metodio secondo la traduzione paleoslava dell'opera di Metodio. Escludendo l'attribuzione ad Origene, che è probabilmente un errore dei filocalisti, poiché il loro testo deriva da quello di Eusebio, rimangono Massimo e Metodio. Il consenso degli studiosi è per l'attribuzione a Metodio, anche se ultimamente Edwards si è espresso a favore di un'attribuzione del brano a Massimo sulla base proprio di *PA* IV, 4, 7 e del suo riferimento a dei *quidam* che negherebbero l'esistenza della materia, dato che Massimo è vissuto durante il regno di Settimio Severo e potrebbe aver ispirato Origene⁸². L'attribuzione a Metodio, pur meno speculativa, ci lascia con un'interrogativo sull'identità dei *quidam* citati da Origene e col dubbio che forse Metodio stesso si sia ispirato ad Origene, approfondendone le critiche alla nozione filosofica di materia.

§3. Sostrato. Dal momento che Origene aveva la possibilità dal punto di vista argomentativo di fare a meno della materia, bisogna chiedersi per quale motivo non abbia imboccato questa strada, rimanendo sulla posizione tradizionale. In questa scelta avrà senz'altro giocato un suo ruolo il consenso scientifico dell'epoca, sicché la dottrina poteva apparire ad Origene come quella più probabile. Questo argomento non deve tuttavia essere esagerato, perché se è vero che discutendo con platonici, stoici, aristotelici e anche gnostici

81 Eus. Caes. *P.E.* 7, 22; *Philoc.* 24; *De recta in Deum fide*, 144-152 Bakhuyzen; Metod. *De Autoex.* pp. 15-38 Bonwetsch.

82 cf. Bonwetsch 1917 pp. XVII-XIX; Junod 1976, pp. 66-71; Edwards 2013, p. 578. Per la datazione di Massimo cf. Eus. Caes. *H.E.* V, 27, 1.

l'assunzione del concetto di ὄλη indeterminata poteva fare da terreno comune, d'altra parte in ambito cristiano era più difficile giustificare questa posizione, e per svariati motivi: come Origene stesso nota, non si tratta di una parola né di un concetto esplicitamente e letteralmente presenti nei testi biblici; pertanto essa ha provenienza pagana e, nella percezione dei cristiani dell'epoca, erano stati proprio gli eretici a introdurla nella teologia cristiana⁸³. Perciò credo che accanto all'argomento della probabilità dettata dal consenso scientifico, che soprattutto in ambiente alessandrino avrà avuto il suo peso, si debba pensare ad un apprezzamento da parte di Origene del concetto di «materia» per sé, a causa di alcune caratteristiche di quel concetto che si sposavano particolarmente bene con esigenze profonde del suo pensiero.

Un esempio concreto di una di queste caratteristiche è l'idea di «sostrato» (ὀποκείμενον). Poiché la materia è «ciò da cui» indeterminato, la sua indeterminazione la colloca potenzialmente all'origine di fenomeni diversi – dove questa potenzialità viene specificata dalla qualità che di volta in volta inerisce alla materia determinandola. Nel caso estremo della *materia prima*, cioè la materia del tutto indeterminata *da cui* si determinano tutti i vari fenomeni del nostro mondo, la potenzialità è massima, in quanto da quella stessa materia possono provenire e provengono *tutti* i possibili fenomeni rappresentanti tutte le possibili determinazioni. Ora, poiché i fenomeni del mondo materiale sono mutevoli, la stessa porzione di materia verrà di volta in volta determinata in maniera diversa, processo che dal punto di vista empirico è la mutazione dei fenomeni. Di fronte all'esperienza della mutazione dei fenomeni, la materia è un concetto fondamentale perché tutela l'esigenza intellettuale del principio di identità e non contraddizione: la trave di ferro ha cessato di essere se stessa quando è passata dall'essere fredda all'essere incandescente? No, piuttosto la trave è sempre la stessa, ma la qualità «freddo» l'ha abbandonata ed è arrivata la qualità «caldo». Nulla viene dal nulla⁸⁴. Questa teoria, che nei filosofi greci è un tentativo di rispondere ai problemi posti da Parmenide, in Origene viene adottata con una funzione nuova⁸⁵. Si comprende bene (seppure in negativo) da questo brano:

83 Tornau 2012, col. 373; Tert. *Adv. Marc.* I, 2, 2; Eus. Caes. *HE* V, 27.

84 Cf. Pl. *Tim.* 48E 2-50C 3; δει τι ἀει ὀποκείσθαι τὸ γινόμενον (Arist. *Phys.* 190A 14-5); τὸ γίνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γινόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὀποκειμένου τινός, καὶ φθείρεσθαι ὡσαύτως ὀποκειμένου τέ τινος καὶ ὀπ' ἐναντίου καὶ εἰς ἐναντίον (Arist. *de Cael.* 270A 14-7); *De gen. et. Corr.* 320A 2-5; *SVF* II, 380; Stead 1977, pp. 21-2.138-46.

85 Arist. *Phys.* 191B 35-192A 8; Tornau 2012, coll. 352-3.

Se [Eracleone intende] che l'anima è passibile di peccare, e che *l'anima che pecca muore* [Ez 18:4], allora anche noi diremo che l'anima è mortale. Se invece ritiene che la morte sia la sua totale dissoluzione e annichilimento, noi non ne converremo, anzi nemmeno per congettura ci riesce di vedere come una sostanza mortale possa mutare in immortale, e una corruttibile in una incorruttibile. Sarebbe in effetti come dire che qualcosa mutasse da corpo a incorporeo, come se ci fosse un qualche sostrato comune alla natura dei corpi e degli incorporei che rimanga, allo stesso modo in cui gli esperti di queste cose dicono che la materia rimanga incorrotta al mutare delle qualità. Non è lo stesso dire che la natura corruttibile indossa l'incorruttibilità o che la natura corruttibile muta in incorruttibilità. Lo stesso discorso vale anche riguardo alla natura mortale, che non muta in immortalità, piuttosto la indossa. (CGv XIII, 61, 429-30)⁸⁶

Si discute di un caso in cui un cambiamento non è possibile: l'anima non può dissolversi perché essendo incorporea è per definizione incorruttibile; ma la morte è una corruzione, perciò se l'anima morisse verrebbe meno alla propria definizione di incorruttibile; *ergo* l'anima non può morire. Quale sarebbe stato il caso in cui l'anima avrebbe potuto morire? Bisogna immaginare che l'incorruttibilità non sia una predicazione essenziale dell'anima, che cioè esista un qualcosa che è anima senza essere incorruttibile – o meglio: un qualcosa che è anima potendo essere sia corruttibile che incorruttibile; bisogna dunque immaginare che esista un sostrato fra *anima incorruttibile* e *anima corruttibile*. Questa ipotesi è esclusa in quanto l'anima è incorporea e l'incorporeità garantisce *ipso facto* l'incorruttibilità (i triangoli, il teorema di Pitagora e la virtù – tutti incorporei – non vanno incontro a corruzione, ma rimangono sempre se stessi); tuttavia si tratta di una ipotesi rivelatrice, perché mostra bene come nel pensiero di Origene il cambiamento sia impensabile in assenza di un sostrato comune. Non può esserci mutamento se non è mutamento *di qualcosa*, e questo qualcosa è il sostrato. Ora, abbiamo già detto che la *materia prima*, in quanto priva di ogni determinazione, può fungere e funge da sostrato di qualsiasi cosa; e non a caso essa non è mai istanziata senza uno stato seppur minimo di determinazione qualitativa, né è esperibile prescindendo dalla qualità; la *materia prima* infatti è un concetto postulato per garantire che tutto possa cambiare in tutto nell'ambito del mondo materiale. Suo compito è quello di garantire comunicabilità fra i diversi fenomeni. Per Origene questa comunicabilità universale fra fenomeni è un punto importante da difendere,

86 Εἰ μὲν γὰρ ὅτι δεκτικὴ ἀμαρτίας, ψυχὴ δὲ ἡ ἀμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθανεῖται, καὶ ἡμεῖς ἐροῦμεν αὐτὴν θνητὴν· εἰ δὲ τὴν παντελεῖ διάλυσιν καὶ ἐξαφανισμόν αὐτῆς θάνατον νομίζει, ἡμεῖς οὐ προσησόμεθα οὐδὲ μέχρι ἐπινοίας ἰδεῖν δυνάμενοι οὐσίαν θνητὴν μεταβάλλουσαν εἰς ἀθάνατον, καὶ φύσιν φθαρτὴν ἐπὶ τὸ ἀφθαρτον· ὅμοιον γὰρ τοῦτο τῷ λέγειν μεταβάλλειν τι ἀπὸ σώματος εἰς ἀσώματον· ὡς ὑποκειμένου τινὸς κοινοῦ τῆς τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων φύσεως, ὅπερ μένει, ὥσπερ μένειν φασὶ τὸ ὑλικὸν οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ τῶν ποιότητων μεταβαλλουσῶν εἰς ἀφθαρσίαν. Οὐ ταῦτόν δέ ἐστιν <τὸ> τὴν φθαρτὴν φύσιν ἐνδύεσθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ τὴν φθαρτὴν φύσιν μεταβάλλειν εἰς ἀφθαρσίαν. Τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τῆς θνητῆς λεκτέον, οὐ μεταβαλλούσης μὲν εἰς ἀθανασίαν, ἐνδυομένης δὲ αὐτῆν.

come dimostrato dalle sue frequenti critiche al concetto aristotelico di *πρῶτον σῶμα*, cioè di una forma di esistenza corporea sottratta totalmente alla corruzione e al cambiamento e propria di quella porzione del cosmo che si trova al di sopra del cielo della Luna⁸⁷. In tal senso è piuttosto chiaro un passo del *Contra Celsum*:

Poi ancora, Celso dice che l'anima è opera di Dio, ma la natura del corpo è diversa. E, per lo meno stando a questo, in nulla differiranno il corpo del pipistrello, del lombrico, del rospo e dell'uomo: la materia infatti è la stessa, e la parte corruttibile è la stessa per tutti.

Bisogna però rispondere a questa sua tesi: se è vero – come è vero – che, poiché la stessa materia è substrato al corpo del pipistrello, del lombrico, del rospo e dell'uomo, in nulla questi corpi differiscono gli uni dagli altri, allora è chiaro che in nulla differiranno questi stessi corpi da quelli del sole, della luna, delle stelle, del cielo e di qualsiasi altro oggetto chiamato dai Greci «dio percettibile». La stessa materia infatti fa da sostrato a tutti i corpi, indeterminata e senza forma di per sé, e intanto riceve le qualità – anche se non so secondo Celso da chi dovrebbe riceverle, visto che non vuole ammettere che nulla di corruttibile sia opera di Dio. È infatti necessario, proprio stando al discorso di Celso, che la parte corruttibile di ogni minima cosa, provenendo dal medesimo sostrato materiale, sia simile secondo la propria essenza.

Se non che Celso, messo alle strette da questi argomenti, se ne salterà via da Platone, quello che s'immaginava l'anima fatta da un qualche cratere, e si rifugerà presso Aristotele e i Peripatetici, che dicono che l'etere non è fatto di materia, ma di una quinta natura ulteriore rispetto ai quattro elementi, argomento cui si sono opposti in maniera valida sia i Platonici che gli Stoici. Ma anche noi, coloro che Celso disprezza, ci opporremo, quando ci venisse richiesto di spiegare e motivare il detto contenuto nel Profeta: *I cieli periranno, ma Tu rimarrai: e tutti invecchieranno come un mantello, e come una coperta li avvolgerai, e saranno mutati. Ma Tu sei lo stesso* [Ps 101:26-8]. Ma questo basta contro Celso e chi dice che l'anima è opera di Dio, ma il corpo è d'altra natura, tesi cui segue che in nulla differirebbero il corpo del pipistrello, quello del lombrico o quello del rospo, e il corpo etereo. [...]

Poi subito dopo dice: *comune è la natura di tutti i corpi menzionati, ed una sola che va e viene con un cambiamento ciclico*. Rispetto a questo è chiaro – in base a quanto è già stato detto – che la natura è sì comune, ma non solo ai corpi summenzionati, bensì anche ai *celesti*. Allora se accetta che le cose stiano così, è chiaro che secondo lui – non so se anche secondo ciò ch'è vero – la natura di tutti i corpi è una sola, che va e viene con un cambiamento ciclico.

Ed è chiaro che le cose stiano così per coloro che pongono il mondo come corruttibile, mentre coloro che non lo pongono corruttibile proveranno a dimostrare lo stesso, non però introducendo la «quintessenza». In questo modo perdura ciò che si perde nel cambiamento: il sostrato infatti – che è la materia – al perire della qualità rimane, in quanto loro la postulano increata. Qualora però un discorso riesca a dimostrare che essa non è ingenerata ma è nata per un qualche scopo, è chiaro che essa non avrà la stessa natura rispetto alla permanenza che se la si congettura increata. Ma ora non è il caso di parlare di fisica per rispondere alle accuse di Celso. (CC IV 56.60)⁸⁸

87 Ἐκ τε δὴ τούτων φανερόν ὅτι πέφυκέ τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειότερα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων [...] ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κεχωρισμένον, τοσοῦτῳ τιμωτέραν ἔχον τὴν φύσιν ὅσῳ περ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλεῖον. [...] Ὅμοίως δ' εὐλογον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ ὅτι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξές καὶ ἀναλλοίωτον, διὰ τὸ γίνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γινόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὑποκειμένου τινός, καὶ φθειρεσθαι ὡσαύτως ὑποκειμένου τέ τινος καὶ ὑπ' ἐναντίου καὶ εἰς ἐναντίον (Arist. *De Cael.* 269A 30-2. 269B 14-6.270A 12-7).

88 Ἔτι δὲ ἐπεὶ φησιν ὁ Κέλσος ὅτι ψυχή μὲν θεοῦ ἔργον, σώματος δὲ ἄλλη φύσις. Καὶ ταύτη γε οὐδὲν

In questo lungo testo, sono due concezioni cosmologiche totalmente diverse a fronteggiarsi. Da una parte Celso che, nell'argomentare di Origene, assume di volta in volta opinioni di diverse scuole filosofiche per contrastare la visione cristiana del mondo, difesa dall'altra parte da Origene. Secondo Celso, il mondo è articolato in una struttura immutabile ed eterna, una gerarchia nei cui quadri ogni essere si iscrive senza possibilità di cambiamento; non solo, ma in questa struttura l'uomo non occupa nessuna posizione di rilievo, essendo in tutto e per tutto accomunato agli animali privi di ragione e al mondo terreno mutevole. In questa architettura due concetti fanno da architravi: il demiurgo si occupa di creare solo ciò che è incorruttibile, quindi ciò che è immediatamente sottoposto a lui, mentre non è contaminato da *alcuna* relazione col mondo materiale (e quindi umano), motivo per cui fra l'altro la materia deve essere ritenuta increata (altrimenti il demiurgo si sarebbe abbassato a crearla); secondo fondamento di questa visione del mondo è che non tutti i tipi di materia sono uguali, perché se deve esistere una gerarchia cosmica, allora è necessario che vi siano alcune divisioni insormontabili anche fra gli enti materiali, cosicché è necessario postulare un tipo di materia diverso, incorruttibile ed eterno, da cui siano composti gli enti superiori – come gli astri. Di questa materia l'uomo non partecipa, al contrario egli si trova nel mondo sempre cangiante della sfera sublunare. Perciò l'uomo è

διοίσει νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου ἢ ἀνθρώπου σῶμα· ὕλη γὰρ ἢ αὐτή, καὶ τὸ φθαρτὸν αὐτῶν ὁμοιον, λεκτέον καὶ πρὸς τοῦτον αὐτοῦ τὸν λόγον ὅτι εἶπερ, ἐπεὶ ἢ ὕλη ἢ αὐτὴ ὑπόκειται νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου ἢ ἀνθρώπου σώματι, οὐδὲν διοίσει ἀλλήλων ταῦτα τὰ σώματα, δηλονότι οὐδὲν διοίσει τὰ τούτων σώματα ἡλίου ἢ σελήνης ἢ ἀστέρων ἢ οὐρανοῦ ἢ οὐτινοσοῦν ἄλλου λεγομένου παρ' Ἑλλησιν αἰσθητοῦ θεοῦ. Ὑλὴ γὰρ ἢ αὐτὴ πᾶσι τοῖς σώμασιν ὑποκειμένη τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἅποιος καὶ ἀσχημάτιστος, τὰς ποιότητας οὐκ οἶδα κατὰ Κέλσον, τὸν μὴ θέλοντα φθαρτὸν τι ἔργον εἶναι τοῦ θεοῦ, ὑπὸ τίνος λαμβάνουσα. Τὸ γὰρ φθαρτὸν ἀνάγκη παντὸς οὐτινοσοῦν ἐκ τῆς αὐτῆς ὑποκειμένης ὕλης γεγεννημένου ὁμοιον εἶναι κατὰ τὸν Κέλσον τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. Εἰ μὴ ἄρα ἐνταῦθα ὁ Κέλσος θλιβόμενος ἀποπηδήσεται μὲν ἀπὸ Πλάτωνος, τοῦ ἐκ τίνος κρατήρος τὴν ψυχὴν ποιοῦντος, προσφεύζεται δὲ Ἀριστοτέλει καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἃῦλον φάσκουσιν εἶναι τὸν αἰθέρα, καὶ πέμπτης παρὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα αὐτὸν εἶναι φύσεως· πρὸς ὃν λόγον οὐκ ἀγεννῶς καὶ οἱ ἀπὸ Πλάτωνος καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔστησαν. Καὶ ἡμεῖς δὲ οἱ ὑπὸ τοῦ Κέλσου καταφρονούμενοι στησόμεθα, ἀπαιτούμενοι διηγήσασθαι καὶ κατασκευάσαι τὸ ἐν τῷ προφήτῃ λεγόμενον οὕτως· «Οἱ οὐρανοὶ ἀπολούνται, σὺ δὲ διαμενεῖς· καὶ πάντες ὡς ἰμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγήσονται. Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ.» Πλὴν ἀρκεῖ πρὸς τὸν Κέλσον καὶ ταῦτα ἀποφηνάμενον ὅτι ψυχὴ μὲν θεοῦ ἔργον, σώματος δὲ ἄλλη φύσις· οὗ τῷ λόγῳ ἠκολούθησε μὴδὲν διαφέρειν νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου σῶμα τοῦ αἰθερίου σώματος. [...] Εἰθ' ἐξῆς φησιν ὅτι κοινὴ ἢ πάντων τῶν προειρημένων σωμάτων φύσις καὶ μία ἐς ἀμοιβὴν παλίντροπον ἰοῦσα καὶ ἐπανιοῦσα. Καὶ πρὸς τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν προειρημένων ὅτι οὐ μόνον τῶν προκατειλεγμένων σωμάτων κοινὴ ἐστὶν ἢ φύσις ἀλλὰ καὶ τῶν «ἐπουρανίων». Καὶ εἶπερ τοῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι κατ' αὐτόν, οὐκ οἶδα δὲ εἰ καὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν, μία ἐς ἀμοιβὴν παλίντροπον ἰοῦσα ἐστὶν ἢ πάντων σωμάτων φύσις καὶ ἐπανιοῦσα. Καὶ δῆλον μὲν ὅτι κατὰ τοὺς φθειρόντας τὸν κόσμον τοῦθ' οὕτως ἔχει· πειράσονται δὲ δεικνύναι καὶ οἱ μὴ φθειρόντες αὐτὸν μετὰ τοῦ μὴ προσίεσθαι «πέμπτον σῶμα» ὅτι καὶ κατ' αὐτούς μία ἐς ἀμοιβὴν παλίντροπον ἰοῦσα καὶ ἐπανιοῦσα ἐστὶν ἢ πάντων σωμάτων φύσις. Οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀπολλύμενον εἰς μεταβολὴν διαμένει· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἢ ὕλη ἀπολλυμένης τῆς ποιότητος διαμένει κατὰ τοὺς ἀγένητον αὐτὴν εἰσάγοντας. Ἐὰν μέντοι γε δυνηθῇ τις παραδειξαι λόγος οὐκ ἀγένητον αὐτὴν ἀλλὰ πρὸς τινὰ χρεῖαν γεγονέναι, δῆλον ὅτι οὐχ ἕξει φύσιν περὶ διαμονῆς τὴν αὐτὴν τῷ ἀγένητος ὑποτεθεῖσθαι. Ἀλλ' οὐ ταῦτα νῦν πρόκειται ἀπαντῶσιν ἡμῖν πρὸς τὰς Κέλσου κατηγορίας φυσιολογεῖν.

molto più vicino al lombrico che al sole o a Dio in questa gerarchia. Infine, la non createzza della materia, l'incorruttibilità della *quintessenza* e l'incorporeità di Dio garantiscono l'eternità di questi tre gradi della gerarchia, e dunque l'insuperabilità della gerarchia stessa. Origene vuole sradicare completamente questo modello per proporre uno totalmente diverso, come è chiaro dalle sue presupposizioni cristiane: un Dio che crea il mondo e si fa uomo per redimere gli uomini è un Dio *contaminato* dal mondo materiale e che mette al centro di questo mondo proprio il genere umano; non solo, ma la vita della Chiesa dell'epoca era informata dall'attesa escatologica, sicché l'accettazione della struttura vigente – in quanto dato – deve però essere riletta nella prospettiva del suo superamento escatologico. Per difendere questa visione del mondo, Origene riduce nei fatti questa gerarchia al minimo per mezzo dell'adozione del concetto stoico di materia. Nel mondo di Origene da una parte c'è Dio, incorporeo e immutabile, ma in relazione col mondo che Egli ha creato, e dall'altra c'è il mondo stesso, composto di un'unica materia comune, in continuo mutamento. La materia è dunque la condizione della comunicabilità fra i diversi stati del mondo, dal lombrico al sole. Il modello che prevede un'unica materia mutevole con le qualità inserite permette di assumere per il presente l'esistenza di una struttura gerarchica dell'universo, che per Origene aveva una sua funzione, senza però anchilosarla in modo tale da escludere qualsiasi possibilità di cambiamento futuro⁸⁹. Al contrario la quintessenza aristotelica costringerebbe ad ammettere uno stato di eccellenza esistenziale eterno ed incondizionato, indipendente dunque anche da ogni logica di merito, demerito, progresso o regresso morale della creatura razionale, logica che per Origene deve essere invece pervasiva in tutti i fenomeni del mondo⁹⁰. Ma c'è di più: sebbene Origene sia esplicito solo sulla possibilità di cambiamento *all'interno* dell'universo materiale, alcune frasi del brano alludono ad una dottrina differente. Come già detto, il livello minimo di gerarchia ammesso da Origene – l'unica vera gerarchia in realtà – è nella distinzione fra un Dio incorporeo e un mondo materiale. Stando alla filosofia greca, anche questa articolazione minima dovrebbe durare in eterno, visto che la materia è increata ed il mondo stesso è eterno. È chiaro ad Origene che ciò vale anche senza che si ammetta la quintessenza, ed è riconosciuto dai platonici come dagli stoici. Per i cristiani però anche

89 Sul modello cosmologico origeniano e il suo rapporto con la morale: Cornélis 1959, in part. pp. 2-3.10.68-9; Bostock 1980, pp. 331-2;

90 cf. *PA* III, 6, 6 (in questo caso il rifiuto è motivato dalla necessità che si resusciti per i premi o le punizioni *nello stesso corpo* in cui si sono meritate quelle punizioni e quei premi); *CGv* XIII, 21, 126; Cornélis 1959, p. 36 n. 112; pp. 38-9; Hennesey 1992, p.377.

questa forma minima di gerarchia potrebbe essere un dato provvisorio: se uno dimostrasse che la materia non è ingenerata (ἀγένητος) e che la sua esistenza ha un fine (χρεία), allora non sarebbe difficile dimostrare che essa potrà avere una fine, o che comunque la sua eternità non le proviene da una qualche qualità propria e inalienabile. Dopo aver introdotto questa frase, Origene rifiuta esplicitamente di sviluppare l'argomento con una di quelle reticenze che egli solitamente riserva alle dottrine dell'apocatastasi e della fondazione del mondo, cioè sull'inizio, la fine e il fine del mondo materiale. Credo che qui il riferimento sia proprio alla dottrina della apocatastasi che spiega come intendere le numerose profezie bibliche ed il dogma cristiano relativi alla fine del mondo⁹¹.

§4. Passiva. Ci sono altri elementi del concetto filosofico di materia che ne consigliavano l'assunzione ad un cristiano attento ai problemi teologici e filosofici dell'epoca. Uno di questi tratti, non condiviso da tutte le scuole filosofiche, era l'idea che la materia fosse completamente passiva. Si tratta di una tesi stoica, visto che Platone, introducendo la materia nel *Timeo* aveva parlato di un suo movimento caotico e indistinto; gli stoici, al fine di risolvere la propria cosmologia in un monismo che assumesse come unico principio Dio, e non avendo problemi ad ammettere che ogni accadimento fosse disposto da una Provvidenza razionale e infallibile (quindi priva di antagonisti), potevano ridurre la materia a puro recettore passivo delle azioni della divinità, ad un non-principio. Al contrario i platonici, dovendo affrontare il problema del perché il mondo perfetto e realmente essente delle idee desse origine ad un mondo in divenire ed imperfetto, indicavano nella materia un principio con delle caratteristiche proprie, in grado di esercitare una resistenza più o meno forte all'azione strutturante delle idee e del demiurgo. In altre parole, alla domanda tipica dell'età imperiale *unde malum?* i platonici rispondevano che il male veniva dalla materia, gli stoici rispondevano che il male non esiste, essendo piuttosto un errore di prospettiva del singolo che non tiene conto dell'economia del tutto (cf. n. 62).

Origene assume la posizione stoica, ritenendo la materia puramente passiva. In questo caso, lo stoicismo fornisce un valido argomento in funzione anti-agnostica, dove il modello di materia proposto dal *Timeo* sarebbe andato più decisamente in favore del dualismo gnostico⁹². La negazione della materia come principio del male è recisa da parte di

91 Un argomento simile a quello accennato qui, per cui dal fine per cui la materia fu creata si congettura sulla fine cui la materia è destinata si trova in *PA* II, 3, 3.

92 Tornau 2012, coll. 375-6: ciò vale in particolare per la gnosi sethiana, mentre Valentino sembrava tendere verso il monismo di principi e dunque non attribuire alla materia una causalità rispetto al male, ma una

Origene, ed attestata in greco:

Non è vero però che secondo noi Cristiani la materia che si trova negli uomini sia causa del male. È l'egemonico infatti il colpevole della malvagità che si trova in ciascuno, la quale malvagità è l'unico male. Mali sono anche le azioni che ne discendono, e null'altro, per essere precisi, è per noi male. (CC VI, 66)⁹³

Al contrario, la passività della materia non è assunta come un dato semplicemente scientifico, ma ha una connotazione eminentemente positiva. Il dato filosofico della recettività della materia viene rivisitato come provvidenziale apertura completa della natura materiale all'azione di Dio; come nei dualismi filosofico-religiosi dell'epoca il movimento primordiale della materia timaica veniva personificato in una opposizione all'azione del demiurgo, così nel pensiero origeniano la passività stoica della materia diviene una disposizione di obbedienza al volere divino. La materia non offre insomma alcun attrito all'azione della Provvidenza:

Non so in che modo tanti e tanto grandi uomini credettero che la materia fosse ingenerata, cioè non creata dallo stesso Dio che ha fondato ogni cosa, ritenendone invece la natura e la potenza un caso fortuito, quando essa è tanta e tale che da una parte riesce a bastare per tutti i corpi del mondo che Dio voglia esistano, e dall'altra **serve e obbedisce al Creatore in tutto**, per qualsiasi forma o specie Egli desideri, accogliendo in sé le qualità che Egli le abbia voluto imporre. (PA II, 1, 4)⁹⁴;

Non bisogna però dubitare che la natura di questo nostro corpo per la volontà di Dio che l'ha creata possa essere condotta dal Creatore a quella qualità di corpo sottilissimo e purissimo e splendidissimo, secondo quanto richiesto dallo stato delle cose e dal merito della creatura razionale. Infine, quando il mondo aveva bisogno di varietà e diversità, **la materia si offrì al Creatore in completa disponibilità nelle diverse specie e forme delle cose, dato che Egli era suo Signore e Creatore**, affinché egli traesse da essa le diverse forme delle cose celesti e terrestri. (PA III, 6, 4)⁹⁵;

La natura corporea invece recepisce cambiamenti sostanziali; dacché in

consequenzialità. Sui sethiani cf. Hippol. *Ref.* V, 17, 1-3; 19, 1-7; 26, 1-2; *Discorso Autorevole*, NH VI, 27, 28; *Paraph. Shem* NH VII, 1. Sull'immagine dei valentiniani come sostenitori della materia preesistente, dovuta alla polemica di Ireneo, cf. Tornau 2012, col. 385.

93 τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές. Τὸ γὰρ ἐκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσεως ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν· κακὰ δὲ καὶ αἱ ἀπ' αὐτῆς πράξεις, καὶ ἄλλο οὐδὲν ὡς πρὸς ἀκριβῆ λόγον καθ' ἡμᾶς ἐστὶ κακόν; cf. CC III, 42.

94 *Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus voluit, queat et conditori ad quascumque formas velit ac species famularetur in omnibus et serviret, recipiens in se qualitates, quas ipse voluisset imponere, nescio quomodo tanti et tales viri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam eius naturam virtutemque duxerunt.*

95 *Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri voluntate dei, qui talem fecit eam, usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatori perducì, prout rerum status vocaverit et meritum rationabilis naturae poposcerit. Denique cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversas rerum facies speciesque omni famulatu praebeuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diversas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas.*

qualsiasi cosa la voglia modificare, plasmare o rimodulare il Dio Artefice di tutto, **può contare per qualsiasi cosa sul servizio di tale materia per cambiare o trasferire la natura corporea in qualsiasi forma o aspetto Egli voglia**, secondo quanto i meriti delle cose richiedano. È questo che intende il profeta dicendo: *Dio, che tutto fa e cambia* [Am 5:8]. (PA III, 6, 7)⁹⁶;

Dico queste cose facendo un'eccezione per quanti sostengono che esista una quinta natura oltre ai quattro elementi: ma se ogni corpo materiale ha una natura per propria essenza indeterminata, convertibile e alterabile e mutevole in tutto e **ricettiva rispetto alle qualità che di volta in volta il demiurgo le voglia attribuire**, di necessità anche Dio, essendo materiale, sarà convertibile, e alterabile e mutevole. (CGv XIII, 21, 126-7)⁹⁷:

Non ammettono [gli stoici] che la sostanza partecipi di nessuna di queste cose di per sé, sebbene sia sempre modificata in modo da essere indivisibile da queste cose, e non di meno sarebbe anche **recettiva di tutte le operazioni del Creatore, qualsiasi cosa Egli faccia o muti** (DeOr. XXVII, 8)⁹⁸;

Se poi uno dovesse scandalizzarsi per il fatto che noi sosteniamo queste cose [cioè che per una partecipazione alla divinità del Λόγος particolarmente intensa, l'uomo Gesù è uno e il medesimo con il Λόγος e la Σοφία stessa] anche a riguardo del Suo corpo, tenga conto di ciò che i Greci hanno detto riguardo la materia indeterminata per propria essenza, ma che **si assimila alle determinazioni che il Demiurgo vuole assegnarle**, e spesso abbandona le precedenti assumendone di migliori e diverse. Se infatti tali dottrine sono accettabili, che c'è di strano nel fatto che la qualità mortale del corpo di Gesù, **per la Provvidenza di Dio che voleva così, sia mutata nella qualità eterea e divina?** (CC III, 41)⁹⁹;

Riguardo poi il fatto che **il sostrato materiale sia ricettivo delle qualità che il Demiurgo vuole**, tutti noi, in quanto crediamo nella Provvidenza, lo accettiamo. E **se Dio vuole ecco questa tale qualità ora inerisce a questa materia**, e poi quell'altra, per così dire, migliore e differente. (CC IV, 57)¹⁰⁰;

La natura convertibile e alterabile e **mutevole in qualsiasi cosa il Demiurgo voglia e recettiva di qualsiasi qualità che l'artigiano voglia...** (CC VI, 77)¹⁰¹.

Allo stesso modo in cui la materia prima non offre attrito al volere divino, così il corpo – che è materia già determinata – è al servizio completo dell'anima, come rivelano diversi

96 *Haec vero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri vel fabricari vel retractare voluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque vult formas vel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod evidentr propheta designans ait: Deus, inquit, qui facit omnia et transmutat.*

97 Ταῦτα δέ φημι καθ' ὑπεξαίρεσιν τῶν πέμπτην λεγόντων εἶναι φύσιν σωμάτων παρὰ τὰ στοιχεῖα. Εἰ δὲ πᾶν σῶμα ὑλικὸν ἔχει φύσιν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἅποιον τυγχάνουσαν, τρεπτὴν δὲ καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ δι' ὄλων μεταβλητὴν καὶ ποιότητος χωροῦσαν, ἃς ἐὰν βούληται αὐτῇ περιτιθέναι ὁ δημιουργός, ἀνάγκη καὶ τὸν θεὸν ὑλικὸν ὄντα τρεπτὸν εἶναι καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητὸν.

98 οὐδὲ τινος γὰρ τούτων κατὰ τὸν ἴδιον λόγον μετέχειν φασι τὴν οὐσίαν, ἀεὶ δὲ τινος αὐτῶν ἀχώριστον εἶναι πάθει τήνδε, οὐδὲν ἦττον καὶ ἐπιδεκτὴν πασῶν τῶν τοῦ ποιούντος ἐνεργειῶν, ὡς ἂν ἐκεῖνο ποιῆ καὶ μεταβάλλῃ

99 Ἐὰν δὲ τις προσκόπηται καὶ περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ ταῦθ' ἡμῶν λεγόντων, ἐπιστησάτω τοῖς ὑπὸ Ἑλλήνων λεγομένοις περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁποίου ὕλης, ποιότητος ἀμφισκομένης, ὁποίας ὁ δημιουργός βούλεται αὐτῇ περιτιθέναι, καὶ πολλάκις τὰς μὲν προτέρας ἀποτιθεμένης κρείττονας δὲ καὶ διαφόρους ἀναλαμβάνουσης. Εἰ γὰρ ὑγιὴ τὰ τοιαῦτα, τί θαυμαστὸν τὴν ποιότητα τοῦ θνητοῦ κατὰ τὸ τοῦ Ἰησοῦ σῶμα προνοία θεοῦ βουληθέντος μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θεῖαν ποιότητα;

100 Περὶ δὲ τοῦ τὴν ὑποκειμένην ὕλην δεκτικὴν εἶναι ποιότητων, ὧν ὁ δημιουργός βούλεται, πάντες οἱ πρόνοιαν παραδεξάμενοι κατασκευάζομεν· καὶ βουλομένου μὲν θεοῦ ποιότητος τοιαυτῆς νῦν ἐστὶ περὶ τήνδε τὴν ὕλην ἐξῆς δὲ τοιαυτῆς, φέρ' εἰπεῖν, βελτίων καὶ διαφέρουσα.

101...τὴν φύσει τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ εἰς πάντα ἃ βούλεται ὁ δημιουργός ὕλην μεταβλητὴν καὶ πάσης ποιότητος, ἣν ὁ τεχνίτης βούλεται, δεκτικὴν...

passi¹⁰². Vi è un parallelismo fra il potere che Dio ha su tutta la materia che compone il mondo e il potere che la coscienza ha sul proprio corpo, nel senso che l'azione manifestata nella materia è sempre causata da una volontà. Attraverso questo implicito parallelismo fra l'azione di Dio sulla materia del mondo e l'azione dell'uomo per mezzo del proprio corpo, parallelismo evidenziato dall'uso di termini attinenti alla sfera del servizio e dell'uso per definire il ruolo del corpo e della materia sia rispetto a Dio che agli esseri razionali, Origene esclude qualsiasi interferenza ontologica al rapporto fra Dio e enti razionali: in altre parole, la passività della materia rispetto a Dio e del corpo rispetto all'uomo debbono essere viste come le uniche posizioni coerenti con un sistema che voglia vedere nella volontà di un Dio giusto e buono da una parte e nella libertà delle sue creature razionali dall'altra gli unici principi veramente accreditati per una spiegazione causale delle cose del mondo. La storia e la struttura del mondo sono interamente determinate dalla Provvidenza di Dio e dalla risposta delle creature razionali libere ai disegni di quella Provvidenza¹⁰³. Nessun altro principio – men che mai un principio meccanicistico e ontologicamente

102...*et propter hoc velut quadam sui inaequalitate motus mentis inconposite inordinateque suscipere et acuminis eius ictus obtunsiore ministerio dispensare [...] per quem perturbatum corpus atque confusum nequaquam notis ac naturalibus lineis solita menti dependit officia* (PA I, 1, 6); *putandum est quod idem ipsum corpus, quod nunc pro ministerio animae nuncupatum est animale, per profectum quendam, cum anima adiuncta deo unus cum eo spiritus fuerit effecta, iam tum corpus quasi spiritui ministrans in statum qualitatemque proficiat spiritalem, maxime cum, sicut saepe ostendimus, talis a conditore facta sit natura corporea, ut in quamcumque voluerit vel res poposcerit qualitatem facile subsequatur* (PA III, 6, 6); ἀνθρώπους δὲ νῦν λέγω τὰς χρωμένας ψυχὰς σώμασιν (PA IV,2,7); [τινα] καὶ χρώμενον ὄργανον τῷ σώματι (CGv XIX, 16, 100); Ψυχῆς ὄργανα ἐστὶ τὰ ἀνθρώπων σώματα καὶ ἀρχούσης τῆς ψυχῆς ὑπηρετεῖται τὸ σῶμα, καὶ χρῆται αὐτῷ εἰς ἃ βούλεται (Fr.ICor 30); cf. Dupuis 1967, p. 56.

103Danielou 1948, p. 204; Sfameni Gasparro 1992, p. 303; in questo senso – e solo in questo senso – si può parlare come fa Bianchi 1980 di un dualismo origeniano (cf. anche Bianchi 1981; Sfameni Gasparro 1981): sono due i «principi» che concorrono alla definizione dell'intera realtà, cioè l'amorevole e giusta Provvidenza di Dio e la libertà delle creature; è anche vero che il monismo ontologico di Origene – assicurato dalla dottrina della *creatio ex nihilo* delle stesse creature libere e razionali – non cambia la struttura «dualistica» di questo universo, visto che sebbene sia a Dio stesso che rimandano pur sempre le creature razionali, tuttavia la libertà di cui Dio le dota non è affatto una finzione, ma una possibilità vera e concreta di autodeterminarsi ed essere causa di se stesse; e d'altra parte proprio per la serietà drammatica delle scelte libere di queste creature, non è corretto dire come fa Bianchi che è la Caduta il principio «antagonista» a Dio che determina il mondo, perché sarebbe come dire che tale Caduta sarebbe stata in un modo o nell'altro necessaria, mentre era realmente possibile che le creature non peccassero (altrimenti la loro libertà sarebbe stata pura finzione) e il mondo non fosse o fosse notevolmente diverso da com'è: il che è dimostrato dall'esistenza dell'anima di Gesù, l'unica creatura di cui possiamo star certi non abbia peccato. In questo senso il dualismo origeniano va circoscritto; tanto più che se è vero che non è la Caduta in sé il principio «antagonista» a Dio, bensì la somma delle varie determinazioni delle libertà delle creature razionali, nella varietà delle loro cadute o non-cadute, allora non si dovrebbe a rigore parlare di un dualismo essendo ciascuna creatura per quanto la riguarda, e in certa misura anche in rispetto delle altre creature sue pari, principio della propria condizione insieme alla Provvidenza di Dio. Vi è insomma un aspetto plurale e comunitario, orizzontale, della vita delle creature razionali che la definizione di dualismo non tiene sufficientemente in conto, e che credo sia ben presente al pensiero di Origene e non trascurabile. La storia di ogni creatura non è soltanto la storia del suo intimo rapporto con la divinità, ma anche dei suoi rapporti con le altre creature.

fissato come il movimento connaturato ad una cieca materia ingenerata – possono determinare le sorti del mondo, e in particolare dell'umana vicenda nel mondo.

Eppure non è bene spingere questo parallelismo oltre ciò che si è detto, perché esistono anche delle notevoli differenze fra il rapporto che Dio intrattiene con la materia e quello che le creature razionali intrattengono con il proprio corpo. Nel caso di Dio, la materia non offre davvero alcun attrito alla volontà – e in questo contesto, di rilevanza soprattutto cosmologica, è vero che la materia non è assolutamente malvagia. Nel caso degli uomini ci sono due importanti distinzioni da fare. La prima è che, sebbene sia chiaro che esiste un legame fra la moralità di una creatura razionale e la costituzione del suo corpo, questo legame non è diretto, nel senso che non è la creatura razionale che agendo moralmente migliora immediatamente la propria condizione, né al contrario il suo agire immorale provoca immediatamente e con un moto meccanico il peggioramento della propria costituzione corporea; in altre parole, la causalità che la volontà della creatura può esercitare sulla materia è di due tipi, da una parte la possibilità di controllare in maniera meccanica secondo la propria volontà il corpo che fin dalla nascita le è assegnato con una azione immediata, dall'altra la determinazione del proprio futuro stato per mezzo dell'azione moralmente connotata¹⁰⁴. Questo secondo tipo di causalità non è meccanico né immediato, ma sottosta ad un giudizio della Provvidenza di Dio, la quale periodicamente (Girolamo traduce: *non semel et subito sed frequentius*) giudica la vita condotta dalle sue creature, modificandone la condizione esistenziale in modo tale da condurre al meglio la loro libertà – secondo una logica persuasiva e correttiva – verso il Bene¹⁰⁵. È essenziale

¹⁰⁴*Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur* (PA I, 6, 3) = ὁ τοίνυν λόγος οἶμαι δείκνυσι πᾶς, πᾶν ὃ τι ποτὲ λογικὸν ἀπὸ παντὸς οὐτινοσοῦν λογικοῦ δύνασθαι γένεσθαι [...] μετὰ τὸ ἐπὶ πᾶσι τέλος πάλιν ἀπόρρευσις καὶ κατὰπτωσις γίνεται (Ioh. Scytop. Sch. In Ps.Dionys. Eccl. Hier., VI, 6, PG 4:173) = *Ex quo consequenti ratione monstrari omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri, non semel et subito sed frequentius; nosque et angelos futuros et daemones, si egerimus negligentius, et rursum daemones, si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem* (Hier. Ep. 124, 3); cf. anche: PA I, 5, 3.5; II, 2, 2; 3, 4; IV, 4, 8; CGv II, 23 (17), 144-8; X, 45, 316; FrICor 49; Daniélou 1948, pp. 203-5.213-5.

¹⁰⁵Cf. PA II, 3, 1; IV, 3, 10; CGv XIX, 20, 131-4; CMt X, 12; CC VI, 21; Philoc. 12, 1; HGs XXV, 4; Cornélis 1959, pp. 33.38-9.85; Tzamalikos 2006, pp. 272-309; Tzamalikos 2007, pp. 147-9. Si noti che al centro della dottrina del giudizio e della disposizione del mondo sulla base di quel giudizio non c'è tanto la nozione di «corpo», quanto quella di «luogo». È solo in conseguenza di un trasferimento di luogo della creatura che essa vede il proprio corpo modificato, a motivo della necessità di adattamento che il corpo ha rispetto all'ambiente in cui si trova (cf. CC VII, 32). Il che significa che si tratta di una dottrina di rilevanza cosmologica e cosmogonica – legata quindi al potere e alla Provvidenza di Dio creatore tanto quanto lo è alla responsabilità morale delle creature; inoltre non essendo l'accento sul corpo ma sul luogo, si evita l'imbarazzo di dover spiegare in profondità in che cosa questa dottrina si diversifichi da quella platonico-pitagorica della metempsychosi, escludendo al contempo la logica conseguenza di quella

ponderare attentamente la mediazione del giudizio di Dio nella determinazione della materialità degli esseri razionali, perché, qualora si ammetta un'importanza determinante della mediazione divina, sarà naturale supporre una dinamica simile al momento della prima caduta degli esseri razionali; al contrario, ridurre l'importanza del giudizio divino a favore di un automatismo naturalistico significherebbe che in principio le creature fossero dotate di una qualche forma seminale di materialità che si sarebbe rappsra per un fenomeno per così dire fisico, simile a quello descritto nel *De Principiis* per mezzo della paretimologia di ψυχὴ da ψῦχος¹⁰⁶. In altre parole, su questa dialettica fra volontarismo del giudizio di Dio e fisicismo della corrispondenza anima-corpo si gioca tutta la distanza fra una costituzione dell'uomo fondata su una discontinuità di natura storica forte (la caduta) che segna l'aggiunta di un elemento fondamentalmente estraneo (la materia) alla mente in ottica pedagogica, in quanto atto di una Provvidenza benevola e intenzionale, e una antropologia fondata su una continuità nel cambiamento, dove il costituirsi del corpo si identifica di fatto con quella stessa caduta delle creature dal centro immobile rappresentato dalla divinità. Per risolvere in un senso o nell'altro la questione, dobbiamo prima aggiungere altri elementi, ma possiamo dare per acquisito che fra le implicazioni della differenza qui analizzata fra l'azione divina e quella creaturale sulla materia si cela un indizio importante per meglio comprendere il sistema di Origene. Trovo inoltre non trascurabile il fatto che a *PA* I, 6, 3 (cf. n. 104), il testo che descrive la mutabilità della gerarchia esistenziale in base ai meriti delle creature, in tutte e tre le versioni del testo, le due latine di Girolamo e Rufino e quella greca citata da Giovanni di Scitopoli, si parli di un

dottrina e la connotazione del linguaggio in cui si poteva esprimere, cioè l'idea del σῶμα-σῆμα, del corpo come prigionia dell'anima. Nell'ottica dell'assegnazione ad un luogo di espiazione, cui il corpo viene adattato di volta in volta, è il luogo ad assumere le connotazioni dell'istituto di correzione dell'anima, mentre il corpo mantiene la propria positiva connotazione di strumento adeguato alla sua redenzione. Queste differenze rispetto alla dottrina greca sono importanti e consciamente ricercate da Origene; tuttavia si può dire che la categoria di «luogo» sia un grimaldello ermeneutico, che permette all'interprete del testo biblico, di fronte ad una serie di racconti che implicano spesso spostamenti (dal viaggio di Abramo fino all'Esodo di Mosè e alla missione di Gesù), ma che non nominano mai una metensomatosi (come facevano, p.es. alcuni miti platonici), di presentare una dottrina le cui affinità con quella pitagorico-platonica, pur nelle importantissime differenze, è innegabile. È un caso esemplare di come nel pensiero di Origene esigenze proprie della sua visione del mondo (responsabilità delle creature e provvidenziale purificazione dei peccatori), linguaggio ed esegesi biblici (spostamenti locali) e strumenti elaborati dalla filosofia greca (metensomatosi come purificazione, adattamento del corpo al luogo) si compongano in una sintesi originale.

106 *Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et ferventia nominantur, quae atem contraria sunt, frigida, et caritas peccatorum dicitur refrigescere, requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχὴ a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum, id est quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et vocabulo sita sit* (*PA* II, 8, 3).

«poter» (δύνασθαι/*posse*) cambiare rango nella gerarchia: credo che il verbo voglia esprimere una potenzialità del cambiamento, che attende di essere attualizzata da una causa efficiente, piuttosto che un semplice automatismo, sicché mi sembra vada nella direzione di una mediazione del giudizio di Dio.

Un'altra differenza fra la disponibilità completa della *materia prima* nei confronti dell'azione di Dio e la disponibilità parziale della materia organizzata in corpo nei confronti della volontà della creatura è nell'attrito che la materia corporea esercita contro la contemplazione e l'azione morale delle creature. Per questo attrito, è possibile che la materia sia da una parte scagionata da ogni causalità cosmologica nei confronti del male (cf. *CC VI*, 66) e dall'altra sia vista dalla prospettiva umana come un elemento se non *in sé* negativo tuttavia relativamente e significativamente *peggiore* rispetto al destino proprio dell'uomo (cf. n. 48). In molti passi origeniani è chiaramente indicato che la contemplazione delle cose incorporee, quindi principalmente di Dio, è resa più difficile dalla condizione corporea, un rilievo d'importanza anche escatologica in quanto prospetta un superamento della corporeità in quanto tale per le creature razionali¹⁰⁷. Questo impedimento corporeo non sembra essere riducibile alla semplice azione di disturbo e distrazione che le necessità del corpo esercitano sugli esseri umani, distogliendoli dalla contemplazione, un tema presente in Origene ma ereditato dalla tradizione classica¹⁰⁸. Sembrerebbe piuttosto trattarsi di una caratteristica essenziale del trovarsi nel corpo, una barriera che nessuna forma di asceti può abbattere e che ha a che vedere con la distanza

107*CGv* I, 17, 97-100; ἀλλ'οὐδὲ νῶ ὁρατός ἐστιν ἀπλῶς, ἀλλὰ τῷ πάσης ἀγνοίας καὶ κακίας καὶ ὕλης ἀπηλλαγμένῳ. [...] τούτων οὕτως ἐχόντων ὁ νοῦς ὁ ἔτι ὑποκείμενος γενέσει, καὶ διὰ τοῦτο καὶ χρόνῳ, οὐχ ὁρᾷ τὸν θεὸν ὡς δεῖ. διὸ οὐ καθάπαξ εἶρηκεν· «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν», ἀλλὰ μετὰ προσθήκης τῆς «Πῶποτε», σημαίνουσης χρονικόν τι, ἴν' ἢ τὸ λεγόμενον τοιοῦτον· ὅσον χρόνον τὸ «Πῶποτε» δύναται λέγεσθαι, ὡς σημαῖνόν τι ὑποκείμενον, ὁ νοῦς ἐμπέπραται τῇ ἐνύλῳ ζωῇ. (*FrGv* 13); ἔστι γὰρ ἐν τῷ θεῷ ἐναποτεθησαυρισμένα πολλῶ μείζονα τούτων θεάματα, ἅτινα οὐδεμία φύσις τῶν ἐν σώματι μὴ πρότερον ἀπαλλαγείσα παντὸς σώματος χωρῆσαι δύναται. Πέπεισμαι γὰρ ὅτι ὧν εἶδεν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ τῶν ἀστέρων χορὸς ἀλλὰ καὶ ἀγγέλων ἁγίων, οὓς ἐποίησεν ὁ θεὸς «πνεῦμα» καὶ «πυρὸς φλόγα», πολλῶ μείζονα ταμιεύεται καὶ τηρεῖ παρ' ἑαυτῷ ὁ θεὸς, ἵνα αὐτὰ φανερώσῃ, ὅταν πᾶσα «ἡ κτίσις» ἐλευθερωθῇ «ἀπὸ τῆς δουλείας τοῦ ἐχθροῦ εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ» (*ExhMar* XIII, cf. anche III); ὀνικὸν μύλον τὸ φθαρτὸν σῶμα τὸ βαρῦνον ψυχὴν ἀναλήφεται (*CMt* XIII, 17); Οὐδὲ γὰρ φθαρτοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς δύναται τις ἰδεῖν ἄφθαρτον σῶμα (*SchLc* in PG 17:317); il pensiero è presentato con una citazione di Sap 9:13-6 a *DeOr* I. Si noti che sono tutti brani conservati in greco. cf. *PA* I, 1, 5; II, 3, 3.

108cf. *PA* III, 4, 4; *DeOr* XVI, 2; XVII, 1; *CMt* XVII, 27; *CRm* VII, 2, 7. Il tema appare in Platone: *Phaed.* 64E-66E; qualcosa di simile Origene poteva trovare in Paolo a riguardo del matrimonio: θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἢ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί. τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω, ἀλλὰ πρὸς τὸ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως (1Cor 7:32-5).

ontologica invalicabile fra l'essere corporeo delle creature razionali e l'incorporeità di Dio.

§5. Mutevole e corruttibile. In quanto sostrato di tutte le cose, da cui le cose provengono solo per volontà divina – e quindi in quanto passività rispetto a tutte le cose – la materia non può che essere mutevole, vale a dire soggetta a mutamenti interni, rappresentati come la perdita o l'aggiunta di determinate qualità. Questa mutabilità è espressa con tre aggettivi da Origene, «convertibile» (τρεπτή/*convertibilis*), «alterabile» (ἀλλοιωτή) e «mutevole» (μεταβλητή/*commutabilis, permutabilis*)¹⁰⁹. Di per sé questa proprietà è assiologicamente neutra, anzi proprio grazie alla sua duttilità la materia si presta a formare corpi mutevoli che possono, cambiando stato, accompagnare il progresso e il regresso delle creature razionali. È sulla considerazione di questa duttilità e passività all'azione di Dio che è costruita la dimostrazione origeniana della creazione della materia e per mezzo di una interpretazione schiettamente positiva di queste caratteristiche. D'altra parte è quanto mai chiaro che questa caratteristica ne segna l'insuperabile limitatezza rispetto a Dio:

Se ogni corpo materiale ha una natura per propria essenza indeterminata, convertibile e alterabile e mutevole in tutto e ricettiva rispetto alle qualità che di volta in volta il demiurgo le voglia attribuire, di necessità anche Dio, essendo materiale, sarà convertibile, e alterabile e mutevole. Ed essi non si vergognano nemmeno di dire che è corruttibile essendo corpo, seppure un corpo spirituale e etereo, soprattutto nella sua parte superiore. E dicono che pur essendo corruttibile non vada corrotto per il solo fatto che non c'è nessuno che lo corrompe. (*CGv* XIII, 21, 127-8)¹¹⁰

L'argomentazione è inserita nella più ampia esegesi di Gv 4:24 («Dio è spirito»), con l'intento di confutare una interpretazione letterale dello «spirito» (πνεῦμα) e della «luce» (1Gv 1:5) giovannei – così come del «fuoco» deuteronomico (Dt 4:24)¹¹¹. Si tratta dunque di escludere qualsiasi idea di un Dio corporeo; l'argomentazione procede così: la materia è mutevole; ma Dio è materiale; allora Dio è mutevole. Questa conclusione è rigettata senza

109cf. *CC* VI, 77; *CGv* XIII, 21, 127-8; *PA* IV, 4, 6.

110Εἰ δὲ πᾶν σῶμα ὑλικὸν ἔχει φύσιν τῆ ἰδίῳ λόγῳ ἅποιον τυγχάνουσιν, τρεπτὴν δὲ καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ δι' ὅλων μεταβλητὴν καὶ ποιότητος χωροῦσαν, ἃς ἐὰν βούληται αὐτῇ περιτιθέναι ὁ δημιουργός, ἀνάγκη καὶ τὸν θεὸν ὑλικὸν ὄντα τρεπτὸν εἶναι καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητόν. Καὶ ἐκεῖνοι μὲν οὐκ αἰδοῦνται λέγειν ὅτι καὶ φθαρτός ἐστιν σῶμα ὄν, σῶμα δὲ πνευματικὸν καὶ αἰθερῶδες, μάλιστα κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ· φθαρτὸν δὲ ὄντα μὴ φθείρεσθαι τῷ μὴ εἶναι τὸν φθείροντα αὐτὸν λέγουσιν.

111La parola greca πνεῦμα, che noi traduciamo «spirito», aveva negli scrittori pagani il significato concreto di «soffio», «respiro», ed in senso filosofico era usata fin da Aristotele per intendere un tipo di corpo sottile, molto mobile e caldissimo (*Arist. De gen. an.* 736B 29-37); in questo senso è stato poi adottato da tutti i filosofi. È solo negli scritti dei cristiani che il termine assume significato incorporeo: cf. Crouzel 1977, p. 225; *LSJ* s.v. πνεῦμα, *Lampe* s.v. πνεῦμα.

discussione come una bestemmia: la mutevolezza è qualcosa che evidentemente per Origene non può pertenerne in alcun modo al piano divino, ma è tipico della materia. In realtà si tratta di una caratteristica propria anche delle creature razionali (cf. §7).

Di questo brano è interessante anche il secondo punto dell'argomentazione: alla mutevolezza si ricollega la corruttibilità, come se la seconda fosse la necessaria conseguenza della prima¹¹². Stando infatti alle caratteristiche fin qui elencate della materia, sembrerebbe mancare una connotazione propriamente negativa: certo, dal punto di vista della creatura la materia è un impedimento alla visione di Dio, ma dal punto di vista di Dio la materia è comunque uno strumento perfetto, tanto che non si è ancora individuato – sul piano cosmologico – un carattere che la renda chiaramente *peggiore* di ciò che è immateriale. Eppure questo carattere esiste, ed è proprio la corruttibilità della materia. Sono molti i brani in cui la materia è definita come corruttibile¹¹³. Tale definizione stupisce perché a rigor di logica dovrebbero essere i corpi che si formano nella materia ad essere corruttibili – suscettibili cioè di una distruzione totale – e non la materia stessa, la quale sottosta a tutte le distruzioni e generazioni senza essere distrutta o generata. Possiamo spiegare il carattere corruttibile della materia con tre ordini di ragioni: il primo, piuttosto generico, è relativo alla cultura dell'epoca e dell'ambiente di Origene – l'Alessandria del III secolo – con il suo interesse e le sue tendenze anti-materialiste che determinano una certa svalutazione del mondo materiale in confronto alla divinità, essendo questa sentita come perfetta, semplice e immutabile, quello come in continuo cambiamento e tutto sommato ontologicamente infondato; altro motivo è la mutevolezza stessa della materia, che fa sì che nessuno dei corpi determinati in essa dalle qualità abbia una stabilità ontologica significativa. Sebbene a rigore la materia rimanga sempre al di là del cambiamento, il

112Analogo sviluppo a CC I, 21, brano molto simile a questo; cf. anche CC III, 74;

113ἀπό παντός αἰσθητοῦ, ὡς οὐ μόνον φθαρτοῦ ἀλλὰ καὶ φθαρησομένου (CC III, 34); ἀλλ' ἡ κοινὴ ἔννοια ἀπαιτεῖ ἔννοεῖν ὅτι θεὸς οὐδαμῶς ἐστὶν ὕλη φθαρτὴ οὐδὲ τιμᾶται ἐν ἀψύχοις ὕλαις ὑπὸ ἀνθρώπων μορφοῦμενος (CC III, 40); ὕλη γὰρ ἡ αὐτὴ, καὶ τὸ φθαρτὸν αὐτῶν ὅμοιον. (CC IV, 54); Τὸ γὰρ φθαρτὸν ἀνάγκη παντὸς οὐτινοσοῦν ἐκ τῆς αὐτῆς ὑποκειμένης ὕλης γεγενημένου ὅμοιον εἶναι κατὰ τὸν Κέλσον τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. (CC IV, 56); πᾶσαν φύσιν σώματος εἶναι φθαρτὴν (CC V, 19); Εἰ γὰρ τὸ «κατ' εἰκόνα» τοῦ «θεοῦ» ἐν τῷ σώματι ἐστὶ μόνον, ἐστέρηται τὸ κρεῖττον, ἡ ψυχὴ, τοῦ «κατ' εἰκόνα» καὶ ἔστιν ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν λέγει. (CC VI, 63); μὴ εἶναι τινα ἐν σωματικῷ τόπῳ εἶναι τὸν θεὸν (ἐπεὶ τοῦτο ἀκόλουθόν ἐστι καὶ σῶμα αὐτὸν εἶναι) λέγειν, ᾧ ἔπεται δόγματα ἀσεβέστατα, τὸ διαιρετὸν καὶ ὕλικόν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ὑπολαμβάνειν· πᾶν γὰρ σῶμα διαιρετὸν ἐστὶ καὶ ὕλικόν καὶ φθαρτὸν (DeOr XXIII, 3); ἐλευθερουμένη ἐν τῇ τοῦ κόσμου φθορᾷ καὶ τῆς τῶν σωμάτων ματαιότητος ἀπολυομένη (CGn I, 26, 178); σαφές ὅτι αἱ ἐκείνου ἐπιθυμίαι φρόνημα ὕλης εἰσὶν καὶ φθορᾶς (CGn XX, 22, 176); δόξαν τὴν παρὰ ἀνθρώπων ἢ ἀργύριον ἢ τὸν χοικὸν πλοῦτον ἢ τὸ ἐκ σαρκῶν καὶ αἱμάτων κάλλος ἢ ἀπαξιαλῶς τι τῶν οικείων τῇ ὕλῃ καὶ τῇ φθορᾷ; (CGn XX, 36, 337); ὄνικόν μύλον τὸ φθαρτὸν σῶμα τὸ βαρῦνον ψυχὴν ἀναλήψεται (CMt XIII, 17); Γένεσις γὰρ καὶ φθορὰ ἐν τῇ ὕλῃ ἐστί. (SelEz PG 13:772).

cambiamento avviene pur sempre all'interno della materia, motivo per cui si può in un certo senso dire che la materia è corruttibile, quando si intenda questa corruttibilità come la continua perdita della forma che la determina. D'altronde la materia non si presenta mai del tutto priva di qualità, per cui la sua permanenza al di là dei cambiamenti non è un fatto davvero esperibile o raggiungibile, ma una astrazione rispetto ad una situazione empirica di continua instabilità. In questo senso anche i filosofi potevano dire che la materia era corruttibile (φθαρή), senza per questo implicare che si desse una distruzione (φθορά) della materia stessa. Ed è proprio su questo punto che Origene si differenzia da loro, dicendo che, mentre essi ritengono che la materia sia corruttibile ma eterna, mancando qualcuno che la distrugga, i cristiani sono certi che essa è corruttibile e che si distruggerà¹¹⁴. A motivo di questa certezza della distruzione futura della materia, Origene tratta l'aggettivo verbale φθαρή non in senso esclusivamente potenziale («corruttibile») ma anche in senso perfettivo («corrotta»), perché la distruzione sicura della materia fa sì che tutto ciò che su di essa si fonda, seppure dovesse essere sottratto per una lunghissima serie di momenti temporali alla distruzione, tuttavia alla fine sarà distrutto e scomparirà assieme alla materia stessa. La certezza della distruzione futura della materia a sua volta proviene dal dogma cristiano della fine del mondo, che Origene spesso riporta con l'espressione «distruzione del mondo» (φθορά τοῦ κόσμου), e che è perfettamente speculare all'inizio temporale del mondo che il creazionismo cristiano prospetta¹¹⁵. Questo insieme di temi è perfettamente espresso in un passaggio del *Contro Celso*:

Se davvero «nessuna progenie della materia è immortale», allora o l'intero mondo è immortale senza essere «progenie della materia», oppure esso non è qualcosa di immortale. Vediamo un po': se il mondo è immortale – opinione gradita anche a quelli che dicono che solo l'anima è opera del dio e che è stata fatta da una specie di cratere –, ammetta allora Celso che esso non viene dalla materia indeterminata, sempre che voglia conservare il suo «nessuna progenie della materia è immortale». Se invece, poiché esso è «progenie della materia», il mondo non è immortale, allora sarà o non sarà mortale e soggetto a distruzione? Se è soggetto a distruzione, sarà soggetto a distruzione pur essendo opera di Dio,

114 ἀπὸ παντός αισθητοῦ, ὡς οὐ μόνον φθαροῦ ἀλλὰ καὶ φθαρησομένου (CC III, 34); φθαρτὸν δὲ ὄντα μὴ φθείρεσθαι τῷ μὴ εἶναι τὸν φθείροντα αὐτὸν λέγουσιν [coloro che ritengono Dio corporeo] (CGv XIII, 21, 128); cf. SVF II, 1049-56.

115 La fine del mondo è un dogma: *est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione* [gr. διὰ τὴν αὐτοῦ φθορὰν/φθαρτότητα?] *solvendus* (PA Praef. 7); distruzione del mondo: Οὐκ ἀρνούμεθα οὖν τὸ καθάρσιον πῦρ καὶ τὴν τοῦ κόσμου φθορὰν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς κακίας καὶ ἀνακαινώσει τοῦ παντός, λέγοντες παρὰ τῶν προφητῶν ἐκ τῶν ἱερῶν βιβλίων μεμαθηκέναι (CC IV, 21); cf. anche CC VI, 46; CMt XIII, 1. È noto che uno dei capisaldi del pensiero di Origene è che la fine sia simile all'inizio: *semper enim similis est finis initiis* (PA I, 6, 2). Peraltro, in quanto creata, la materia come gli intelletti delle creature partecipa del non-essere e per questo è mutevole e ontologicamente insufficiente (cf. §7).

e allora quel che sarà dell'anima, opera di Dio, nella distruzione del mondo, ce lo dica Celso; se però facendo violenza al senso di «immortale» dirà che esso è immortale in quanto si distruttibile, ma non soggetto a distruzione, come fosse capace sì di morire, non però anche morente, allora è chiaro che la stessa cosa sarà per lui insieme mortale e immortale per il fatto che è capace di ricevere entrambe le cose, e che sarà mortale senza morire, e si dirà propriamente immortale ciò che per natura immortale non è, e che però non muore. (CC IV, 61)¹¹⁶

In questo brano Origene argomenta contro Celso a favore della fine del mondo e contro quella netta divisione fra gli agenti e gli atti creatori delle creature immateriali, quelli delle creature celesti e quelli delle creature materiali e terrestri (cf. §3). Non si può al contempo sostenere – argomenta Origene – le tre proposizioni di Celso, cioè che (a) nessun ente materiale è immortale; (b) il cosmo è materiale; (c) il cosmo è immortale. L'unica soluzione che Origene prospetta al suo avversario è accettare che il cosmo sia per propria natura mortale e immortale soltanto in un senso che fa violenza al significato della parola (διαστρέφων): è immortale perché nonostante si trovi in uno stato di perenne potenzialità rispetto alla morte, esso non perirà mai. La sua non è una vera e propria immortalità, ma una mortalità prolungata all'infinito. È chiaro che se Celso concedesse questo ad Origene si consegnerebbe inerme alle mani dei cristiani, perché il passo successivo del ragionamento è fargli ammettere che la materia non muore per una causa; che quella causa è Dio; che Dio non fa nulla senza ragione; che pertanto Dio non permette la morte del mondo per una ragione; che è ben possibile che – venuta meno la tal ragione – Dio permetta la distruzione del mondo. Un ragionamento simile non è inattestato in Origene¹¹⁷. Con l'ammissione che l'immortalità del cosmo non è altro che una non-morte, Celso ammetterebbe sostanzialmente che il mondo può finire. Tanto è vero che questa stessa strategia è utilizzata da Origene contro lo gnostico Eracleone per negare la mortalità dell'anima

¹¹⁶εἴπερ «ἄλλης οὐδὲν ἔκγονον ἀθάνατον», ἦτοι ἀθάνατος ὅλος ὁ κόσμος καὶ οὐχ ὡς ὕλης ἐστὶν ἔκγονον ἢ οὐδ' αὐτὸς χρῆμά ἐστιν ἀθάνατον. Εἰ μὲν οὖν ἀθάνατος ὁ κόσμος, ὅπερ ἀρέσκει καὶ τοῖς θεοῦ ἔργον εἰποῦσι μόνην τὴν ψυχὴν καὶ ἀπὸ τινος αὐτὴν κρατῆρος γεγονέναι λέγουσι, δεικνύτω ὁ Κέλσος οὐκ ἔξ ὕλης ἀποίου αὐτὸν γεγονέναι, τηρῶν τὸ ὕλης ἔκγονον οὐδὲν ἀθάνατον· εἰ δ' ἐπεὶ ὕλης ἔκγονον ἐστὶν ὁ κόσμος, οὐκ ἐστὶν ἀθάνατον ὁ κόσμος· θνητὸν ὁ κόσμος ἄρ' οὖν καὶ φθειρόμενον ἢ μή; Εἰ μὲν γὰρ φθειρόμενον, ὡς θεοῦ ἔργον ἔσται φθειρόμενον· εἴτ' ἐν τῇ φθορᾷ τοῦ κόσμου τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἢ ψυχὴ τί ποιήσει, λεγέτω ὁ Κέλσος· εἰ δὲ διαστρέφων τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀθανάτου φήσει τῷ φθαρτῷ μὲν οὐ φθειρομένῳ δὲ ἀθάνατον αὐτὸν εἶναι, ὡς δεκτικὸν μὲν θανάτου οὐ μὴν δὲ καὶ ἀποθνήσκοντα, δῆλον ὅτι ἔσται τι κατ' ἐκεῖνον θνητὸν ἅμα καὶ ἀθάνατον τῷ ἀμφοτέρῳ εἶναι δεκτικόν, καὶ ἔσται θνητὸν οὐκ ἀποθνήσκον, καὶ τὸ οὐ τῇ φύσει ἀθάνατον παρὰ τὸ μὴ ἀποθνήσκειν ἰδίως λεγόμενον ἀθάνατον.

¹¹⁷*Et ita videtur, ut tunc etiam usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat* (PA II, 3, 4); *sane hoc quod dicunt quidam de hoc mundo, quoniam corruptibilis quidem est ex eo quod factus est, nec tamen corrumpitur, quia corruptione fortior ac validior est voluntas dei, qui fecit eum et continet illum, ne ei corruptio dominetur, rectius ista sentiri possunt de eo mundo* [continua parlando della sfera sopraceleste dei beati e degli angeli] PA II, 3, 6; ὁ δημιουργὸς πάντα ποιῶν πρὸς τὸ χρήσιμον, ὅπου μὲν γένεσις ἐστὶ καὶ φθορά (CMt XVII, 33); CC VIII, 72.

mantenendo la resurrezione del corpo:

Se [Eracleone intende] che l'anima è passibile di peccare, e che *l'anima che pecca muore* [Ez 18:4], allora anche noi diremo che l'anima è mortale. Se invece ritiene che la morte sia la sua totale dissoluzione e annichilimento, noi non ne converremo, anzi nemmeno per congettura ci riesce di vedere come una sostanza mortale possa mutare in immortale, e una corruttibile in una incorruttibile. Sarebbe in effetti come dire che qualcosa mutasse da corpo a incorporeo, come se ci fosse un qualche sostrato comune alla natura dei corpi e degli incorporei che rimanga, allo stesso modo in cui gli esperti di queste cose dicono che la materia rimanga incorrotta al mutare delle qualità. Non è lo stesso dire che la natura corruttibile indossa l'incorruttibilità o che la natura corruttibile muta in incorruttibilità.

Lo stesso discorso vale anche riguardo alla natura mortale, che non muta in immortalità, piuttosto la indossa. (CGv XIII, 61, 429-30)¹¹⁸

Da questo brano emerge chiaramente che, dal punto di vista di Origene, non si può dire che la materia è priva di *ogni* qualità, cioè non è vero che fatta astrazione dalle qualità non si possa predicare proprio nulla della materia; una delle cose che in effetti si possono predicare di essa è proprio la corruttibilità, il che la differenzia dall'anima e dalle sostanze incorporee, che invece sono indissolubili e incorruttibili¹¹⁹. Che la corruttibilità sia un predicato proprio della materia e non una qualità sopravvenuta, è dimostrato dal fatto che Origene non riconosca alcun sostrato comune fra la natura del corpo e quella dell'anima, sicché non c'è alcuna possibilità di mutamento dell'uno nell'altra o viceversa. Se è vero che questa differenza sostanziale fra materia e intellegibili si fonda non soltanto sulla instabilità empirica di tutti gli enti materiali, ma anche sulla prospettiva escatologica della «distruzione del mondo», allora questa differenza non si riduce per Origene ad una differenza di natura – le sostanze intellegibili vivono e vedono Dio, quelle materiali sarebbero di per sé morte e cieche – ma comprende una disparità di destino che segna proletticamente la costituzione presente delle cose; in altre parole, la fine della materia, proiettata sul presente per mezzo di un'anticipazione profetica (sono le profezie bibliche a prospettare la fine del mondo), sottopone la materia già nel presente ad una limitazione, poiché se ne vede la limitatezza temporale e la subordinazione a Dio e ad uno scopo. È proprio per questa provvisorietà storica che la materia assume connotazioni moralmente

118Εἰ μὲν γὰρ ὅτι δεκτικὴ ἀμαρτίας, ψυχὴ δὲ ἡ ἀμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθανεῖται, καὶ ἡμεῖς ἐροῦμεν αὐτὴν θνητὴν· εἰ δὲ τὴν παντελῆ διάλυσιν καὶ ἐξαφανισμόν αὐτῆς θάνατον νομίζει, ἡμεῖς οὐ προσησόμεθα οὐδὲ μέχρι ἐπινοίας ἰδεῖν δυνάμενοι οὐσίαν θνητὴν μεταβάλλουσαν εἰς ἀθάνατον, καὶ φύσιν φθαρτὴν ἐπὶ τὸ ἀφθαρτον· ὅμοιον γὰρ τοῦτο τῷ λέγειν μεταβάλλειν τι ἀπὸ σώματος εἰς ἀσώματον· ὡς ὑποκειμένου τινὸς κοινοῦ τῆς τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων φύσεως, ὅπερ μένει, ὥσπερ μένει φασι τὸ ὑλικὸν οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ τῶν ποιότητων μεταβαλλουσῶν εἰς ἀφθαρσίαν. Οὐ ταῦτόν δέ ἐστιν <τὸ> τὴν φθαρτὴν φύσιν ἐνδύεσθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ τὴν φθαρτὴν φύσιν μεταβάλλειν εἰς ἀφθαρσίαν. Τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τῆς θνητῆς λεκτέον, οὐ μεταβαλλούσης μὲν εἰς ἀθανασίαν, ἐνδουμένης δὲ αὐτήν.

119Dimostrazione dell'immortalità degli incorporei: PA IV, 4, 9-10.

negative (cf. §4 e B §4); sarebbe in realtà più giusto dire che è il rapporto di morboso attaccamento dell'uomo agli oggetti materiali a costituire la negatività morale, mentre la materia di per sé sarebbe lo strumento provvisoriamente disposto da Dio per la salvezza umana. Si prenda in considerazione questo celebre testo:

I sommi sacerdoti e l'intera religione corporea dei Giudei, i Farisei e tutto l'insegnamento della Legge secondo la lettera cospirano contro Gesù, la Verità, e la figura desidera ostacolare la manifestazione della verità per continuare a sussistere, allo stesso modo in cui *la carne ha desideri contrari allo spirito* [Gal 5:17]. Ma poiché *lo spirito che ha desideri contrari alla carne* è più forte, il vero sacerdozio del nostro Salvatore e il Suo insegnamento spirituale dissolve il sinedrio dei sommi sacerdoti e farisei che deliberavano contro di Lui. Sappi poi che queste cose succedono ancora, le puoi vedere nel caso di coloro che vorrebbero distruggere l'insegnamento spirituale di Cristo con la conservazione del Giudaismo corporeo. (CGv XXVIII, 12, 95-7)¹²⁰

In esso viene enunciata per mezzo dell'interpretazione allegorica della deliberazione del Sinedrio contro Gesù (Gv 11:47-8) una tesi rivelatoria del modo di pensare di Origene: il tipo che si rifiuta di cedere il posto alla verità è, sul piano delle forme della religione (il sacerdozio e la λατρεία) e dell'interpretazione del testo sacro (i Farisei e la διδασκαλία), il rifiuto da parte di ciò che è parziale, limitato, provvisorio, di riconoscere queste sue caratteristiche e di aprirsi alla trascendenza di se stesso, di superarsi in una verità superiore e «migliore» (τὰ κρείττονα, cf. B §4). Tale dinamica agisce non solo sul piano religioso ed esegetico, ma anche antropologico e morale, nel momento in cui si riconosce alla materia (così come alla lettera e al culto corporeo) una sua funzione positiva nell'elevare l'uomo, e al contempo se ne stigmatizzano i rischi, derivanti da una disposizione servile dell'animo umano rispetto alle necessità della materia¹²¹. È esattamente questa dinamica che viene descritta nel brano del *Contro Celso* che allegorizza la vicenda della torre di Babele come una rappresentazione della caduta delle anime (CC V, 30; cf. B §5): gli uomini «congiurano» (ἐπιβουλεύουσι) esattamente come i sommi sacerdoti e i Farisei; essi

¹²⁰ἀρχιερεῖς δὲ καὶ πᾶσα ἡ σωματικὴ ἐν Ἰουδαίῳ λατρεία Φαρισαῖοι τε καὶ πᾶσα ἡ κατὰ τὸ γράμμα τοῦ νόμου διδασκαλία ἐπιβουλεύει Ἰησοῦ, τῇ ἀληθείᾳ, καὶ βούλεται ὁ τύπος, ἵνα ὑφεστήκη, ἐμποδίζῃ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας, καὶ ὥσπερ ἡ σὰρξ [καὶ] κατὰ τοῦτο ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος. ἀλλ' ἰσχυρότερον ὄν τὸ ἐπιθυμοῦν κατὰ τῆς σαρκὸς πνεῦμα καὶ ἡ ἀληθῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀρχιερωσύνη καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτοῦ διδασκαλία διαλύει τὸ τῶν κατ' αὐτοῦ βουλευομένων ἀρχιερέων καὶ Φαρισαίων συνέδριον. ταῦτα δὲ ὑποληπτέον καὶ νῦν γίνεσθαι, ὅπερ ἔστιν ἰδεῖν ἐν τοῖς διὰ τῆς τοῦ σωματικοῦ Ἰουδαϊσμοῦ συστάσεως [καὶ] καταλύειν ἐθέλουσιν τὴν πνευματικὴν Χριστοῦ διδασκαλίαν.

¹²¹Importanza strumentale e «progressiva» della materia: *potest tamen etiam rationalis mens proficiens a parvis ad maiora et a visibilibus ad invisibilia pervenire ad intellectum perfectiorem. Est enim in corpore posita et necessario a sensibilibus, quae sunt corporea, ad insensibilia, quae sunt incorporea et intellectualia, proficit* (PA IV, 4, 10). Sul progresso in Origene: Lettieri 2000; Daniélou 1948, p. 256.

vogliono che «qualcosa di materiale aderisca all'immateriale», vogliono bloccare, stabilizzare ciò che è instabile, come il fango e la materia (κρατύνοντες καὶ πηγνύντες τὰ πῆλινα καὶ ὕλικά). È la loro autosufficienza rispetto a Dio che si concreta nella materia, rendendoli autosufficienti ma anche limitati. Non è la materia che li limita però, ma sono essi stessi che si rifiutano di prendere la materia e se stessi per ciò che sono – cose limitate e instabili – e non si aprono a Dio che li supera e permette loro di superare se stessi¹²². Solo tramite questa provvisorietà della materia, capace però di irretire gli uomini, si spiegano le connotazioni moralmente negative che abbiamo già avuto modo di incontrare al paragrafo §4: la materia si presta facilmente a «cospirare» con il Diavolo (il Terrestre) e la volontà malvagia degli uomini contro Dio e il suo progetto di salvezza. Non a caso, sostiene Origene, è solo nella materia che la morte può agire – e morte sta qui a significare tanto la dissoluzione delle cose (cui è condannata la materia mutevole), quanto la tentazione di farsi antagonisti di Dio e rimanere attaccati al limitato, cioè la morte seconda o peccato¹²³.

Non è del tutto assente però la prospettiva di un riscatto della materia, che nel brano del tredicesimo libro del *Commento a Giovanni*, così come in molte altre occasioni, viene espressa per mezzo dell'espressione paolina «rivestire l'incorruttibilità» o «l'immortalità» (1Cor 15:53)¹²⁴. Secondo Origene, «Non è lo stesso dire che la natura corruttibile indossa l'incorruttibilità o che la natura corruttibile muta in incorruttibilità»: la differenza sta nel fatto che, mentre il mutamento (μεταβάλλειν, μεταβολή) è la privazione di una qualità

122 Questa descrizione del peccato come rifiuto del progresso e quindi «indurimento» sulla propria posizione, è descritto con una allegorizzazione del binomio di qualità derivate dalla fisica stoica duro/molle, cf. Cornélis 1959, pp. 331-2, in special modo n. 48; un'immagine simile è quella dei pozzi ostruiti dai Filistei e liberati da Isacco, che Origene intende sia in senso esegetico (senso carnale della Scrittura dei Giudei che impedisce la sua azione spirituale, rimozione del senso carnale con l'interpretazione spirituale) che in senso morale nella tredicesima *Omelia sulla Genesi*.

123 *Si verum est quod corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem, et quod absorbeatur mors in finem, non aliud quam materiale naturam exterminandam declarat, in qua operari mors aliquid poterat, dum hi, qui in corpore sunt per naturam materiae corporalis mentis acumen videntur obtundi. Si vero extra corpus sint, tunc omnem molestiam huiusmodi perturbationis effugient. [...] cessante natura materiali et absorbeatur mors et exterminetur in finem (PA II, 3, 3); per la cospirazione con la materia, cf. CGv XX, 16, 134 (ὕλη come πόρνη); talvolta lo stato di rischio morale, di allontanamento dalla divinità e di dissipazione della creatura sottoposta alla materia è espresso con la citazione di Rm 8:20-1 (τῆ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ): nunc repentes discutiamus intentius quae est ista vanitas cui creatura dicitur esse subiecta, et quae est ista corruptio [φθορά] de cuius servitute liberandam se sperat. Mihi videtur quod de hac materiali et corruptibili corporum substantia ista dicantur. Neque enim corruptio alii cuiquam nisi corpori dominatur. [...] Exterior vero homo et corporeus et corruptibilis dicitur (CRm VII, 2, 6); et primo ergo videamus quae est vanitas, cui creatura subiecta est. Ego quidem arbitror non aliam esse vanitatem quam corpora; nam licet aetherium sit corpus astrorum, tamen materiale est. Unde et Salomon mihi videtur universam corpoream naturam velut onerosam quodammodo et vigorem spirituum retardantem hoc modo compellare: [segue Qo 1:2-14] (PA I, 7, 5); ExhMart. VII.*

124 cf. PA II, 3, 2-3; CC VII, 32.

preesistente e la riscrittura di una nuova qualità sul sostrato neutro rispetto alle due qualità, il «rivestire» o «indossare» una certa qualità sono metafore con cui è espressa la sovrapposizione di una qualità ad un sostrato senza che questo venga in nessun modo scalfito. L'immagine del vestito esprime bene l'esteriorità del cambiamento rispetto alla cosa stessa, o in termini filosofici la sua accidentalità. Se la materia perdesse realmente la propria corruttibilità, essa cesserebbe di essere se stessa, cioè non esisterebbe più, perché la materia è per propria definizione corruttibile, non allo stesso modo in cui è di volta in volta fredda, calda, dura, morbida ecc... Ciò che vuole esprimere l'Apostolo con la metafora della veste – secondo l'interpretazione di Origene – è il fatto che la materia non perde la propria corruttibilità, ma al contempo è sottratta alla corruzione. È probabile che ciò che Origene ha in mente sia simile all'argomento offerto a Celso come via di fuga a *CC IV, 61*: qualcosa che sarebbe di per sé soggetto e destinato alla morte o alla corruzione viene detto immortale e incorruttibile perché non muore né si corrompe contrariamente a ciò che la sua essenza propria richiederebbe; e questo dunque non accade per merito suo ma per una circostanza a lui del tutto esteriore, ossia il fatto che venga risparmiato dalla corruzione, o che non ci sia nessuno che lo fa morire. Ciò significa che questa non-morte e questa non-corruzione sono una condizione instabile, continuamente revocabile e subordinata ad una concessione proveniente dall'esterno della cosa stessa, concessione che può essere in qualsiasi momento revocata: in questo modo si può anche interpretare il *dictum* paolino secondo cui «ciò che si corrompe non può ereditare l'incorruttibilità» (1Cor 15:50), vedendo nel termine «ereditare» (κληρονομεῖ) l'espressione di un possesso stabile e legittimo, anticipato e legittimato dalla consanguineità. Sebbene questa interpretazione si avvicini molto a quella stoica, secondo la quale l'universo è mortale ma non muore perché non c'è nessuno ad ucciderlo (cf. n. 116), nell'ottica cristiana di Origene vi è una fondamentale differenza, cioè che questa non-distruzione non è dovuta semplicemente ad una mancanza, non è puramente negativa (manca l'agente che la inneschi), ma è positiva, scaturisce da un atto voluto da Dio, è – in termini religiosi – non natura, ma grazia¹²⁵. In questo l'immagine del «rivestirsi» si differenzia dall'argomento di *CC IV, 61*, nel fatto che l'avvenimento prospettato da Paolo è interpretato come un fatto positivo, una aggiunta, un

125 *Sane hoc quod dicunt quidam de hoc mundo, quoniam corruptibilis quidem est ex eo quod factus est, nec tamen corrumpitur, quia corruptione fortior ac validior est voluntas dei, qui fecit eum et continet illum, ne ei corruptio dominetur, rectius ista sentiri possunt de eo mundo quam ἀπλανῆ spheram supra diximus, quia ex voluntate dei nequaquam corruptioni subiaceat, pro eo quod nec causas corruptionis accepit* (PA II, 3, 6).

momento di svolta e cambiamento, mentre l'argomento del *Contro Celso* è puramente inerziale, ci dice che una cosa può succedere, ma finché non succede non è successa. Questo è d'altronde in accordo con i principi dei due sistemi, stoico e origeniano, visto che nel primo la materia – pur nelle violente vicende dei cicli cosmici – non perisce mai veramente; nel secondo invece la fine del mondo è una prospettiva chiara e certa. Così se per uno stoico è sufficiente la forza di inerzia per riconoscere l'eternità della materia, per un cristiano è essenziale l'intervento di divino che di sua iniziativa e – per così dire – *contro natura* tenga in vita ciò che, per la sua subordinazione ad uno scopo, in mancanza di quello scopo potrebbe tranquillamente scomparire. Tutto ciò può essere corroborato con un passo del *De Oratione*:

Qualora infatti *come in cielo* secondo la nostra interpretazione *la volontà* di Dio *così sia anche sulla terra* [Mt 6:10], allora la terra non rimarrà terra: allo stesso modo – per usare un esempio più chiaro – qualora *la volontà* di Dio *sia* come sui continenti, così sugli intemperanti, allora gli intemperanti diverranno continenti, oppure come *la volontà* di Dio è sui giusti, qualora *fosse* allo stesso modo anche sugli ingiusti, gli ingiusti diverranno giusti. Perciò, qualora *la volontà* di Dio *sia fatta come in cielo così anche sulla terra*, noi diverremo tutti cielo, visto che la *carne* ormai inutile e il *sangue* ad essa consimile non possono *ereditare il regno di Dio* [1Cor 15:50], ma si dice che possano ereditare quando cambino da *carne e terra e polvere* [1Cor 15:48-9] e *sangue* alla sostanza celeste. (*DeOr.* XXVI, 6)¹²⁶

Parlando del «farsi» della volontà divina dal cielo fino alla terra si parla ovviamente della sottomissione dell'intera creazione per mezzo di Cristo a Dio¹²⁷. L'ultima frase, che parla di un «cambiamento» (μεταβάλωσιν) della «carne e del sangue» (secondo 1Cor 15:50), della «terra» (secondo la richiesta del *Padre Nostro*) e della «polvere» (χοῦς, l'immagine del Terrestre, χοϊκός, è richiamata a 1Cor 15:48-9) in «sostanza celeste» sembrerebbe contraddire l'affermazione del *Commento a Giovanni*, per cui non ci può essere «cambiamento» (μεταβάλλειν) dal corruttibile all'incorruttibile, ma soltanto un «indossare». Il contesto aiuta a chiarire questa apparente contraddizione: negli esempi

126 ἐὰν γὰρ ὡς «ἐν οὐρανῷ» κατὰ τὰ ἡρμηνευμένα «τὸ θέλημα» τοῦ θεοῦ οὕτω «γένηται καὶ ἐπὶ γῆς,» ἢ γῆ οὐ μενεῖ γῆ· ὡς (εἰ λέγοιμι ἐπὶ ἄλλου παραδείγματος σαφέστερον) ἐὰν, ὡσπερ γεγένηται «τὸ θέλημα» τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς σόφρονας, οὕτω «γένηται» καὶ ἐπὶ τοὺς ἀκόλαστους, οἱ ἀκόλαστοι σόφρονες ἔσονται, ἢ ὡς γεγένηται «τὸ θέλημα» τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς δικαίους, ἐὰν οὕτω «γένηται» καὶ ἐπὶ τοὺς ἀδίκους, οἱ ἄδικοι δίκαιοι ἔσονται· διὰ τοῦτο ἐὰν, ὡς «ἐν οὐρανῷ» γεγένηται «τὸ θέλημα» τοῦ θεοῦ, γένηται «καὶ ἐπὶ γῆς», ἐσόμεθα πάντες οὐρανός, τῆς μὴ ὠφελούσης σαρκὸς καὶ συγγενοῦς αὐτῇ αἵματος μὴ δυναμένων κληρονομεῖν «βασιλείαν θεοῦ», κληρονομεῖν δ' ἂν λεχθησομένων, ἐὰν μεταβάλωσιν ἀπὸ σαρκὸς καὶ γῆς καὶ χοῦ καὶ αἵματος ἐπὶ τὴν οὐράνιον οὐσίαν.

127 cf. *PA* I, 6, 2; III, 5, 6-8, una approfondita discussione della sottomissione (ὑποτάσσω, cf. 1Cor 15:28) al Figlio e al Padre delle creature; *HPs36* II, 1; *HPs77* IV, 1.

precedenti infatti si parla di cambiamenti che possono essere messi in parallelo a questo cambiamento da «terra» a «cielo», citando i cambiamenti degli ingiusti in giusti e degli intemperanti in continenti. Questi sono certo cambiamenti del tutto ordinari, nel senso che è un *uomo* ingiusto a diventare un *uomo* giusto, conservando pertanto la sua materia/sostanza di uomo, dalla quale è sottratta una qualità (l'ingiustizia) e sulla quale è inscritto il suo contrario (la giustizia)¹²⁸. L'esempio quindi non è calzante perché – stando al brano del *Commento a Giovanni* – la materia non può mai veramente perdere la propria qualità corruttibile, altrimenti smetterebbe di essere materia, divenendo la stessa sostanza che è l'anima¹²⁹. In effetti, è proprio ad un processo simile che allude questo brano: l'ingiusto smette di esistere nel momento in cui l'uomo diventa giusto¹³⁰. Ovviamente nel caso della materia il cambiamento sarebbe ben più radicale, perché essa smetterebbe di esistere nel momento in cui diventasse incorruttibile. Ciò cui si allude qui è ad una trasformazione ben diversa e più profonda di quella espressa con il termine «indossare l'incorruttibilità», non a caso si fa riferimento alla materia come ormai priva di scopo (μη ὠφελούσης). Tutto il nostro problema si gioca qui: in che senso si può dire che ci sia un

128'Εδύνατο μέντοι γεγράφθαι: <ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βασιλεῖ> χωρὶς τῆς ἄνθρωπος προσθήκης. ἀλλ' ἐπεὶ πρόσκειται καὶ τὸ <ἄνθρωπῳ> ἀναγκαῖον καὶ τοῦτο διηγήσασθαι, οὕτως ἂν (ὡς ἐμοὶ δοκεῖ) σαφηνισθῆν (C*Mt* XVII, 17); cf. ἔστι γὰρ γίνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικόν γίνεσθαι μουσικόν ἢ τὸν μὴ μουσικόν ἄνθρωπον ἄνθρωπον μουσικόν. ἀπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γινόμενον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν, καὶ ὃ γίνεται ἀπλοῦν, τὸ μουσικόν· συγκεῖμενον δὲ καὶ ὃ γίνεται καὶ τὸ γινόμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικόν ἄνθρωπον φῶμεν γίνεσθαι μουσικόν ἄνθρωπον. τούτων δὲ τὸ μὲν οὐ μόνον λέγεται τόδε γίνεσθαι ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦδε, οἷον ἐκ μὴ μουσικοῦ μουσικός, τὸ δ' οὐ λέγεται ἐπὶ πάντων· οὐ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἐγένετο μουσικός, ἀλλ' ἄνθρωπος ἐγένετο μουσικός. τῶν δὲ γιγνομένων ὡς τὰ ἀπλᾶ λέγομεν γίνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον γίνεται τὸ δ' οὐχ ὑπομένον· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικός γινόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικόν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἀπλῶς οὔτε συντεθειμένον ὑπομένει (Arist. *Phys.* 190A 1-12).

129CG*v* XIII, 61, 429-30. Interpreto i termini γῆ, σάρξ καὶ αἷμα e χοῦς tutti come riferiti alla materia. È chiaro che non manca anche un significato morale in tutto ciò (come gli esempi scelti da Origene dimostrano), ma credo che il significato ontologico non possa essere escluso, sia per il riferimento chiaro alla φθορά che appare fianco a fianco con «carne e sangue» in 1Cor 15:50, sia perché γῆ è spesso interpretato come ὕλη da Origene (cf. B §4), sia per il legame fra χοῦς e la seconda creazione dell'uomo come creazione materiale (cf. II.B §4, n. 34).

130Un ragionamento simile è applicato alla salvezza del Diavolo, facilitato però dalla distinzione fra sostanza e volontà: *Propterea namque etiam novissimus inimicus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sid aliquid, ubi mors non est, neque diversum sit, ubi non est inimicus. Destruī sane novissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat. Destruitur ergo, non ut non sit, sed ut inimicus et mors non sit* (PA III, 6, 5); CC VII, 17; riguardo alla salvezza dell'anima: *sicut salvator venit salvare quod perierat, et iam cum salvatur, non est perditum quod prius perditum dicebatur: ita fortassis etiam hoc quod salvatur anima dicitur; cum autem iam salva facta fuerit, ex perfectioris partis suae vocabulo nuncupabitur. Sed et illud adici posse videbitur quibusdam, quia sicut hoc, quod perditum est, erat sine dubio antequam periret, cum aliud nescio quid erat quam perditum, sicut et erit utique cum iam non est perditum: ita etiam anima, quae perisse dicitur, videbitur fuisse quid aliquando, cum nondum perisset et propter hoc anima diceretur, quae rursus ex perditione liberata potest iterum illud esse quod fuit, antequam periret et anima diceretur* (PA II, 8, 3).

«cambiamento» della materia, nel momento in cui essa smette di essere se stessa anche nella sua caratteristica intrinseca ed essenziale? Come può la materia al contempo esistere ancora (perché è cambiata) e non esistere più (perché non è più materia)?

Concludendo sulle qualità di mutabilità e corruttibilità della materia notiamo che esse sono legate strettamente alla nozione di tempo. La materia è infatti mutabile perché riceve diverse qualità *in istanti successivi* e la materia è corruttibile soprattutto perché il suo tempo è limitato e il suo destino è sparire. Anche nel momento in cui «indossa l'incorruttibilità», è abbastanza chiaro che la materia non è divenuta eterna, sottratta alla propria corruttibilità, ma viene semplicemente mantenuta nell'esistenza *momento per momento*. Perciò possiamo dire che è il suo carattere necessariamente temporalizzato a rendere la materia mutevole e corruttibile. Ciò è esplicitamente detto da Origene, stando ad un frammento catenario del *Commento a Giovanni*, relativo a Gv 1:18 («Dio nessuno l'ha mai visto»):

Stando così le cose, la mente ancora sottoposta al divenire, e perciò anche al tempo, non vede Dio come dovrebbe. Perciò non ha detto semplicemente *Dio nessuno l'ha visto* [Gv 1:18], ma ci ha aggiunto il *mai*, che significa qualcosa di temporale, affinché il senso fosse qualcosa del genere: «per tutto il tempo che ricade sotto la parola *mai*, come se essa significasse un sostrato, la mente è implicata nella vita materiale». (*FrGv* 13)¹³¹.

La premessa fondamentale per capire il brano è che Origene ha già dimostrato che la materia e il corpo impediscono alla mente una piena comprensione di Dio (cf. n. 107). Essendo sottoposta alla materia, la mente è sottoposta al divenire, dato che la materia è mutevole. Ma il divenire implica il tempo. Ciò sarebbe testimoniato dal fatto che l'Evangelista ha aggiunto il «mai» alla frase. In tal modo, sostituendo la non visibilità di Dio con la sua causa, cioè la condizione materiale delle creature, si può dire che il «mai» segnala una quantità di tempo che si estende insieme alla vita materiale delle creature. Dato che questa quantità di tempo è tutto il tempo possibile, allora la vita materiale delle creature e il tempo sono coestensivi: ecco tracciato il parallelismo fra materia, divenire e tempo. Materia e tempo si coimplicano¹³²: spieghiamo così anche quell'impossibilità

¹³¹ τούτων οὕτως ἐχόντων ὁ νοῦς ὁ ἔτι ὑποκείμενος γενέσει, καὶ διὰ τοῦτο καὶ χρόνῳ, οὐχ ὄρα τὸν θεὸν ὡς δεῖ. διὸ οὐ καθάπαξ εἶρηκεν· «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν», ἀλλὰ μετὰ προσθήκης τῆς «Πώποτε», σημαίνουσης χρονικόν τι, ἵν' ἢ τὸ λεγόμενον τοιοῦτον ὅσον χρόνον τὸ «Πώποτε» δύναται λέγεσθαι, ὡς σημαῖνόν τι ὑποκείμενον, ὁ νοῦς ἐμπέπρᾳται τῇ ἐνύλῳ ζωῇ.

¹³² cf. Bostock 1980, pp. 334-6; Dorival 1987, p. 313; Tzamalikos 2006, pp. 65.71.83; sono solo parzialmente d'accordo con Tzamalikos, perché trovo che tenga troppo unite le creature razionali con la materia, sicché anche queste creature potrebbero vivere soltanto nel tempo e mai separatamente dalla

dell'intelletto creato, non in quanto creato ma in quanto nella materia e nel divenire, di attingere alla contemplazione di Dio.

§6. Molteplice. Dire che la materia è mutevole è come dire che essa non è univoca, ma molteplice nella dimensione del tempo¹³³. Ciò vale anche per la dimensione spaziale: la materia è molteplice, cioè contiene in sé delle differenze (differenti qualità) nello stesso istante ma in luoghi diversi. Questo è testimoniato dai frequenti riferimenti ai diversi luoghi del mondo, ciascuno con le sue proprietà fisiche peculiari e abitato da corpi di natura differente al servizio dell'insegnamento dei diversi ranghi di creature logiche, nonché dall'ovvia constatazione delle differenze di corpo e di vita e locazione degli esseri umani e della realtà più vicina alla loro esperienza¹³⁴. Questa molteplicità e varietà della

materia. Conseguentemente, Tzamalikos non accetta la preesistenza degli intelletti e non è perciò capace di giustificare la loro Caduta (cf. I §1).

133Non mi è riuscito di trovare un testo in cui Origene affermasse in maniera chiara che la materia è spazializzata – cioè che lo spazio e la materia sono coestensivi – come viene affermato riguardo al tempo nel *Frammento su Giovanni* 13. La tesi sarebbe tuttavia perfettamente logica all'interno del sistema: che non si dia materia senza spazio è implicato dall'affermazione più volte ripetuta che la materia non esiste mai senza qualità; d'altra parte nel *De Principiis* si dice che senza materia non potrebbero esserci né il mondo né la differenza, quando al contrario la mente (sia quella creata che quella divina) sono del tutto prive dei limiti dello spazio, dal che si può dedurre che non si dia spazio senza materia. Cf. *Mens vero ut moveatur vel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu vel aut colore, neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis vel materiae propriae sunt. Propter quod natura illa simplex et tota mens ut operatur vel operetur aliquid, nihil dilationis aut cunctationis habere potest [...] quia autem mens non indigeat loco, ut secundum naturam suam moveatur, certum est ex nostrae mentis contemplatione [...] Sed nec magnitudine corporali mens indiget, ut agat aliquid vel moveatur [...] propinquitas quaedam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit, et per hoc possit aliquid de deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a materia corporali* (PA I, 1, 6-7); Ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐν τόπῳ ὄντος τοῦ θεοῦ πεισομέθα τινας καὶ ἐροῦμεν· Πῶς ἴωμεν πρὸς αὐτόν; Κρείττων γὰρ ὁ θεὸς παντὸς τόπου καὶ περιεκτικὸς παντὸς οὐτινοσοῦν, καὶ οὐδέν ἐστι τὸ περιέχον τὸν θεόν (CC VII, 34). La correlazione fra spazio e materia emerge anche a *DeOr* XXIII, 3: ταῦτα ἡγοῦμαι συνεξητακέναι τῷ «πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» ὑπὲρ τοῦ ταπεινῆν περὶ θεοῦ ὑπόληψιν τῶν νομιζόντων αὐτὸν εἶναι τοπικῶς «ἐν <οὐρανοῖς>» περιελεῖν καὶ μὴ εἶναι τινὰ ἐν σωματικῷ τόπῳ εἶναι τὸν θεόν (ἐπεὶ τοῦτῳ ἀκόλουθόν ἐστι καὶ σῶμα αὐτὸν εἶναι) λέγειν, ᾧ ἔπεται δόγματα ἀσεβέστατα, τὸ διαιρετὸν καὶ ὑλικὸν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ὑπολαμβάνειν· πᾶν γὰρ σῶμα διαιρετὸν ἐστι καὶ ὑλικὸν καὶ φθαρτόν.

134In quo hoc primum evidenter apparet, quod omnis status eius, qui est varius et diversus, ex rationabilibus et diviniioribus naturis et ex diversis corporibus constet, sed et ex mutis animantibus, id est feris bestiis et pecudibus et avibus atque omnibus, quae in aquis vivunt, tum deinde ex locis, id est caeli vel caelorum et terrae vel aquae, sed et ex eo qui medio est aere, vel quem aetherem dicunt, atque ex omnibus quae procedunt vel nascuntur ex terra (PA II, 1, 1); cf. τὸ ποικίλον τῆς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κατασκευῆς (CC IV, 98); Mondo composto di vari luoghi: *Sunt caelestium et terrestrium et infernorum; in quibus tribus significationibus omnis universitas indicatur* (PA I, 6, 2); *omnis quidem universitas eorum, quae sunt atque subsistunt, caelestium et supercaelestium, terrenorum infernorumque, unus et perfectus mundus generaliter dici, intra quem vel a quo ceteri, si qui illi sunt, putandi sunt contineri* (PA II, 3, 6); *Mundum nunc dicimus omne quod est vel super caelos vel in caelis vel super terram vel in his, qui inferi appellantur, vel cuaecumque usquam prorsus loca sunt, et hi, qui in ipsis degere nominantur: totum ergo hoc mundus vocatur. In quo mundo quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatioribus posita et corporibus caelestioribus ac splendidioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostendentur* (PA II, 9, 3); Ἠγοῦμαι τοίνυν τῶν λογικῶν ζώων ἐν πολλοῖς εἶδεσι χαρακτηριζομένων, εἶναι τι πρῶτον αὐτῶν καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον καὶ τὰ καθ' ἑξῆς ἕως ἐσχάτου (CGV I, 31, 210); Cornélis 1959, pp. 68-9; Hennessey 1992, p. 337; Tzamalikos 2006, pp. 103-5.108-10;

materia, che si esprime nel tempo e nello spazio, è collegata quindi alla molteplicità di un mondo organizzato secondo una gerarchia (molteplicità spaziale), gerarchia intesa però in modo quanto mai fluido e provvisorio (molteplicità temporale, cioè mutabilità). Nei testi del *De Principiis*, opera nella quale il tema viene trattato con il massimo approfondimento, la molteplicità della materia è presentata al contempo come una funzione della precedente molteplicità delle creature razionali e come una caratteristica sua propria:

Poiché dunque tanta è la varietà del mondo e negli stessi animali razionali vi è tanta molteplicità, la quale bisogna ritenere sia la causa di ogni altra varietà e molteplicità, quale altra causa si addurrà per l'esistenza del mondo [...] se non la molteplicità e la varietà dei moti e delle cadute di coloro che decaddero da quell'unità iniziale e concordia nella quale erano stati creati in principio da Dio e che, distratti e rimossi da quello stato di beatitudine, trascinati da lì da diversi moti dell'animo e da desideri, traviarono il bene unico e indiviso della propria natura in varie qualità della mente, secondo la molteplicità dei loro orientamenti? [...]

Se dunque lo sviluppo del discorso ha dimostrato che le cose stanno così, parrebbe ora sensato, poiché la diversità del mondo non può sussistere senza corpi, discutere le proprietà della natura corporea. È un fatto di comprovata evidenza che la natura corporea riceva molteplici e vari mutamenti, tanto da potersi trasformare da qualsiasi cosa in qualsiasi cosa. (*PA II*, 1, 1.4)¹³⁵

Senza dubbio la varietà e la molteplicità dei corpi è la conseguenza di questi moti [delle creature razionali] ed il mondo da queste è ornato, né mai vi potrà essere mondo se non dalla varietà e dalla molteplicità; il che non può essere compiuto al di fuori della materia corporea. (*PA II*, 3, 3)¹³⁶

Questa ambivalenza di Origene è ben visibile nei due testi citati, dove viene esplicitamente detto che la *causa* della molteplicità è la libertà («quale altra causa si addurrà per l'esistenza del mondo [...] se non la molteplicità e la varietà dei moti e delle cadute...?»); «Senza dubbio la varietà e la molteplicità dei corpi è la conseguenza di questi

Tzamalikos 2007, pp. 147-56. Diversità di condizione fra gli esseri umani: *Quaedam vero terrena dicuntur, et inter ipsa non parva est differentia, id est inter homines; alii namque eorum barbari, alii Graeci, et barbarorum quidam inmaniores et feri, alii vero mitiores...* (*PA II*, 9, 3).

135 *Cum ergo tanta sit mundi varietas, atque in ipsis rationabilibus animantibus sit tanta diversitas, propter quam etiam omnis reliqua varietas ac diversitas putanda est extitisse, quam causam aliam dici oportebit, qua mundus extiterit, [...] nisi diversitatem ac varietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, deciderunt et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diversis dehinc animorum motibus ac desideriis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum pro intentionis suae diversitate in varias deduxerunt mentium qualitates? [...] Quodsi haec ita esse ordo disputationis invenit, consequens nunc videtur, quoniam mundi diversitas sine corporibus subsistere non potest, naturae corporae discutere rationem. Ex rebus ipsis apparet quod diversam variamque permutationem recipiat natura corporea, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari. Cf. Οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἐνάδος ἀπορρεόντων; (Iust. *Ep. ad Menam*, p. 211, 13 – 16 Schw.).*

136 *quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.*

moti»), al contempo si presenta come una condizione necessaria della molteplicità la presenza di materia e di corpi («la diversità del mondo non può sussistere senza corpi»; «[la varia costituzione del mondo] non può essere compiuta al di fuori della materia corporea»)¹³⁷. La necessità della materia per il determinarsi di una molteplicità è esplicitamente ricondotta alla mutevolezza propria della materia, che le permette di assecondare la diversità delle forme che le creature razionali dovranno assumere in conformità alla propria caduta («È un fatto di comprovata evidenza che la natura corporea riceva molteplici e vari mutamenti, tanto da potersi trasformare da qualsiasi cosa in qualsiasi cosa»): assumendo diverse forme nello spazio, la materia permette la disposizione di ciascun essere razionale secondo il suo merito; mutando qualità nel tempo, la materia asseconda e accompagna il progresso spirituale delle creature, o al contrario il loro regresso e la loro ulteriore caduta. Il problema di questi brani è: anche facendo astrazione dal tempo, intendendo cioè la caduta nella molteplicità degli esseri razionali e la loro incorporazione e la conseguente creazione del mondo come avvenimenti simultanei, rimane il fatto che si suppone una molteplicità negli esseri razionali come logicamente distinta e precedente rispetto alla molteplicità materiale, la quale però pare essere assunta come condizione perché la molteplicità si esprima. Conseguentemente evidenziando la priorità della libertà dei razionali si negherà che essi esistessero nella materia prima di decadere, mentre evidenziando la necessità della materia per la molteplicità si affermerà una esistenza potenziale e seminale della materia anche nello stato precedente alla caduta, che permetta la caduta stessa. In questa dialettica gioca un ruolo fondamentale un tema già evidenziato nel paragrafo §4 in merito alla passività della materia rispetto ai meriti delle creature: l'affermazione di una preesistenza della materia nella creatura razionale, legata quindi alla libertà di questa creatura come sua necessaria espressione, si scontra con l'opposta affermazione di una materia sopravvenuta alla caduta per volontà e provvidenza

137Libertà causa della molteplicità: διὰ ποικίλας αἰτίας ἐνδομένης [*scil.* τῆς ψυχῆς] σαρκὶ καὶ αἵματι; (CGv II, 30, 182); τὸ ποικίλον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς καὶ τὰς πολλὰς διαφορούσας ἀλλήλων εὐφυΐας καὶ ἀφυΐας εἰς πλείονας τῶν ἀρετῶν ἢ ἐλάττονας, καὶ τὰςδε τὰς ἀρετὰς ἢ τὰςδε (CMt XIV, 7); Τούτων δὲ εἰρημένων, νομιστέον ὡμοιωσθαι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν σαγήνη βληθείση εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούση εἰς παράστασιν τοῦ ποικίλου τῶν ἐν ἀνθρώποις προαιρέσεων, διαφορὰν πρὸς ἀλλήλας πλείστην ὅσην ἔχουσῶν, ὡς εἶναι τὸ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούση ἐπαινετοῦς καὶ ψεκτοῦς ἐν ταῖς πρὸς τὰ εἶδη τῶν ἀρετῶν ἢ τῶν κακιῶν ἐπιρρεπείαις (CMt X, 12). Materia condizione della molteplicità: *Denique cum varietate et diversitate mundus indignuit, per diversas rerum facies speciesque omni famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diversas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas. Cum vero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum, consequenter intellegi datur quod, ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit* (PA III, 6, 4).

divina, frutto quindi più della bontà del Creatore che di una necessità meccanica della libertà. Credo che gli indizi raccolti finora tendano di più verso il riconoscimento di una mediazione divina nella costituzione della materia, quindi nella sua non esistenza iniziale e nell'idea della Caduta come un momento di frattura forte, di «seconda creazione». I testi sopra citati possono essere spiegati in quest'ottica: essi dicono infatti che non la molteplicità *tout court*, ma il mondo, in quanto sistema armonico di cose diverse, non può esistere senza la materia. Ciò significa che la molteplicità è data come fatto iniziale – le diverse cadute dei razionali – sul quale Dio interviene per mezzo di una sostanza che è già in sé molteplice (la materia) e quindi può adattarsi alla molteplicità delle cadute, ma al contempo reifica quella molteplicità. Dico «reifica» intendendo che per mezzo della materia non è più ciascun singolo razionale a cadere a modo suo e per conto suo, ma essi si rendono conto della loro caduta e della caduta degli altri, comunicano di nuovo con gli altri (passando per la materia) e questo va a giovamento del loro possibile progresso e ritorno all'unità¹³⁸. Non solo, ma la scelta immateriale e perciò illimitata della creatura razionale sarebbe pura molteplicità, caos e negazione¹³⁹; per mezzo della materia invece queste cadute collegate insieme formano di nuovo una unità – seppure di rango inferiore – nel cosmo variopinto che è però come un unico grande animale¹⁴⁰. In questo modo, il carattere

138 *Et propter hoc opinamur parentem omnium deum pro salute universarum creaturarum suarum per ineffabilem verbi sui ac sapientiae rationem ita haec singula dispensasse, ut et singuli quique spiritus vel animi, vel quoquomodo appellandae sunt rationabiles subsistentiae, non contra arbitrii libertatem vi in aliud quam motus menti suae ageret cogerentur, et per hoc adimi ab his videretur liberi facultas arbitri (quod utique qualitatem iam naturae ipsius inmutabat), et diversi motus propositi earum ad unius mundi consonantiam competenter atque utiliter aptarentur, dum aliae iuvare indigent, aliae iuvare possunt, aliae vero proficientibus certamina arque agones movent, in quibus eorum probabilior haberetur industria et certior post victoriam reparati gradus statio teneretur, quae per difficultates laborantium constitisset.* (PA II, 1, 2).

139 PA I, 1, 6-7; *ipsa natura corporea, quae spiritualium et rationabilium mentium [...] continet motus* (PA II, 2, 1).

140 *Sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur.* (PA II, 1, 3); Cristo come «anima del mondo»: παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ παντὶ δὲ καὶ ὄλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος (CGv VI, 30 (15), 154); *Christus ergo cuius omne hominum genus, immo fortassis totius creaturae universitas corpus est et unusquisque nostrum membra ex parte est* (HPS36 II, 1). L'idea dell'universo come un unico grande essere vivente percorre tutta la filosofia greca: in forma di metafora in Anassimene (οἶον ἢ ψυχὴν, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει, fr. 2 DK); uno dei temi-chiave nel *Timeo* platonico (δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν, Pl. *Tim.* 30B 7); ma è una dottrina accettata anche dagli stoici (SVF II, 528.633-45; Ὅτι δὲ καὶ ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρῦσιππος ἐν πρώτῳ φησὶν Περὶ προνοίας καὶ Ἀπολλόδορος [φησὶν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος· ζῶον μὲν οὕτως ὄντα, οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν. τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζῴου κρείττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρείττον· ζῶον ἄρ' ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὐσης ἀποσπάσματος. D.L. VII, 143); dottrina ereditata dai medioplatonici (Δῆλον οὖν ὅτι ζῶον ἂν εἴη ὁ κόσμος καὶ νοερὸν· ἄριστον γὰρ αὐτὸν βουλούμενος ποιῆσαι ὁ θεὸς ἀκολούθως καὶ ἔμψυχον αὐτὸν ἐποίησε καὶ νοερὸν· τὸ τε γὰρ ἔμψυχον

provvisorio e limitato della materia, l'essere «sottomesso alla caducità» nella «schiavitù della corruzione», che per chi progredisce verso Dio è un ostacolo da vincere, dal punto di vista cosmologico e di chi si vuole allontanare da Dio rappresenta un limite salutare: dialettica paradossale, ma ben presente al pensiero di Origene¹⁴¹. La materia si adatta perfettamente ai movimenti della creatura razionale e al contempo vi si oppone, facendo da argine dialettico alla libertà; per queste sue doti, più che una conseguenza meccanica della libertà, essa pare un dispositivo gratuito, frutto dunque di una volontà e finalizzato ad uno scopo, in risposta alla caduta delle creature (cf. n. 117). Come tale, essa sembra dipendere ontologicamente dalla volontà di Dio e dal suo piano provvidenziale, piuttosto che dalla costituzione libera originaria delle creature; se le cose stanno davvero così, essa deve essere limitata da un inizio e da una fine.

Ulteriori conferme di questo ragionamento possono venire dall'analisi dei concetti di «uno»/«molti» e di «mondo» nel pensiero origeniano. Essi infatti dimostrano un comportamento simile a quello di «morte» (A §2). Per quanto riguarda «mondo» (κόσμος/*mundus*), esso ha moltissimi significati¹⁴². Si passa dalla semplice idea di ecumene, cioè il mondo allora conosciuto, a quella di intera comunità umana, fino all'intero «sistema del cielo e della terra»¹⁴³. Come sappiamo, questo «sistema» è internamente

ἀποτέλεσμα τοῦ μὴ ἐμψύχου ὅλον ὅλου κρεῖττον καὶ τὸ νοερόν τοῦ μὴ νοεροῦ, ἴσως οὐχ οἴου τε ὄντος νοῦ ἄνευ ψυχῆς ὑποστῆναι· τῆς δὲ ψυχῆς ταθείσης ἐκ τοῦ μέσου ἐπὶ τὰ πέρατα, συνέβη αὐτὴν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου κύκλῳ διὰ παντὸς περιέχειν καὶ περικαλύψαι, ὥστε ὅλῳ τῷ κόσμῳ αὐτὴν παρεκτείνειν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸν συνδεῖν τε καὶ συνέχειν, Alcín. *Didasc.* 14, 3); filtrata nella coscienza comune, come dimostrano gli scritti ermetici (δεύτερος θεός ὁ κόσμος καὶ ζῶον ἀθάνατον, *CH VIII*, 1; ὑλικὸς θεός *CH X*, 10). Stando alla formulazione di Rufino, che presenta delle parole attenuanti come *velut, quoddam* e *quasi*, Origene avrebbe accettato questa dottrina – ritenuta una nozione comune al suo tempo – solo come metafora per esprimere il dominio della Provvidenza divina sul cosmo e l'armonia che ne scaturisce.

141 Si veda per esempio il brano di *PA III*, 4, 3 dove Origene contrappone la vita nello spirito – che è la migliore – a quella della carne e dell'anima, interpretando questi tre stati sulla base di Ap 3:15 come il «caldo», il «tiepido» e il «freddo». Il Signore dice che preferirebbe fossimo caldi o freddi piuttosto che tiepidi, intendendo che il meglio è la vita nello spirito, la vita secondo l'anima è indifferente, mentre la vita secondo la carne, pur essendo moralmente la peggiore, provoca dolori, fatiche e sazietà di male, tali che – per un moto contrario alla *desidia* e *satietas* che in principio hanno allontanato l'anima da Dio – l'anima nauseata tornerà con più decisione allo spirito. L'immagine del vomito è presente esplicitamente a *PA III*, 1, 13; un pensiero analogo è sviluppato a *PA III*, 1, 12-3.17, dove si dice che Dio permette anche per lungo tempo ai peccatori di peccare, per far loro prendere coscienza del loro peccato e perché la loro conversione sia più stabile e convinta. Cf. ἵνα τῷ προσδιατρίψαι τῷ κακῷ καὶ ἐμφορηθῆναι ἧς ἐπιθυμοῦσιν ἁμαρτίας κορεσθέντες αἰσθηθῶσι τῆς βλάβης, καὶ μισήσαντες ὅπερ πρότερον ἀπεδέξαντο δυνηθῶσι θεραπευθέντες βεβαιότερον ὄνασθαι τῆς ἐν τῷ θεραπευθῆναι ὑπαρχούσης ὑγείας τῶν ψυχῶν αὐτοῖς (*DeOr.* XXIX, 13). L'argomento verrà sviluppato ulteriormente nel capitolo IV.

142 Analisi dell'omonimia di «mondo»: *Philoc.* 14, 2; *CGv* VI, 59, 301; *CMt* XIII, 20; *PA* II, 3, 6; cf. Tzamalikos 2006, pp. 99-110.

143 Ecumene: *CMt* XII, 27; XIII, 20. Ciò che riguarda gli esseri umani: *Philoc.* 14, 2; *CMt* XIII, 20; *PA* I, 5, 5; la terra: *CC* VI, 49; «Sistema del cielo e della terra»: *CC* VI, 49.59; *CGv* I, 15, 87; *CMt* XIII, 20; *Philoc.* 14, 2; *PA* II, 3, 6; è un'espressione stoica: D.L. VII, 137 (Posidonio); *SVF* II, 527 (Crisippo); 529 (Cleomede); 638.

organizzato in maniera gerarchica. D'altra parte, «mondo» mantiene anche tutte le sue connotazioni negative già neotestamentarie, relative alle potenze avversarie di Dio – e questo soprattutto nell'esegesi di espressioni bibliche quali «la sapienza di questo mondo»¹⁴⁴. Eppure «mondo» si può dire anche del Figlio, in quanto «sistema dei teoremi» variegati¹⁴⁵. È chiaro che questi molteplici significati possono essere divisi in tre grandi gruppi: il mondo in senso negativo delle potenze che si contrappongono a Dio; il mondo indifferente, ἀδιάφορος, rappresentato dall'intero sistema del cielo e della terra e costituito di materia; il mondo in senso positivo che è il Figlio stesso. Come si vede, il mondo materiale è indifferente, conformemente alla sua natura passiva e strumentale e alle sue opposte connotazioni di creatura provvidenziale di Dio e rischio permanente di allontanamento da Lui che si bilanciano nel ruolo preminente della libertà creaturale nella scelta morale. Più complesso è il caso della antitesi fra «uno» e «molti». Si tratta di un tema che attraversa tutti gli aspetti del pensiero di Origene, in maniera simile a quello già visto del peccato come rifiuto del progresso. Ciò è ben visibile in un brano del *De Oratione*:

Pare dunque che chi parla molto balbetti, e chi balbetta parli molto. Difatti, niente delle cose materiali e corporee è uno, ma ciascuna delle cose credute uno si scindono, si lacerano e si dividono in molti una volta che abbiano perso l'unità. Uno infatti è il bene, molti i mali e uno è la verità, molte invece le menzogne e uno è la vera giustizia, molte invece le disposizioni che fingono di esserla, e uno è la Sapienza di Dio, molte invece le abolite sapienze *di questo mondo e dei potenti di questo mondo* [1Cor 2:6] e uno è il Verbo di Dio, molti invece quelli estranei a Dio. (*DeOr.* XXI, 2)¹⁴⁶

Origene spiega il divieto di Gesù premesso al *Padre Nostro* (Mt 6:7) di balbettare dicendo molte cose per essere meglio accetti da Dio. Per spiegarlo traccia un'equivalenza fra il balbettio, cioè il parlare vuoto e privo di sostanza, e il parlare molto. Per motivare

144 *PA* III, 3, 1-4; stessa espressione in senso moralmente neutro: *CC* I (GCS VII, p. 100); *CRm* IV, 9, 6-7; *CC* I, 62; *Fr1Cor* 9.

145 πλήν ἐστίν τις καὶ ἕτερος παρὰ τὸν δεικνύμενον καὶ αἰσθητὸν κόσμον τὸν συνεστῶτα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ οὐρανῶν καὶ γῆς κόσμος, ἐν ᾧ ἐστὶν τὰ μὴ βλεπόμενα· καὶ ὅλον τοῦτο κόσμος ἀόρατος, κόσμος οὐ βλεπόμενος, καὶ νοητὸς κόσμος, οὗ τῆ θεᾶ καὶ τῷ κάλλει ἐνόησονται οἱ καθαροὶ τῆ καρδία, προευντροπιζόμενοι διὰ τοῦ ἐνορᾶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ μετελθεῖν, ὥστ' ἂν καὶ αὐτὸν ὁρᾶν, ὡς ὁρᾶσθαι πέφυκεν ὁ θεός, τὸν θεόν (*CGn* XIX, 22, 146).

146 καὶ εἰσὶ γὰρ οἱ πολυλογῶν βαττολογεῖν, καὶ οἱ βαττολογῶν πολυλογεῖν. οὐδὲν γὰρ ἐν τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων, ἀλλ' ἕκαστον τῶν νομιζομένων ἐν ἔσχισται καὶ διακέκοπται καὶ διήρηται εἰς πλείονα τὴν ἔνωσιν ἀπολωλεκός· ἐν γὰρ τὸ ἀγαθὸν πολλὰ δὲ τὰ αἰσχροῦ, καὶ ἐν ἡ ἀλήθεια πολλὰ δὲ τὰ ψευδῆ, καὶ ἐν ἡ ἀληθῆς δικαιοσύνη, πολλὰ δὲ ἔξεις ταύτην ὑποκρίνονται, καὶ ἐν ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πολλὰ δὲ αἱ καταργούμεναι «τοῦ αἰῶνος τούτου» καὶ «τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου,» καὶ εἰς μὲν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, πολλοὶ δὲ οἱ ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ.

questa equivalenza, Origene mostra tutti i contesti nel quale il molto si contrappone all'uno come il negativo al positivo: per primo in ambito fisico, dove l'unità non è affatto prerogativa della materia – la quale è infinitamente divisibile e quindi molteplice¹⁴⁷; poi in ambito morale, dove la quantità di azioni malvagie (αἰσχροί) si contrappone all'unico bene, in accordo con altri testi in cui Origene dichiara che la virtù è una sola¹⁴⁸; in ambito conoscitivo, la verità è una sola mentre le menzogne sono tante, una proposizione molto ricorrente nell'opera di Origene e facilmente comprensibile anche filosoficamente¹⁴⁹; questa

147cf. *DeOr.* XXIII, 3; XXVII, 8 dove la materia e il corpo sono detti διαιρετόν, «divisibili»; *materiam subiciunt omni corpori per omnia convertibilem substantiam vel commutabilem vel divisibilem... quibus etiam nos adquiescimus* (*PA* IV, 4, 6). Questi brani spiegano e giustificano l'affermazione del *De Principiis* per cui non potrebbe esserci mondo senza corpo: senza divisibilità non si può ottenere la differenza; al contempo con il suo essere sostrato la materia permette l'armonia e la comunicazione fra i diversi piani del mondo.

148ὅσοι ἐτι ἀμαρτάνομεν, πολύτροποί ἐσμεν καὶ ποικίλας ἔχομεν μεταβολάς, νῦν μὲν τρόπον ὀργῆς φέροντες ἐπὶ τοῦ προσώπου, ἄλλοτε δὲ τρόπον λύπης, καὶ ἔστιν ὅτε τρόπον φόβου καὶ δειλίας καὶ ἄλλοτε τρόπον ἡδονῆς, τῆς ἀλόγου ἐπάρσεως τῆς ψυχῆς. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ἐπὶ τοῦ προσώπου τρόπος φιλαργυρίας, ἔστι τις καὶ τρόπος πορνείας. «Καὶ τί με δεῖ καταλέγειν τὸ πλῆθος τῶν ἀπειρῶν τῆς κακίας τρόπων; Πολύτροπος οὖν ὁ φαῦλος, ὁ δὲ δίκαιος ὡς μιμητῆς τοῦ θεοῦ μονότροπος. Ὡς γὰρ ὁ θεὸς αἰεὶ αὐτὸς ἐστὶ, πρὸς ὃν λέγω· σὺ δὲ αὐτὸς εἶ, καὶ ὡς θεὸς λέγει· οὐκ ἠλλοίωμαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ μιμητῆς θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μονότροπός ἐστι καὶ αἰεὶ αὐτὸς ἐστὶ. Διὰ τοῦτο κατ' ἐμὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ πᾶσά ἐστιν ἀρετὴ καὶ πολλαὶ ἀρεταὶ «πολλαὶ» ὑποστάσεις οὐκ εἰσὶν, ἀλλὰ μία ἅπασαι αἱ ἀρεταί. Καὶ Ἕλληνας μὲν πολλῶν ἐπλήσθησαν ἀρετῶν, ἵνα μετάσχωσιν αὐτῶν· ἡμῖν δὲ ἀρκεῖ Χριστὸς ἀντὶ πάντων. Αὐτὸς γάρ ἐστι τὰ πάντα, ἵνα μιμησάμενος αὐτὸν γένωμαι μονότροπος, καὶ οἰκήσω μετὰ τῶν μονοτρόπων τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν (*HPs67* II, 8); testo ripreso quasi *ad litteram*: *Nos, qui adhuc peccatores sumus, non possumus istum titulum laudis acquirere, quia unusquisque nostrum non est unus, sed multi. Intuere namque mihi illius vultum nunc irati, nunc iterum tristis, paulo post rursus gaudens et iterum turbati et rursus lenis, in alio tempore de rebus divinis et vitae aeternae actibus consulentis, paulo post vero, vel quae ad avaritiam vel quae ad gloriam saeculi pertinent, molienti. Vides, quomodo ille, qui putatur unus esse, non est unus, sed tot in eo personae videntur esse, quot mores [...]. Sic ergo et imitator [Ef 5:1] Dei iustus, qui ad imaginem eius factus est [Gn 1:27], unus etiam ipse, cum ad perfectum venerit, appellatur; quia et ipse, cum in virtutis summa constitit, non mutatur, sed unus permanet semper; nam dum in malitia est unusquisque, per multa dividitur et in diversa dispergitur et, dum in multis est malitiae generibus, dici non potest unus.* (*HIRE* I,4); Ὁ γὰρ εἷς, ὅτε ἀμαρτάνει, πολλοστός ἐστίν, ἀποσχιδόμενος ἀπὸ Θεοῦ καὶ μεριζόμενος, καὶ τῆς ἐνότητος ἐκπίπτων (*FrOs*, PG 13:825); *CC* V, 39. La tesi dell'unità della virtù era probabilmente socratica: Pl. *Lach.* 199D 4-8; Οὐκοῦν ἐν ἄν εἴη ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ σοφία; τὸ δὲ πρότερον αὐτὴν ἐφάνη ἡμῖν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὁσιότης σχεδόν τι ταῦτόν ὄν (*Prot.* 333B 4-6); Irwin 1995, pp. 42-4.80-1.84-5; Devereux 2009, pp. 325-36; l'unità delle virtù nel pensiero maturo di Platone è questione dibattuta (Irwin 1995, pp. 237-43.339-41; Devereux 2009, pp. 336-40). Certamente Platone riteneva le virtù inseparabili, così che nelle sintesi medioplatoniche – come quella di Alcinoo – le virtù sono descritte come distinte ma inseparabili (Alc. *Didasc.* XXIX-XXX). È probabile che sia contro questa distinzione (associata alla tripartizione platonica dell'anima, rifiutata da Origene: *PA* III, 4, 1; *CC* V, 47) che Origene si scagli a *HPs67* II, 8. L'insistenza sulla «vera giustizia» da parte di Origene in *DeOr.* XXI, 2 potrebbe essere intesa come una polemica accettazione della preminenza della giustizia sulle altre virtù come emerge da Pl. *Rsp* IV e da Alcinoo – polemica resa ancora più pertinente dall'identificazione di Cristo con il «sole di giustizia» di Mal 3:20 (cf. Lc 1:78).

149Πᾶς γὰρ ὁστισοῦν ὁμολογήσαι ἄν μίαν εἶναι τὴν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ καὶ ἐπ' αὐτῆς τολμήσαι «ἄν» τις λέγειν ἐτέραν εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ ἀλήθειαν καὶ ἐτέραν τὴν τῶν ἀγγέλων καὶ ἄλλην τὴν τῶν ἀνθρώπων· ἐν γὰρ τῇ φύσει τῶν ὄντων μία ἡ περι ἐκάστου ἀλήθεια. Εἰ δὲ ἀλήθεια μία, δηλον ὅτι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτῆς καὶ ἡ ἀπόδειξις σοφία τυγχάνουσα μία εὐλόγως ἄν νοοῖτο, πάσης τῆς νομιζομένης σοφίας οὐ κρατούσης τῆς ἀληθείας οὐδὲ σοφίας ἄν ὑγιῶς χρηματισούσης. Εἰ δ' ἀλήθεια μία καὶ σοφία μία, καὶ λόγος ὁ ἀπαγγέλλων τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν σοφίαν ἀπλῶν καὶ φανερῶν εἰς τοὺς χωρητικούς εἰς ἄν τυγχάνοι.

contrapposizione è attiva anche nel giudizio origeniano verso le filosofie pagane, le quali sono rifiutate in quanto molteplici e discordi di contro al Verbo di Dio, che è unico e coerente¹⁵⁰; infine anche a livello esegetico l'idea della profonda unità e continuità fra tutti i libri della Bibbia è un tema essenziale del pensiero di Origene¹⁵¹. Il testo del *De Oratione* presenta un notevole fatto linguistico, cioè che il predicato «uno» (ἓν) non è declinato per genere a seconda del soggetto. Questo sta a significare che il brano non vuole esprimere principalmente le nozioni filosofiche dell'unicità della virtù, dell'unicità della verità, della conoscenza e così via; al contrario, questa nozione è solo un corollario di ciò che Origene vuole dire e cioè che bene, verità, giustizia, sapienza, ragione sono tutte un'unica cosa, o meglio persona, cioè il Figlio. La posizione filosofica ed esegetica di Origene, che si esprime perfettamente nei termini e nella tradizione del platonismo, discende da una opzione prima di tutto religiosa, cioè il monoteismo. L'unicità di Dio, letta in tutta la sua profondità filosofica, non poteva che portare Origene ad abbracciare queste proposizioni di per sé platoniche¹⁵². Posta questa netta contrapposizione fra un polo unitario rappresentato da Dio, che raccoglie in sé tutto ciò che moralmente, conoscitivamente, ontologicamente e financo esegeticamente è bene, cioè uno, e un polo molteplice rappresentato dalla dispersione del peccato, l'uomo è chiamato ad un progresso verso l'unificazione: nel suo

(CGn II, 4, 38-40); Πάνου δὲ τεταγμένως μετὰ τὸν ἐν δικαιοσύνη κρίνοντα καὶ κατὰ τὸ ἐν δικαιοσύνη κρίνειν πολεμοῦντα, ἐξῆς δὲ τῷ πολεμῆν φωτίζοντα, ἐπιφέρεται τὸ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν εἶναι αὐτοῦ πολλὰ διαδήματα. Εἰ μὲν γὰρ ἐν ἧν καὶ μονοειδὲς τὸ ψεῦδος, καθ' οὗ τὸν στέφανον ἠττωμένου ἐλάμβανεν ὁ νικήσας «πιστὸς καὶ ἀληθινὸς» λόγος, καὶ ἐν διάδημα περικεῖσθαι εὐλόγως <ἄν> ἀναγράφτο ὁ ἐπικρατήσας τῶν ἐναντίων θεοῦ λόγος. Νυνὶ δὲ πολλῶν ὄντων τῶν ἐπαγγελιομένων τὴν ἀλήθειαν ψευδῶν, καθ' ὧν στρατευσάμενος ὁ λόγος στεφανοῦται, πολλὰ γίνεται τὰ διαδήματα τῇ κεφαλῇ τοῦ πάντα νικήσαντος περικείμενα καὶ ἐκάστης δὲ ἀποστατησάσης ἐνεργείας κρατῶν πολλὰ διαδήματα τῷ νικᾶν περιτίθεται. (CGn II, 7(4), 58-9); Ὁ πᾶς δὴ τοῦ θεοῦ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν οὐ πολυλογία ἐστίν· οὐ γὰρ λόγοι· λόγος γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλείονων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου λόγου. Οἱ δὲ ἔξω τούτου ἀπαγγελλόμενοι περιέχειν διέξοδον καὶ ἀπαγγελίαν ὅποιαν δήποτε, εἰ καὶ ὡς περὶ ἀληθείας εἰσὶ λόγοι, καὶ παραδοξότερόν γε ἐρῶ, οὐδεὶς αὐτῶν λόγος, ἀλλ' ἕκαστοι λόγοι. Οὐδαμοῦ γὰρ ἡ μονάς, καὶ οὐδαμοῦ τὸ σύμφωνον καὶ ἓν, ἀλλὰ παρὰ τὸ διεσπᾶσθαι καὶ μάχεσθαι τὸ ἐν ἅπ' ἐκείνων ἀπόλετο καὶ γεγόνασιν ἀριθμοί, καὶ τάχα ἀριθμοὶ ἄπειροι (CGn V, 5); ἀλλ' ἐφίστημι μήποτε ἐν μὲν τι καὶ μονοειδὲς ἐστὶν τὸ ἐστηκέναι ἐν τῇ ἀληθείᾳ, ποικίλον δὲ τι καὶ πολύτροπον τὸ μὴ ἐστηκέναι ἐν αὐτῇ; (CGn XX, 27, 239). L'idea che il vero sia unitario e il falso «plurale» emerge bene in Parmenide, dove la verità è sempre singolare e le opinioni umane al plurale: cf. Parm. fr. 1, 51-3; 8, 6.38-9. Qualcosa di simile dice Platone nel *Sofista* quando riconosce che le enunciazioni false su qualcosa essendo arbitrarie sono infinite: Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. (Pl. *Soph.* 256E 5-6). Più in generale l'affermazione che la verità sia una va intesa – da parte di Origene – come una negazione del relativismo a favore di un oggettivismo gnoseologico condiviso, seppur a partire da presupposti diversi, da quasi tutti i filosofi dell'epoca.

150CGn II, 3, 28-31; V, 5.7-8; CC V, 39; si tratta di un approfondimento metafisico del tema apologetico (ereditato dallo scetticismo antico) della «contraddizione dei filosofi».

151CGn I, 4, 25-6; 6, 32-6; 15, 85-7; V, 6-8; PA II, 4; IV, 1, 3-6.

152In questa direzione vanno tutte le affermazioni che riservano a Dio il possesso essenziale del bene, della verità, della virtù, mentre alla creatura ne spetta una partecipazione provvisoria e commisurata al merito (v. sotto).

movimento di allontanamento dall'unità di Dio, egli si scinde e si aliena non solo da Dio e dagli altri, ma anche da se stesso; al contrario avvicinandosi a Dio egli non solo si avvicina a tutti gli altri, ma unifica anche se stesso¹⁵³. La dialettica di uno e molteplice agisce così anche sul piano comunitario e della spiritualità individuale. Inoltre vengono distinte diverse forme di unità, che possiamo interpretare come forze unificatrici, capaci se assecondate di spingere l'uomo verso l'unificazione: la concordia, che agisce sul piano morale; la similitudine, che agisce sul piano ontologico; e la contemplazione, che agisce sul piano conoscitivo¹⁵⁴. Viene infine prospettato un compimento escatologico, nel quale

153Unità personale: cf. n. 148; unità comunitaria: Οἱ γὰρ κατὰ Θεὸν περιπατοῦντες καὶ τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ ἀντεχόμενοι, κἄν πολλοὶ ᾧσι, τῷ ὁμόφρονες εἶναι οἱ πολλοὶ ἐν εἰσι [...] οἱ δὲ πολλοὶ ταῖς ἐντολαῖς ἐπόμενοι ταῖς τοῦ Θεοῦ, εἷς εἰσι· καθὼς καὶ ὁ Ἀπόστολος μαρτυρεῖ, εἰπὼν· Ὅτι εἷς ἄρτος καὶ ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· καὶ πάλιν· Εἷς Θεὸς, καὶ εἷς Χριστὸς, καὶ μία πίστις, καὶ ἐν βάπτισμα· καὶ ἀλλαγῶ· Ὅτι πάντες ἐν ἐσμεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· καὶ αὐθις· Ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς τοὺς πάντας ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστήσαι τῷ Κυρίῳ. Καὶ ὅτι οἱ εὐαρεστοῦντες τῷ Κυρίῳ ἐν εἰσιν, ἀπὸ τῆς προσευχῆς ἧς ὁ Σωτὴρ εὐχεται πρὸς τὸν Πατέρα περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ἔστιν ἰδεῖν· Πάτερ γὰρ, φησὶν, ἄγιε, δὸς ἵνα, καθὼς ἐγὼ καὶ σὺ ἐν ἐσμεν, οὕτω καὶ οὗτοι ἐν ἡμῖν ἐν ᾧσιν. Ὅταν δὲ καὶ ἀλλήλων μέλη λέγωνται εἶναι οἱ ἅγιοι, τί ἄλλο εἰ μὴ ἐν σῶμά εἰσι; Καὶ ἐν τῷ Ποιμένῳ δὲ τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου διὰ πολλῶν μὲν λίθων οἰκοδομουμένην, ἐξ ἐνὸς δὲ λίθου φαινομένην εἶναι τὴν οἰκοδομὴν, τί ἄλλο ἢ τὴν ἐκ πολλῶν συμφωνίαν καὶ ἐνότητα σημαίνει ἡ Γραφή; (*FrOs* PG 13:825); *de iustis autem non solum per singulos unus dicitur, verum et omnes competenter unus dicuntur. Et cur non omnes unus dicantur, quorum cor et anima una* [At 4:32] *esse describitur? Unam semper omnes sapientiam meditantur* [Ps 36:30], *unum sapiunt, unum sentiunt* [1Cor 1:10], *unum Deum venerantur, unum Iesum Christum Dominum* [1Cor 8:6] *confitentur, uno Spiritu Dei replentur* [1Cor 12:9.13]. *Unde merito et ipsi omnes non solum unum, sed et unus dicuntur, sicut et apostolus designavit dicens: Omnes quidem currunt; sed unus accipit palmam* [1Cor 9:24]. *Vides manifeste quia omnes iusti unus est, qui accipit palmam [...]* *Igitur, quia secundum mirabilem hanc unitatem unus est iustus, immo et plures iusti unus sunt, ideo et sanctus apostolus omnem cohortatur ecclesiam dicens: Ut idem dicatis omne et non sint in vobis schismata sitis autem perfecti in eodem sensu et eadem sententia* [1Cor 1:10]. *Propterea etiam in Actibus apostolorum cor et anima credentium una* [At 4:34] *esse dicitur.* (*HIRE* I,4); si noti che entrambe queste unificazioni sono rese possibili dall'unità di Dio, cui l'uomo e la comunità si assimilano sempre più. Nel seguito del brano dell'omelia sul *Libro dei Re* questa unificazione è descritta anche in termini ascetici come mortificazione della carne e sua sottomissione alle leggi dello spirito: *Si autem etiam subtilius aliquid considerare velimus, invenire possumus et aliam unitatem; verbi gratia, si ita mortificavero membra mea, ut iam non concupiscat caro adversus spiritum neque spiritus adversus carnem* [Gal 5:17], *si iam non sit alia lex in membris meis, quae repugnet legi mentis meae et captivum me ducat in legem peccati* [Rm 7:23], *si omnia, quae intra me sunt, in uno atque eodem sensu perfecta sint et una atque eadem sententia* [1Cor 1:10] *moveantur, tunc ero etiam vir unus* (*HIRE* I,4). Curiosamente, questo concetto di unificazione sull'immagine di Dio e di Cristo, Figlio Unigenito (e dunque Uno), nonché di Adamo, «primo» degli uomini creati, è alla base di uno dei termini che indicano i primi asceti cristiani nelle chiese di lingua siriana, dal III fino al V secolo, *ihidāyā*: termine che indica sia l'Unigenito, sia il Primo, sia colui che è unificato e appartato dalle cose del mondo; solo in un secondo tempo – con l'introduzione dell'ascetismo di stampo egiziano – verrà a tradurre il greco *μοναχός* nel suo senso ordinario, cf. Berti 2010, pp. 149.152.

154Concordia e similitudine: Τὸ «Ἐν» πολλαχῶς λέγεται καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ καθ' ἕτερα πολλά· καὶ κατὰ μὲν συμφωνίαν, ὅταν εἴπη ὅτι «Τὸ πλῆθος» τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία μία καὶ ἡ ψυχὴ μία», καθ' ὁμοιότητα δέ, ὡς ὅταν λέγῃ· «Καὶ γὰρ ἡμεῖς πάντες ἐν ἐνὶ πνεύματι εἰς ἓν» σῶμα ἐβαπτίσθημεν» καθ' ὁμοιότητα τῆς φύσεως· καὶ ὡς τὸν Ἀδὰμ ἀρχὴν καὶ κεφαλὴν ἔχοντες κατὰ φύσιν ἡμῶν γεννήσεως ἐν σῶμα λεγόμεθα οἱ πάντες ἔχειν, οὕτως καὶ τὸν Χριστὸν κεφαλὴν ἐπιγραφόμεθα διὰ τῆς θείας ἀναγεννήσεως ἧτις γέγονε τύπος ἡμῖν τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, ὃς πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν ἀναστάς. ἐπιγραφόμεθα αὐτὸν κεφαλὴν κατὰ προτύπωσιν τῆς αὐτοῦ ἀναστάσεως «οὗτινος ἐσμεν μέλη ἐκ μέρους καὶ σῶμα διὰ τοῦ πνεύματος» εἰς ἀφθαρσίαν ἀναγεννώμενοι» (*FrGv* 140); Contemplazione

tutto il molteplice verrà rimosso nell'unità di Dio¹⁵⁵. Mentre per il concetto di «uno» non si evidenziano significati negativi, il concetto di «molteplice» è tripartito: in questo possiamo vedere una dinamica simile alla contrapposizione fra «vita» e «morte», con un termine che era caratterizzato solo positivamente, e l'altro secondo la tripartizione stoica «positivo», «negativo» e «indifferente» (cf. A §2). Esiste dunque un molteplice indifferente ed è il molteplice della materia e del mondo: un dato di fatto, spiegato da Origene secondo le complicate ragioni di teodicea che abbiamo già esaminato. Essa corrisponde a quella limitatezza intrinseca del mondo materiale che al contempo ostacola l'avvicinamento a Dio e però ordina e limita anche l'erranza e il peccato. Quando però la molteplicità non è più

trasformante: αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς οὐ διὰ τινος τοιούτου ἀλλ' οἰκειότητι τῇ πρὸς ἑαυτὸν νόησιν ἔχει περὶ ἑαυτοῦ, αὐτὸς ὢν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον. διὸ μόνος ἐπίσταται αὐτὸν ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοούμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα (FrGv 13); Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφοῦμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλείονων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος, ὃς «ἐν ἀρχῇ» ἦν, τῷ εἶναι «πρὸς τὸν θεόν» αἰεὶ μένων «θεός», οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θεῷ τοῦ πατρικοῦ βάθους (CGv II, 2, 18); ὄρα δὲ εἰ μὴ καὶ ἄλλως ἢ γραφῇ τοὺς ἀνακεκραμένους τινὶ καὶ ἐνωθέντας γινώσκουν ἐκεῖνό φησιν, ᾧ ἀνεκράθησαν καὶ κεκοινωνήκασιν· πρὸ δὲ τῆς τοιαύτης ἐνώσεως καὶ κοινωνίας κἂν τοὺς λόγους καταλαμβάνωσιν περὶ τινος, οὐ γινώσκουσιν ἐκεῖνο (CGv XIX, 4, 22); ὁ γὰρ γινωσκόμενος ἀνακρινᾷται τρόπον τινὰ τῷ γινώσκοντι αὐτόν (FrIcor 72); Crouzel 1956, pp. 232-6; Crouzel 1961, pp. 518-23. L'idea che la conoscenza di un incorporeo (possibile solo ad un altro incorporeo, secondo il dogma platonico del «simile che conosce il simile», già in Empedocle, fr. 109 DK; Pl. *Phaed.* 79D; Alcin. *Didasc.* 14) ammoniti ad una unificazione di soggetto e oggetto dell'atto conoscitivo è proposta da Aristotele (*De An.* 430A 2-3: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον; *Met.* 1075A 3-5) e difesa da Plotino (I, 6, 9); in Plotino ha la funzione strutturale di spiegare la natura al contempo unitaria e articolata del νοῦς, che è concepito come ri-volto verso l'Uno in una contemplazione che lo unifica (V, 1, 7). In Origene le tre forze unificanti, concordia, conoscenza e similitudine, sono decisive per spiegare i rapporti intratrinitari e per l'escatologia: a tal proposito bisogna notare che si tratta di tre forze che unificano soggetti numericamente diversi mantenendone la diversità numerica; anzi di più, nel caso della contemplazione e della concordia, l'unificazione è un movimento che origina proprio nella irremovibile libertà e singolarità della creatura conoscente-amante, il che significa che paradossalmente non ci sarebbe unità senza la singolarità stessa della creatura (dinamica meglio spiegata a III.B §1).

155 Τότε μάλιστα οἱ δίκαιοι λάμπουσιν οὐκέτι διαφόρως, ὡς κατὰ τὰς ἀρχάς, ἀλλὰ πάντες ὡς εἷς ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. [...] καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἕως ἂν καταστήσωσιν οἱ πάντες «εἰς ἄνδρα τέλειον» καὶ γένωνται πάντες εἷς ἥλιος· τότε λάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν (CMt X, 2-3); Τότε γὰρ μία πρᾶξις ἐστὶ τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες † ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα· εἰ γὰρ ἐπιμελῶς τις ἐξετάζοι, πότε γινώσκονται, οἷς ἀποκαλύπτει ὁ ἐγνωκὼς τὸν πατέρα υἱός, τὸν πατέρα, καὶ βλέπει τὸ νῦν «δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι» τὸν βλέποντα βλέπειν, οὐδέπω ἐγνωκὸτα «καθὼς δεῖ γινῶναι», οὐκ ἂν ἀμάρτοι λέγων μηδένα ἐγνωκέναι, κἂν ἀπόστολος κἂν προφήτης τις ἦ, τὸν πατέρα, ἀλλ' ὅταν γένωνται ἐν ὡς <ὁ> υἱὸς καὶ ὁ πατὴρ ἐν εἰσιν (CGv I, 16, 92-3); Quando *dixit*, *transfigurabit id est* μετασχηματίζει *membrorum quibus nunc utimur, diversitas denegatur*. Hier. *Ep.* 38 (61) (FrRes, PG XI:98d-100a). Dio, d'altronde, odia il molteplice: κατὰ δὲ τινὰς πάλιν τὸν ὀλόλεπρον ὁ νόμος καθαρίζει, δεικνὺς ὡς ὁ θεὸς τὸ ποικίλον μισεῖ· σαφέστερον δὲ προῖων τοῦτο δηλοῖ ἐν τῷ «τὸν ἀμπελῶνα σου οὐ κατασπερεῖς διάφορον· καὶ ἰμάτιον ἐκ δύο ὑφασμένον κίβδηλον· καὶ τὰ κτήνη σου οὐ κατοχεύσεις ἑτεροζύγω», πανταχοῦ προτιμῶν τὴν ἀπλότητα· ἥτις καὶ ἐν τῷ ὀλολέπρῳ θεωρεῖται. (FrLc 107); PA I, 6 e in particolare I, 6, 2: *Et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium; et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursus per bonitatem dei, per subiectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur.*

quella del cosmo e della materia, bensì quella dei moti delle creature razionali, allora essa è connotata in maniera decisamente negativa. Da questa originaria molteplicità della caduta si sono originate tutte quelle molteplicità sopra menzionate, le menzogne, le azioni malvagie, le eresie e le filosofie pagane e così via. Ciò è del tutto sensato, se si pensa che l'unità contrapposta a quelle molteplicità è il «Verbo che era nel principio presso Dio» e le creature logiche cadendo non hanno fatto altro che allontanarsi dal Verbo. Eppure quello stesso Verbo può essere caratterizzato come molteplice, nel momento in cui viene descritto come un «sistema di oggetti di contemplazione», capace di essere inteso secondo differenti «aspetti» (ἐννοίαι) e di mutare per farsi simile a ciascuna creatura razionale, in ordine alla loro salvezza¹⁵⁶. Come si spiega questo paradosso, che il Figlio sia insieme uno e molteplice? Tenderei ad escludere una soluzione plotiniana, cioè una sovrapposizione fra il Figlio e il Νοῦς inteso come contenente tutte le Idee ma anche unitario perché esse vi sono contenute in forma intuitiva e non discorsiva, come un insieme organico e articolato di oggetti che si coimplicano vicendevolmente, oggetto e al contempo soggetto di contemplazione, secondo la nozione aristotelica di divinità come «pensiero di pensiero» (νόησις νοήσεως)¹⁵⁷. Nonostante alcune speciose similitudini fra Origene e Plotino, soprattutto nel lessico, mi sembra che in Origene questa molteplicità sorga da un'esigenza differente: essa infatti è una molteplicità che scaturisce dalla nostra contemplazione limitata, incapace di cogliere la totalità del Figlio in un unico sguardo, senza che l'unità essenziale del Figlio, in quanto persona e non impersonale «mondo intelligibile», ne sia limitata. A riprova di questo si può notare come in Plotino ci sia una certa contrapposizione fra l'unità incondizionata e assoluta della prima ipostasi e la molteplicità della seconda, che riceve la propria unità unicamente dalla conversione e contemplazione verso la prima¹⁵⁸;

156Molteplici aspetti del Figlio: *CGv* I, 9, 52-10, 62; 20; XIX, 6, 38-9; *PA* I, 2, 1.13; il Figlio-Sapienza come «sistema di oggetti di contemplazione»: *CGv* I, 19,113; 34, 244; II, 18, 126; V, 5; *CC* IV, 19; *PA* I, 2, 2-3; il Figlio si mostra diverso alle diverse persone: *CC* II, 64; IV 16; VI, 75-7; *HPs15* I, 4; II, 8; *SchLc* 9:29, PG 17:344.

157ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἐν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὄν καὶ νοοῦν καὶ νοοῦμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸ νοοῦμενον. Οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ. Γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, <ὄν, ἑτερότης, ταυτότης>· δεῖ δὲ καὶ <κίνησιν> λαβεῖν καὶ <στάσιν>. Καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό. Τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν' ἦ νοοῦν καὶ νοοῦμενον. Ἡ ἐὰν ἀφέλης τὴν ἑτερότητα, ἐν γενόμενον σιωπήσεται· δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι. Ταῦτόν δέ, ἐπεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δέ τι ἐν πᾶσι· καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότητος. Ταῦτα δὲ πλείω γενόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ· καὶ τὸ ποιὸν δὲ ἡ ἐκάστου τούτων ιδιότης, ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τᾶλλα. (Plot. *Enn.* V, 1, 4); cf. Plot. *Enn.* V, 3, 10.

158Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἐν, δεῦτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἐνὸς γεγεννημένη ἐκεῖνο ὀριστήν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὀρισθῆ, ἀριθμὸς ἤδη· ἀριθμὸς δὲ ὡς οὐσία· ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. (Plot. *Enn.* V, 1, 5); Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μὲν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γενόμενον καὶ ἀποσφῶζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ἄλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο. Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; Ἡ

non così in Origene, dove il Padre è sì fonte di molte cose per il Figlio, ma non della sua unità, essendo il Padre al di sopra del numero¹⁵⁹. Si dovrà piuttosto ritenere che, data la sua contestualizzazione all'interno del rapporto con la creatura, la molteplicità del Figlio non sia altro che un aspetto parziale e forse provvisorio della sua figura; a tal proposito non è insensato, se teniamo presente la contrapposizione fra vita e morte nel descrivere quella fra uno e molteplice, notare che il polo negativo dell'antitesi avrebbe in entrambi i casi anche un'accezione positiva, ma parziale: come la «morte al peccato» non è che l'aspetto inferiore e incipitario della «vita per Dio», così la molteplicità del Verbo non è che la sua manifestazione alle creature bisognose di redenzione, mentre la sua unità corrisponde alla sua essenza più autentica.

§7. L'ombra della libertà. La materia origeniana è dunque creata, indeterminata (sostrato), passiva rispetto alle determinazioni che possono inerirle, divisibile, mutevole e quindi molteplice e corruttibile. In un brano del *De Principiis*, Origene descrive la creazione di Dio come un atto duplice:

Inoltre, come dice anche la Scrittura, *Dio ha creato ogni cosa secondo numero e misura* [Sap 11:20], e a tal riguardo il «numero» si riferirà senza errore alle creature razionali o menti, in modo tale che esse siano tante quante possono essere governate, mantenute e guidate dalla Provvidenza divina. Conseguentemente la «misura» si riferirà alla materia corporea, la quale si deve credere Dio abbia creato in quantità tale da essere sufficiente alla formazione del mondo secondo il suo sapere. Queste dunque sono le cose che *in principio*, cioè prima di ogni cosa, bisogna credere Dio abbia creato. Credo che sia proprio questo ciò che Mosé, introducendolo copertamente, indica in quel *principio*, del quale dice *in principio Dio fece il cielo e la terra* [Gn 1:1]. Di certo infatti non si parla del *firmamento* e della *secca* [Gn 1:6-7], ma di quel cielo e di quella terra dai quali questo cielo e questa terra visibili hanno successivamente preso il nome. (PA II, 9, 1)¹⁶⁰

¹⁵⁹ ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ πρὸς αὐτὸ εἴρα· ἡ δὲ ὄρασις αὕτη νοῦς (Plot. *Enn.* V, 1, 7); cf. Plot. *Enn.* V, 3, 11.

¹⁵⁹ Vere enim imitatur iustus, qui talis est, unum Deum. Nam, ut ego arbitror, etiam illud, quod per prophetam dicitur: Audi Istrahel; Dominus Deus tuus Deus unus est; [Dt 6:4] non tantum numero unus designatur, qui utique supra omnem numerum esse credendus est, sed per hoc magis unus dici intelligendus est, quod numquam a semet ipso alter efficitur, hoc est numquam mutatur, numquam in aliud vertitur, sicut de eo David protestatur dicens: Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. [Ps 101:28] Sed et illud in hunc sensum respicit, quod scriptum est: Ego sum Dominus Deus vester et non immutor. [Mal 3:6] Immutabilis ergo est Deus et per hoc unus dicitur quod non mutatur (HIRE I,4); cf. Ὡς γὰρ ὁ θεὸς αἰεὶ αὐτός ἐστι, πρὸς ὃν λέγω· σὺ δὲ αὐτὸς εἶ, καὶ ὡς θεὸς λέγει· οὐκ ἠλλοίωμαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ μιμητὴς θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μονότροπός ἐστι καὶ αἰεὶ αὐτός ἐστι. (HPs67 II, 8). Il Figlio è uno: Eὶ δὲ ἀλήθεια μία, δῆλον ὅτι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτῆς καὶ ἡ ἀπόδειξις σοφία τυγχάνουσα μία εὐλόγως ἂν νοοῖτο, πάσης τῆς νομιζομένης σοφίας οὐ κρατούσης τῆς ἀληθείας οὐδὲ σοφίας ἂν ὑγιῶς χρηματιζούσης. Eὶ δ' ἀλήθεια μία καὶ σοφία μία, καὶ λόγος ὁ ἀπαγγέλλων τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν σοφίαν ἀπλῶν καὶ φανερῶν εἰς τοὺς χωρητικούς εἰς ἂν τυγχάνοι. (CGv II, 4, 40); V, 5; cf. n. 149. Per un confronto fra Origene e Plotino riguardo la seconda ipostasi divina, cf. Crouzel 1991, pp. 141-57.

¹⁶⁰ Porro autem sicut et scriptura dicit, numero et mensura universa condidit deus, et idcirco numerus quidem recte aptabitur rationabilibus creaturis vel mentibus, ut tantae sint, quantae a providentia dei et

Abbiamo già visto che in un caso Origene aveva riportato l'esegesi di Gn 1:1 secondo la quale la «terra» del versetto genesiaco si riferirebbe alla materia (PA IV, 4, 6; B §1), senza farla propria. Qui sembrerebbe invece che Origene sposi questa posizione, aggiungendovi alcuni elementi, per i quali trae spunto da Sap 11:20. La creazione «secondo il numero» corrisponde al «cielo» di Gn 1:1, mentre quella «secondo la misura» corrisponde alla «terra»; questi a loro volta corripndono alle creature razionali, o menti, e alla materia. I risultati di questa duplice creazione sono legati da una affinità e da una differenza. L'affinità consiste nella loro limitatezza, che Origene nella parte precedente a questo brano aveva collegato all'inconoscibilità dell'infinito, che avrebbe impedito a Dio di esercitare la propria provvidenza e conoscenza delle creature se esse fossero state infinite. La differenza sta nella natura di questa limitatezza: mentre per le menti vi è un limite di numero, per la materia il limite è la misura. Questo significa che, mentre la materia è infinitamente divisibile, le menti non lo sono. La loro pluralità numerica – e quindi la singolarità di ciascuno di loro – è un dato ineliminabile, come d'altra parte è ineliminabile il loro libero arbitrio, che a questa singolarità si lega¹⁶¹. Al contrario la materia può essere modellata, disposta e divisa in ogni modo. Per questo motivo, fluendo da un corpo all'altro, la materia è un unico substrato per tutte le cose materiali; sembrerebbe invece che non solo le menti non condividano un substrato con la materia, ma nemmeno fra di loro, essendo almeno numericamente distinte. Come conciliare questo dato con l'unità protologica ed escatologica cui sono chiamate le creature razionali, contrapposta a quella molteplicità che esse hanno scelto e che si manifesta primariamente nella materia (cf. §6)? Credo che la coerenza del sistema origeniano imponga un inizio e una fine in cui tutte le creature acquistino la stessa consistenza ontologica senza perdere la propria distinzione numerica; ciò non richiede di necessità un corpo, perché il *principium individuationis* autentico è la volontà della creatura (cf. n. 154).

Prima di definire meglio questa questione, noteremo che esistono vari brani in cui Origene prospetta una creazione o una realtà bipartita fra materia e menti, spesso istituendo parallelismi fra alcune proprietà della materia e delle menti, altre volte mostrandone le

dispensari et regi et contineri possint. Mensura vero materiae corporali consequenter aptabitur; quam utique tantam a deo creatam esse credendum est, quantam sibi sciret ad ornatum mundi posse sufficere. Haec ergo sunt quae in initio, id est ante omnia, a deo creata esse aestimandum est. Quod quidem etiam in illo initio, quod Moyses latentius introducit, indicari putamus, cum dicit, in principio fecit deus caelum et terram. Certum est enim quia non de firmamento neque de arida sed de illo caelo ac terra dicatur, quorum caelum hoc et terra quam videmus vocabula postea mutuata sunt.

¹⁶¹PA II, 1, 2; II, 8, 3; III, 3, 5; ἡγοῦμαι δὴ τὸν θεὸν ἐκάστην λογικὴν οἰκονομεῖν ψυχὴν, ἀφορῶντα εἰς τὴν αἰδιὸν αὐτῆς ζωὴν, αἰεὶ ἔχουσαν τὸ αὐτεξούσιον (DeOr. XXIX, 13).

differenze. In un celebre brano del *De Oratione* per esempio, Origene riporta due opinioni contrastanti, chiaramente assegnabili alle due maggiori scuole filosofiche dell'epoca, quella stoica e quella platonica:

Il termine «sostanza», nel suo senso proprio, è ritenuto applicarsi agli incorporei da coloro che asseriscono che l'essere degli incorporei sia quello principale, in quanto essi hanno il proprio essere stabilmente e non ammettono aggiunta né subiscono perdita, in quanto ciò è proprio dei corpi, per i quali si dà aumento e diminuzione per il fatto che essi sono in divenire, bisognosi di un sostegno sopravveniente e di nutrimento: se per un momento assumono più di quello che perdono, ecco l'aumento, quando assumono meno, è diminuzione, e forse alcune cose non ricevono affatto aggiunte e rimangono – per così dire – in una pura diminuzione.

Per quanti invece ritengono che l'esistenza degli incorporei sia dipendente, mentre principale è quella dei corpi, queste sono le sue definizioni: sostanza è o la prima materia degli esseri, dalla quale essi provengono, sia la materia dei corpi, dalla quale essi provengono, sia dei concetti, dalla quale essi provengono, o la prima sostanza indeterminata, o il sostrato precedente agli esseri, o il recettore di tutte le mutazioni e le alterazioni, di per se stesso però inalterabile, o ciò che resiste a qualsiasi alterazione e mutazione.

Secondo costoro la sostanza è indeterminata e senza forma per propria definizione, ma pur non avendo nemmeno una dimensione determinata, vi inerisce ogni qualità, come fosse un posto disponibile. Dicono anche che le operazioni e le azioni siano entrambe in senso lato qualità, nelle quali in più si trova anche movimento e relazione. Però non ammettono che la sostanza partecipi di nessuna di queste cose di per sé, sebbene sia sempre modificata in modo da essere indivisibile da queste cose, e non di meno sarebbe anche recettiva di tutte le operazioni del Creatore, qualsiasi cosa Egli faccia o muti: la tensione che l'attraversa e che abita dappertutto in lei sarebbe la causa di ogni qualità e dei suoi ordinamenti. Inoltre dicono che essa è passibile di mutare in qualsiasi cosa ed è infinitamente divisibile, e che qualsiasi sostanza può essere mescolata con qualsiasi altra, una volta che siano unificate almeno. (*DeOr* XXVII, 8)¹⁶²

Il brano vorrebbe chiarire i significati in cui si intende il termine οὐσία, «sostanza»;

162 ἡ μέντοι κυρίως οὐσία τοῖς μὲν προηγουμένην τὴν τῶν ἀσωμάτων ὑπόστασιν εἶναι φάσκουσι νενόμισται κατὰ τὰ ἀσώματα, τὸ εἶναι βεβαίως ἔχοντα καὶ οὔτε προσθήκην χωροῦντα οὔτε ἀφαίρεσιν πάσχοντα (τοῦτο γὰρ ἴδιον σωμάτων, περὶ ἃ γίνεται ἡ αὔξη καὶ ἡ φθίσις παρὰ τὸ εἶναι αὐτὰ ῥευστὰ, δεόμενα τοῦ ὑποστηρίζοντος ἐπεισιόντος καὶ τρέφοντος· ὅπερ ἐὰν πλεῖον ἐν καιρῷ ἐπεισίῃ τοῦ ἀπορρέοντος, αὔξησις γίνεται, ἐὰν δὲ ἔλαττον, μείωσις· τάχα δὲ τίνα οὐδ' ὄλως τὸ ἐπεισιὸν λαμβάνοντα ἐν ἀκράτῳ, ἴν' οὕτως εἴπω, μείωσει γίνεται), τοῖς δὲ ἐπακολουθητικῆν αὐτὴν εἶναι νομίζουσι προηγουμένην δὲ τὴν τῶν σωμάτων ὄροι αὐτῆς οὗτοί εἰσιν· οὐσία ἐστὶν ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα, ἡ τῶν σωμάτων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ σώματα, ἡ τῶν ὀνομαζομένων, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὀνομαζόμενα, ἡ τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον ἢ τὸ προϋφιστάμενον τοῖς οὖσιν ἢ τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολὰς τε καὶ ἀλλοιώσεις, αὐτὸ δὲ ἀναλλοίωτον κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, ἢ τὸ ὑπομένον πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ μεταβολήν. κατὰ τούτους δὲ ἡ οὐσία ἐστὶν ἄποιός τε καὶ ἀσχημάτιστος κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἀλλ' οὐδὲ μέγεθος ἀποτεταγμένον ἔχουσα, πάση δὲ ἔγκειται ποιότητι καθάπερ ἔτοιμόν τι χωρίον. ποιότητος δὲ διατακτικῶς λέγουσι τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ποιήσεις κοινῶς, ἐν αἷς εἶναι τὰς κινήσεις καὶ σχέσεις συμβέβηκεν· οὐδέ τις γὰρ τούτων κατὰ τὸν ἴδιον λόγον μετέχειν φασὶ τὴν οὐσίαν, αἰεὶ δὲ τις αὐτῶν ἀχώριστον εἶναι πάθει τήνδε, οὐδὲν ἦττον καὶ ἐπιδεκτὴν πασῶν τῶν τοῦ ποιοῦντος ἐνεργειῶν, ὡς ἂν ἐκεῖνο ποιῆ καὶ μεταβάλλῃ· ὁ γὰρ συνὼν αὐτῇ τόνος καὶ δι' ὅλων κεχωρηκῶς πάσης τε ποιότητος καὶ τῶν περὶ αὐτὴν αἰτίος ἂν οικονομῶν· δι' ὅλων τε μεταβλητὴν καὶ δι' ὅλων διαιρετὴν λέγουσιν εἶναι, καὶ πᾶσαν οὐσίαν πάση συγγεῖσθαι δύνασθαι, ἠνωμένην μέντοι.

dato che uno dei molteplici significati del termine greco è «vera realtà delle cose», «l'essere più autentico e originario di una o più cose», capire cosa si intenda con «sostanza» equivale a ricercare il principio unificante di tutta la realtà (cf. B §3, n. 31). Di fronte alle due opinioni, Origene non sembra prendere una posizione personale. Ciò si spiega facilmente: Origene non è interessato a ricondurre l'intera realtà ad un principio unico che non sia la divinità. Perciò non argomenta a favore di una riduzione di uno dei due principi all'altro, visto che l'atto creativo per lui è duplice, coinvolgendo sia la materia che le menti incorporee. Ciononostante, Origene non mette le due nature sullo stesso piano. In questo brano per esempio si vede bene che l'opinione platonica è stata esposta in maniera molto parziale, in modo tale che si adatti al pensiero origeniano: delle caratteristiche degli incorporei si ricorda solo la stabilità priva di aggiunte e mutamenti, mentre non si fa parola di altre dottrine platoniche che avrebbero potuto caratterizzare molto meglio queste realtà incorporee, come per esempio la loro funzione paradigmatica rispetto alle realtà sensibili. Questa descrizione minimalista degli incorporei si adatta perfettamente anche alle creature razionali le quali, essendo create «secondo il numero» e non «secondo la misura», non possono subire aggiunte o perdite di natura quantitativa. Ora, in molti luoghi del *De Principiis* Origene sostiene che oggetto principale e intenzionale di Dio sono state soltanto le creature razionali incorporee, mentre la materia sarebbe stata soltanto consequenziale al peccato¹⁶³. Perciò vi è una creazione principale e una secondaria e consequenziale nel pensiero di Origene; manca però la riducibilità ad uno di queste due realtà, tipica del monismo stoico e di certe correnti medioplatoniche¹⁶⁴.

Col fatto che Origene escluda il cambiamento quantitativo nelle menti, egli non esclude ogni altro tipo di cambiamento. In effetti, una delle caratteristiche fondamentali delle menti

163CC IV, 74.99; V, 39; VIII, 68; *DeOr.* XVI, 2; XVII, 2; Ἔτι ἃ λέγω περὶ Χριστοῦ, ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων γέγονε τὰ κτίσματα. Καὶ τὰ μὲν προηγούμενα πεποίηκε, τὰ δὲ παρακολουθήσαντα τούτοις ἀπὸ τῆς κακίας γέγονεν ὡσεὶ κηρὸς καὶ καπνός (*HPs67* I, 9); *HPs77* VIII, 9; *PA* I, 2, 2; *Si vero impossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed numquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere (PA II, 2, 2); Si quis autem potuerit ostendere incorporalem rationabilemque naturam, cum expoliaverit se corpore, vivere per semetipsam et in peiori condicione esse quando corporibus vestiebatur; in meliori quando illa deponit: nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent vestiantur et rursum cum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihil et haec semper successione variari (Hier. Ep. 124, 14) = Ἀνάγκη μὴ προηγούμενην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλὰ ἐκ διαλειμμάτων ὑφίστασθαι διὰ τινὰ συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικὰ δεόμενα σωμάτων, καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὅστε τοῦτο αἰεὶ γίνεσθαι (Iust. Ep. ad Menam, p. 212, 15 – 19 Schw.)*

164Tornau 2012, coll. 357.361.

immateriali è proprio la mutevolezza. In questo esse sono simili alla materia; eppure cause, modalità e risultati di questa mutevolezza sono anche notevolmente diversi rispetto a quelli della materia. Un altro brano può chiarire questo concetto:

Tutto questo ragionamento dunque suppone che Dio abbia creato due nature generali: la natura visibile, cioè corporea, e la natura invisibile, cioè incorporea. Queste due nature però ricevono diversi cambiamenti. La natura invisibile, che è anche razionale, muta nella scelta e nei propositi perché le è stato donato il libero arbitrio; sicché talvolta si trova nel bene e tal'altra nel suo contrario. La natura corporea invece recepisce cambiamenti sostanziali; dacché in qualsiasi cosa la voglia modificare, plasmare o rimodulare il Dio Artefice di tutto, può contare per qualsiasi cosa sul servizio di tale materia per cambiare o trasferire la natura corporea in qualsiasi forma o aspetto egli voglia, secondo quanto i meriti delle cose richiedano. È questo che intende il profeta dicendo: *Dio, che tutto fa e cambia*. [Am 5:8] (PA III, 6, 7)¹⁶⁵

Il brano presenta il consueto parallelismo fra la natura materiale e quella incorporea. I mutamenti della natura corporea sono quelli che già conosciamo bene, secondo la qualità. Qui sono detti «sostanziali» in quanto implicano il cambiamento dell'identità e della forma di una cosa in un'altra anche nella continuità di sostrato (cf. §5). La mutevolezza della natura incorporea, cioè di tutte e ciascuna delle creature razionali, è data dalla libertà. Questa libertà può essere letta in due modi: positivamente, essa è una caratteristica donata da Dio (*donata est*), pertanto leggibile come la possibilità per la creatura di essere attiva; negativamente, questa libertà è l'indeterminazione che la creatura ha rispetto a qualsiasi essenza stabile. Essa cioè può determinarsi in bene o in male sia perché ha il potere di agire, sia perché in sé non è né bene né male. Ciò è esplicitamente spiegato da Origene in una quantità di testi¹⁶⁶. Come nel caso della materia, nella quale le qualità vengono inserite dall'esterno e sono create direttamente da Dio (cf. §1 e n. 70), così nel caso dei razionali la destinazione del cambiamento non è mai interna al soggetto che cambia, ma lo trascende:

¹⁶⁵*Omnis igitur haec ratio hoc continet, quod duas generales naturas condiderit deus: naturam visibilem, id est corpoream, et naturam invisibilem, quae est incorporea. Istae vero duae naturae diversas sui recipiunt permutationes. Illa quidem invisibilis, quae et rationalis est, animo propositoque mutatur pro eo quod arbitrii sui libertate donata est; et per hoc aliquando in bonis, aliquando in contrariis invenitur. Haec vero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri vel fabricari vel retractare voluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque vult formas vel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod evidenter propheta designans ait: Deus, inquit, qui facit omnia et transmutat.*
¹⁶⁶CRm IV, 5, 12-3; X, 38; HSm I, 11; PA I, 2, 10.13; 5, 3; 6, 2; 8, 3; *Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non naturaliter inerat, sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit et omne quod datum est etiam auferri et recedere potest.* (PA II, 9, 2); PA IV, 4, 8; CGv II, 17, 123. Un'idea simile si trova in Gregorio Nissa, *Hom. in Ct.* IV PG 44:836; stessa esegesi in Nilo di Ancira, *In Ct.* 1:16.

sia che egli si muova verso il bene, sia che egli si muova verso il male, entrambi sono per lui due poli esterni. Un altro aspetto interessante di questa mutevolezza delle creature razionali è che essa è presentata come causa delle mutazioni della materia. Ciò significa che sebbene la mutazione della materia e quella dei razionali siano molto diverse, esse sono comunque analoghe nell'essere mutazioni e la loro differenza – il fatto cioè che la mutazione dei razionali è attiva, mentre quella della materia è passiva – non allontana ma connette questi due elementi, dato che il mutamento passivo della materia è causato dal mutamento attivo della creatura razionale, con la mediazione della Provvidenza divina.

Materia e creature razionali sono dunque accomunate dal fatto di essere quantitativamente limitate e mutevoli. In generale però la natura razionale è antecedente a quella materiale sia dal punto di vista della dignità, che della causalità che dell'intenzionalità creativa di Dio. Dato dunque che la mutevolezza della creatura razionale è causa della mutevolezza della materia, anche le conseguenze saranno legate dallo stesso rapporto, cosicché le numericamente molte creature razionali, nella loro mutevolezza, decadendo dal bene in diverse maniere, produrranno la molteplicità che nella materia continua e infinitamente divisibile era soltanto potenziale. Ed infatti la molteplicità della materia, presente in potenza nella sua struttura divisibile, viene sempre ricondotta da Origene alla molteplicità delle cadute delle menti¹⁶⁷. Sembra dunque esserci un costante rapporto analogico fra le creature razionali e la materia.

In questo senso è interessante notare che la natura razionale, nonostante il suo essere creata «secondo numero» e quindi il suo essere discontinua, può comunque essere trattata come se fosse un'unica materia o, come la chiama Origene, «natura generale» (*generalis natura*). In alcuni brani, Origene sembra addirittura prospettare l'esistenza di un sostrato razionale unico dal quale emergerebbero le anime. Uno di questi brani è nel *Commento al Timeo* di Calcidio: sebbene Calcidio non riferisca esplicitamente l'opinione a Origene, ma faccia riferimento a dei non meglio identificati *alii*, ci sono buone ragioni di credere che l'intera sezione del suo *Commento*, che discute le varianti del testo di Gn 1:1 e che riporta le opinioni di Filone per nome, sia stata presa direttamente dal *Commento alla Genesi* di Origene¹⁶⁸. Calcidio riporta un'interpretazione del primo versetto di *Genesi* secondo la

167Cf. n. 136; il tema è diffuso nel *De Principiis*: I, 6, 2; 8, 4; II, 1, 1-2; III, 5, 4-5.

168L'interpretazione del «cielo» e della «terra» iniziali come riferiti agli intellegibili e ai sensibili è riferita alla terza persona anche a *PA* IV, 4, 6; il fatto che Filone sia nominato da Origene a *CC* I, 15; IV, 51; 6, 21; *CMt* XV, 3; l'utilizzo di Aquila e Simmaco, così come la menzione dello stesso Origene al par. CCLXXVI; sono tutti indizi della provenienza origeniana dei parr. CCLXXVI-CCLXXVIII. Della stessa idea Van Winden 1965, pp. 64-5; Beatrice 1999, pp.79-80; Lettieri 2011a, p.161; Lettieri 2017a, p. 53

quale la «terra» corrisponderebbe alla materia, chiamata dai Greci ὕλη, mentre con il nome di «cielo» si indicherebbe la «materia intellegibile dell'insieme degli incorporei». Egli utilizza addirittura l'espressione *silva intellegibilis*, che corrisponderebbe ad un greco ὕλη νοητή, e che è un termine tecnico del linguaggio filosofico¹⁶⁹. Ammesso che Origene abbia fatto propria in qualche misura questa interpretazione, possiamo capirne facilmente i motivi se guardiamo ad un testo – conservato anche in greco – del *De Principiis*:

Philocalia 21, 21¹⁷⁰

Ugualmente s'intende senza dubbio che, per quanto riguarda la natura soggiacente, allo stesso modo in cui *un'unica argilla è a disposizione del vasaio, dalla cui pasta provengono i vasi dell'onore e della vergogna* [Rm 9:20], così essendo un'unica natura disponibile a Dio per tutte le anime e, per così dire, un'unica pasta di tutte le esistenze razionali, sono state delle cause antecedenti a renderne alcune per l'onore e altre per la vergogna.

De Principiis III, 1, 22¹⁷¹

Ma nemmeno il detto *dalla stessa pasta provengono il vaso dell'onore e quello della vergogna* può essere usato contro la nostra interpretazione. Difatti noi diciamo che c'è un'unica natura di tutte le anime razionali, proprio come viene indicato che un'unica pasta d'argilla fosse a disposizione del vasaio. Dato dunque che una sola è la natura di tutti gli esseri razionali, da essa Dio – secondo le cause precedentemente offerte dai meriti – come il vasaio da una sola pasta ha plasmato e creato gli uni per l'onore, gli altri per la vergogna.

Siamo nell'ambito di quel tradimento di Paolo che avevamo già preso in considerazione a B §3, tutto funzionale alla confutazione della dottrina delle nature degli gnostici. In questo senso è interessante notare una leggera discrepanza fra il testo greco e quello latino: mentre nel testo greco il soggetto del verbo «fare», «rendere» (πεποίηκε) dell'ultima frase sono le «cause antecedenti», nella traduzione di Rufino è Dio che «plasma» e «crea» (*plasmavit vel creavit*) gli uomini «secondo» le cause antecedenti. In tal modo, mentre Origene probabilmente intende mettere l'accento sul nesso consequenziale di meriti (quindi cause antecedenti) e creazione in un certo rango cosmico, evidenziando così il potere della libertà delle creature di autodeterminarsi in maniera quasi automatica, Rufino sfuma questo

n.27; p.61, n. 53; Lettieri 2017b, pp. 67-73.

169 *Non est, opinor, desperandum incorporei quoque generis fore intellegibilem silvam, quae caeli nomine sit nuncupata* (Calc. *In Pl. Tim.* CCLXXVIII).

170 ἄμα δὲ σαφῶς δηλοῦται ὅτι, ὅσον ἐπὶ τῇ ὑποκειμένη φύσει, ὡσπερ εἷς ὑπόκειται τῷ κεραμεῖ πηλὸς ἀφ' οὗ φυράματος γίνεται εἰς τιμὴν καὶ εἰς ἀτιμίαν σκεύη, οὕτω μίᾳ φύσεως πάσης ψυχῆς ὑποκειμένης τῷ θεῷ καὶ ἴν' οὕτως εἶπω ἐνὸς φυράματος ὄντος τῶν λογικῶν ὑποστάσεων, πρεσβύτερά τινα αἴτια πεποίηκε τούσδε μὲν εἶναι εἰς τιμὴν τούσδε δὲ εἰς ἀτιμίαν.

171 *Sed et illud, quod dictum est quia ex eadem massa et honoris vas et contumeliae fiat, non nos poterit coartare; unam etenim naturam omnium esse dicimus rationabilium animarum, sicut una luti massa subiacere figulo designatur. Cum ergo una omnium sit natura rationabilium creaturarum ex ipsa deus secundum praecedentes meritorum causas, sicut ex una massa figulus, plasmavit vel creavit alios quidem ad honorem, alios autem ad contumeliam.*

automatismo reinserendo l'azione creatrice di Dio come mediazione fra merito e conseguenza. Non si tratta di uno sviluppo inattestato in Origene, tuttavia bisogna prestare attenzione a queste sfumature perché – come abbiamo visto – su di esse si gioca molto della dottrina della materia origeniana (cf. §4). Ad ogni modo, il punto centrale di questo testo è l'unità di natura delle creature razionali, spiegata con la metafora della «massa» di argilla a disposizione del vasaio. Si utilizza dunque una immagine tipica della materia, insieme ad una terminologia tecnica ad essa collegata («sostrato», ὑποκείμενον) per indicare la totalità delle creature razionali, che sono immateriali. Attraverso questo torsione linguistica si vuole esprimere l'uguaglianza completa di natura delle creature razionali: il concetto filosofico di «sostrato», minimo comun denominatore, viene usato per esprimere la possibilità per la creatura di determinarsi in qualsiasi modo rispetto al bene e al male, ed il fatto che ogni creatura ha la stessa identica possibilità di determinarsi di tutte le altre. Viene espresso in tal modo il lato negativo e passivo della libertà creaturale, cioè la sua aprioristica indeterminazione; quando invece più tardi (*PA* III, 1, 24) Origene dirà che la libertà già determinatasi in un modo o nell'altro è la materia dell'azione di Dio, farà riferimento non più al rapporto di passività della natura razionale rispetto alla propria attività libera, ma al rapporto di passività dell'attività stessa della natura razionale rispetto alla Provvidenza educatrice di Dio. La natura razionale è *in se stessa* aperta alla determinazione (quindi passiva), ma al contempo capace di determinarsi (quindi attiva, *PA* III, 1, 22)¹⁷²; in un secondo momento interviene la Provvidenza che – assumendo la natura razionale già mutata e quindi determinata – accorda la materia vera e propria alla determinazione delle creature razionali (*PA* III, 1, 24) e in questo senso si può dire che la natura razionale determinata sia passiva rispetto alla volontà di Dio. Non è improbabile che Origene avesse parlato proprio nel *Commento a Genesi* delle creature razionali come se fossero formate da un'unica «materia intellegibile», ricollegando questa idea al «cielo» di Gn 1:1; in tal modo infatti, avrebbe potuto inserire fin dal primo momento della creazione un potente argomento antignostico, dimostrando che nel momento protologico gli esseri razionali erano perfettamente uguali, tanto da poter essere designati con un nome singolare, «cielo», come fossero un'unica materia. Che fine fa dunque la distinzione della creazione «secondo numero», di cui Origene aveva parlato a *PA* II, 9, 1? Alcuni brani possono indicare una risposta:

¹⁷²In questo senso è un αὐτοκίνητος, come era stato spiegato a *PA* III, 1, 2-6.

La sostanza razionale, della quale una parte è anche l'anima dell'uomo, non è capace di generare da stessa nessuno dei beni, sebbene sia recettiva rispetto ad essi. Essa stessa infatti genera da un altro le virtù pratiche e dianoetiche che può generare, come una donna. Perciò la chiamerò *sposa*, ma non del primo che passa, bensì soltanto del seminatore dei beni. Egli non è altri che Gesù, che io testimonio e che avevate detto battezzare e del quale dite che tutti vanno a lui [Gv 3:26]. Se dunque volete anche voi partorire dei beni, andate da lui. Siete infatti parte della sposa, essendo della sostanza delle creature razionali. (*FrGv* 45)¹⁷³

In questa parafrasi delle parole del Battista a Gv 3:27-9, Origene descrive la «sostanza razionale» in termini molto simili alla «materia»: intanto parla di una «sostanza» (οὐσία) termine che in determinati contesti poteva significare proprio «materia», come dimostra *DeOr* XXVII, 8, e che comunque faceva riferimento alla realtà autentica sottostante a una molteplicità di manifestazioni – significato facilmente sovrapponibile a quello di «sostrato»; inoltre egli la descrive come «recettiva» (δεκτική) rispetto ai beni che Gesù può inserire in lei, esattamente come la materia è «recettiva» delle qualità che il Demiurgo voglia imporle, con ciò intendendo che le creature razionali non contengono in loro stesse il bene ma devono riceverlo dall'esterno – una passività che, abbiamo visto, non implica una mancanza di iniziativa da parte loro, ma anzi giustifica la loro possibilità di attingere quel bene per propria iniziativa e non per natura; infine, la materia intellegibile è paragonata ad una donna, alla parte cioè femminile e passiva di un rapporto di generazione, un'immagine che abbiamo visto applicata alla materia sia nella forma deteriore della prostituta (*CGv* XX, 16, 134) che in quella comunque negativa della femmina (*SelEx* 12:296D-297A). Rispetto a questa immagine «materiale» della totalità delle nature razionali, i singoli si collocano come «parti» (μέρος), le quali, in considerazione della personalizzazione della natura razionale come «sposa», facilmente si intenderanno nel senso di parti di un unico corpo. Con ciò, si vuole specificare che la partizione della sostanza razionale non avviene, come nel caso di quella materiale, in maniera arbitraria, come fosse possibile una infinita divisione di tale sostanza o una partizione fluida e mutevole, ma in parti ben precise e distinte «secondo numero», in questo senso somiglianti alle parti di un corpo. L'unità della totalità delle creature razionali è fondata nella loro

173 Ἡ λογικὴ οὐσία, ἣς μέρος ἐστὶ καὶ ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ, ἐξ ἑαυτῆς οὐδενός ἐστι τῶν ἀγαθῶν γεννητικὴ, εἰ καὶ δεκτικὴ ἐστὶ τούτων. αὕτη τοιγαροῦν γυναικὸς τρόπῳ ἐξ ἄλλου γεννᾶν πέφυκεν ὡς δύναται τίκτειν ἀρετὰς πρακτικὰς τε καὶ διανοητικὰς. διὸ νύμφην αὐτὴν ἐρῶ, οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλὰ μόνου τοῦ σπορέως τῶν ἀγαθῶν. Οὐκ ἄλλος δ' ἐστὶ τοῦ Ἰησοῦ, οὗ εἰρήκατε βαπτίζειν, ὑπ' ἐμοῦ μεμαρτυρημένου, πρὸς ὃν ἔρχεσθαι πάντας φατέ. εἰ θέλετε οὖν καὶ ὑμεῖς ἀγαθὰ τεκεῖν, πρὸς αὐτὸν ἀπέλθετε. μέρος γὰρ τῆς νύμφης ἐστέ, ὄντες τῆς οὐσίας τῶν λογικῶν.

comune definizione, quindi dall'unicità della loro sostanza dal punto di vista ontologico¹⁷⁴. Dato però che questa sostanza è, a ben vedere, una non-sostanza, cioè non è determinata di per sé, l'unità effettiva di queste sostanze può essere ottenuta solo quando esse siano prive di corpi (quindi della molteplicità di spazio e tempo) e soprattutto abbiano tutte un volere unitario, poiché è il volere che in loro si fa sostanza; perché il volere sia unitario – e non soltanto lo stesso volere, o lo stesso oggetto di volizione in ciascuna – bisogna che l'oggetto di volizione sia l'Unità stessa, cioè Dio, in modo tale che il loro volere facendoli sostanza li faccia proprio Unità. Quando si diano queste condizioni – che poi non sono altro che le condizioni del principio e della fine di tutto (cf. §6 n. 155) – le creature razionali saranno ricondotte ad unità. Non però come un'unica materia indistinta: proprio perché la loro unità è infondata in loro, ma richiede un movimento di fuoriuscita e trascendimento di se stessi per fondarsi, è necessario che quel movimento – fattosi sostanza – rimanga. In altre parole l'unità e indistinguibilità di tutti è fondata nella libertà e indeterminazione di ciascuno, sicché questa libertà del singolo non può essere in alcun modo tolta¹⁷⁵. Per questo motivo, pur nella comunità di natura che ne fa come un'unica materia, mutevole, molteplice nel suo errare, la totalità dei razionali non è creata «secondo misura», ma «secondo numero», è quantizzata e non continua.

Abbiamo dunque visto che le creature razionali assomigliano in alcuni tratti (sostrato comune, mutevolezza, indeterminatezza, molteplicità) alla materia. Inoltre abbiamo più volte accennato al fatto che sono le caratteristiche della creatura razionale ad aver influenzato i tratti della materia, in un rapporto di causa ed effetto che, pur con la decisiva mediazione di Dio, lega la materia alle scelte delle creature razionali. Per concludere la trattazione della materia, chiarendone la funzione e il rapporto con le creature intelleggibili, gioverà citare un brano del *De Oratione*: in esso Origene, dopo aver argomentato a favore della tesi per cui la preghiera dovrebbe chiedere a Dio solo cose spirituali dicendo che chi chiede una cosa non gioisce per aver ricevuto in più oltre alla cosa stessa la sua ombra (intendendo ovviamente ciò che si chiede come i beni spirituali e l'ombra dei beni spirituali come beni materiali), si trova a dover escludere la conseguenza logica del ragionamento e cioè che l'importanza dei beni spirituali ricevuti si possa misurare semplicemente dalla

174 *Quodsi recta ista videtur definitio, quod substantia rationabiliter sensibilis et mobilis anima dicatur, videtur haec eadem definitio etiam ad angelos pertinere. Quid enim aliud in illis quam sensus rationabilis et motus est? Quorum autem una definitionis ratio est, horum sine dubio et eadem substantia est.* (PA II, 8, 2); cf. PA IV, 4, 9 (molto diverso nella resa di Hier. Ep. 124, 14).

175 Lettieri 2017a, n. 19; Crouzel 1982, pp. 107-11; Crouzel 1987a, p. 288. Cf. III.B §1.

corrispondente importanza dei beni materiali. A tal proposito egli sviluppa la propria metafora dell'ombra:

Non bisogna tuttavia meravigliarsi se non viene data la stessa ombra a tutti quelli che ricevono allo stesso modo quei corpi, per così dire, che tali ombre provocano, mentre ad alcuni viene data la stessa ombra. Consta che ciò accada anche nelle cose corporee, stando a coloro che studiano i problemi delle meridiane e il rapporto delle ombre con la fonte di luce: per alcuni gli gnomoni sono senz'ombra in un certo momento, per altri invece hanno una piccola ombra e ad altri ancora ne hanno una più lunga di tutti gli altri. Non è allora gran cosa se, dato che l'intento di Colui che dona le cose migliori concede secondo certe misteriose e ineffabili proporzioni in accordo con il destinatario e il momento, al momento di dare le cose migliori, talvolta le loro ombre non raggiungono affatto coloro che ricevono, talaltra non tutte le ombre ma poche, e un'altra volta ancora più piccole rispetto ad altre, che sono conseguite più grandi ad altri. Come dunque l'ombra non cruccia né rallegra con la sua presenza o assenza colui che cerca i raggi del sole, una volta che egli abbia ciò che gli è più necessario, cioè una volta illuminato sia egli privo di ogni ombra o ne abbia di più o di meno, allo stesso modo se avremo con noi le cose spirituali e saremo illuminati da Dio fino ad acquisire completamente i veri beni, non staremo lì a cavillare su una cosa da poco come l'ombra. Tutte le cose materiali e corporee infatti, qualsiasi esse siano, hanno il valore di un'ombra labile e inutile. Non possono essere in nessun modo paragonate ai santi e salvifici doni del Dio di tutto. (*DeOr.* XVII, 1)¹⁷⁶

Notiamo in primo luogo che nel brano il rapporto fra i beni spirituali e i beni materiali, cioè fra le cose stesse e le loro ombre, è descritto come il rapporto fra cose "principali" (προηγούμενα) e cose «conseguenti» (ἐπακολουθοῦντα): questo stesso rapporto è più volte istituito fra le creature razionali e la materia rispetto alla creazione di Dio (cf. n. 163); nell'atto di creare come in quello di donare rispondendo alla preghiera umana (quindi agendo nella storia) Dio si occuperebbe prima di tutto delle cose spirituali, a cui va propriamente il suo intento e, solo conseguentemente, delle cose materiali. A differenza di altri brani visti, in questo non viene evidenziato il rapporto di relativa bontà delle cose sensibili rispetto a quelle spirituali (cf. B §4): ciò è spiegabile sulla base del contesto che,

176 Οὐ θαυμαστὸν δὲ εἰ μὲν πᾶσιν ὁμοίως τοῖς λαμβάνουσιν, ἴν' οὕτως εἶπω, τὰ ποιητικὰ τῶν τοιούτων σκιῶν σώματα ἢ ὁμοία οὐ δίδονται σκιά, τισὶ δ' ὁμοίως δίδονται σκιά. τοῦτο γὰρ τοῖς θεωροῦσι τὰ γνωμονικὰ προβλήματα καὶ τὸν τῶν σκιῶν πρὸς τὸ φωτίζον σῶμα λόγον σαφῶς παρίσταται συμβαῖνον καὶ κατὰ τὰ σώματα· τισὶ γοῦν ἄσκιόι εἰσιν οἱ γνῶμονες καιρῶ τινι, ἑτέροις δὲ, ἴν' οὕτως εἶπω, βραχύσκιοι καὶ ἑτέροις παρ' ἑτέρους μακροσκιώτεροι. οὐ μέγα τοίνυν εἰ, τῆς προθέσεως τοῦ δωρουμένου τὰ προηγούμενα χαριζομένης κατὰ τινος ἀναλογίας ἀπορρήτους καὶ μυστικὰς ἀρμοζόντως τοῖς λαμβάνουσι καὶ τοῖς χρόνοις, ὅτε δίδονται τὰ προηγούμενα, ὅτε μὲν οὐδ' ὄλως αἱ σκιαί τοῖς λαμβάνουσιν ἔπονται ὅτε δὲ οὐ πάντων ἀλλὰ ὀλίγων ὅτε δὲ ἐλάττους συγκρίσει ἑτέρων, μειζόνων ἄλλοις ἐπακολουθοῦσων. ὥσπερ οὖν τὸν ζητοῦντα τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας οὔτε παροῦσα οὔτε ἀποῦσα ἢ τῶν σωμάτων σκιά εὐφραίνει ἢ λυπεῖ, ἔχοντα τὸ ἀναγκαιότατον, ἐπὰν πεφωτισμένος ἦτοι ἐστερημένος ἢ τῆς σκιάς ἢ πλεῖον ἢ ἕλαττον ἔχη τῆς σκιάς· οὕτως ἂν παρῆ ἡμῖν τὰ πνευματικὰ καὶ φωτιζόμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν παντελεῖ κτῆσιν τῶν ἀληθινῶν ἀγαθῶν, οὐ μικρολογήσομεν περὶ εὐτελοῦς πράγματος τοῦ κατὰ τὴν σκιάν. πάντα γὰρ τὰ ὑλικά καὶ τὰ σωματικά, ὁποῖά ποτε ἂν τυγχάνη, σκιάς ἀμενηνοῦ καὶ ἀδρανοῦς ἔχει λόγον, οὐδαμῶς δυνάμενα παραβάλλεσθαι πρὸς τὰς σωτηρίου τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων καὶ ἀγίας δωρεάς.

volendo mettere in guardia dal concentrarsi troppo sulle cose materiali nella preghiera, non può permettersi di valutare in maniera esplicitamente positiva le cose sensibili. Al contrario, si insiste sulla incomparabilità fra le cose materiali e i doni della divinità, tanto che in questo senso la metafora dell'ombra viene rovesciata nel suo significato e, dall'espressione di un'esistenza subordinata ma consequenziale alle cose spirituali, passa a significare una non-esistenza, cioè la provvisorietà e apparenza dell'esistere che la materia esprimerebbe. Sebbene questo aspetto non vada trascurato, rimane il fatto che Origene ha posti i beni materiali come una conseguenza in qualche modo necessaria (come lo è l'ombra rispetto al corpo) dei beni spirituali; e la stessa metafora appare in un brano del *De Principiis* in cui i referenti sono il Verbo e l'anima di Gesù, ad esprimere un'adesione necessaria e inscindibile pur nella profonda differenza ontologica¹⁷⁷. La metafora dell'ombra esprime quindi sia l'inseparabilità delle conseguenze dai fattori a loro sovraordinati, sia la completa disponibilità ad assecondare il movimento di questi fattori sovraordinati e, infine, la comunanza di forma delle conseguenze con i fattori sovraordinati.

Riguardo l'inseparabilità, la domanda essenziale è se essa sia reciproca, se cioè siano solo le conseguenze che abbisognano dei loro fattori sovraordinati o anche viceversa: in altre parole, quando Origene sostiene che la materia è stata fatta *conseguentemente* alla libertà delle creature, intende solo dire che la materia non ha valore se non in relazione a questa libertà, oppure anche che ove si dia libertà necessariamente si dovrà dare materia? Il brano del *De Oratione* deporrebbe a sfavore della reciprocità, dato che si menziona più volte il caso in cui non vi sia ombra o bene materiale. D'altra parte, nel *De Principiis* alcuni brani fanno pensare che la materia sia necessaria all'esplicazione della libertà delle creature: in più di un'occasione si fa riferimento alla necessità che le anime si muovano¹⁷⁸; d'altra parte, sembra emergere da un brano che la materia – e così lo spazio e il tempo – siano necessari al movimento delle creature:

177 *Spiritus vultus nostri Christus dominus, cuius diximus quod in umbra eius vivemus in gentibus* [Lam 4:20]. *Pro eo enim quod sicut umbra corporis nostri inseparabilis est a corpore et indeclinabiliter motus ac gestus corporis suscipit et gerit, puto eum animae Christi opus ac motus, quae ei inseparabiliter inhaerebat et pro motu eius ac voluntate cuncta perpetrabat, ostendere volentem, umbram Christi domini hanc vocasse* (PA II, 6, 7); cf. *Εἰ δὲ καὶ ἄλλους τινὰς βούλεται μετὰ τὸν ἐπὶ πᾶσιν ἐξευμενίζεσθαι θεόν, κατανοησάτω ὅτι ὡσπερ τῷ κινουμένῳ σώματι ἀκολουθεῖ ἡ τῆς σκιᾶς αὐτοῦ κίνησις, τὸν αὐτὸν τρόπον τῷ ἐξευμενίζεσθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν ἔπεται εὐμενεῖς ἔχειν πάντα τοὺς ἐκείνου φίλους ἀγγέλους καὶ ψυχὰς καὶ πνεύματα* (CC VIII, 64);

178 PA II, 8, 2; 11, 1; III, 5, 3.

Pare in effetti possibile che le nature razionali, dalle quali mai è sottratta la facoltà del libero arbitrio, possano di nuovo soggiacere a certi moti, non senza il permesso di Dio, affinché non capitino che, tenendo sempre uno stato immobile, si dimentichino di essere stati posti in quel culmine di beatitudine non per propria virtù ma per la grazia di Dio; a questi moti farà senza dubbio seguito di nuovo la varietà e la molteplicità dei corpi, dalla quale sempre il mondo è adornato, né mai potrà costituirsi mondo se non dalla varietà e dalla molteplicità, il che non può avvenire in nessun caso al di fuori della materia corporea. (*PA II, 3, 3*)¹⁷⁹

In tal caso materia e libertà sarebbero di fatto inseparabili. Contro questa interpretazione si possono muovere alcune obiezioni: se è pur vero che lo stato delle creature in Dio nel brano è descritto come «immobile», d'altra parte i movimenti che provocherebbero una nuova creazione della materia non sono inqualificati, ma sono detti «certi moti» (*aliqui motus*), il che potrebbe far pensare che solo determinati tipi di moto porterebbero ad una ricaduta nella materia. Difatti in un altro brano dedicato alla fine del mondo, Origene dice che in quel momento Dio sarà per le creature tutto ciò che esse «sentono, pensano, vedono, possiedono e ogni loro movimento» (*PA III, 6, 3*): vi sarà dunque una forma di movimento anche nella vita divina. Ed infatti in un frammento greco dal *Commento a Giovanni* Origene chiarisce che il movimento delle persone della Trinità non è mai una dislocazione spaziale (*μεταβατικῶς*) e nello stesso *De Principiis* discute le proprietà della mente, chiarendo come essa non abbisogni di spazio ed estensione per muoversi¹⁸⁰. Come intendere quindi l'«immobile stato» di *PA II, 3, 3*? Da una parte c'è chiaramente l'idea dell'acquisizione indefettibile dei beni di Dio cui la creatura può solo partecipare – e in questo senso è lo «stato» della creatura, e non la creatura stessa ad essere «immobile»; dall'altra il paradosso di un immobile movimento, che è intrinseco all'idea stessa di Dio come perfetto e al contempo vivo – se il punto di partenza del mio movimento così come quello di arrivo e tutti i punti del percorso sono pur sempre Dio, io in un certo senso mi muovo e sono immobile.

Per quanto concerne il movimento dell'ombra, ci si deve chiedere se per Origene la

179 *Possibile enim videtur ut rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subiacere, indulgente hoc ipsum deo, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse; quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur; ex qua mundus semper adornatur; nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.*

180 *Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut uidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnes motus sui deus sit* (*PA III, 6, 3*); τοῦ ἁγίου πνεύματος, μεταβατικῶς οὐ κινουμένου, κάθοδον [...] ἀχώριστον γὰρ τοῦ υἱοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα· οὐδὲ γὰρ ὁ υἱὸς ἐν τόπῳ οὐδ' αὖ ὁ πατήρ, ἵνα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα μεταβατικῶς κινούμενον ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν μεταβαίνῃ (*FrGv 20*); cf. *PA I, 1, 6-7*.

mutazione della materia avvenga per una sorta di automatismo in conseguenza della mutazione della libertà o se vi agisca in qualche modo la divinità: abbiamo visto che i testi sembrerebbero indicare una prevalenza del giudizio provvidenziale di Dio nella mutazione della materia, mutazione che si concretizza nella «ridistribuzione» delle creature nei diversi ranghi fra un mondo e l'altro, a seguito di un giudizio divino¹⁸¹. D'altronde, perché vi sia un'ombra non basta uno gnomone, ma ci vuole anche una fonte di luce e, come dice Origene nel brano del *De Oratione*, spesso sono i movimenti del corpo luminoso, non quelli di quello opaco, a determinare la lunghezza dell'ombra. Lo gnomone della nostra libertà può certo determinarsi in diversi modi da se stesso, ma poi le conseguenze di questa determinazione sono lasciate alla sovrana Provvidenza di Dio. Se così non fosse, Dio sarebbe assimilabile ad una condizione ambientale, la cui sola presenza in quanto bontà determinerebbe la qualità dell'azione libera della creatura e la misura della sua partecipazione; si tratterebbe insomma di un semplice punto di riferimento passivo, mentre invece è chiaro che nell'ottica di Origene non è il Bene a rimanere inerte mentre le creature progrediscono o regrediscono nella partecipazione a lui, ma è il Bene stesso che agisce in favore delle creature.

Resta la questione della forma, cioè del fatto che l'ombra ha la stessa forma del corpo che la proietta. Abbiamo già visto quante caratteristiche delle creature razionali si proiettino sulla materia. Qual è la logica profonda di questa proiezione e similitudine formale? Anche ammettendo che la creazione della materia non sia avvenuta in maniera meccanica dalla caduta delle creature, come fosse un precipitato chimico o una sostanza che si solidifica al raffreddarsi del fuoco d'amore delle creature, ma che sia avvenuta per intervento divino, bisogna fare i conti con l'ipotesi che la materia esistesse prima di essere creata nella costituzione stessa delle creature razionali, molteplici in numero e ontologicamente infondate in se stesse e dunque mutevoli: se infatti l'operazione di Dio nel creare la materia risponde ai consueti parametri pedagogici evidenziati da Origene, la proiezione delle caratteristiche dei razionali sulla materia è spiegabile come operazione di «indurimento» del loro cuore e manifestazione del loro peccato a loro stessi per mezzo dell'accentuazione di quello stesso peccato e della concessione di un successo in quel peccato, tale da provocare poi sazietà e nausea della trasgressione ed una più convinta conversione a Dio. Questo argomento decisivo sarà discusso nel capitolo dedicato

181Tzamalikos 2006, pp. 272-309 ; cf. §4 n. 105.

all'argomento della Creazione. Tuttavia è bene che noi «da tale fine delle cose contempliamo i loro inizi» (*PA* I, 6, 2): perciò, prima di esaminare la protologia della materia, dobbiamo dedicare un capitolo al tema della risurrezione del corpo e della fine del mondo.

Capitolo III: Il Corpo.

Avendo definito l'utilizzo della parola «materia» (ὕλη, *materia*) nelle sue accezioni ed avendone esaminato le proprietà nel senso più filosofico, per risolvere la dicotomia individuata fra una certa necessità della materia derivante dalla libertà delle creature ed il suo carattere provvisorio, limitato e avventizio, nonché per completare il quadro lessicale iniziato nel capitolo precedente, verrà qui proposta una analisi degli usi e dei significati della parola «corpo» (σῶμα, *corpus*) e dei suoi derivati; in particolare, bisognerà verificare se l'interpretazione di autori come Crouzel, che pensano l'escatologia origeniana corporea e che, per spiegare alcuni passi che sembrerebbero andare in direzione opposta, introducono un senso solamente morale di «corpo» e derivati, sia sostenibile alla luce dei testi. Nella seconda parte del capitolo sono esaminate le due ipotesi escatologiche del *De Principiis*, fra le quali com'è noto il testo tradotto da Rufino non permette di operare una scelta esplicita. Con l'aiuto di altri testi e di altri brani del *De Principiis* si cercherà di capire quale fosse la preferenza di Origene fra queste due possibilità.

III.A Il Lessico.

§1. Corpo e Materia, *sordes*. Come abbiamo avuto modo di notare nel capitolo precedente, una grande quantità di testi origeniani, sia greci che in traduzione latina, sembra fare un uso piuttosto disinvolto di «materia» (e derivati) e di «corpo» (e derivati), senza cioè proporre una distinzione rigida fra i due campi semantici. Questo avviene soprattutto quando Origene evidenzia l'insufficienza, la parzialità o la negatività di questi fenomeni a fronte di tutto ciò che è spirituale (cf. II.B §4). Un brano che mostra inequivocabilmente l'equivalenza di «materia» e «corpo» si trova nel *De Principiis*:

In questa fine, se c'è qualcuno che crede che la natura materiale, cioè corporea, scomparirà del tutto, in nessun modo il mio intelletto si spiega in che modo tante e diverse sostanze possano vivere e sussistere senza corpi, dato che è proprio alla natura di Dio soltanto, cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che si possa pensare la loro esistenza senza sostanza materiale e al di là di qualsiasi associazione con appendici corporee. Qualcun altro forse dirà che in quella fine tutta la sostanza corporea sarà così pura e mondata da potersi intendere come un etere e dotata di una certa qual purezza e trasparenza celeste. (PA I, 6, 4)¹

¹ *In hoc fine si qui materialem naturam, id est corpoream, penitus interituram putet, nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere ac subsistere sine corporibus possint, cum solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intellegatur existere. Alius fortasse dicet quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et*

In questo brano leggiamo tutte le possibili permutazioni del linguaggio origeniano sulla materia e sul corpo: abbiamo infatti una «natura materiale» (*natura materialis*) perfettamente equivalente alla «natura corporea»; ad esse equivalgono semplicemente i «corpi» (*corpora*), la «sostanza materiale» (*materialis substantia*) che ancora una volta è legata alla «appendice corporea» (*corporea adiectio*) e per ultimo abbiamo una «sostanza corporea» (*substantia corporalis*). Data la discrepanza fra la traduzione di Rufino e la resa di Girolamo del brano, Rius-Camps ne ha sospettato l'autenticità, in particolare individuando una interpolazione rufiniana dalle parole «in nessun modo» (*nullo omnino genere*) fino a «appendici corporee» (*intellegatur existere*, nel testo latino); motivo del sospetto era chiaramente il desiderio di liberarsi di una frase in cui si sostiene fortemente la necessità del corpo anche nel momento escatologico; l'argomento addotto da Rius-Camps è legato alla teologia trinitaria: egli legge la frase *solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit* come se ci fosse una virgola dopo *naturae*, intendendo quindi *solius dei* come genitivo di specificazione di *proprium*, mentre l'intera espressione *patris et filii ac spiritus sancti naturae* sarebbe l'esplicazione di *dei*. Glossare la parola «dio» con l'espressione «la natura del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» sembra a Rius-Camps impossibile prima del Concilio di Nicea e della formulazione di «un'unica natura divina in tre ipostasi», tanto più che è lo stesso Rufino a dichiarare nella prefazione alla traduzione del *De Principiis* di avere aggiustato all'ortodossia trinitaria della sua epoca i luoghi problematici dell'opera di Origene². Ora, anche ammettendo che questo sia un passo meritevole di essere aggiustato, l'argomento di Rius-Camps ci chiede di accettare ben due premesse non necessarie: primo, che *naturae* sia apposizione di *dei*, quando si potrebbe in maniera altrettanto corretta leggere *naturae* come direttamente dipendente da *proprium* e *dei* come specificazione di *naturae*, in modo tale che poi la glossa espliciti semplicemente l'espressione «dio» come «Padre, Figlio e Spirito Santo» – un giro di frase decisamente meno niceno; secondo, anche ammettendo che il testo vada tradotto come chiede Rius-Camps, non si vede perché si debba ritenere interpolata l'intera frase, quando sarebbe possibile eliminare qualsiasi inopportuno riferimento al Concilio di Nicea

caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intellegi; Girolamo riproduce il brano in maniera nettamente diversa: *Corporales quoque substantias penitus dilapsuras, aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et caelum, si quod aliud corpus sincerius et purius intellegi potest.* (Hier. Ep. 124, 4); cf. Rius-Camps 1976, p. 171; Crouzel-Simonetti II, pp. 101-2.

² *Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermissimus aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam* (Ruf. Praef. I, 3); Rius-Camps 1976, p. 171.

semplicemente espungendo da *id est* fino a *naturae*, senza danno alcuno per il senso della frase, tanto più che *id est* facilmente introduce una glossa. Mi sembra che il passaggio non possa essere giudicato una interpolazione di Rufino su questa base. Limitiamoci per ora a notare che le espressioni per indicare i corpi e la materia elencate poco fa si trovano in tutto il *De Principiis*. Non solo, ma spingendoci a fare una retroversione greca delle stesse espressioni, scopriamo che non sono inattestate nemmeno nelle opere greche: per esempio la «natura materiale» (*materialis natura*), che in greco suonerebbe φύσις ύλική, appare in questa forma a *DeOr* XXIII, 3, e come φύσις φθαρτή, «natura corruttibile» a *CGv* XIII, 61, 429; la «natura corporea», in greco φύσις σωματική, è attestata a *CC* VI, 71 e *CGv* XIII, 21, 123 e si trova anche a *Meth. De Res.* I, 20, sebbene in tradizione indiretta; non compare invece la «sostanza materiale» (*materialis substantia*) nella forma greca di ούσία ύλική, ma dalla discussione di *DeOr* XXVII, 8 e da *CGv* 13, 61, 429 emerge che un tale nesso è tutt'altro che impossibile; anche «sostanza corporea», nella forma greca ούσία σωματική, non si trova negli scritti certi di Origene, bensì in *Philoc.* 24 più volte – il brano attribuito da Eusebio di Cesarea a Massimo, di cui a *II.C* §2 – e *SelPs* 18:2 (PG 12:1240), mentre abbiamo attestazioni sicure di ούσία άσώματος («sostanza incorporea», *CC* VI, 61.71) e di ούσία θνητή («sostanza mortale» *CGv* XIII, 61, 429) che rendono comunque meno implausibile la resa rufiniana *corporalis substantia*. Il testo di Rufino è *omnis substantia corporalis* che, inteso in senso più generale, come a significare «tutta la materia di cui sono fatti i corpi», può essere tradotto «tutta la sostanza corporea», che presuppone un greco del tipo: ὅλη ή ούσία σωματική. D'altra parte l'espressione latina potrebbe anche essere intesa in senso più individualizzante come «ogni esistenza corporea», cioè ogni singolo corpo, un senso che nasconderebbe un greco del tipo: πᾶσα ή ύπόστασις σωματική. In questa stessa forma, l'espressione appare a *Dial.* 16. Queste oscillazioni terminologiche non ci devono stupire più di tanto, se pensiamo al senso anche tecnico delle parole: «sostanza», «esistenza» e «natura» (*substantia*, *natura*, ούσία, ύπόστασις, φύσις) sono tre termini molto usati da tutte le scuole filosofiche e che, all'epoca di Origene e per molto tempo successivamente, non avevano ancora ricevuto una propria definizione precisa e differente l'una dall'altra, sicché possiamo dire che – al netto delle numerose e complesse oscillazioni contestuali – tutti e tre indicano l'essenza più vera e autentica di una cosa o di un insieme di cose, sia che questa autentica essenza si specifichi come un gruppo preciso di qualità che contraddistinguono quell'insieme di cose, che come il sostrato comune che sottosta alle

loro molteplici e diverse apparenze³; per quanto riguarda l'oscillazione fra «corpo» e «materia» essa non stupirà se si tiene in conto la definizione di materia come «sostrato dei corpi», se si considera che i corpi si determinano a partire dalla materia mediante l'inserzione di qualità, se infine si accetta che la materia non si presenti mai *di per sé* priva di qualità. Data questa costruzione metafisica, è del tutto naturale che «corpi» e «materia» non siano nettamente distinti se non in quei momenti in cui si deve parlare proprio della materia prima, cioè del concetto-limite di materia priva di qualità.

È in maniera del tutto giustificata dunque che Origene, quando non discute espressamente di fisica, utilizza «corpo» e «materia» in maniera interscambiabile, il che accade spesso quando la realtà empirica da questi termini designata si contrappone alla realtà spirituale o intellegibile. In tali casi, abbiamo visto, è la connotazione di corruttibilità e mortalità a guidare l'uso e queste proprietà sono chiaramente derivate dalla limitatezza temporale della creatura corporea⁴. Dalla limitatezza temporale discende anche l'impossibilità, tanto spesso rievocata, che un essere nel corpo veda Dio, un concetto che supera la semplice contrapposizione fra cose corporee coglibili coi sensi corporei e cose incorporee conoscibili solo con l'intelletto, come dimostra un frammento dal *Commento a Giovanni*, nel quale vien detto esplicitamente che per la contemplazione di Dio non è sufficiente affidarsi all'intelletto, ma bisogna anche che quell'intelletto non sia implicato nella materia in alcun modo e, insieme con la materia, nel tempo⁵. Questa negatività della materia, che abbiamo già esaminato nel capitolo precedente, non pone problemi di teodicea: la materia e i corpi sono corruttibili per la loro sottoposizione al tempo, la quale ne esprime la lontananza da Dio, rappresentando così la giusta punizione per chi da Dio volontariamente si è allontanato e al contempo il misericordioso mezzo attraverso il quale riattingere alla comunione perduta; la materia non ha una natura propria se non questa sua limitatezza temporale, né può vantare nessun tipo di causalità: non si è colpevoli in quanto si è nella materia, ma si è nella materia in quanto si è colpevoli. Questo punto è estremamente importante perché l'ammissione di una materia in sé negativa o di una creazione come fatto negativo *di per sé* cioè al di là delle colpe pregresse dei razionali,

3 Stead 1977, pp. 1-24; Dörrie 1955.

4 Contrapposizione tra realtà empirica (corpi e materia) e realtà spirituale: II.B §4; corruttibilità dovuta alla limitatezza temporale: II.C §5.

5 ἀλλ'οὐδὲ νῶ ὁρατός ἐστιν ἀπλῶς, ἀλλὰ τῷ πάσης ἀγνοίας καὶ κακίας καὶ ὕλης ἀπηλλαγμένῳ. «Μακάριοι, γὰρ φησιν, οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, »ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται». καρδίαν δὲ τὸν νοῦν ὀνομάζει. ὅστις καθαρὸς τῷ εἰρημένῳ τρόπῳ γεγονὼς τελειωθείς κατ' ἀρετὴν προσβάλλει θεῷ καθ' ὃ ἐφικτόν. τούτων οὕτως ἐχόντων ὁ νοῦς ὁ ἔτι ὑποκείμενος γενέσει, καὶ διὰ τοῦτο καὶ χρόνῳ, οὐχ ὄρᾳ τὸν θεὸν ὡς δεῖ. (*FrGv* 13); cf. II.C §4, in part. n. 107.

minerebbe tutto il sistema origeniano, nel quale è il rapporto fra Creatore e creatura razionale, e fra creature razionali a definire i caratteri dell'universo; l'ammissione di una negatività ontologica della materia non dipendente dalla libertà delle creature o da un provvisorio disegno del Creatore implicherebbe l'ammissione di un altro principio, una fortissima concessione ai dualismi platonici della materia malvagia oppure agli gnosticismi che dividevano il Demiurgo dal Dio Padre di Gesù. Questo è il senso di affermazioni come quella di *CC IV*, 66 per cui «che la materia che aderisce ai mortali sia la causa dei mali per noi Cristiani non è vero. È la ragione di ciascuno la causa della sua malvagità, la quale è il male. Per noi cristiani sono mali le azioni malvagie e null'altro se vogliamo essere precisi»⁶. Oppure, sempre nel *Contro Celso*, un'affermazione simile riguarda la natura del «contagio», quindi la norma della purezza:

Nemmeno in questo è stato filosofo: propriamente infatti il «contaminato» è tale a causa della malvagità. Ma la natura del corpo non è contaminata: infatti non contiene, in quanto materia del corpo, la causa della contaminazione, cioè la malvagità. (*CC III*, 42)⁷

Celso, con la sua visione del mondo gerarchizzata, non concepisce la possibilità che il corpo umano abbia aderito alla natura divina in Gesù, in quanto il corpo umano sarebbe «contaminato» (μιαρός). Origene gli obietta che la contaminazione esiste solo in quanto concetto morale: è la malvagità ad essere contaminante, non una natura propria delle cose. Siamo dunque in piena consonanza con il detto evangelico «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo» (Mt 15:11): ad una teodicea della purità ontologica si contrappone un concetto di purità moralizzato che risulta da una teodicea razionalistica⁸; in essa le punizioni (la materia) sono negative soltanto perché rispondono ad un comportamento moralmente negativo, mentre dal punto di vista di Dio sono positive, avendo scopo redentivo. Eppure il quadro origeniano non è così chiaro: in altri testi Origene sembrerebbe esprimere l'idea di una impurità ontologica – indipendente dal merito della creatura – della materia e del corpo,

6 τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές. Τὸ γὰρ ἐκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσεως ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν· κακὰ δὲ καὶ αἱ ἀπ' αὐτῆς πράξεις, καὶ ἄλλο οὐδὲν ὡς πρὸς ἀκριβῆ λόγον καθ' ἡμᾶς ἐστὶ κακόν. (*CC IV*, 66).

7 Οὐδὲ τοῦτο φιλοσόφως ποιῶν· τὸ γὰρ κυρίως μιαρὸν ἀπὸ κακίας τοιοῦτόν ἐστι· φύσις δὲ σώματος οὐ μιάρᾳ· οὐ γὰρ ἡ φύσις σώματός ἐστι, τὸ γεννητικὸν τῆς μιάρότητος ἔχει τὴν κακίαν.

8 Fondamentale su questo tema: Stroumsa 2006, p. 88; Stroumsa 1999, pp. 268-81. Sulla tendenza al superamento del culto materiale nel cristianesimo antico e il contributo in tal senso di Origene: Lettieri 2013, in part. pp. 182-4.

come se di fronte alla divinità l'essere nel corpo costituisse una forma di male *di per sé*, al di là della colpa precedente. Questo è particolarmente evidente nelle esegesi origeniane dei testi veterotestamentari che prescrivono la purificazione dei nuovi nati e di quei brani evangelici che rappresentano Gesù infante sottoporsi a tali purificazioni⁹. Talvolta, l'impurità che contraddistingue gli esseri umani alla nascita non è distinta dal peccato: nessuno di coloro che nascono, vien detto, è immune al peccato. In questi casi i riti purificatori veterotestamentari – così come il battesimo degli infanti che li inverte – sono utilizzati come argomento a favore della dottrina della preesistenza: siccome i bambini hanno bisogno di essere purificati sin da subito, dato che a nessuno può essere imputato un peccato senza che l'abbia commesso (pena la negazione della bontà e giustizia divine e della libertà umana), allora è necessario che essi abbiano commesso un peccato *prima* di nascere. L'impurità così concepita ha – come è stato notato dalla Sfameni Gasparro – una portata cosmica, perché si riferisce a tutto il mondo come luogo della caduta meritata degli intelletti preesistenti¹⁰. In questo caso Gesù sarebbe esentato dalle purificazioni rituali, in quanto non ha assunto una «carne di peccato», ma «la similitudine di una carne di peccato», non nel senso docetista dell'assunzione di un corpo non umano, ma nel senso che ha assunto un corpo umano senza il previo peccato commesso dagli esseri umani¹¹. Più problematico è quando entra in gioco una distinzione fra impurità e peccato, perché sembrerebbe imporsi alla creatura un onere o una negatività gratuita, in contrasto con la

9 In part. Lv 12:1-2.6-8.26; 13:6; 21:11; Zc 3:1-3; Lc 2:21-4; un'altra serie di testimoni biblici ricorrenti sono quelli legati al «corpo di morte» «di umiliazione» o «di peccato» o alla colpevolezza universale di fronte a Dio: Gb 14:4-5; 25:5; Ps 21:16; 43:26; 50:7; Lam 3:34-6; Rm 6:6; 7:24; Fil 3:21; anche Ez 1:27 dove il fuoco di cui è composta la visione di Dio «dai lombi in giù» è interpretata da Origene come la purificazione necessaria del corpo umano.

10 Sfameni Gasparro 1984, p. 202. Cf. οἱ δὲ προφηταί, αἰνιττόμενοι ὅ τι περὶ τῶν γενέσεως πραγμάτων σοφόν, θυσίαν «περὶ ἁμαρτίας» λέγουσιν ἀναφέρεσθαι καὶ περὶ τῶν ἄρτι γεγεννημένων ὡς οὐ καθαρῶν ἀπὸ ἁμαρτίας [...] Προφήτης δὲ ἐστὶ καὶ ὁ εἰπὼν τό· «Ἐταπείνωσας ἡμᾶς ἐν τόπῳ κακώσεως», «κακώσεως» τόπον λέγων τὸν περίγειον τόπον, ἐφ' ὃν ἐκβληθεὶς ἀπὸ τοῦ παραδείσου διὰ τὴν κακίαν ἐλήλυθεν ὁ Ἀδάμ, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος. Καὶ ὁ λέγων δὲ ὅτι «Βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον», ἔτι δὲ καὶ τό· «Ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου», διὸ «εὐδοκοῦμεν ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον», ὅρα πηλίκα περὶ τῆς διαφοροῦ ζωῆς τῶν ψυχῶν τεθεωρήκει (CC VII, 50); *Denique et in lege pro parvulo qui natus fuerit iubetur offerri hostia* par turturum aut duo pulli columbini, ex quibus unus pro peccato et alius in holocaustoma. *Pro quo peccato offertur unus hic pullus? Numquid nuper editus parvulus peccare potuit? Et tamen habet peccatum pro quo hostia iubetur offerri a quo mundus negatur quis esse nec si unius diei sit vita eius* (CRm V, 9, 12); *HNm XXIV, 1; HLv VIII, 3; Omnis qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur. Propter quod et Scriptura dicit: Nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius. Hoc ipsum ergo quod in vulva matris est positus et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit in patre et matre contaminatus dici potest* (HLv XII, 4).

11 *Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est, solus vero Iesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est, in matre non est pollutus. Ingressus est enim corpus incontaminatum. Ipse enim erat, qui et dudum per Solomonem dixerat: Magis autem cum essem bonus, veni ad corpus incoinquinatum* (HLv XII, 4).

dottrina della libertà¹². In certi casi questa impurità non peccaminosa è legata al concetto di γένεσις, che significa sia «divenire», cioè la caratteristica del nostro mondo di essere inserito nel tempo e di essere composto di oggetti provvisori, che nascono e muoiono, sia «nascita», nel senso biologico del termine e in particolare con una connotazione sessuale¹³. Capiamo bene, sulla base di quanto detto prima riguardo le proprietà della materia, in che senso vada considerata impura la vita sottoposta al tempo e al divenire, per il fatto che essa è esclusione da Dio; meno chiaro è come mai la generazione per via sessuale sia da considerarsi impura, dato che Origene riconosce, pur (possiamo dirlo) senza entusiasmo, l'istituto del matrimonio escludendo si dia peccato nell'espletamento delle funzioni sessuali al suo interno e al fine della generazione¹⁴. Certo, essa è connessa con la nascita di un nuovo essere umano nel suo «corpo di umiliazione», tuttavia non si può dire che per Origene ne sia la causa – propriamente la causa è il peccato dell'intelletto preesistente; certo, essa è la perpetuazione *nel tempo* della propria vita destinata a morire di morte naturale, quindi si tratta in qualche modo dell'atto di γένεσις (di «divenire») per eccellenza,

12 *Ergo Iesus purgatione indiguit et immundus fuit aut aliqua sorde pollutus? Temerarie forsitan videor dicere, sed scripturarum auctoritate commotus. Vide, quid in Iob scriptum sit: nemo mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius. Non dixit: nemo mundus a peccato, sed: nemo mundus a sorde. Neque enim id ipsum significant sordes atque peccata [...] Omnis anima, quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas. Ut autem scias Iesum quoque sordidatum propria voluntate, quia pro salute nostra umanum corpus assumpserat, Zachariam prophetam auscultat dicentem: Iesus erat indutus vestibibus sordidibus.* (HLC XIV, 3-4).

13 Impurità che agisce sul piano sessuale secondo la Sfameni Gasparro 1984, p. 202; cf. *Primo consideramus secundum historiam, si non videtur quasi ex superfluo additum Mulier quae conceperit semen et peperit masculum, quasi possit aliter masculum parere nisi semine concepto. Sed non ex superfluo additur. Ad discretionem namque illius, quae sine semine concepit et peperit, istum sermonem pro ceteris mulieribus legislator adiecit, ut non omnem mulierem, quae peperisset, designaret immundam, sed eam, quae concepto semine peperisset [...] Haec ergo dicta sint nobis de eo, quod observavimus scriptum quia non superfluo addidit legislator: mulier si conceperit semen et peperit filium, sed esse exceptionem mysticam, quae solam Mariam a reliquibus mulieribus segregaret, cuius partus non ex conceptione seminis, sed ex praesentia sancti Spiritus et virtute Altissimi fuerit* (HLV VIII, 3); *Non est ergo contaminatus in matre, sed ne in patre quidem. Nihil enim Ioseph in generatione eius praeter ministerium praestitit et affectum; unde et pro fidei ministerio patris ei vocabulum Scriptura concessit* (HLV XII, 4); *Sed et de salvatore quodam loco dicit quia venerit in similitudine carnis peccati ut de peccato damnaret peccatum in carne. In quo ostendit quod nostra quidem caro peccati sit caro, Christi autem caro similis sit carnis peccati. Non enim ex semine viri concepta est sed Spiritus Sanctus venit super Mariam et virtus altissimi obumbravit ei ut quod nascebatur ex ea filius vocaretur excelsi* (CRm V, 9, 10). Impurità come sottoposizione al divenire: *διὰ τί τὸ κάτω τοῦ θεοῦ πῦρ ἐστίν. Τὰ ἀπὸ ὀσφύος καὶ γενέσεως πράγματα, ταῦτα πῦρ ἐστίν· πάντα γὰρ τὰ ἐν γενέσει χρήζει τοῦ καθαρσίου τοῦ ἀπὸ τοῦ πυρός, πάντα τὰ ἐν γενέσει χρήζει τῆς κολάσεως.* (HGer XI, 5); cf. HEz I, 3; CMt XV, 23.

14 Accettazione del matrimonio di Origene: *Fr1Cor* 35.39; Crouzel 1963; Crouzel 1985, pp. 183-99; Sfameni Gasparro 1984, pp. 236-9; con limitazioni: *οὕτως καὶ τὰ περὶ γάμων γεγραμμένα καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τηροῦντες ἐπὶ τοῦ ῥητοῦ καὶ οἰόμενοι συνουσίαις ἡμᾶς καὶ τότε [scil. μετὰ τὴν ἀνάστασιν] χρήσεσθαι, δι' ἃς οὐδὲ σχολάζειν ἐστὶ «τῇ προσευχῇ» δυνατὸν ἐν μολυσμῶ πῶς ὄντων καὶ ἀκαθαρσίᾳ τινὶ τῶν χρωμένων ἀφροδισίοις* (CMt XVII, 35); *Ut verbi gratia dixerim, conubia quidem legitima carent quidem peccato, nec tamen tempore illo quo coniugales actus geruntur, praesentia sancti Spiritus dabitur, etiamsi propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur* (HNm VI, 3).

poiché è la risposta genesica alla corruzione (φθορά) che riafferma quella stessa corruzione – «vanità» (ματαιότης) all'ennesima potenza, eppure non è peccato e quindi la sua impurità non risponde né a una logica retributiva né a una educativa. Per di più questa impurità non agisce solo sull'uomo e la donna che compiono l'atto sessuale, ma si trasmette al figlio (motivo per cui Gesù non è sottoposto a questo tipo di impurità), che ovviamente non può in alcun modo essere colpevole dell'atto sessuale. Infine, vi è una impurità caratteristica soltanto degli esseri umani sulla terra, che non tocca per esempio gli astri, gli angeli o i risorti, che sono dotati di un corpo etero¹⁵. Essa è connessa con quell'insieme di bisogni e debolezze che costituiscono la vita umana e che non toccano la vita potenzialmente infinita, perfetta e priva di necessità degli angeli e degli astri¹⁶. Il legame con il tipo di impurità precedente è fin troppo chiaro, dato che la vita nel corpo etero non prevede la sessualità, tanto più che non morendo gli esseri celesti non devono neppure riprodursi. A questa impurità però, che è specificamente riservata alla condizione umana, nemmeno Gesù si sottrae, nemmeno cioè la creatura che non avendo mai peccato ma anzi avendo amato il Verbo oltre ogni misura è diventata con lui una cosa sola – persino questa creatura perfetta, prendendo un corpo umano soltanto per soccorrere e facendo quindi un atto meritorio, deve riscattarsi da una impurità legata al corpo. Questi tre tipi di impurità, conseguenza del peccato, sessuale e umana, non sono sempre distinti negli scritti di Origene e anzi non si può trovare una trattazione esplicita nella sua opera di queste tre

15 Corpo degli angeli e dei risorti: οὐ μόνον κατὰ τὸ μὴ γαμεῖν καὶ τὸ μὴ γαμεῖσθαι <ὡς> οἱ <ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελοι> γίνονται οἱ καταξιούμενοι τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα «τῆς ταπεινώσεως» γίνεσθαι τοιαῦτα, ὅποια ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ ἀγχοειδῆ φῶς. (CMT XVII, 30); corpo degli astri: *nam licet aetherium sit corpus astrorum, tamen materiale est.* (PA I, 7, 5).

16 Impurità che agisce sul piano umano secondo la Sfameni Gasparro 1984, p. 202; cf. *Omnis anima, quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas. Ut autem scias Iesum quoque sordidatum propria voluntate, quia pro salute nostra umanum corpus assumpserat, Zachariam prophetam auscultantem: Iesus erat indutus vestibis sordidis. Quod quidem adversus eos facit, qui negant Dominum nostrum humanum habuisse corpus, sed de caelestibus et spiritalibus fuisse contextum. Si enim de caelestibus et, ut illi falso asserunt, de sideribus et alia quadam sublimiori spiritalique natura corpus eius fuit, respondeant, qui potuerit spiritale corpus esse sordidum aut quomodo hoc interpretentur, quod posuimus: Iesus erat indutus vestibis sordidis. Si autem fuerint necessitate compulsi, ut suscipiant spiritale corpus sordidum intellegi vestimentum, debent consequenter dicere, quoniam illud, quod in repositionibus ponitur, completum sid, id est seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale, quod polluti et sordidi resurgamus, quod etiam cogitare piaculum est. [...] oportuit ergo, ut pro Domino et Salvatore nostro, qui sordidis vestimentis fuerat indutus et terrenum corpus assumpserat, offerentur ea quae purgare sordes ex lege consueverant (HLc XIV, 4-5); Nunc ergo requiramus etiam illud, quid causae sit, quod mulier, quae in hoc mundo nacentibus ministerium praebet, non solum cum semen suscepit immunda fieri dicitur, sed et cum peperit. Unde et pro purificatione sua iubetur offerre pullos columbinos aut turtures pro peccato ad ostium tabernaculi testimonii, ut repropitiet pro ipsa sacerdos, quasi quae repropitiationem debeat et purificationem peccati pro eo, quod nascenti in hoc mundo homini ministerium praebet (HLv VIII, 3); HLv IX, 6.*

spiegazioni e delle loro differenze, sicché non è possibile nemmeno trovare una spiegazione esplicita. È chiaro che queste tre impurità sono fra esse collegate, attraverso il concetto di γένεσις come nascita nel mondo, allontanamento dalla stabilità dell'«essere» in favore del «divenire», unione sessuale e vanità di ciò che è sottoposto al tempo¹⁷. Spiegare però le oscillazioni nel trattamento dello stato di purità di Gesù e il fatto fondamentale che degli atti non solo moralmente indifferenti (come la generazione all'interno del matrimonio) ma anche meritori (come il soccorso prestato dagli esseri superiori ai loro inferiori per permetterne il progresso morale) siano considerati fonte di impurità reale per il solo fatto di implicare un contatto con la materia, nel contesto di un chiaro creazionismo che vede la materia come utile strumento pedagogico completamente asservito al suo Creatore, non è affatto facile. Crouzel ha tentato di spiegare questa impurità con la categoria del «rischio»: lo stare nella materia costituisce per la creatura un rischio di allontanamento da Dio, rischio che diviene ancora più concreto nel caso dell'atto sessuale per il suo impatto totalizzante sulla persona, capace di indurla in una sorta di idolatria¹⁸. Tale soluzione conciliante rispetto al sistema origeniano non è del tutto soddisfacente perché non spiega il caso di Gesù: come può Origene immaginare un rischio di peccato nel suo caso? Inoltre la categoria di rischio, che non è mai citata da Origene (κίνδυνος, *periculum*?) nei brani riguardanti la purificazione, non si presta bene a spiegare la dinamica propria di questa impurità, per cui è il contatto stesso con ciò che è impuro a contaminare e ciò vale ancora di più nel caso in cui questo contatto sia coronato da una vittoria dello spirito sulle potenze carnali: paradossalmente la contaminazione è tanto più reale, quanto meno il rischio connesso al contatto con la materia si concretizza in peccato¹⁹. Più vicina al punto è la spiegazione proposta dalla Sfameni Gasparro, per cui l'impurità sarebbe dovuta all'indebita associazione fra due piani ontologici diversi, dei quali l'uno – migliore (κρείττων) – deve purificarsi dell'altro – deteriore (χείρων). Vi è dunque nella materia una dignità ontologica minore che è un dato di fatto. L'associazione dell'essere razionale – al di

17 cf. Sfameni Gasparro 1984, p. 218.

18 Sfameni Gasparro 1984, p. 206; Crouzel in Bianchi 1981, pp. 267-8; Crouzel 1963; Crouzel 1985, pp. 186-7.

19 Cf. *Ergo hi qui pugnant, pro eo ipso quod contigerunt hostes immundos et quod congressi sunt contra eos et habuerunt cum iis certamen, polluti sunt. Et ego ergo, etiamsi vincere potuero diabolum, etiamsi cogitationes immundas et malas quas cordi meo suggerit vel repellere venientes, vel ingressa necare intra me ne ad effectum perveniant quivero et si calcare potuero caput draconis, hoc ipso tamen pollui e et inquinari necesse est, quo eum, qui pollutus est et inquinatus, calcare contendi. Et ero quidem beatus quod eum superare potui, immundus tamen sum et pollutus qui pollutum contigi, et ob hoc purificatione egeo. Idcirco nimirum et Scriptura dicit quia nemo mundus a sorde* (HNm XXV, 6, 1-2, il brano continua con l'esempio degli apostoli Pietro e Paolo, i quali nemmeno possono dirsi puri).

là del suo stato di peccato – con questo livello ontologico inferiore ammonta già di per sé ad una contaminazione²⁰. Questa spiegazione non fa altro che riportare a galla il problema: qual è il significato morale, cosa comporta per il progresso spirituale delle creature e in che cosa ostacola le creature questa contaminazione? La natura della contaminazione è chiaramente il contatto indebito fra questi due livelli ontologici come vuole la Sfameni Gasparro, ma il significato per la teologia di Origene di questo fenomeno sfugge. In un discorso teologico che è unitariamente segnato dall'esigenza di rispettare il libero arbitrio, al punto tale da subordinare la stessa ontologia alla morale (si pensi alla possibilità delle creature razionali di muoversi in base ai loro meriti e demeriti nella gerarchia del mondo), l'idea di una macchia indipendente dalla determinazione della libertà della creatura ma dovuta semplicemente ad un suo stato ontologico rappresenta un vero e proprio controsenso. Credo che questo elemento del pensiero di Origene sia da imputare in parte ad una concessione ad alcuni presupposti etici diffusi al tempo, forse anche alla pressione dell'encratismo, ma soprattutto al carattere prima di tutto esegetico delle riflessioni origeniane, come è dimostrato anche dalle oscillazioni di accenti fra i diversi tipi di contaminazione e alle possibili eccezioni di volta in volta introdotte o escluse (quella di Gesù in particolare). Dove Origene si impegna in una riflessione organica, che non segue pedissequamente il dettato biblico e che necessariamente pone soltanto le linee interpretative generali di un discorso analiticamente sviluppato e problematizzato in sede esegetica, nel *De Principiis* cioè e nel *Contro Celso*, questa tematica è quasi del tutto assente, mentre quel primato della libertà che caratterizza unitariamente il pensiero origeniano risalta in maniera più decisa.

Al termine di questa sezione prendiamo atto della possibilità che «corpo» e «materia» si presentino come concetti virtualmente indistinti. In tali casi essi sono negativamente connotati, principalmente per il loro carattere caduco segnato dalla temporalità e soprattutto perché costantemente rapportati e paragonati ai beni «migliori» (τὰ κρείττονα), cioè gli incorporei. D'altra parte esiste anche una accezione negativa di materia e corpo che sfugge alla razionalizzazione della sua negatività che è stata proposta finora (negatività rispetto all'incorporeo – quindi soggettiva, e negatività come temporalità) e che si configura come impurità distinta dal peccato e che denuncia se non una valutazione esplicitamente negativa della corporeità, almeno una sua connotazione fortemente

20 Sfameni Gasparro 1984, pp. 206.246.251-2.

spregiativa.

§2. ἀσώματος. A differenza del termine greco per «materia» (ύλη), che è di uso più raro nel suo senso generico di «legname», «materiale» ma il cui senso specializzato in senso tecnico filosofico è di grande importanza, il termine per «corpo» (σῶμα) è molto più comune nella sua accezione più semplice, mentre le accezioni tecniche sono meno nettamente distinte da quella comune che non nel caso di «materia» (ύλη). Inoltre la parola «corpo» – a differenza di «materia» – è ampiamente attestata nella Bibbia greca. Per questi motivi non troviamo una trattazione esplicita dei significati della parola «corpo» in Origene, che invece dà per scontato il termine. Possiamo però intuire qualcosa sulla parola partendo dal suo contrario, «incorporeo» (ἀσώματος), questo sì un termine che non compare nella Bibbia e di uso corrente nel lessico filosofico, fatto questo che costringe Origene a prenderne in considerazione il significato e a tentare un possibile legame con il linguaggio del testo sacro. L'importanza del tema è sancita dal fatto che esso viene affrontato per ben due volte nel *De Principiis*, già nella prefazione una prima volta e poi di nuovo nella sezione del libro IV dedicata all'ermeneutica biblica:

Il termine ἀσώματος, cioè «incorporeo», non solo presso molti altri, ma anche nelle nostre Scritture è inattestato e sconosciuto. Se però uno volesse portarci il passo di quel libretto che s'intitola *Dottrina di Pietro*, nel quale pare che il nostro Salvatore dica ai discepoli: *non sono un demone incorporeo*, allora bisogna per prima cosa rispondere che quel libro non è fra i libri della Chiesa, e bisogna dimostrare che né quello scritto è di Pietro, né di chiunque altro che sia stato ispirato dallo Spirito di Dio. Ma anche se si concedesse questo punto, in quel passo non è indicato con la parola ἀσώματος lo stesso senso che è attestato negli autori greci e pagani, quando i filosofi disputano intorno alla natura incorporea. In quel libello infatti *demonio incorporeo* è detto intendendo che la forma e la dimensione del corpo dei demoni, qualsiasi esso sia, non è simile a questo nostro corpo visibile e più denso. Il brano va letto secondo l'intenzione di chi l'ha scritto, come se dicesse che non ha un corpo simile a quello che hanno i demoni (il quale è un che di naturalmente sottile, come un'aria tenue, e per questo motivo è creduto e detto da molti essere incorporeo) ma un corpo solido e palpabile. Però secondo la consuetudine della gente, tutto ciò che non è così viene chiamato «incorporeo» dai più semplici e inesperti. Un po' come se uno dicesse che è incorporea quest'aria che respiriamo, per il fatto che non è un corpo tale che si possa afferrare, trattenere o che resista a chi lo preme.

Indagheremo tuttavia se si trovi nella Sacra Scrittura la stessa cosa che indicano i filosofi greci quando dicono ἀσώματος sotto un altro nome. Bisogna anche chiedersi in che modo è opportuno rappresentarsi Dio stesso, se corporeo e configurato secondo una qualche forma, oppure se d'una natura altra rispetto a quella dei corpi, il che non è specificato – per lo meno non palesemente – nel nostro annuncio. Le stesse cose sono da chiedersi riguardo a Cristo e allo Spirito Santo, e non di meno riguardo ad ogni anima e ad ogni natura razionale. (*PA Praef. 8-9*)²¹

21 *Appellatio autem ἀσωμάτων (id est incorporei) non solum apud multos alios, verum etiam apud nostras*

Chiunque allora si curi della verità poco si curi dei nomi e delle parole, visto che anche fra le diverse nazioni si trovano diverse consuetudini linguistiche; e stia attento piuttosto a ciò che è significato, che non a quali parole lo significhino, soprattutto in argomenti così grandi e difficili. Così quando ci si chiede, per esempio, se esista una qualche sostanza, nella quale non si può intuire né colore, né forma, né consistenza, né dimensione, scrutabile solo con la mente, ciascuno la nomina come vuole; i Greci infatti la chiamarono ἀσώματον (cioè incorporea), mentre le Sacre Scritture la nominarono «invisibile», dato che l'Apostolo dichiara che Dio è invisibile: dice infatti che *il Cristo è immagine del Dio invisibile*. Ma poi di seguito dice che *tutto è stato creato per mezzo di Cristo, i visibili e gli invisibili*. Così rende chiaro che ci sono anche fra le creature certe sostanze invisibili secondo la loro proprietà. Ma queste, sebbene non siano esse stesse corporee, usano tuttavia corpi, anche se sono migliori della sostanza corporea. Invece la sostanza della Trinità, che è causa e principio di tutto, dalla quale e per la quale e nella quale è tutto, non si può credere sia corpo né nel corpo, ma da ogni punto di vista incorporea. (PA IV, 3, 15)²²

I due brani sono complementari: il primo, posto nella prefazione all'opera che elenca gli articoli di fede e le questioni ancora indefinite subito dopo la trattazione delle Scritture, pone il problema del termine di largo uso filosofico «incorporeo»; il secondo, posto alla fine della analitica trattazione delle Scritture, risolve il problema identificando nel termine biblico «invisibile» (ἀόρατος) un equivalente del termine filosofico. Anche ammettendo –

scripturas inusitata est et incognita. Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri Doctrina appellatur; ubi salvator videtur ad discipulos dicere: non sum daemonium incorporeum, primo respondendum est ei quoniam liber ipse inter libros ecclesiasticos non habetur; et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sensus inibi ex isto sermone ἀσώματον indicatur, qui a graecis vel gentilibus auctoribus ostenditur, cum de incorporea natura a philosophis disputatur. In hoc enim libello incorporeum daemonium dixit pro eo, quod ipse ille quicumque est habitus vel circumscriptio daemonici corporis non est similis huic nostro crassiori et visibili corpori; sed secundum sensum eius, qui composuit illam scripturam, intellegendum est quod dixit, id est non se habere tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum), sed habere se corpus solidum et palpabile. In consuetudine vero hominum omne, quod tale non fuerit, incorporeum a simplicioribus vel imperitioribus nominatur; velut si quis aerem istum quo fruimur incorporeum dicat, quoniam quidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit urgentique resistere. Quaeremus tamen si vel alio nomine res ipsa, quam graeci philosophi ἀσώματον (id est incorporeum) dicunt, in sanctis scripturis invenitur. Deus quoque ipse quomodo intellegi debeat requirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur. Eadem quoque etiam de Christo et de sancto spiritu requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est.

- 22 *Omnis ergo, cui veritatis cura est, parum de nominibus et sermonibus curet, quia et per singulas gentes diversae verborum consuetudines habentur; et hoc magis, quod significatur, quam qualibus verbis significetur, intendat, praecipue in tam magnis et tam difficilibus rebus; sicut cum requiritur, verbi causa, si sit aliqua substantia, in qua neque color, neque habitus, neque tactus, neque magnitudo, intellegenda sit, mente sola conspicabilis, quam prout vult quis ita et nominat; nam Graeci eam ἀσώματον id est incorpoream dixerunt, divinae vero scripturae invisibilem nominarunt, quia apostolus deum invisibilem esse pronuntiat: imaginem enim invisibilis dei dicit esse Christum. Sed et rursum per Christum creata dicit esse omnia, visibilia et invisibilia. Per quod declaratur esse etiam in creaturis quasdam invisibiles secundum proprietatem suam substantias. Sed hae quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores. Illa vero substantia trinitatis, quae principium est et causa omnium, ex qua omnia et per quam omnia et in qua omnia, neque corpus esse, neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea.*

come è stato proposto²³ – che queste due digressioni siano una aggiunta successiva, legata ad una seconda redazione del *De Principiis* da parte di Origene, non si può negare che si tratti di un tema estremamente importante, dato che Origene stesso ne specifica la portata: mancando la parola «incorporeo» nelle Sacre Scritture, non è possibile ricavarne una affermazione palese riguardo la corporeità o meno di Dio, nonché del Figlio, dello Spirito e delle anime; d'altra parte, molte espressioni scritturistiche sembrerebbero presupporre la corporeità di Dio, per esempio quando si dice che «Dio è spirito (πνεῦμα)» o «Dio è un fuoco divorante», tutte frasi che mettevano evidentemente in difficoltà chi volesse come Origene difendere l'incorporeità di Dio²⁴. La tecnica di soluzione proposta nel secondo brano era già stata utilizzata nel caso di «materia» (II.B §1): si cerca nel linguaggio biblico un termine che corrisponda in modo soddisfacente alla parola dei filosofi. Se però nel caso di «materia» il collegamento con la «terra» era mediato da una allegorizzazione, qui è una equivalenza lessicale che viene imposta (quella fra ἀσώματος e ἀόρατος) non dunque una equivalenza occasionale, relativa ad un solo brano e dipendente da un contesto, ma una vera e propria traduzione di un significato da una *langue* specifica (quella della Bibbia) all'altra (quella della filosofia), applicabile ad ogni occorrenza biblica. Ciò è permesso dalla comunanza di definizione: entrambe indicano una sostanza priva di «colore, forma, consistenza, dimensione», quindi necessariamente di corpo; una tale sostanza ovviamente non cade sotto alcuno dei cinque sensi, ma può essere colta solo con l'intelletto²⁵.

Due ulteriori argomenti sono da prendere in considerazione. In primo luogo, nel brano tratto dalla *Praefatio*, viene rifiutato il ricorso ad una attestazione di «incorporeo» proveniente da un apocrifo, sia per la dubbia canonicità del libro, sia soprattutto perché in quel caso la parola non assumeva il suo stretto significato filosofico, ma un senso più lato, essendo riferita ad un demone. Poiché infatti i demoni sono corporei, quando si dice

23 Rius Camps 1976, p. 168.

24 Cf. II.B §3, n. 30; II.C §5, n. 111.

25 In realtà il termine ἀόρατος non è affatto peculiare del lessico biblico, bensì era un equivalente di ἀσώματος corrente nel medioplatonismo dell'epoca, cf. Alc. *Didasc.* VII; XIII. La serie di epiteti «invisibile», «incorporeo», «senza colore», «senza forma», «senza consistenza», «senza dimensione» sviluppa uno spunto già attestato nel *Fedro* platonico: Ἄνθρωποι μὲν δὴ ἅτε τοῦ τῆς αἰσθήσεως πάθους ἐμπιλάμενοι, ὥστε καὶ ὅποτε νοεῖν προαιροῦντο τὸ νοητόν, ἐμφανταζόμενον ἔχειν τὸ αἰσθητόν, ὡς καὶ μέγεθος συνεπινοεῖν καὶ σχῆμα καὶ χρῶμα πολλάκις, οὐ καθαρῶς τὰ νοητὰ νοοῦσι, θεοὶ δὲ ἀπηλλαγμένως τῶν αἰσθητῶν εἰλικρινῶς τε καὶ ἀμιγῶς. (Alcin. *Didasc.* X); ἢ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. (Pl. *Phaed.* 247C 6-D 1). A molti studiosi è venuto il dubbio che la stessa resa del *tohu wa-bohu* ebraico riferito alla terra di Gn 1:2 nel greco dei Settanta come ἀόρατος καὶ ἀκατεσκευάστος rimandi a modelli filosofici come tentativo aurorale di *interpretatio* filosofica della tradizione giudaica: cf. Tornau 2012, col. 369.

«demone incorporeo» non si può chiaramente intendere la parola nel suo senso proprio, ma si deve prendere nel suo senso comune, come di un corpo che non oppone resistenza al tatto, che non è cioè percepibile ai *nostri* sensi umani²⁶. Questa distinzione fra un significato proprio della parola «incorporeo» e un significato abusivo è molto importante e Origene vi ritornerà sopra. Secondo aspetto interessante, nel brano del quarto libro Origene parla delle sostanze intellegibili, per propria natura invisibili, dicendo che esse comunque usano dei corpi e riservando alla Trinità l'esistenza al di fuori del corpo. Molti interpreti hanno voluto vedere in questa frase – come in varie altre di simile contenuto nel *De Principiis* – una interpolazione di Rufino per scagionare Origene dall'accusa di aver sostenuto l'incorporeità finale delle creature. Di questo tema ci occuperemo più avanti.

A differenza del linguaggio dei profani, che con la parola «incorporeo» (ἀσώματος) confondono spesso ciò che non è immediatamente percepibile agli esseri umani con ciò che non può essere per propria natura percepito, il linguaggio della Bibbia è capace di distinguere questi due significati. Ciò è notato da Origene anche in un frammento greco del *Commento a Giovanni*:

Vi sono due tipi di contemplazione, quella sensibile e quella intelligibile: quella coglie i corpi, questa gli incorporei. Perciò fra l'altro chiamiamo gli oggetti del pensiero, ciò che esso contempla, «invisibili»: non per il fatto che non si vedano, ma perché sono per loro natura impossibili da guardare. Nessun corpo infatti è invisibile, anche se si può non vederlo, quando si trovi fuori dalla vista, perché la parola «invisibile» non significa ciò che non si vede, ma l'essere per natura impossibile a vedersi. Perciò «invisibile» e «che non si vede» non sono equivalenti l'uno all'altro, perché se all'essere «invisibile» consegue il non essere visto (in quanto invisibile), d'altra parte molti corpi, pur essendo visibili, non si vedono, vuoi perché coperti o perché non sono presenti. Nemmeno le più sublimi potenze in effetti «vedono» Dio, e non per la loro debolezza, ma per l'incorporeità di Dio. (*FrGv* 13)²⁷

Viene qui delineata in modo chiarissimo la distinzione fra ciò che è incorporeo – e come tale non può essere visto con nessun occhio corporeo a nessuna condizione – e ciò che

26 La corporeità dei demoni era tradizionalmente accettata all'epoca di Origene (cf. Tert. *Apol.* XXII, 5; Athan. *Vita Ant.* 28.31-3) e solo successivamente è stata rifiutata, cf. Kallis 1973, coll.703-4; van der Nat 1973, coll. 728-33.

27 Διττοῦ τοῦ θεωρεῖν ὄντος, αἰσθητικοῦ τε καὶ νοητικοῦ, τὸ μὲν τῶν σωμάτων τὸ δὲ τῶν ἀσωμάτων ἐστὶν ἀντιληπτικόν. Διὸ καὶ τὰ ὑποκείμενα τῷ νῶ καὶ τὰ ὑπὸ τούτου θεωρούμενα ἀόρατά φαμεν, οὐ τῷ μὴ ὀρᾶσθαι ἀλλὰ τῷ μὴ πεφυκέναι βλέπεσθαι. οὐδὲν γὰρ τῶν σωμάτων ἀόρατον, κἂν ἔξω ποτὲ τυγχάνον τῆς ὄψεως μὴ ὀρᾶται. οὐ γὰρ τὸ μὴ ὀρᾶσθαι σημαίνει τὸ ἀόρατον, ἀλλὰ τὸ μὴ πεφυκέναι πρὸς τοῦτο. διὸ οὐδὲ ἀντιστρέφει πρὸς ἑαυτὸ τὸ μὴ ὀρᾶσθαι καὶ τὸ ἀόρατον. τῷ μὲν γὰρ ἀοράτῳ ἀκολουθεῖ τὸ μὴ ὀρᾶσθαι τὸ ἀόρατον. πολλὰ γὰρ τῶν σωμάτων, καίτοι ὄντα ὀρατά, οὐχ ὀρᾶται, ἥτοι σκεπαζόμενα ἢ τῷ μὴ εἶναι ἔνθα ταῦτα τυγχάνει. ταύτης τῆς διαστολῆς ὀρθῶς ἐχούσης ἐκλαμβάνειν δεῖ τὸ εἰρημένον ὡς περὶ ἀοράτου. οὐδὲ γὰρ αἱ ἀνωτάτω δυνάμεις θεὸν ὀρᾶσιν, οὐ διὰ τὴν σφῶν ἀσθένειαν ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀσωματότητα.

«non si vede» ma è comunque corporeo e la cui non visibilità è soltanto momentanea e accidentale. Nozione interessante che emerge da questo brano è che perfino ai più alti e potenti fra gli angeli è negata la visione di Dio, sicché possiamo dedurne sia che gli angeli sono corporei, sia che gli esseri nel corpo non possono vedere Dio²⁸. La distinzione qui delineata è attestata anche in un passo del *De Principiis*, dove ne vengono offerte le ragioni bibliche:

Bisogna dunque considerare che forse era a riguardo di questo mondo che l'Apostolo ha scritto: *Noi non guardiamo ciò che si vede, ma ciò che non si vede. Ciò che si vede è infatti temporale, ciò che non si vede invece eterno. Sappiamo d'altra parte che, se si dissolvesse questa nostra abitazione terrestre, abbiamo un edificio da Dio, una casa non fatta da mano, eterna nei cieli* [2Cor 4:18-5:1]. Mentre infatti da altre parti scrive: *vedo il cielo, opera delle tue dita* [Ps 8:4], e Dio dichiara per bocca del profeta riguardo a tutte le cose visibili: *la mia mano ha fatto tutto questo* [Is 66:2], dichiara invece che questa casa eterna, che promette ai santi nei cieli, non è fatta con la mano, indicando senza dubbio una differenza fra la creazione che si vede e quella che non si vede. Non bisogna infatti interpretare come la stessa cosa ciò che è detto non essere visto e ciò che è detto invisibile. Gli invisibili infatti non solo non si vedono, ma non hanno nemmeno una natura che permetta loro di essere visti, e i Greci li hanno definiti ἀσώματα, cioè incorporei. Le cose invece di cui Paolo dice che non si vedono, hanno sì la natura per essere viste, ma quel che dice è proprio che non sono ancora viste da coloro ai quali sono state promesse. (PA II, 3, 6)²⁹

Come si vede la distinzione è la stessa del *Frammento su Giovanni*, tanto che persino dalla traduzione di Rufino è possibile riscontrare l'impiego di alcune locuzioni tecniche identiche al brano, in particolare l'espressione «non hanno una natura che permetta loro di essere visti» (*ne naturam quidem habent, ut videri possint*) è una traduzione del greco «non essere per natura possibile a vedersi» (μὴ πεφυκέναι βλέπεσθαι). Il concetto centrale in questa distinzione è proprio la differenza fra una potenzialità solo accidentalmente inespressa e la mancanza stessa di quella possibilità. La distinzione viene fatta rimontare a Paolo stesso, nel momento in cui 2Cor 4:18-5:1 sono interpretati nel senso di una

28 Corporeità degli angeli: cf. n. 15; CGv XIX, 20, 130-4.

29 *Videndum autem est ne fore in hoc respiciens apostolus dixit: prospicientibus nobis non ea quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt. Scimus autem quoniam, si terrestris domus nostrae huius habitationis dissolvatur, aedificationem a deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis. Cum enim alibi dicat: quia videbo caelos opera digitorum tuorum, et de omnibus visibilibus per prophetam deus dixit quia manus mea feci haec omnia, istam aeternam domum, quam sanctis repromittit in caelis, manu factam non esse pronuntiat, differentiam sine dubio creaturae in his quae videntur et in his quae non videntur ostendens. Non enim intellegitur quod dicit ea quae non videntur et ea quae invisibilia sunt. Ea namque quae sunt invisibilia, non solum non videntur, sed ne naturam quidem habent, ut videri possint, quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt; haec autem de quibus Paulus dixit: Quae non videntur, naturam quidem habent, ut videri possint, nondum tamen videri ab his, quibus promittuntur exponit.*

dimensione fisica distinta per gloria e stato dal nostro mondo ma pur sempre mondana, inaccessibile a noi attualmente ma promessa in futuro ai santi. Accogliendo questa interpretazione origeniana ci troveremmo con una terminologia formalizzabile in questo modo:

Lessico comune	Lessico filosofico	Lessico biblico
ἀσώματος <i>incorporeus</i>	ἀσώματος/νοητός	ἀόρατος <i>invisibilis</i>
	σῶμα/αἰσθητός	μὴ βλέπόμενος <i>qui non videtur</i>
σῶμα <i>corpus</i>		ὄρατός <i>visibilis</i>

Nel linguaggio comune sono i sensi a governare la divisione lessicale, sicché si chiama «corpo» (σῶμα) ciò che cade sotto i nostri sensi e in particolare ciò che è ben visibile e oppone resistenza al tatto. Nel lessico filosofico, la divisione è di tipo ontologico e si definisce una cosa incorporea come una che non partecipa della materia e come tale non è affatto coglibile dai cinque sensi e non in conseguenza di una deficienza del soggetto della percezione o della situazione, ma per una proprietà intrinseca all'oggetto della percezione. Il lessico biblico nell'interpretazione di Origene si rivela più preciso, cogliendo sia la differenza ontologica fra ciò che partecipa della materia – ed è perciò percepibile ai sensi – e ciò che non partecipandovi non può essere colto dai sensi, l'«invisibile». D'altra parte anche nelle cose colte dai sensi vi è una differenza, visto che alcune non sono colte in atto ma solo coglibili in potenza: questa categoria di visibili non visti copre sia i casi banali di oggetti corporei assenti, sia il caso dei demoni e dell'aria che respiriamo, corporei ma che non riusciamo a percepire e quindi comunemente detti invisibili, ma è nel caso del mondo dei beati che trova la propria applicazione più appropriata. Quando Origene parla di questo mondo dicendo che noi non lo vediamo non ne intende solo la natura ontologicamente diversa da quella del nostro mondo, né la sua remotezza spaziale, ma soprattutto il fatto che noi «ancora» (*nondum*) non lo vediamo: è il suo carattere di promessa, remotezza temporale (nel futuro) a interessarlo maggiormente. In questo possiamo vedere un influsso della definizione della fede nella *Lettera agli Ebrei*: «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono.» (ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις,

πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) (Eb 11:1), dove le «cose che non si vedono» e quelle che «si sperano» sono in qualche modo legate.

D'altra parte bisogna riconoscere che i risultati di questa analisi dialettica del linguaggio non risultano per Origene in un uso sempre specializzato di queste parole, ma esse mantengono molteplici possibilità di interpretazione (nel caso dell'esegesi) e di utilizzo (nel caso della scrittura). Per esempio la distinzione fra «cose non viste» e «cose invisibili» non è sempre mantenuta, ma le «cose non viste» facilmente comprendono o designano le «cose invisibili»; l'estensione di significato, pur potendo generare una certa confusione, è in realtà del tutto logica, visto che per definizione ciò che è invisibile è sempre non visto, tant'è che non accade mai il contrario, ossia che «invisibile» sia utilizzato per indicare quelle cose che, pur essendo corporee e dunque passibili di essere viste, attualmente non si vedono. È comunque notevole il fatto che «le cose che non si vedono» (τὰ μὴ βλεπόμενα) possa diventare un sinonimo di «invisibili» (ἀόρατα). In due brani in particolare, sia la categoria di «ciò che non si vede» che quella di «invisibile» è attribuita a Dio in quanto incorporeo, il che desta interesse perché in uno dei due casi questa invisibilità è legata alla promessa escatologica:

A meno che non vi sia anche un altro mondo oltre a quello palese e visibile, composto di cielo e terra – o per meglio dire di cieli e terre, un mondo nel quale si trova «ciò che non si vede». Tutto ciò sarebbe un mondo «invisibile», un mondo «che non si vede» e un mondo «intelligibile», la cui visione e bellezza *vedranno i puri di cuore* [Mt 5:8], preparati da questa visione a vedere, per quanto è possibile vederlo, Dio stesso. Chiediti anche se non si possa dire «mondo» secondo uno dei suoi significati anche il *primogenito di tutta la creazione* [Col 1:15], soprattutto in quanto è *Sapienza multiforme* [Ef 3:10]: potrebbe essere anch'Egli «mondo», poiché in Lui sono le ragioni di qualsiasi cosa, ragioni secondo le quali è stata fatta ogni cosa delle cose che sono state fatte da Dio nella Sapienza (come dice il Profeta: *hai fatto tutto nella Sapienza* [Ps 103:24]); e sarebbe un «mondo» tanto più multiforme ed eccellente rispetto al mondo sensibile, quanto eccelle la ragione del mondo spogliata di ogni materia rispetto al mondo nella materia, essendo le determinazioni della materia non determinate dalla materia ma dalla partecipazione alla Ragione e alla Sapienza. Considera anche se Colui che dice *io non sono di questo mondo* [Gv 8:23] non possa essere l'anima di Gesù, che abita tutto quel mondo, lo percorre tutto e conduce ad esso i suoi discepoli. (CGv XIX, 22, 146-8)³⁰

30 πλήν ἐστὶν τις καὶ ἕτερος παρὰ τὸν δεικνύμενον καὶ αἰσθητὸν κόσμον τὸν συνεστῶτα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ οὐρανῶν καὶ γῆς κόσμος, ἐν ᾧ ἐστὶν τὰ μὴ βλεπόμενα· καὶ ὅλον τοῦτο κόσμος ἀόρατος, κόσμος οὐ βλεπόμενος, καὶ νοητὸς κόσμος, οὗ τῇ θεᾷ καὶ τῷ κάλλει ἐνόησθη οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, προευνεπιζόμενοι διὰ τοῦ ἐνορᾶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ μετελθεῖν, ὥστ' ἂν καὶ αὐτὸν ὁρᾶν, ὡς ὁράσθαι πέφυκεν ὁ θεός, τὸν θεόν. Ζητήσεις δὲ εἰ κατὰ τι τῶν σημαιομένων δύναται ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος, καὶ μάλιστα καθ' ὃ «σοφία» ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος· τῷ γὰρ εἶναι παντὸς οὐτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα (ὡς φησὶν ὁ προφήτης: «Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας»), ἐν αὐτῷ, εἴη ἂν καὶ αὐτὸς «κόσμος», τοσοῦτον ποικιλιώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου, οὐκ ἀπὸ τῆς

Fra questo brano e *PA* II, 3, 6 abbiamo una contrapposizione frontale: in *PA* II, 3, 6 viene presentata una tripartizione fra «visibile», «ciò che non si vede» (ma è comunque corporeo) e «invisibile», mentre in *CGv* XIX, 22, 146 «ciò che non si vede», «invisibile» e «intelligibile» formano senz'altro un unico polo, contro invece un mondo che, pur composto di diversi cieli e terre (cf. *CGv* XIX, 20), è tutto visibile, corporeo, materiale e in uno stato di inferiorità rispetto al mondo invisibile (cf. *CGv* XIX, 20, 134; 22, 149-50); nel brano del *PA* la promessa per i santi riguarda una «casa nei cieli», che ancora non è vista ma può esserlo, mentre nel *CGv* la promessa riguarda un mondo a tutti gli effetti invisibile, pur se contemplabile con l'intelletto; corrispondentemente, in entrambi i brani Gv 8:23 («io non sono di questo mondo») viene attribuito in un caso a questo mondo corporeo ma ancora non visto, nel secondo caso al mondo intelligibile costituito dalla Sapienza³¹. In conseguenza di ciò, abbiamo nel *PA* un esplicito rifiuto della dottrina platonica delle idee, formulata come la credenza in un mondo del tutto incorporeo, situato unicamente nell'intelletto e composto di immagini delle cose che esistono, dette appunto «idee» (ιδέαι); al contrario nel *CGv* sembrerebbe proprio venir descritto un mondo del tutto incorporeo, corrispondente alla Sapienza di Dio, composto (o contenente) la ragione di ciascuna delle cose che esistono, dette in questo caso «ragioni» (λόγοι). Si potrebbe risolvere questa contraddizione scartando tutto il capitolo di *PA* in quanto attestato nell'inaffidabile traduzione di Rufino, se non fosse che un rifiuto della dottrina delle idee è attestato in termini simili altrove nella produzione di Origene³². Crouzel sostiene che il discrimine fra

ὑλης ἀλλὰ ἀπὸ τῆς μετοχῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας τῶν κοσμοῦντων τὴν ὑλὴν κεκοσμημένων. καὶ ὄρα εἰ δύναται ὁ λέγων· «Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου» ἢ ψυχὴ εἶναι τοῦ Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὄλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπεριερχομένη καὶ χειραγωγούσα ἐπ' αὐτὸν τοὺς μαθητευομένους.

31 cf. *Designat sane et alium quendam mundum praeter hunc visibilem etiam dominus et salvator noster, quem re vera describere ac designare difficile est; ait namque: Ego non sum ex hoc mundo. Tamquam enim qui ex alio quodam esset mundo, ita dixit quia non sum ex hoc mundo. Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intellegentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ιδέας nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo vel salvatorem inde esse vel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non video. Verumtamen praeclarius aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus, indicari a salvatore non dubium est, in quem etiam credentes in se tendere provocat et hortatur. Sed utrum mundus iste, quem sentiri vult, separatus ab hoc sit aliquis longeque divisus vel loco vel qualitate vel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis verisimile videtur; incertum tamen est et, ut ego arbitror, humanis adhuc cogitationibus et mentibus inusitatum* (*PA* II, 3, 6).

32 Ἀλλ' οἱ τοιαῦτα περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ γράψαντες [...] καὶ «τὰ» «ἀόρατα» τοῦ θεοῦ καὶ τὰς ιδέας φαντασθέντες «ἀπὸ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου» καὶ τῶν αἰσθητῶν, ἀφ' ὧν ἀναβαίνουσιν ἐπὶ τὰ νοούμενα, τὴν τε αἰδίων αὐτοῦ δύναμιν καὶ θεϊότητα οὐκ ἀγεννῶς ἰδόντες οὐδὲν ἤττον «ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν», καὶ ὡς «ἀσύνητος αὐτῶν ἡ καρδία» ἐν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ καλινδεῖται τῇ περὶ τοῦ θεραπεύειν τὸ θεῖον. (*CC* VI, 4).

la dottrina platonica e l'interpretazione origeniana della «multiforme Sapienza» sia data dal fatto che nella dottrina platonica le idee sono pensate come separate dalla divinità, come un mondo indipendente e «terzo» fra dio e la materia³³. Ciò è senz'altro vero se ci atteniamo all'interpretazione letterale dei miti del *Timeo* e del *Fedro*, o anche alle critiche di parte stoica (e aristotelica) alla dottrina delle idee come «separabili», cioè trascendenti (χωριστά)³⁴; meno vero però se guardiamo al platonismo dell'epoca di Origene, che tendeva a sintetizzare dio e le idee intendendo il mondo delle idee come contenuto nella mente di dio – una concezione di fatto indistinguibile (fatte salve le precisazioni sul carattere trinitario del Dio di Origene) da quella di Origene³⁵. Credo che questi brani possano essere armonizzati parlando di una accettazione condizionata della dottrina delle idee medioplatonica. Origene accetta la dottrina di una mente divina i cui contenuti rappresentino la causa dei fenomeni del mondo sensibile. L'accettazione è però condizionata, nel senso che Origene non sottoscrive la dottrina della conoscenza platonica; egli non ritiene cioè che a partire dal dato sensibile si possa giungere alla conoscenza dell'idea e questo perché, nonostante la sua dottrina della preesistenza degli intelletti, non si trova traccia in lui di innatismo gnoseologico³⁶. Se la rappresentazione della conoscenza come reminiscenza gli è estranea, mi pare che l'assunzione delle critiche stoiche e aristoteliche alla dottrina delle idee platonica denoti l'assunzione contestuale della dottrina della conoscenza fondata sull'astrazione: segno di questo è l'utilizzo del termine «fantasia» (*fantasia/φαντασία* o φάντασμα) per definire l'idea platonica. Il termine infatti designa il contenuto mentale risultato dall'astrazione dalla materia del dato sensibile in questo tipo di teorie e, usandolo per definire l'idea platonica, si vuole esprimere l'impossibilità a partire dalla conoscenza sensibile di giungere alle idee³⁷. Se immaginiamo la conoscenza come un

33 Crouzel-Simonetti 1978-84, t. II, pp. 150-1.

34 cf. Aetius I, 10, 4-5; D.L. VII, 61; *SVF* I, 65.

35 cf. Aet. *Placita* I, 3, 21; 10, 1.3; Alcinoos, *Didasc.* IX; Phil. *De op. mun.* 19.24; ma si tenga conto che gli stessi dialoghi platonici non sono affatto chiari sullo statuto del demiurgo o delle divinità in relazione al mondo delle idee. Ad ogni modo, è improbabile che le ricostruzioni moderne del pensiero platonico possano servire a chiarire la comprensione che ne aveva Origene, che sarà stata di certo molto più vicina a quella dei platonici suoi coevi.

36 Tant'è che, sebbene ontologicamente e storicamente l'uomo «interiore» e intellettuale sia prioritario rispetto a quello corporeo e l'immagine di Dio preceda quella del Terrestre, tuttavia – riconosce Origene – empiricamente ed esistenzialmente l'uomo è prima terrestre e corporeo e solo progressivamente prende coscienza, come per una acquisizione nuova e sopravvenuta, della sua interiorità e somiglianza con l'immagine di Dio: cf. Crouzel 1956, pp. 182-3, in part. nn. 9-12 con testi origeniani.

37 La trattazione del movimento dei viventi a *PA* III, 1, 1-3, conservata in greco, fa largo uso del termine φαντασία/φανταστικός (tradotti da Rufino come *fantasia* e *motus*) e corrisponde a Arist. *De An.* 432A 3-144; 433A 1-30; cf. anche Οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὄλων τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ κατὰ τὰ ἀνὰ λόγον τοῖς ἀνθρωπίνους ἐννοήμασι φαντάσματα (*CGv* I, 34, 243) con Aet. *Placita* IV, 9, 2-4; 11-2, un brano che peraltro nega la possibilità espressa da Crouzel (cf. n. 33) che il

triangolo, nel quale il vertice in alto è Dio, nella cui mente si trovano anche le idee, mentre i due vertici in basso sono il soggetto conoscente e l'oggetto sensibile di conoscenza, possiamo dire che Origene accetta la linea che unisce Dio agli oggetti (formazione del sensibile da parte dell'intelligibile); che accetta la linea orizzontale che unisce l'uomo all'oggetto (sensi, conoscenza per astrazione); che rifiuti la connessione fra queste due linee, cioè la possibilità per l'uomo di conoscere la mente di Dio a partire dalle cose sensibili. Contro questa interpretazione si potrebbe citare un secondo brano in cui «ciò che non si vede» e «invisibile» assumono lo stesso significato e probabilmente non è un caso che la tripartizione ceda il posto alla secca contrapposizione fra sensibile e intelligibile proprio in quei brani che più risentono dell'influenza medioplatonica:

[I cristiani hanno un certo comportamento] per non separare soltanto a parole l'essere dal divenire e l'intelligibile dal sensibile e per congiungere la verità all'essere e fuggire in ogni modo l'errore del divenire, cercando – secondo quanto hanno imparato – non le cose del divenire, cioè *ciò che si vede* ed è per questo *caduco*, ma le cose migliori, sia che uno le voglia chiamare «essere», oppure «invisibili» perché sono intelligibili, oppure, per il fatto di essere per natura al di fuori dei sensi, «ciò che non si vede». I discepoli di Gesù invece guardano alle cose del divenire in modo tale da usarne come una scala verso l'intuizione della natura degli intellegibili: *Le cose invisibili* di Dio infatti *dalla creazione del mondo*, cioè gli intellegibili, *intuite dalle creature* nell'essere intuite *sono viste* [Rm 1:20]. (CC VII, 46)³⁸

Se è vero che Origene rigetta la dottrina dell'anamnesi e non ritiene si possa passare dall'astrazione all'intuizione dell'intellegibile, in che senso dice che si può utilizzare il sensibile «come una scala» per giungere agli intellegibili? Il problema non è trascurabile anche in ragione dei molti brani simili a questo che teorizzano una certa somiglianza fra il sensibile e l'intellegibile (cf. II.B §4 n. 39). Abbiamo già stabilito che quando Origene critica il mondo delle idee medioplatonico non ne sta negando la realtà metafisica, ma l'identificazione con il sistema delle nostre conoscenze, ottenute per mezzo della ragione discorsiva operante su concetti frutto di astrazione dal sensibile; negando questa identificazione, Origene non sta semplicemente polemizzando, ma vuole affermare una tesi

problema di Origene col mondo delle idee fosse la sua separazione da Dio.

38 οὐχ ἵνα λέξῃσι μόναις οὐσίαν ἀπὸ γενέσεως χωρίζωσι καὶ νοητὸν ἀπὸ ὁρατοῦ, καὶ τὴν μὲν ἀλήθειαν τῆ οὐσίᾳ συνάπτωσι τὴν δὲ μετὰ γενέσεως πλάνην παντὶ τρόπῳ φεύγωσι, σκοποῦντες, ὡς ἔμαθον, οὐ τὰ γενέσεως, ἅπερ ἐστὶ «βλεπόμενα» καὶ διὰ τοῦτο «πρόσκαιρα», ἀλλὰ τὰ κρείττονα, εἴτ' οὐσίαν αὐτά τις βούλεται καλεῖν εἴτε διὰ τὸ νοητὰ τυγχάνειν «ἀόρατα» εἴτε διὰ τὸ ἔξω αἰσθήσεως εἶναι αὐτῶν τὴν φύσιν «μὴ βλεπόμενα». Οὕτω δὲ καὶ τοῖς γενέσεως ἐνορῶσιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταί, ὥστε οἰοῖνε ἐπιβάθρα χρῆσθαι αὐτοῖς πρὸς τὴν κατανόησιν τῆς τῶν νοητῶν φύσεως: «Τὰ γὰρ ἀόρατα» τοῦ θεοῦ «ἀπὸ κτίσεως κόσμου», τουτέστι τὰ νοητά, »τοῖς ποιήμασι νοοῦμενα» ἐν τῷ νοεῖσθαι «καθορᾶται».

importante, cioè che le conoscenze umane non possono mai riposare su un principio metafisico autonomo che ne assicuri la verità. Origene vuole negare – per usare un'immagine platonica – che la statua di Dedalo dell'opinione possa essere legata e tenuta ferma³⁹: al contrario, le conoscenze umane non sono altro che rappresentazioni, come tali aperte ad essere migliorate, falsificabili, mai ferme su se stesse. Ciò che si vuole evitare in tal modo è l'idolatria del concetto, la quale non sarebbe altro che la riproposizione sul piano intellettuale della dinamica propria del peccato, cioè il rifiuto del progresso; ritenere che una rappresentazione mentale corrisponda ad una realtà metafisica, significherebbe fermare la conoscenza, ritenerla definitiva e in ultima analisi fare di essa la divinità stessa – questo è il peccato dei platonici, dal punto di vista di Origene⁴⁰. Cosicché la difficoltà sollevata da questi testi indica la necessità di fare un'ulteriore distinzione: la conoscenza propria degli intellegibili per mezzo dei sensibili non è l'astrazione dei filosofi, bensì l'analogia (che si pretende) dei profeti. L'astrazione produce delle morte rappresentazioni, chiuse in se stesse; l'analogia e il simbolo invece aprono l'oggetto all'ulteriore, al trascendente e come tali mettono in moto piuttosto che fermare la conoscenza⁴¹. In questo senso l'immagine della «scala» o del «gradino» (ἐπιβάθρα) è molto espressiva: il gradino non è il punto di appoggio finale, ma ciò che si usa come fulcro di una leva che deve spingerci oltre il fulcro stesso. Non a caso, il metodo con cui i cristiani riescono a raggiungere la verità – stando a *CC VII*, 46 – non è tanto un procedurale scientifico (perché in quel caso sarebbe verità «soltanto a parole», λέξεσι μόναις), ma è soprattutto

39 Pl. *Men.* 97A-98B; cf. anche Alcibiade *Didasc.* IV; IX; XXV.

40 Πᾶν ἄρα νόημα κατὰ περιληπτικὴν φαντασίαν ἐν περινοίᾳ τῆς θείας γινόμενον φύσεως εἶδωλον πλάττει θεοῦ, οὐ θεὸν καταγγέλλει (*HEs VIII*, 3); »Εἰ ποιήσει ἑαυτῷ ἄνθρωπος θεοῦς«. οὐ μόνον ἀπὸ τῶν ἀγαλμάτων ποιοῦσιν ἑαυτοῖς ἄνθρωποι θεοῦς, ἀλλ' εὐρήσεις καὶ ἀπὸ τῶν ἀναπλασμάτων ποιοῦντας ἄνθρώπους ἑαυτοῖς θεοῦς· ὅσοι γὰρ δύνανται ἀναπλάσαι θεὸν ἕτερον καὶ κοσμοποιίαν ἄλλην παρὰ τὴν ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀναγεγραμμένην, οἰκονομίαν κόσμου παρὰ τὸν ἀληθῆ κόσμον [περὶ οἰκονομίας κόσμου], οὗτοι πάντες ἐποίησαν ἑαυτοῖς θεοῦς καὶ προσεκύνησαν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν. οἷον νόησόν μοι εἴτε ἐν Ἑλληνιστῶν γεννήσαντας δόγματα, φέρ' εἰπεῖν, τῆςδε τῆς φιλοσοφίας ἢ τῆςδε, εἴτε ἐν ταῖς αἰρέσεσι τοὺς γεννήσαντας πρώτους δόγματα, οὗτοι ἐποίησαν ἑαυτοῖς εἶδωλα καὶ ἀναπλάσματα τῆς ψυχῆς καὶ στραφέντες προσεκύνησαν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἀποδεξάμενοι ὡς ἀλήθειαν τὰ ἴδια ἀναπλάσματα. πάντας οὖν τοὺς αἰσθητῶς καὶ τοὺς νοητῶς ποιοῦντας ἑαυτοῖς θεοῦς διελέγχων ὁ λόγος φησὶν· κτλ. (*HGer XVI*, 9); cf. *Ep. Ad Gr.* 3 (2), 73-8; *Gr. Th. Ad Orig.* XIII, 154.

41 cf. *Quantumcumque enim quis in scrutando promoveat et studio interiore proficiat, gratia quoque Dei adiutus, sensumque inluminatus, ad perfectum finem eorum, quae requiruntur, pervenire non poterit. Nec omnis mens quae creata est possibile habet ullo genere comprahendere, sed ut invenerit aliquantulum ex his, quae quaeruntur, iterum videt alia, quae quaerenda sunt; quodsi et ad ipsa pervenerit, multo iterum plura ex illis, quae requiri debeant, pervidebit [...]. Unde et optabile est ut pro viribus se unusquisque semper extendat ad ea quae priora sunt, ea quae retrorsum sunt obliviscens [Fil 3:13], tam ad opera meliora quam etiam ad sensum intellectumque puriorem per Iesum Christum, salvatorem nostrum, cui est gloria in saecula (PA IV, 3, 14);* Ὁ Θεὸς τὴν ἀόρατον καὶ νοητὴν φύσιν ἐν τῇ ὀρατῇ καὶ αἰσθητῇ φύσει ἐξωγράφησεν, ἵν' οἱ ὑπὸ αἴσθησιν γυμνασθῶσιν ἐν αὐτῇ εἰς θεωρίαν τῆς νοητῆς. (*SelEz PG 13:769*).

uno sforzo etico e un cammino interiore (οἱ τὰς τῆς ψυχῆς βάσεις ὀρθώσαντες). Tutto ciò è poi in accordo con la concezione personale della divinità tipica dei cristiani e ignota ai platonici: per questi, la conoscenza è un'impresa unilaterale, dove un soggetto attivo conosce un oggetto inerte; Origene invece utilizza il linguaggio della conoscenza di ascendenza platonica per esprimere una relazione fra due soggetti che vicendevolmente si cercano, si scoprono e insieme vivono. Stando così le cose, è chiaro che c'è il rischio che la conoscenza non trovi un proprio garante e si piombi nel relativismo. Ma Origene si è cautelato anche contro questa obiezione: alcune conoscenze si possono raggiungere e assumere come dati e talvolta si può essere in qualche modo certi di aver raggiunto una nuova verità; ciò però non avviene per il metodo in sé, né perché si è passati attraverso l'oggetto sensibile, ma perché lo Spirito ha concesso direttamente e per grazia questa conoscenza⁴². È per questo che il vero interprete delle Scritture deve essere animato dallo stesso Spirito che ha ispirato lo scrittore sacro, altrimenti ciò che produrrà saranno soltanto congetture⁴³. Se però la conoscenza è una grazia di Dio, essa non passa in realtà nemmeno per l'analogia – pur essendo questa molto migliore dei metodi dei filosofi, il suo statuto è comunque molto più quello dell'esercizio spirituale, piuttosto che del metodo scientifico⁴⁴. Come si vede, le condizioni poste da Origene all'accettazione della dottrina del mondo delle idee sono importantissime perché le loro ramificazioni finiscono per fondare non solo la sua valutazione del platonismo, ma anche lo statuto e i metodi dell'esegesi biblica e di conseguenza della teologia, che dall'esegesi non è distinta.

42 Crouzel 1956, pp. 237-46; Crouzel 1961, p. 112-29; Dupuis 1967.

43 cf. *CCt* III, 1, 3-9; *HNm* XVI, 9; *HLv* IV, 1; *HCt* II, 3.12.

44 Sintesi mirabile dei temi della conoscenza analogica e congetturale, della progressività necessaria della conoscenza e del valore di esercizio della ricerca origeniana è *PA* II, 11, 3-4. Nel paragrafo 3 Origene spiega che i cibi promessi alla risurrezione sono in realtà la contemplazione delle cose che fin d'ora noi vorremmo conoscere e che la Sapienza (cioè Cristo) preparerà per noi istruendoci. Per ricevere questa istruzione non è importante l'erudizione perché anche l'incolto, se è stato moralmente meritevole, potrà usufruire di quell'istruzione che è anche una trasformazione e una restaurazione della perduta immagine divina nella mente. Del resto, spiega Origene, il desiderio di conoscere è connaturato all'uomo come mostra l'esempio delle opere d'arte che, una volta viste, suscitano il desiderio di sapere chi le abbia fatte, come e per quale ragione. Così sono le cose del mondo e della Scrittura: esse suscitano il nostro desiderio di conoscerne le ragioni e l'Autore – perfetta spiegazione della dinamica dell'analogia origeniana (cf. anche *PA* II, 11, 6). Ad ogni modo, sarebbe assurdo pensare che questo desiderio connaturato di conoscenza non trovi mai soddisfazione, perciò bisogna postulare che la resurrezione sarà occupata dal soddisfacimento di questo desiderio – una argomentazione ripresa da Kant nella *Critica della Ragion Pratica* (II, 2, IV) per introdurre la «ragionevole speranza» dell'immortalità dell'anima. Ad ogni modo, il soddisfacimento del desiderio non è attingibile sulla terra, ma sarà rivelato direttamente da Dio (senza passare per i sensibili) dopo la risurrezione. Infine, l'uomo che si sia dedicato allo studio delle cose sacre tutta la vita non ha perso tempo, in quanto questo studio lo ha moralmente disposto ad accogliere in maniera più semplice e veloce gli insegnamenti diretti di Cristo: come meglio spiegare la natura di esercizio spirituale della ricerca teologica in Origene? Sulla filosofia come esercizio spirituale essenziale è naturalmente Hadot 2005.

Tornando al paragone della conoscenza con un triangolo, possiamo chiederci se Origene accetti il segmento che unisce direttamente l'uomo a Dio nella conoscenza. La risposta è chiaramente sì, visto che la stessa conoscenza analogica è fondata da una grazia spirituale come abbiamo visto. È proprio perché Origene accetta una comunicazione diretta fra Dio e l'uomo che può arrivare a dire – come si legge in *CGv* XIX, 22, 146 – che i «puri di cuore» vedranno quel mondo intelligibile, al quale *PA* II, 3, 6 negherebbe che i santi possano avere accesso. Il brano del *CGv*, così come *PA*, fanno riferimento a coloro che si trovano nel più perfetto degli stati corporei, quello descritto in *PA* II, 11, 7 e III, 6, 9, nel quale essi conoscono i misteri incorporei contenuti nel Verbo di Dio – e questo è loro possibile non per il passaggio attraverso gli organi di senso e gli oggetti del mondo, ma perché è il Verbo stesso a svelarli a loro⁴⁵. Non è quindi il fatto in sé di essere nel corpo a impedire la conoscenza del «mondo intelligibile» della Sapienza, ma il passaggio attraverso l'analogia e l'astrazione, dovuti a *questo* corpo pesante che caratterizza gli uomini. Ciò significa in ultimo che la via della conoscenza è l'etica, perché è solo con l'impegno etico che si progredisce e si merita di risorgere: per usare un'immagine prosaica, l'apprendimento della verità non prevede la possibilità di essere autodidatti e il Maestro richiede una retta. Si potrebbe obiettare che in *FrGv* 13 Origene sostiene che le stesse potenze divine non contemplano propriamente Dio e che, per ottenere questa visione, è necessario liberarsi del tutto della materia⁴⁶. La difficoltà si risolve facilmente tenendo conto che la conoscenza del mondo intellegibile è presentata sia a *CGv* XX, 19, 146 (προευτρεπιζόμενοι) che in *PA* II, 11, 7; III, 6, 9 come una fase preparatoria alla visione vera e propria di Dio – che, stando a tutto l'insieme del discorso, dovrebbe essere raggiunta soltanto da esseri incorporei a questo punto⁴⁷.

45 In questo senso dobbiamo intendere certe conclusioni origeniane che lasciano il giudizio su questioni molto complesse agli «amici di Dio»: *PA* I, 6, 4; II, 9, 4.5.

46 οὐδὲ γὰρ αἱ ἀνωτάτω δυνάμεις θεὸν ὁρῶσιν, οὐ διὰ τὴν σφῶν ἀσθένειαν ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀσωματότητα. Ἄλλ' οὐδὲ νῶ ὁρατός ἐστιν ἀπλῶς, ἀλλὰ τῷ πάσης ἀγνοίας καὶ κακίας καὶ ὕλης ἀπηλλαγμένῳ. (*FrGv* 13).

47 Così anche in *CC* VII, 46: Καὶ οὐχ ἴστανται γε ἀναβάντες ἀπὸ τῶν τοῦ κόσμου κτισμάτων ἐν τοῖς ἀοράτοις τοῦ θεοῦ· ἀλλὰ γὰρ ἰκανῶς ἐκείνοις ἐγγυμασάμενοι καὶ συνιέντες αὐτὰ ἀναβαινοῦσιν ἐπὶ τὴν αἴδιον δύναμιν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπαξᾶπλῶς τὴν θεότητα αὐτοῦ. Il motivo per cui Dio può essere conosciuto soltanto da un incorporeo è che Dio può essere conosciuto soltanto da Dio e l'unico che conosce Dio è Dio stesso. Perciò, per conoscere Dio si deve *essere* Dio; ma – stando alla regola aristotelica esposta a *II.C* §6 n. 152 – il conosciuto e il conoscente sono uno all'atto del conoscere solo nel caso in cui entrambi siano incorporei: διὸ ἰδεῖν τὸν θεὸν οὐ δύναται κατὰ προσβολὴν νοήσεως, καὶ ἡμεῖς μὲν ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ θεολογουμένων ἐνοιῶν καὶ ὧν ἔχομεν ἀμυδρῶς αὐτὸν νοοῦμεν ὡς οἶόν τε· αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς οὐ διὰ τινος τοιοῦτου ἀλλ' οἰκειότητι τῇ πρὸς ἑαυτὸν νόησιν ἔχει περὶ ἑαυτοῦ, αὐτὸς ὢν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοοῦμενον. διὸ μόνος ἐπίσταται αὐτὸν ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοοῦμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα (*FrGv* 13); cf. *CGv* I, 16, 92-3.

In conclusione, credo sia fondamentale tenere a mente la distinzione fra «ciò che non si vede» e «invisibile», soprattutto per le sue implicazioni escatologiche, sempre però facendo attenzione alle possibili sovrapposizioni di significato e al rapporto dialettico che si instaura fra queste distinzioni, senza mai assolutizzare un rapporto significante-significato, pena il fraintendimento di Origene e dunque l'idea che egli si contraddica spesso.

§3. «Corpi» incorporei. A parte alcuni casi in cui «corpo» assume un senso figurato, indicando un insieme articolato e differenziato ma coeso di diverse entità, ciascuna delle quali può essere definita come «parte» rispetto all'intero, o come «membro», mi sembra importante riconoscere due significati spirituali del «corpo» che Origene impiega spesso in ambito esegetico e che probabilmente ha egli stesso contribuito a sviluppare⁴⁸.

A partire dalla necessità di interpretare in senso allegorico i testi biblici, Origene riferisce spesso le menzioni di parti del corpo, di sensi o esperienze sensoriali corporee, di spostamenti e atti corporei a corrispettive «funzioni» dell'anima, «sensi» ed esperienze intellettive o spirituali, movimenti e impulsi spirituali. Con questo processo, che è prima di tutto esegetico, il testo biblico permette ad Origene di costruire tutta una dottrina dei sensi

48 Per quanto riguarda il senso figurato di corpo, Origene interpreta come una metafora il *corpus peccati* di Rm 6:6: *sed diligentius adhuc repetendum est quomodo dixerit corpus peccati. In quo duplex dari videtur intellectus, vel quia nostrum corpus peccati esse dixerit corpus vel quia peccati ipsius dicat esse proprium aliquod corpus quod destruendum si his qui non debent ultra servire peccato. [...] Etenim si proprium corpus ponamus esse peccati videbitur quod sicut de his qui in novum hominem reparati sunt dictum est quia vos estis corpus Christi et membra ex parte [1Cor 12:27]; ita de his qui veterem hominem nondum crucifixerunt dici posse quod sint corpus peccati et membra, cuius corporis caput sit diabolus sicut Christus caput est corporis ecclesiae non habentis maculam aut rugam. Possunt autem membra ex quibus corpus istud peccati constat illa videri quae superius enumeravit apostolus membra esse super terram, id est fornicationem immunditiam impudicitiam avaritiam contentionem iram dolos rixas dissensiones hereses invidiam comisationes et his similia, ex quibus omnibus membris digne dicitur corpus constare peccati et hoc corpus veteris hominis appellari. (CRm V, 9, 8-9). Qui il corpo è sia una «anti-Chiesa» per una sorta di incorporazione nel Diavolo uguale e contraria a quella in Cristo (v. sotto), sia soprattutto il sistema dei diversi peccati che si qualificano come membra di un unico corpo, aspetti diversi e coesistenti della stessa realtà. In un altro senso, presentando il *De Principiis*, egli usa l'immagine del corpo per designare l'insieme di dottrine che lo compongono: *Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: Inluminare vobis lumen scientiae, omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit. (PA Praef. 10); cf. Πρότερον μὲν γὰρ ἐσκοποῦμεν ὑποσημειώσασθαι τὰ κεφάλαια καὶ διὰ βραχέων τὰ πρὸς αὐτὰ λεγόμενα, εἶτα μετὰ τοῦτο σωματοποιῆσαι τὸν λόγον (CC Praef. 6); cf. CC VI, 44; CGv VI, 22, 120; νόμι μοι τοίνυν καὶ τὰς γραφὰς τοῦτον τὸν τρόπον πάσας βοτάνας, ἢ ἐν τέλειον λόγου σῶμα· εἰ δὲ σὺ μήτε βοτανικὸς εἶ τῶν γραφῶν μήτε ἀνατομεὺς εἶ τῶν προφητικῶν λόγων, μὴ νόμιζε παρέλκειν τι τῶν γεγραμμένων (Phil. 10, 2). La metafora rimonta in ultimo al *Fedro* platonico: Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαι σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε εἶχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοισ καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα (Pl. *Phaedr.* 264C 2-5).**

spirituali, delle affezioni e delle azioni che l'interiorità sperimenta nel suo rapporto con la divinità⁴⁹. Non è un caso che la più completa trattazione di questo procedimento esegetico e della sua fondazione metafisica si trovi nel prologo al *Commento al Cantico dei Cantici*, visto che il libro biblico che Origene si apprestava a indagare non poteva assolutamente essere inteso in senso letterale, proprio per la sua attenzione continua al corpo articolato nelle sue parti e la sua esaltazione di questa dimensione corporea, mentre conseguentemente una esegesi allegorica non può che risolversi in una grande simbologia spirituale del corpo:

In principio degli scritti di Mosé, dove si narra della fondazione del mondo, leggiamo di due creazioni dell'uomo, la prima volta con un uomo *fatto ad immagine e somiglianza di Dio* [Gn 1:26], la seconda volta *plasmato dal fango della terra*. L'apostolo Paolo, ben conscio di ciò e istruito in queste cose fin nei minimi dettagli, nelle sue lettere ha scritto in maniera più palese ed evidente che in ogni singolo vi sono due uomini. Dice infatti così: *se infatti il nostro uomo esteriore si corrompe, tuttavia quello interiore si rinnova di giorno in giorno*. E di nuovo: *mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interiore* e moltissime cose simili. [...] Con ciò vogliamo dimostrare che le Sacre Scritture indicano con dei sinonimi, cioè con termini simili, anzi con le stesse parole sia le membra dell'uomo esteriore che le parti e gli affetti dell'uomo interiore e che queste cose non solo a parole, ma nella realtà stessa si corrispondono a vicenda. [...] troverai anche che i nomi delle membra del corpo sono trasferiti alle membra dell'anima o, per meglio dire, alle operazioni e alle disposizioni dell'anima. Si dice infatti nell'*Ecclesiaste*: *gli occhi del saggio sono sulla sua testa*; così nel Vangelo: *chi ha orecchie per intendere, intenda*; anche nei profeti: *la parola di Dio, che fu nella mano di Geremia profeta*, o di un altro profeta qualsiasi. Simile è anche il versetto *il tuo piede non inciamberà*, oppure: *ancora un po' e i miei piedi sarebbero scivolati*. È attestato chiaramente persino un ventre dell'anima nel versetto: *Signore, per il tuo timore abbiamo concepito nel ventre*. C'è forse dunque da dubitare di ciò quando è scritto: *la loro bocca è un sepolcro spalancato, e precipitali Signore e dividi le loro lingue*, e ancora: *hai frantumato i denti dei peccatori* e infine: *spezza le braccia al peccatore e al maligno*? Che bisogno c'è che io affastelli qui altri passi, quando le Sacre Scritture sono tutte piene di abbondanti attestazioni? Da questi è chiaramente dimostrato che questi nomi di membra sono impossibili da adattare al corpo visibile, ma vanno riferiti alle parti e alle facoltà invisibili dell'anima, poiché hanno sì lo stesso significante, ma è evidente e del tutto univoco che il significato sia relativo all'uomo interiore e non a quello esteriore. (*CCt Praef. 2, 4.6.9-11*)⁵⁰

49 Fondamentale su questo punto è Rahner 1932a; cf. anche Dupuis 1967, pp. 38-9. Per un accostamento fra parte del corpo e facoltà dell'anima si veda la δύναις μασητική proposta da Origene *apud* Meth. *De Res.* I, 24 Bonwetsch.

50 *In principio verborum Moysei, ubi de mundi conditione conscribitur, duos invenimus homines creatos referri, primum ad imaginem et similitudinem Dei factum [Gn 1:26], secundum e limo terrae ficto [Gn 2:7]. Hoc Paulus apostolus bene sciens et ad liquidum in his eruditus in suis litteris apertius et evidentius binos esse per singulos quosque homines scripsit; sic enim dicit: nam si is qui foris est homo noster corrumpitur, sed ille qui intus est renovatur de die in diem [2Cor 4:16], et iterum: Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem [Rm 7:22] et his similia aliquanta conscribit. [...] Ostendere enim ex his volumus quod scripturis divinis per homonymas, id est per similes appellationes, immo per eadem vocabula, et exterioris hominis membra et illius interioris partes affectusque nominantur eaque non*

Due sono gli argomenti fondamentali che possiamo trarre da questo testo: il primo, è che la corrispondenza fra le membra del corpo e quelle dell'anima non ha per Origene solamente un senso metaforico, come si trattasse di un modo di esprimersi peculiare della Bibbia senza legame con la realtà; al contrario, la corrispondenza non si limita alle parole (*non solum vocabulis*), ma ha una portata concreta nella realtà delle cose (*rebus ipsis*). Del resto non si potrebbe pensare a nulla di più naturale, sapendo che il senso letterale, nel quale così frequenti sono i riferimenti alle membra del corpo umano, forma il «corpo» della Sacra Scrittura, mentre il senso morale e quello spirituale ne formano l'anima e lo spirito o intelletto, in modo tale che la Scrittura si disponga come la persona umana ed il suo corpo parli al nostro corpo, la sua anima alla nostra anima e il suo spirito al nostro spirito⁵¹. La realtà della corrispondenza fra l'anima e il corpo è fondata – e siamo qui al secondo argomento essenziale del brano – dal racconto della doppia creazione dei primi

solum vocabulis, sed et rebus ipsis sibi invicem comparantur. [...] invenies etiam membrorum nomina corporalium transferri ad animae membra, seu potius efficientiae haec animae affectusque dicendi sunt. Dicitur ergo in Ecclesiaste: Sapientes oculi in capite eius [Qo 2:14]; item in Evangelio: Qui habet aures audiendi, audiat [Mt 11:15]; in prophetis quoque: Sermo Domini, qui factus est in manu Hieremiae prophetae [Ger 50:1; Is 20:2], sive alterius cuiuslibet. Simile est et illud quod ait: Pes autem tuus non offendat [Pr 3:23] et iterum: Mei autem paulo minus moti sunt pedes [Ps 72:2]. Evidenter quoque et venter animae designatur, ubi dicit: Domine a timore tuo in ventre concepimus [Is 26:18]. Nam inde quis dubitet, cum dicitur: Sepulcrum patens est guttur eorum [Ps 5:10] et iterum Praecipita, Domine, et divide linguas eorum [Ps 54:10], sed et quod scriptum est: Dentes peccatorum contrivisti [Ps 3:8], et iterum: Contere brachium peccatoris et maligni [Ps 9:36]? Et quid opus est me de his plura colligere, cum abundantissimis testimoniis Scripturae divinae repletae sint. Ex quibus evidenter ostenditur membrorum haec nomina nequaquam corpori visibili aptari posse, sed ad invisibilis animae partes virtutesque debere revocari, quoniam vocabula quidem habent similia, aperte autem et sine ulla ambiguitate non exterioris, sed interioris hominis significantias gerunt. Cf. ὁμόνυμά τινα τοῖς συμβαίνουσι κατὰ τὸν ἕξω ἄνθρωπὸν ἐστὶ καὶ παρὰ τὸν ἕσω καὶ ἀναλογίαν πρὸς ἄλληλα ἔχοντα. [...] εὐροις ἂν καὶ τὰ ὀνόματα τῶν μελῶν τοῦ σώματος μεταφερόμενα ἐπὶ τὴν ψυχὴν. (CCt Baehrens, p. LIII; Brésard-Crouzel-Borret 1991, pp. 94.98).

51 οὐκοῦν τριχῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα· ἵνα ὁ μὲν ἀπλούστερος οἰκοδομηται ἀπὸ τῆς οἰονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν, ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκῶς ἀπὸ τῆς ὡσπερὶ ψυχῆς αὐτῆς, ὁ δὲ τέλειος καὶ ὁμοῖος τοῖς παρὰ τῷ ἀποστόλῳ λεγομένοις: «σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν», ἀπὸ ‘τοῦ πνευματικοῦ νόμου’, ‘σκιάν περιέχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν’. ὡσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφὴ (PA IV, 2, 4); Ἄλλ’ ἐπεὶ εἰσὶ τινες γραφαὶ τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσαι, ὡς ἐν τοῖς ἐξῆς δεῖξομεν, ἔστιν ὅπου οἰονεὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα τῆς γραφῆς μόνον χρῆσις ζητεῖν (PA IV, 2, 5); μήποτε δὲ ὁ τοῦ κυρίου σῆλος σύμβολον ἦν λόγου ὡς ἐν λόγοις ἐσχάτου, οὐ μείζονα χωρῆσαι ἀνθρωπίνῃ οὐ δύναται φύσις. ἀλλ’ ἐπεὶ ὁ τοιοῦτος λόγος οὐ γυμνὸς ὕλης καὶ σωματικῶν παραδειγμάτων εἰς ἀνθρώπους ἔρχεται, διὰ τοῦτο πῦτι χαμαὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ ποιεῖ πηλόν. Ὅρα τοίνυν εἰ δύνασαι πᾶσαν τὴν γραφὴν καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐν αὐτῇ ἀπαγγελίας διηγούμενος εἰπεῖν συνεστηκέναι διὰ μὲν τὰ θεῖα νοήματα ἀπὸ τοῦ σιέλου τοῦ χριστοῦ, διὰ δὲ τὴν ὡς ἐν ἱστορίαις καὶ ἀνθρωπίνους πράγμασιν ἀπαγγελίαν ἐκ τῆς ἀπὸ τῶν χαμαὶ γῆς (FrGv 63). Il fatto che prevalga uno schema bipartito sia nella prassi che nella teoria esegetica di Origene, cioè che si ammetta che la Scrittura possa non avere un senso corporale ma che sempre conservi quello spirituale, e che ciò accada anche nel *De Principiis*, potrebbe essere un indizio a favore della possibilità che gli esseri razionali siano in grado di vivere senza corpo.

due capitoli del libro della *Genesi*. Vi sono effettivamente due creazioni e due creature, una corporea e l'altra incorporea, sostiene Origene; esse sono in rapporto analogico l'una con l'altra, in modo tale che una parte di ciascuna sia segnalata dall'altra: come i differenti ranghi del mondo esprimono i differenti meriti della creatura incorporea, così dalle caratteristiche della creatura corporea è possibile risalire a quelle della creatura incorporea⁵². Il racconto biblico fonda un'esegesi, che a sua volta fonda una visione del mondo, poiché, se la Scrittura illumina l'esperienza umana, allora la molteplicità di livelli del messaggio biblico non può che relazionarsi a molteplici livelli della realtà. Questo discorso può portarci in due direzioni differenti.

Da una parte si potrebbe dire che, in un certo senso, l'anima stessa è *corpo*, perché anche l'anima sembrerebbe composta di facoltà o «parti» eterogenee ma necessarie l'una all'altra e all'insieme. Eppure questa particolare formulazione, l'anima come un corpo, non è attestata in Origene, probabilmente perché il rischio di essere frainteso in senso stoico-materialista (si pensi al *De Anima* di Tertulliano) era allora troppo grande; ciononostante notiamo una certa interscambiabilità fra corpo e anima nella metafora del vestito: se normalmente si dice che l'uomo è un'anima vestita d'un corpo, talvolta le descrizioni della resurrezione improntate dalla citazione di 1Cor 15:53-4 descrivono la resurrezione come un rivestirsi del corpo con l'anima, la quale a sua volta si riveste di Cristo⁵³.

D'altra parte, possiamo sottolineare, come è stato fatto, che il fine proprio del corpo in questa prospettiva diviene quello di esprimere e rendere esplicito alla creatura razionale lo stato, le facoltà e la natura del proprio sé incorporeo, sia rispetto a se stessa (come per una

52 Fondamentale per la doppia creazione è *HGn* I, 13; cf. anche II.B §4 n. 34; sulla materia come ombra della libertà della creatura cf. II.C §4. §7.

53 Sulle metafore della veste in Origene, cf. Noce 2002. Anima vestita di un corpo: εἰδότας ὅτι ἡ τῆ ἐαυτῆς φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχὴ ἐν παντὶ σωματικῷ τόπῳ τυγχάνουσα δέεται σώματος οἰκείου τῆ φύσει τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· ὅπερ ὅπου μὲν φορεῖ ἀπεκδυσσαμένη <τὸ> πρότερον ἀναγκαῖον μὲν περισσὸν δὲ ὡς πρὸς τὰ δευτέρα, ὅπου δὲ ἐπενδυσσαμένη ᾧ πρότερον εἶχε, δεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους. Καὶ ἀπεξεδύσατο μὲν ἐπὶ τὴν τῆδε γένεσιν ἐρχομένη τὸ χρήσιμον πρὸς τὴν ἐν τῇ ὑστέρᾳ τῆς κυούσης <διάπλασιν>, ἕως ἦν ἐν αὐτῇ, χορίον· ἐνεδύσατο δὲ ὑπ' ἐκεῖνο ὃ ἦν ἀναγκαῖον τῷ ἐπὶ γῆς μέλλοντι διαζῆν. (*CC* VII, 32); *PA* II, 10, 1; l'immagine è in Platone: ἀμπεχόμενοι γάρ,» ἔφη, «οἱ κρινόμενοι κρίνονται· ζῶντες γάρ κρίνονται. πολλοὶ οὖν,» ἦ δ' ὅς, «ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἠμφισμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλούτους (Pl. *Gorg.* 523C 3-6), ma la prima attestazione è in Empedocle, fr. 126 DK. L'idea del corpo come vestito è attestata anche negli *Oracoli Caldaici* (fr. 116 Des Places), accanto a quella dell'anima «rivestita» dell'intelletto (fr. 115 Des Places, ma cf. fr. 2, 2; 42, 2). Nel *Corpus Hermeticum*: *CH* VII, 2; X, 16-8; Stob. *Exc.* IIA NF (= *Anth.* III, 11, 31), 9. Corpo che si riveste dell'anima: *PA* II, 3, 2; secondo Bostock 1980, pp. 336-7 si tratterebbe di un'immagine presa da Pl. *Tim.* 34B; 36E, dove l'Anima del Mondo avvolge l'universo (cf. anche *Asclepius* 34), ma penso che Rm 13:14 e 1Cor 15:53 bastino per giustificare l'immagine origeniana. L'immagine del vestito – sebbene quasi mai inserita nel quadro origeniano della distinzione e della analogia reciproca fra anima e corpo – per indicare la salvezza cristiana ha avuto particolare fortuna nella tradizione siriana: cf. Brock 1992, pp. 39.60-6.85-98.

presa di coscienza del proprio peccato e delle proprie possibilità di progresso anche in virtù della grazia divina che agisce in modi diversi sulle diverse sue facoltà), sia rispetto agli altri⁵⁴; ciò che magari può essere visibile alla sola creatura di se stessa diviene, per mezzo del comune contesto del mondo corporeo e con l'aiuto della Scrittura, visibile alle altre. In tal modo, la Bibbia non si rivolge più solo al singolo, ma anche alla comunità, alla Chiesa, nelle sue diverse componenti (chi è più avanzato, chi lo è di meno, i neofiti) con i suoi diversi sensi. In ultima analisi, essa si deve rivolgere all'intero mondo, perché esso è tutto l'insieme delle creature razionali che formava la Chiesa primordiale e tutto l'insieme delle creature razionali che deve formare la Chiesa escatologica – il principio è sempre simile alla fine⁵⁵. Questo significa che una nuova corrispondenza orizzontale va aggiunta a quella fra creatura e Scrittura, cioè quella fra Chiesa e Scrittura. Proprio qui si innesta un secondo senso spirituale della parola «corpo»: la Chiesa stessa infatti essendo composta da molte persone – come se fossero le sue membra – ma essendo anche unita nella sostanza e nello spirito può essere intesa come un corpo⁵⁶. Chiaramente, il concetto ha ampie basi scritturistiche, soprattutto nel discorso paolino sulla comunità come Corpo di Cristo, un discorso che era già esplicitamente riallacciato alla vita dei singoli e all'esegesi della Scrittura (e in particolare del libro della *Genesi*) per mezzo dell'interpretazione tipologica del racconto dell'estrazione della donna dal costato dell'uomo (il che giustifica l'oscillante

54 Cornélis 1959, pp. 60-1.

55 Gesù, Verbo di Dio e essenza vera delle Sacre Scritture, si presenta a tutte le creature pur mutando forma, cf. II.C §6 n. 156; la Chiesa nel principio: *Non enim mihi ex adventu Salvatoris in carne sposnam dici aut ecclesiam putes sed ab initio humani generis et ab ipsa constitutione mundi, immo, ut Paulo duce altius mysterii huius originem repetam, ante etiam constitutionem mundi* (CCt II, 1, 11); cf. CMt XIV, 17; XVII, 33; FrEf9. Su questi argomenti, cf. Lettieri 2008, pp. 50-69; Bammel 1989, p. 78; Crouzel 1956, pp. 152-3

56 Che si possa parlare della Chiesa come di un unico corpo formato dalle creature razionali, le quali ne sono delle parti si era già visto alla n. 173 di II.C §7. Il collegamento fra l'esegesi dell'anima come corpo e della Chiesa come corpo è reso esplicito in FrLc 78 Crouzel-Fournier-Périchon (186 Rauer): ἐπίσκεψαι δέ, εἰ δύνασαι τροπολογῆσαι ἀκολουθῶς τῷ «ὀφθαλμῷ» καὶ τὸ «σῶμα», ὥστε ἦτοι τὴν ὅλην ψυχὴν, κὰν μὴ σωματικὴ τυγχάνῃ, φάσκειν νῦν λέγεσθαι τὸ σῶμα – νοῦν γὰρ ἐν ψυχῇ ἀνθρώπου ὁ θεὸς ἐποίησεν – ἢ τὸ λοιπὸν παρὰ τὸν νοῦν, τοῦτ' ἔστι τὸ σύνθετον ἐκ τῆς λοιπῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, λέγειν εἶναι τὸ σῶμα. φωτίζεται γὰρ ὑπὸ τοῦ νοῦ κυρίως μὲν ὅλη ψυχὴ, εἴποι δ' ἂν τις, ὅτι φθάνει καὶ ἐπὶ τὸ σῶμα τοῦ νοῦ ἦτοι ἀπλότης – ἀγόμενον ὑπ' αὐτοῦ – ἢ πονηρία, χρώμενον αὐτῷ ὀργανικῶς εἰς ἀμαρτίαν. καὶ μὴ θαυμάσης δέ, εἰ ἐν τῷ: «ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς» τροπολογικῶς τὸ σῶμα ἐπὶ τῆς ψυχῆς λαμβάνομεν, καίτοι γε τῷ ἰδίῳ λόγῳ οὔσης ἀοράτου καὶ ἀσωμάτου – κατὰ γὰρ τὴν εἰκόνα γέγονε τοῦ ἀοράτου θεοῦ –, ἐπεὶ τροπολογικῶς καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς εὐρίσκομεν ὁμωνύμως τοῖς σωματικοῖς μέρεσιν οὐκ οὔσας «σώματα» ὀνομαζόμενας. ἐν γὰρ τῷ: «φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς μου» οὐ σωματικοὶ δηλοῦνται ὀφθαλμοί, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ: «προσέθηκέ μοι ὠτίον» οὐ περὶ σωμάτων ἐστὶν ὁ λόγος, οὐδ' ὅταν λέγῃ: «ὁ ἔχων ὠτα ἀκούειν ἀκουέτω». ἐν δὲ τῷ Ἄϊσματι τῆς νύμφης, ἦτοι ἐπὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν ἀναγομένης νυμφίῳ κοινωνούσης τῷ Χριστῷ ἢ ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν, καὶ «τρίχωμα» ἰδίως καὶ «ὀδόντες» καὶ «χειλὴ» καὶ «μῆλον» καὶ «τράχηλος» καὶ «μαστοί» ἐπαινοῦνται ὑπὸ τοῦ νυμφίου, ἀναγομένων τούτων, ἐὰν περὶ ψυχῆς ἐρμηνεύηται, ἐπὶ τὰς δυνάμεις αὐτῆς.

identificazione della Chiesa con la Sposa di Cristo e con il suo stesso corpo)⁵⁷. In questo senso poi la letteratura giovannea forniva ulteriori appigli con la sua enfasi sull'unione con Dio per mezzo di Cristo e con i suoi rapporti, impliciti ma fecondi, con il *Cantico dei Cantici*⁵⁸. Ancora, l'identificazione proposta dallo stesso Gesù fra il proprio corpo e il Tempio di Gerusalemme, permetteva ai cristiani, soprattutto dopo la distruzione del Tempio, di legare fra di loro i brani biblici riguardanti il Tempio, la vicenda pasquale di Gesù, la vita e la composizione della comunità e della singola persona come sede della presenza divina: corpo ed edificio si rispondevano a vicenda e significavano entrambi l'edificazione multiforme ma unitaria nello spirito della comunità⁵⁹. Origene non poteva dunque non confrontarsi con questo tema⁶⁰:

57 καθάπερ γὰρ ἐν ἐνὶ σῶματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξις, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη (Rm 12:4-5); οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο (1Cor 6:15); ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν (1Cor 10:17); Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐν ἐστίν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἐν ἐστίν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός (1Cor 12:12 e ss.); καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. (Ef 1:22-3); καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σῶματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ. (Ef 2:16); ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν [...] πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς πλάνης, ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ (Ef 4:4.12-16); οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ. (Ef 5:29-30); καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας [...] Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία (Col 1:18.24); καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας [...] ἃ ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. (Col 2:10.17); καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σῶματι (Col 3:15).

58 Sul rapporto degli scritti giovannei con il *Cantico* si veda Lettieri 2008, pp. 4-13 (con bibliografia). Un esempio di versetti giovannei usati in questo senso è: Gv 17:11.21-3.26.

59 Sull'agglomerato tematico di Tempio, corpo/persona, Chiesa, cf. Lettieri 2013.

60 Cf. anche: *CMt* XI, 18; XIV, 1.17; *FrEf* 9.16.17; Ἴνα δὲ προσαγάγωμεν τῇ παραδοχῇ τοῦ λεγομένου τὸν βουλόμενον ἀκολουθίας δογμάτων ἔπεσθαι καὶ ὠφελεῖσθαι, λέγομεν ὅτι σῶμα Χριστοῦ φασιν εἶναι οἱ θεῖοι λόγοι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ψυχούμενον τὴν πᾶσαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν, μέλη δὲ τούτου τοῦ σώματος εἶναι ὡς ὄλου τούσδε τινὰς τοὺς πιστεύοντας· ἐπεὶ ὡς περὶ ψυχῆ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα οὐ πεφυκὸς ἀφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτως ὁ λόγος κινῶν ἐπὶ τὰ δέοντα καὶ ἐνεργῶν τὸ ὄλον σῶμα τὴν ἐκκλησίαν κινεῖ καὶ ἕκαστον μέλος τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, οὐδὲν χωρὶς λόγου πράττοντα. Εἴπερ οὖν τοῦτο οὐκ εὐκαταφρόνητον ὡς οἶμαι ἔχει ἀκολουθίαν, τί χαλεπὸν τῇ ἄκρᾳ καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ πρὸς τὸν αὐτολόγον τὴν Ἰησοῦ ψυχὴν καὶ ἀπαξιαπλῶς τὸν Ἰησοῦν μὴ κεχωρισθαι τοῦ μονογενοῦς καὶ πρωτοτόκου «πάσης κτίσεως» μηδ' ἕτερον ἔτι τυγχάνειν αὐτοῦ; (*CC* VI, 48); *CC* VI, 79; Tzamalikos 2007, pp. 250-338.

Entrambe queste cose, il Tempio e il corpo di Gesù, mi pare che in una possibile interpretazione siano figura della Chiesa: poiché Essa è edificata con pietre vive ed è sede spirituale di un sacerdozio santo [1Pt 2:5], costruita sul fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come testata d'angolo Cristo Gesù [Ef 2:20], è detta Tempio. Ma per il fatto che voi siete corpo di Cristo e membra in parte [1Cor 12:27], anche se la coesione delle pietre del tempio dovesse sembrar dissolversi e tutte le ossa del Cristo slogarsi – come è scritto nel ventunesimo salmo [Ps 21:15] – a causa di coloro che tramano nelle persecuzioni e nelle avversità per mano di coloro che fan guerra all'unità del Tempio nelle persecuzioni, il tempio sarà ricostruito e il corpo risusciterà il terzo giorno, dopo il giorno in cui il male si è fissato in lui e dopo il giorno della fine. Il terzo giorno infatti sorgerà nel nuovo cielo e nella nuova terra [Ap 21:1], quando queste ossa, cioè tutta la casa di Israele [Ez 37:11], sorgerà nella Grande Domenica, alla sconfitta della morte [1Cor 15:55]. Sicché persino la già accaduta resurrezione di Cristo dalla passione e morte sulla croce racchiude in sé il mistero della resurrezione dell'intero corpo di Cristo. Come quel corpo sensibile di Gesù fu crocifisso e sepolto e dopodiché risorse, così l'intero corpo dei santi di Cristo è stato crocifisso con Cristo e ormai non vive più [Gal 2:20]. Nessuno di quelli come Paolo infatti si vanta di qualcosa che non sia la croce di Gesù Cristo Nostro Signore, per la quale egli fu crocifisso al mondo e il mondo fu crocifisso a lui [Gal 6:14]. (CGv X, 35, 228-30)⁶¹

Grande è il mistero della resurrezione e arduo da contemplare anche per molti di noi, ed esso in molti altri luoghi delle Scritture è enunciato, ma soprattutto nel libro di Ezechiele con queste parole: *Ed ecco, venne su di me la mano del Signore e mi condusse con lo Spirito del Signore e mi pose nel mezzo di una pianura, piena di ossa umane. E mi fece girare tutto attorno ad esse da sopra, ed ecco: erano moltissime su quella piana, ed ecco: erano del tutto secche. E mi disse: Figlio d'uomo, vivranno forse queste ossa? E dissi: Signore, Signore, Tu lo sai. E mi rispose: profetizza su queste ossa e di' loro «ossa secche, ascoltate la parola del Signore [Ez 37:1-4]. E dopo un po': E il Signore mi parlò dicendo: Figlio d'uomo, queste ossa sono tutta la casa di Israele. Ed essi dicono: sono ormai secche le nostre ossa, finita è la nostra speranza, siamo stati sterminati [Ez 37:11]. A quali ossa dice Ascoltate la parola del Signore come se potessero sentirla, in quanto casa d'Israele e corpo di Cristo, del quale aveva detto il Signore: Sono slogate tutte le mie ossa [Ps 21:15], se le ossa del Suo corpo non sono state disperse e non gli fu spezzato nemmeno un osso [Gv 19:36=Ps 33:21]? Ma quando verrà la resurrezione del corpo più perfetto e vero di Cristo, allora le membra di Cristo, che ora – rispetto ad allora – sono secche ossa, saranno riunite, osso ad osso e giuntura a giuntura [Ez 37:7], perché nessuno di coloro che sono privi di congiunzione perverrà all'uomo perfetto, alla misura della statura della pienezza del corpo di Cristo [Ef 4:13]. E allora le molte membra saranno un unico corpo, perché le membra del corpo, pur essendo molte,*

61 Ἀμφότερα μέντοι γε, τό τε ἱερὸν καὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, κατὰ μίαν τῶν ἐκδοχῶν τύπος μοι εἶναι φαίνεται τῆς ἐκκλησίας, τῶ ἐκ λίθων ζώντων οἰκοδομεῖσθαι αὐτήν, οἶκον πνευματικῶν εἰς ἱεράτευμα ἄγιον γινομένην, ἐποικοδομουμένην «ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου Χριστοῦ Ἰησοῦ», χρηματίζουσιν «ναόν». Διὰ δὲ τοῦ «Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους», κἂν λύεσθαι δὲ ἢ τῶν λίθων τοῦ ναοῦ ἁρμονία δοκῇ <ἢ> διασκορπίζεσθαι, ὡς ἐν εἰκοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ γέγραπται, πάντα τὰ ὀστέα τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τῶν ἐν διωγμοῖς καὶ θλίψεσιν ἐπιβουλῶν ἀπὸ τῶν προσπολεμούντων τῇ ἐνότητι τοῦ ναοῦ ἐν διωγμοῖς, ἐγερθήσεται ὁ ναὸς καὶ ἀναστήσεται τὸ σῶμα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν ἐνεστηκυῖαν ἐν αὐτῷ κακίας ἡμέραν καὶ τὴν μετὰ ταύτην τῆς συντελείας· τρίτη γὰρ ἐν τῷ καινῷ οὐρανῷ καὶ καινῇ γῆ ἑστήσεται, ὅτε τὰ ὀστέα ταῦτα, πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ, ἐν τῇ μεγάλῃ κυριακῇ ἐγερθήσεται τοῦ θανάτου νενικημένου· ὥστε καὶ τὴν γενομένην ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τοῦ κατὰ τὸν σταυρὸν πάθους περιέχειν μυστήριον τῆς ἀναστάσεως τοῦ παντὸς Χριστοῦ σώματος. Ὡσπερ δὲ ἐκεῖνο τὸ αἰσθητὸν τοῦ Ἰησοῦ σῶμα ἐσταύρωται καὶ τέθαιπται καὶ μετὰ τοῦτο ἐγήγηρται, οὕτως τὸ ὅλον τῶν ἁγίων Χριστοῦ σῶμα Χριστῷ συνεσταύρωται καὶ νῦν οὐκέτι ζῆ· ἕκαστος γὰρ τῶν ὡς Παῦλος ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ καυχᾶται ἢ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, δι' οὗ αὐτὸς κόσμῳ ἐσταύρωται καὶ κόσμος αὐτῷ.

diverranno un unico corpo; il giudizio però del piede, della mano, dell'occhio, dell'udito e dell'olfatto, nonché delle componenti proprie della testa, dei piedi e delle restanti membra, le più deboli e umili, le meno e le più decorose, questo giudizio è di Dio solo, il quale comporrà il corpo e allora darà un onore maggiore di quello presente a chi ne manca, perché non vi sia più in alcun modo *divisione nel corpo, ma le membra si preoccupino allo stesso modo le une per le altre e se un membro si sente bene, si sentano bene tutte le membra e se un membro è onorato, gioisca per lui l'insieme* [1Cor 12:25-6] (CGv X, 36)⁶²

In queste densissime pagine, Origene collega le due immagini bibliche del Tempio e del corpo, sulla base del collegamento proposto da Gesù stesso nel brano di Vangelo che Origene sta commentando (Gv 2:18-9). Per mezzo del collegamento fra queste due immagini, è possibile ad Origene proporre una interpretazione totale della storia sacra, dal suo inizio alla sua fine: l'immagine del Tempio richiama le alterne vicende del popolo di Israele, da una comunione iniziale con la divinità incarnata dal Tempio (periodo davidico), ad un momento di dispersione e lontananza da Dio, rappresentato dall'esilio, fino alla ricostruzione del Tempio profetizzata da Ezechiele e da molti altri profeti veterotestamentari, ricostruzione che corrisponderà al riunirsi di tutte le «pecore disperse della casa d'Israele»; l'immagine del corpo connette la vicenda veterotestamentaria alla vita di Cristo, il suo corpo come sede della presenza divina nel mondo, la sua successiva «slogatura» nella passione e morte, la sua resurrezione che ricompone il corpo disperso. Queste vicende divengono simboli («misteri») di un dramma cosmico, quello delle vicende delle creature razionali, scandito nel Grande Triduo, del quale il triduo della Pasqua di

62 Μέγα δέ ἐστὶν τὸ τῆς ἀναστάσεως καὶ δυσθεώρητον τοῖς πολλοῖς ἡμῶν μυστήριον, ὅπερ καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς λέγεται τῶν γραφῶν τόποις, οὐχ ἦττον καὶ ἐν τῷ Ἐζεκιήλ διὰ τούτων ἀπαγγέλλεται· «Καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ κυρίου καὶ ἐξήγαγέ με ἐν πνεύματι κυρίου καὶ ἔθηκέν με ἐν μέσῳ τοῦ πεδίου, καὶ τοῦτο ἦν μεστὸν ὀστέων ἀνθρωπίνων. Καὶ περιήγαγέ με ἐπ' αὐτὰ κύκλοθεν κύκλω, καὶ ἰδοὺ πολλὰ σφόδρα ἐπὶ προσώπου τοῦ πεδίου, καὶ ἰδοὺ, ξηρὰ σφόδρα. Καὶ εἶπεν πρὸς μέ· Υἱὲ ἀνθρώπου, εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ ταῦτα; Καὶ εἶπα· Κύριε, κύριε σὺ ἐπίστη ταῦτα. Καὶ εἶπεν πρὸς μέ· Προφήτευσον ἐπὶ τὰ ὀστᾶ ταῦτα, καὶ ἔρεῖς αὐτοῖς· Τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ, ἀκούσατε λόγον κυρίου.» Καὶ μετ'ὀλίγα· «Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς μέ λέγων· Υἱὲ ἀνθρώπου, τὰ ὀστᾶ ταῦτα πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἐστίν. Καὶ αὐτοὶ λέγουσιν· Ξηρὰ γέγονεν τὰ ὀστᾶ ἡμῶν, ἀπόλωλεν ἡ ἐλπίς ἡμῶν, διαπεφωνήκαμεν.» Ποίοις γὰρ ὀστοῖς λέγεται· «Ἀκούσατε λόγον κυρίου», ὡς αἰσθανομένοις λόγου κυρίου, ἅτε οὖσιν οἶκῳ Ἰσραὴλ ἢ τῷ Χριστοῦ σώματι, περὶ οὗ ἔλεγεν ὁ κύριος· «Διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου» τῶν σωματικῶν ὀστέων αὐτοῦ μὴ διασκεδασθέντων, ἀλλὰ μηδὲ συντριβέντος τινὸς ἐξ αὐτῶν; Ὅτε δὲ γίνεται αὕτη ἡ ἀνάστασις τοῦ ἀληθινοῦ καὶ τελειότερου Χριστοῦ σώματος, τότε τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ τὰ νῦν, ὡς πρὸς τὸ μέλλον, ξηρὰ ὀστᾶ συναχθήσεται, ὀστοῦν πρὸς ὀστοῦν καὶ ἀρμονία πρὸς ἀρμονίαν, οὐδενὸς τῶν ἐστερημένων ἀρμονίας καταντήσοντος εἰς τὸν τέλειον ἄνδρα, «εἰς τὸ μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ πληρώματος» τοῦ σώματος «τοῦ Χριστοῦ». Καὶ τότε τὰ πολλὰ μέλη τὸ ἓν ἔσται σῶμα, πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν πολλῶν ὄντων γινομένων ἐνὸς σώματος· τὴν δὲ κρίσιν ποδὸς καὶ χειρὸς καὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ἀκοῆς καὶ ὀσφρήσεως τῶν συμπληρούντων ἰδίᾳ μὲν τὴν κεφαλὴν, ἰδίᾳ δὲ τοὺς πόδας, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν μελῶν τὰ τε ἀσθενέστερα καὶ ταπεινότερα καὶ ἀσχήμονα καὶ εὐσχήμονα μόνου θεοῦ ἐστὶν ποιήσασθαι, ὃς συγκεράσει τὸ σῶμα. Καὶ τότε μᾶλλον τοῦ νῦν τῷ ὑστεροῦντι περισσοτέραν διδοὺς τιμὴν, ἵνα μηδαμῶς «ἢ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη», καὶ εἴ τινα εὐπάθειαν ἔχει μέλος, συνευπαθήσει πάντα τὰ μέλη, εἴτε δοξάζεται, συγχαίρει τὰ πάντα.

Gesù è immagine: il primo giorno le creature «cadono» dalla loro unità iniziale, il corpo si lacera e il Tempio si distrugge; il secondo giorno, le creature ormai morte e crocifisse si affrettano verso la «fine» (συντέλεια), Cristo giace nel sepolcro e il popolo di Israele si lamenta nella terra dell'esilio; infine, il terzo giorno, la «Grande Domenica» (μεγάλη κυριακή), segna la ricostituzione dell'unità iniziale delle creature razionali nel corpo di Cristo, Tempio spirituale e Gerusalemme celeste⁶³. Origene si sofferma su questo momento finale di riunificazione: si parla di un «giudizio» (κρίσις) da parte di Dio, che si risolve non tanto in una esclusione di alcune membra del corpo, ma in una più intima reintegrazione anche di coloro che – rispetto ai meriti degli altri – sembrano manchevoli (τῶ ὑστεροῦντι). Il giudizio dunque «componne» il corpo nelle sue diverse parti, assegnando prima ad ogni membro la sua dignità propria e superando poi questa stessa articolazione nell'unità assoluta di dignità. Da questa descrizione si capisce che, nell'ottica di Origene, le diverse membra del corpo sono investite di diversi valori morali. In altre parole, Origene non sembra concepire il corpo come un organismo articolato in organi diversi, ciascuno dei quali deve essere giudicato nel suo operato rispetto alla sua funzione propria; al contrario, l'articolazione in membra diverse del corpo corrisponde a una gerarchia morale, nella quale ciascun membro è inferiore o superiore all'altro («le più deboli e umili, le meno e le più decorose»). L'articolazione è peraltro un aspetto del tutto secondario nel suo concetto di «corpo», tant'è che essa viene ad un certo punto superata a favore di un'indifferenza totale fra le diverse parti⁶⁴. C'è in Origene una sovrapposizione fra il concetto di «differenza» e quello di «gerarchia», tale per cui nessuna differenza di questo mondo è valutabile di per sé riguardo al fine proprio cui è ordinata, ma tutte sono inserite in una grande scala gerarchica, sicché due cose non sono mai soltanto «diverse» ma sempre l'una è migliore o peggiore dell'altra; la caduta e la redenzione sono come un unico segmento, un'unica via,

63 Illuminante sull'intimità delle creature razionali nel Verbo di Dio, che permette di chiamare le creature «membra» del Verbo è *FrEf* 9: ὄρα δὲ εἰ δύναται πρὸς ταῦτα οὕτως ἀπαντῆσαι ὁ λέγων ὅτι, καθάπερ διὰ τὴν πολλὴν σχέσιν καὶ κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ πρὸς τὰ λογικὰ ὡσπερ πλήρωμά ἐστι πάντων τῶν λογικῶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὕτως καὶ αὐτὸς ὡσπερὶ πλήρωμα εἰς ἑαυτὸν ἀναλαμβάνει, πληρέστατος ἀποδεικνύμενος καθ' ἕκαστον τῶν μακαρίων. καὶ ἵνα γε σαφέστερον γένηται τὸ λεγόμενον, ἐννοεῖ βασιλέα μὲν πληρούμενον τῆς βασιλείας καθ' ἕκαστον τῶν αὐξόντων τὴν βασιλείαν, κενούμενον δὲ ταύτης ἐν τοῖς ἀφισταμένοις· τούτου τοῦ βασιλέως οὐδὲν δὲ ὄ<λ>ως ἀρμοδιώτερον τῆ Χριστοῦ φιλανθρώπων ἐστὶ βασιλεία, ἐκάστου τῶν συμπληρούντων αὐτὴν εὐεργετουμένων ὑπ' αὐτοῦ λογικῶ<ς> καὶ τελειομένων, οἵτινες προσφεύγοντες αὐτῷ συμπληροῦσιν αὐτοῦ τὸ σῶμα, κενόν πως ὄν ὅτε λείπει τῶν εὐεργετουμένων. διὸ πληροῦται ἐν πᾶσι τοῖς προσιοῦσιν ὁ Χριστός, λείπων τούτοις πρὶν προσέλθωσιν. In brani come questo possiamo verificare quella profonda influenza e altrettanto profonda rilettura dello gnosticismo che agisce in Origene e di cui parla Lettieri 2008, pp. 50-69.

64 Il che vale anche a livello individuale: con il progredire nella gerarchia degli esseri e il raffinarsi del corpo, gli organi tendono a sparire in quanto subordinati ad un fine per cui non sono più necessari, cf. Crouzel 1980, pp. 196-9; *CMt* XVII, 29; *ExhMar* XVI; *Meth. Res.* I, 24.

della quale ciascuna delle creature razionali – in sé fondativamente uguale a tutte le altre – deve percorrere ciascun tratto, senza che vi sia alcuna deviazione personale del percorso. D'altra parte qualsiasi creatura razionale, a causa della sua indeterminatezza essenziale e della docile duttilità della materia del suo corpo, può facilmente cambiare per adattarsi a qualsiasi stato. Seppure si riconosce alle volte la necessità all'interno della comunità di una differenziazione di carismi e, per così dire, di organi, questo è soltanto perché il corpo di Cristo è attualmente in uno stato di caduta e dispersione, ma il servizio richiesto alle diverse membra verrà progressivamente riassorbito – insieme con la loro differenza – nell'unità della fine. In questo modo, l'operazione anti-gnostica di Origene, consistente nella rilettura dell'impazienza apocalittica per le strutture di questo mondo per mezzo della «fluidificazione» di quelle stesse strutture e la loro giustificazione sul piano del merito individuale, sfocia in una legittimazione della struttura attuale interpretata soprattutto come gerarchia di dignità fondata su meriti o demeriti pregressi, con la promessa del suo assoluto superamento finale. Del resto, questo non è che un caso particolare della più generale dialettica che caratterizza il rapporto analogico in Origene: ogni cosa del mondo rimanda a qualcosa di superiore in Dio e pertanto ogni cosa trova il suo valore e la sua necessità soltanto nel proprio superamento, che la cosa stessa permette. Poiché poi il fine ultimo del progresso non è un'integrità articolata di ogni differenza, ma una «notte in cui tutte le vacche sono nere», questo stesso progresso non ha in realtà nulla di creativo, anzi ciò che dal punto del vista del singolo e della gerarchia morale è progresso, da un punto di vista cosmologico e protologico è un regresso, un ritorno alla condizione iniziale. Tutto questo emerge prendendo in considerazione la concezione origeniana di corpo, che potremmo definire «unità o armonia di diversi», con l'assenza della categoria di articolazione o organicità in questa unità (e quindi con un concetto di «diversità» riconosciuto al suo grado minimo come diversità puramente numerica), poiché tali categorie fonderebbero su una necessità interna al corpo stesso (e non esterna ad esso, come il suo trovarsi sulla terra, nel mare o nell'etere) la sua differenziazione qualitativa (e perciò sempre anche assiologica). A partire da questa definizione è possibile ad Origene il parlare di un corpo «incorporeo» di Cristo, designando in questo modo la molteplice unità degli esseri razionali in Cristo alla fine dei tempi.

Un altro aspetto importante della «Grande Domenica» descritta da Origene è che a risorgere in questo momento ultimo non sono corpi ma un solo corpo, il corpo di Cristo.

Ciò è testimoniato da altri passi nell'opera origeniana:

Forse che allora tutti noi corriamo e *uno solo consegue il premio*, e noi altri siamo rovinati? Ha detto infatti: *uno solo consegue il premio, anche se molti corrono* [1Cor 9:24]. Tutti i salvati *sono uno* [Gv 17:11] e *un solo corpo* [Rm 12:5; 1Cor 10:17], perché tutti noi *siamo un solo pane e dello stesso pane partecipiamo* [1Cor 10:17] e tutti *siete corpo di Cristo* [1Cor 12:27]. Tutti i salvati dunque sono *quell'uno solo che consegue il premio*. Tutti quanti coloro che vivono in accordo al dogma *corrono nello stadio*, ma anche quanti vivono in accordo al dogma degli eretici, forse anche i Giudei e quelli che vivono in accordo al dogma filosofando alla maniera dei Greci, anche tutti questi corrono nello stadio. Corre anche la chiesa: ma *uno solo consegue il premio*, l'unico Uomo, del quale dice l'Apostolo: *finché non perveniamo all'uomo perfetto, alla misura della statura della pienezza del Cristo* [Ef 4:13]. Bisogna però che si trovi anche ogni giudizio di Dio riguardo tutti quelli che corrono nello stadio, in modo tale che l'uno consegue il primo premio e di seguito ciascuno secondo il proprio merito. (*Fr1Cor 44*)⁶⁵

Occasione della riflessione origeniana è il versetto di 1Cor 9:24, che sembrerebbe indicare attraverso la metafora della corsa che la salvezza spetta ad uno solo. Origene risolve la difficoltà assumendo in senso letterale la metafora ma trasferendola dalle singole creature spirituali all'unico corpo di Cristo. Così i corridori non sono più i singoli, ma le comunità, raggruppate intorno alle verità che esse professano (πρὸς δόγμα)⁶⁶. In quest'ottica, è chiaro che una sola comunità e una sola verità possono trionfare, finendo per comprendere e salvare tutte le altre, cioè la Chiesa e la Verità rappresentata dal Verbo di Dio. Anche qui svolge una funzione il «giudizio» (κρίσις) di Dio, nell'assegnare il premio secondo la giusta successione a ciascuno: l'idea è che il premio sia uguale per tutti alla fine, ma il momento del conseguimento possa essere accelerato o rallentato in base ai propri meriti (ἀξία), in modo tale che anche gli ultimi siano ad un certo momento il «primo». L'unicità del Risorto è meglio spiegata in un brano delle *Omelie sul Levitico*:

65 Ἄρ' οὖν πάντες ἡμεῖς τρέχομεν καὶ εἷς λαμβάνει τὸ βραβεῖον, καὶ οἱ λοιποὶ ἀπολλύμεθα; ἕνα γὰρ εἶπεν τὸν λαμβάνοντα τὸ βραβεῖον, πολλῶν τρεχόντων. πάντες οἱ σωζόμενοι «ἐν εἰσιν» καὶ «ἐν σῶμα»: οἱ γὰρ πάντες «εἷς ἄρτος ἐσμέν καὶ τοῦ αὐτοῦ ἄρτου» μετέχομεν, καὶ πάντες «ἐστὲ σῶμα Χριστοῦ». πάντες οὖν οἱ σωζόμενοι, εἷς ἐστὶν ὁ λαμβάνων τὸ βραβεῖον. ἐν τῷ σταδίῳ οὖν πάντες τρέχουσιν, ὅσοι πρὸς δόγμα πολιτεύονται· καὶ οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων πρὸς δόγμα πολιτεύονται, καὶ Ἰουδαῖοι τάχα, καὶ οἱ τὰ Ἑλλήνων πρὸς δόγμα πολιτεύονται φιλοσοφούντες. καὶ οὗτοι εἰσὶ πάντες οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες· τρέχει καὶ ἡ ἐκκλησία· ἀλλ' εἷς λαμβάνει τὸ βραβεῖον ὁ εἷς ἄνθρωπος, περὶ οὗ φησὶν ὁ ἀπόστολος «Μέχρι καταστήσωμεν εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ». πᾶσαν δὲ κρίσιν τοῦ θεοῦ δεῖ εὐρεθῆναι περὶ πάντας τοὺς ἐν τῷ σταδίῳ τρέχοντας, ἵν' ὁ μὲν τις λάβῃ πρωτεῖα ἐξῆς δὲ ἕκαστος κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀξίαν.

66 In questo si può vedere un aspetto della c.d. «differenza mosaica» teorizzata da Assman e ripresa in parte da Stroumsa 2006: le comunità si definiscono – nell'ottica cristiana e nell'ottica origeniana – in base ai dogmi in cui credono e al valore di verità o meno di quei dogmi.

È per questo motivo allora che è custodito anche il mistero del giudizio procrastinato fino all'ultimo giorno. *Uno solo* infatti è *il corpo* [Rm 12:5] che aspetta di essere giustificato, *uno solo* è *il corpo* che vien detto risorgere nel giudizio. *Sebbene molte siano le membra, tuttavia uno solo è il corpo; l'occhio non può dire alla mano: non ho bisogno di te* [1Cor 12:20-1]. Anche se l'occhio fosse sano e non avesse alcun impedimento nel vedere, se gli mancano le altre membra, qual potrà mai essere la sua felicità? O la si dovrà chiamare perfezione, se non avesse la mano, se gli mancasse i piedi o non ci fossero le altre membra? Perché, se pure esiste una qualche gloria particolare dell'occhio, essa risiede soprattutto nell'essere guida del corpo o comunque nel non mancare dell'aiuto delle altre membra. È questo, credo, che ci viene mostrato con la famosa visione del profeta Ezechiele, quando dice che *deve essere riunito l'osso all'osso e la giuntura alla giuntura e i nervi e le vene e la pelle* [Ex 37:7-8] e ogni cosa deve essere rimessa al proprio posto. Guarda poi cosa aggiunge il profeta: *queste ossa dice (e non dice: sono tutti gli uomini ma dice:) queste ossa sono la casa di Israele* [Ez 37:11]. Perciò sì, avrai la felicità uscendo da questa vita se sarai santo; ma la tua felicità sarà piena solo quando non ti mancherà nessun membro del corpo. Sicché anche tu aspetterai gli altri, come anche tu stesso fosti aspettato. Ma se a te, che sei solo un membro, non pare essere piena la felicità quando manca un altro membro, quanto di più il Signore e Salvatore nostro, che è *capo* e autore dell'intero corpo [Ef 4:15-6], non riterrà piena la sua felicità finché vedrà mancare qualcuno dei membri dal suo corpo! Ed è forse per questo che Egli così pregava al Padre: *Padre Santo, glorificami con quella gloria che ebbi presso di te, prima che il mondo fosse* [Gv 17:5]. Ma allora egli non vuole ricevere senza di te la pienezza della sua gloria, cioè senza il suo popolo, che è il suo corpo e le sue membra. Vuole infatti abitare in questo corpo che è la sua Chiesa e in queste membra che sono il suo popolo Egli stesso, come ne fosse l'anima, di modo che ogni movimento e ogni atto sia secondo la sua volontà, affinché si compia davvero in noi la parola del profeta: *abiterò in mezzo a loro e camminerò con loro* [Lv 26:12]. Ora però, finché non siamo tutti perfetti, ma *finora siamo nei peccati* [Fil 3:15; Rm 5:8], Egli è in noi solo *in parte* e perciò *in parte conosciamo e in parte profetiamo* [1Cor 13:9], finché uno non meriti di giungere a quel punto del quale dice l'Apostolo: *Vivo, ma non io, bensì Cristo vive in me* [Gal 2:20]. *In parte* dunque – dice l'Apostolo – *ora siamo membra sue* [1Cor 12:27] e *in parte siamo ossa sue*. (HLv VII, 2)⁶⁷

67 *Propter hoc ergo etiam mysterium illud in ultimam diem dilati iudicii custoditur. «Unum» enim «corpus» est, quod iustificari exspectatur; «unum corpus» est, quod resurgere dicitur in iudicio. «Licet enim sint multa membra, sed unum corpus; non potest dicere oculus manui: non es mihi necessaria». Etiam si sanus sit oculus et non sit turbatus, quantum pertinet ad videndum, si desint ei reliqua membra, quae erit oculo laetitia? Aut quae videbitur esse perfectio, si manus non habeat, si pedes desint aut reliqua membra non adsint? Quia et si est praecellens aliqua oculi gloria, in eo maxime est, ut vel ipse dux sit corporis vel ceterorum membrorum non deseratur officiiis. Hoc autem nos et per illam Ezechiel prophetae visionem doceri puto, cum dicit «congregandum esse os ad os, et iuncturam ad iuncturam et nervos et venas et pellem» ac singula locis suis esse reparanda. Denique vide, quid addit propheta: »ossa« inquit »ista« (non dixit: omnes homines sunt, sed dixit: »ossa ista«) »domus Istrahel sunt«. Habebis ergo laetitiam de hac vita discedens, si fueris sanctus. Sed tunc erit plena laetitia, cum nullum tibi membrum corporis deest. Exspectabis enim et tu alios, sicut et ipse exspectatus es. Quod si tibi, qui membrum es, non videtur esse perfecta laetitia, si desit aliud membrum, quanto magis Dominus et Salvator noster, qui »caput« et auctor est totius corporis, non sibi perfectam ducit esse laetitiam, donec aliquid ex membris deesse corpori suo videt! Et propterea forte orationem fundebat ad patrem dicens: »Pater sancte, glorifica me illa gloria, quam habui apud te, priusquam mundus esset«. Non vult ergo sine te recipere perfectam gloriam suam, hoc est sine populo suo, qui est corpus eius et qui sunt membra eius. Vult enim in isto corpore ecclesiae suae et in istis membris populi sui ipse velut anima habitare, ut omnes motus atque omnia opera secundum ipsius habeat voluntatem; ut vere compleatur in nobis illud prophetae dictum: »habitabo in iis et inambulabo«. Nunc autem, donec »perfecti« non sumus omnes, sed »adhuc sumus in peccatis«, »ex parte« in nobis est et ideo »ex parte scimus et ex parte prophetamus«, donec quis pervenire mereatur ad illam mensuram, quam dicit Apostolus: »vivo autem iam non ego, vivit vero*

Origene è qui molto esplicito: ad andare incontro al giudizio e a risorgere è un unico corpo, quello di Cristo, rappresentato dall'insieme delle creature razionali. Le differenze di merito marcano differenti priorità nell'attingimento dello stato più alto possibile in questo mondo, non sono però definitive: ciascuno viene aspettato da tutti gli altri finché non si converta e si riunisca al corpo di Cristo. Le «glorie particolari» (*praecellens gloria*) di ciascun membro hanno senso solo in relazione al servizio che possono svolgere per le altre membra. Paradigmatico in questo caso è Gesù Cristo, colui che ha conseguito il «primo premio» (πρωτεῖα) e la cui vicenda terrena di morte e resurrezione fonda e rappresenta la vicenda di tutti, il quale attende che ciascun membro «slogato» riprenda il proprio posto all'interno del corpo: il giudizio viene dilazionato per permettere a ciascuno di ottenere la salvezza. Importante è anche la citazione di Gv 17:5, con il riferimento alla gloria di Gesù «prima che il mondo fosse», perché è chiaro che inserendola qui, Origene vuole alludere alla preesistenza delle creature razionali: esse sono eternamente create come «corpo» *del e nel Verbo-Sapienza di Dio*⁶⁸; ciò che si ricostituirà alla fine dei tempi è ciò che era fin dall'inizio. In tal modo, il tema si lega alla complessa cristologia di Origene: rispetto all'insieme delle creature razionali suo corpo, Cristo è alternativamente identificato come «capo» (quindi come una parte di questo corpo) e come «anima» (quindi come il possessore di questo corpo)⁶⁹; in tal modo si esprime la duplicità originaria del Figlio, che è sia Sapienza che Verbo, sia Creatore che – in un certo senso – «primogenito della creazione», una duplicità che non fa altro che proiettare, con procedimento di ascendenza

Christus in me«. »Ex parte» ergo, ut dicit Apostolus, nunc «membra eius sumus» et «ex parte» «ossa eius sumus».

68 Cf. *PA I*, 2, 2.10 (*contra* Crouzel-Simonetti 1978, vol. 2, pp. 48-50); 4, 3-5. Crouzel si oppone all'idea di una coeternità delle creature con il Figlio perché, come è chiaramente detto da Origene, esse in quanto create sono mutevoli e non autosufficienti (cf. *II.C* §7). Tzamalikos risolve il problema sostenendo che le esternazioni di Origene riguardo la libertà e indeterminatezza creaturale riguardino soltanto le creature in questo mondo e che – sostanzialmente – non vi sia preesistenza, ma nella Sapienza di Dio siano custoditi sempre i λόγοι o *rationes* della creazione futura, privi di individualità. In questo modo però rimane inspiegato il problema della caduta: come possono delle semplici «ragioni» impersonali, incorporee e atemporali «cadere»? Mistero – secondo Tzamalikos Origene non avrebbe risposto mai per iscritto a questa domanda, perché avrebbe significato divulgare una dottrina segreta. La sua soluzione non è soddisfacente, perché in questo modo lo scacco fondamentale imposto dagli gnostici alla teodicea resta inevaso; è necessario «eternizzare» la libertà creata per poter rispondere efficacemente allo gnosticismo, accettando – stavolta sì come mistero – il paradosso di una creazione eterna (cf. Lettieri 2017b).

69 καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, »τὸ πλήρωμα« τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. σῶμα Χριστοῦ εὐρίσκοντες λεγομένην τὴν ἐκκλησίαν, ζητοῦμεν πότερον ποτε, ὡς παρὰ τὴν κεφαλὴν τὸ λοιπὸν σῶμα, ὄργανον τῆς κεφαλῆς δεῖ αὐτὴν νοεῖν, ἢ ὡς περ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα, οὗ σώματος μέρος ἐστὶν ἡ κεφαλὴ, οὕτως Χριστοῦ σῶμά ἐστι ψυχούμενον ὑπὸ τῆς θεϊότητος αὐτοῦ καὶ πληρούμενον ὑπὸ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἢ πᾶσα ἐκκλησία Χριστοῦ, ἢ ἄλλως πως δεῖ ταῦτα ἐκλαμβάνειν. ἐὰν μέντοιγε τὸ δεύτερον ἦ, ἔσται τὸ μὲν ἀνθρωπικώτερον αὐτοῦ καὶ αὐτὸ μέρος τυγχάνον τοῦ ὅλου σώματος, τὸ δὲ θεῖον καὶ ζωοποιῶν πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν ἢ ὡς περὶ ψυχούσα αὐτὴν δύναμις θεία. (*FrEf9*); cf. *CC VI*, 48.

gnostica e apocalittica, sul piano divino il riconoscimento storico della divinità e umanità di Gesù. In quanto uomo, Gesù è quell'unica anima che non ha mai peccato, il «primogenito della creazione» che ha conservato l'intimità originaria con il Verbo: come tale può essere considerato la «testa», il «capo» del corpo che è la Chiesa. In quanto Dio, il Figlio è Verbo, perché è la sostanza *in cui* sono state create le creature razionali a lui coeterne, sicché può essere al contempo indicato come Creatore e creatura: come tale può essere considerato l'«anima» e il principio unificante del corpo della Chiesa. Infine, come Sapienza il Figlio è partecipazione indefettibile alla divinità di Dio, come tale pienamente (anche se non propriamente) Dio, Creatore e mediatore di Dio Padre per la creatura razionale.

Ora, se il corpo, nel suo significato più generale, per Origene è una «unità di diversi» senza necessità di una coerenza strutturale interna subordinata ad un fine, c'è da chiedersi quale sia il principio di unità di un tale insieme. Nel caso del corpo incorporeo del Figlio, l'unità è garantita dal Figlio stesso in quanto «anima» di questo corpo – è nella contemplazione amorosa di Cristo che i diversi esseri razionali sono unificati (cf. II.C §6 n. 154). Nel caso invece del mondo, il «sistema dei cieli e delle terre» (CGv XIX, 22, 146), il quale può essere paragonato ad un unico corpo come se fosse un unico animale (II.C §6 n. 140), l'unità è assicurata sia dall'azione di Dio che dispone secondo armonia i movimenti delle creature razionali, sia dalla materia che, in quanto sostrato indifferenziato, permette la comunicazione fra qualsiasi stato e corpo, senza alcuna separazione insuperabile (II.C §3). Al contrario, nel loro cadere e «slogarsi» da Cristo e in mancanza di un cosmo materiale, le creature razionali sarebbero completamente separate l'una dall'altra; in mancanza di una correzione da parte di Dio, esse procederebbero ostinatamente nel loro allontanamento le une dalle altre e tutte da Dio, alienandosi sempre di più nel desiderio di una autonomia ontologica, la quale non essendo in loro potere non permette che il desiderio si soddisfi mai. La creazione del mondo ferma questa dinamica mettendo in relazione le creature fra di loro e con Dio. Ma se la diversità del mondo è l'ombra della libertà delle creature, l'unità seppur imperfetta che esso garantisce è la proiezione devolutiva di quella unità che nel corpo di Cristo le creature godevano e godranno. Vi è una corrispondenza non solo fra l'insieme delle libertà delle creature e questo mondo, ma anche fra Cristo e il mondo. D'altra parte ciò è chiaro anche a partire dal principio della analogia: se ogni cosa di questo mondo rimanda a uno degli «oggetti di contemplazione» (θεωρήματα) nella Sapienza di

Dio, allora le differenti qualità che formano gli oggetti del mondo trovano la loro origine in quella «multiforme Sapienza», che infatti contiene in sé i generi e le specie (e forse anche le essenze individuali) di ogni cosa creata⁷⁰. Non a caso dunque anche la Sapienza di Dio è detta «mondo».

Vi sono dunque due «corpi» incorporei nel pensiero di Origene: uno è l'anima dell'uomo, con le sue varie facoltà che la Bibbia esprime metaforicamente attraverso i nomi di parti del corpo; l'altro è il corpo di Cristo, che è la Chiesa, il protagonista della risurrezione e – come la logica dell'argomento vuole – l'unico corpo che rimarrà alla fine dei tempi.

§4. «Corpo» in senso morale? Tentando di offrire una interpretazione il più possibile ortodossa del pensiero di Origene, Crouzel si è confrontato ovviamente anche con il problema della corporeità o meno delle creature originarie e escatologiche; a partire dal *De Principiis* non è impossibile sostenere che le creature razionali siano sempre composte da anima a corpo, anche in principio e alla fine, tuttavia vi sono brani del *Commento al Vangelo di Giovanni* che sembrerebbero andare nella direzione opposta, con l'aggravante per l'ipotesi di Crouzel che sono anche in greco, sicché hanno una autorevolezza maggiore della apologetica traduzione latina del *De Principiis* di Rufino. Un esempio di brani di questo tipo (accanto ai molti brani in greco ricordati a II.C §4 e §5) è:

C'è un «principio» anche per il «venire all'essere», come potrebbe sembrare nel caso di *in principio Dio fece il cielo e la terra* [Gn 1:1]; credo però che questo significato sia espresso più chiaramente nel libro di Giobbe, quando dice: *questo è il principio della plasmazione del Signore, fatto per essere schernito dai suoi angeli* [Gb 40:19]. Si potrebbe congetturare che *in principio* delle cose che si trovano nel divenire del mondo siano stati fatti *il cielo e la terra*, ma è meglio la seconda versione, per cui pur essendo molte le cose nate in un corpo, il primo di quelli nel corpo è quello chiamato *dragone*, nominato anche da qualche parte *grande balena* [Gb 3:8], che il Signore ha sottomesso [2Pt 2:4]. Ed è necessario chiedersi se, mentre i santi vivevano una vita immateriale e incorporea sotto ogni rispetto nella beatitudine, colui che è chiamato *dragone* sia divenuto degno di essere avvinto alla materia e al corpo prima di tutti gli altri, poiché era decaduto da quella vita pura, sì che il Signore a causa sua decretasse fra il tuono e le nubi: *questo è il principio della plasmazione del Signore, fatto per essere schernito dai suoi angeli*. D'altra parte è ben possibile che il *dragone* non sia il principio della plasmazione del Signore una volta per tutte, ma dei molti creati nel corpo *per essere scherniti dagli angeli*: mentre egli sarebbe il principio di costoro, altri potrebbero esistere in un corpo in un altro modo: anche l'anima del sole infatti è in un corpo e così anche tutto il creato, del quale l'Apostolo dice: *tutta la creazione soffre e geme fino ad ora*. [Rm 8:22] (CGv I, 17, 95-8)⁷¹

70 cf. PA I, 4, 3-5; Iust. *Ep. ad Menam*, p. 210, 25 – 27 Schw.

71 Ἔστι δὲ «ἀρχὴ» καὶ ἡ ὡς γενέσεως, ἣ δόξαι ἂν ἐπὶ τοῦ «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν»: οἶμαι δὲ σαφέστερον ἐν τῷ Ἰωβ τοῦτο καταγγέλλεσθαι τὸ σημαϊνόμενον κατὰ τὸ «Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ

Questo brano, con il contrasto fra il «dragone» avvinto alla materia per il suo peccato e la vita originariamente «incorporea e immateriale» dei santi sembrerebbe escludere che in principio la creazione fosse corporea, affermando il sopravvento della corporeità solo in conseguenza del primo peccato, quello di Satana. Per neutralizzare questo passaggio, Crouzel sostiene che con i termini «immateriale e incorporea» (ἄυλος καὶ ἀσώματος) si indichi piuttosto una qualità morale che ontologica della vita originaria dei santi.

Questa accezione dei termini è corroborata da una serie di passaggi nei quali l'essere «nel corpo» o «nella materia» fanno riferimento ad una condizione morale. Questa interpretazione del passo e l'idea di una accezione morale della parola «incorporeo» (ἀσώματος) sono accettati anche da Hennessey⁷². Nello stesso *CGv* un brano recita:

[l'Apostolo] *viveva nel corpo ed era in esilio dal Signore oppure in esilio dal corpo viveva presso il Signore* [2Cor 5:6.8]? Chiaramente, dato che *quelli che sono nella carne non possono piacere a Dio* [Rm 8:8], e che i santi non sono nella carne, *ma nello Spirito, poiché lo Spirito di Dio abita in loro* [Rm 8:11], allora Paolo non era nella carne né nel corpo; ha infatti ragione a dire: *mi pare che anche io abbia lo Spirito di Dio* [1Cor 7:40]; perciò non abita nella carne e nel corpo, dato che chi abita nel corpo *cammina nella fede e non nella visione* [2Cor 5:7]. Considera anche se non si addica alla precisione paolina una distinzione fra *essere nella carne e abitare nel corpo: quelli che sono nella carne infatti non possono piacere a Dio*, mentre quelli che abitano nel corpo sono sì *in esilio da Dio*, ma solo perché camminano secondo la fede, non essendo ancora capaci della visione. Credo dunque che siano nella carne coloro che *militano secondo la carne* [2Cor 10:3], vivono nel corpo e sono in esilio da Dio coloro che non intendono il senso spirituale delle Scritture, ma sono interamente proni alla lettera e al corpo. (*CGv* XIII, 53 (52), 358-61)⁷³

πλάσματος κυρίου, πεποημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ». Ὑπολάβοι γὰρ ἂν τις τῶν ἐν γενέσει τῆ τοῦ κόσμου τυγχανόντων «ἐν ἀρχῇ» πεποησθαι «τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν»· βέλτιον δὲ ὡς πρὸς τὸ δεύτερον ῥητόν, πολλῶν ὄντων τῶν ἐν σώμασι γεγενημένων πρῶτον τῶν ἐν σώματι τὸν καλούμενον εἶναι δράκοντα, ὀνομαζόμενον δὲ που καὶ «μέγα κῆτος», ὅπερ ἐχειρώσατο ὁ κύριος. Καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστήσαι εἰ ἄυλον πάντη καὶ ἀσώματος ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἀγίων, ὁ καλούμενος δράκων ἄξιός γεγενῆσθαι, ἀποπεσῶν τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλη καὶ σώματι, ἵνα διὰ τοῦτο χρηματίζων ὁ κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν λέγῃ «Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ». Δυνατὸν μέντοι γε τὸν δράκοντα μὴ ἀπαξιαπλῶς εἶναι ἀρχὴν πλάσματος κυρίου, ἀλλὰ πολλῶν ἐν σώματι «ἐγκαταπαίζεσθαι» πεποημένων «ὑπὸ τῶν ἀγγέλων», τοῦτον ἀρχὴν τῶν τοιούτων εἶναι, δυναμένων τινῶν ὑπάρχειν ἐν σώματι οὐχ οὔτως· καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου ἐν σώματι καὶ πᾶσα ἡ κτίσις, περὶ ἧς ὁ ἀπόστολός φησι· «Πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.»

72 Crouzel 1980, pp. 188-9, con le nn. 61-2; cf. Hennessey 1992.

73 πότερον ὅτι ἐνδημῶν τῷ σώματι ἐξεδήμει ἀπὸ τοῦ κυρίου, ἢ ὅτι ἐκδημῶν τοῦ σώματος ἐνεδήμει τῷ κυρίῳ. Ἀλλὰ σαφῶς, ἐπεὶ «οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται», οἱ δὲ ἅγιοι οὐκ εἰσὶν ἐν σαρκὶ «ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν αὐτοῖς», Παῦλος οὐκ ἦν ἐν σαρκὶ οὐδὲ ἐν σώματι· ἀληθεύει γὰρ λέγων· «Δοκῶ δὲ κάγω πνεῦμα θεοῦ ἔχειν», οὐκ ἐνδημῶν δὴ τῆ σαρκὶ καὶ σώματι, τοῦ ἐνδημοῦντος τῷ σώματι διὰ πίστεως περιπατοῦντος οὐ διὰ εἶδους. Καὶ ὅρα εἰ δύναται τῆς ἀποστολικῆς ἀκριβείας εἶναι τὸ μὴ ταῦτον φάσκειν «ἐν σαρκὶ εἶναι» καὶ «ἐνδημεῖν σώματι»· «οἱ μὲν γὰρ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται»· οἱ δὲ ἐνδημοῦντες τῷ σώματι «ἐκδημοῦσιν μὲν ἀπὸ τοῦ κυρίου»· πλὴν διὰ τῆς πίστεως περιπατοῦσιν, εἰ καὶ μηδέπω χωροῦσιν διὰ εἶδους. Καὶ οἶμαι ὅτι ἐν σαρκὶ μὲν εἰσὶν οἱ κατὰ σάρκα στρατευόμενοι, ἐνδημοῦσι δὲ τῷ σώματι καὶ ἐκδημοῦσιν ἀπὸ τοῦ κυρίου οἱ τὰ πνευματικὰ

Il problema che si presenta ad Origene in questo brano è quello di accordare 2Cor 5:6.8 con la condizione dei santi, cioè gli uomini già indubitabilmente eccellenti su questa terra, dei quali il caso esemplare è l'apostolo Paolo. Non si può dubitare che i santi siano vicini a Dio, ma 2Cor 5:6.8 sembra dire che è impossibile essere vicini a Dio finché si è nel corpo. Una prima ipotesi risolutiva è di ammettere che Paolo effettivamente non fosse nel corpo, identificando il corpo con quella carne le cui esigenze e la cui sola presenza sembrano inconciliabili con le pretese di Dio e dello Spirito. In questo modo, essere «nel corpo» o «nella carne» assumono un significato non tanto ontologico quanto morale, o meglio non tanto naturalistico quanto teologico: essere o non essere nel corpo non significa essere un'anima priva o dotata di un corpo fisico e di una sede localizzata, quanto essere o no partecipe dello stato di grazia e del dono dello Spirito. A partire però dalla considerazione di 2Cor 5:7, che assegna comunque la fede a chi è nel corpo e lontano da Dio, Origene problematizza la distinzione binaria fra «nel corpo»/«nella carne» e «nello Spirito»/«presso Dio» distinguendo fra l'essere «nel corpo» e l'essere «nella carne». Questa ulteriore problematizzazione conferma il senso morale da attribuire a queste categorie. L'essere «nella carne» si configura infatti come il gradino più basso, quello di una vita moralmente deplorabile descritta in accordo a 2Cor 10:3 come una milizia a favore della carne e delle sue esigenze; l'essere «nel corpo» invece suppone comunque un avanzamento rispetto a quello stadio, l'accoglimento della fede, sebbene viziato dall'incapacità di elevarsi al di sopra del «corpo» della Sacra Scrittura e quindi di conoscere Dio in maniera più intima attraverso la «visione». Chi è nel corpo è perciò lontano da Dio, come vuole 2Cor 5:6, non però a Lui sgradito come chi invece è nella carne, il quale «non può nemmeno piacere a Dio» (Rm 8:8)⁷⁴. Un brano simile è nei *Frammenti sulla lettera agli Efesini*:

τῆς γραφῆς μὴ νοοῦντες, ἀλλ' ὅλοι προσκείμενοι αὐτῇ καὶ τῷ σώματι

74 Dupuis 1967, pp. 43-6 sostiene che in Origene vi sia una divisione fra il concetto di «corpo», di per sé neutro, quello di «carne», indicante il corpo degli esseri umani, pesante e frutto del peccato, nonché capace di indurre in tentazione e infine il concetto paolino di «mentalità carnale» (φρόνημα σαρκός), recepito da Origene e depositario del vero male in quanto inclinazione e scelta (mentre «corpo» e «carne» sono l'uno moralmente indifferente, l'altra semplice conseguenza e occasione di peccato). Dorival 1987, pp. 310-1 ha giustamente criticato la contrapposizione troppo netta fra «carne» e «corpo» nella lettura di Dupuis, mettendo in luce il fatto che «carne» può assumere anche significati neutri o addirittura positivi. Ma, come mostrano i testi che Dupuis stesso cita, la distinzione è ancora meno rigida e sia «corpo» che «carne» possono assumere una connotazione morale, oppure essere entrambi neutri. Bisogna dunque evitare di fare un sistema a partire da queste oscillazioni di lessico ed esaminarli soprattutto sulla base dei testi biblici che Origene sta utilizzando di volta in volta nella propria argomentazione, accogliendo solo le distinzioni che Origene stesso opera (come qui la distinzione fra essere «nella carne» e «nel corpo») limitatamente all'ambito in cui sono state operate e al grado di certezza a loro riguardo che Origene stesso esprime.

Chi intende le Scritture in maniera più semplice dirà che *ci ha risuscitati con lui e con lui ci ha fatti sedere* [Ef 2:6] è al passato per la prescienza e la predestinazione di Dio, come se ciò che sarà fosse già stato. Chi invece contempla il Regno intellegibile di Cristo non esiterà a dire che, come chi è già santo non è più nella carne anche se i più semplici dicono di lui che è nella carne, così egli non è più sulla terra, anche se stando ai sensi lo si veda essere sulla terra. Chi è nello Spirito infatti non è sulla terra e nessuno dei celesti è nella carne, ma è già nello Spirito. Perciò tali disposizioni e le percezioni di tali e tanto grandi cose non è terrestre ma celeste, poiché tutti coloro che hanno già *la loro vita nei cieli* [Fil 3:20] siedono con Cristo nei cieli, se è vero che anche il Regno di Dio è dentro di noi, affinché in tal modo siamo seduti nei cieli e fatti sedere con Cristo e insediati con la Sapienza e il Verbo di Dio. (*FrEf* 10)⁷⁵

Anche qui il santo già sulla terra, essendo in stato di grazia e godendo quindi di una anticipazione della vita e della conoscenza di cui godono gli esseri celesti, viene detto essere al di fuori della carne e via dalla terra, sebbene chiaramente egli sia presente fra gli uomini sulla terra. Questo vale anche per le creature celesti, i santi e gli angeli, i quali pur essendo su un piano esistenziale migliore del nostro – nei cieli e non sulla terra – sono comunque corporei, eppure di essi si dice che non sono più nella carne. In un brano del *De Oratione* è l'anima che – nella preghiera autentica – si distacca dal corpo:

Si alzano gli occhi della ragione dalle occupazioni terrene e dal riempirsi delle immagini delle cose materiali e si elevano così tanto da sbucare al di sopra delle cose divenienti e arrivare alla sola concezione di Dio e alla conversazione seria e degna con Lui che ci ascolta: come può essere allora che quelle cose grandissime non giovino già agli stessi occhi che contemplano il riflesso *della gloria del Signore a viso coperto e la sua immagine trasfigurati di gloria in gloria* [2Cor 3:18]? In quel momento infatti partecipano come di una effusione intellegibile e divina, come è chiaro dal versetto *rifulse su di noi la luce del tuo volto, Signore* [Ps 4:7]. Allo stesso modo, l'anima che si innalza, che segue lo spirito e si separa dal corpo e non solo segue lo spirito, ma è dentro di lui, come sta scritto: *ho innalzato a te l'anima mia* [Ps 24:1], come non sarà già spirituale, avendo deposto il suo essere anima? (*DeOr* IX, 2)⁷⁶

75 τὸ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ὁ μὲν ἀπλούστερον ἐκλαμβάνων κατὰ πρόγνωσιν καὶ προορισμὸν Θεοῦ φήσει εἰρῆσθαι, ὡς ἦδη γενόμενον τὸ ἐσόμενον· ὁ δὲ νοητὴν θεωρῶν τὴν Χριστοῦ βασιλείαν οὐκ ὀκνήσει λέγειν τὸν ἦδη ἅγιον, ὡσπερ οὐκ εἶναι ἐν σαρκὶ κἂν ὑπὸ τῶν ἀπλουστέρων λέγηται εἶναι ἐν σαρκί, οὕτως οὐκ εἶναι ἐπὶ γῆς κἂν κατὰ τὸ αἰσθητὸν βλέπεται ἐπὶ γῆς τυγχάνων. ὁ γὰρ ἐν πνεύματι οὐκ ἐστὶν ἐπὶ γῆς, καὶ οὐδεὶς τῶν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐστὶν ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἦδη ἐν πνεύματι. αἱ γοῦν τοιαῖδε διαθέσεις καὶ ἡ τῶν τηλικῶν <τ>ε καὶ τοιῶνδε κατάληψις οὐκ ἐστὶν ἐπίγειος ἀλλ' ἐπουράνιος, πάντων τῶν ἦδη τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἐχόντων συγκαθισάντων τῷ Χριστῷ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, εἶπερ καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ἡμῶν ἐστίν, ἵν' οὕτως ὦμεν κεκαθικότες ἐν τοῖς ἐπουρανίοις συγκαθήμενοι τῷ Χριστῷ καὶ συνιδρυμένοι τῇ Σοφίᾳ καὶ τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ.

76 ἐπαιρόμενοι γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ ἀπὸ τοῦ προσδιατρίβειν τοῖς γηϊνοῖς καὶ πληροῦσθαι φαντασίας τῆς ἀπὸ τῶν ὑλικωτέρων καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ὑψοῦμενοι, ὥστε καὶ ὑπερκύπτειν τὰ γεννητὰ καὶ πρὸς μόνῳ τῷ ἐννοεῖν τὸν θεὸν κάκεινῳ σεμνῶς καὶ πρεπόντως τῷ ἀκούοντι ὁμιλεῖν γίνεσθαι, πῶς οὐχὶ τὰ μέγιστα ἦδη ὤνησαν αὐτοὺς τοὺς ὀφθαλμοὺς, «ἀνακακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου» κατοπτριζομένους καὶ «τὴν αὐτὴν εἰκόνα» μεταμορφουμένους «ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν;» ἀπορρόης γὰρ νοητοῦ τινος θειοτέρου μεταλαμβάνουσι τότε, ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ· «ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, κύριε.» καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἐπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη καὶ οὐ μόνον ἐπομένη τῷ πνεύματι ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη, ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ· «πρὸς σὲ ἦρα τὴν

Anche in questo brano la separazione dal corpo è più una separazione dagli intenti e dai pensieri che con il corpo hanno a che vedere che una separazione fisica dal corpo. Ciò che accomuna questi tre brani è che essi si confrontano con la valutazione di comportamenti e disposizioni, come la preghiera, il modo di intendere le Scritture, e che queste disposizioni e comportamenti sono chiaramente problematizzati a partire dalla situazione terrestre degli uomini: nel primo testo Paolo è chiaramente inteso come un essere umano, la cui non-corporalità è paradossalmente contrapposta al suo essere comunque nel corpo; nel secondo testo, il contrasto fra la posizione ontologica del santo sulla terra e la sua disposizione interiore è ancora più chiaro; infine, nel terzo testo il distacco dell'anima dal corpo è chiaramente posto sullo sfondo della condizione umana più ordinaria, fatta di preoccupazioni terrestri che devono essere abbandonate. Bisogna notare che nel secondo testo Origene non fa riferimento né al corpo né alla materia, ma piuttosto alla «carne» e alla «terra»: si esprime dunque in termini biblici e non filosofici, sicché, sebbene questa precisione terminologica non sia sempre rispettata, possiamo dire che qui il riferimento è chiaramente morale, ove l'uso di «corpo» e «materia» avrebbe potuto lasciare più ambiguità sulla portata anche ontologica delle espressioni. Nel caso del primo testo si tratta più che altro di una allegorizzazione delle espressioni paoline «vivere nel corpo» ed «essere in esilio dal Signore» che le lega allo stato di grazia o di peccato dell'anima, ma che non ne esclude contestualmente anche il senso letterale. Solo nel terzo testo la separazione dell'anima dal corpo è un'espressione di ascendenza chiaramente ontologica che Origene reinterpreta in senso morale.

Se questi tre testi possono essere giustamente citati in favore di una interpretazione morale di termini come «corpo» e «carne», lo stesso non può dirsi di altri tre testi, provenienti dalla *Esortazione al Martirio* che Crouzel cita:

Ritengo che amino Dio con tutta l'anima quelli che, per il loro gran desiderio di comunicare con Dio la strappano e la allontanano non solo dal corpo terrestre, ma anche da qualsiasi corpo: essi depongono il *corpo dell'umiliazione* [Fil 3:21] senza distrazione⁷⁷ né esitazione, quando si dia occasione di spogliarsi dal corpo della morte [Rm 7:24] per mezzo della presunta morte e che venga esaudita la preghiera dell'Apostolo che dice: *misero me, uomo: chi mi salverà da questo corpo della morte?* Chi infatti fra coloro che gemono *nella tenda* [2Cor 5:4] per

ψυχὴν μου,» πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται;

77 Il termine «distrazione», περιελκυσμός, ricorre appena due volte nell'intera letteratura greca: qui e, al plurale, in Plotino, in riferimento ai sensi come «distrazioni» dell'anima: Ὁσφραίνεσθαι δὲ [καὶ ἀκούειν] καὶ γεύεσθαι χυμῶν περιστάσεις ἂν τις καὶ περιελκυσμοὺς τῆς ψυχῆς θεῖτο· ἥλιον δὲ καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα κατὰ συμβεβηκὸς ὄραν καὶ ἀκούειν δέ. (Plot. IV, 4, 25).

la pesantezza del corpo corruttibile non ringrazieranno, avendo detto prima: *chi mi salverà da questo corpo della morte?*, al vedere che, salvato dal *corpo della morte* grazie alla comunione, griderà con voce santa: *grazie a Dio per Cristo Gesù Nostro Signore!* [Rm 7:25] (*ExhMar III*)⁷⁸

E voi stessi, non lontani da coloro che son dietro di lui, attraverserete i cieli, superando non solo la terra e i misteri terrestri ma anche i cieli e i misteri che li riguardano. In Dio infatti sono custodite come tesori visioni molto più grandiose di quelle, le quali nessuna natura di quelle nel corpo può raggiungere, a meno che prima non si sia separata da qualsiasi corpo. Sono infatti convinto che Dio custodisca presso di sé e dispensi visioni molto più grandi di quelle che vede il sole e la luna e il coro degli astri e addirittura degli angeli santi, che Dio ha creato *spirito e fiamma di fuoco* [Ps 103:4; Eb 1:7], per mostrarle quando l'intera creazione sarà liberata *dalla schiavitù del nemico per la libertà della gloria dei figli di Dio* [Rm 8:21]. (*ExhMar XIII*)⁷⁹

Ebbene sì, anche noi ora sopportiamo *una grande sfida di sofferenze, con insulti e persecuzioni e siamo spettacolo* e riceviamo *con gioia la spoliazione delle sostanze nostre*, perché crediamo di avere una *sostanza migliore* [Eb 10:32-6], non terrestre, ma nemmeno corporea, piuttosto una invisibile e incorporea. Guardiamo infatti non alle *cose viste*, vedendo queste come *caduche*, quelle invece come *eterne* [2Cor 4:18]. (*ExhMar XLIV*)⁸⁰

In tutti e tre questi brani, la separazione dal corpo è da intendersi molto letteralmente: l'atteggiamento descritto nel primo brano è il desiderio del martirio come separazione dal corpo e inizio della vita da risorti e che si tratti di una letterale separazione dal corpo è dimostrato dal riferimento «non solo al corpo terrestre ma anche a qualsiasi corpo», essendo – come abbiamo visto – qualsiasi corpo un corpo corruttibile (φθαρτός, cf. II.C §5); nel secondo testo è descritto l'attingimento dei misteri stessi di Dio, corrispondente al momento finale del progresso delle creature razionali, da raggiungere soltanto alla fine del mondo con la conoscenza stessa di Dio (cf. §2 n. 47), il che è provato dal fatto che la visione qui descritta è più alta anche di quella degli angeli; infine, nel terzo brano

78 Ὅλη δὲ ψυχὴ νομίζω ἀγαπᾶσθαι τὸν θεὸν ὑπὸ τῶν ἀποσπώντων καὶ διῤυστάντων αὐτὴν διὰ πολλὴν τὴν πρὸς τὸ κοινωνῆσαι τῷ θεῷ προθυμίαν οὐ μόνον ἀπὸ τοῦ γῆϊνου σώματος ἀλλὰ καὶ ἀπὸ παντὸς σώματος· οἷς οὐδὲ μετὰ περισπασμοῦ καὶ περιελκυσμοῦ τιнос γίνεται τὸ ἀποθέσθαι «τὸ» «τῆς ταπεινώσεως» «σῶμα», ὅταν καιρὸς διδῶ διὰ τοῦ νομιζομένου θανάτου ἐκδύσασθαι τὸ σῶμα «τοῦ θανάτου» καὶ ἐπακουσθῆναι ἀποστολικῶς εὐξάμενον καὶ εἰπόντα· «ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;» τίς γὰρ τῶν «ἐν τῷ σκῆνει» στεναζόντων διὰ τὸ βαρεῖσθαι ὑπὸ τοῦ φθαρτοῦ σώματος οὐχὶ καὶ εὐχαριστήσῃ πρότερον εἰπὼν· «τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;» βλέπων ὅτι διὰ τῆς ὁμιλίας ῥυσθεὶς ἀπὸ «τοῦ σώματος τοῦ θανάτου» ἀγίως ἀναφθέγγεται τό· «χάρις τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν».

79 καὶ αὐτοὶ οὐκ ἀφιστάμενοι τῶν ὀπίσω αὐτοῦ διελεύσεσθε τοὺς οὐρανοὺς, οὐ μόνον γῆν καὶ τὰ περὶ γῆς μυστήρια ὑπερβαίνοντες ἀλλὰ καὶ οὐρανοὺς καὶ τὰ περὶ αὐτῶν. ἔστι γὰρ ἐν τῷ θεῷ ἐναποτεθησαυρισμένα πολλῶ μείζονα τούτων θεάματα, ἅτινα οὐδεμία φύσις τῶν ἐν σώματι μὴ πρότερον ἀπαλλαγῆσα παντὸς σώματος χωρῆσαι δύναται. Πέπεισμα γὰρ ὅτι ὧν εἶδεν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ τῶν ἀστέρων χορὸς ἀλλὰ καὶ ἀγγέλων ἀγίων, οὓς ἐποίησεν ὁ θεὸς «πνεῦμα» καὶ «πυρὸς φλόγα», πολλῶ μείζονα ταμιεύεται καὶ τηρεῖ παρ' ἐαυτῷ ὁ θεὸς, ἵνα αὐτὰ φανερώσῃ, ὅταν πᾶσα «ἡ κτίσις» ἐλευθερωθῇ «ἀπὸ τῆς δουλείας τοῦ ἐχθροῦ εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ».

80 «πολλὴν» τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς νῦν «ἀθλησιν» ὑπομείνωμεν «παθημάτων» «ὀνειδισμοῖς καὶ θλίψεσι» καὶ «θεατριζόμενοι» καὶ «μετὰ χαρᾶς» παραδεχόμενοι «τὴν ἄρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων» ἡμῶν· πειθόμεθα γὰρ «κρείττονα» ἔχειν «ὑπαρξίν» οὐ γῆϊν ἄλλ' οὐδὲ σωματικὴν ἀλλὰ τινὰ ἀόρατον καὶ ἀσώματον. σκοποῦμεν γὰρ οὐ «τὰ βλεπόμενα», ὁρῶντες ταῦτα μὲν «πρόσκαιρα» ἐκεῖνα δὲ «καίονια».

ritroviamo la contrapposizione fra «ciò che si vede» e «invisibile», quest'ultimo come polo della promessa che allude al momento ultimo (cf. §2).

A quale tipologia di brani dobbiamo ricondurre *CGv* I, 17, 95-8? Molti motivi favoriscono l'accostamento con i brani tratti dall'*Esortazione al Martirio*. Primo, il tema e il contesto diversi dai brani qui esaminati, visto che manca un riferimento a disposizioni morali o alla vocazione al distacco dal corpo e dalle sue preoccupazioni della vita cristiana; il brano del commento giovanneo fa piuttosto riferimento alla nascita del mondo come lo conosciamo ed ha per questo un interesse più cosmologico e ontologico che morale. Questo interesse è manifestato anche dal lessico, che non fa uso di «carne» (σάρξ) né di «terra» (γῆ), i termini biblici che meglio si attagliano alla dimensione morale, bensì di «materia» (ὕλη) e «corpo» (σῶμα), termini della filosofia. Secondo, i testimoni biblici utilizzati da Origene: nel caso dei brani moraleggianti, i testi di riferimento sono quelli di Paolo sul conflitto fra carne e spirito, mentre nel caso dei brani in cui si prospetta l'annullamento finale del corpo, il riferimento va automatico ai versetti di Rm 8:18-22 con la sottomissione e liberazione della creazione dal corpo. Infine alcuni indicatori lessicali permettono di distinguere il senso morale da quello ontologico: in *ExhMar* III e XIII troviamo le espressioni «strappare e allontanare l'anima da qualsiasi corpo» (ἀποσπᾶν καὶ ἀφιστάναι ἀπὸ παντὸς σώματος) e «separata da qualsiasi corpo» (ἀπαλλαγεῖσα παντὸς σώματος); un'espressione simile si trova nel *Frammento su Giovanni* 13, «il pensiero separato da qualsiasi ignoranza, malvagità e materia» (νοῦς πάσης ἀγνοίας καὶ κακίας καὶ ὕλης ἀπηλλαγμένος), anche in questo caso, come in *ExhMar* XIII, riferito all'impossibilità persino delle potenze celesti di contemplare ora Dio stesso; da questo rimando si può pensare che questi brani facciano riferimento proprio ad uno stato incorporeo che le creature raggiungeranno soltanto alla fine dei tempi. Questa insistenza sul «qualsiasi» (πᾶς) sembra infine una precisazione di Origene inserita proprio per evitare interpretazioni parziali della corporeità di cui parla nell'*ExhMar*, nel *FrGv* e nel *CGv*, dove la vita dei santi è definita «immateriale e incorporea sotto ogni rispetto» (ἄυλος πάντη καὶ ἀσώματος). Quel πάντη non è altro che la versione avverbiale dell'attributo πᾶς riferito al corpo nei brani già visti ed ha chiaramente la funzione di escludere un fraintendimento di ciò che Origene dice a *CGv* I, 17 nel senso prospettato da Crouzel. D'altra parte, se fosse vero che il brano del *CGv* fa riferimento ad una incorporeità solo morale, bisognerebbe ammettere che lo stato iniziale delle creature, così come il loro stato finale, non sarebbe in nulla

diverso da quello di Paolo descritto a *CGv* XIII o che chi è giunto alla conoscenza spirituale delle Scritture non differisce più sostanzialmente dagli angeli e dai beati; ma ciò è assurdo, quindi bisogna ammettere che i brani di *ExhMar*, il *FrGv* e *CGv* I, 17 non fanno riferimento ad un senso morale del corpo, ma al senso ontologico e cosmologico. Questo non esclude che in altri brani – come quelli visti in questo paragrafo – «corpo», «materia», «terra» e «carne» possano assumere un significato soltanto morale, soprattutto nel contesto del paradosso – che vagamente ricorda la *Lettera a Diogneto* – dello spirituale che vive nel corpo e sulla terra senza essere nel corpo e sulla terra.

III.B La resurrezione del corpo.

Veniamo ora ad uno dei problemi centrali nell'interpretazione del pensiero di Origene: come intendere la resurrezione del corpo? La prospettiva di altre vite e di un cambiamento dell'essere umano in un modo di vita superiore e migliore non è mai assente dal pensiero di Origene ed è abbastanza chiaro che in molti casi questa prospettiva è concepita in senso corporeo, come cioè una nuova vita nel corpo. Il vero problema sorge quando ci occupiamo della fine ultima, la cosiddetta «apocatastasi», cioè la restituzione di tutte le creature al loro stato originario. Bisogna pensare che anche questa vedrà le creature vivere nel corpo o dovremmo piuttosto dire che esse sono incorporee? Stando a quanto visto finora, tutta una serie di ragionamenti e di testi sembrerebbero propendere senza dubbio per una apocatastasi incorporea. Tuttavia quest'esito – pur non essendo assente – è tutt'altro che scontato nel *De Principiis*, un testo in cui la presentazione di ulteriori elementi, fin qui non presi in considerazione, costringe a mettere in crisi l'idea dell'apocatastasi incorporea. Dopo aver esaminato i resoconti della risurrezione nell'opera, ci concentreremo sui testi che sembrerebbero escludere la possibilità di una vita incorporea per le creature razionali, cercando di comprendere le ragioni di questa esclusione e di valutare la portata e il significato di questi testi. Infine presenteremo una possibile conciliazione fra i testi del *De Principiis* e quelli di altre opere che indicano una apocatastasi incorporea.

§1. Risurrezione nel *De Principiis*. Prima di occuparsi direttamente della risurrezione teorizzata da Origene, bisogna comprendere in che cosa Origene si sentisse vincolato alla tradizione e all'insegnamento della Chiesa; che cosa, in altre parole, appariva nella sua percezione dogmaticamente stabilito, cosa invece ancora incerto. Fortunatamente Origene si era occupato di questo tema nella prefazione al *De Principiis*, che ci è arrivata nella

traduzione rufiniana:

Dopodiché, già [è stabilito dalla predicazione apostolica] che l'anima ha una vita e una sussistenza propria e che, uscita da questo mondo, sarà giudicata secondo i propri meriti; e godrà dell'eredità della vita eterna e della beatitudine, se è questo che le sue azioni le hanno guadagnato, oppure sarà consegnata al fuoco eterno e ai supplizi, se la colpa dei suoi delitti l'avrà destinata a tal fine; e poi anche che vi sarà un tempo della resurrezione dei morti, quando questo corpo, che adesso è *seminato nella corruzione, risorgerà nell'incorruttibilità*, e che è *seminato nella vergogna risorgerà nella gloria*. [1Cor 15:42-3] [...] Inoltre c'è anche questo nella predicazione della Chiesa: questo mondo è stato creato ed è iniziato da un certo momento e deve essere dissolto, a causa della sua stessa corrottilità. Cosa però ci sia stato prima di questo mondo, o cosa ci possa essere dopo, questo ancora non è chiaro ai più, perché nessun pronunciamento chiaro a tal proposito è contenuto nella predicazione della Chiesa. (*PA Praef. 5.7*)⁸¹

Il testo presentato unisce due paragrafi della prefazione, il 5 e il 7: i dogmi riguardanti l'anima e la resurrezione sono quindi separati da quelli che riguardano la fine del mondo. In tal modo, Origene individua l'immortalità dell'anima, il giudizio, i premi e le punizioni, la resurrezione del corpo come un nucleo dogmatico, la fine del mondo e ciò che lo precede e lo segue come un altro. Già in questo modo di presentare i punti del dogma riscontriamo una anomalia: ci aspetteremmo infatti che resurrezione, giudizio, premi e punizioni afferiscano al momento della fine del mondo. Ponendo tutti questi elementi come realtà mondane, Origene ne riduce la portata, dato che la fine del mondo permette di metterle in discussione e potenzialmente anche di superarle. Se per esempio il giudizio e l'assegnazione dei premi e punizioni conseguenti precedono la fine del mondo, lo stato delle creature successivo al giudizio potrebbe non essere permanente e di conseguenza nemmeno il giudizio sarebbe definitivo, perché la fine del mondo potrebbe comportare la fine della distinzione fra dannati e salvati che il giudizio aveva istituito. Similmente per quanto riguarda la resurrezione del corpo, la sua collocazione all'interno – e non al limite estremo – della storia del mondo lascia campo libero al suo superamento dopo la fine del mondo. Il campo d'altronde è tanto più libero in quanto lo statuto pre- e post-mondano delle creature non è stato fissato dalla Chiesa, per cui Origene può esplorare diverse

81 *Post haec iam quod animam substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur; sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciiis mancipanda, si in hoc eam scelorum culpa detorserit; sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia surget in gloria. [...] Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur.*

possibilità in merito. Già dalla presentazione del dato dogmatico, vediamo che Origene apre alla possibilità (che in questo testo è ancora soltanto una possibilità) di un superamento della corporeità e di una interpretazione tutto sommato riduttiva della risurrezione del corpo, vista come soltanto una tappa, un momento nella storia del mondo, potenzialmente nient'affatto definitivo.

La resurrezione e la fine del mondo vengono trattate cinque volte nel *De Principiis*. Una di queste (*PA* IV, 4, 8) è parte della ricapitolazione che chiude l'opera e rimanda esplicitamente ai brani precedenti. Le altre quattro trattazioni sono disposte specularmente, nel senso che trattano di volta in volta i temi della risurrezione e della fine con interesse prima più speculativo, poi più soteriologico o economico⁸². La distinzione fatta può aiutare a capire qualcosa del brano collocandolo nel contesto più ampio della trattazione, ma non va intesa troppo rigidamente perché nella ripetizione dell'argomento temi e ragionamenti inevitabilmente si sovrappongono. Questo dunque è il sommario delle discussioni nel *De Principiis*:

	Fine	Resurrezione
Teologico	I, 6, 1-4	II, 2, 1-2. 3, 2-3.7
Economico	III, 6	II, 10-1

La prima discussione (*PA* I, 6, 1-4) è collocata nel primo ciclo di trattati quando, dopo aver discusso del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, Origene prende in considerazione le creature razionali in ottica generale. A tal proposito viene ribadita la mancanza di appigli certi nel dogma cristiano in merito alla fine del mondo, così da giustificare l'ardire speculativo di ciò che seguirà, invocando al contempo la benevolenza del lettore. La trattazione prosegue dicendo che la fine giungerà solo quando tutti i peccati di tutte le creature saranno stati espiati per mezzo di pene; conseguentemente, la sottomissione finale a Cristo e per mezzo di Cristo a Dio, che – spiega Origene – altro non è che la salvezza, è una prospettiva universale, sicché la fine vedrà le creature tutte convergere in un unico stato. Nei paragrafi successivi Origene elabora il tema dell'unità e uguaglianza finale (e perciò anche iniziale) delle creature razionali e della sopravvenuta diversità in gradi, dovuta al moto di allontanamento da Dio. In questo contesto si pone la questione della

⁸² Divisione recentemente proposta da Behr 2017, pp. xxxviii-xxxix.

salvezza universale, se cioè sia possibile che anche le potenze attualmente ostili a Dio un giorno possano essere sottomesse e convertite al bene. Un'ipotesi di soluzione del problema che salvaguardi la libertà e al contempo l'ugugaglianza delle creature e la bontà di Dio è indicata nella dilatazione del tempo per mezzo di molti mondi. È qui che si pone la questione della corporeità o meno:

Poiché dunque Paolo dice che ci sono *cose visibili e temporali* e altre invece oltre queste che sono *invisibili e eterne* [2Cor 4:18], indaghiamo in che modo ciò che si vede è temporale: se perché dopo questo mondo non sarà più per tutti i tempi e i secoli, attraverso i quali quella dispersione e divisione di un unico principio è restituita ad un unico ed identico fine, o perché solo la forma di queste cose visibili passa, mentre la loro sostanza non si corrompe del tutto. E Paolo sembra confermare proprio la seconda possibilità, dato che dice: *passerà la forma di questo mondo* [1Cor 7:31]. Ma anche Davide, quando dice: *i cieli periranno, ma tu resterai, ed ogni cosa come un vestito invecchierà, e come una veste li cambierai, e saranno cambiati come un vestito* [Ps 101:27], sembra dimostrare le stesse cose. Se infatti i cieli muteranno, allora non perirà ciò che è mutato; e se passa la forma di questo mondo, non si dimostra affatto l'annichilimento e la rovina della sostanza materiale, piuttosto avviene una certa mutazione di qualità e una trasformazione della condizione. Anche Isaia, quando profetizza che ci sarà *un cielo nuovo e una terra nuova* [Is 65:17], suggerisce senza dubbio un'interpretazione simile. E dunque il rinnovamento del cielo e della terra, e la trasformazione della condizione di questo mondo, e la mutazione dei cieli saranno preparati senza dubbio per coloro che, viaggiando per quella via che abbiamo già esposto, tendono a quel fine di beatitudine, al quale si dice che persino gli stessi nemici siano sottomessi, nel quale fine si dice che Dio sarà tutto e in tutti.

Se qualcuno crede che in quel momento finale la natura materiale – cioè corporea – debba perire completamente, sfugge proprio in ogni modo alla mia comprensione in che modo possano così tante sostanze sussistere e vivere senza corpi, quando è prerogativa solo della natura di Dio, cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, il fatto che si ritenga esistere senza sostanza materiale e privo di qualsiasi legame con un corpo aggiunto. Un altro forse dirà che in quel fine ogni sostanza corporea sarà così pura e raffinata, da potersi concepire al modo dell'etere e di una purezza e trasparenza quasi celeste. Come staranno le cose, lo sa meglio solo Dio, e quanti sono suoi amici grazie a Cristo e allo Spirito Santo. (PA I, 6, 4)⁸³

83 *Quoniam sane visibilia quaedam dicit esse Paulus et temporalia, alia vero praeter haec invisibilia et aeterna, quaerimus quomodo haec quae videntur temporalia sint: utrumne pro eo quod nihil omnino post hoc erunt in omnibus illis futuris spatiis ac saeculis, quibus dispersio illa unius principii atque divisio ad unum et eundem finem ac similitudinem reparatur; an pro eo quod habitus quidem eorum quae videntur transeat, non tamen etiam substantia eorum omnimodis corrumpatur. Et Paulus quidem videtur id quod posterius diximus confirmare, cum dicit: Transit enim habitus huius mundi. Sed et David cum dicit: Caeli peribunt, tu autem permanebis, et omnes sicut vestimentum veterescet et sicut amictum mutabis eos, sicut vestimentum mutabuntur, eadem videtur ostendere. Si enim mutabuntur caeli, utique non perit quod mutatur; et si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio vel perditio substantiae materialis ostenditur; sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio. Esaias quoque cum per prophetiam dicit quia erit caelum novum et terra nova, similem sine dubio suggerit intellectum. Innovatio namque caeli et terrae et transmutatio habitus huius mundi et inmutatio caelorum his sine dubio praeparabitur, qui per illam viam, quam supram ostendimus iter agentes ad illum finem beatitudinis tendunt, cui etiam ipsi inimici subiciendi dicuntur, in quo fine omnia et in omnibus esse dicitur deus. In hoc fine si qui materialem naturam, id est corpoream, penitus interituram putet, nullo*

Nel primo paragrafo, Origene si chiede se la fine di un mondo comporti un annullamento della materia corporea. Gli viene in soccorso il modello cosmologico greco che descrive il mondo con la metafora dell'artigiano come una materia informata da qualità e forme, che ben si accorda ad alcuni brani biblici a tema escatologico che si esprimono in termini di mutamento della forma delle cose presenti. Il fatto che questa mutazione futura è descritta come una mutazione in meglio per «coloro che tendono alla beatitudine» non deve far pensare né che si parli della fine, né che si parli soltanto di coloro che hanno ben meritato, perché, ferma restando la libertà delle creature, il mondo futuro sarà sempre migliore del mondo presente e questo, in un certo senso, vale per tutti. Questo ottimismo nel progresso delle creature è motivato dall'inconsistenza ontologica del male, che come tale *deve* sparire, e dalla fede nell'efficacia della Provvidenza divina che opera educando, purgando, conducendo ciascuna delle creature nel modo più appropriato⁸⁴. In quest'ottica tutte le creature – anche quelle momentaneamente ostili – sono incamminate sulla via della beatitudine finale. Il secondo paragrafo sposta il problema dell'eliminazione della materia dalla storia del mondo differenziato al momento del recupero finale dell'unità iniziale. Qui – come indicato nella prefazione – il dogma ecclesiastico e la Scrittura stessa non offrono indicazioni esplicite, perciò la conclusione di Origene mette in chiaro il carattere comunque provvisorio della discussione. Nondimeno qualcosa sul tema può essere detto: le due ipotesi di una totale scomparsa della materia o della sua trasmutazione in una materia pura ed eterea sono sempre attribuite a terze persone. Riguardo la prima ipotesi viene espressa perplessità in merito alla possibilità di una quantità di creature (*tot et tantae*) di sussistere senza corpo. S'intende come unicamente incorporeo soltanto Dio. Il testo non riporta obiezioni alla seconda ipotesi, sebbene la sua proposta sia molto cauta (*alius fortasse*). Essendo espressa un'obiezione alla prima ipotesi e nessuna alla seconda, il testo sembrerebbe orientarci decisamente verso la corporeità eterea nella fine. Questo orientamento però va molto limitato: primo, perché il testo comunque non chiude la questione ma la lascia esplicitamente aperta; secondo, perché la seconda ipotesi non è comunque convintamente fatta propria; terzo, perché l'obiezione alla prima ipotesi è

omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere ac subsistere sine corporibus possint, cum solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporae adiectionis societate intellegatur existere. Alius fortasse dicet quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intellegi. Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus deus, et si qui eius per Christum et spiritum sanctum amici sunt.

84 Cf. Tzamalikos 2007, pp. 237-50.

espressa in maniera abbastanza soggettiva (*nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest*), restando aperta la possibilità di un'accettazione dell'ipotesi nel caso si spiegasse in che modo possano le creature sussistere senza corpo, possibilità ancora più plausibile, in quanto il veto contro l'incorporeità creaturale rimane privo di motivazioni, scritturistiche e razionali. Infine, bisogna tenere in conto la mediazione rufiniana in questo brano: senza voler assumere veri e propri tagli netti o interpolazioni del tutto inventate dal traduttore, procedimento che per l'impossibilità di falsificare le ipotesi facilmente trascende nell'arbitrio e nel circolo ermeneutico, si può comunque pensare a degli accomodamenti più sottili del testo da parte di Rufino (cf. A §1, n. 2)⁸⁵. Il testo potrebbe essere stato un poco accorciato, in considerazione delle frequenti ripetizioni lungo l'opera di questa problematica, oppure i toni e le sfumature delle espressioni potrebbero essere stati leggermente modificati per offrire un'interpretazione dell'alternativa già orientata al lettore: per esempio la negazione della prima ipotesi (*nullo omnino genere*) potrebbe essere stata rafforzata, mentre la seconda ipotesi potrebbe aver perso qualcosa dei motivi che spingevano Origene a non adottarla attribuendola ad un «altro» (*alius*). Il riassunto di questo paragrafo offerto da Girolamo nell'*Epistola ad Avito* è in effetti più equilibrato⁸⁶: le due opinioni vengono presentate stringatamente senza la benché minima ombra di una preferenza per l'una o l'altra. Considerato anche il contesto del brano, con il prevalente interesse verso l'unità e la differenziazione delle creature razionali nell'ottica della conciliazione fra bontà e giustizia divina e libertà creaturale, è possibile che il tema fosse soltanto presentato in maniera neutra, lasciando ai paragrafi successivi un'esposizione più approfondita⁸⁷. Peraltro, subito dopo questo paragrafo, Origene tratta alcune caratteristiche delle creature razionali a partire dalle Scritture, trovandovi una base per affermare che esse sono per propria natura incorporee: ora, tale affermazione non è inconciliabile con l'affermazione della necessità che le creature siano sempre accompagnate da un corpo, però

85 In generale, la critica è passata nel corso del '900, da una valutazione molto critica della traduzione di Rufino ad una sempre più simpatetica: cf. Crouzel 1987; Behr 2017, pp. xxii-xxiii. Sulle traduzioni di Girolamo e Rufino cf. Bardy 1940; Studer 1968; Winkelmann 1970; mentre per Rufino più in particolare, cf. Koppe 1937; Murphy 1945 e gli studi della Lo Cicero, fra i quali segnaliamo Lo Cicero 2008.

86 *Corporales quoque substantias penitus dilapsuras; aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et caelum, et si quod aliud corpus sincerius et purius intellegi potest* (Hier. Ep. 124, 4).

87 In maniera simile nella ricapitolazione dell'opera, a PA IV, 4, 8, Origene riprende l'argomento, connotandolo ancora in favore di una impossibilità della creatura di vivere senza corpo e al contempo aprendo cautamente all'alternativa opposta, purché si trovino degli argomenti a suo favore. Il paragrafo si conclude con il rimando al corpo del trattato, dove il tema è sviluppato più ampiamente: come a PA I, 6, 4 l'argomento è solo introdotto, così a PA IV, 4, 8 è solo ripreso brevemente.

è chiaro che pone una forte ipoteca sulla motivazione di quest'idea. In altre parole, accettare che le creature razionali siano per propria natura incorporee pur non vivendo senza un corpo non fa difficoltà, ma solleva la domanda del perché si debba postulare che non possano vivere senza un corpo⁸⁸.

Molto più lunga e articolata è la discussione di questo tema dal punto di vista cosmologico nel seguito del primo ciclo di trattati; peraltro, la valutazione di queste pagine è complicata, oltre che dai consueti legittimi sospetti sulla traduzione rufiniana, anche da un certo disordine dell'esposizione, che alterna in maniera poco perspicua la discussione del fine ultimo con quella della molteplicità dei mondi e della loro eventuale uguaglianza (due temi già accostati a *PA* I, 6, 4). In questo caso la ricostruzione del testo di Rius-Camps, sebbene non verificabile, si rivela utile per lo meno in sede di comprensione e commento⁸⁹. Lo studioso catalano riteneva che Origene stesso avesse interpolato i paragrafi II, 1, 4-2, 2 e II, 3, 2-3 all'interno di una discussione sulla molteplicità dei mondi per chiarificare il proprio pensiero a fronte di ipotetiche critiche sollevate dalla prima edizione dei trattati. L'ipotesi è affascinante quanto avventurosa, tuttavia la divisione del testo è acuta e rende più chiaro il tutto. Leggendo insieme II, 1, 4-2, 2 e II, 3, 2-3, con l'aggiunta di II, 3, 4-5 subito dopo II, 1, 1-3 e II, 3, 1 si ottiene una esposizione nettamente più chiara. Origene descrive prima la sua concezione del mondo come un sistema di diversi piani abitati dalle creature razionali, ivi poste sulla base dei loro meriti etici e suscettibili di cambiare stato. Per chiarire in che modo possano darsi questi cambi di stato, Origene introduce l'idea di una molteplicità di mondi prima e dopo quello attuale, dopodiché chiarisce che questa dottrina non corrisponde a quella dell'eterno ritorno degli stoici: quelli credevano nella necessità di tutto lo svolgimento storico fin nei suoi minimi dettagli e pertanto nel suo infinito ripetersi, mentre Origene postula la molteplicità dei mondi proprio per concedere al libero arbitrio uno spazio di indeterminatezza in cui esplicitarsi.

È su questo sfondo che si inserisce la necessità di chiarire in che modo tutto ciò sia ammissibile e che cosa potrebbe accadere dopo la fine di tutti i mondi. La soluzione ad

88 Il concetto di una predicazione non sostanziale – non afferente cioè alla natura o definizione del soggetto – eppure non divisibile dal soggetto e, in termini metafisici, di una proprietà non essenziale ma sempre concomitante con un oggetto, non è sconosciuta alla filosofia greca: il concetto è espresso con la parola ἴδιον, *proprium* (cf. Ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνον δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, Arist. *Top.* 102A 18-9; uno degli esempi usati da Aristotele per chiarire il concetto: τὸ δ' αἰεὶ [*scil.* ἴδιον] ὃ κατὰ πάντα χρόνον ἀληθεύεται καὶ μηδέποτε ἀπολείπεται, καθάπερ τοῦ ζώου τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκείμενον Arist. *Top.* 129A 1-2). In questi termini, il corpo sarebbe un ἴδιον della creatura razionale.

89 Cf. Rius-Camps 1976, pp. 172-3.

entrambe le domande è la dottrina della materia. Per quanto riguarda la prima questione, è la stessa dottrina greca della materia indeterminata a rendere possibile la dottrina assolutamente non greca dei molteplici mondi di Origene. Per quanto riguarda la fine il discorso è, come dicevamo, più complesso. Il testo per come si presenta nella traduzione latina di Rufino è piuttosto confuso e involuto, il che potrebbe essere dovuto tanto alla volontà dell'interprete quanto alla sua scarsa preparazione filosofica.

[0A. Problema: rapporto materia-razionali] A questo punto alcuni si chiedono se, così come il Padre genera il Figlio Unigenito e fa procedere lo Spirito Santo, non come se prima non ci fossero stati, ma perché origine e fonte del Figlio e dello Spirito Santo è il Padre, e fra di essi non si può distinguere nulla di anteriore o posteriore, anche fra le nature razionali e la materia corporea si possa riconoscere una simile associazione o parentela. E per investigare più compiutamente e profondamente la questione, di solito iniziano la discussione indagando se questa stessa natura corporea, che supporta le vite delle menti razionali e degli spiriti e ne contiene i movimenti, duri per la loro stessa eternità, o se invece perirà e andrà completamente distrutta.

[0B. Domanda fondamentale: Si può vivere senza corpo?] Per capire la cosa più precisamente, bisogna prima investigare se sia possibile che le nature razionali rimangano completamente senza corpo, quando siano giunte al sommo della beatitudine e della santità (il che a me pare per lo meno difficilissimo, quasi impossibile), o se è necessario che esse siano sempre congiunte ai corpi. (*PA II, 2, 1*)⁹⁰

I primi paragrafi di *PA II, 2, 1* (qui segnati come 0A e 0B) pongono il problema mostrando già qui le prime pecche: la questione posta è sviluppata in maniera circolare. Origene infatti si chiede se il rapporto che intercorre fra gli esseri razionali e la materia non possa essere simile a quello che intercorre fra il Padre e le altre due Persone della Trinità. In altre parole, dice Origene, non ci sarebbe un momento in cui le creature sono prive del corpo, così come «non c'è un momento in cui il Figlio non sia» (cf. *PA I, 2, 9*). L'esistenza delle creature implicherebbe necessariamente l'esistenza dei loro corpi. Per verificare questa ipotesi, si propone di chiedersi se sia individuabile effettivamente un momento in cui le creature vivono senza corpo, che può essere in maniera particolarmente rappresentativa la fine del mondo. Se dunque alla fine del mondo la materia si dissolve e le

⁹⁰ *Hoc in loco quaerere solent quidam, utrum sicut unigenitum filium generat pater et sanctum spiritum profert, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons filii uel spiritus sancti pater est, et nihil in his anterieus posteriusue intellegi potest, ita etiam inter rationabiles naturas et materiam corporalem similis quaedam societas uel propinquitas possit intellegi. Quam rem ut plenius atque intentius investigent, illuc solent initium disputationis inflectere, ut inquirant, si haec ipsa natura corporea, quae spiritalium et rationabilium mentium uitas fert et continet motus, pari cum ipsis aeternitate perduret, an uero absoluta interibit et exolescet. Quod ut possit scrupulosius depraehendi, requirendum primo uidetur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis uenerint, quod mihi quidem difficillimum et paene impossibile uidetur; an necesse est eas semper coniunctas esse corporibus.*

creature perdono il corpo, allora il rapporto fra creatura e corpo non è analogo a quello fra Padre e Figlio. Tuttavia, per verificare questa seconda ipotesi (se vi sia un momento in cui il corpo non è), Origene ritorna alla domanda principale, cioè se sussista un legame necessario fra creatura razionale e corpo. Il procedimento circolare è palese anche nel lessico: quando si passa dalla prima questione (legame necessario fra creatura e corpo) alla seconda (momento in cui non ci sia corpo) e poi di nuovo da questa seconda alla prima, il testo presenta espressioni molto simili (*Quam rem ut plenius atque intentius investigent, illuc solent initium disputationis inflectere, ut inquirant, si...; Quod ut possit scrupulosius depraehendi, requirendum primo uidetur, si...*). Per provare che una cosa è possibile si può mostrare che è accaduta; ma *a priori* deve essere possibile perché accada. L'unica cosa che ci dice questo ragionamento circolare è che lo stato delle creature dopo la fine del mondo dipende dalla loro possibilità o meno di vivere senza il corpo ma, sebbene l'enfasi con cui la questione è posta lo suggerisca, non possiamo evincerne che l'impossibilità di vivere senza corpo delle creature sarebbe l'unica difficoltà sollevabile contro una fine incorporea. Ad ogni modo, al di là del ragionamento circolare, bisogna sottolineare come lo spunto iniziale della discussione sia il modello trinitario. Il testo è certo stato manipolato da Rufino: quanto è credibile che Origene descrivesse i rapporti del Figlio e dello Spirito con il Padre distinguendoli con la stessa precisione del Credo niceno per mezzo dei termini *generare e proferre?* e ancora: è autentico l'inciso fortemente orientato in senso ortodosso *quod mihi quidem difficillimum et paene impossibile uidetur?* Tuttavia, l'idea che il corpo stia all'anima come il Figlio a Dio è una nozione che verrà ripresa poco dopo e non è da escludere che questa proporzione, nella quale sta tutta la soluzione origeniana del problema, sia stata oscurata nella traduzione rufiniana perché facilmente equivocabile in senso eterodosso.

[1A. **Se sì**] Se dunque qualcuno riuscirà a portare un argomento a favore della possibilità che esse manchino di qualsiasi tipo di corpo, parrà coerente che siccome la natura corporea, creata dal nulla per un certo tempo, è stata prodotta mentre prima non c'era, così smetterà anche di essere, una volta che la sua utilità sia venuta meno.

[1B. **Se no**] Se tuttavia è assolutamente impossibile affermare che qualsiasi altra natura possa vivere senza corpo, escluso il Padre il Figlio e lo Spirito Santo, la necessità della coerenza e della ragione ci costringe a intendere come creazioni principali le creature razionali, mentre la sostanza materiale è separata da esse solo logicamente, nella mente, e pare prodotta per esse o dopo di esse, anche se esse non hanno mai vissuto né mai vivono senza di essa. Si crederà infatti

rettamente che l'unica vita incorporea è quella della Trinità. (*PA* II, 2, 1-2)⁹¹

L'argomentazione prosegue con il noto metodo del *Parmenide* platonico: data un'ipotesi se ne esplorano le conseguenze e si esplorano le conseguenze della sua negazione⁹². Le conseguenze dell'ipotesi positiva ([1A]: è provato che si può vivere senza corpo) prevedono che la materia si annulli necessariamente quando avrà perso la propria utilità. Ciò è coerente con il carattere creato della materia, la cui emersione dal non-essere per volontà divina fa sì che essa comunque conservi una traccia di quel non-essere, in maniera simile ma non uguale a quella delle creature razionali (che non possono mai cadere in un non-essere sostanziale). L'essere della materia è infatti esplicitamente subordinato ad un fine, venuto meno il quale – ove la vita fosse possibile anche al di là della materia – la materia può benissimo scomparire. Noi sappiamo dalla discussione precedente che la materia è finalizzata alla correzione delle creature, in modo tale che al momento della sottomissione generale al Cristo essa perderebbe la propria funzione. Con questo argomento [1A] di fatto Origene esclude che vi sia altro motivo per l'esistenza oltremondana della materia se non il suo ipoteticamente necessario legame con le creature.

La negazione dell'ipotesi [1B] dà vita ad uno scenario in cui solo la Trinità è veramente incorporea. Le creature razionali sarebbero di per sé certamente incorporee, ma la loro impossibilità pratica di essere separate dal corpo fa sì che questa incorporeità sia un puro concetto logico. Dato poi che si deve riconoscere una certa superiorità della creatura razionale rispetto al suo corpo e che è stata riconosciuta la finalizzazione della materia alla correzione dell'anima, si dovrebbe intendere anche questa posteriorità di dignità e questa dipendenza teleologica soltanto come costrutti logici. Il corpo è finalizzato alla correzione dell'anima, ma l'anima non vive mai senza corpo. Abbiamo già visto la formulazione di questo concetto a *PA* I, 7, 1 (cf. n. 87). Questa analisi delle ipotesi non offre elementi decisivi, ma viene messa in chiaro la posta in gioco nella scelta di una delle due alternative: [1A] implica la sparizione finale della materia, mentre [1B] implica la sua permanenza per sempre.

91 *Si ergo posset quis ostendere rationem, qua possibile esset eas omnimodis carere corporibus, consequens uidebatur quod natura corporea ex nihilo per interualla temporum procreata sicut, cum non esset, effecta est, ita et esse desineret, cum usus eius ministerii praeterisset. Si uero impossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod uiuere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem uero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis et pro ipsis uel post ipsas effectam uideri, sed numquam sine ipsa eas uel uixisse uel uiuere: solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur.*

92 *Pl. Parm.* 136a4-c5.

[X] Come abbiamo detto sopra, questa sostanza materiale, essendo di natura tale da trasformarsi da qualsiasi cosa in qualsiasi altra, quando viene trascinata verso esseri inferiori, si modella in uno stato corporeo più spesso e solido, così da differenziarsi nei vari e visibili aspetti di questo mondo; quando invece presta servizio ai più perfetti e ai più beati, splende del bagliore dei corpi celesti ed orna gli angeli di Dio come i figli della resurrezione con le vesti di un corpo spirituale. Da tutti costoro è composto lo stato variegato e molteplice dell'unico mondo.

[2. **Esaminare le Scritture**] Se però si vogliono discutere questi temi più distesamente, bisognerà scrutare le Sacre Scritture con ogni reverenza e timor di Dio in maniera più attenta e precisa, per vedere se magari in esse non si trovi qualche senso recondito e segreto riguardo a questi temi, se, per la rivelazione dello Spirito Santo a coloro che ne sono degni, fra le cose più nascoste e recondite non si possa trovare qualcosa, avendo confrontato più testimoni sullo stesso argomento. (*PA II, 2, 1-2*)⁹³

Il ragionamento si chiude in maniera abbastanza incongrua con la sezione [X], che riprende la dottrina della materia mutevole come sostrato della molteplicità del mondo. È difficile spiegare perché Origene torni su questo tema proprio qui. È possibile che voglia spiegare meglio in che senso la materia è stata creata *per* le creature razionali, precisando in questo modo che le creature razionali devono essere sempre dotate di corpo a causa della loro insufficienza morale che le porta al cambiamento. In tal senso, il paragone con la Trinità mette in risalto il legame che unisce la variabilità morale della creatura e la variabilità della materia, due aspetti che ovviamente non toccano la natura divina. Se così stanno le cose, bisogna pur notare che il testo non traccia questo legame in maniera esplicita e non esprime la necessità di questo legame; non troviamo dunque nemmeno qui una dichiarazione dell'emanazione necessaria della materia dalla volontà delle creature, una dottrina che difficilmente si concilierebbe con altri passi nei quali la materia e tutti i suoi cambiamenti sono presentati esplicitamente come atti deliberati di Dio in ordine al pentimento delle creature (cf. II.C §4). Nessun meccanicismo della materia dunque. Al di là di questa ricostruzione, il paragrafo [X] suscita il dubbio che qualcosa possa essere andato perduto nell'interpretazione rufiniana in merito alla connessione del paragrafo stesso a quanto precede o che almeno Rufino non abbia inteso precisamente l'andamento

93 *Vt ergo superius diximus, materialis ista substantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut visibiles istas mundi species variasque distinguat; cum uero perfectioribus ministrat et beatioribus, in fulgore caelestium corporum micat et spiritalis corporis indumentis uel angelos dei uel filios resurrectionis exornat, ex quibus omnibus diuersus ac uarius unius mundi complebitur status. Verum haec si plenius discutere libet, oportebit adtentius et diligentius cum omni metu dei et reuerentia perscrutari scripturas diuinas, si qui forte in his de talibus arcanus et reconditus sensus, si quid in absconsis et reconditis (sancto spiritu demonstrante his, qui digni sunt) poterit inueniri, cum plura testimonia de hac ipsa specie fuerint congregata.*

del ragionamento producendo una traduzione per noi piuttosto oscura. È anche difficile valutare come mai alla fine del paragrafo si faccia riferimento allo stato attualmente variegato del mondo; certo esso è la dimostrazione della variabilità della materia, ma qui l'argomento pareva essere più che altro lo stato delle creature dopo la fine del mondo. Dobbiamo intendere questo riferimento come una limitazione della corporeità necessaria propugnata in [1B] alla sola dimensione mondana? Se così fosse, un'indicazione esplicita in questo senso sarebbe andata del tutto perduta nella resa di Rufino, rendendo impossibile verificare l'ipotesi.

Il paragrafo si conclude con l'indicazione della necessità, per sapere di più, di confrontarsi con la Rivelazione divina, cosa che fin qui non è stata ancora fatta.

[0B. Ripresa] Affinché dunque si chiarisca meglio, se la materia corporale esiste per certi periodi di tempo e, così come non fu prima di essere creata, così di nuovo sia ridotta al non essere, vediamo per prima cosa se qualcuno viva senza corpo. Se infatti qualcuno può vivere senza corpo, allora ogni cosa può essere senza corpo; il trattato precedente infatti ha dimostrato che ogni cosa tende ad un unico fine. Se però tutto può fare a meno del corpo, allora senza dubbio non vi sarà sostanza corporea, non avendo essa alcuna utilità. (*PA* II, 3, 2)⁹⁴

La discussione riprende dal problema di [0B]: se fosse possibile provare che le creature possono vivere senza corpo – una condizione che non può che collocarsi nella più perfetta beatitudine – allora si potrebbe provare che la materia è destinata a scomparire. Qui Origene precisa come mai tutta la materia deve scomparire quando le creature possano vivere senza: dato che le creature razionali sono essenzialmente uguali l'una all'altra, ciò che è valido per una è valido per tutte. Ma dato che la fine è caratterizzata dall'unità, in quel momento le creature non saranno solo uguali secondo la loro essenza ma anche in atto; se una creatura beata *può* fare a meno del corpo, allora senz'altro tutte le creature nel momento dell'apocatastasi *faranno* a meno del corpo. Se tutti faranno a meno del corpo, la materia non ci sarà, perché sarà divenuta inutile. Ne consegue che basta provare che una creatura viva senza corpo per dimostrare che alla fine non esisterà più la materia.

[2i Brano] Ma in che modo allora dovremo intendere ciò che l'Apostolo ha

94 *Vt ergo manifestius appareat, utrum materia corporalis per interualla subsistat et, sicut non fuit antequam fieret, iterum resoluatur ut non sit, uideamus primo si fieri potest, ut uiuat aliquis sine corpore. Si enim potest aliquis uiuere sine corpore, possunt et omnia esse sine corpore; omnia enim ad unum finem tendere superiortractatus edocuit. Si autem omnia possunt carere corporibus, sine dubio non erit substantia corporalis, cuius usus nullus existet.*

detto nei brani in cui disputa della resurrezione dei morti, quando afferma: *è necessario però che questo corruttibile indossi l'incorruttibilità, e questo mortale indossi l'immortalità. Quando dunque questo corruttibile avrà indossato l'incorruttibilità, e questo mortale avrà indossato l'immortalità, allora si adempirà la parola che è scritta, «la morte è inghiottita nella vittoria», «O morte, dov'è la tua vittoria? Dov'è morte il tuo aculeo?» L'aculeo della morte dunque è il peccato, ma potenza del peccato è la Legge [1Cor 15:53-6].* L'apostolo quindi sembra suggerirci questa interpretazione: le parole *questo corruttibile* e *questo mortale*, come nell'atto di toccarsi e indicarsi, non si adattano ad altro che alla materia del corpo; e dunque questa materia del corpo, che ora è corruttibile, indosserà l'incorruzione quando il corpo inizierà ad essere usato da un'anima perfetta e istruita con insegnamenti d'incorruzione. (PA II, 3, 2)⁹⁵

Per rispondere alla questione, secondo quanto detto a PA II, 2, 2, sezione [2], ci si rivolge alla Scrittura. Il brano scelto da Origene è 1Cor 15:53-6, scelta motivata dal fatto che nel brano l'Apostolo si riferisce al corpo di resurrezione con dei termini («incorruttibilità», «immortalità») che fanno pensare ad una sua permanenza eterna. Apparentemente dunque Paolo escluderebbe la prospettiva dell'eliminazione della materia appena presentata. Sembrerebbe anche che la resurrezione dei morti e la fine di tutto non siano due momenti distinti, il che non era palese nella prefazione dell'opera, dove questi due articoli di fede erano presentati ad una certa distanza e ancora a PA I, 6, 4 dove erano tenuti ben distinti nella discussione. Non solo il brano paolino è ricollegato alla resurrezione dei morti (*de resurrectione disputat mortuorum*) in un contesto in cui si parla della fine assoluta, ma il momento in cui il corpo «indosserà l'incorruttibilità» è identificato in quello degli «insegnamenti» (*dogmata*), i quali sappiamo essere impartiti ai risorti ancora in questo mondo, man mano che ascendono le sfere celesti, fino al cielo dei beati, l'ultima sfera mondana (cf. PA II, 11, 7; III, 6, 9). Origene continua con un'esegesi della metafora paolina della veste:

[2ii «vestire»] Non ti meravigliare se parliamo dell'anima perfetta come di un indumento del corpo, quando la chiamiamo *incorruttibilità* grazie al Verbo di Dio e alla Sua Sapienza; lo stesso Cristo Gesù infatti, Egli che è Signore e creatore dell'anima, viene detto indumento dei santi, come dice l'Apostolo: *rivestitevi del Signore Gesù Cristo [Rm 13:14].* Come dunque Cristo è

95 *Et quomodo sentiemus illud, quod apostolus dixit in his locis, in quibus de resurrectione disputat mortuorum, cum ait: Necesses est autem corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. Cum autem corruptibile hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in uictoria; ubi est, mors, uictoria tua? ubi est, mors, aculeus tuus? aculeus autem mortis peccatum, uirtus uero peccati lex. Talem ergo quendam suggerere uidetur apostolus intellectum. Quod enim ait: corruptibile hoc et mortale hoc, uelut tangentis et ostendentis affectu, cui alii conuenit nisi materiae corporali? Haec ergo materia corporis, quae nunc corruptibilis est, induet incorruptionem, cum perfecta anima et dogmatibus incorruptionis instructa uti eo coeperit.*

indumento dell'anima, così anche l'anima per una qualche ragione intelligibile si dice essere indumento del corpo, perché ne è come l'ornamento, che cela e nasconde la sua natura mortale. Così va inteso ciò che è scritto: *è necessario che questo corruttibile indossi l'incorruttibilità*, come se dicesse: «è necessario che questa natura corruttibile del corpo riceva un rivestimento di incorruttibilità, che è l'anima che in sé contiene l'incorruttibilità, ovviamente nella misura in cui ha rivestito Cristo, che è Sapienza e Verbo di Dio. Perciò, come questo corpo, che un giorno sarà più glorioso, ha partecipato della vita, così esso accederà anche a ciò che è immortale, per divenire incorruttibile. Se infatti qualcosa è mortale, esso è per ciò stesso anche corruttibile; se però qualcosa è corruttibile, non è detto che esso sia anche mortale. In fondo, diciamo sì che il legno e la pietra sono qualcosa di corruttibile, però non diremmo che per questo motivo sono anche mortali, perché non hanno mai avuto la vita. Il corpo invece, poiché partecipa della vita, dato che la vita può separarsi da esso e nei fatti se ne separa, di conseguenza lo chiamiamo mortale e, in un altro senso, lo diciamo anche corruttibile.

È dunque con mirabile ragione che il beato Apostolo, contemplando dapprima la causa complessiva della materia corporale, della quale materia l'anima fa sempre uso, in qualsiasi qualità sia – sia l'attuale qualità carnale, sia quella futura più sottile e pura, che viene chiamata spirituale – dice: *è necessario che questo corruttibile indossi l'incorruttibilità*; poi, in riferimento alla causa specifica del corpo dice: *è necessario che questo mortale indossi l'immortalità*. Ma l'incorruttibilità e l'immortalità che altro saranno se non la Sapienza e il Verbo e la Giustizia di Dio, che modellano, rivestono ed ornano l'anima? Ed è così che si può dire che il corruttibile indossa l'incorruttibilità e il mortale l'immortalità. In questo momento infatti possiamo anche progredire tantissimo, tuttavia, poiché *conosciamo in parte e in parte profetiamo e vediamo attraverso uno specchio e in un enigma* [1Cor 13:9.12] proprio quelle cose che ci pare di capire, ancora questo corruttibile non ha indossato l'incorruttibilità, né il mortale s'è cinto di immortalità. Senza dubbio questa nostra istruzione nel corpo si protrarrà ancora a lungo, cioè fino a che i nostri stessi corpi, dei quali siamo cinti, meritino l'immortalità e l'incorruttibilità grazie al Verbo di Dio, alla Sapienza e alla perfetta Giustizia. Per questo sta scritto: *è necessario che questo corruttibile indossi l'incorruttibilità e che questo mortale indossi l'immortalità*. (PA II, 3, 2)⁹⁶

96 *Et nolo mireris si uelut indumentum corporis perfectam animam dicimus, quae propter uerbum dei et sapientiam eius nunc incorruptio nominatur; cum ipse utique qui est dominus et creator animae Christus Iesus indumentum Sanctis esse dicatur; sicut apostolus dicit: Induite uos dominum Iesum Christum. Sicut ergo Christus indumentum est animae, ita intelligibili quadam ratione etiam anima indumentum esse dicitur corporis. Ornamentum enim eius est Celans et contegens eius mortalem naturam. Tale est ergo quod dicitur: Necessesse est corruptibile hoc induere incorruptionem, ut si diceret: necessesse est naturam hanc corruptibilem corporis indumentum accipere incorruptionis, animam habentem in se incorruptionem, pro eo uidelicet quod induta est Christum, qui est sapientia et uerbum dei. Cum autem uitae participauerit corpus hoc, quod aliquando gloriosius habebimus, tunc ad id quod immortale est accedit, ut etiam incorruptibile fiat. Si quid namque mortale est, hoc continuo et corruptibile est; non tamen si quid corruptibile est, hoc etiam mortale dici potest. Denique lapidem uel lignum corruptibile quidem dicimus, non tamen etiam mortale consequenter dicemus, numquam enim uixit. Corpus uero quoniam uitae participat, ex eo quod separari ab eo uita potest et separatur, consequenter mortale nominamus et secundum alium quoque intellectum etiam corruptibile dicimus. Mira ergo ratione sanctus apostolus generalem primo causam respiciens materiae corporalis, cuius materiae anima usum semper habet in qualibet qualitate positae, nunc quidem carnali postmodum uero subtiliori et puriori, quae spiritalis appellatur, ait: Necessesse est corruptibile hoc induere incorruptionem; secundo uero ad specialem corporis respiciens causam ait: Necessesse est mortale hoc induere immortalitatem. Incorruptio autem et immortalitas quid aliud erit nisi sapientia et uerbum et iustitia dei, quae formant animam et induunt et exornant? Et ita fit ut dicatur quia corruptibile incorruptionem induit, et mortale induit immortalitatem. Nunc enim etiamsi ualde proficiamus, tamen quoniam ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus et per speculum in aenigmate uidemus ea ipsa, quae uidemur intellegere, nondum corruptum hoc induit incorruptionem,*

Già in due occasioni abbiamo avuto modo di trattare il tema ricorrente del «rivestimento» dell'incorruttibilità da parte della materia corruttibile (cf. A §3, n. 53 e II.C §5). Qui tuttavia appare un elemento di novità: la mutazione del corpo nel suo stato migliore viene esplicitamente messa in relazione con l'anima (e non con una generica qualità di immutabilità proveniente dall'esterno), mentre il rapporto dell'anima con il corpo è descritto in analogia al rapporto dell'anima con il Figlio⁹⁷. Questo rapporto analogico è di fondamentale importanza e ci ricollega all'inizio della discussione, quando Origene si chiedeva se il rapporto fra corpo ed anima fosse riconducibile per analogia a quello fra Padre e Figlio e Spirito Santo. In questa analogia di rapporti, fra Padre e Figlio, fra Figlio e creatura razionale, fra creatura razionale e corpo, si può riassumere l'intera teologia origeniana. Il mistero trinitario, quello dell'Incarnazione e della salvezza, quello della fine presentano tutti – agli occhi di Origene – la stessa problematica alla ragione umana: nel rapporto fra due elementi distinti, uno deve coincidere con l'altro mantenendo la propria distinzione e subordinazione. Questa antinomia fra coincidenza e distinzione non è solubile dal punto di vista ontologico, per mezzo cioè di una corretta definizione e di una fissazione metafisica delle proprietà dei membri coinvolti; l'unico modo per figurarsi questi misteri è dinamico, dialettico. Ciò significa mettere in risalto la distinzione come fattore necessario della coincidenza, il che può accadere entro un rapporto estatico. Il Figlio è Dio come Dio Padre perché nel suo non essere il Padre desidera tanto il Padre che il suo amoroso desiderio (descritto anche come una contemplazione) estaticamente proietta il Figlio nell'essenza del Padre. È proprio per la sua differenza irriducibile al Padre che può desiderarlo tanto da identificarvisi⁹⁸. Perché possiamo connettere questa dinamica

neque mortale ab immortalitate circumdatur ; et quoniam sine dubio in longius protrahitur nostra haec in corpore eruditio: uidelicet usque quo ipsa corpora nostra, quibus circumdati sumus, propter uerbum dei et sapientiam ac perfectam iustitiam incorruptionem immortalitatemque mereantur, propterea dicitur: Necesses est corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.

97 Questa antropologia escatologica «per gradi» è attestata anche altrove nel cristianesimo antico, nella forma della dottrina escatologica per cui alla fine dei tempi il corpo diventerà della stessa natura dell'anima, l'anima di quella dello spirito e lo spirito di quella di Dio (la dottrina è ovviamente basata sulla tricotomia paolina e 1Cor 6:17). Per esempio in Efrem il Siro: «Bodies, with their flow of blood, receive refinement there [*scil.* in Paradise] after the manner of souls; the soul that is heavy has its wings refined so that they resemble resplendent thought. Thought, too, whose movements are ever in a state of disturbance, will become unperturbed, after the patten of that Majesty. Far more glorious than the body is the soul, and more glorious still than the soul is the spirit, but more hidden than the spirit is the Godhead. At the end the body will put on the beauty of the soul, the soul will put on that of the spirit, while the spirit shall put on the very likeness of God's majesty. For bodies shall be raised to the level of souls, and the soul to that of the spirit, while the spirit will be raised to the height of God's majesty.» (Ephrem, *HPar IX*, 19-21, trad. di Brock 1990).

98 Non a caso Origene sostiene che la distanza del Figlio e dello Spirito rispetto al Padre è

intratrinitaria, cui Origene faceva allusione a [0A] (cioè PA II, 2, 1) al rapporto Figlio-anima e anima-corpo? Nel momento in cui Origene, sulla scorta di Rm 13:14, riconduce il rapporto dell'anima con il corpo a quello dell'anima con Cristo, è inevitabile fare riferimento alla dottrina dell'anima di Gesù (PA II, 6): difatti l'anima di Gesù non è per natura diversa da tutte le altre creature – altrimenti la bontà e la giustizia di Dio ne risulterebbero danneggiate – ma a caratterizzarla è soltanto l'intensità e la totalità dell'amore che essa eternamente mostra verso il Figlio, un amore tale da identificarla completamente alla Sapienza e Verbo di Dio. Ancora una volta, con il dispositivo dialettico dell'unione estatica, Origene risolve il problema di come descrivere l'unione ipostatica delle due nature di Cristo. Questo però non vale soltanto per Cristo, perché – come dimostra anche l'uso di un lessico pressoché identico – l'unione ipostatica della creatura con il Verbo di Dio è il destino finale di tutte le creature razionali⁹⁹. In tal modo la libertà della creatura è salvaguardata pur nella sua identificazione totale con Dio, perché è proprio dalla libertà a Dio orientata che l'identificazione con Dio procede (cf. II.C §7, n. 175). L'immagine del Verbo come di un vestito che orna l'anima non è altro che una metafora presa da Paolo per descrivere la natura dialettica di questa unione, che modifica completamente la natura e l'aspetto dell'elemento inferiore e subordinato, ma solo sulla base della differenza irriducibile di quell'elemento con quello superiore. L'applicazione dello schema al rapporto fra anima e corpo mira da una parte a salvaguardare l'esistenza del corpo in quanto tale, garantendone al contempo il cambiamento in meglio. La descrizione presenta però due problemi. Il primo è che il corpo, a differenza del Figlio e dell'anima, non è una persona, non possiede cioè un centro di volontà autonomo e una libertà: la materia infatti è puramente passiva (II.C §4). Se per questo motivo non può

incommensurabilmente superiore a quella fra gli stessi Figlio e Spirito e le creature: Ἄλλ' ἡμεῖς πειθόμενοι τῷ σωτῆρι λέγοντι· «Ὁ πατήρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν» καὶ διὰ τοῦτο μὴ ἐνεγκόντι μηδὲ τὴν «ἀγαθὸς» προσηγορίαν τὴν κυρίαν καὶ ἀληθῆ καὶ τελείαν παραδέξασθαι αὐτῷ προσφερομένην, ἀλλὰ ἀναφέροντι <αὐ>τὴν εὐχαρίστως τῷ πατρὶ μετ' ἐπιτιμήσεως πρὸς τὸν βουλόμενον ὑπερδοξάζειν τὸν υἱόν, πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμὲν τὸν σωτήρα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ὅσα ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων ὄντων (CGv XIII, 25, 151).

99 cf. *tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus Spiritus, sicut et apostolus his, qui earn imitari deberent, promittit, quia qui se iungit domino, unus spiritus est [...] etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in uerbo, semper in sapientia, semper in deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, deus est* (PA II, 6, 3.6) con *Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens [...] vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnes motus sui deus sit* (PA III, 6, 3) e *Τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες † ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν ὁ υἱὸς ἐγνωκε τὸν πατέρα* (CGv I, 16, 92).

desiderare e amare il suo sovraordinato, come l'anima fa con Cristo e Cristo con Dio, allora necessariamente la sua estasi verso l'anima gli deve provenire del tutto dall'esterno (mentre per il Figlio rispetto al Padre e per l'anima rispetto al Figlio vi è, senza escludere la grazia e la benevolenza del sovraordinato, anche una volontà personale). Stando così le cose, è naturale chiedersi se l'immortalità gli sarà comunicata dall'anima o da Dio; si ripropone qui il problema più volte incontrato del meccanicismo o del provvidenzialismo dei cambiamenti corporei. Sebbene questo brano sembri indicare una preminente azione dell'anima sul corpo, per diversi fattori bisogna riconoscere che questo cambiamento proviene al corpo da Dio: primo, perché anche qui l'anima che attrae nel suo stato il corpo è un'anima già «cristificata», per cui si può parlare di azione di Cristo e dell'anima come semplice tramite; secondo, perché abbiamo visto che nell'ottica di Origene il corpo impedisce una contemplazione davvero perfetta di Cristo, per cui il miglioramento del corpo deve in qualche modo precedere la contemplazione perfetta di Cristo – il che significa che la contemplazione perfetta è certo meritata con la vita nel corpo, ma nei fatti concessa per grazia da parte di Dio, perché anche il più virtuoso non potrebbe da solo giungervi. Altro aspetto del problema è la non permanenza della materia: il fatto che essa non sia dotata di una libertà propria fa sì che, nel momento in cui essa viene fatta uguale all'anima, in un certo senso perde tutto di sé, perché quell'uguaglianza non è più fondata su una alterità desiderante ma su una alterità inerte. Il secondo problema sta nella vaghezza del testo che non permette di stabilire con certezza che si tratti qui della fine di tutto o soltanto della resurrezione e dello stato migliore dei risorti: questa ambiguità era già nella parte precedente, ma continua in espressioni come «della materia l'anima fa sempre uso, in qualsiasi qualità sia» (*cuius materiae anima usum semper habet in qualibet qualitate positae*), che sembra indicare la vita del mondo con le sue diverse qualità e stati, o come «questa nostra istruzione nel corpo si protrarrà ancora a lungo, cioè fino a che i nostri stessi corpi, dei quali siamo cinti, meritino l'immortalità e l'incorruttibilità» (*in longius protrahitur nostra haec in corpore eruditio: uidelicet usque quo ipsa corpora nostra, quibus circumdati sumus incorruptionem immortalitatemque mereantur*), che invece sembra collocare il raggiungimento dello stato descritto dalla metafora della veste in un momento successivo alla vita nel corpo. L'ambiguità è in qualche modo prevista da Origene, che infatti procede ad interpretare il brano prima in senso incorporeo, poi in senso corporeo.

[2A. **Incorporeità**] Eppure coloro che credono che le creature razionali potranno mai vivere al di fuori dei corpi, possono muovere queste obiezioni contro questo passo. Se è vero che *questo corruttibile indosserà l'incorruttibilità e questo mortale l'immortalità*, e che *la morte sarà inghiottita* alla fine, allora non si afferma nient'altro che la futura sparizione della natura materiale, nella quale la morte poteva operare qualcosa, mentre quanti sono nel corpo paiono avere l'acutezza della loro mente offuscata dalla natura della materia corporea. Se invece fossero fuori dal corpo, allora fuggirebbero ogni sofferenza legata alla confusione di questo stato. Ma poiché non potevano subito fuggire ogni indumento corporeo, prima dobbiamo credere che si soffermino in corpi più sottili e più puri, che inoltre non possono essere vinti dalla morte o punti dall'*aculeo della morte*, cosicché, col progressivo sparire della natura materiale, la morte sarà inghiottita, e alla fine sparirà, e tutto il suo aculeo sarà completamente spuntato dalla Grazia di Dio, che l'anima è stata creata capace di accogliere, avendo meritato di ottenere incorruttibilità e immortalità. E allora giustamente tutti diranno: *O morte, dov'è la tua vittoria? Dov'è morte il tuo aculeo? L'aculeo della morte dunque è il peccato*. Se dunque questi argomenti sono coerenti, rimane che si creda che avremo ad un certo punto una esistenza incorporea. Accettato questo, e una volta detto che tutti debbono essere sottomessi a Cristo, di necessità anche questo stato incorporeo toccherà a tutti quelli cui giunga la sottomissione a Cristo, in quanto tutti quelli che sono soggetti a Cristo, alla fine saranno soggetti anche a Dio Padre, visto che si dice che Cristo gli consegnerà il Regno. E sembra che così allora cesserà anche l'utilità del corpo. Se cessa, allora si annulla, così come nulla era all'inizio. (*PA II, 3, 3*)¹⁰⁰

Il passo della vestizione del corpo può essere interpretato anche in senso contrario alla sua sopravvivenza, come un momento provvisorio di un più lungo progresso che porta alla salvezza. L'assunzione dell'incorruttibilità e della immortalità da parte del corpo è intesa come un passaggio necessario per migliorare rispetto alla vita attuale, continuando tuttavia a prepararsi per tutto il tempo necessario alla fine vera e propria. Man mano che la materia perde le proprie caratteristiche essa sparisce del tutto – del resto, si tratta della conseguenza logica del fatto che essa non ha una volontà propria, per cui l'unione con ciò

¹⁰⁰*Verumtamen hi, qui putant posse umquam extra corpora uitam ducere rationabiles creaturas, possunt in hoc loco talia quaedam mouere. Si uerum est quod corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem, et quod absorbeatur mors in finem, non aliud quam materialem naturam exterminandam declarat, in qua operari mors aliquid poterat, dum hi, qui in corpore sunt, per naturam materiae corporalis mentis acumen uidentur obtundi. Si uero extra corpus sint, tunc omnem molestiam huiusmodi perturbationis effugient. Sed quoniam non ad subitum omne indumentum corporeum effugere poterant, prius in subtilioribus ac purioribus inmorari corporibus aestimandi sunt, quae ultra nec a morte uinci nec aculeo mortis conpungi praeualeant, ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeatur mors et exterminetur in finem, atque omnis eius aculeus penitus retundatur per diuinam gratiam, cuius capax effecta est anima et incorruptionem atque immortalitatem meruit adipisci. Et tunc merito dicetur ab omnibus: Vbi est, mors, uictoria tua? ubi est, mors, aculeus tuus? Aculeus autem mortis peccalum est. Si ergo haec habere consequentiam uidentur, reliquum est ut status nobis aliquando incorporeus futurus esse credatur; quod si recipitur et omnes subiciendi Christo esse dicuntur, necesse est ut omnibus et hoc deferatur, in quos peruenit Christi subiectio; quia omnes, qui subiecti sunt Christo, in fine quoque subiecti erunt deo patri, cui regnum traditurus dicitur Christus, et ita uidentur, ut tunc etiam usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat.*

che le è sovraordinato corrisponde all'annichilimento di ciò che le è proprio. In effetti, sono precisamente le proprietà della materia a impedire alle creature l'unione con Dio: la materia è corruttibile (in essa agisce la morte) e ostacola la contemplazione di Dio, entrambe caratteristiche già ampiamente esplorate (cf. II.C §4 e §5). L'interpretazione incorporeista del brano paolino si basa proprio sulla connessione fra la sparizione della morte prospettata da Paolo e il carattere essenzialmente corruttibile della materia, in modo tale da leggere la sparizione della morte come sparizione della materia stessa. Non solo, ma la sparizione della morte corrisponde alla sottomissione di tutti a Cristo e per mezzo suo a Dio; in questo contesto di uguaglianza e perfetta obbedienza a Dio, il corpo non ha più alcuna utilità perché non marca nessuna distinzione, né educa nessuno, né contiene i moti delle creature (che sono tutte rivolte in Dio). Non v'è motivo per cui esso debba esistere, sicché è probabile che scompaia. Di questo argomento sono da notare principalmente due cose: la prima è che Origene soltanto qui – quando più chiaramente parla di incorporeità – allude ai testimoni classici sulla apocatastasi (1Cor 15:24.27-8), mentre prima non ha fatto uso dei versetti sulla sottomissione né degli altri luoghi escatologici sull'unione di tutti in Dio; secondo aspetto notevole è il richiamo all'argomento dell'utilità, per cui se la materia non è utile si assume che debba scomparire. L'argomento era già stato presentato a *PA* II, 2, 1 [1A] ed ha una certa forza. Nel capitolo precedente abbiamo già visto quanto le caratteristiche della materia origeniana siano subordinate agli scopi della Provvidenza nell'educare le creature razionali. In pratica, tutto ciò che della materia non è valutato negativamente (come la corruttibilità o l'impedimento della visione) è valutato positivamente solo in relazione al beneficio che può apportare per una migliore unione con Dio. Tutti i beni e i mali della vita corporea sono sentiti come dei non-valori, degli «indifferenti» (ἀδιάφορα), la cui valutazione è unicamente strumentale rispetto al fine che è Dio. Nel momento in cui si raggiunge la comunione finale con Dio, la loro esistenza è in realtà del tutto indifferente e se esistessero – potrebbe dire Origene – a stento ce ne accorgeremmo¹⁰¹. Proprio per il valore unicamente strumentale che la materia ricopre nel sistema origeniano, l'argomento della sua sparizione dettata dall'inutilità è particolarmente forte. Persino i più fieri sostenitori della corporeità finale e dell'ortodossia secondo Origene, come Crouzel, riconoscono un grave problema in questa tesi: nel momento in cui corpo e materia importano solo strumentalmente, anche quando sussistano

¹⁰¹Del resto a *PA* III, 6, 3 viene esplicitamente detto che ogni tipo di percezione delle creature razionali sarà assorbito in Dio.

nel momento escatologico essi sono concepiti in una forma larvale, il più possibile contigua alla non-esistenza¹⁰². Il corpo non avrà più gli organi perché non ne avrà più bisogno, l'anima non risentirà in nessun modo della sua presenza, la materialità stessa sarà «sottile» e «eterea» – metafore, il cui fine è rendere esprimibile la contraddizione di una materia immateriale, perché chiamata ad abdicare a tutte le caratteristiche che la rendono se stessa. Insomma, al contrario di quanto sostiene Crouzel, il passaggio dalla non-utilità della materia alla sua non-esistenza non è affatto un passo troppo ardito in un argomento denso di mistero, ma la conclusione più naturale date le premesse del pensiero origeniano sulla materia.

[2B. **Conseguenza/Confutazione**] Ma vediamo le conseguenze di questa posizione. Sembrerà infatti necessario, qualora la natura corporea fosse stata annichilita, di nuovo una seconda volta crearla e recuperarla: è infatti possibile che le nature razionali, dalle quali non viene mai rimossa la facoltà del libero arbitrio, possano soggiacere di nuovo a certi moti, senza che Dio lo impedisca, affinché non accada che, tenendo sempre uno stato immobile, dimentichino di essere stati costituiti in quella somma beatitudine non per il proprio valore ma per la Grazia di Dio; e a questi moti senza dubbio farà di nuovo seguito la varietà e la diversità dei corpi, dalla quale sempre il mondo è adornato, né mai potrà costituirsi mondo se non dalla varietà e dalla diversità, la qual cosa non può darsi in nessun modo al di fuori del corpo. (*PA II, 3, 3*)¹⁰³

Giudicare il valore di questo paragrafo finale è abbastanza difficile. Esso si propone di individuare le conseguenze dell'incorporeità finale; tuttavia la frase che ho tradotto con «conseguenze» (*quid eis occurrat*) può essere anche intesa come le «difficoltà», visto che il verbo *occurro* può avere sia significato neutro che negativo¹⁰⁴. Tendenzialmente i brani in cui Origene confuta una opinione sono più chiaramente orientati, come dimostra bene il paragrafo appena successivo, *PA II, 3, 4*, con un chiaro e motivato rifiuto della dottrina stoica dell'eterno ripetersi di mondi identici. L'argomento si basa sulla connessione fra la libertà creaturale e la materia per sostenere che, in caso di annichilimento della materia, ci

102Crouzel 1980, pp. 196-9; Bostock 1980, p. 332-4; Lettieri 2017a, p. 24.

103*Sed uideamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt. Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda; possibile enim uidetur ut rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subiacere, indulgente hoc ipsum deo, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua uirtute in illo fine beatitudinis constituisse; quos motus sine dubio rursus uarietas corporum et diuersitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex uarietate ac diuersitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.*

104Traduzioni di Simonetti 1968: «a cosa vanno incontro»; Crouzel-Simonetti 1978, I: «les difficultés»; Behr 2017: «what happens». Cf. *Oxford Latin Dictionary* 1973, s.v. *occurrere*, II, p. 1236: «**6** (with dat. or absol.) to take measures to deal with, counteract, check. **b** to meet, counter (argument, charge, etc.; also, a speaker) [...] **9** to present itself, occur (to a person, his mind, etc.)».

sarebbe la possibilità di un suo ritorno qualora le creature peccassero nuovamente. Di per sé l'argomento non crea grosse difficoltà alla tesi della incorporeità finale: è perfettamente concepibile che la materia esista *per intervalla*; tanto più che probabilmente la possibilità di un nuovo peccato è intesa da Origene in maniera puramente ipotetica¹⁰⁵. L'impressione è che l'intenzione del brano sia di legare alla irremovibile libertà delle creature un grado minimo e fievole, o meglio potenziale, di esistenza della materia. Anche qualora essa scomparisse, sembra suggerire Origene, bisogna tendere conto che nella libertà delle creature essa sussisterebbe come possibilità.

Tirando le fila di questa seconda discussione, sembrerebbe di notare – al netto delle incertezze di valutazione di alcuni passi e delle possibili interpolazioni di brevi frasi che orientano in senso opposto il lettore – una certa preferenza per la tesi dell'incorporeità¹⁰⁶. La discussione in effetti conduce da una valutazione delle due tesi ad una spiegazione del brano di Paolo che, pur conciliandosi con la tesi della corporeità finale, viene poi precisata aggiungendovi la graduale sparizione dei corpi nella sottomissione a Cristo. La possibile obiezione sollevata contro questa idea non è affatto cogente ed è interpretabile più nel senso di una correzione della tesi dell'incorporeità che come completo rifiuto e confutazione. Del resto anche il resoconto geronimiano di questa discussione spinge nettamente in direzione incorporeista¹⁰⁷. Chiaramente, come Rufino ha confuso le acque, così anche Girolamo ha completamente obliterato una questione rimasta in sospeso:

105Cf. Rouken 1999; Crouzel-Simonetti 1978, II, pp. 145-7, n. 16.

106Senza postulare consistenti interpolazioni o lacune, sarebbe stato sufficiente a Rufino interpolare poche parole o frasi per dare un colore ortodosso alla discussione: *si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis uenerint* con l'aggiunta di *quod mihi quidem difficillimum et paene impossibile uidetur* (PA II, 2, 1); *solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur* dove basta l'aggiunta del *recte* (PA II, 2, 2). Altri interventi rufiniani potrebbero riconoscersi nell'uso delle persone. L'opinione incorporeista è sempre presentata alla terza persona nel testo latino, però in quello greco di Giustiniano è alla prima: Εἰ δὲ τὰ ὑποταγέμενα τῷ Χριστῷ ὑποταγήσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα. Καὶ οἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὄν ἔσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως, ὑποστησομένης δεῦτερον ἔαν πάλιν λογικὰ ὑποκαταβῆ (Iust. Ep. ad Menam, p. 211, 24 – 27 Schw.).

107Si omnia, inquit, (ut ipse disputationis ordo compellit) sine corpore vixerint, consumetur corporalis universa natura, et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo: eritque tempus, quo usus ejus iterum necessarius sit. Et in consequentibus: Sin autem, ut ratione et Scripturarum auctoritate monstratum est, corruptivum hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem, absorbebitur mors in victoriam, et corruptio in incorruptionem, et forsitan omnis corporea natura tolletur e medio, in qua sola potest mors operari." Et post paululum: "Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando vivemus. Sin autem qui perfecte subjectus est Christo, absque corpore intelligitur; omnes autem subjiciendi sunt Christo, et nos erimus sine corporibus, quando ei ad perfectum subjecti fuerimus." Et in eodem loco: "Si subjecti fuerint omnes Deo, omnes deposituri sunt corpora, et tunc corporalium rerum universa natura solvetur in nihilum. Quae si secundo necessitas postularit, ob lapsum rationabilium creaturarum rursus existet. Deus enim in certamen, et luctam animas dereliquit, ut intelligant plenam consummatamque victoriam, non ex propria se fortitudine, sed ex Dei gratia consecutas (Hier. Ep. 124, 5).

Origene non ha presentato nessuna difficoltà cogente contro l'incorporeità ed è possibile che preferisca questa ipotesi, ma essa costituisce per lui comunque ancora un'ipotesi, essendo la sua accettazione dipendente da un grande «se»: se le creature siano in grado o meno di vivere senza corpo. È la mancata soluzione di questa alternativa che impedisce la certezza nell'ipotesi e che spinge comunque Origene – come attestano sia Rufino che Girolamo – a chiudere il trattato con una alternativa aperta al lettore, fra incorporeità o corporeità¹⁰⁸.

La trattazione dal punto di vista economico e soteriologico della resurrezione che occupa i capitoli 10 e 11 del libro II del *De Principiis* è decisamente più chiara e ordinata della trattazione teologica. Mentre la preoccupazione principale della trattazione teologica era la sopravvivenza o meno della materia soprattutto in relazione al cosmo e alla totalità delle creature, qui diversi temi si intrecciano, raccolti attorno al dogma del giudizio, per spiegare quando debba accadere e quali esiti in termini di pene e di promesse debba avere – del resto siamo nel trattato che si occupa della soteriologia. Dato che il giudizio è legato alla resurrezione, sebbene non sia chiaro se abbia luogo prima o dopo di essa, preliminare alla trattazione del giudizio è quella della resurrezione; come altri temi trattati in questo ciclo, anche la discussione del dogma della resurrezione è condotta come una polemica con due schieramenti opposti: da una parte gli gnostici che negano la risurrezione del corpo,

108Cf. *His igitur tribus opinionibus de fine omnium et de summa beatitudine prout sentire potuimus adumbratis, unusquisque legentium apud semet ipsum diligentius et scrupulosius iudicet, si potest aliqua harum probari uel eligi. Dictum est enim quod uel incorporea uita agi posse putanda sit, posteaquam Christo fuerint subiecta omnia et per Christum deo patri, cum erit omnia et in omnibus deus ; uel cum nihilominus Christo fuerint uniuersa subiecta et per Christum deo, cum quo et unus Spiritus secundum hoc, quod Spiritus sunt naturae rationabiles, fiunt, tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumptionum uel qualitate uel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit : Et nos inmulabimur, refulgebit ; aut certe quod eorum quae uidentur habitu praetereunte omni corruptibilitate decussa atque purgata omnique hoc mundi statu, in quo *πλανητῶν* dicuntur sphaerae, supergresso atque superato, supra illam, quae *ἀπλανῆς* dicitur, sphaeram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in terra bona et terra uiuorum, quam mansueti et mites hereditate percipiant etc...*(PA II, 3, 7) con *Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur: e quibus quae uera et melior sit, lector inquirat. Aut enim sine corpore uivemus, cum subjecti Christo, subiciemur Deo, et Deus fuerit omnia in omnibus: aut quomodo Christo subjecta, cum ipso Christo subiciemur Deo, et in unum foedus arctabuntur: ita omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissoluetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est: aut certe sphaera illa, quam supra appellauimus *ἀπλανῆ*, et quidquid illius circulo continetur, dissoluetur in nihilum: illa uero qua *ἀτιζώνη* ipsa tenetur, et cingitur, uocabitur terra bona: nec non, et altera sphaera, quae hanc ipsam terram circum ambit vertigine, et dicitur coelum; in sanctorum habitaculum conservabitur* (Hier. Ep. 124, 5). Delle tre opinioni, l'ultima può essere ridotta ad una delle altre due, se si intendono le stazioni della terra e del cielo dei beati come provvisorie sedi per i santi che sempre più si disincarnano o se si ritiene che siano definitive (cf. Simonetti 1968, p. 262, n. 57; Lettieri 2011a, pp. 141-2). Inoltre è da notare che in questo resoconto la sottomissione a Cristo, prima utilizzata solo per l'ipotesi incorporeista, viene a caratterizzare anche l'opzione corporeista.

dall'altra i millenaristi che l'affermano in maniera eccessivamente letterale e carnale¹⁰⁹. La posizione origeniana è un problematico compromesso. Agli gnostici, Origene oppone una serrata confutazione della possibilità che vi sia una resurrezione senza corpo (*PA* II, 10, 1-2). Possiamo stare certi che non si tratti qui della fine vera e propria visto che Origene riconosce esplicitamente che vi saranno differenze di grado fra i risorti, il che è incompatibile con lo stato finale della creazione razionale, perché esso non ammette differenza, molteplicità o gerarchia (cf. II.C §6-§7). Del resto per tutta questa trattazione il testo si riferisce chiaramente e senza oscillazioni ad uno stato di resurrezione che non corrisponde alla fine vera e propria prospettata da *PA* I, 6, mantenendo quella distinzione fra resurrezione e giudizio da una parte, fine del mondo dall'altra, che la prefazione dell'opera attestava e la discussione di II, 2-3 confondeva notevolmente. La confutazione dei cristiani millenaristi si sviluppa sia sul tema del corpo di resurrezione (*PA* II, 10, 3) sia, dopo l'esposizione dei castighi (*PA* II, 10, 4-8), che ci ricorda che stiamo ancora parlando di un passaggio provvisorio precedente la fine, sul tema delle promesse (*PA* II, 11). La dottrina del corpo resuscitato che Origene oppone a gnostici e millenaristi è molto studiata, motivo per cui sarà qui solo brevemente ricordata¹¹⁰. Problema fondamentale della resurrezione del corpo, è che essa costringe ad assumerlo come un oggetto autonomo – né una porzione di materia strutturata da un'anima-forma come in Aristotele, né una porzione di materia caotica che racchiude e imprigiona un'anima autonoma come in Platone. Non si può dunque affidare la sua unitarietà all'anima, perché essa è un oggetto autonomo e separabile, né si può rinunciare alla sua identità con se stesso, accettando che il flusso della materia attraverso l'alimentazione e le varie vicissitudini descriva completamente la natura del corpo, perché altrimenti ciò che risorge sarebbe altro da ciò che è morto. Ma il punto del compromesso origeniano è proprio conservare il dogma per cui è *questo* mio corpo a risorgere, introducendo al contempo una differenza, per cui è un corpo glorioso che risorge a fronte di un «corpo animale» (per usare un'espressione paolina). In questa direzione, Origene ha buon gioco nell'allacciare la dottrina stoica delle «ragioni seminali» alla metafora paolina del seme per descrivere la dialettica di uguaglianza e trasformazione del

109Ci si riferisce agli gnostici sulla testimonianza di Tertulliano che nel suo *De Resurrectione* polemizza contro Basilide, Valentino, Marcione e Apelle, tutti e quattro negatori della resurrezione dei corpi. Per Origene, tutti gli eretici negano la risurrezione dei corpi (*Dial.* 5); cf. Crouzel-Simonetti 1978, II, p. 226, n. 3.

110A tal proposito si veda: Armantage 1975; Bostock 1980; Chadwick 1948; Crouzel 1972; Crouzel 1973; Crouzel 1975; Crouzel 1977 e soprattutto Crouzel 1980; Dorival 1987; Hennessey 1992; Jacobsen 2003; Rius-Camps 1976; Rius-Camps 1981; Simonetti 1962; Stead 1981.

corpo umano fra morte e resurrezione: il corpo, al di là di tutte le sue variazioni nel tempo, è regolato e unificato da una «ragione» (*ratio/λόγος*) o «forma» (*εἶδος*), non si capisce se corporea o no, che lo ordina facendo uso del tipo di materia che di volta in volta trova attorno a sé. Sulla terra e in presenza di alimenti e materia terrestre, la «ragione» del nostro corpo si esprime in un corpo terrestre, mentre in cielo e fra materie e alimenti eterei e celesti si esprimerà in un corpo etereo e celeste¹¹¹. La problematicità di questa dottrina sta nella riduzione del corpo al suo principio formale, l'unica vera entità permanente nei vari cambiamenti che il corpo nella storia della salvezza subirà, cosicché avremo dei risorti il cui corpo ha ben poco di corporeo, piuttosto una forma quanto più possibile annichilita di corpo, come abbiamo già notato e come si nota leggendo la polemica anti-millenarista di Origene (*PA* II, 11, 2-5): interpretando le promesse riguardanti la resurrezione in senso conoscitivo e morale, viene esclusa qualsiasi funzione propria del corpo esclusa la dimensione spaziale e la momentanea segnalazione delle gerarchie fra risorti. Anche quando ammette il corpo, Origene finisce per non tenerne conto; di questo fatto si accorge anche Girolamo il quale, pur producendo un resoconto del tutto partigiano di questi capitoli (non fa menzione della polemica anti-agnostica in favore della realtà della risurrezione del corpo), arrivato alla fine ha buon gioco a trarre le conseguenze ultime delle parole di Origene accusandolo di aver sostenuto l'incorporeità. Le rese di Rufino e Girolamo dell'ultimo capitolo del trattato presentano delle differenze sotto le quali si può riconoscere un sostrato comune:

¹¹¹Oltre a *PA* II, 10, 4, altri luoghi classici per questa dottrina sono: *Meth. Res.* I, 20-4; *frRes* PG 11:93; *CC* V, 18-9.23; VII, 32. Altrove Origene spiega la resurrezione dicendo che la stessa materia può assumere differenti qualità, come se il sostrato materiale rimanesse invariato mentre cambia solo la qualità che vi inerisce – il che crea il problema della fluidità della materia, che non viene affrontato con nessuna dottrina del tipo della *materia signata* da Origene. Descrizioni del corpo spirituale sono frequenti nell'opera di Origene, oltre ai passi già citati cf. *CMt* XVII, 30; *DeOr* XXVI, 6; *CC* III, 41-2; IV, 56-7.

De Principiis II, 11, 7 (Rufino)¹¹²

E così, crescendo pian piano, non come cresceva in questa vita nella carne o nel corpo e nell'anima, ma aumentata la mente e la percezione, la natura razionale ormai completamente divenuta mente è condotta alla scienza completa; ormai in nulla più impedita da questi nostri sensi carnali, ma crescendo di incrementi intellettuali, contemplando le cause delle cose sempre in purezza e, per così dire, *faccia a faccia* [1Cor 13:12], raggiunge la perfezione – prima quella per la quale era ascesa fin lì, dopo quella in cui permane, avendo come nutrimento i teoremi, l'intuizione delle cose e le ragioni e le cause. Come infatti in questa nostra vita corporea prima cresciamo corporalmente fino alla completezza del nostro corpo, quando nell'infanzia una nutrizione adeguata ci permette di crescere, dopo che però la nostra altezza è cresciuta completamente nella misura in cui poteva farlo, allora ci nutriamo ancora, non più per crescere però, bensì per rimanere in vita grazie al nutrimento; così credo che anche la mente, una volta giunta alla perfezione, continui tuttavia a nutrirsi e ad usare dei cibi appropriati ed adatti con misura, in modo tale che né qualcosa le venga a mancare, né abbia di troppo. In ogni caso però dobbiamo intendere questo cibo come la contemplazione e l'intuizione di Dio, secondo le misure proprie e adatte a questa natura fatta e creata; misure che devono osservare tutti coloro che iniziano a vedere Dio, a intuirlo cioè grazie alla *purezza del cuore* (Mt 5:8).

Hier. Ep. 124, 7¹¹³

E alla fine del secondo libro, parlando della nostra perfezione, dice: «e quando saremo progrediti tanto da non essere più carne né corpi – e forse addirittura nemmeno anime, ma la mente e la percezione saranno giunte alla perfezione e non saranno annebbiate da alcuna coltre di distrazioni, allora vedrà le sostanze razionali e intelleggibili *faccia a faccia*.»

Purtroppo Girolamo ci tramanda solo il primo periodo di questo paragrafo, tuttavia già così possiamo vedere due interpretazioni diverse del testo: mentre Girolamo fa esporre Origene in direzione nettamente incorporeista, ritenendo che al termine della crescita

112 *Et ita crescens per singula rationabilis natura, non sicut in carne uel corpore et anima in hac uita crescebat, sed mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus impedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum et, ut ita dixerim, facie ad faciem rerum causas inspiciens, potiturque perfectione, primo illa, qua in id ascendit, secundo qua permanet, cibis quibus uescatur habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum. Sicut enim in hac uita nostra corporea primo in hoc ipsum, quod sumus, corporaliter crescimus, in prima aetate ciborum sufficientia nobis incrementa praestante, postea uero quam crescendi ad mensuram sui fuerit expleta proceritas, utimur cibis iam non ut crescamus, sed ut uiuamus et conseruemur in uita per escas: ita arbitror et mentem etiam cum iam uenerit ad perfectum, uesci tamen et uti propriis et competentibus cibis cum ea mensura, cui neque deesse aliquid debeat neque abundare. In omnibus autem cibis hic intellegendus est theoria et intellectus dei, habens mensuras proprias et competentes huic naturae, quae facta est et creata; quas mensuras singulos quosque incipientium uidere deum, id est intellegere per puritatem cordis, competit obseruare.*

113 *Et in fine secundi voluminis de Perfectione nostra disputans, intulit: "Cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes, et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum ueniens, nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias, facie ad faciem».*

intellettuale le creature siano liberate dai corpi, Rufino non pone sul piano dello stato ma delle capacità questa liberazione dal corpo, senza mai negare esplicitamente che le creature, pur dotate di una percezione intellettuale ormai perfetta, siano nel corpo. Non solo è semplice capire da dove venga la resa di Girolamo, ma a ben vedere, essa non pare del tutto ingiustificata e faziosa: nel momento in cui Origene allegorizza le promesse escatologiche, trasferendole dal piano corporeo a quello spirituale, e disegnando in tal modo uno scenario in cui progresso, crescita e nutrimento sono relativi unicamente alla mente incorporea, mentre la partecipazione del corpo a questo processo consiste esclusivamente nella sua progressiva negazione, allora è giustificato il critico che faccia notare o (forse meno onestamente) voglia leggere in questa dottrina una sostanziale sparizione del corpo¹¹⁴. Insomma, rendendosi conto che, anche dove non lo nega esplicitamente, Origene fa di tutto per negare il corpo ai risorti, Girolamo non ha fatto altro che trarne le (ostili) conseguenze. D'altronde anche il brano di Rufino solleva dei dubbi: il passaggio dalla prima perfezione, consistente nel progresso e nella contemplazione degli incorporei, i «teoremi» (*theoremata* in Rufino, che corrisponde al greco θεωρήματα, cf. A §2) per mezzo di Cristo, alla seconda perfezione, quella duratura, consistente nella contemplazione di Dio, richiama altri brani delle opere in greco, nei quali il riferimento all'incorporeità finale è ben più esplicito. In particolare *FrGv* 13 e *CGv* XIX, 22, 146 sembrano contenere analogie anche lessicali con *PA* II, 11, 7¹¹⁵. Ebbene, nel *FrGv* 13 troviamo una esplicita affermazione della necessità di essere incorporei per conoscere Dio, con il contrasto fra il semplice utilizzo di facoltà intellettuali per conoscere gli incorporei e l'essere liberi dalle facoltà corporee che è l'unico modo perché le facoltà intellettuali funzionino in maniera sufficiente alla contemplazione di Dio¹¹⁶. Insomma, o il brano tradotto da Rufino si fermava esattamente sulla soglia dello stadio finale delle creature, lasciandone però chiaramente intendere l'incorporeità dal ruolo unicamente ostacolante del corpo negli stadi precedenti; oppure dobbiamo dare ragione a Girolamo e pensare che il

114L'allegoria del cibo come nutrimento spirituale, connessa alla corrispondenza biblica fra parti del corpo e «parti» dell'anima, è un tema molto sviluppato in Origene, su cui cf. Noel 1992.

115Limitazione nella conoscenza di Dio anche riguardo lo stato finale (cf. *theoria et intellectus dei, habens mensuras proprias*; e καὶ αὐτὸν ὁρᾶν, ὡς ὁρᾶσθαι πέφυκεν ὁ θεός, τὸν θεόν di *CGv* XIX, 22, 146 e προσβάλλει θεῶ καθ' ὃ ἐφικτόν del *FrGv* 13); riferimento a Mt 5:8 (*per puritatem cordis*; τῇ θεᾷ καὶ τῷ κάλλει ἐνόησαν οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ; «Μακάριοι, γὰρ φησιν, οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται». καρδίαν δὲ τὸν νοῦν ὀνομάζει); carattere preparatorio della conoscenza degli incorporei rispetto a quella di Dio (*facie ad faciem rerum causas inspiciens, potiturque perfectione, primo illa, qua in id ascendit, secundo qua permanet, cibos quibus uescatur habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum*; προεπρεπιζόμενοι διὰ τοῦ ἐνορᾶν αὐτῶ ἐπὶ τὸ μετελθεῖν).

116ἀλλ'οὐδὲ νῶ ὁρατός ἐστιν ἀπλῶς, ἀλλὰ τῷ πάσης ἀγνοίας καὶ κακίας καὶ ὕλης ἀπηλλαγμένῳ (*FrGv* 13).

brano fosse molto più esplicito e menzionasse l'incorporeità. A onor del vero, nemmeno Girolamo sarebbe stato preciso in questo caso, avendo collocato l'incorporeità come requisito per la contemplazione delle creature razionali, mentre Origene la riserva solitamente alla visione di Dio, mentre la contemplazione dei *theoremata* del Figlio – le «cause» e le «ragioni» delle cose, come le chiama Rufino – è da collocarsi nel cielo dei giusti, in uno stato ancora corporeo.

Da tutta la trattazione di *PA II*, 10-11 possiamo concludere: primariamente che essa non nega l'incorporeità finale; secondo, che conferma anche nel caso dell'affermazione della corporeità il problema di una corporeità solamente negativa e residuale già riscontrato precedentemente; terzo, che non è escluso che il finale del trattato introducesse una sintesi fra la terza ipotesi di *PA II*, 3, 7 e quella dell'incorporeità finale, collocando quest'ultima al termine di un progresso attraverso le varie terre e cieli, accompagnato dall'erudizione riguardo oggetti sempre più incorporei, mentre la stessa corporeità dei risorti si smaterializza sempre più.

L'ultima discussione del tema si trova a *PA III*, 6. Il titolo del trattato tramandato dai manoscritti e da Fozio, «sulla fine» (*de consummatione mundi/περὶ τέλους*), corrisponde al paragrafo 7 della prefazione di Origene, prima delle questioni riguardanti i libri sacri. Se escludiamo queste ultime (ampiamente trattate nel libro IV) e il problema degli angeli e dei corpi celesti cui si fa cenno alla fine della prefazione, si tratta dell'ultimo grande dogma della Chiesa sia nella prefazione che nella trattazione di Origene. Per esaminare la questione della fine, egli parte da Gn 1:27, la creazione dell'uomo, per notare che, sebbene il proposito di Dio fosse una creazione «ad immagine e somiglianza», il risultato della creazione genesiaca sia reputato solo «ad immagine»; dal che si evince – secondo Origene – che la somiglianza sia riservata per un momento successivo e l'uomo sarebbe chiamato a meritarsela¹¹⁷. I testimoni neotestamentari evocati a sostegno della tesi (Gv 17:21.24; 1Cor 15:28) permettono di spingerla ancora più in là: le creature razionali sarebbero chiamate addirittura all'unità con Dio. È da questa proposizione che scaturisce stavolta il problema della corporeità finale, che si propone dunque subito come problema di conciliazione della natura corporea e di quella di Dio:

¹¹⁷Esegesi già diffusa prima di Origene: cf. Crouzel 1956, pp. 217-8 e Jacobsen 2005.

Riguardo a ciò alcuni si chiedono se l'essenza della natura corporea, anche quando fosse completamente purificata e resa completamente spirituale, non debba essere d'ostacolo al grado di similitudine o ad una vera e propria unità, visto che non pare si possa dire che una natura che è nel corpo sia simile alla natura divina, che è invece per principio incorporea, né può essere designata veramente e con buona ragione una con essa, soprattutto perché l'unità del Figlio col Padre la verità di fede ci insegna che va riferita alla proprietà della natura. (PA III, 6, 1)¹¹⁸

Il problema emerge chiaramente dal testo: richiedendosi similitudine ed unità con un Dio incorporeo, come è possibile salvaguardare la corporeità della creatura? Rufino peraltro probabilmente rende il problema ancora più spinoso di quanto già non sia, sottolineando con categorie post-nicene che l'unità del Figlio con il Padre attiene alla «proprietà di natura», un modo di esprimersi abbastanza estraneo alla dottrina origeniana¹¹⁹. Il contenuto del ragionamento tuttavia non cambia sostanzialmente: anche il Figlio, essendo Sapienza e Verbo di Dio, è chiaramente incorporeo; la sua unità col Padre che, come abbiamo detto sopra, è un'unità statica e dinamica, è partecipabile senza perdita di distinzione solo a delle personalità (esseri dotati di una coscienza e volontà), come tale essendo problematica nel caso del corpo e della materia. Il tema è sviluppato chiaramente in questa direzione nel seguito:

Poiché dunque Dio promette di essere *tutto e in tutti* [1Cor 15:28] alla fine, è logico che non si creda che giungano a quella fine gli animali, domestici o selvatici, perché non si dica che Dio è negli animali domestici o in quelli selvatici; ma nemmeno nei vegetali o nei minerali, perché appunto non si dica che in essi è Dio. Così bisogna anche credere che nemmeno la minima malvagità giunga a quella fine, perché non si dica che Dio, essendo in tutti, sia anche in qualche ricettacolo di malvagità. Se anche infatti correntemente diciamo che Dio è ovunque e in tutti, per il fatto che niente può essere vuoto di Dio, non lo diciamo però intendendo che Dio è tutto già ora in tutte le cose in cui è. (PA III, 6, 2)¹²⁰

Il punto del problema è che l'unità di cui parla l'Apostolo con la doppia dicitura di

118 *In quo requiritur a nonnullis, si ratio naturae corporeae, quamvis expurgatae ad liquidum et penitus spiritalis effectae, non videatur obsistere vel ad similitudinis dignitatem vel ad unitatis proprietatem, quod naturae divinae, quae utique principaliter incorporea est, nec similis videatur posse dici quae in corpore est natura nec unum cum ea vere ac merito designari, maxime cum id, quod unum est filius cum patre, ad naturae proprietatem referendum fidei veritas doceat.*

119 Così giustamente Crouzel-Simonetti 1978, IV, pp. 130-1, n. 12; cf. CC VIII, 12; Dial 4.

120 *Cum ergo in fine deus esse omnia et in omnibus promittatur, sicut consequens est, non est opinandum venire ad illum finem animalia vel pecora vel bestias, ne etiam in animalibus aut pecoribus vel bestiis deus inesse designetur; sed nec ligna vel lapides, ne in his esse dicatur deus. Ita ne ullam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire, ne dum in omnibus deus esse dicitur, etiam in aliquo malitiae vasculo inesse dicatur. Nam etiamsi nunc quoque ubique et in omnibus esse dicimus deum, pro eo quod nihil potest esse vacuum deo, non tamen ita esse dicimus, ut omnia sit nunc in quibus est.*

«tutto» e «in tutti» richiede la possibilità di una assimilazione completa della sostanza interessata a Dio, un'assimilazione che, poiché è concepita dinamicamente, non può che determinare la scomparsa o l'esclusione da questa assimilazione di ciò che non è senziente e incorporeo. Il brano fa l'esempio degli animali, dei vegetali e dei minerali, nonché del male stesso, tutti soggetti incompatibili con Dio o in quanto non senzienti o in quanto non esistenti (come è il male). Ora, se consideriamo le creature razionali, esse sono composte di una parte incorporea, che è la loro identità vera e propria, e di una materiale: può Dio essere tutto per esse, se esse conservano il proprio corpo? Significherebbe che Dio può essere corpo, ma questa è una contraddizione, perché Dio è perfettamente incorporeo; allora il corpo deve sparire perché Dio possa essere tutto nella creatura razionale. L'estensione del ragionamento contenuto nel testo è piuttosto naturale, tant'è che Giustiniano ci attesta che si trovava nel *De Principiis* in greco: Rufino ha creduto bene di tralasciare nella sua resa la conclusione di questo ragionamento¹²¹. Il testo prosegue esaminando cosa significhi essere «tutto» per qualcuno:

Perciò bisogna esaminare con più attenzione come si configuri lo stato che caratterizza il compimento della beatitudine e la fine di tutto, il fatto cioè che Dio sia detto non solo essere in tutti, ma anche essere tutto. Cerchiamo dunque cosa sia questo «tutto» che Dio sarà in tutti.

Io per parte mia credo che l'espressione *Dio sarà tutto in tutti* significhi che Egli sarà tutto in ciascuno. Sarà tutto per ciascuno in modo tale che qualsiasi cosa la mente razionale, liberata da ogni contaminazione di vizi e detersa totalmente da qualsiasi nube di malvagità, percepisca, intuisca o pensi, ogni cosa sia Dio, né più nient'altro ormai se non Dio percepisca, Dio pensi, Dio veda, Dio tenga, ogni suo movimento sia Dio. Così Dio sarà tutto per lei. (*PA III*, 6, 2-3)¹²²

Questo brano, che abbiamo avuto modo di richiamare già varie volte, chiarisce come debba essere intesa la fine secondo Origene nei suoi aspetti essenziali. Intanto emerge prepotentemente il mantenimento della distinzione individuale (*in singulis, per singulis*), una distinzione senza differenza – come si è già più volte spiegato. Inoltre colpisce la

121 Λεγομένου τοῦ θεοῦ πάντα γίνεσθαι ἐν πᾶσιν, ὡσπερ οὐ δυνάμεθα κακίαν καταλιπεῖν, ὅτε θεὸς πάντα γίνεται ἐν πᾶσιν, οὐδὲ ἄλογα ζῷα, ἵνα μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται καὶ ἐν ἀλόγοις ζῷοις, ἀλλ' οὐδὲ ἄψυχα, ἵνα μὴ καὶ ἐν αὐτοῖς ὁ θεός, ὅτε πάντα γίνεται, οὕτως οὐδὲ σώματα, ἅτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά εἰσιν (Iust. *Ep. ad Menam*, p. 211, 28 – 212, 2 Schw.).

122 *Unde diligentius intuendum est quale est hoc, quod perfectionem beatitudinis rerumque finem significat, quod non solum in omnibus esse dicitur deus, sed etiam omnia esse dicitur deus. Quae sint ergo ista omnia, quae deus futurus sit in omnibus, requiramus. Et ego quidem arbitror quia hoc, quod in omnibus omnia esse dicitur deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnes motus sui deus sit. Et ita erit ei omnia deus*

similitudine fra questo brano – portato a sostegno dell'ipotesi dell'incorporeità finale – e alcuni brani già visti: l'idea di una detersione totale della mente dal suo stato precedente ricorre in termini molto simili sia a *PA* II, 11, 7 che a *FrGv* 13¹²³. In quest'ultimo caso, così come in vari altri delle opere in greco, accanto all'allontanamento di «ignoranza» (ἀγνοία) e «malvagità» (κακία, in latino sia *vitia* che *malitia*), troviamo anche la separazione completa dalla materia. Perciò, dato il contesto della discussione a *PA* III, 6, 2, il parallelo di *FrGv* 13 suggerisce che Rufino potrebbe aver tralasciato di menzionare la depurazione dalla materia nella sua traduzione, accanto a quella dei vizi e della malvagità. Infine bisogna notare che, descrivendo in che senso Dio debba pervadere «tutto» della creatura, Origene faccia riferimento soltanto a facoltà legate alla mente incorporea: «percezione» (*sentio*, forse in greco αἰσθάνομαι)¹²⁴; «intuizione» (*intelligere*, probabilmente in greco νοῦς o un derivato); «pensiero» (*cogitare*, probabilmente in greco λογίζομαι o simili); ma anche «visione» (*video*, con il corrispondente greco ὁράω non di rado in senso allegorico della contemplazione mentale)¹²⁵. Più problematici potrebbero sembrare il «tenere» (*tenere*, probabile greco ἔχω) e i «movimenti» (*motus*, probabile greco κινήσεις), perché sembrerebbero dare adito ad una idea di spazio. Tuttavia i movimenti vanno intesi in senso morale come le pulsioni e le intenzioni della volontà, in un'accezione nient'affatto infrequente nella traduzione rufiniana (p.es.: *PA* III, 1, 2-3). Il «tenere» invece va pensato probabilmente come il possesso stabile di una condizione. Nel seguito della discussione, il testo utilizza ciò che è noto sull'inizio per parlare della fine:

Perciò non vi sarà più ormai distinzione fra il bene e il male, poiché non vi sarà più il male (Dio infatti è tutto per lei e a Dio il male non aderisce), né desidererà più *mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male* [Gn 2:17] colui che sempre è nel bene e per il quale Dio è tutto. Se dunque la fine è la restituzione dell'inizio e l'esito del tutto è il ritorno agli inizi, a quello stato cioè, che la natura razionale godeva quando non aveva bisogno di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, affinché, rimosso ogni intento malvagio e deterso fino alla trasparenza e alla purezza, il solo Dio, che è uno e buono, divenga tutto per lei, ed egli stesso sia tutto non in pochi o in tanti, ma in tutti, allora Dio sarà veramente tutto in tutti soltanto quando non vi sia più la *morte*, né *l'aculeo della morte* [1Cor 15:55], né assolutamente il male.

Ebbene, alcuni credono che questa perfezione e beatitudine delle nature razionali rimarrà nello stato appena descritto, cioè in modo tale che esse abbiano tutte Dio e Dio sia tutto per loro, soltanto se nessun legame con la natura

123Cf. *expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae* (*PA* III, 6, 3) con *nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus impedita* (*PA* II, 11, 7) e ἀλλ'οὐδὲ νῦν ὁρατός ἐστὶν ἀπλῶς, ἀλλὰ τῷ πάσης ἀγνοίας καὶ κακίας καὶ ὕλης ἀπηλλαγμένῳ (*FrGv* 13); cf. anche II.C §4, nn. 107-8.

124Cf. i frequenti riferimenti in tal senso alla θεία αἴσθησις di Pr 2:5 (traduzione diversa dai LXX che danno invece ἐπίγνωσις θεοῦ): cf. *CC* I, 48; VII, 34; *FrLc* 186.

125Un esempio per tutti: *CGv* XIX, 22, 146; cf. *FrGv* 20.

corporea le allontanano. Altrimenti credono sia impedita la gloria della somma beatitudine, se vi si introduca la commistione con la sostanza materiale. Del che s'è già ampiamente discusso e trattato con tutti gli argomenti possibili. (PA III, 6, 3)¹²⁶

Se Dio deve essere tutto in tutti è chiaro che non vi può più essere né il male né la morte: essi infatti sono il contrario di Dio, sicché dove sono gli uni non è l'Altro e viceversa. Il grosso problema di questo paragrafo è nell'identificazione fra la fine e il ritorno agli inizi. L'eliminazione del male ricolloca l'uomo nel momento precedente al suo primo peccato, che la Bibbia allegoricamente esprime con il racconto dell'albero della conoscenza del bene e del male¹²⁷. Questo ritorno allo stato pre-lapsario come si rapporta al raggiungimento dell'«a somiglianza» dopo l'«a immagine» da cui si era partiti (PA III, 6, 1)? In un caso avremmo infatti uno schema ciclico, mentre nell'altro un effettivo progresso (e quindi anche una differenza) fra la fine e l'inizio del mondo. La questione è fondamentale perché è connessa con la possibilità di ulteriori cadute dopo la fine e quindi con l'esistenza *per intervalla* della materia – l'unica possibile obiezione presentata contro la dottrina incorporeista a II, 3, 3. Non a caso ricorre qui la citazione di 1Cor 15:55, che era stata utilizzata proprio a PA II, 3, 3 per provare la necessità della sparizione completa della materia (nella quale sola la morte e il suo «pungiglione» hanno potere). Ulteriore conferma della pertinenza del problema della ripetizione dei mondi in questo contesto ci viene da Girolamo che, dopo aver riportato alcuni argomenti a favore dell'incorporeità (dei quali solo l'ultimo corrisponde con quello apportato da Rufino), cita la dottrina della ripetizione dei mondi:

Da tutto ciò si capisce che cosa ne pensi della resurrezione e che è convinto che tutti i corpi spariranno, affinché noi siamo senza corpi, allo stesso modo in cui eravamo prima di essere rivestiti di corpi spessi. Tornando a discutere dei diversi mondi e asserendo che gli angeli diverranno demoni e i demoni angeli

126 *non enim iam ultra mali bonique discretio, quia nusquam malum (omnia enim ei deus est, cui iam non adiacet malum), nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum edere concupiscet qui semper in bono est, et cui omnia deus est. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationalis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque detergo solus qui est unus deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut in omnibus: ipse sit omnia, cum iam nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum: tunc vere deus omnia in omnibus erit. Verum istam perfectionem ac beatitudinem rationalium naturarum ita demum quidam permanere in eo statu quo supra diximus putant, id est ut deum omnia habeant, et deus eis sit omnia, si nullatenus eas societas naturae corporalis amoveat. Alioquin aestimant gloriam summae beatitudinis inpediri, si materialis substantiae interseratur admixtio. De qua re plenius nobis in superioribus quae occurrere potuerunt pertractata atque digesta sunt.*

127 Sfamini Gasparro 1984, pp. 115-7; Bammel 1989, p. 78.

oppure uomini, e viceversa gli uomini demoni e ciascuno qualcun'altro, corrobora la sua dottrina con questo finale: «Non è dubbio che dopo certi intervalli di tempo la materia torni all'esistenza, si abbiano corpi di nuovo e la varietà del mondo si ricostituisca a causa delle diverse volontà delle creature razionali. Esse dopo la completa beatitudine e la fine stessa di tutte le cose a poco a poco sono scivolte verso cose inferiori e hanno accolto dentro di sé tanta malvagità da passare nello stato opposto, visto che non voglio conservare il proprio inizio e possedere la beatitudine senza corruzione.» (Hier. Ep. 124, 10)¹²⁸

Il modo in cui Girolamo ci presenta questa dottrina ricorda da vicino le trattazioni origeniane sulle estensioni di mondi che devono permettere a tutte le creature razionali di purificarsi dal peccato e convertirsi a Dio e nel prosieguo c'è ancora più insistenza sulla provvisorietà di tutti gli stati e i traguardi delle creature, che sembrano incapaci di mantenersi stabili nelle loro acquisizioni spirituali. In questo c'è forse una certa esagerazione di Girolamo nella direzione della libertà delle creature, visto che gli esiti di questa dottrina – con il suo interminabile rimescolarsi di angeli, demoni e uomini – era particolarmente adatto a scandalizzare un buon cristiano del IV secolo. D'altra parte Rufino avrà deciso di tacere su questo punto, per evitare la sfavorevole ripetizione di un tema comunque altrove già trattato. Al di là delle manipolazioni dei due interpreti, lo spunto denuncia un problema autentico: salvaguardando fino in fondo la libertà delle creature, si deve salvaguardare fino in fondo anche la loro possibilità di peccare¹²⁹. Il che si lega poi al problema della materia, perché la possibilità di un nuovo peccato significa la possibilità di una nuova creazione della materia. Non deve essere un caso se Origene solleva due volte questo problema in relazione alla sparizione finale della materia: significa che vedeva nella possibilità di ricaduta delle creature una obiezione cogente alla sparizione della materia, valutando come insoddisfacente la sua esistenza *per intervalla*? Ma non si vede per quale motivo la possibilità di una creazione nuova della materia debba essere rifiutata. Ribaltando il ragionamento, si vorrebbe utilizzare l'assurdità di una ricaduta nella materia come argomento a favore della sua sparizione, che meglio garantirebbe la stabilità della

128 *Ex quibus omnibus approbatur, quid de resurrectione sentiat, et quod omnia corpora interitura confirmet: ut simus absque corporibus, quomodo prius fuimus, antequam crassis corporibus vestiremur. Rursumque de mundorum varietate disputans, et vel ex Angelis daemones, vel de daemonibus Angelos, sive homines futuros esse contestans, et e contrario ex hominibus daemones, et omnia ex omnibus sententiam suam tali fine confirmat: "Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum, rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diversitas construatur; propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora dilapsae, tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur: dum nolunt servare principium, et incorruptam beatitudinem possidere.*

129 L'esistenza stessa di questo problema nel pensiero di Origene è una prova schiacciante contro Tzamalikos, il quale ritiene che le creature razionali nel principio e alla fine spariscano completamente nella loro individualità, di fatto perdendo anche il loro libero arbitrio.

condizione finale delle creature? Questa opzione sembra migliore, non fosse che tutta questa assurdità in una ricaduta o in una ricreazione della materia si stenta a vederla e per di più *PA* II, 3, 3 – ma teniamo conto che si tratta di Rufino – sembra trattare lo scenario di una ricaduta più come un argomento contrario alla sparizione che uno favorevole. Come si vede, il problema ha molte sfaccettature, non ultima quella di capire quale fosse la soluzione origeniana alla provvisorietà della beatitudine finale, se cioè vi fosse qualche argomento che, restando garantita la libertà delle creature, ne evitasse la ricaduta. In questi termini, la scelta si pone fra un sistema intrinsecamente «progressivo» e uno «restaurativo»: la condizione finale delle creature è il mero recupero dello stesso stato da cui erano cadute o rappresenta un incremento rispetto al momento della creazione e un vero e proprio progresso? Su questo tema Origene oscilla spesso, sebbene qualche spunto in una direzione non sia assente. Ad ogni modo, dall'accostamento dell'argomento della ricaduta a quello della sopravvivenza della materia possiamo ricavare una lezione fondamentale: la materia sembra inscindibilmente legata, almeno come potenzialità, alla libertà delle creature. Si tratta di un concetto già noto (II.C §7), ma di cui scopriamo qui una ramificazione notevole.

Alla fine del paragrafo, Rufino fa dire ad Origene che gli argomenti a favore della incorporeità finale sono stati già trattati ampiamente più sopra. Certo, il riferimento potrebbe andare alla discussione di *PA* II, 2-3, dove alcuni argomenti a favore della incorporeità venivano sviluppati, soprattutto quello derivato dalla citazione di 1Cor 15:55 sull'azione della morte nella materia. Tuttavia, Girolamo ci conserva ben tre argomentazioni a favore dell'incorporeità, delle quali solo l'ultima trova riscontro in *PA* III, 6, 2-3:

E quando inizia a discutere della fine, introduce questo: «poiché, come abbiamo già detto tante volte, il principio si rigenera nella fine, la questione è se anche in quel momento vi saranno dei corpi, oppure se avrà a vivere senza corpi ad un certo punto, quando essi siano stati ridotti a nulla, e se la vita degli incorporei deve essere ritenuta incorporea, come sappiamo che è anche per Dio. Non c'è dubbio che, se tutti i corpi sono legati a questo mondo sensibile e sono ciò che l'Apostolo chiama *visibili* [Col 1:16], allora la vita futura degli incorporei sarà incorporea.»

E poco oltre: «Anche il celebre detto dell'Apostolo: *ogni creatura sarà liberata dalla schiavitù della corruzione nella libertà della gloria dei figli di Dio* [Rm 8:21] lo interpretiamo così: la prima creazione – diciamo – è quella dei razionali e incorporei, che non è schiava della corruzione, poiché non è vestita di corpi; ma ovunque vi siano corpi, automaticamente ne consegue la corruzione. Dopo però sarà liberata dalla schiavitù della corruzione, quando avrà ricevuto la gloria del Figlio di Dio e Dio sarà tutto in tutti.»

Nello stesso libro: «Ci spinge a ritenere la fine di tutto come incorporea quella preghiera del Salvatore, nella quale dice: *affinché come io e te siamo uno, così anche costoro siano uno in noi* [Gv 17:21]. Dobbiamo infatti sapere cosa sia Dio e cosa sarà alla fine il Salvatore, e in che modo la similitudine del Padre e del Figlio sia promessa nei santi, affinché allo stesso modo in cui essi sono uno fra di loro, così anche i santi siano uno in loro. Infatti: o si accetta che Dio si rivesta del corpo di tutto e allo stesso modo in cui noi siamo cinti di carni egli si cinga di una qualsivoglia materia, affinché ai santi possa essere alla fine concessa una similitudine della vita di Dio; oppure, se questo è indecente, soprattutto per coloro che almeno un minimo vogliono intendere la maestà di Dio e intuire qualcosa della gloria della natura ingenerata e trascendente ogni cosa, dobbiamo accettare delle due l'una: o disperare della similitudine a Dio, se dobbiamo avere per sempre gli stessi corpi, oppure se ci viene promessa la beatitudine della stessa vita di Dio, allora noi dobbiamo vivere nella stessa condizione in cui vive Dio.» (Hier. Ep. 124, 9)¹³⁰

Nel primo frammento riportato da Girolamo viene esposto il problema della possibile incorporeità finale delle creature, analoga all'incorporeità conosciuta di Dio. A tal proposito viene ricordata la natura primariamente incorporea delle creature razionali, che pone la questione della loro vita: se la loro natura è incorporea, può esserlo anche la loro vita? Un argomento a favore è il loro legame con il mondo: dato che – per dogma di fede – il mondo deve finire, se i corpi sono necessariamente legati al mondo, anche i corpi devono finire. Il secondo argomento testimoniato da Girolamo corrisponde alla discussione sulla natura dei corpi celesti, trattata da Origene a *PA I, 7, 5*. In quel contesto Origene aveva esplicitamente detto che lo stesso corpo etereo e celeste degli astri era comunque fonte di corruzione e schiavitù per le loro menti incorporee, sicché Rm 8:21 andava interpretato anche in relazione agli astri, in modo tale da prospettare un completo superamento del corpo, anche

130 *Cumque de fine disputare coepisset, haec intulit: "Quia (ut crebro jam diximus) principium rursus ex fine generatur, quaeritur utrum, et tunc futura sint corpora, an sine corporibus aliquando vivendum sit, cum redacta in nihilum fuerint, et incorporalium vita, incorporalis esse credenda sit, qualem et Dei novimus. Nec dubium est, quin, si omnia corpora ad mundum istum sensibilem pertineant, quae appellantur ab Apostolo visibilia, futura sit vita incorporalium incorporalis." Et paulo post: "Illud quoque quod ab eodem Apostolo dicitur: Omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei, sic intelligimus, ut primam creaturam rationabilium et incorporalium esse dicamus, quae non serviat corruptioni, eo quod non sit vestita corporibus; et ubicumque corpora fuerint, statim corruptio subsequatur. Postea autem liberabitur de servitute corruptionis, quando receperit gloriam filii Dei, et Deus fuerit omnia in omnibus." Et in eodem loco: "Ut autem incorporeum finem omnium rerum esse credamus, illa nos Salvatoris oratio provocat, in qua ait: Ut quomodo ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint. Etenim scire debemus, quid sit Deus, et quid sit futurus in fine Salvator, et quomodo in sanctis similitudo Patris, et Filii repromissa sit, ut quomodo in se illi unum sunt, sic et isti in eis unum sint. Aut enim suscipiendum est universitatis Deum vestiri corpore, et quomodo nos carnibus, sic illum qualibet materia circumdari; ut similitudo vitae Dei, in fine sanctis possit aequari; aut si hoc indecens est, maxime apud eos, qui saltem ex minima parte Dei sentire cupiunt majestatem, et ingenitae atque omnia excedentis naturae gloriam suspicari; e duobus alterum suscipere cogimur, ut aut desperemus similitudinem Dei, si eadem semper sumus corpora habituri, aut si beatitudo nobis ejusdem cum Deo vitae promittitur, eadem qua vivit Deus, nobis conditione vivendum est."*

di un corpo etereo¹³¹. D'altronde una delle proprietà esclusive della materia è proprio la corruttibilità (cf. II.C §5), sicché è difficile ammettere che gli esseri razionali, di per sé incorporei, vi siano di nuovo implicati e sottomessi anche quando dovrebbero godere della completa beatitudine. Il terzo argomento di Origene corrisponde più o meno all'argomento di Rufino: in quest'ultimo il corpo era escluso dalla fine, data la sua impossibilità di essere identico a Dio e poiché nulla delle creature può essere altro da Dio alla fine; in Girolamo la beatitudine è identificata con la similitudine a Dio secondo Gv 17:21 (in maniera analoga a PA III, 6, 1), dal che consegue una delle tre possibilità – (a) o Dio rivestirà il corpo per essere simile agli uomini con corpo, o (b) gli uomini devono spogliarsi del corpo per essere simili a Dio incorporeo, o (c) la beatitudine come somiglianza e unità con Dio è inattuabile. La terza possibilità è da escludere, visto che la beatitudine e l'unità con Dio ci sono esplicitamente promesse dalla Scrittura. Per quanto riguarda (a), sembrerebbe che Origene la escluda senza discussione, ritenendola «indecente», sebbene possa sembrare una ipotesi interessante in relazione al dogma dell'incarnazione. Il problema per cui Origene non può prendere il corpo terreno di Gesù risorto come modello e soluzione per la corporeità finale (come è stato proposto) è che la sua comprensione dell'incarnazione è pre-nicena: non c'è da parte del Figlio l'assunzione di una natura umana composta di anima e corpo ed essenzialmente fissata, come se si trattasse di un vestito, ma la coincidenza in uno della coscienza incorporea creata con la Sapienza generata da Dio in una comune tensione di amore¹³². La condizione corporea è – per Gesù Cristo ancora più che per tutti gli altri –

131 *Paulus apostolus ita ait: quoniam, inquit, vanitati creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecit in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei. Cui, obsecro, vanitati creatura subiecta est, vel quae creatura, vel quomodo non volens, vel sub qua spe? Quo autem modo ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis? Sed et alibi ipse apostolus dicit: nam exspectatio creaturae revelationem filiorum dei exspectat. Et iterum alibi ait: non solum autem, sed et ipsa creatura congemescit et condolet usque nunc. Unde inquirendus est, qui sit gemitus eius, vel qui sint dolores eius. Et primo ergo videamus quae est vanitas, cui creatura subiecta est. Ego quidem arbitror non aliam esse vanitatem quam corpora; nam licet aetherium sit corpus astrorum, tamen materiale est. Unde et Salomon mihi videtur universam corpoream naturam velut onerosam quodammodo et vigorem spirituum retardantem hoc modo compellere: vanitas vanitatum, omnia vanitas, dixit Ecclesiastes, omnia vanitas. Respexi enim, inquit, et vidi universa quae sub sole sunt et ecce omnia vanitas. Huic ergo vanitati creatura subiecta est, illa praecipue creatura, quae utique maximum in hoc mundo et egregium operis sui obtinet principatum (PA I, 7, 5).*

132 Studer 1978, p. 286; Dorival 1987, p. 314 che nota appunto la mancanza di una soluzione «cristologica» al problema della corporeità finale. Ma il punto è proprio che la cristologia origeniana non permetteva tale soluzione: l'idea di un'unione dinamica e della volontà non è una attenuazione dell'unione ontologica strumentale all'esegesi dei brani unitivi (1Cor 15:28 e Gv 17:21), ma il modo in cui Origene può pensare la perfetta uguaglianza di natura nella distinzione personale. La dialettica funziona solo fra due incorporei, perché solo negli incorporei l'amore/conoscenza perfetta è anche uguaglianza di sostanza (cf. II.C §6, n. 154) e perché solo gli incorporei sono dotati di volontà propria, essendo la materia sempre passiva (II.C §4). Per questo motivo il corpo terreno di Gesù non può svolgere alcun ruolo di mediazione nella salvezza dei corpi delle creature. Sull'unione del Figlio-Sposo con l'Anima di Cristo, la Chiesa e

momentanea e strumentale alla salvezza delle altre creature, mentre l'incarnazione avviene eternamente nelle creature razionali incorporee (cf. Lettieri 2000b). Non rimane dunque che la seconda possibilità (b), l'eliminazione del corpo, perché l'unione fra Dio e le creature corrisponda ai brani biblici che ne parlano. Sommando quanto riportato da Rufino e Girolamo, gli argomenti favorevoli all'incorporeità sono:

(a) Se i corpi sono legati al mondo, dato che il mondo *deve* finire, anche i corpi finiranno (Hier. *Ep.* 124, 9).

(b) Dato che la materia è sempre corruttibile e il corpo mortale, e che Rm 8:21 e 1Cor 15:55 promettono che la liberazione dalla corruzione e la sparizione della morte, allora le creature non saranno né più sottoposte alla materia né avranno un corpo (Hier. *Ep.* 124, 9 e *PA* III, 6, 3).

(c) Dato che Dio è incorporeo e che Gn 1:27, Gv 17:21 e 1Cor 15:28 promettono la similitudine con Dio, anche noi dovremo essere incorporei (Hier. *Ep.* 124, 9 e *PA* III, 6, 1-2).

(d) Poiché 1Cor 15:28 promette che Dio non solo sarà in tutti, ma sarà tutto per quei tutti, solo ciò che è suscettibile di essere Dio in tutti i suoi aspetti arriverà alla fine. Poiché Dio è bene, alla fine non vi sarà male; poiché Dio è persona e attività, non può esservi l'impersonale e il passivo; ma la materia è sempre passiva e impersonale (cf. II.C §3-§4); allora non vi sarà la materia (*PA* III, 6, 2).

A questi argomenti si può eventualmente aggiungere la possibilità che la sparizione della materia sia vista come una garanzia contro una nuova caduta delle creature, se si accetta questa interpretazione della ricorrenza del tema della nuova caduta in questo contesto.

Dopo la presentazione dell'ipotesi incorporeista, Origene passa a parlare dell'ipotesi corporeista, organizzando quindi le due ipotesi nell'ordine opposto a quello della trattazione di *PA* II, 2-3, dove invece l'ipotesi incorporeista chiude la discussione. Girolamo, in accordo ai propri intenti di denuncia della perigliosità degli insegnamenti origeniani, riassume molto brevemente questa dottrina, più ortodossa, cogliendone soprattutto il problema principale:

l'anima del credente per mezzo del corpo, fondamentale: *CCt* III, 2, 2.5.8.9 e *FrCt* 17.

E dopo una lunghissima discussione, nella quale sostiene che ogni creatura corporea deve mutare in corpi spirituali e sottili, e che tutta la materia deve trasformarsi in un unico corpo purissimo, più terso di ogni splendore e tale, quale la mente umana ancora non può pensarlo, alla fine dice: «*E Dio sarà tutto in tutti*, in modo tale che l'intera natura corporea sia ricondotta a quella sostanza che è migliore di tutte, cioè in quella divina, della quale non v'è nulla di migliore». (Hier. Ep. 124, 10)¹³³

La dottrina dei corpi «spirituali e sottili», conduce all'idea di un unico corpo, data la necessità di eliminare la differenza dalle creature: come abbiamo già visto, anche ammettendo l'esistenza finale del corpo, le dottrine origeniane costringono comunque a pensarlo nella maniera meno corporea possibile, in questo caso come un tutto uniforme. A onor del vero potrebbe darsi che Girolamo qui abbia forzato la formulazione origeniana, se pensiamo che dietro al «corpo» (*corpus*) latino del testo di Girolamo potrebbe esserci il greco σῶμα che, oltre che «corpo», può voler dire anche «elemento», nel senso in cui il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria erano considerati «elementi» nella fisica antica, soprattutto nell'espressione «quintessenza» (πέμπτον σῶμα), particolarmente adatta a caratterizzare (seppur non nello stesso senso di Aristotele) i corpi dei risorti¹³⁴. La qual cosa appare ancora più probabile se si pensa alla confutazione della quintessenza aristotelica che Rufino riporta a *PA* III, 6, 6: senza pensare che Rufino l'abbia interpolata prendendola da un'altra opera (p.es. *CGv* XIII, 21, 126), il fatto che essa ricorra qui è sintomatico della possibilità di equivocare la dottrina del corpo spirituale con quella aristotelica, il che avvalorava la possibilità che l'unico corpo di cui parla Girolamo non sia da intendere come un unico oggetto materiale, ma come un unico elemento o qualità che comporrà tutti i corpi. Riguardo al finale, Girolamo presenta una versione nettamente differente da quella di Rufino, nel senso che entrambi parlano della restituzione della materia alla sua più alta possibilità, ma Rufino tace l'equivalenza di questo stato dell'esistenza con la divinità, perché chiaramente colorerebbe anche questa ipotesi in senso incorporeista. È forse impossibile stabilire con certezza se Rufino ha tralasciato la chiosa di Origene, o se Girolamo ha glossato la frase con un'equivalenza fuorviante. Tuttavia discutendo i brani si

133 *Et post disputationem longissimam, qua omnem creaturam corpoream in spiritualia corpora, et tenuia dicit esse mutandam: cunctamque substantiam in unum corpus mundissimum, et omni splendore purius convertendam, et talem, qualem nunc humana mens non potest cogitare, ad extremum intulit: "Et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam scilicet, qua nulla est melior."*

134 Cf. *LSJ* s.v. σῶμα, III, con occorrenze dell'espressione πέμπτον σῶμα. Sulla valutazione origeniana della quintessenza aristotelica, cf. *Il.C* §3, nn. 89-90.

potranno ottenere ulteriori elementi in una direzione. Vediamo ora la versione di Rufino di questa sezione di testo:

Ebbene allora, dato che nell'apostolo Paolo troviamo menzione del *corpo spirituale* [1Cor 15:44], indaghiamo soltanto per quanto possiamo cosa bisogna pensarne. Per quanto dunque riusciamo a capirci, riteniamo che la qualità del corpo spirituale debba essere tale, che in esso possano abitare opportunamente non solo delle anime perfette, ma anche tutta la creazione che sarà *liberata dalla schiavitù della corruzione* [Rm 8:21].

Su questo corpo anche l'Apostolo dice che *abbiamo una casa non fatta da mano, eterna nei cieli* [2Cor 5:1], cioè negli appartamenti dei beati. Dal che possiamo congetturare la purezza, la sottigliezza e la gloria della qualità di quel corpo, se lo paragoniamo a quelle cose che, sebbene siano corpi celesti e splendidissimi, tuttavia sono *fatti con la mano* e visibili, mentre di quel corpo si dice che è *casa non fatta da mano, ma eterna nei cieli*. Poiché dunque *ciò che si vede è temporale, ma ciò che non si vede è eterno* [2Cor 4:18], rispetto a tutti quei corpi che vediamo sia in terra che nei cieli e che possono essere visti e che sono *fatti da mano* e che non sono eterni, di gran lunga è più eccellente quel corpo che non è visibile né fatto da mano, ma eterno. Da questa comparazione si può immaginare quanta bellezza, quanto splendore e quanto fulgore abbia il corpo spirituale, ed è vero ciò che è detto, che *occhio non vede né orecchio udi, né salì nel cuore d'un uomo, ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano* [1Cor 2:9].

Non bisogna però dubitare che la natura di questo nostro corpo per la volontà di Dio che l'ha creata possa essere condotta dal Creatore a quella qualità di corpo sottilissimo e purissimo e splendidissimo, secondo quanto richiesto dallo stato delle cose e dal merito della creatura razionale. Sicché, quando il mondo aveva bisogno di varietà e diversità, la materia si offrì al Creatore in completa disponibilità nelle diverse specie e forme delle cose, dato che Egli era suo Signore e Creatore, affinché egli traesse da essa le diverse forme delle cose celesti e terrestri. Quando invece le cose inizieranno ad affrettarsi verso la totale unità, tale e quale quella del Padre col Figlio, ne consegue razionalmente che non ci sarà diversità quando tutti saranno uno. (PA III, 6, 4)¹³⁵

135 *Nunc vero quoniam apud apostolum Paulum mentionem spiritualis corporis invenimus, qualiter etiam inde sentiri debeat de hoc, tantummodo prout possumus requiramus. Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritualis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, verum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a Servitute corruptioms. De quo corpore etiam illud apostolus dixit quia domum habemus non manu factam, aeternam in caelis, id est in mansionibus beatorum. Ex hoc ergo coniecturam capere possumus, quantae puritatis, quantae subtilitatis quantaeque gloriae sit qualitas corporis illius, si comparationem faciamus eius ad ea, quae nunc, licet caelestia sint et splendidissima corpora, manu facta tamen sunt et visibilia. De illo autem dicitur domus esse non manu facta, sed aeterna in caelis. Quia ergo quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt, omnibus his corporibus, quae sive in terris sive in caelis videmus et quae videri possunt et manu facta sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud, quod et visibile non est nec manu factum est, sed aeternum est. Ex qua comparatione conici potest, quantus decor, quantus splendor quantusque fulgor sit corporis spiritualis, et verum esse illud, quod dictum est, quia oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit deus his, qui diligunt eum. Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri voluntate dei, qui talem fecit eam, iisque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perducere, prout rerum status vocaverit et meritum rationabilis naturae poposcerit. Denique cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversas rerum facies speciesque omni famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diversas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas. Cum vero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum, consequenter intellegi datur quod, ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit.*

Troviamo qui una presentazione piuttosto organica della dottrina del corpo spirituale dei risorti. Essa si basa ovviamente sulla menzione paolina di un tale corpo, che richiede spiegazioni. Per prima cosa viene chiarita una difficoltà frequentemente sollevata contro questa dottrina, rappresentata dall'interpretazione di Rm 8:21: il corpo spirituale non può essere la stessa cosa del corpo etereo dei corpi celesti attuali, altrimenti non si capirebbe in che senso la creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione. Si postula dunque un livello di corporeità superiore alla stessa corporeità eterea attualmente percepibile; per corroborare questo postulato viene portata la promessa di una «casa non fatta da mano, eterna, nei cieli» (2Cor 5:1) che, sulla base dell'aggettivo «eterna», può essere legata all'espressione di 2Cor 4:18 che istituisce un'uguaglianza fra ciò che è eterno e ciò che non si vede da una parte e ciò che si vede ed è temporale dall'altra. Poiché l'uguaglianza di 2Cor 4:18 comprende sia il membro positivo che quello negativo, Origene la può interpretare come biunivoca (*tutto* ciò che non si vede è eterno, *tutto* ciò che si vede invece è temporale; *tutto* ciò che è eterno non si vede, *tutto* ciò che è temporale si vede), in modo tale che la casa «eterna» di 2Cor 5:1 sia *ipso facto* anche «che non si vede». A ulteriore riprova di ciò è citato 1Cor 2:9, che attesta l'inconoscibilità delle promesse divine. L'insieme dei testimoni paolini ha dunque la funzione fondamentale di differenziare il corpo spirituale dal corpo già visibile degli astri, collocandolo su un piano trascendente a qualsiasi esperienza attuale. L'argomento trova una corrispondenza perfetta nel riassunto di Girolamo nella frase «tale, quale la mente umana ancora non può pensarlo» (*talem, qualem nunc humana mens non potest cogitare*). Si noti inoltre l'utilizzo di 2Cor 4:18 per parlare del corpo, un versetto in cui si parla non di cose «invisibili» (ἀόρατα) ma «che non si vedono» (τὰ μὴ βλεπόμενα): in tal modo si rispetta la distinzione più accurata fra incorporei e corporei che non si vedono, questi ultimi spesso associati al tema delle promesse (cf. A §2). Nel paragrafo successivo viene presentata la consueta giustificazione per la possibilità di una tale trasformazione dei nostri corpi: la materia si presta alla volontà di Dio secondo i meriti delle creature, potendo divenire qualsiasi cosa. Non vi sono perciò obiezioni dal punto di vista della fisica contro la dottrina di un corpo spirituale ancora trascendente. L'ultima frase, che esclude la diversità nel momento finale (dovendoci essere l'unità), è piuttosto problematica: che tipo di unità e mancanza di diversità potrà darsi se tutti avranno un corpo? Si deve pensare ad un unico corpo per tutti i risorti, come forse suggerisce anche Girolamo? Non è da escludere che su questo punto Rufino sia stato

volutamente sbrigativo.

Per questo motivo anche *l'ultimo nemico*, chiamato *morte*, si dice che *venga distrutto* [1Cor 15:26], perché non vi sia più nulla di triste, non essendovi la morte, né di diverso, non essendovi nemico. Bisogna però intendere la distruzione dell'ultimo nemico non nel senso di una scomparsa della sua esistenza creata da Dio, ma come un annullamento della sua volontà e della sua intenzionalità avversa, la quale non proviene da Dio ma da lui stesso. Quindi non viene distrutto per non essere più, ma per non essere più nemico e morte. Nulla infatti è impossibile all'Onnipotente, né irreparabile per il suo Creatore. È proprio per questo che ha creato le cose, perché siano; e ciò che è fatto per essere non può non essere. Per questo motivo, le creature riceveranno sì cambiamenti e diversità, così da trovarsi in uno stato migliore o peggiore a seconda dei propri meriti; e tuttavia non può perdere la propria esistenza ciò che è stato fatto da Dio per esistere e rimanere. Le cose che l'opinione comune crede scompaiano, non è detto che per questo anche la dottrina della fede e della verità ammetta che siano davvero scomparse. Poi gli infedeli e gli incolti ritengono che la nostra carne si decomponga dopo la morte così da non avere più nulla della propria sostanza. Noi invece, che crediamo nella resurrezione della carne, capiamo che quella della morte è solo una mutazione della carne, mentre la sostanza di certo rimane e per volontà del suo Creatore ad un certo momento tornerà di nuovo alla vita, e di nuovo vi sarà una mutazione; così che la carne che prima era terrena dalla terra, dopo viene dissolta dalla morte e di nuovo torna cenere e terra (*poiché sei terra è scritto e in terra andrai* [Gn 3:19]), per poi resuscitare dalla terra e dopo di questo ancora, secondo quanto richiede il merito dell'anima che la abita, progredirà fino alla gloria di un corpo spirituale. (PA III, 6, 5)¹³⁶

L'argomentazione continua qualificando meglio il senso dell'unità finale, prendendo in considerazione i testimoni classici usati da Origene per difendere invece l'incorporeità, a partire da 1Cor 15:26 che prospetta la fine della morte (analogamente a 1Cor 15:55 già più volte richiamato). Nel quadro della dottrina della corporeità finale, l'unità non può che essere pensata in senso morale: allo stesso modo in cui il corpo mortale cambia le proprie caratteristiche fisiche per divenire corpo spirituale, mantenendo la propria materialità ed identità (grazie al suo εἶδος, cf. n. 110), la creatura razionale cambia la propria volontà

¹³⁶*Propterea namque etiam novissimus inimicus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diversum sit, ubi non est inimicus. Destrui sane novissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo, non ut non sit, sed ut inimicus et mors non sit. Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo; propterea enim fecit omnia, ut essent; et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, ita ut pro meritis vel in meliore vel in deteriore habeantur statu; substantialem vero interitura ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt. Non enim ea, quae opinione vulgi interire creduntur, continuo etiam vel fidei vel veritatis ratio ea interisse consentit. Denique caro nostra ab inperitis et infidelibus ita post mortem deperire aestimatur, ut nihil prorsus substantiae suae reliquum habere credatur. Nos vero, qui resurrectionem eius credimus, immutationem eius tantummodo per mortem factam intellegimus, substantiam vero certum est permanere et voluntate creatoris sui certo quo tempore reparari rursus ad vitam, atque iterum permutationem eius fieri; ut quae primo fuit caro ex terra terrena, tum deinde dissoluta per mortem et iterum facta cinis ac terra (quoniam terra es inquit et in terram ibis) rursus resuscitetur e terra et post hoc iam, prout meritum inhabitantis animae poposcerit, in gloriam corporis proficiat spiritalis.*

mantenendo la sua identità sostanziale. L'unità finale può essere intesa in questo modello soltanto come riconciliazione da un punto di vista morale; essa è unità nel senso di una «concordia» (συμφωνία, cf. II.C §6, n. 154) che però non modifica la sostanza in modo tale da portare alla coincidenza di tutti gli individui in Dio, semplicemente la raffina, per così dire, approssimandola ma conservando la distinzione delle creature da Dio e fra di loro. Il paragrafo successivo (*PA* III, 6, 6) ribadisce questo quadro, introducendo proprio l'idea di una approssimazione, nella constatazione della gradualità con cui lo stato di unità finale verrà raggiunto. L'identità fra il corpo attuale e il corpo spirituale è ulteriormente corroborata dalla ripresa di un argomento già tradizionale, attestato per la prima volta da Atenagora, per cui come l'anima sconta le pene per le proprie azioni ed è la stessa anima a soffrire e ad essere premiata, così è giusto che sia lo stesso corpo vissuto sulla terra a divenire beato e glorioso¹³⁷. L'argomento dell'identità del corpo viene ulteriormente sviluppato sempre per mezzo della dottrina della materia passiva, sostrato indeterminato e mutevole, che permette al corpo di cambiare da uno stato a un altro. Si capisce così il perché dell'inserzione di una breve esposizione di questa dottrina a *PA* II, 2, 1 (sezione marcata [X]), subito dopo l'esposizione della tesi della corporeità finale: la mutabilità della materia è la condizione della possibilità di un corpo glorioso alla fine. In questo contesto viene criticata la dottrina della quintessenza aristotelica, in quanto costituirebbe un limite alla fluidità della materia nel suo passare da uno stato all'altro, non permettendo agli attuali corpi terreni di passare ad uno stato migliore. Infine, *PA* III, 6, 7 ricapitola il quadro fin qui delineato: due sostanze principali, quella materiale e quella razionale, l'una che cambia nelle determinazioni e l'altra nelle intenzioni, ma nessuna delle due destinata a sparire. Quando l'anima viene unita a Dio il corpo diviene spirituale: non vi è dunque una unificazione completa, ma una assimilazione. Si noterà che in tutto questo resoconto, i grandi argomenti a favore dell'incorporeità sono rimasti invariati: niente sull'utilità del corpo nel momento ultimo, né sulla corruttibilità inerente sempre e comunque alla materia (cf. II.C §5), né sull'ostacolo che essa porrebbe ad una unione dell'anima con Dio; alla luce di ciò, bisogna valutare questa trattazione più come l'esposizione di un'ipotesi in tutti i suoi elementi che come una sua vera e propria difesa. Semmai, si dirà che ne viene dimostrata la possibilità mentre vengono espone per così dire le condizioni a cui si dovrebbe verificare.

137 *PA* III, 6, 6; cf. Athenag. *Res* XVIII, 5.

Certo poi bisogna chiedersi se quando *Dio sarà tutto in tutti* nella perfezione di tutti allora tutta la natura del corpo conterà d'una sola specie, ed ogni qualità del corpo sarà una sola, che rifulgerà nell'inenarrabile gloria che apparterrà al corpo spirituale. Se infatti intendiamo correttamente ciò che Mosé scrisse all'inizio del suo libro, *In principio Dio creò il cielo e la terra* [Gn 1:1], intendendo questo come il principio di tutta la creazione, conviene ricondurre a questo principio la fine e il compimento di tutto, cioè che quel cielo e quella terra siano l'abitazione e il riposo dei devoti. [...]

Questo si deve credere accada nel compimento e nella restaurazione di tutto, che a poco a poco progredendo e salendo con modo e in ordine pervengano dapprima a quella terra e all'istruzione che vi si trova, per la quale sono preparati a cose migliori e a quelle conoscenze alle quali non si può più aggiungere nulla. Dopo i suoi *sostituti e procuratori* [Gal 4:2] infatti sarà Cristo Signore, il Re di tutto, che subentrerà nel Regno, cioè dopo l'istruzione delle sante potenze, coloro che Lo possono ricevere in quanto Sapienza, saranno da Lui stesso istruiti, regnando in essi finché non li abbia anche sottomessi al Padre, che *gli ha sottomesso ogni cosa* [1Cor 15:27-8], cioè quando saranno resi capaci di Dio, *Dio sia per loro tutto in tutti*. In quel momento dunque conseguentemente anche la natura corporea riceverà quello stato sommo cui nulla può più essere aggiunto.

Fin qui abbiamo discusso le ragioni della natura corporea o del corpo spirituale, lasciamo alla preferenza del lettore scegliere ciò che giudica meglio dei due. Noi qui chiudiamo il terzo libro. (*PA III, 6, 8-9*)¹³⁸

Si pone la questione dell'uguaglianza finale: tutte le creature si troveranno nella stessa condizione corporea alla fine? Origene prende in considerazione il primo versetto della Bibbia, Gn 1:1, in conformità alla sua convinzione che la fine restituirà il principio. All'apparenza sembrerebbe che la fine debba dunque articolarsi su un doppio livello, cielo e terra, i primi oggetti della creazione divina. Nella sezione del paragrafo 8 che non ho riportato per brevità, Origene interpreta il cielo e la terra dei beati alla luce delle promesse escatologiche bibliche, cercando di dimostrare che si tratta di due tappe provvisorie, corrispondenti a quella istruzione dei beati a cui si è più volte fatto riferimento in precedenza (soprattutto a *PA II, 11*). Perciò, all'inizio del paragrafo 9, Origene relativizza le

¹³⁸*Iam sane illud quaerendum est, si tunc, cum erit deus omnia in omnibus, in consummatione omnium universa corporis natura una specie constabit, et omnis qualitas corporis illa sola erit, quae in illa inenarrabili gloria fulgebit, quae spiritalis corporis futura esse sentienda est. Si enim recte accipimus id, quod in initio libri sui Moyses scribit dicens: In principio fecit deus caelum et terram, hoc esse principium totius creaturae, ad hoc principium finem omnium consummationemque convenit revocari, id est ut illud caelum atque illa terra habitatio et requies sit piorum; [...] Hoc itaque modo in consummatione ac restitutione omnium fieri putandum est, ut paulatim proficientes et ascendentes modo et ordine perveniant primo ad terram illam et eruditionem, quae in ea est, in qua ad meliora et illa, quibus iam addi nihil potest, instituta praeparentur. Post actores enim et procuratores Christus dominus, qui est rex omnium, regnum ipse suscipiet, id est post eruditionem sanctarum virtutum eos, qui eum capere possunt secundum quod sapientia est, ipse instruet, regnans in eis tamdiu usquequo eos etiam patri subiciat qui sibi subdidit omnia, id est ut, cum capaces dei fuerint effecti, sit eis deus omnia in omnibus. Tunc ergo consequenter etiam natura corporea illum summum et cui addi iam nihil possit recipiet statum. Hactenus nobis etiam corporeae naturae vel spiritalis corporis ratione discussa, arbitrio legis relinquimus ex utroque quod melius iudicaverit eligendum. Nos vero in his finem libri tertii faciamus.*

realtà del cielo e della terra dei beati, utilizzando fra l'altro il linguaggio familiare del «migliore» (*ad meliora*) che caratterizzava le cose del mondo attuale rispetto alle cose celesti. Di fatto la struttura analogica e progressiva della realtà si ripete ad un grado più elevato anche nella terra e nel cielo della fine. Sebbene infatti rispetto alla terra e all'educazione delle Potenze celesti, il cielo e l'educazione di Cristo possano sembrare un punto di arrivo, Origene relativizza anche questa fase introducendo per ultima la sottomissione al Padre, ottenuta sulle creature che hanno ormai recepito il Figlio in quanto Sapienza – nel suo aspetto cioè più intimamente legato a Dio, più intra-trinitario¹³⁹. In altre parole, è in quanto *sono* Figlio che le creature sono sottomesse al Padre. Che fine farà la natura corporea in quel momento? Ciò che è certo è che essa raggiungerà la propria massima potenzialità; ma il pensiero di Rufino è lasciato a metà, mancando la risposta alla domanda che si era posta all'inizio, se cioè la natura corporea sarà «d'una sola specie» e la connessione con la sottomissione di cui si parla appena prima. In questo contesto, la versione di Girolamo è tutt'altro che peregrina: «l'intera natura corporea sarà ricondotta a quella sostanza che è migliore di tutte, cioè in quella divina, della quale non v'è nulla di migliore». Questa frase non solo risponde alla domanda iniziale, ma lo fa in maniera che coincide perfettamente con il ragionamento presente nella versione rufiniana, denunciandosi così come la sua naturale conclusione, prudentemente taciuta dal traduttore: la giustizia e la bontà di Dio implicanti l'uguaglianza delle creature richiedono una uniformità di condizione finale, dunque un'unica specie corporea; ma la necessità della presenza di Dio e della sua contemplazione da parte delle creature richiede che esse siano ricomprese nella vita stessa del Figlio, che solo conosce veramente Dio. Quindi non solo un'unica specie corporea, ma in realtà un unico corpo di Dio, come lo stesso Girolamo menziona parlando di un unico corpo a cui sarà ridotta tutta la materia. D'altra parte, Origene dice spesso che la vera resurrezione è quella di un corpo solo, quello di Cristo, composto dalla totalità delle creature razionali (cf. A §3).

Alla fine della discussione si è arrivati ad un esito paradossale. Entrambe le posizioni hanno i loro argomenti a favore. L'incorporeità si accorda meglio alla natura intrinsecamente corruttibile della materia, nella quale sola la morte può agire; permette di difendere meglio la conoscenza di Dio da parte delle creature; è conciliabile con l'idea che Dio non faccia nulla inutilmente; permette l'unità effettiva di Dio e delle creature e delle

139Cf. *CGv* I, 19, 11.115.118.

creature fra di loro. La corporeità spirituale è sostenuta dalle fonti bibliche ed è in qualche modo implicata nella libertà creaturale. Il paradosso sta nel fatto che l'esito delle due ipotesi è coincidente: ad un certo punto la materia scompare perché tutti siano Dio oppure *diventa* Dio. Come è possibile che l'assenza di materia e la sua eternità non differiscano negli esiti? Prima di scoprirlo, dobbiamo esaminare l'ultima questione lasciata pendente da Origene: certo, alla fine delle due discussioni più importanti (*PA* II, 2-3 e III, 6), Origene ha lasciato aperta la possibilità al lettore di scegliere l'ipotesi che preferiva; ma ha anche posto una condizione per decidere quale delle due sia più probabile. Come è spesso ripetuto, se qualcuno può dimostrare che le creature razionali possono vivere senza corpo, allora senz'altro l'incorporeità sarebbe da accettare.

§2. Vita senza corpo? La principale obiezione contro un'interpretazione incorporeista dell'escatologia di Origene è costituita dai frequenti passi del *De Principiis* in cui egli nega recisamente la possibilità che le creature vivano senza corpo. A questi brani si sono rifatti interpreti come Crouzel e Dupuis e più recentemente Tzamalikos e Behr per negare la possibilità di una vita incorporea delle creature, anche di fronte a brani altrettanto recisi nella direzione opposta, come *CGv* I, 17, 95-8, che sono stati poi interpretati in modi diversi dal loro senso più ovvio¹⁴⁰. La strategia più seguita da chi voleva invece dimostrare che l'escatologia origeniana prevede la sparizione del corpo è quella di considerare i passi come interpolazioni rufiniane, soprattutto in considerazione del fatto che nelle opere greche attestate niente di simile si troverebbe¹⁴¹. Credo che sia utile, prima di cercare eventuali paralleli fuori dal *De Principiis*, considerare dettagliatamente queste negazioni per vedere su che basi possono essere considerate interpolazioni.

Due di questi brani sono già stati trattati: si tratta di *PA* I, 6, 4 e II, 2, 1 (cf. §1 n. 105). Per quanto riguarda *PA* II, 2, 1, trattandosi di una breve frase incidentale, potrebbe benissimo trattarsi di una interpolazione rufiniana, tanto più che Girolamo (*Ep.* 124, 5) non attesta niente di simile. Anche in vista dell'economia della discussione, non sarebbe un problema pensare che Origene avesse considerato le due ipotesi su un piano di parità in questo caso e che, perché il lettore non credesse che le due ipotesi erano per Origene davvero sullo stesso piano, Rufino si sia preoccupato di interpolare una piccola frase.

¹⁴⁰Sulle negazioni dell'incorporeità: Crouzel 1985, pp. 124-9; Dupuis 1967, pp. 29-39; Tzamalikos 2006, pp. 90-2.96-7.104-5; Behr 2017, pp. lxiv-lxv. Su *CGv* I, 17, 95-8 cf. n. 72; Tzamalikos 2006, p. 55, intende la frase ἄλλον πάντα καὶ ἀσώματων ζῶν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, come se il soggetto τῶν ἁγίων fosse un neutro plurale, ad indicare la stessa santità di Dio, oppure le creature nell'eternità – cioè la prefigurazione impersonale delle creature future.

¹⁴¹Cf. Daniélou 1948, p. 216-7; Rius-Camps 1976, p. 171.176; Bostock 1980, p. 336; Kettler 1980.

Questo può apparire anche meno difficile se si considera che *PA I, 6, 4* invece non è eliminabile come interpolazione essendo un paragrafo piuttosto strutturato e, a meno di voler considerare Rufino più un falsario che un interprete, difficilmente inseribile se inventato di sana pianta. Al limite vi potrebbero essere delle coloriture (come la forte negazione *nullo omnino genere*) aggiunte da Rufino per guidare il lettore all'interpretazione ortodossa, ma non di più. A partire da questo paragrafo, Rufino potrebbe essersi sentito autorizzato – secondo la sua tecnica consueta – a *correggere* il testo di Origene quando gli fosse sembrato troppo parziale e anche qui si può immaginare che avrà tentato di non essere eccessivamente invasivo: una piccola incidentale come quella che si trova a *II, 2, 1* è un mezzo perfetto da questo punto di vista. Tuttavia bisogna notare che anche *PA I, 6, 4* nella sua formulazione rufiniana non è una chiusura completa alla possibilità dell'incorporeità, quanto più la confessione di una mancanza di argomenti in suo favore di fronte ad alcuni problemi che potrebbero venire sollevati. In particolare, sembrerebbero la quantità delle creature e il loro essere viventi a dare problemi ad Origene (*tot et tantae substantiae vitam agere ac subsistere sine corporibus*). Anche a *PA II, 2, 1* la funzione dei corpi rispetto alle creature razionali è descritta come «supportarne la vita e contenerne i movimenti» (*vitas fert et continet motus*). Queste annotazioni sono importanti, perché ci permettono di capire i motivi filosofici alla base della difesa dell'ipotesi della corporeità, insieme a quelli biblici esposti a *PA III, 6, 6-8* e alla coimplicazione fra libertà e materia più volte ricordata.

Un altro testo che abbiamo già visto, pur non sotto questo aspetto è *PA IV, 3, 15*, la seconda spiegazione del termine «incorporeo» (ἀσώματος). In particolare la frase:

Così rende chiaro che ci sono anche fra le creature certe sostanze invisibili secondo la loro proprietà. Ma queste, sebbene non siano esse stesse corporee, usano tuttavia corpi, anche se sono migliori della sostanza corporea. Invece la sostanza della Trinità, che è causa e principio di tutto, dalla quale e per la quale e nella quale è tutto, non si può credere sia corpo né nel corpo, ma da ogni punto di vista incorporea. (*PA IV, 3, 15*)¹⁴²

Non si può dire che il brano presenti una negazione esplicita della possibilità di vivere al di fuori di un corpo da parte delle creature, tuttavia l'opposizione fra queste e la Trinità,

¹⁴²*Per quod declaratur esse etiam in creaturis quasdam invisibiles secundum proprietatem suam substantias. Sed hae quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores. Illa vero substantia trinitatis, quae principium est et causa omnium, ex qua omnia et per quam omnia et in qua omnia, neque corpus esse, neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea.*

insieme alla caratterizzazione fortemente incorporea della Trinità lasciano pensare senza difficoltà che la situazione delle creature incorporee che però utilizzano il corpo non sia per nulla momentanea. Impressione acuita dall'ultimo dei brani, il più chiaro in tal senso:

Ogni creatura dunque si distingue all'interno di un numero da lui decretato e di una misura, cioè il numero delle menti e la misura della materia corporale. Siccome, poiché la natura intellettuale doveva necessariamente usare un corpo – in quanto essa si dimostra mutevole e convertibile per il fatto stesso che è stata creata (ciò infatti che non fu, ed ha iniziato ad essere, perciò stesso è definito di natura mutevole, e perciò non possiede né il bene né il male sostanzialmente, ma per accidente) – poiché dicevamo la natura razionale era mutevole e convertibile, cosicché a seconda dei meriti usa di un diverso indumento corporeo, di quella o quell'altra qualità, siccome Dio conosceva necessariamente le future differenze fra anime e potenze spirituali, ha fatto la natura corporea in modo tale che si muti in qualsiasi modo la situazione richieda con un cambiamento delle proprie qualità, secondo il volere del suo creatore. Ed è necessario che essa perduri tanto quanto perdurano coloro che hanno bisogno di assumerla; sempre tuttavia ci saranno nature razionali che abbiano bisogno di un indumento corporeo: e allora ci sarà sempre anche la natura corporea, dei cui indumenti è necessario si servano le creature razionali. A meno che uno creda di poter dimostrare con qualsiasi argomento che la natura razionale possa vivere senza nessun corpo. Ma quanto questo sia difficile, o quasi impossibile al nostro intelletto, lo abbiamo già dimostrato più in alto, trattando gli argomenti singolarmente. (PA IV, 4, 8)¹⁴³

Finalmente, questo testo non solo dichiara esplicitamente la necessità del corpo per le creature razionali, ma ne dà anche una spiegazione razionale. Come abbiamo già spiegato (cf. II.C §7) è la libertà delle creature che richiede e richiama la materia, senza la quale questa libertà non potrebbe esprimersi né ricevere i premi e le punizioni che le spettano; e questa libertà, poiché è libertà di creature e non di Dio, non è stabile nelle sue scelte, perciò ha la mutevolezza – per così dire – inscritta nel proprio essere. Per questo motivo non potrà mai fare a meno della materia. Tuttavia questo testo presenta alcuni problemi: primo, l'affermazione netta della necessità della materia viene subito smorzata da un «a meno che» che, nonostante la formulazione di Rufino faccia di tutto per sminuirlo, tiene comunque

¹⁴³*Omnis igitur creatura intra certum apud eum numerum mensuramque distinguitur; id est vel rationabilium numerum vel mensuram materiae corporalis; ut quoniam necesse erat uti corporibus intellectualem naturam, quae et commutabilis et convertibilis depraehenditur ea ipsa conditione, qua facta est (quod enim non fuit et esse coepit, ex hoc ipso naturae mutabilis designatur et ideo nec substantialem habet vel virtutem vel malitiam, sed accidentem), quoniam ergo, ut diximus, mutabilis et convertibilis erat natura rationabilis, ita ut pro meritis etiam diverso corporis uteretur indumento illius vel illius qualitatis, necessario sicut diversitates praenoscebat deus futuras vel animarum vel virtutum spiritualium, ita etiam naturam corpoream faceret quae permutatione qualitatum in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur. Quam tamdiu necesse est permanere, quamdiu permanent ea, quae eius indigent indumento; semper autem erunt rationabiles naturae, quae indigeant indumento corporeo: semper ergo erit et natura corporea, cuius indumentis uti necesse est rationabiles creaturas; nisi si quis putat posse se ullis assertionibus ostendere quod possit natura rationabilis absque ullo corpore vitam degere. Quod quam difficile sit vel paene impossibile intellectui nostro, in superioribus singula disserentes ostendimus.*

aperta la possibilità dell'incorporeità, esattamente come succedeva a *PA I*, 6, 4; secondo, la frase finale che sembrerebbe sbarrare la strada all'ipotesi incorporeista, ma che – a parte la possibile coloritura di Rufino nel «quasi impossibile» (*vel paene impossibile*) – rimanda per le motivazioni profonde di questo rifiuto a trattazioni precedenti più dettagliate, trattazioni che nel trattato che è giunto a noi sono del tutto assenti (mai Origene sembra affrontare la possibilità per le creature razionali di vivere senza corpo); terzo problema, Girolamo e Giustiniano ci testimoniano che in questa discussione, Rufino ha lasciato da parte una notevole porzione di testo:

Hier. Ep. 124, 14¹⁴⁴

Se qualcuno però potrà dimostrare che la natura incorporea e razionale vive per se stessa una volta spogliata del corpo, e che si trova in una condizione peggiore quando è vestita di corpi, in una migliore se li abbandona, allora nessuno dubiterà che i corpi non sussistono principalmente, ma di quando in quando a causa dei vari moti delle creature razionali vengono creati per vestire coloro che ne hanno bisogno e di nuovo, quando si siano corretti passando dal degrado delle loro cadute a cose migliori, si dissolvono nel nulla. E questa è l'eterna successione dei loro cambiamenti.

Iust. Ep. ad Menam, p. 212, 15 – 19 Schw.¹⁴⁵

è necessario che la natura dei corpi non esista principalmente, ma che si costituisca ad intervalli per certe cadute occorse, intorno ai razionali che hanno bisogno di corpi, e che di nuovo al compimento della correzione si dissolvano nel non-essere, così che ciò sia per sempre.

La testimonianza di Girolamo può essere divisa in due parti: si tratta di un unico lungo periodo ipotetico la cui protasi corrisponde alla penultima frase del capitolo rufiniano («a meno che uno creda di poter dimostrare...»), mentre l'apodosi corrisponde in maniera quasi letterale alla testimonianza di Giustiniano. In tal modo cogliamo l'andamento autentico della discussione origeniana e possiamo apprezzare l'operazione di Rufino: *PA IV*, 4, 8 nell'originale probabilmente riprendeva le questioni più importanti riguardanti la materia, soprattutto relativamente al legame necessario che essa intrattiene con la libertà, esponendo la necessità per le creature di far uso di materia da una parte, e dunque la necessità di una esistenza a intervalli della materia qualora si ipotizzasse una fine (che a questo punto è anche principio) incorporea. Rufino ha evitato di ripetere la seconda ipotesi, perché

144*Si quis autem potuerit ostendere incorporalem rationabilemque naturam, cum expoliaverit se corpore, vivere per semetipsam, et in pejori conditione esse, quando corporibus vestitur; in meliori, quando illa deponit: nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla, et ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri; ut qui his indigent, vestiantur, et rursum cum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihilum, et hac semper successione variari.*

145*Ανάγκη μὴ προηγούμενην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλὰ ἐκ διαλειμμάτων ὑφίστασθαι διὰ τινὰ συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικὰ δεόμενα σωμάτων, καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὥστε τοῦτο αἰεὶ γίνεσθαι.*

doppiamente scandalosa nel prospettare una fine incorporea e infiniti cicli cosmici di redenzione e caduta. Al suo posto ha inserito la frase «ma quanto questo sia difficile...» che orienta il lettore decisamente verso l'ipotesi corporeista. Perciò dobbiamo considerare la testimonianza a favore della corporeità necessaria di *PA* IV, 4, 8 poco significativa nel senso di una esclusione completa dell'incorporeità finale, ma interessante soprattutto per l'individuazione nella libertà del motivo necessitante la corporeità delle creature. I testi di Giustiniano e Girolamo invece ci offrono due dati interessanti. Il primo è che la vita nel mondo e nel corpo venga definita come una «correzione» (ἐπανόρθωσις, *corrigo*), un dato importante che verrà messo a sistema nel prossimo capitolo. Il secondo è l'accento messo sul «bisogno» (δεόμενα, *qui indigent*) che le creature nello stato di caduta hanno rispetto ai corpi. Non è da escludere che da affermazioni simili, originariamente limitate alle creature razionali in stato di caduta, Rufino abbia tratto con una comoda ma indebita generalizzazione le dichiarazioni sulla necessità del corpo per le creature. Per quanto riguarda il *De Principiis* dunque sono accettabili come affermazioni della necessità della materia solo *PA* I, 6, 4 e IV, 3, 15; d'altra parte negazioni certe e precise dell'incorporeità finale non si trovano, sicché si arriva ad un nuovo esito paradossale, ossia che i corpi siano necessari, ma una fine immateriale non è esclusa. Ad ogni modo, i brani forniscono motivazioni più cogenti a favore della corporeità finale, a partire da quel collegamento necessario ma ancora un po' vago con la libertà creaturale, poi la funzione di supporto alla vita delle creature, il contenimento dei loro movimenti e infine la possibilità della loro pluralità.

Esistono almeno altri due testi, esterni al *De Principiis*, che potrebbero essere usati per difendere la corporeità finale. Uno proviene da una omelia che possediamo in traduzione latina, l'altro da una omelia in greco recentemente scoperta. Questo il passo dell'omelia latina:

La frase: *Chi è simile a te fra gli dei?* [Es 15:11] non intende comparare Dio agli idoli dei pagani o ai demoni che abusano falsamente del nome di dèi, ma chiama dèi quelli che ricevono questo nome per grazia e partecipazione di Dio. Su di essi anche altrove la Scrittura dice: *Io ho detto: siete dèi* e ancora *Dio si alzò nell'assemblea degli dèi* [Ps 81:6.1]. Di costoro però, sebbene siano capaci di ricevere Dio e vengano dotati per grazia di questo nome, nessuno tuttavia risulta simile a Dio per potenza o natura. E sebbene l'apostolo Giovanni dica: *figlioli, non sappiamo ancora che cosa saremo; se però ci sarà rivelato* – e qui si riferisce chiaramente al Signore – *saremo simili a Lui* [1Gv 3:2], tuttavia questa similitudine non si riferisce alla natura ma alla grazia. È come se dicessimo per esempio che un ritratto è simile al suo soggetto; si dice che è simile per quanto

riguarda la grazia dei lineamenti, ma per quanto riguarda la sostanza è ben diverso. L'uno infatti è aspetto di carne e bellezza di un corpo vivente, l'altro strati di colore e cera stesa su tavole inanimate. Nessuno degli dèi dunque è simile a Dio; nessuno infatti è invisibile, nessuno incorporeo, nessuno senza inizio e fine, nessuno creatore di tutti se non il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo. (*HEs* VI, 5)¹⁴⁶

Origene mette a confronto passi che promettono l'assimilazione a Dio delle creature razionali con l'espressione della peculiarità e unicità di Dio di Es 15:11, per cercare di trovare una mediazione fra le due istanze. Il brano è pertinente proprio perché sappiamo dal *De Principiis* (cf. *PA* III, 6, 1) che l'assimilazione a Dio è lo scopo ultimo delle creature, cosicché corrisponde anche alla fine ultima a loro prospettata. Questo è evidente anche dalla ricorrenza di uno stesso testimone neotestamentario nei due passi (1Gv 3:2). Il limite di questa somiglianza non è mai assente nelle espressioni origeniane di similitudine con Dio (cf. n. 114), ma qui è più pronunciato del solito, anche in ragione dell'espressione biblica che si sta analizzando. L'enfasi sul limite della somiglianza è ottenuta con la riduzione della creatura razionale ad un sostrato materiale ed inerte della grazia divina; il che è ben visibile nella metafora del ritratto pittorico, dove la creatura razionale rispetto alla divinità è ridotta ad un sostrato inanimato e irrazionale (*sensu carens*). Nell'assimilazione della creatura a Dio a comunicarsi è una grazia, non però la potenza e la natura. Con ciò si vuole mettere l'accento sul fatto che assimilandosi a Dio la creatura non cessa di essere creatura, non diviene fonte per se stessa dell'essere e della divinità, ma rimane condizionata dall'esterno – non così per Dio ovviamente. Si può vedere la metafora del ritratto come una riformulazione della metafora della veste già esaminata, una riformulazione orientata a sottolineare la differenza fondamentale di natura delle due entità che entrano in rapporto. Come il rivestirsi era un atto esteriore, che non intaccava l'interiorità della creatura, così anche nell'assumere i connotati di Dio la creatura rimane un non-vivente se rapportata a quell'esuberanza di vita e di senso che è Dio. In queste

¹⁴⁶*Quod dicit: quis similis tibi in diis, non simulacris gentium comparat Deum nec daemonibus, qui sibi falso deorum nomen adsciscunt, sed deos illos dicit, qui per gratiam et participationem Dei dii appellantur. De quibus et alibi Scriptura dicit: Ego dixi: dii estis, et iterum: Deus stetit in congregatione deorum. Sed hi quamvis capaces sint Dei et hoc nomine donari per gratiam videantur, nullus tamen Deo similis invenitur vel in potentia vel in natura. Et licet Johannes Apostolus dicat: filioli, nondum scimus, quid futuri sumus; si autem revelatus nobis fuerit – de Domino scilicet dicens – similes illi erimus, similitudo tamen haec non ad naturam, sed ad gratiam revocatur. Verbi causa, ut si dicamus picturam similem esse eius, cuius imago in pictura videtur expressa, quantum ad gratiam pertinet visus, similis dicitur, quantum ad substantiam, longe dissimilis. Illa enim species carnis est et decor corporis vivi, ista colorum fucus est et cera tabulis sensu carentibus superposita. Nullus ergo in diis similis Domino; nullus enim invisibilis, nullus incorporeus, nullus immutabilis, nullus sine initio et sine fine, nullus creator omnium nisi Pater cum Filio et Spiritu sancto.*

metafore possiamo cogliere tutta la difficoltà da parte di Origene nell'esprimere uno stato di coincidenza di due elementi distinti che ne mantenga la distinzione e, nell'uguaglianza, ne confermi comunque la gerarchia. In questo contesto, Origene enumera le caratteristiche di Dio che gli «dèi per partecipazione» non possono ottenere dalla loro assimilazione: incorporeità, invisibilità, eternità, l'essere creatore. Per quanto riguarda gli ultimi due attributi, non ci danno grossi problemi, visto che le creature per loro stessa definizione e secondo una dottrina che Origene spesso ripete, hanno avuto inizio e come tali dipendono nel loro essere totalmente da Dio; per questo motivo ovviamente non sono creatrici ma create. Più problematici sono i due attributi «incorporeo» e «invisibile». L'abbinamento di entrambi esclude che si possa parlare di «incorporeo» in qualsiasi senso lato, ma costringe ad intendere gli aggettivi come riferiti ad un regime di esistenza del tutto separato dalla materia (cf. A §2). Tale regime viene negato alle creature e, si badi bene, in un contesto chiaramente escatologico, trattandosi qui di una descrizione della differenza fra Dio e gli dèi per partecipazione, uno stato che le creature possono raggiungere solo nel fine ultimo. È veramente difficile alla luce di questa testimonianza abbandonare l'idea che le creature siano sempre dotate di un corpo.

Qualora si nutrissero dubbi a tal riguardo, magari dovuti al fatto che il passo dell'*Omelia sull'Esodo* è in traduzione di Rufino, si dovrebbe esaminare un brano greco delle *Omellerie sui Salmi* recentemente scoperte:

Il Regno dei cieli infatti è simile al lievito, che una donna prende e nasconde in tre misure di pasta, finché tutto sia lievitato [Mt 13:33=Lc 13:21]. Certamente le tre misure sono lo spirito, l'anima e il corpo dell'uomo: il lievito proviene infatti dalla donna, la Chiesa che riceve Cristo, e tale lievito, unitosi alle tre misure fa lievitare tutta la pasta e rende l'uomo totalmente Dio.

E non c'è da stupirsi se il nostro spirito è divinizzato, essendo apparentato con Dio, poiché in tutti c'è anche lo spirito incorruttibile. È stupefacente invece la divinizzazione dell'anima, affinché non pecchi più: *l'anima infatti che pecca morirà [Ez 18:4].* Ma di tutti questi è più stupefacente che anche il corpo sia divinizzato, affinché non sia più *carne e sangue [1Cor 15:50]*, ma diventi *conforme al corpo di gloria [Fil 3:21]* di Cristo Gesù e, divinizzato, sia rapito al cielo con gloria, secondo il detto *saremo rapiti fra le nuvole incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore [1Ts 4:17]*, essendo divenuti dei, poiché Gesù Cristo Dio *si alzò in mezzo alla nostra adunanza [Ps 81:1]. (HPS81 I, 1, 361v)¹⁴⁷*

147 Ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυπεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζύμωθη ὅλον. Οὐκοῦν τὰ τρία σάτα τὸ πνεῦμά ἐστιν καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου· ἦλθεν ἡ ζύμη ἀπὸ τῆς γυναικός, τῆς ἐκκλησίας δεξαμένης τὸν Χριστόν, καὶ ὁμιλήσασα ἡ ζύμη αὕτη τοῖς τρισὶ σάτοις ἐζύμωσεν ὅλον τοῦτο τὸ φύραμα καὶ πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ἐξ ὅλων γενέσθαι θεόν. Καὶ οὐ θαῦμα μὲν εἰ τὸ ἐν ἡμῖν πνεῦμα ἐθεοποίησεν, συγγένειαν ἔχον πρὸς θεόν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄφθαρτον πνεῦμά ἐστιν ἐν πάσι· θαῦμα δὲ τὴν ψυχὴν τεθεοποιεῖσθαι, ἵνα μηκέτι ἀμαρτάνῃ, μηκέτι ἀποθνήσκουσα· ψυχὴ

Origene spiega il primo versetto del *Salmo 81*, «Dio si alzò in mezzo all'assemblea degli dèi», che già avevamo visto fra i testimoni biblici della somiglianza fra Dio e uomo a *HEs* VI, 5; qui si deve spiegare proprio in che senso la Bibbia parli di una «assemblea degli dèi». In questo contesto, Origene propone una interpretazione allegorica della parabola del lievito e delle tre misure di pasta. Alcuni elementi di questa interpretazione erano già presenti nell'esegesi gnostica della parabola, ma Origene li riporta all'interno di un alveo decisamente ecclesiastico¹⁴⁸. In luogo dell'interpretazione gnostica che vede nelle tre misure le tre nature degli uomini, pneumatici, psichici e coici, Origene vi vede le tre componenti dell'unica natura umana, spirito, anima e corpo. Inoltre egli sottolinea la mediazione salvifica della Chiesa rappresentandola come la donna che aggiunge il lievito, il quale è interpretato, in continuità con gli gnostici, come Cristo¹⁴⁹. Si spiega così la deificazione dell'uomo che, ricevendo per mezzo della Chiesa il Cristo, è trasformato in tutte le sue componenti. Proprio perché la trasformazione è completa (ἐξ ὅλων γενέσθαι θεόν) il *Salmo 81* può parlare di «dèi». È perciò decisivo che ad essere deificati non siano solo lo spirito (che di per sé è già il canale comunicativo della creatura con la divinità, cf. Dupuis 1967) e l'anima (anch'essa di per sé immortale, ma passibile di peccare), ma anche il corpo. È possibile che il riferimento alla collocazione celeste di questi corpi, così come al «corpo glorioso» di Cristo, contestualizzi queste espressioni all'interno della fase preliminare della risurrezione dei corpi, quando gli esseri umani meritevoli progrediranno nella conoscenza posti in una serie di esistenze di tipo angelico, ancora divisi secondo gerarchie e ancora nel mondo; il che non permetterebbe di usare il brano per provare la permanenza del corpo anche al termine di questo progresso. D'altra parte, l'assimilazione con Dio sembra invece essere relativa più al fine ultimo che alle sue tappe precedenti (cf. *PA* III, 6, 1). Il brano è dunque di dubbia contestualizzazione, ma questo non stupisce, se teniamo presente che anche tutta la discussione di *PA* II, 2-3 si muoveva fra questi due momenti (risurrezione e fine) che altrove erano tenuti distinti e che spesso si

γὰρ ἡ ἀμαρτάνουσα αὕτη ἀποθανεῖται. Τὸ δὲ τούτων πάντων θαυμασιώτερον, ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἐθεοποίησεν, ἵνα μηκέτι σὰρξ καὶ αἷμα ἦν, ἀλλὰ γένηται σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ θεοποιηθὲν ἀναληφθῆ ἐν δόξῃ εἰς οὐρανόν, κατὰ τὸ εἰρημένον ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, γενόμενοι θεοί, μετὰ ἱσταμένου θεοῦ ἐν μέσῳ τῆς συναγωγῆς ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ.

148Cf. Καὶ τὴν τῆς ζύμης παραβολὴν, ἣν ἡ γυνὴ ἐγκεκρυφέναι λέγεται εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, τὰ τρία γένη δηλοῦν λέγουσι· γυναῖκα μὲν γὰρ τὴν Σοφίαν λέγεσθαι διδάσκουσιν· ἀλεύρου σάτα [τὰ τρία], τὰ τρία γένη τῶν ἀνθρώπων, πνευματικῶν, ψυχικῶν, χοϊκῶν· ζύμην δὲ αὐτὸν τὸν Σωτῆρα εἰρησθαι διδάσκουσι. (Iren. *Adv. Haer.* I, 1, 16); cf. *Exc. Ex Theod.* 1, 1, 3.

149Nei *FrMt* 302 e *FrLc* 82 invece il lievito è lo Spirito Santo.

sovrappongono, soprattutto quando si parla di corpo della gloria o risorto. La cosa più interessante del brano è che comunque anche il corpo «diviene Dio» (θεοποιηθὲν), un evidente paradosso alla luce dell'incorporeità assoluta e certa di Dio per Origene. Per spiegare questa divinizzazione, Origene fa riferimento alla «conformità al corpo della gloria di Cristo Gesù», offrendoci un indizio in più per risolvere il problema del corpo finale delle creature fin qui soltanto esposto.

§3. Una soluzione. Come risolvere dunque questa contraddizione insanabile fra delle creature costituzionalmente bisognose di un corpo che permetta e limiti al contempo i movimenti della loro libertà, che accolga la loro pluralità, che supporti la loro vita, e una materia che per la propria stessa definizione è corruttibile, incompatibile con la visione di Dio e la sua presenza, destinata al superamento? Come possono le creature essere «uno» e «Dio» se sono in corpi molteplici e materiali, quando Dio è perfettamente immateriale? Riconsideriamo il brano appena citato (*HPs88* I, 1, 361v). La divinizzazione del corpo è descritta come una «conformità al corpo della gloria di Cristo Gesù». Che cos'è il «corpo della gloria di Cristo Gesù»? Di primo acchito verrebbe da dire che si tratta del suo corpo glorioso, ottenuto dopo la resurrezione, etereo e celeste. Abbiamo però visto (cf. *PA* III, 6, 4) che anche i corpi eterei e celesti non sono che tappe ancora soggette alla corruzione di un cammino che conduce ad un corpo che trascende tutte le conoscenze attuali. Il brano dell'omelia origeniana contiene un altro indizio nella ripresa del versetto da commentare «Dio si alzò nel mezzo dell'adunanza degli dèi». Nel testo greco, la ripresa del versetto presenta l'aggiunta delle parole «Gesù Cristo» in modo tale che possano fare da apposizione non solo a «Dio» (come è stato tradotto nel testo) ma anche ad «adunanza» e, addirittura, a «nostra» cioè «di noi» (τῆς συναγωγῆς ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ammettendo che l'appellativo di Gesù Cristo si riferisca a «noi» o ad «adunanza», si può interpretare la ripresa in questo modo: le creature razionali diverranno dèi (γενόμενοι θεοί) quando Dio sarà al centro del loro insieme, la cui natura e il cui nome è Gesù Cristo. Si tratterebbe insomma di una variazione sul tema del corpo di Cristo come insieme ricostituito delle creature razionali (cf. A §3) e della sottomissione di tutte le cose a Cristo e per suo mezzo a Dio – poiché tutte le cose sottomesse a Cristo *sono* Cristo (non vi è più diversità, ripete spesso Origene), allora quando Cristo è sottomesso a Dio, quando Dio si alza nel mezzo dell'assemblea, tutte le cose sono sottomesse a Dio, e perciò *sono* Dio. Anche qualora interpretassimo «Gesù Cristo» come apposizione di «Dio» si può arrivare ad un significato

simile: per mezzo dello stare in mezzo a noi di Cristo siamo fatti dèi, così come il lievito della parabola, inserito nella pasta, la fa tutta lievitare. In entrambi i casi la conformità al «corpo della gloria» viene meglio interpretata non in senso individualistico come il semplice ottenimento di un corpo simile a quello celeste ed etereo di Gesù, ma come un inserimento nella comunità redenta, vero «corpo della gloria» di Cristo, nel quale egli è «glorificato di quella gloria che aveva presso il Padre, prima che il mondo fosse» (cf. Gv 17:5; *HLv* VII, 2), vale a dire la comune partecipazione d'amore di tutte le creature razionali al Verbo.

Da questa interpretazione del brano omiletico possiamo formulare un'ipotesi di soluzione del problema. Il destino ultimo del corpo – che è anche la sua condizione primordiale – è quello di scomparire in quanto corpo individuale e materiale, in modo tale che le creature siano effettivamente incorporee prese di per sé e singolarmente. Esse tuttavia continueranno ad avere bisogno di un corpo; a tale bisogno viene incontro il Figlio, Sapienza e Verbo di Dio, che offre il supporto necessario alla vita delle creature. Innestate in questo supporto, le creature sono tutte insieme un corpo incorporeo, il «corpo della gloria» di Cristo. Di cosa necessitano le creature da parte del corpo? Di uno spazio metafisico per la libertà; di un contenimento per i loro moti; di un'espressione per la loro pluralità; di un supporto per la loro vita.

Lo spazio metafisico della libertà, offerto di solito dalla materia indeterminata, è Cristo: le creature desiderano il Figlio, per grazia continuamente Lo ottengono, perciò si determinano secondo il proprio desiderio e *diventano* Figlio e Cristo¹⁵⁰. Il Verbo è il corpo

150Cf. Τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένηται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες † ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα (*CGv* I, 16, 92); il testo tradito è, a mio parere, sano esprimendo la precisa (ἀκριβῶς) identificazione di tutti gli esseri razionali nel Figlio, l'unico che conosce il Padre. Solo così infatti anch'essi possono essere fatti partecipi di questa conoscenza. Cf. anche: Ἐπὶ δὲ τοῦ κόσμου σταυρωθέντος αὐτοῖς τὴν συντέλειαν αὐτοῦ ἐνστάσαν τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ αὐτῶν παρασκευῇ θεωρήσωσιν, τότε οὐκέτι μετ' αὐτῶν ἀλλὰ ἐν αὐτοῖς γενομένου τοῦ Ἰησοῦ ἐροῦσιν τὸ «Οὐκέτι ζῶ ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός» καὶ τὸ «Εἰ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ» (*CGv* X, 10, 45); ὅτε μὲν <οὖν> ὁ ἑωρακὸς τὸν υἱὸν ἑώρακε τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν, ἐν οὐδὲν τις ὄρα τὸν πατέρα: ὅτε δὲ ὡς ὁ υἱὸς ὄρα τὸν πατέρα καὶ τὰ παρὰ τῷ πατρὶ ὄψεται τις, οἰονεῖ ὁμοίως τῷ υἱῷ αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρὸς καὶ τῶν τοῦ πατρὸς, οὐκέτι ἀπὸ τῆς εἰκόνας ἐνοῶν τὰ περὶ τούτου οὐ ἡ εἰκὼν ἐστίν. καὶ νομίζω γε τοῦτο εἶναι τὸ τέλος, ὅταν παραδίδωσιν τὴν βασιλείαν ὁ υἱὸς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, καὶ ὅτε γίνεται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (*CGv* XX, 7, 47-8). L'immagine delle ossa «slogate» dell'unico corpo, destinate a tornare al proprio posto, suggerita da Ezechiele e sviluppata da Origene (cf. A §3; *CGv* X, 36), significa che la posizione attuale delle creature razionali – la loro vita corporea – è in realtà quella innaturale (cf. *CGv* I, 26, 178; *HGn* I, 13), mentre originariamente esse erano già corpo di Cristo. Il «diventare Cristo» perciò appare come una alienazione di sé (intendendo con «sé» l'attuale uomo corporeo) ma corrisponde in realtà ad una riappropriazione del proprio sé più autentico, Cristo stesso, o almeno la sua immagine in noi (cf. *CMt* XII, 25). Questo il senso profondo della dottrina delle due immagini nell'uomo. Tale ragionamento è peraltro tipico dell'epoca tardoantica, che vedeva l'uomo come un *continuum* teso sui molteplici piani

in cui si esprime e si riversa la loro libertà.

Le molteplici libertà, se non dirette tutte verso lo stesso punto, tendono a disperdersi all'infinito, perché continuando a desiderare diversamente l'una dall'altra e non trovando nessun ostacolo né modo di esprimere questo desiderio, sarebbero semplicemente differenza che non si ricompongono. Per questo motivo – come abbiamo visto (II.C §6, soprattutto nn. 138-40) – Dio crea il mondo, che «contiene i moti» (*PA* II, 2, 1) delle creature. Ma nello stato finale le libertà delle creature sono tutte determinate nello stesso senso e nello stesso punto, il Verbo di Dio (e per suo tramite Dio). Esse sono, pur distinte come singoli atti volitivi, coincidenti nell'oggetto della loro volontà che perfettamente ottengono e che, per questo motivo, è come il materiale che connette questi atti volitivi altrimenti infinitamente distinti e diversi, divaricati. In questo modo la loro pluralità può coesistere come pluralità essendo risolta in un'unica direzione.

Esse infine hanno bisogno di qualcosa che ne «supporti la vita»: cos'altro meglio della Vita stessa potrebbe fare ciò? Esse avranno bisogno di un corpo per vivere una *propria* vita, ma nel momento in cui vivono tutte di un'unica vita, è la Vita stessa a vivere in loro: «non sono più io a vivere, ma è Cristo che vive in me» (Gal 2:20)¹⁵¹.

dell'universo, dotato quindi di più «sé» e chiamato ad identificarsi con il «sé» più elevato, cf. Brown 1971, pp. 53.74. Per un illuminante parallelo con questo pensiero origeniano: «Nella nostra immediatezza empirica umana non esiste nulla di assoluto, nemmeno la coscienza. Perciò è necessario verificare e correggere la coscienza stessa secondo un modello assoluto. Se però la si sottomette a una formula, benché data dall'altro, si distrugge l'unicità e insostituibilità della persona e il suo valore assoluto; il *sancta sanctorum* della persona è appunto la sua libertà viva, il suo esistere al di fuori di ogni schema. La persona può e deve correggere se stessa, ma soltanto secondo sé medesima, secondo l'ideale di se stessa e non secondo una norma esterna, magari la più perfetta. Alla persona può servire di esempio solo lei stessa, perché altrimenti sarebbe possibile dedurre meccanicamente dall'altro e dal più estraneo la vita della persona e prescrivere le norme. [...] Soltanto il Signore Gesù Cristo è l'ideale di ciascun uomo; non un concetto astratto, non una vuota forma dell'umanità in genere, non uno schema per ogni persona, ma invece modello, idea di ogni persona con tutto il suo contenuto vivo. Gesù Cristo non è una regola morale ambulante e nemmeno un modello da copiare. Egli è il principio della nuova vita che, una volta accettata da Lui, si evolve secondo leggi proprie. L'uomo riceve una vita nuova conservando, anzi acquistando di nuovo, la libertà e l'unicità che gli sono proprie e questa vita «trasfigura», secondo la parola evangelica (Mt. 13, 31; Lc. 13, 21), «fermenta» la sua personalità empirica in conformità all'immagine di Dio in lui.» (Florenskij 2012, pp. 223-4). Colpisce notare nel brano del teologo russo la citazione della stessa parabola del lievito utilizzata da Origene. Mi è parso utile citare il brano perché nell'identificare il sé autentico della persona in Cristo riesce a superare il problema che una morale eteronoma e fissa pone alla libertà della creatura; in maniera simile, Origene evita da una parte il moralismo ponendo comunque in una persona e non nell'adesione a dei concetti l'obiettivo dello sforzo umano (cf. A §2), e dall'altra una forma di panteismo per cui tutte le personalità sarebbero assorbite in quella di Cristo, perché la persona di Cristo non rappresenta l'annullamento di quelle personalità ma il loro autentico compimento. Nell'ottica origeniana è fondamentale conservare sempre la libertà delle creature.

¹⁵¹Per il ruolo del Verbo come Vita delle creature si vedano le lunghe discussioni a *CGv* I, 27, 288; II, 16-24. Per la citazione dalla *Lettera ai Galati*: Ἐτι δὲ εἰς τὸ <ἀρνησάσθω ἑαυτὸν> δοκεῖ μοι χρήσιμον εἶναι τὸ ὑπὸ τοῦ Παύλου ἀρνούμενου <ἑαυτὸν> εἰρημένον, οὕτως ἔχον· «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός»· τὸ γὰρ «ζῶ οὐκέτι ἐγώ» φωνὴ ἦν ἑαυτὸν ἀρνούμενου, ὡς ἀποθεμένου μὲν τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν,

In tutte queste funzioni essenziali, il Figlio sostituisce il corpo. Eppure sarebbe meglio dire che il corpo, i corpi cioè armonizzati in un unico mondo, sostituiscono il Figlio quando le creature non vogliono ciò che dovrebbero. È il mondo che, l'abbiamo detto (A §3), è una proiezione devolutiva del Figlio, vero mondo intellegibile, sebbene poi nella vita umana si dia il processo contrario: è dal mondo che intuiamo per analogia il Figlio (A §2).

La bontà di questa ipotesi è provata non solo dai molti brani sul corpo di Cristo elencati ad A §3 e dall'analisi di *PA* III, 6, 9 (§1), ma anche dalla descrizione della sottomissione finale nel *De Principiis*¹⁵²:

Poiché dunque è venuto a ristabilire la disciplina non solo nel guidare e comandare, ma anche nell'ubbidire, come si diceva, prima ha compiuto in se stesso ciò che voleva facessero gli altri: perciò non solo *si è fatto obbediente* al Padre *fino alla morte di croce* [Fil 2:8], ma anche al compimento del mondo, comprendendo in se stesso tutti coloro che ha sottomesso al Padre e che attraverso di lui giungono alla salvezza, con essi e in essi egli stesso anche vien detto soggetto al Padre, perché tutti esistono in lui ed egli è il capo di tutto ed in lui sta la totalità di coloro che raggiungono la salvezza. Questo dunque è ciò che dice l'Apostolo di lui: *Quand ogni cosa gli sarà stata sottomessa, allora anche il Figlio sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti* [1Cor 15:28]. (*PA* III, 5, 6)¹⁵³

Questo brano, che si riferisce chiaramente alla fine di tutto («compimento del mondo», *consummatio saeculi*, συντέλεια αἰῶνος), spiega come intendere la sottomissione di cui parla Paolo a 1Cor 15:28. Il Figlio è sempre obbediente e sottomesso al Padre. Ma l'identità del Figlio non è completa finché tutte le creature razionali – il suo corpo – non si siano sottomesse a lui. Pertanto si può dire che il Figlio sarà veramente sottomesso al Padre quando tutte le membra «slogate» del suo corpo tornino al loro posto, sottomesse al capo e dunque capaci di sottomettersi al Padre. Pertanto tutti alla fine saranno *nel* Figlio,

ἀνειληφότος δὲ εἰς ἑαυτὸν τὸν Χριστόν, ἵνα αὐτὸς ἐν αὐτῷ ζῆσι ὡς «δικαιοσύνη» καὶ ὡς «σοφία» καὶ ὡς «ἀγιασμός» καὶ ὡς «εἰρήνη ἡμῶν» καὶ ὡς «δύναμις θεοῦ», πάντα ἐν αὐτῷ ἐνεργῶν (*CMt* XII, 25).

152Ai brani di A §3 sul corpo di Cristo e sul Tempio si può aggiungere *CC* VIII, 19: Καὶ ἄλλως δὲ οἱ θεῖοι λόγοι τὰ περὶ ἀναστάσεως μυστικῶς διδάσκοντες τοὺς δυναμένους ἀκούειν θειοτέρα ἀκοῆ λόγων θεοῦ, ἀνοικοδομηθήσεσθαί <φρασι> λίθοις ζῶσι καὶ τιμιωτάτοις: αἰνιττόμενοι ὅτι ἕκαστος τῶν συμπνεόντων διὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου εἰς τὴν κατ' αὐτὸν εὐσέβειαν λίθος ἐστὶ τίμιος τοῦ παντὸς ναοῦ τοῦ θεοῦ. Si noti che appena prima di queste frasi, Origene aveva discusso l'equivalenza fra il Tempio e il corpo di Cristo, il che corrobora l'idea che Tempio e corpo siano l'uno metafora dell'altro ed entrambi simboli della comunità finale delle creature razionali redente.

153*Quia ergo non solum regendi vel regnandi verum etiam oboediendi, ut diximus, reparare venerat disciplinam, in semet ipso prius complens quod ab aliis volebat impleri, idcirco non solum usque ad mortem crucis patri oboediens factus est, verum etiam in consummatione saeculi in semet ipso complectens omnes, quos subicit patri et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque subiectus dicitur patri, dum omnia in ipso constant, et ipse est caput omnium, et in ipso est salutem consequentium plenitudo. Hoc ergo est quod de eo dicit apostolus: Cum autem omnia ei fuerint subiecta, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subdidit omnia, ut sit deus omnia in omnibus.*

esisteranno in lui (*omnia in ipso constant*). L'anima si vestirà di Cristo, il corpo si vestirà dell'anima e tutta la creatura vivrà così in Cristo, si identificherà con Cristo stesso. Del resto, questo era lo stato primordiale delle creature, prima della loro caduta: esseri razionali (λογικά) creati nella Ragione (Λόγος) di Dio fin dall'eternità¹⁵⁴. Ed è alla caduta da questo stato primordiale che ci volgiamo ora, per risolvere l'ultimo problema rimasto aperto: la sorte della materia che compone l'universo nel momento in cui l'unità d'amore delle creature l'ha ormai resa inutile o, in altri termini, se le creature possano davvero fare completamente a meno della materia.

154Cf. *PA* I, 2, 10 con il frammento greco di Giustiniano: Πῶς δὲ οὐκ ἄποπον τὸ μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, αἰεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ, καὶ αἰεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα (Iust. *Ep. ad Menam*, p. 210, 21 – 24 Schw.). Questo brano è più decisamente interessato alle creature razionali, dato che si parla non solo di *potentatus* eterno di Dio sulle creature, ma anche di *subiectorum spontaneus famulatus*, un termine che pur essendo usato anche per la materia, si adatta ancor meglio alle creature. Diversamente *PA* I, 2, 2; e 4, 4-5 sembrano più interessati alle prefigurazioni provvidenziali di ciò che sarà nel mondo già presenti nella mente di Dio, quindi non alle creature razionali (le quali non sono prefigurazioni ma esseri già viventi e dotati di volontà propria). Le due cose però non sembrano essere precisamente distinte: *CGv* I, 34, 243-5. Per le creature razionali, cf. ancora I, 39, 289-92; *HGn* I, 1. In tutti i casi in cui si parla della preesistenza in Dio delle creature – siano esse le creature razionali o le prefigurazioni delle cose del mondo (i «teoremi» o «misteri» di Dio) – si fa sempre riferimento al valore mediatore della Sapienza-Verbo (cf. *FrGv* 9), il che avvalorava l'idea che è *nella* Sapienza di Dio che vengono create le creature razionali. Non a caso si parla anche di una «Sapienza creata» (σοφία κτισθείση, *FrGv* 1). Cf. Lettieri 2017b, p. 55, nn. 32-3.

Capitolo IV: Protologia della materia.

Per comporre un quadro completo della materia e del corpo nel pensiero origeniano si deve prendere necessariamente in considerazione la fase protologica, esaminando cioè la natura e le modalità della creazione per come è intesa da Origene. A questo proposito, l'esegesi del libro della *Genesi*, riconosciuto da Origene stesso (*PA* III, 5, 1) come la rivelazione biblica più importante sulle origini dell'universo, svolge un ruolo centrale. Purtroppo il *Commento a Genesi*, cui Origene fa più volte riferimento, è andato perduto, sicché gli interpreti sono costretti a ricostruire il pensiero di Origene in maniera certo molto meno organica e ordinata di quanto non potesse essere nella originale formulazione¹. Pertanto molti temi disparati, probabilmente trattati in maniera più ordinata nel poderoso *Commento* perduto, vanno tenuti in conto per ricostruire l'interpretazione origeniana di *Genesi*. Fra questi i più notevoli ai fini della nostra analisi sono: il problema del «principio» (*principium*, ἀρχή) nel quale Dio ha compiuto la creazione (Gn 1:1)²; l'interpretazione spirituale del «cielo» e della «terra» creati a Gn 1:1; le possibili traduzioni del *tohu wa-bohu* di Gn 1:2 riferito alla terra e legato quindi alle possibili interpretazioni di quella terra originaria³; e, dal punto di vista macroscopico, la giustificazione della presenza di un doppio racconto della creazione del mondo (Gn 1 e 2), con la spiegazione delle contraddizioni fra i due racconti. In particolare questo problema va affrontato per portare a sistema ed eliminare le contraddizioni fra la creazione del cielo e della terra primordiali (Gn 1:1), dell'uomo «secondo l'immagine» (Gn 1:27), dell'uomo plasmato (Gn 2:7) e delle «tuniche di pelle» fatte da Dio per coprire l'uomo a seguito del peccato (Gn 3:21)⁴. Peraltro, l'intera vicenda di Gn 3 sembrerebbe stonare con l'idea origeniana di una caduta primordiale delle creature razionali ancora incorporee, sicché anche la trasgressione dei protoplasti sarà stata bisognosa di profonde attenzioni. Inoltre la problematica antropologica che percorre tutta l'interpretazione origeniana di *Genesi* presuppone una spiegazione della dottrina delle due immagini⁵. Come si vede, la protologia origeniana è – per l'interprete moderno – irta di difficoltà e caratterizzata da una molteplicità di problemi

1 Per una recente messa a fuoco dei problemi del *Commento a Genesi* cf. Prinziavalli 2017; Simonetti 2017; Dorival 2017; Metzler 2017; cf. anche Jacobsen 2005; Vannier 1995.

2 Nautin 1973; Früchtel 1976.

3 A titolo di esempio: Tornau 2012, coll. 368-8; Tzamalikos 2006, pp. 39-64; Beatrice 1999; Cornélis 1959, pp. 14-5.

4 Simonetti 1962; Bianchi 1981; Sfameni Gasparro 1981; Sfameni Gasparro 1984; Bianchi 1986; Bammel 1989; Navrozidou 1999; Schibli 1992.

5 Crouzel 1956; Sfameni Gasparro 1981; Sfameni Gasparro 1984.

strettamente legati, che la rendono un tema poco maneggevole. Per questo motivo, è inevitabile una selezione della materia coerente con gli scopi del lavoro.

Scopo di questo capitolo è precisare e corroborare la tesi esposta nei capitoli precedenti da un punto di vista protologico: di fronte alle due ipotesi presentate nel *De Principiis* sulla fine del mondo, la corporeità eterea e l'incorporeità finale, si è sostenuto che, al termine di un lungo processo di erudizione e di purificazione, le creature gradualmente raggiungano uno stato di perfetta incorporeità. Questo stato non contraddice il loro bisogno di un corpo, poiché le funzioni che nel mondo erano svolte dalla materia e dal corpo sono alla fine o ormai inerti, oppure sussunte nel Figlio, nel quale e per mezzo del quale le creature possono finalmente vivere. Rimane da definire la sorte della materia: si potrebbe dire che essa scompaia senza lasciare traccia, in quanto realtà ormai inutile ed esterna al Figlio, se non fosse per espressioni – come quelle di *PA IV*, 4, 8 – che problematizzano questa scomparsa e se non fosse per lo spettro dell'esistenza *per intervalla* della materia che, abbiamo visto, Origene evoca spesso per sottolineare la correlazione esistente fra materia e libertà creaturale. Ma se, come dice Origene, «la fine è simile all'inizio» (*PA I*, 6, 2), allora la considerazione di come all'inizio la materia sia venuta ad essere può offrire lumi su come si troverà ad essere alla fine. Proprio qui si inserisce il problema della doppia creazione dell'uomo, corrispondente ai due racconti di *Genesi*, visto che molto spesso l'uomo «secondo l'immagine» (Gn 1:27) è identificato con l'intelletto della creatura razionale, mentre l'uomo plasmato sarebbe la sua componente materiale (Gn 2:7). Non solo, ma c'è anche bisogno di una definizione più chiara della correlazione esistente fra la materia e la libertà, per conciliare da una parte l'implicazione reciproca fra materia e libertà, dall'altra la natura strumentale e pedagogica – dunque avventizia e provvisoria – della materia, un'aporia sotto la quale si nasconde l'antinomia fra una materia meccanicamente subordinata alle scelte delle creature e una materia voluta e governata in ogni momento dalla Provvidenza di Dio, una condizione eterna della creaturalità o un «episodio» nella vita delle creature, creato da Dio in risposta alla loro defezione (cf. II.C §4). Questa antinomia è importante anche per una valutazione generale sul sistema origeniano: in un caso, per esempio, la tendenza sarebbe decisamente più dualistica che nell'altro⁶.

Un contributo importante per la soluzione di questo problema è Lettieri 2017b.

6 Sul dualismo in Origene: Bianchi 1980; Sfamini Gasparro 1984; O'Cleirigh 1992. Cf. anche n. 16 e II.C §4, n. 103.

L'articolo attribuisce ad Origene, in maniera condivisibile, una sintesi dei due corni dell'aporia, capace di conservare i tratti salienti di entrambi. Nel «cielo» e nella «terra» di Gn 1:1, Origene avrebbe visto il primo ed eterno atto creativo di Dio, consistente nella creazione di tutto l'insieme delle creature razionali, *logoi* «secondo l'immagine» cioè il Logos. La dualità di questo unico atto creativo si spiega con lo statuto anfibio di queste creature: eternamente create, cioè eterne da una parte, eppure ontologicamente posteriori, dipendenti, mutevoli dall'altra. Il «cielo» esprime la loro partecipazione originaria e finale all'essenza del Verbo di Dio e, data la possibilità stessa di questa partecipazione, la loro immortalità ed eternità; la «terra» invece esprime il loro statuto di creature, la cui partecipazione a Dio è grazia e non natura, e dunque la loro possibilità di mutare, di cadere, di perdere quella grazia, di farsi tempo e spazio, insomma la componente di indeterminatezza presente nel concetto di libertà⁷. In tal modo, Origene avrebbe ammesso anche la materia nello stato finale e iniziale, non certo però nel senso di corpi materiali in atto o di una materia empiricamente separata, bensì come pura potenzialità del venire all'essere di quella materia, come possibilità di caduta insita nella costituzione delle creature ma continuamente superata e disattivata nell'estatica contemplazione del Figlio che fa delle creature il Figlio stesso. Questa potenzialità della materia è continuamente superata perché, come abbiamo visto, le creature non possono smettere di essere libere (nessuna estasi di origine divina oblitera l'identità della creatura, sostiene Origene), cioè non possono smettere di essere creature. L'eterno superamento della materia è la soluzione dialettica dell'aporia origeniana. Senza ripercorrere in questa sede tutte le argomentazioni dell'articolo di Lettieri, le cui basi testuali sono il *De Principiis*, fondamentali passi in greco dal *Commento a Giovanni*, e soprattutto un'innovativa interpretazione della prima *Omelia sulla Genesi* e di alcuni passi del *Commento al Timeo* di Calcidio, notiamo qui come le sue tesi siano facilmente armonizzabili al discorso fin qui fatto. A tal proposito, mi accontenterò di aggiungere agli argomenti a favore di questa ricostruzione del pensiero di

7 Questa ipotetica lettura origeniana dei primi due versetti di *Genesi*, che Lettieri individua nelle notizie riportate da Calcidio nel suo *Commento al Timeo*, spiegherebbe bene una oscillazione presente nei testi: talvolta Origene sostiene che il «cielo» e la «terra» di Gn 1:1-2 corrispondano alla totalità degli intelletti creati e all'intera massa della materia; talaltra, egli nega che si possa attribuire la creazione di questo mondo a Gn 1:1-2, forse in questo aiutato dal fatto che una terra «invisibile», quindi incorporea (cf. III.A §2), mal si adattava a rappresentare la materia corporea. P.es. a *CGv* I, 17, 95-6 la creazione del mondo fisico è ricondotta a Gb 40:19, con esplicita esclusione del riferimento a Gn 1:1; d'altra parte, sia a *PA* II, 9, 1 che a *IV*, 4, 8 Gn 1:1 viene interpretato nel senso della creazione della materia e delle creature razionali. Assumendo che la materia creata in principio non sia che la creaturalità eterna degli stessi intelletti, quindi sia incorporea, in qualche modo rappresentando la vera materia, di cui la materia empiricamente nota è solo il tipo, l'ombra e l'immagine, si possono risolvere queste difficoltà.

Origene una lettura della creazione seconda, materiale. In particolare vorrei precisare la natura della potenzialità della materia presente nel principio, nonché il rapporto fra questa potenzialità connaturata e la Provvidenza divina nel momento della caduta delle creature.

§1 Pedagogia divina. È possibile provare che la materia preesisteva potenzialmente alla sua creazione analizzando la strategia educativa di Dio rispetto alle proprie creature. La creazione della materia infatti è concepita da Origene soprattutto come un atto educativo di Dio per ricondurre le proprie creature all'amore per lui, il che è dimostrato dalle espressioni utilizzate per descrivere la vita nel corpo, come «correzione» (*corrigo, ἐπανόρθωσις*)⁸ o «erudizione nel corpo» (*in corpore eruditio, PA II, 3, 2*)⁹. Il valore pedagogico della creazione del mondo emerge chiaramente nei suoi vari aspetti nel seguente brano:

Ma Dio, con l'arte ineffabile della sua Sapienza riesce a trasformare ogni cosa, in qualsiasi modo essa succeda, riportandola ad una utilità e ad un progresso comune, di tutti; Egli richiama quelle stesse creature che distavano le une dalle altre soltanto nella varietà delle loro intenzioni ad un'unica concordia d'azione e di amore, perché, pur con diversi conati della volontà, esse tuttavia esauriscono la pienezza e la perfezione di un unico mondo, e così la stessa varietà delle menti tenda ad un unico fine di perfezione. Unica infatti è la Potenza che contiene e limita tutta la molteplicità del mondo e indirizza i vari conati verso un'unica azione, affinché la grande fabbrica del mondo non si dissolva nelle discordie delle volontà. Perciò crediamo che Dio Padre di tutti per la salvezza di tutte le sue creature, per mezzo della ineffabile ragione del suo Verbo e Sapienza, abbia disposto ogni singola cosa, in modo tale che persino le singole menti o spiriti o in qualsiasi modo si voglia chiamare le esistenze razionali, non fossero costrette con la forza e contro la libertà del loro arbitrio a qualcosa di contrario ai conati della loro mente, e che per questo non sembrasse loro tolta la facoltà del libero arbitrio (il che avrebbe mutato completamente anche la qualità stessa della loro natura), e affinché i diversi conati e propositi di queste creature si adattassero proficuamente e con uno scopo alla concordia di un unico mondo: così le une hanno bisogno d'aiuto, le altre possono aiutare, altre ancora sollevano prove e difficoltà a quelle che progrediscono, per mezzo dei quali il loro impegno sia più valevole e più saldamente tengano la loro posizione dopo che, vincendo, avranno recuperato il loro grado. Esso infatti si sarà affermato dopo difficoltà e sofferenze. (*PA II, 1, 2*)¹⁰

8 Hier. *Ep.* 124, 14; Iust. Mansi IX, 529; cf. III.B §2.

9 Cf. *PA I, 6, 3*: ... *ut indigni habiti sint institutione hac vel eruditione, qua per carnem unum genus adiutorio caelestium virtutum instituitur atque eruditur, sed e contrario etiam adversarii et repugnantes his, qui erudiuntur atque imbuuntur, existunt.*

10 *Deus uero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum uarietate distabant, in unum quendam reuocat operis studiique consensum, ut diuersis licet motibus animorum, unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem uarietas ipsa mentium tendat. Vna namque uirtus est, quae omnem mundi diuersitatem constringit et continet atque in unum opus uarios agit motus, ne scilicet tarn immensum mundi opus discidiis solueretur animorum. Et propter hoc opinamur parentem omnium deum pro salute uniuersarum creaturarum suarum per ineffabilem uerbi sui ac sapientiae rationem ita haec singula dispensasse, ut et singuli quique spiritus uel animi, uel quoquomodo appellandae sunt rationabiles subsistentiae, non*

Intento del paragrafo è soppesare nell'ambito della costituzione del mondo materiale i ruoli e i fini della libertà creaturale e della Provvidenza divina. Si pone in effetti il problema di conciliare la libertà delle creature con la credenza nell'azione provvidente di Dio, che potrebbe forzare quella libertà. Origene risponde dicendo che il mondo è stato creato fin dall'inizio armonizzando le libertà in modo tale che esse giungano all'unico fine voluto da Dio. Ciascuno preso singolarmente è libero, ma l'interazione fra le libertà è disposta da Dio in modo tale da condurre ad un buon fine. Questo fine è soprattutto un fine educativo, il recupero di uno stato e di un atteggiamento della volontà che è andato perduto con la caduta. Questa è concepita come una divaricazione delle creature razionali le quali, volendo diversamente, si allontanano l'una dall'altra. Questo allontanamento sarebbe sterile, non condurrebbe a nulla se non ad una cattiva infinità: come le due semirette che formano i lati di un angolo più si allontanano dal vertice, più cresce la loro distanza reciproca, così le creature allontanatesi da Cristo si allontanano sempre più le une dalle altre. La creazione materiale è l'atto di Dio che ristabilisce una forma – seppur degradata – di unità, dando alle creature l'occasione della relazione e del ravvedimento. La materia, come abbiamo più volte notato, «contiene» i conati delle creature, svolgendo una funzione di limite al loro illimitato desiderio di autodeterminarsi, mentre collega le creature le une alle altre permettendo che si creino quei peculiari rapporti di aiuto o di opposizione che permettono la crescita spirituale e il ritorno allo stato primigenio. Una particolarità evidenziata nel brano di questo metodo educativo divino è la sua «spinta dialettica»: con ciò intendo dire il fatto che, dopo aver provato il negativo (la caduta nella materia), il ritorno al positivo iniziale è più stabile. Il brano indica esplicitamente in questo la strategia didattica di Dio verso le sue creature. È importante notarlo perché abbiamo qui un suggerimento per la risoluzione del problema della possibile nuova caduta delle creature dopo la fine: essa non può accadere, perché se lo scopo della creazione del mondo è non solo il recupero dello stato originario, ma una più salda adesione delle creature a Dio, allora un'eventuale nuova caduta costituirebbe uno scacco all'onnipotenza di Dio e vanificherebbe la vita nel mondo delle creature. D'altra parte, la nuova caduta non viene evitata per coercizione, ma per una maturazione interiore delle creature, perciò non limita

contra arbitrii libertatem ut in aliud quam motus mentis suae ageret cogarentur; et per hoc adimi ab his uideretur liberi facultas arbitrii (quod utique qualitatem iam naturae ipsius inmutabat), et diuersi motus propositi earum ad unius mundi consonantiam competenter atque utiliter aptarentur; dum aliae iuuari indigent, aliae iuuare possunt, aliae uero proficientibus certamina atque agones mouent, in quibus eorum probabilior haberetur industria et certior post uictoriam reparati gradus statio teneretur; quae per difficultates laborantium constitisset.

effettivamente la loro libertà – le creature, in altre parole, potranno ancora cadere, ma non lo faranno, perché meglio istruite. La fine è ontologicamente del tutto uguale all'inizio, quel cambia è che è una fine e non un inizio, cioè che prima della fine c'è stato un qualcosa che impedisce che la fine sia anche inizio.

Il mondo è quindi stato creato con uno scopo pedagogico, in modo da generare quella «spinta dialettica» nella volontà libera delle creature che le faccia aderire più strettamente a Dio. Questa strategia pedagogica percorre tutta l'opera origeniana a ben vedere: in moltissimi brani l'azione di Dio è descritta nei termini o di una concessione al peccatore del successo e della ripetizione nel peccato, o come l'abbandono al peccato o alla tentazione dell'uomo, in modo che da queste esperienze, sia per repulsione verso l'eccesso di peccato raggiunto, sia per pentimento o per superamento della tentazione, la creatura aderisca più fedelmente a Dio. Nel *De Principiis* viene esplicitamente affermato:

... come è meglio per l'anima seguire sempre lo spirito una volta che questo abbia vinto la carne, così anche se potrebbe sembrare essere peggio per lei seguire la *carne* che *combatte contro lo spirito* [Gal 5:17] e che vuole chiamare a sé l'anima, tuttavia forse è più proficuo che l'anima sia dominata dalla carne, piuttosto che poggiare sulle proprie volontà. Questo perché mentre rimane nelle sue volontà, allora viene detta *né calda né fredda* [Ap 3:15], ma attardandosi come in una tiepida medietà difficilmente e lentamente potrà convertirsi; se invece aderirà alla carne, ad un certo punto sarà saziata e piena e come stremata dai fardelli pesantissimi della lussuria e del piacere, cosicché per gli stessi mali che soffre a causa dei vizi della carne, più facilmente e velocemente si convertirà dalle impurità della materia al desiderio delle cose celesti e alla grazia spirituale. (PA III, 4, 3)¹¹

Sembrerebbe, dice Origene, che paradossalmente il flagrante peccato renda più facile la salvezza che non una condizione di medietà. Si tratta della prima attestazione di questa osservazione sulla vita spirituale, che avrà molta fortuna soprattutto nel cristianesimo orientale. La cosa più interessante del brano è che l'allontanamento avviene non solo dalla «carne», ma anche dalle «impurità» (*sordes*) della materia, il che colora di un senso anche ontologico questa dinamica, non solo morale. Il pensiero è attestato anche negli scritti pervenuti in greco e lo sprofondare nel peccato del peccatore è addirittura attribuito ad un

11 *sicut melius est animae sequi spiritum tunc, cum spiritus carnem vicerit, ita etiamsi videtur ei esse deterius sequi carnem repugnantem adversum spiritum et ad se revocare animam volentem, tamen forte utilius videatur obtineri animam a carne, quam residere in suis propriis voluntatibus; quoniam dum in suis voluntatibus manet, tunc est quando nec calida dicitur esse nec frigida, sed in medio quodam tepore perdurans tardam et satis difficilem conversionem potent invenire; si vero carni adhaereat, ex his ipsis interdum malis, quae ex carnis vitiis patitur. satiata aliquando ac repleta et velut gravissimis oneribus luxuriae ac libidinis fatigata. facilius et velocius converti a materialibus sordibus ad caelestium desiderium et spiritalem gratiam potest.*

intento provvidenziale: così per esempio a *PA* III, 1, 12-3 e 17, discutendo del problema della teodicea rispetto alla volontà dell'uomo, Origene sostiene che i vari passi biblici che sembrano attestare una predestinazione alla salvezza o alla dannazione, o implicare che Dio induca al peccato i peccatori, manifestino una tolleranza del peccato o addirittura un suo aggravio da parte di Dio con la prospettiva – su un tempo lunghissimo garantito dall'immortalità dell'anima – di un più sicuro e convinto ritorno sulla retta via. Le immagini usate per descrivere la «spinta dialettica» che l'esperienza profonda e totale del peccato provoca sono quelle della sazietà che porta alla nausea e del freddo¹². Un esempio illuminante della prima immagine si trova nel *De Oratione*:

Consideriamo dunque questo racconto, se ve lo abbiamo proposto a ragione per risolvere la difficoltà del *non ci indurre in tentazione* [Mt 6:13] e nelle parole dell'Apostolo. *Desiderando un desiderio la gente raccoglietecia fra i figli di Israele pianse e i figli di Israele* [Nm 11:4] con loro. È chiaro che fin quando non avrebbero avuto ciò che desideravano, non avrebbero potuto averne abbastanza né metter fine a quella passione. Perciò il Dio buono e misericordioso, dando loro ciò che desideravano, non volle dargliene così da lasciare in loro qualche desiderio. E così dice che loro avrebbero mangiato non *per un giorno le carni*, perché così la passione sarebbe rimasta nelle loro anime infuocate e infiammate da essa, se cioè avessero preso poche carni; ma nemmeno *per due giorni* [Nm 11:19] Egli dà loro l'oggetto del loro desiderio. Invece con l'intento di renderglielo indigesto Egli è come se non enunciasse semplicemente, ma – per chi ci capisce – li minaccia proprio con ciò che sembrava dovesse far loro piacere, dicendo: *non cinque giorni* soltanto passerete mangiando *le carni*, né il doppio di questi e nemmeno il doppio del doppio, ma *mangerete* per un mese intero, finché mangiando carne ciò che credevate buono e il desiderio biasimevole e vergognoso che ne avevate *vi escano dalle narici* e ve ne venga *il colera* [Nm 11:20]. In tal modo vi toglierò dalla vita privi di desiderio e, usciti in questo modo, come puri dal desiderio e nella memoria di quante sofferenze vi è costato allontanarvene, sarete capaci di non ricadervi proprio più; o altrimenti, se proprio vi dovesse accadere, essendovi dimenticati di ciò che avevate sofferto a causa del desiderio dopo lunghissimi periodi di tempo, per negligenza verso voi stessi e verso la ragione che allontana perfettamente ogni desiderio, di soccombere ai mali e di desiderare di nuovo la generazione e se dobbiate ricevere di nuovo ciò che desiderate, allora avendo odiato ciò che avevate desiderato ricorrete allo stesso modo a ciò che è buono e al cibo celeste, disprezzando il quale avete bramato cibi peggiori. (*DeOr* XXIX, 14)¹³

12 Sazietà, nausea e vomito: *PA* II, 10, 5-6; III, 1, 13; 4, 3; *CC* V, 32; *FrEx* PG 12:269 (sul cuore indurito del Faraone). Freddo: *PA* II, 8, 3 (cf. *Iust. Ep. ad Menam*, p. 212, 3 – 8 Schw.); III, 4, 3. In generale, l'immagine più utilizzata per descrivere l'attività pedagogica di Dio è quella del medico, per la quale cf. Roselli 1992.

13 ἴδωμεν οὖν τὴν ἱστορίαν, εἰ χρησίμως ὑμῖν παρεβάλομεν αὐτὴν πρὸς λύσιν τοῦ ἀπεμφαίνοντος ἐν τῷ «μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν» καὶ ἐν ταῖς ἀποστολικαῖς λέξεσιν. Ἐπιθυμήσαντες «ἐπιθυμίαν» «ὁ ἐπίμικτος ὁ» ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ «ἔκλαιον καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ» σὺν αὐτοῖς, καὶ φανερόν ὅτι ὅσον οὐκ εἶχον τὰ ἐπιθυμούμενα, κόρον οὐκ ἠδύναντο αὐτῶν λαβεῖν οὐδὲ παύσασθαι τοῦ πάθους· ἀλλὰ καὶ ὁ φιλόανθρωπος καὶ ἀγαθὸς θεὸς, διδοὺς αὐτοῖς τὸ ἐπιθυμούμενον, οὐχ οὕτως ἐβούλετο διδόναι, ὥστε καταλιπέσθαι ἐν αὐτοῖς ἐπιθυμίαν. διόπερ φησὶ μὴ «μίαν ἡμέραν» φάγεσθαι αὐτοὺς τὰ «κρέα» (ἔμενε γὰρ ἂν τὸ πάθος αὐτῶν ἐν τῇ ψυχῇ πεπυρωμένη καὶ φλεγόμενη ὑπ' αὐτοῦ, εἰ ἐπ' ὀλίγον τῶν κρεῶν μετειλίφεσαν), ἀλλ'οὐδὲ ἐπὶ «δύο» δίδωσιν αὐτοῖς τὸ ἐπιθυμούμενον «ἡμέρας»· βουλόμενος δὲ αὐτὸ

Con una tecnica che abbiamo visto usare altre volte (cf. *CC* V, 30), Origene parafrasa e commenta al tempo stesso un brano di *Numeri* 11, nel tentativo di spiegare il problema della tentazione cui Dio consegna le sue creature. Vediamo qui di nuovo quella «spinta dialettica» tipica dell'opera correttiva di Dio, nella fattispecie descritta come la concessione di un desiderio (ἐπιθυμία) che porta ad una nausea. L'utilizzo del termine «desiderio» sembrerebbe essere improntato al testo biblico che viene commentato (Nm 11:4), mentre il meccanismo sarebbe generalizzabile a qualsiasi altra «passione» (πάθος). Eppure l'utilizzo dell'immagine della nausea, anch'essa legata al brano biblico ma carica di significato per le molte occorrenze fuori da questo contesto, così come l'esplicito richiamo alla vicenda delle creature razionali decadute fanno pensare che di tutte le «passioni», il desiderio sia la più adatta a descrivere la dinamica della caduta¹⁴. Questo perché il desiderio è la passione di cui è più facile dire che, finché non è soddisfatta, non può cessare (ὅσον οὐκ εἶχον τὰ ἐπιθυμούμενα [...] ἠδύναντο [...] οὐδὲ παύσασθαι τοῦ πάθους)¹⁵. In questo modo è giustificato il rapporto di somiglianza fra la trasgressione creaturale e il rimedio divino che, concedendo soddisfazione e anzi portandola all'estremo, non solo spegne ma di fatto vanifica il desiderio della creatura. L'impossibilità di fermare il desiderio senza soddisfarlo esprime bene quell'infinità sterile che le creature volendo diversamente innescano e che solo la creazione di un mondo materiale in cui inserire quei desideri infinitamente divergenti riesce a «finire», cioè a limitare. Peraltro, la descrizione della caduta come

προσκορῆς αὐτοῖς ποιῆσαι, οἷον οὐκ ἐπαγγέλλεται ἀλλὰ τῷ συνίεναι δυναμένῳ ἀπειλεῖ δι' ὧν χαρίζεσθαι αὐτοῖς ἐδόκει, λέγων· «οὐδὲ πέντε» μόνως ποιήσετε «ἡμέρας» ἐσθίοντες τὰ «κρέα» οὐδὲ τὰς τούτων διπλασίους οὐδὲ ἔτι τὰς ἐκείνων διπλασίους, ἀλλ' ἐπὶ τοσοῦτον «φάγεσθε.» ἐφ' ὅλον κρεωφαγοῦντες μῆνα, «ἕως ἐξέλθῃ ἐκ τῶν μυκτῆρων» μετὰ χολερικοῦ πάθους τὸ νενομισμένον ὑμῖν καλὸν καὶ ἢ περὶ αὐτὸ ψεκτὴ καὶ αἰσχρὰ ἐπιθυμία· ἴν' ὑμᾶς ἀπαλλάξω τοῦ βίου μηκέτι ἐπιθυμοῦντας, καὶ τοιοῦτοι ἐξελθόντες δυνηθῆτε ὡς καθαροὶ ἀπὸ ἐπιθυμίας μεμνημένοι τε, δι' ὅσων πόνων αὐτῆς ἀπηλλάγητε, ἥτοι μηδαμῶς αὐτῇ περιπεσεῖν ἔτι ἢ, εἰ ἄρα τοῦτό ποτε γίνεται, μακραῖς χρόνων περιόδοις, ἐπιλανθανόμενοι ὧν πεπόνθατε διὰ τὴν ἐπιθυμίαν, ἐὰν μὴ ἑαυτοῖς προσέχητε καὶ τὸν τελείως ἀπαλλάττοντα πάθος παντὸς λόγον ἀναλάβητε, τοῖς κακοῖς περιπέσητε ὕστερόν τε τῆς γενέσεως ἐπιθυμήσαντες πάλιν δεηθῆτε τοῦ δις τυχεῖν ὧν ἐπιθυμεῖτε, μισήσαντες τὸ ἐπιθυμούμενον, καὶ τότε οὕτω παλινδρομεῖν ἐπὶ τὰ καλὰ καὶ τὴν οὐράνιον τροφήν, ἧς καταφρονήσαντες τῶν χειρόνων ὠρέχθησαν.

14 Molto spesso in realtà la caduta è definita come una «nausea» di Dio, una sazietà di contemplazione: *PA* I, 3, 8 (cf. Crouzel-Simonetti 1978, II, p. 77, n. 54); *CC* VI, 44; *CGv* XIII, 3, 13-4 (dove sembra essere negata una seconda caduta); *HEz* IX, 5. Un altro modo per descriverla è la negligenza, *neglegentia* o *desidia* (ἀμέλεια o ἀπροσεξία), che troviamo sia in questo brano che a *PA* I, 3, 8; 4, 1; 5, 5; 6, 2; 7, 2; II, 9, 2.6; III, I, 10; *CC* VI, 45; VII, 69; *CMt* X, 24; XI, 17; XII, 5; *CGv* XX, 5, 32; *Iust. Ep. Ad Menam*, p. 210, 28 – 211, 7 Schw.; *Hier. Ep.* 124, 3; *FrLm* 20.

15 Cf. Ἐβούλετο γὰρ αὐτῶν ὁ φιλόανθρωπος θεὸς καθᾶραι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας. Ἐπιθυμία δὲ καθαίρεται καὶ ἐκβάλλεται, οὐχ ὅταν ἐνδεής τις ᾖ τοῦ ἐπιθυμουμένου, ἀλλὰ ὅταν μεταλάβῃ τοῦ ἐπιθυμουμένου, ἀποτίθεται τὴν ἐπιθυμίαν (*HPs* 77 V, 1), in un passo del tutto simile a *DeOr* XXIX, 14, salvo per l'assenza del riferimento alla preesistenza e alla possibile nuova caduta, comprensibile data la natura omiletica del testo. Il passaggio dell'omelia recentemente riscoperta conferma gli escerti contenuti in *FrPs* 77:18; *ExcPs* PG 17:140.

«desiderio della generazione» (τῆς γενέσεως ἐπιθυμεῖν) non è affatto isolata. A *PA* III, 6, 3, per esempio, nella versione di Rufino, leggiamo che le creature giunte alla beatitudine perfetta non «desidereranno più mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male» (*nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum edere concupiscet*), intendendo con il cibarsi dell'albero proprio la caduta primordiale. Ancora, a *PA* III, 5, 5, fra le cause per la discesa nella materia e nel corpo, oltre al difetto nella contemplazione e il servizio offerto agli altri, viene menzionato il «desiderio delle cose visibili» (*cupiditas visibilium*) le quali, ricordiamo, sono le cose materiali e corporee. Nell'esegesi parafrastica del racconto della torre di Babele a *CC* V, 30, che serve a spiegare proprio la caduta delle creature razionali, la causa della caduta è l'aver «pensato cose diverse dagli Orientali» (ἀλλότρια ἀνατολῶν φρονοῦντες), dove gli «Orientali» sono un simbolo di Cristo, mentre il pensiero ovviamente indica anche un'orientamento del volere e dell'intenzione (cf. anche *CC* V, 32). La prima caduta dunque, oltre che come sazietà e negligenza, si definisce come desiderio di altro da Dio, sebbene questa alterità non sembri determinata.

Ora, noi sappiamo che la creazione del mondo è stata un'opera pedagogica; sappiamo anche che la pedagogia divina di fronte allo sviato desiderio creaturale consiste nel concedere in abbondanza l'oggetto del desiderio in modo da produrre una «spinta dialettica», un rigetto simile alla nausea che più saldamente orienta di nuovo il desiderio; un collegamento fra queste due dottrine è tracciato in *DeOr* XXIX, 14, dove è chiaro che la creazione del mondo materiale (la γένεσις calata nel tempo) è una risposta al desiderio delle creature; dunque la materia è determinata come tale dal desiderio della creatura. Essa esiste prima della sua esistenza come desiderio mal direzionato della creatura, cosicché la sua creazione da parte di Dio non è altro che condiscendenza ed esplicitazione di quel desiderio. Essa beninteso non esiste attualmente, ma come potenzialità, come *desiderabile* e dunque *possibile* esiste già nel principio¹⁶.

§2 L'ombra della libertà. Nel definire la natura della preesistenza della materia si può andare oltre quanto già detto. Abbiamo visto (III.B §2) che nella versione di *PA* IV, 4, 8 riportata da Giustiniano e Girolamo si parlava di un «bisogno» (δεόμενα, *qui indigent*)

¹⁶ Qualcosa di simile si legge in Bianchi 1978, p. 99, sebbene la sua opinione non sia argomentata sui testi né analiticamente dimostrata. Nel caso di Bianchi, l'identificazione di una «forma» della materia nella pulsione delle creature è funzionale ad argomentare un dualismo origeniano che vedrebbe come poli Dio e la Caduta stessa (cf. II.C §4, n. 103). Mi pare che la debolezza ontologica del secondo polo escluda questa idea: è vero che è la Caduta a dare a Dio sia la causa che la forma della creazione materiale, ma rimane il fatto che la Caduta sarebbe benissimo potuta non accadere (c'è dunque di mezzo la libertà delle creature) e che la decisione di creare è comunque di Dio, così come il fine della creazione e la scelta della condiscendenza al desiderio delle creature come strategia pedagogica per giungere a quel fine.

che le creature avevano dei corpi. A *DeOr* XXIX, 14 viene usato lo stesso verbo per indicare la seconda caduta dopo una eventuale redenzione (δεηθήτε τοῦ δις τυχεῖν ὄν ἐπιθυμεῖτε), ed è chiaro che l'oggetto di questo bisogno, essendo anche l'oggetto del desiderio disordinato delle creature, non può che essere di nuovo la materia. In un altro passo esaminato in precedenza (cf. II.B §4), si parlava di creature che avevano bisogno di una vita materiale (τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς, *CGv* XIX, 20, 131). Ora, la nozione di bisogno può essere interpretata in modo soggettivo o oggettivo: oggettivamente, abbiamo visto, la creatura abbisogna di un corpo che ne limiti i movimenti e ne accolga la vita in assenza del suo corpo naturale, il corpo di Cristo; ma soggettivamente, la creatura ha bisogno di un corpo di un certo tipo perché possa non solo vivere ma anche tornare al suo corpo naturale e al suo grado primordiale. Dato che il ritorno non può avvenire senza il coinvolgimento della libertà creaturale, questo corpo si deve adattare alle proprietà della libertà. Nel paragrafo II.C §7 abbiamo visto che molte delle caratteristiche precedentemente studiate della materia (createzza, indeterminatezza e possibilità di determinarsi diversamente, molteplicità e, in un certo senso, passività) sono perfettamente adatte all'esercizio della libertà da parte delle creature e, anzi, costituiscono una esplicitazione di caratteristiche insite nella costituzione stessa delle creature, soprattutto – come notato da Lettieri – di ciò che più chiaramente distingue le creature dalla divinità, cioè la loro partecipazione in quanto creature al non-essere che le rende almeno potenzialmente mutevoli. Quando dunque Dio crea la materia, Egli trae le sue caratteristiche direttamente da ciò che le creature sono. Il legame fra la materia e la libertà non è necessario e meccanico, nel senso che la sola caduta può dar luogo alla materia, ma nel senso che, data la caduta e la decisione di Dio di porvi rimedio, la materia non poteva essere diversamente da com'è, né Dio poteva fare qualcosa di diverso dalla materia così come è stata fatta. Non a caso nel *De Principiis* Origene sostiene che Dio avesse previsto la caduta degli esseri razionali e la creazione materiale fin dall'inizio¹⁷. Perciò la materia esisteva fin dall'inizio come potenzialità immanente nella costituzione delle creature: è per questo motivo che, nella fine «simile all'inizio», si dà di nuovo la possibilità della caduta e questa possibilità non può essere esclusa né eliminata in nessun caso – al contrario è spesso

¹⁷ *Hanc ergo dispositionem dei, quam postea ordinavit, iam tum ab origine mundi rationibus causisque prospectis vel eorum etc....* (*PA* III, 5, 5). Si noti però che Girolamo non riporta la frase negli stessi termini: *Quem rerum ordinem et totum mundi <regit dei> providentia etc...* (*Hier. Ep.* 124, 9). Cf. anche *PA* I, 2, 4 dove gli attributi cristologici di «resurrezione» e «via» sono spiegati sulla base della futura caduta delle creature.

sottolineata da Origene. Rimuovere la possibilità che la materia torni ad esistere, rimuovere totalmente l'esistenza della materia avrebbe il prezzo di rimuovere anche la libertà delle creature, un prezzo che Origene non vuole e non può pagare.

Il fatto che la materia sia al contempo modellata sulla costituzione propria delle creature e sul loro sopravvenuto e disordinato desiderio rivela anche una cosa molto profonda sulla concezione di Origene della caduta delle creature. In questa prospettiva la caduta non è altro che il desiderio di se stessa della creatura, la volontà di differenziarsi e di essere se stessa, indipendentemente dagli altri e da Cristo. Questo desiderio, se perseguito senza che Dio intervenga, risulterebbe in una corsa senza fine verso il nulla: a causa della sua natura ambiguamente partecipe del nulla e partecipabile di Dio, la creatura fondata su se stessa è un nulla che non può mai veramente sprofondare nel nulla. L'incorporazione e la creazione della materia risultano, da questo punto di vista, un atto di misericordia da parte di Dio che impedisce alla creatura la caduta in un vicolo cieco e le consente anche il ritorno al suo stato migliore. Una chiarissima espressione di questo concetto di caduta si trova in un teologo russo del XX secolo, Florenskij, che così descrive la Geenna:

La negazione della Santissima Trinità, il voltarle le spalle, l'allontanarsi da Lei, priva l'aseità (il mio «per sé») della stabilità e la getta in balia di un roteare vorticoso su se stessa. [...] la mia aseità staccata dall'essere è allo stesso tempo essere e non essere. L'«aseità» malvagia, priva di ogni oggettività (perché la fonte dell'oggettività è la Luce divina), diventa pura soggettività che eternamente esiste e conserva la propria libertà ma solo «per sé», e quindi una libertà irrealistica. [...]

Tale è la geenna: [...] La aseità ha avuto quello che voleva e che continua a volere: essere una specie di assoluto, essere indipendente da Dio, autoaffermarsi contro Dio. Le è concessa questa indipendenza, questa libertà negativa assoluta dell'egoismo; voleva essere sola ed è diventata sola; voleva appartarsi ed è appartata. Da questo momento nessuno agisce su di lei, né Dio né altra cosa all'infuori di lei stessa. Essa è «come Dio». Ma siccome non possiede energia creatrice (perché ogni creatività è solo in Dio), si asservisce al proprio casuale contenuto, ossessionata dal finito. (Florenskij 2012, pp. 210-1.230-1)

Conclusioni

Riassumiamo brevemente e per punti il quadro completo di quanto è emerso dalla lettura dei testi.

1. «Materia» (ὅλη, *materia*, II.B §6) può significare in Origene:
 - (a) «legname» (II.B §2), il suo senso originario e letterale. In tal senso si trova attestato nella Bibbia (Is 10:17) e, grazie a questo passo e a 1Cor 3:12, viene interpretato allegoricamente come «peccato».
 - (b) «materia» (II.B §1) in senso tecnico e specifico (una specializzazione di (c)), cioè il sostrato totalmente indeterminato dei corpi nel quale avvengono i cambiamenti di qualità ma che rimane costantemente al di sotto di quei cambiamenti. In questo senso, può essere anche chiamata οὐσία.
 - (c) «materiale» (II.B §1-§3): la sostanza di cui qualsiasi cosa è fatta, non è detto che si tratti di *materia prima*. In questo senso «materia» è un termine relativo, per cui la materia di cui è fatto qualcosa può essere a sua volta frutto della determinazione di una materia sottostante. Sempre in questo senso può essere utilizzata come metafora per indicare:
 - i. «ciò da cui» (τὸ ἐξ οὗ), cioè il legame necessario fra la materia e l'oggetto che ne deriva, per cui non si dà quell'oggetto senza che la materia da cui esso viene non si dia;
 - ii. «sostrato» (ὑποκείμενον), cioè la somiglianza e la comunicabilità, al di là delle apparenze, di fenomeni diversi, in quanto composti tutti di un unico materiale che fa da tramite ai cambiamenti dall'uno all'altro;
 - iii. «ricettivo» (δεκτικόν), cioè il ruolo passivo di un oggetto rispetto ad un altro, dal quale appunto riceve la propria natura e le proprie caratteristiche senza opporre resistenza;
 - (d) «corpi e materia» (ὅλη καὶ σώματα, II.B §4-5), cioè l'intera realtà fenomenica in cui si svolge la vita umana (e talvolta l'intera realtà del mondo); in quanto si crede esista una *materia prima* (b) che fa da sostrato comune a tutte le cose (cii), l'insieme di tutte le cose può essere inteso come «materia». In questo senso il più delle volte si oppone a ciò che è incorporeo, come Dio o i «teoremi» in Lui contenuti ed è in questo senso che vengono interpretati i termini biblici «terra» (γῆ, χουῆς), «fango» (πηλός), «carne» (σάρξ), «prostituta»

(πόρνη), «femmina» (θῆλυς), con i loro contrari «cielo», «spirito», «maschio».

2. «Corpo» (σῶμα, *corpus*, III.A) può significare in Origene:

(a) corpo materiale (III.A §1), cioè il corpo nel suo senso più semplice e concreto.

Poiché in questo senso il corpo è sempre materiale, «corpo» e «materia» nel senso (d) non sono distinguibili e formano una serie di perifrasi di fatto associabili con «materia» (d) e (b), cioè «sostanza corporea», «sostanza materiale», «natura corporea», «natura materiale», «materia corporea», espressioni frequenti nella traduzione di Rufino del *De Principiis*, ma non privi di corrispettivi greci;

(b) In senso figurato (III.A §3 n. 48), si può dire corpo di un insieme di dottrine o di un sistema di valori o atti di per sé astratti ma correlati; lo stesso universo (κόσμος, *mundus*) è un unico grande corpo;

(c) «corpo» come anima (III.A §3): Origene esegeta adopera sistematicamente una costellazione simbolica per l'interpretazione delle Scritture che unisce esegesi e antropologia. Come l'uomo è costituito di corpo, anima e spirito, così la Scrittura è composta di lettera, senso morale e senso spirituale. Come la lettera della Scrittura ne rivela il senso morale e quello spirituale, così il corpo dell'uomo ne rivela l'anima e lo spirito; specialmente nelle Scritture i riferimenti al corpo o alle sue parti vanno intesi come riferimenti all'anima o alle sue parti;

(d) «corpo di Cristo» (III.A §3), l'intera creazione razionale, cioè la Chiesa primordiale ed escatologica che è corpo di Cristo in virtù della sua intima partecipazione alla natura del Figlio per mezzo della contemplazione e dell'amore. Data l'uguaglianza finale fra le creature, dobbiamo escludere che la concezione origeniana del corpo contenga l'idea di una articolazione organica e finalizzata delle differenze, ma con «corpo» si intende semplicemente l'insieme di molte cose;

(e) vivere o essere «nel corpo» (III.A §4) in senso morale, come di lontananza da Dio, un significato da non estendere indebitamente a brani protologici o escatologici.

3. «Incorporeo» e «invisibile» (ἄσώματος, ἄορατος, III.A §2): il termine filosofico «incorporeo» è assente dalla Bibbia, ma un corrispettivo è individuato in «invisibile». La distinzione fra corporeo e incorporeo, molto precisa nei filosofi, è

imprecisa nell'uso comune: i filosofi distinguono sulla base della partecipazione o meno alla materia; nell'uso comune è incorporeo ciò che non è percepito dai sensi umani, anche se di per sé dotato di corpo. Il linguaggio biblico distingue fra ciò che è percepibile e percepito (le cose «visibili»), ciò che è percepibile ma gli uomini non percepiscono (le cose «non viste», τὰ μὴ βλεπόμενα, solitamente i beni promessi ai cristiani) e ciò che non è nemmeno percepibile perché incorporeo (le cose «invisibili», ἀόρατος). Non sempre Origene si attiene a questa precisa divisione e il confine fra cose «non viste» e «invisibili» spesso è confuso. In questa oscillazione cambia l'interpretazione del «mondo» altro da cui verrebbe Gesù (Gv 8:23): Origene sosteneva l'esistenza del «mondo delle idee» platonico o si tratta di un mondo eccelso ma pur sempre corporeo? Accettazione condizionata: le idee esistono sì come modelli e cause delle cose materiali, non però come oggetti di conoscenza a partire dagli oggetti o per reminescenza, bensì solo per rivelazione diretta di Dio e l'esercizio della ragione è inteso come rapporto personale con il Figlio-Verbo di Dio. Origene cerca un complicato equilibrio fra il modello di conoscenza gnostico e platonico e quello biblico: da una parte una conoscenza dogmatica dal forte fondamento metafisico, intesa come recupero della consustanzialità della ragione del singolo con la Ragione universale, dall'altra l'impossibilità di una conoscenza soddisfacente del mistero di Dio e la rivelazione carismatica, nella coscienza della alterità incolmabile fra creatura e Creatore.

4. Proprietà della materia (nel senso tecnico-filosofico (b), II.C):

- (a) creata (II.C §1): in questo, Origene approfondisce e amplia gli argomenti degli apologisti; a causa del creazionismo ma anche dell'importanza somma del libero arbitrio, Origene deve escludere che la materia sia causa del male;
- (b) inesistente (II.C §2): una ipotesi che Origene probabilmente ricava dalle opere di altri autori, ma che quadra bene con alcuni argomenti a favore della *creatio ex nihilo*; tuttavia, Origene non adotta mai questa ipotesi al di fuori di *PA* IV, 4, 8;
- (c) sostrato universale (II.C §3): la dottrina di una materia prima indeterminata che fa da sostrato a tutti i corpi, unita alla critica alla dottrina aristotelica della quintessenza, permette un modello cosmologico in cui tutti i cambiamenti e gli stati sono ottenuti per merito e non per un meccanicismo naturale che

nasconderebbe di fatto una predestinazione da parte di Dio;

- (d) passiva a Dio e alle creature (II.C §4): la passività della materia fa sì che essa non costituisca una interferenza ontologica all'azione di Dio e alla libertà delle creature, ma tutto ciò che succede deve essere imputato solo a questi due motori; tuttavia essi non sono sullo stesso piano, ma è la Provvidenza che fa sì che la materia si modifichi in accordo alle modifiche della volontà creaturale, la quale invece avrebbe di per sé un limitato influsso sulla materia;
 - (e) mutevole e corruttibile (II.C §5): poiché materia e tempo sono coestensivi, la materia è segnata dalla propria mutevolezza (cioè dall'instabilità di ciò che da essa è composto) e dal proprio destino di annullamento alla fine del mondo; sostituire all'eternità di Dio la provvisorietà della materia è la forma universale del peccato; la materia può sfuggire alla propria corruttibilità in due modi: o smettendo di essere materia, oppure per grazia venendo conservata, non però per la semplice omissione di un'azione che la corrompa, ma grazie ad una azione positiva che la protegga (la «rivesta»), concedendole non l'eternità, ma un prolungamento nel tempo;
 - (f) molteplice (II.C §6): in quanto estesa nello spazio e nel tempo e infinitamente divisibile, la materia è capace di differire con se stessa, dunque è molteplice; causa della molteplicità sono le creature, eppure la molteplicità non è possibile senza materia, contraddizione risolta con l'idea che la materia sia necessaria alla molteplicità di un mondo; la caduta delle creature dall'unità divina è causa di una molteplicità sterile, l'infinito divergere di tante singolarità, mentre con la materia c'è una vera e propria coesistenza di differenze, perché esse sono articolate in un unico mondo.
5. L'ombra della libertà (II.C §7; IV §2). Vi sono alcune importanti differenze fra le creature razionali e la materia: le prime sono in una quantità discreta, «create secondo il numero», mentre la seconda è continua e infinitamente divisibile, «secondo la misura»; le creature razionali sono l'oggetto principale della creazione di Dio, la materia un effetto collaterale della caduta; le creature sono libere e causa a se stesse dei loro stati (autodeterminazione), mentre la materia è totalmente passiva. Eppure fra la materia e le creature sussiste un rapporto analogico: sia per il numero che per la misura, la loro quantità è limitata; entrambe create, sono

mutevoli e dipendono da «qualità» loro esterne, che si trovano in Dio; come la materia è divisibile, così le creature razionali sono una pluralità, il che fa sì che siano entrambi molteplici; si parla di una «materia intelligibile» in senso figurato (1.cii) in funzione antignostica per indicare l'uniformità delle creature, cioè l'unica natura di cui tutte sono esponenti. La materia è una proiezione e una espressione dello stato della creatura, sia la materia prima rispetto alla creatura presa in senso generale, che la materia dei corpi rispetto allo stato di merito della singola creatura. La forma paradigmatica della materia è l'indeterminazione della creatura razionale stessa.

6. Correzione (IV §1). La creazione della materia risponde anche a finalità pedagogiche, cioè è finalizzata alla correzione e ad una più salda ricostituzione delle creature nel loro posto primordiale. Dio spesso corregge il peccatore concedendogli di andare fino in fondo al suo peccato, in modo che, avutane nausea, si rivolga con più decisione al bene. La materia può essere interpretata come inveramento da parte di Dio del desiderio che ha allontanato le creature da Lui. Ma allora, se la forma della materia è la creatura e la materia è l'inveramento del desiderio della creatura, il peccato che ha causato la caduta è il desiderio di se stesse delle creature, cioè il loro aver voluto essere indipendenti da Dio, che si avvera solo nella forma vicaria e provvisoria della materia. Si conferma che la vita nel mondo non è altro che la proiezione involutiva della vita in Dio delle creature.
7. Corpo e materia (III.A §1). Da quanto detto sembrerebbe che la materia abbia solo una funzione strumentale e sia eticamente neutra. Eppure «corpo e materia» (1.d e 2.a) non sono solo provvisori e corruttibili, quindi lontani da Dio (4.e), né come tali essi rappresentano un piano di esistenza soltanto «peggiore» contrapposto a uno «migliore», come se la differenza fosse solo di grado; inoltre ad essere bisognosa di purificazione non è solo la volontà che inclina verso di essi della creatura; in essi infatti si evidenzia anche una impurità ontologica di tre tipi:
 - (a) cosmologica, legata cioè alla preesistenza e alla colpa precedente della creatura, che deve essere purificata in tutti i neonati tranne Gesù;
 - (b) sessuale, legata al carattere in sé impuro dell'atto sessuale che si riverbera non solo sui genitori ma anche sulla prole e deve perciò essere purificata in tutti i neonati tranne Gesù;

- (c) terrestre, legata cioè all'assunzione di un corpo fatto di carne e di sangue, molto più contaminato di quello angelico o astrale, per questo purificata in tutti compreso Gesù.

Questa impurità, che è distinta dal peccato, è difficile da spiegare sia dal punto di vista della teodicea, sia dal punto di vista dell'ontologia (come mai devo purificarmi se il male è nella volontà e non nella materia?). Si tratta di una incoerenza del sistema origeniano accettata per necessità esegetiche (interpretazione delle pratiche catartiche dell'Antico Testamento) e per influsso di un'epoca segnata dall'encratismo.

- 8. La trattazione del *De Principiis* (III.B) non permette di giungere ad una conclusione finale sull'apocatastasi; esso pone solo le condizioni di possibilità e le esigenze profonde del sistema origeniano che spingono a favore dell'una o dell'altra ipotesi.
- 9. Argomenti a favore dell'incorporeità finale:
 - (a) Dio deve essere tutto in tutti, ma essendo incorporeo non può essere nella materia, quindi il corpo deve sparire; oppure, se si deve essere «uno» con Dio e Dio è incorporeo, non ci possono essere più corpo; oppure, se l'obiettivo della vita della creatura è la similitudine con Dio, non si può essere simili a Dio incorporeo se si ha il corpo;
 - (b) Dio non può essere contemplato da chi ha un corpo ed è per questo inserito nel tempo; ma alla fine contempleremo Dio; quindi alla fine non possiamo avere corpo;
 - (c) Origene concepisce l'unione di due cose distinte (come il Figlio col Padre, l'umanità con la divinità in Gesù, l'uomo con Dio) in maniera estatica, come volontà, amore o contemplazione che si identifica in ciò che vuole, ama, contempla, in modo tale che l'identificazione sia possibile solo a patto che la volontà (e quindi la distinzione) sia intatta; ma la materia non può volere, amare o contemplare in quanto passiva (4.d); allora la materia non può unirsi con Dio e se Dio deve essere tutto in tutti, non può esserci più materia;
 - (d) La materia è corruttibile per propria natura (4.e) e anche impura (7);
 - (e) quando le creature saranno unite a Dio cesserà l'utilità del corpo come correzione; ma se cessa l'utilità e Dio non fa nulla invano, deve cessare anche l'esistenza del corpo. Questo argomento, in forma parziale, è accettato anche

nell'ipotesi corporeista: man mano che l'uso degli organi del nostro corpo cesserà, il nostro corpo smetterà di averli; ma così anche l'ipotesi corporeista prospetta l'esistenza di un corpo che non ha più nulla di un corpo vero e proprio e la cui funzione (e dunque anche la cui esistenza) è soltanto residuale;

- (f) Se i corpi sono necessariamente legati al mondo, allora, dato che la Chiesa sostiene la fine del mondo, si deve dare anche la fine dei corpi.

10. Argomenti a favore della corporeità finale:

- (a) la libertà e indeterminatezza delle creature implica che possano in qualsiasi momento allontanarsi da Dio; ma perché questo allontanamento possa avvenire, oltre al polo positivo (Dio), ci vuole un polo negativo, che deve consistere nella materia – come dimostra l'ipotesi dell'esistenza *per intervalla* della materia, che presuppone la dipendenza della materia dalla libertà;
- (b) i corpi permettono la vita delle creature;
- (c) la creatura razionale è sempre in movimento, perciò ha bisogno di un «luogo» in cui il suo movimento si svolga e che il suo movimento limiti; questo luogo è la materia (4.f);
- (d) perché una pluralità di esseri distinti possa contemporaneamente esistere, è necessaria una estensione nella quale si distinguano;
- (e) le Scritture, così come la tradizione della Grande Chiesa, annunciano la resurrezione del corpo, il giudizio e i premi e le punizioni in base alla condotta di ciascuno.

11. La soluzione origeniana (III.B §3) consiste nel mantenere entrambi i corni dell'antinomia, l'incorporeità e la corporeità, sintetizzando ad un livello di maggiore profondità le esigenze che spingono nell'una e nell'altra direzione, principalmente quella di una unione stabile e perfetta con Dio da una parte e del mantenimento della libertà della creatura e della sua distinzione dall'altra:

- (a) I dogmi della resurrezione dei corpi, del giudizio e dei premi e punizioni (10.e) sono difesi da Origene contro gli eretici, ma al contempo relativizzati perché inseriti nella storia mondana, come tappe necessarie di un lungo processo che porta la totalità delle creature a purificarsi per potere attingere – dopo la fine del mondo, a sua volta successiva alla resurrezione e al giudizio – all'unità perfetta con Dio.

- (b) La stessa resurrezione dei corpi è dunque «lettera» e allegoria di uno «spirito» e una realtà che la supera, allo stesso modo in cui la visione di Ezechiele nella valle delle ossa rimanda al ritorno dall'esilio del popolo di Israele; questa realtà è la risurrezione del corpo glorioso di Cristo, cioè la ricostituzione dell'insieme delle creature razionali nella Ragione-Verbo di Dio, perfettamente identiche e impegnate in una contemplazione amorosa che le assimila – mantenendone l'individualità libera e amante – al Verbo (2.d), nel quale contemplan Dio. Prese singolarmente, le creature sono incorporee e soddisfano le condizioni dell'unione con Dio, di cui al punto 9; ma in quanto unico Corpo di Cristo:
- i. la loro vita (10.b) non è più dipendente dal corpo, ma è il Verbo che è Vita per loro;
 - ii. i loro movimenti (10.c) sono ora interamente occupati da Dio, per cui non c'è bisogno di spazio;
 - iii. la pluralità (10.d) non si dà più come differenza perché ciascuna delle creature è della stessa natura del Verbo grazie all'impulso della propria volontà; vi è dunque una distinzione numerica e una totale uguaglianza e coincidenza delle creature in Cristo.
- (c) Perché permanga distinzione, deve permanere la libertà e con essa la fallibilità delle creature e quindi la materia (10.a), che però non è la materia corporea del mondo, ma ciò di cui la materia corporea è «lettera» e allegoria; si tratta della partecipazione della creatura al non-essere, la sua defettività ontologica irremovibile, la sua indeterminatezza che, quando desiderata, fa da forma alla materia corporea (6); la materia corporea è, nell'apocatastasi, eternamente superata e disattivata nell'estasi della creatura in Dio; eppure, in quanto l'estasi non è natura ma libertà e grazia, cioè non è stabile, la materia permane come possibilità eternamente evitata; l'aporeticità del discorso origeniano mira anche a restituire una dialettica ai limiti della ragione e incomprensibile in ottica strettamente ontologica, ma anche mistica.

12. Il costituirsi della materia al momento della caduta non va però inteso in senso meccanicistico, come fosse il prodotto collaterale inevitabile della caduta; la struttura e le caratteristiche della materia sono modellate sulla fallibilità delle creature e sul loro desiderio di autonomia (6) e per questo la materia non potrebbe

che essere com'è, ma il *fiat* che ne decide l'esistenza è di Dio, sicché la materia è una conseguenza necessaria della caduta soltanto perché la natura fallibile delle creature e la bontà e i metodi pedagogici di Dio sono tutti e tre dati ineliminabili.

Nell'ampio quadro qui delineato, tenendo conto del lessico di Origene e di una grande quantità di testi, emerge in modo chiaro quanto la proposta di Lettieri 2017b sia valida e quanto bene si armonizzi con una moltitudine di passi origeniani. Credo dunque si tratti di una ipotesi risolutiva in merito alla questione della materia, le cui ramificazioni, se ben investigate, possono mettere in luce e forse risolvere anche altre importanti questioni, non ultima quella – qui solo accennata – della teoria della conoscenza origeniana e della sua oscillazione fra l'oggettivismo platonico e l'aporeticità biblica. Per quanto riguarda invece le valutazioni di carattere più generale del pensiero di Origene alla luce di questa acquisizione, credo che essa escluda ogni possibilità di etichettare in maniera facile il pensiero origeniano nella tradizione platonica o in quella biblica, così come la possibilità di leggerlo in assoluta continuità con i pensatori post-niceni e post-plotiniani. Al contrario, credo che la soluzione proposta riveli un dialogo intenso e fecondo con lo gnosticismo e un uso molto libero, al di là di qualsiasi appartenenza di scuola, della filosofia greca; gli elementi di continuità con la tradizione successiva non vanno certo sminuiti e nessuno può disconoscere l'importanza storica fondamentale del pensiero di Origene per il cristianesimo antico, ma al contempo bisogna riconoscere che la teologia cristiana ha imboccato dopo di lui una strada ben diversa, fortemente influenzata da modelli essenzialistici o ontologistici (non ultimo Plotino) di interpretazione dei dogmi di fede, mentre in Origene la polemica anti-gnostica ha condotto all'elaborazione di un pensiero che, avendo al suo centro la libertà della creatura anche *oltre* la sua natura o essenza, interpreta in questo senso anche il dogma trinitario e l'Incarnazione. Così, mentre il dibattito teologico successivo si concentrerà sul rapporto fra natura e ipostasi, in Origene, poiché l'essenza è un parametro fluido, una funzione della volontà, Trinità, Incarnazione e salvezza non sono concepiti come problemi definitivi, ma come rapporti amorosi (cioè volontari) ed estatici, dunque dinamici. Il linguaggio di Origene è meno quello della natura e dell'ipostasi, soprattutto è quello dell'immagine, dello specchio, dell'ombra.

Bibliografia

Per quanto riguarda i testi di Origene, sono state utilizzate le edizioni apparse nella colonna delle *Sources Chrétiennes* (SC) ove disponibili; fanno eccezione le nuove *Omèlie sui Salmi*, nonché il *De Oratione* e l'*Esortazione al Martirio*, per le quali si rimanda alle edizioni nella collana berlinese *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (GCS), ad opera rispettivamente di L. Perrone (*Omèlie sui Salmi*) e P. Koetschau (*De Oratione* e *Esortazione al Martirio*). Infine il *Contra Celsum* è stato citato secondo l'edizione di M. Marcovich, *Origenes Contra Celsum Libri VIII*, Leiden-Boston-Köln 2001. I testi frammentari sono citati dalla pagina dei GCS quando disponibile, altrimenti con il volume e la colonna nella vecchia *Patrologia Graeca* del Migne. Del *Commento a Genesi* si è adottata l'edizione del 2010 di K. Metzler. In bibliografia sono state riportate le edizioni cui si fa esplicito riferimento nelle note, vuoi perché non ci si riferisce al testo ma agli apparati esegetici che lo accompagnano, vuoi perché se ne commenta l'impostazione in maniera più generale. Per tutti gli altri testi mi sono avvalso delle edizioni comprese nel *Thesaurus Linguae Graecae*, cui bisogna aggiungere le edizioni dei Settanta (Rahlfs-Hanhart) e del Nuovo Testamento (NA28), consultabili online: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/about-the-online-bibles/> (ultima visita: 21.06.2019, h. 10:55).

Per quanto riguarda le abbreviazioni, le opere di Origene (anche quelle in traduzione latina) non riportano mai il nome dell'autore. Il *De Principiis* (o *Perì Archôn*) è abbreviato in *PA*, cui segue numero del libro, del capitolo e del paragrafo. Il *De Oratione* è abbreviato come *DeOr*; il *Dialogo con Eraclide* con *Dial*, l'*Esortazione al Martirio* con *ExhMar*; il *Contro Celso* come *CC*. Per quanto riguarda le opere esegetiche, i commenti sono abbreviati come *C* seguito dall'abbreviazione del libro biblico corrispondente (p.es. *Commento all'Epistola ai Romani* diventa *CRm*), mentre le omèlie con *H* seguito sempre dalla sigla del libro biblico. A loro volta i libri biblici sono citati secondo la loro abbreviazione:

Genesi: Gn	1 Maccabei: 1Mac	Abdia: Abd	Efesini: Ef
Esodo: Es	2 Maccabei: 2Mac	Giona: Gio	Filippesi: Fil
Levitico: Lv	Giobbe: Gb	Michea: Mi	Colossesi: Col
Numeri: Nm	Salmi: Ps	Naum: Na	1 Tessalonesi: 1Ts
Deuteronomio: Dt	Proverbi: Pr	Abacuc: Ab	2 Tessalonesi: 2Ts
Giosuè: Gs	Qoèlet: Qo	Sofonia: Sof	1 Timoteo: 1Tm
Giudici: Gdc	Cantico: Ct	Aggeo: Ag	2 Timoteo: 2Tm
Rut: Rt	Sapienza: Sap	Zaccaria: Zc	Tito: Ti
1 Samuele: 1Sam	Siracide: Sir	Malachia: Ml	Filemone: Fm
2 Samuele: 2Sam	Isaia: Is	Matteo: Mt	Ebrei: Eb
1 Re: 1Re	Geremia: Ger	Marco: Mc	Giacomo: Gc
2 Re: 2Re	Lamentazioni: Lam	Luca: Lc	1 Pietro: 1Pt
1 Cronache: 1Cr	Baruc: Bar	Giovanni: Gv	2 Pietro: 2Pt
2 Cronache: 2Cr	Ezechiele: Ez	Atti: At	1 Giovanni: 1Gv
Esdra: Esd	Daniele: Dn	Romani: Rm	2 Giovanni: 2Gv
Neemia: Ne	Osea: Os	1 Corinzi: 1Cor	3 Giovanni: 3Gv
Tobia: Tb	Gioele: Gl	2 Corinzi: 2Cor	Giuda: Gd
Giuditta: Gdt	Amos: Am	Galati: Gal	Apocalisse: Ap
Ester: Est			

Alexandre M., *Le statut des questions concernant la matière dans le Peri Archôn*, in Crouzel H.-Lomiento G.-Rius-Camps J. (dirr.), *Origeniana, Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)*, Bari 1975, pp. 63-81.

Anderson G.A., Clements R.A., Satran D. (eds.), *New approaches to the study of biblical interpretation in Judaism of the Second Temple period and in early Christianity: proceedings of the Eleventh International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, jointly sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 9-11 January, 2007*, Leiden-Boston 2013.

Armantage J., *The Best of Both Worlds: Origen's Views on Religion and Resurrection*, in Crouzel H.-Lomiento G.-Rius-Camps J. (dirr.), *Origeniana, Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)*, Bari 1975, pp. 339-47.

Armstrong A.H., *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, in Cross F.L. (ed.), *Studia Patristica, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies (Oxford 1959)*, vol. 5, Berlin 1962, pp. 427-9.

von Arnim J., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Lipsiae 1903-5.

Aveta M., *Alcune osservazioni sulla valutazione origeniana della corporeità e del coniugio*, in Lies L. (hrsg.), *Origeniana Quarta, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbruck-Wien 1987, pp. 336-43.

Baltussen H., *From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary*, in *Poetics Today* 28 (2007), pp. 247-81.

Bammel C.P., *Adam in Origen*, in Williams R. (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, pp. 62-93.

Bardy G., *Les citations bibliques d'Origene dans le De principiis*, in *Révue Biblique* 16 (1919), pp. 106-35.

Bardy G., *Traducteurs et adaptateurs au quatrième siècle*, in *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940), pp. 257-306.

Beatrice P.F., *Ein Origenes zitat im Timaioskommentar des Calcidius*, in Bienert W.A.-Kühneweg U. (hrsg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, pp. 75-90.

- Behr J., *Origen. On First Principles*, Oxford 2017.
- Benjamins H.S., *Methodius von Olympus, Über die Auferstehung. Gegen Origenes und gegen Porphyrius?*, in Bienert W.A.-Kühneweg U. (hrsg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, pp. 91-100.
- Berti V., *Il Monachesimo Siriaco*, in Filoramo G. (ed.), *Monachesimo Orientale – un'introduzione*, Bologna 2010, pp. 139-92.
- Bianchi U., *Addendum I: Origene, Gregorio di Nissa e il platonismo*, in id. (ed.), *La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi*, Roma 1978, pp. 99-102.
- Bianchi U., *Presupposti platonici e dualistici di Origene, De Principiis*, in Crouzel H.-Quacquarelli A., *Origeniana Secunda, Second colloque international des études origéniennes (Bari 20-23 septembre 1977)*, Bari 1980, pp. 33-56.
- Bianchi U. (ed.), *Arché e Telos, l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa, Atti del colloquio*, Milano 1981.
- Bianchi U., *L'anima in Origene e la questione della Metemempsicosi*, in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 33-50.
- Bonwetsch N., *Methodius*, Leipzig 1917.
- Borret M., *Origène, Contre Celse*, 5 tomes, Paris 1967-76.
- Bostock D.G., *Quality and Corporeity in Origen*, in Crouzel H.-Quacquarelli A., *Origeniana Secunda, Second colloque international des études origéniennes (Bari 20-23 septembre 1977)*, Bari 1980, pp. 323-37.
- Brock S.P., *Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*, New York 1990.
- Brock S.P., *The luminous eye, the spiritual world vision of St. Ephrem*, Kalamazoo 1992.
- Burrus V., «*The Passover still takes place today*»: *exegesis, asceticism, Judaism, and Origen's «On Passover»*, in Weidemann H.U.-Clark E.A. (eds.), *Asceticism and exegesis in early Christianity: the reception of New Testament texts in ancient ascetic discourses*, Göttingen-Bristol 2013, pp. 235-45.
- Butterworth G.W., *Origen on first principles: Being Koetschau's text of the De principiis*, London 1936.
- Cacciari A., *Lingua e stile nel «Commento a Matteo»: sondaggi e osservazioni*, in Piscitelli Carpino T. (ed.), *Il «Commento a Matteo» di Origene: atti del X Convegno di*

Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008), Brescia 2011, pp. 162-77.

Cacciari A., Pazzini D., *Lingua e stile in Origene*, in *Adamantius* 22 (2016), pp. 5-104.

Chadwick H., *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, in *Harvard Theological Review* 41 (1948), pp. 83-102.

Chiaradonna R., *Esegesi e sistema in Plotino*, in Neschke-Hentschke A. (ed.), *In Argumenta in dialogos Platonis I.: Beiträge zur Geschichte der Interpretation Platons und ihrer Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel 2010, pp. 101-17.

Cornélis H., *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, in *Revue de Sciences Theologiques et Philosophiques* 43, 1959.

Crouzel H., *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1 (1955), pp. 364-85.

Crouzel H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

Crouzel H., *Origène est-il un systématique?*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 60 (1959), pp. 81-116.

Crouzel H., *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris-Bruges 1961.

Crouzel H., *Virginité et Mariage selon Origène*, Paris-Bruges 1963.

Crouzel H., *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, in *Gregorianum* 53 (1972), pp. 679-716.

Crouzel H., *La «première» et la «seconde» résurrection des hommes d'après Origène*, in *Didaskalia* 3 (1973), pp. 3-19.

Crouzel H., *Les prophéties sur la résurrection selon Origène*, in *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 980-92.

Crouzel H., *Le thème platonicien du «véhicule de l'ame» chez Origène*, in *Didaskalia* 7 (1977), pp. 225-37.

Crouzel H., *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in *Gregorianum* 59 (1978a), pp. 291-331.

Crouzel H., *Mort et immortalité selon Origène*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 79 (1978b), pp. 19-38, 81-96, 181-96.

Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81 (1980), pp. 175-200, 241-66.

Crouzel H., *L'anthropologie d'Origène: de l'arche au telos*, in Bianchi U. (ed.), *Arché e Telos, l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa, Atti del colloquio*, Milano 1981, pp. 36-57.

Crouzel H., *Différences entre les ressuscités selon Origène*, in *Jenseitsvorstellung in Antike und Christentum: Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster 1982, pp. 107-16.

Crouzel H., „*Quand le Fils transmet le Royaume à Dieu son Père*»: *L'interprétation d'Origène*, in *Studia Missionalia* 33 (1984), pp. 359-84.

Crouzel H., *Origène*, Paris-Namur 1985.

Crouzel H., *Origène a-t-il tenu que le règne du Christ prendrait fin?*, in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 51-61.

Crouzel H., *L'apocatastase chez Origène*, in Lies L. (hrsg.), *Origeniana Quarta, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbruck-Wien 1987a, pp. 282-90.

Crouzel H., *Rufino Traduttore del «Peri Archon» di Origene*, in *Antichità Altoadriatiche* 31 (1987b), pp. 29-39.

Crouzel H., *Les fins derniers selon Origène*, Aldershot 1990.

Crouzel H., *Origène et Plotin, comparaisons doctrinales*, Paris 1991.

Crouzel H.-Simonetti M., *Origène, Traité des Principes*, 5 tomes, Paris 1978-84.

Daniélou J., *Origène*, Paris 1948.

De Lubac H., *Histoire et Esprit*, Paris 1950.

Devereux D., *The Unity of Virtues*, in Benson H.H. (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford 2009, pp. 325-40.

Dodds E.R., *The Elements of Theology*, Oxford 1963² [1933].

Donini P., *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in *id.* e Bonazzi M. (ed.), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin 2011, pp. 87-106.

Dorival G., *Origène et la résurrection de la chair*, in Lies L. (hrsg.), *Origeniana Quarta, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbruck-Wien 1987, pp. 291-322

Dorival G., *Origène dans la chaîne sur la Genèse*, in *Adamantius* 23 (2017), pp. 21-32.

Dörrie H., *Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, Göttingen 1955.

Dupuis J., «*L'esprit de l'homme*»: *étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris-

Bruges 1967.

Edwards M.J., *Origen no Gnostic: or, on the Corporeality of Man*, in *Journal of Theological Studies* 43 (1992), pp. 23-37.

Edwards M.J., *Origen against Plato*, Aldershot 2002.

Edwards M.J., recensione a Tzamalikos 2006, in *The Journal of Ecclesiastical History* 58.1 (2007), pp. 109-10.

Edwards M.J., *Christians against matter: a bouquet for Bishop Berkeley*, in Corrigan K.-Rasimus T.-Burns D.M.-Jenott L.-Mazur Z. (eds.) *Gnosticism, Platonism and the late ancient world: essays in honour of John D. Turner*, Leiden-Boston 2013, pp. 569-80.

Ehrhardt A. H., *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester 1964.

de Faye E., *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, vol. III: *la doctrine*, Paris 1928.

Fazzo S., *Aporia e sistema: La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa 2002.

Fee G., *Origen's Text of the New Testament and the Text of Egypt*, in *New Testament Studies* 28.3 (1982), pp. 348-64.

Florenskij P.A., *La Colonna e il Fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, trad. a cura di Sassi E.-Mladič K., Milano-Udine 2012.

Früchtel E., *ἀρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes*, in *Studia Patristica* 14 (1976), pp. 122-44.

Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005.

Hanson R.P., *Interpretations of Hebrew names in Origen*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), pp. 103-23.

Hauck F., *Μοιχεύω, μοιχάω, μοιχεία, μοιχός, μοιχαλίζ*, in Montagnini F.-Scarpato G.-Soffritti O., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, Brescia 1971, cc. 443-60.

Hennessey L.R., *A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality*, in Daly R.J. (ed.) *Origeniana Quinta, Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven 1992, pp. 373-80.

Hoffmann P., *What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in Gill M.L.-Pellegrin P., *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, pp. 597-622.

Irwin T., *Plato's Ethics*, New York-Oxford 1995.

Jacobsen A.C., *Origen on the human body*, in Perrone L. (ed.), *Origeniana Octava*,

Origen and the Alexandrian tradition – Origene e la tradizione alessandrina, Leuven 2003, pp. 649-56.

Jacobsen A.C.L., *The constitution of man according to Irenaeus and Origen*, in Feichtinger B.-Lake S.-Seng H. (eds.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, Berlin 2005, pp. 67-94.

Junod E., *Origène, Philocalie 21-27 Sur le Libre Arbitre*, Paris 1976.

Kallis A., *Geister (Dämonen): C. II. Griechische Väter*, in *Reallexikon für Antike und Christentum IX: Gebet II-Generatianismus*, Stuttgart 1976, coll. 700-15.

Kantorowicz E., *Oriens Augusti, lever du roi*, in *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963), pp. 119-77.

Kettler F.H., *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966.

Kettler F.-H., *Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes*, in Crouzel H.-Quacquarelli A., *Origeniana Secunda, Second colloque international des études origéniennes (Bari 20-23 septembre 1977)*, Bari 1980, pp. 339-48.

Koch H., *Pronoia und Paideusis: Studien über Origines und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig 1932.

Koetschau P., *Origenes Werke, fünfter Band: De Principiis [ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ]*, Leipzig 1913.

Koppe H., *Rufin als Uebersetzer*, in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milano 1937, pp. 133-50.

de Lange N.R.M., *Origen and the rabbis on the Hebrew Bible*, in *Studia Patristica* 14.3 (1976), pp. 117-21.

Lettieri G., *Progresso*, in Monaci Castagno A. (a c. di), *Origene, dizionario. La cultura. Il pensiero. Le opere*, Roma 2000a, pp. 379-92.

Lettieri G., *Origene e l'incarnazione eterna di Cristo. L'Eden spirituale come immanenza dell'uomo nel Logos*, in Sanna I. (a cura di), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma 2000b, pp. 307-322.

Lettieri G., *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici, dal Vangelo di Giovanni ad Agostino*, in Guglielmetti R.E. (ed.), *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo, Atti del Convegno internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006*, Firenze 2008, pp. 3-90.

Lettieri G., «*It doesn't matter*» *Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, in Giovannozzi D. e Veneziani M. (edd.), *Materia, XIII colloquio internazionale Lessico Intellettuale Europeo, Roma 7-9 Gennaio 2010*, Firenze 2011a, pp. 75-173.

Lettieri G., «*Reductio ad unum*»: *dialettica cristologica e «retractatio» dello gnosticismo valentiniano nel «Commento a Matteo» di Origene*, in Piscitelli Carpino T. (ed.), *Il «Commento a Matteo» di Origene: atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina: (Napoli, 24-26 settembre 2008)*, Brescia 2011b, pp. 237-87.

Lettieri G., *Note storico-critiche sul parallelismo sacramentale tra tempio e «persona» dalle origini cristiane alle teologie patristiche*, in Tommasi F.V. (ed.), *Tempio e persona, dall'analogia al sacramento*, Verona 2013, pp. 153-97.

Lettieri G., *Tolomeo e Origene: divorzio/lettera e sizigia/Spirito*, in Piscitelli T.-Bellifemine M. (edd.), *Auctores nostri: studi e testi di letteratura cristiana antica 15: atti delle Giornate Origeniane (Napoli, 20-21 novembre 2012)*, Bari 2015, pp. 79-136.

Lettieri G., *Eriugena e Origene. Una libertà assoluta*, in Leone M.-Valente L., *Libertà e determinismo, Riflessioni medievali*, Canterano 2017a, pp. 15–84.

Lettieri G., *Dies una. L'interpretazione origeniana di Gen 1, 1-5*, in *Adamantius 23* (2017b), pp. 45-84.

Lies L., *Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992.

Lo Cicero C., *Tradurre i greci nel IV secolo. Rufino di Aquileia e le Omelie di Basilio*, Roma 2008.

May G., *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin-New York 1978.

Metzler K., *Origenes kommentiert das Buch Genesis. Probleme der Zuschreibung und der Edition*, *Adamantius 23* (2017b), pp. 32-44.

Murphy F.X., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.

van der Nat P.G., *Geister (Dämonen): C. III. Apologeten und lateinische Väter*, in *Reallexikon für Antike und Christentum IX: Gebet II-Generatianismus*, Stuttgart 1976, coll. 715-61.

Nautin P., *Genèse 1,1-2 de Justin à Origène*, in AA.VV., *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973.

Nautin P., *Origène, sa vie, son oeuvre*, Paris 1977.

Navrozidou A., *The Gendering of the Human Being in Origen's Homilies on Genesis*, in Bienert W.A.-Kühneweg U. (hrsg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, pp. 25-32.

Noce C., *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002.

Noel V.L., *Nourishment in Origen's On Prayer*, in Daly R.J. (ed.) *Origeniana Quinta, Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven 1992, pp. 481-7.

O'Cleirigh P., *The Dualism of Origen*, in Daly R.J. (ed.) *Origeniana Quinta, Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven 1992, pp. 346-50.

O'Neill, J. C., *How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?*, in *Journal of Theological Studies* 53 (2002), pp. 449-64.

Pazzini D., *Lingua e teologia in Origene: il «Commento a Giovanni»*, Brescia 2009.

Perrone L., *La parrhêsia di Mosè : l'argomentazione di Origene nel Trattato sul libero arbitrio e il metodo delle «quaestiones et responsiones»*, in id. (ed.), *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova 1992, pp. 31-64.

Perrone L., *I paradigmi biblici della preghiera nel Peri euchês di Origene: aspetti formali e problematiche ermeneutiche*, in *Augustinianum* 33 (1993), pp. 339-68.

Perrone L., *Continuité et innovation dans les commentaires d'Origène: un essai de comparaison entre le «Commentaire sur Jean» et le «Commentaire sur Matthieu»*, in Goulet-Cazé M.-Od.- Dorandi T.-Goulet R.-Hugonnard-Roche H. (eds.), *Le commentaire entre tradition et innovation: actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)*, Paris 2000, pp. 183-97.

Perrone L., *«The bride at the crossroads»: Origen's dramatic interpretation of the «Song of Songs»*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82.1 (2006), pp. 69-102.

Perrone L., *La Preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011a.

Perrone L., *Origenes' Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie: zur Rezeption von Περὶ εὐχῆς in der modernen Forschung*, in Fürst A. (ed.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster 2011b, pp. 101-27.

Perrone L., *Origène. Un Esquisse*, 2018.

Pizzolato L.F. (ed.), *Origene maestro di vita spirituale = Origen master of spiritual life:*

Milano, 13-15 settembre 1999, Milano 2001.

Praechter K., *Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin 1920.

Prinzivalli E., *Introduction*, in *Adamantius* 23 (2017b), pp. 10-3.

Rahner K., *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932a), pp. 113-45.

Rahner H., *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 7 (1932b), pp. 205-22.

Rahner H., *Mysterium Lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 62 (1939), pp. 311-49.

Rius-Camps J., *La suerte final de la naturaleza corpòrea segùn el Peri Archon de Origenes*, in *Studia Patristica* 14 (1976), pp. 167-79.

Rius-Camps J., *La hipòtesis origeniana sobre el fin ùltimo (peri telous). Intento de valoraciòn*, in Bianchi U. (ed.), *Arché e Telos, l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa, Atti del colloquio*, Milano 1981, pp. 58-117.

Rose V., *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, Stutgardiae 1967.

Roselli A., *Ὁ τεχνίτης θεός: la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in Phil. 27 e PA III, 1*, in Perrone L. (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Bologna 1992, pp. 65-84.

Rouken R., *»Die Liebe kommt nie zu Fall« (1 Kor 13,8a) als Argument des Origenes gegen einen neuen Abfall der Seelen von Gott*, in Bienert W.A.-Kühneweg U. (hrsg.), *Origeniana Septima, Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999.

Salmona B., *Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l'apocatastasi*, in *Augustinianum* 18 (1978), pp. 383-88.

Salvesen A. (ed.), *Origen's Hexapla and fragments: papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994*, Tübingen 1998.

Scherer J., *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Paris 1960.

Schibli H.S., *Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul*, in Daly R.J. (ed.) *Origeniana Quinta, Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven 1992, pp. 381-91.

Sfameni Gasparro G., *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in Bianchi U. (ed.), *Arché e Telos, l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa, Atti del colloquio*, Milano 1981, pp. 231-301.

Sfameni Gasparro G., *Origene, studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984.

Sfameni Gasparro G., *Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei λογικοί, la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche del II e III secolo*, in Daly R.J. (ed.) *Origeniana Quinta, Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven 1992, pp. 303-19.

Simonetti M., *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, in *Aevum* 36 (1962), pp. 370-81.

Simonetti M., *Eracleone e Origene*, in *Vetera Christianorum* 3 (1966), pp. 111-41.

Simonetti M., *Eracleone e Origene*, in *Vetera Christianorum* 4 (1967), pp. 23-64.

Simonetti M., *Origene. I Principi*, Torino 1968.

Simonetti M., *Variazioni gnostiche e origeniane sul tema della storia della salvezza*, in *Augustinianum* 16 (1976), pp. 7-21.

Simonetti M., *Eresia ed eretici in Origene*, in *Augustinianum* 25 (1985), pp. 735-48.

Simonetti M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

Simonetti M., *Il Vangelo e la Storia*, Roma 2010.

Simonetti M., *Quanto conosciamo dell'interpretazione origeniana della Genesi?*, *Adamantius* 23 (2017b), pp. 13-20.

Stead C., *Divine Substance*, Oxford 1977.

Stead C., *Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers*, in Bianchi U. (ed.), *Arché e Telos, l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa, Atti del colloquio*, Milano 1981, pp. 170-196.

Stroumsa G.G., *Barbarian Philosophy: the religious revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999.

Stroumsa G.G., *La fine del sacrificio, Le mutazioni religiose della Tarda Antichità*, Torino 2006.

Studer B., *A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin*, in *Vetera Christianorum* 5 (1968), pp. 137-55.

Studer B., *La résurrection de Jésus d'après le Peri Archon d'Origène*, in *Augustinianum* 18 (1978), pp. 279-309.

Tornau C., *Materie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum XXIV: Manethon-Montanismus*, Stuttgart 2012, coll. 346-410.

Tzamalikos P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden-Boston 2006.

Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden-Boston 2007.

Vannier M.-A., *Origène et Augustin, interprètes de la création*, in Dorival G.-Le Boullec A., *Origeniana Sexta, Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993*, Leuven 1995, pp. 723-38.

Watson J., *Souls and bodies in Origen's Peri Archon*, in *Irish Theological Quarterly* 55 (1989), pp. 173-92.

Van Winden J.C.M., *Calcidius on matter. His doctrine and sources. A chapter in the history of platonism*, Leiden 1965.

Völker W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.

Winkelmann F., *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode*, in Granfield P.-Jungmann J.A. (edd.), *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten*, vol. II, Münster 1970, pp. 532-47.

Young F. M., *Creatio ex Nihilo: A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation*, in *Scottish Journal of Theology* 44 (1991), pp. 139–51.