

Adamantius

**Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
“Origene e la tradizione Alessandrina”**

*

**Journal of the Italian Research Group on
“Origen and the Alexandrian Tradition”**

25

(2019)



Adamantius

*Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
"Origene e la tradizione alessandrina"*

*Journal of the Italian Research Group on
"Origen and the Alexandrian Tradition"*

Comitato Scientifico Scientific Committee

Gilles Dorival (Aix-en-Provence / Marseilles),
Giovanni Filoramo (Torino), Alain Le Boulluec (Paris), Christoph Marksches (Berlin),
Claudio Moreschini (Pisa), Enrico Norelli (Genève), David T. Runia (Melbourne),
Guy Gedaliahu Stroumsa (Oxford / Jerusalem),
Robert Louis Wilken (Charlottesville, Virginia)

Comitato di Redazione Editorial Board

Roberto Alciati, Osvalda Andrei, Guido Bendinelli, Paola Buzi,
Antonio Cacciari (vicedirettore), Francesca Calabi, Alberto Camplani (direttore scientifico),
Tessa Canella, Nathan Carlig, Francesca Cocchini, Chiara Faraggiana di Sarzana, Emiliano Fiori,
Leonardo Lugaresi, Valentina Marchetto, Angela Maria Mazzanti, Adele Monaci,
Andrea Nicolotti, Domenico Pazzini, Lorenzo Perrone (direttore responsabile), Francesco Pieri,
Teresa Piscitelli, Emanuela Prinzivalli, Marco Rizzi, Pietro Rosa, Agostino Soldati, Stefano Tampellini,
Daniele Tripaldi (segretario), Andrea Villani, Claudio Zamagni

Corrispondenti esteri Foreign correspondents

Cristian Badilita (Romania), Marie-Odile Boulnois (France),
Harald Buchinger (Austria), Dmitrij Bumazhnov (Russia), Augustine Casiday (United Kingdom),
Tinatin Dolidze (Georgia), Samuel Fernández (Chile), Michael Ghattas (Egypt),
Anders-Christian Jacobsen (Denmark), Adam Kamesar (U.S.A.), Aryeh Kofsky (Israel),
Johan Leemans (Belgium), Joseph O'Leary (Japan),
Anne Pasquier (Canada), István Perczel (Hungary), Henryk Pietras (Poland),
Jana Plátová (Czech Republic), Jean-Michel Roessli (Switzerland),
Riemer Roukema (The Netherlands), Samuel Rubenson (Sweden),
Anna Tzvetkova (Bulgaria), Martin Wallraff (Germany)

La redazione di *Adamantius* è presso il Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Via Zamboni 32, I-40126 Bologna (tel. 0512098517, fax 051228172). Per ogni comunicazione si prega di rivolgersi al Prof. Alberto Camplani (e-mail: alberto.camplani@uniroma1.it) o al Prof. Antonio Cacciari (e-mail: antonio.cacciari@unibo.it). Il notiziario segnalerà tutte le informazioni pervenute che riguardino specificamente il campo di ricerca del gruppo, registrando in maniera sistematica le pubblicazioni attinenti ad esso. Si prega d'invviare dissertazioni, libri e articoli per recensione all'indirizzo sopra indicato.

Indice
Adamantius 25 (2019)

1. *Contributi*
- 1.1. *Sezioni monografiche*
- 1.1.1 *The Rediscovery of Origen in Twentieth Century Theology: A Legacy for the New Millennium?*
MARCO RIZZI, *Introduction to the Thematic Section* 6-7
FRANCESCO PIERI, *La ripresa degli studi origeniani e la teologia all'inizio del XX secolo* 8-20
CORDULA BANDT, *On German Scholarship on Origen in the First Half of the 20th Century* 21-32
JEAN-FRANÇOIS PETIT, *L'Origène du Père Daniélou : théologie et culture* 33-38
DIRK EVERS, *Origen and Karl Barth on Universal Salvation. An Essay in Constructive Theology* 39-54
EMMANUEL ALBANO, *Storia e spirito. La riscoperta di Origene maestro della rivelazione in De Lubac* 55-68
LORENZO PERRONE, *I due fratelli Rahner e Origene: alle sorgenti dei Padri per una nuova esperienza di Dio e della Chiesa* 69-96
GUIDO BENDINELLI, *Natura – grazia e mistica in Origene e Hans Urs von Balthasar* 97-107
ELISA ZOCCHI, *The Doctrine of the Spiritual Senses from Origen to Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics* 108-122
CHARLES M. STANG, *Flesh and Fire: Incarnation and Deification in Origen of Alexandria* 123-132
EMMANUEL ALBANO – DIRK EVERS – ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN – CHARLES M. STANG, *Round Table. The Future of Origen's Theology* 133-146
- 1.1.2 *Testi greci cristiani e traduzioni armene: un viaggio di andata e ritorno*
ANTONIO CACCIARI, *Prefazione* 147
ANNA SIRINIAN, *Introduzione alla sezione tematica* 148-150
MORENO MORANI, *Antiche traduzioni armene di testi greci: riflessioni filologiche e linguistiche* 151-160
PAOLA PONTANI, *Il «Filone armeno» e il suo uso filologico: una vicenda esemplare* 161-172
CLARA SANVITO, *Ancora sulla citazione ebraica di Epideixis 43: «Un Figlio nel principio stabilì Dio; in seguito, il cielo e la terra»* 173-193
MARCO BAIS, *Variatio vs quasi sinonimia: il caso di hovani/stower in Demonstratio 71* 194-205
SEVER J. VOICU, *Le traduzioni patristiche dal greco in armeno: il caso di Severiano di Gabala* 206-213
EMILIO BONFIGLIO, *Giovanni Crisostomo e il corpus Chrysostomicum nell'Armenia tardoantica: strumenti di lavoro, fortuna e prospettive di ricerca* 214-228
VALENTINA CALZOLARI, *Stefano il protomartire e i Padri della Chiesa: su alcune omelie greche e siriache tradotte in armeno e un inedito Encomio di santo Stefano di Basilio di Cesarea* 229-254
ALBERTO D'ANNA – SARA SCARPELLINI, *Apostoli che parlano armeno: riflessioni filologico-linguistiche sulla traduzione degli Atti di Pietro e Paolo apocrifi* 255-280
- 1.2. *Articoli*
AARON W. WHITE, *More Than a Counselor. The Longer Reading Isaiah 9:5b in Codex Alexandrinus and Its Hexaplaric Origins* 281-291
FRANCESCA MINONNE, *I primi autori cristiani e la lettura: l'uso della grammatica come strumento esegetico* 292-314
OSVALDA ANDREI, *Africana* 315-330
DIMITRIOS ZAGANAS, *L'homélie Sur le début d'Osée de Piérius d'Alexandrie: témoignages et nouveaux fragments* 331-338
SANTIAGO VÁZQUEZ, *El lugar de la filautía (φιλαυτία) en la concepción de enfermedad del alma de Evagrio Póntico* 339-349
MATTEO ANTONIAZZI, *Cultural Community in Late Antiquity: Sozomen's Monastic Perspective on the Idea of Paideia Between Classical Heritage and Christian Culture* 350-356
GIANMARIO CATTANEO, *I frammenti greci dell'Omelia 17 (Sui sogni) di Severo di Antiochia: vecchie e nuove acquisizioni* 357-370

- GUIDO VENTURINI, *Quale modello greco? La versione siriana nella tradizione manoscritta della Vita di Giovanni il Misericordioso* 371-382
- MARIA CONTERNO, *The Recensions of Eutychius of Alexandria's Annals: MS Sinai 582 Reconsidered* 383-404
- 1.2 Seminario. *Experiencing and Narrating the Body: Ascetic Practices and Discourses in Early Christianity*
- ROBERTO ALCIATI, *Introduction to the Seminar* 405-407
- TOMMASO INTERI, *Body and Flesh in Origen's Newly Discovered Homilies on the Psalms* 408-417
- FABRIZIO PETORELLA, «*The True Disciple of the Blessed Thecla*»: *Saint Syncletica and the Construction of Female Asceticism* 418-426
- NICOLE HARTMANN, *Experiencing and Narrating the Body in Early Christian Martyrology* 427-435
- MARIA DELL'ISOLA, «*Fasts Will Merit From God the Recognition of Mysteries*» (*Tert. ieiun. 7, 6*): *On the Relationship Between Fasting and Prophecy in Early Christianity* 436-444
- 1.3. *Note e Rassegne*
- EKVTIME KOCHLAMAZASHVILI, *The Old Georgian Version of Antirrhetikos by Evagrius Ponticus and Its Relation with the Syriac Version* 445-451
- EWA WIPSYCYKA – PRZEMYSŁAW PIWOWARCZYK, *Religious Diversity in Late Antique Egypt Through the Lenses of New Philology. Remarks on the Recently Published Volume Edited by H. Lundhaug and L. Jenott* 452-463
- FRANZ XAVER RISCH, *Reinhard M. Hübner, Kirche und Dogma im Werden* 464-470
2. *Notiziario*
- 2.1. *Riunioni del Gruppo*
- Verbale dell'assemblea straordinaria del 29 maggio 2019, Gubbio, 471; Verbale dell'assemblea del 6 dicembre 2019, Bologna, 471
- Notizie su tesi e attività didattiche*
- 2.2. *Tesi*
- 2.2.1 ANNUNZIATA DI RIENZO, *Holiness and Power in Syriac Hagiographic Collections* (C. Noce), 477; GUIDO VENTURINI, *Studi sulla versione siriana della Vita di Giovanni il Misericordioso* (P.A. Cavallero – E. Fiori), 478; Emanuele ZIMBARDI, *La traduzione greca del Sermone su Ninive e Giona di Efreem siro. Nuova edizione critica e studio sulla tecnica di traduzione* (P.G. Borbone – C. Castelli), 479; E. SANTILLI, *La Prophetia ex dictis Sibyllae Magae* (M.A. Barbàra), 482.
- 2.2.2 *Attività didattiche*
- 2019 *Dumbarton Oaks/HMML Coptic and Syriac Summer School* (M. Milesi), 487
3. *Repertorio bibliografico*
- 3.1. *Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina* (a cura di L. PERRONE) 488-576
0. *Bibliografie, repertori e rassegne; profili di studiosi*, 488; 1. *Miscellanee e studi di carattere generale*, 489; 2. *Ellenismo e cultura alessandrina*, 501; 3. *Giudaismo ellenistico*, 501; 4. *LXX*, 502; 5. *Aristobulo*, 507; 6. *Lettera di Aristeo*, 508; 7. *Filone Alessandrino*, 508 (1. *Bibliografie, rassegne, repertori*; 2. *Edizioni e traduzioni*; 3. *Miscellanee e raccolte*; 4. *Studi*); 8. *Pseudo-Filone*, 515; 9. *Flavio Giuseppe*, 515 (1. *Bibliografie, rassegne, repertori*; 2. *Edizioni e traduzioni*; 3. *Miscellanee e raccolte*; 4. *Studi*); 10. *Cristianesimo alessandrino e ambiente egiziano*, 517 (1. *Il contesto religioso egiziano*; 2. *Il periodo delle origini*; 3. *Gnosticismo, ermetismo e manicheismo*; 4. *La chiesa alessandrina: istituzioni, dottrine, riti, personaggi e episodi storici*; 5. *Il monachesimo*); 11. *Clemente Alessandrino*, 526; 12. *Origene*, 529 (1. *Bibliografie, rassegne, repertori*; 2. *Edizioni e traduzioni*; 3. *Miscellanee e raccolte*; 4. *Studi*); 13. *L'origenismo e la fortuna di Origene*, 545; 14. *Dionigi Alessandrino*, 548; 15. *Pierio di Alessandria*, 548; 16. *Pietro di Alessandria*, 548; 17. *Alessandro di Alessandria*, 548; 18. *Ario*, 548; 19. *Eusebio di Cesarea*, 549; 20. *Atanasio*, 552; 21. *I Padri Cappadoci*, 554 (1. *Basilio di Cesarea*, 554; 2. *Gregorio di Nazianzo*, 557; 3. *Gregorio di Nissa*, 558); 22. *Ambrogio di Milano*, 561; 23. *Didimo il Cieco*, 562; 24. *Evagrio*, 562; 25. *Rufino di Aquileia*, 564; 26. *Teofilo di Alessandria*, 564; 27. *Sinesio di Cirene*, 564; 28. *Gerolamo*, 565; 29. *Agostino*, 572;

INDICE

30. *Isidoro di Pelusio*, 573; 31. *Cirillo Alessandrino*, 574; 32. *Nonno di Panopoli*, 575; 33. *Pseudo-Dionigi Areopagita*, 575; 34. *Cosma Indicopleuste*, 575; 35. *Giovanni Filopono*, 575; 36. *Massimo il Confessore*, 575.
- 3.2. *Segnalazioni di articoli e libri* 577-634
- Exodos. *Storia di un vocabolo*, a cura di E. BONS, A. MAMBELLI e D. SCIALABBA (A. Cacciari), 577; *La Settanta. Perché è attuale la Bibbia greca?*, a cura di E. BONS, D. CANDIDO, D. SCIALABBA (P. Rosa), 580; E.-M. BECKER, *Der früheste Evangelist. Studien zum Markusevangelium* (P.A. Gramaglia), 584; *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Volume I-III, ed. D. HELLHOLM – D. SÄNGER (P.A. Gramaglia), 586; *Perceiving the Other in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. Bar-Asher SIEGAL – W. GRÜNDSTAÜDL – M. THIESSEN (O. Andrei), 610; *Norm and Exercise. Christian Asceticism between Late Antiquity and Early Middle Ages*, a cura di R. ALCIATI (A. D'Inca), 613; K. STIFEL, *Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel (NHC VI, 1)*, (P.A. Gramaglia), 616; *Éphrem de Nisibe. Hymnes contre les hérésies*, traduction du syriaque, introduction et notes de F. RUANI (A. Camplani), 618; S. SQUIRES, *The Pelagian Controversy. An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls* (G. Malavasi), 622; *Lexégèse de saint Jérôme*, ed. É. AYROULET – Aline Canellis (S. Mantelli), 623; *Cassiodore. De l'âme*. Introduction, traduction et notes par A. GALLONIER (P. ROSA), 627; I. DORFMANN-LAZAREV, *Christ in Armenian Tradition: Doctrine, Apocrypha, Art (Sixth-Tenth Centuries)* (S. Scarpellini), 631.
4. *Comunicazioni*
- 4.1. *Congressi e seminari* 635-661
- Lectures on Philo, De Abrahamo, Firenze - Rimini, 10-12 ottobre 2018* (C. Zamagni), 635; *Similitudini, metafore e allegorie nel De opificio mundi di Filone di Alessandria*, Aquila, 24-25 ottobre 2019 (L. De Luca), 635; *Philocalia. Questioni filologiche, esegetiche e storico-letterarie*. XVII Convegno Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Gubbio, 29-30 maggio 2019 (M. Monfrinotti), 639; *Girolamo e Roma. Convegno internazionale in occasione del XVI centenario della morte*, 30 settembre 2019 – 3 ottobre 2019, Roma (G. Cerreti), 642; *Un metodo per il dialogo fra le culture. La chresis patristica*, 15- 16 maggio 2019, Bologna (N. Salsi), 645; *Vedere e guardare attraverso le parole: Contributi per una storia della cultura visuale del cristianesimo antico e tardoantico*, Torino, 9-11 ottobre 2019 (T. Interi), 652; *La Collectio Avellana tra notarii tardoantichi e copisti altomedievali*, Perugia, Gubbio e Monastero di Fonte Avellana, 19-21 settembre 2019 (T. Canella), 654; *Byzantine Stichic Hymnography*, Oslo, 28-29 novembre 2019 (E. Zimbardi), 659.
- 4.2. *Ricordo di Stefano Tampellini* (F. PIERI) 661
5. *Indici*
- 5.1. *Indice delle opere di Origene* (M. SILVESTRI) 662
- 5.2. *Indice degli autori moderni* (M. SILVESTRI) 665
6. *Indirizzario*
- 6.1. *Elenco dei membri del Gruppo* 680
- 6.2. *Elenco dei collaboratori di Adamantius 25 (2019)* 684
7. *Libri e periodici ricevuti* 686
8. *Pubblicazioni del Gruppo* 690
- Opere di Origene* 693
- Annuncio delle due sezioni monografiche di «Adamantius» 26 (2020)* 694

La redazione di Adamantius ricorda commossa Stefano Tampellini, suo membro attivo fin dalle origini, studioso sempre partecipe delle vicende del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina. Francesco Pieri ne traccia un profilo umano e scientifico alla fine di questo numero.

1.1 Sezioni monografiche

1.1.1 The Rediscovery of Origen in Twentieth Century Theology: A Legacy for the New Millennium?

Introduction to the Thematic Section

by
Marco Rizzi

For an academic journal devoted to a specific topic, it is certainly appropriate to review the state of the art from time to time, in order to clarify the path taken and to make the point for the future of the research. There is no doubt that the *Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina* with its journal *Adamantius* was born in the wave of the scholarly revival of Origen that took place in the second half of the last century, mainly within the most advanced theological milieu in French and Germany. Origen's standard image inherited by mid-century scholarship was substantially shaped by the late-eighteen and early nineteen century great German Protestant theologian Adolph von Harnack. In his view, Origen was the first 'systematic' theologian who built up the dogmatic edifice of early Christian orthodoxy by mingling the original, Semitic and biblical features of Jesus' teaching with the mainstream philosophy of Origen's day, that is to say Platonism and – on the ethical plan – Stoicism. The tool used by Origen to operate such a shift in the Christian experience was the so-called 'allegorical reading' of the Bible, already in use in some Jewish circles, mainly that of Philo and to a lesser extent of Paul: roughly speaking, it consists in a non-literal comprehension of the text, searching for its symbolic and metaphorical contents. Allegory, again, originated in the Stoic philosophical environment, intended to free and purify Greek traditional religion from the anthropomorphic and embarrassing features of its mythological narratives.

The 'new Origen' painted by the subsequent Catholic theologians such as De Lubac, Daniélou, Rahner, and von Balthasar had opposite characteristics. Instead of being the creator of a dogmatic theological system, he was a thinker engaged in a never-ending search for an ever-deeper comprehension of God's mystery of mercy and forgiveness, mainly through a personal – that is to say, undogmatic by definition – reading and a self-appropriation of the Biblical text. Far from corrupting the genuine, 'original' content of Jesus' message, Origen tried to transfer it – the most faithfully he could – in the Greek cultural world, following a path already traced by some of his predecessors, among whom the very same Paul: philosophy was no more than a linguistic code to speak with Greek and Jewish Hellenized people, in the name of the true Christian universalism, opposite to the Roman political imperialism. Finally, Origen's teaching on free will made him the first *doctor libertatis* who wholly freed ancient world from its deterministic view of human destiny and history; in this perspective, Origen's theory of *apokatastasis* or universal reconciliation had not only a theological content, as far as it applies to God's design of redemption, but also an anthropological and social one, making each individual capable of, and responsible for, his or her own salvation.

In the second half of the Twentieth century, especially in the Seventies and in the Eighties, the 'new Origen' gained a certain popularity not only in theological debates, but in the larger academic domain, including philology, history of philosophy, and so on, and in general culture too. Studies, critical editions of Origen's works, conferences and courses spread all over the world, while his image of an heretic rescued from the conviction by the Sixth century Imperial Church and of an intellectual at the crossroad of Christianity and Antiquity appeared, for instance, in the epigraph of Carl Orff's *De temporum fine comoedia*, firstly represented at Salzburg festival in 1973 under Herbert von Karajan's baton; Orff's *piece* best represents Origen's popular image as a sort of syncretistic and heterodox thinker, at the crossroad of Paganism, Christianity and esotericism (for instance, Daniélou's monograph published in 1948 by La Table Ronde was translated into Italian forty years later by the publisher Archeosofica, founded by Tommaso Palamidessi, an idiosyncratic figure of Christian esotericist and astrologer). From these decades on, Origen ceased to be a matter of strict theological expertise and lost his ground-breaking function exerted until then in that domain, becoming instead a normal subject of academic and intellectual discourses.

In some way, however, that inspiration lies at the foundation of the *Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina* and still operates in most of its members, even though the great changes undergone in theology, society, churches and universities around the new millennium have deeply transformed our sensibility for and approach to the study of Origen and his intellectual and spiritual legacy. So, the publishing of the 25th issue of the journal *Adamantius* has offered the occasion to rethink the move of the rediscovery of Origen in the middle of the Twentieth century through its most significant protagonists' work, and at the same time to identify new possible paths not only for academic-oriented research, but also one inspired by a wider range of interests and aims within churches and society. Such a vision explains the twofold structure of this monographic section, which contains the proceedings of the conference held at the Catholic University of Milan to this purpose, on October 2018, and funded by that University within the research project «Crisi dell'eurocentrismo e futuro dell'umanesimo europeo: prospettive storico-culturali, religiose, giuridiche ed economico-sociali». The papers in the first part reconstruct the general scenery of the Origen's renaissance around World War II and the individual contribution of scholars like De Lubac, Daniélou, von Balthasar, the Rahner brothers. The underlying presupposition is that their approach to Origen could be still inspiring in terms of method and intellectual freedom from any compulsion, once ecclesiastical and theological, now academic and 'politically correct'. The second part contains the proceedings of the round table that concluded the works of the conference, introduced by some suggestions intended to raise questions and reflections about a possible legacy of Origen's thought for the new millennium.

Each contributor chose the issue he preferred and of course many questions remain still open. In addition to the topics dealt with in the roundtable, it is still possible to identify other aspects of Origen's legacy that make him and his work still noteworthy for other reflections involving anthropological, social and philosophical issues. I give only a few examples. In a time of resurgent nationalism and particularism, Origen's universalism and ecumenism can suggest some guidelines for mitigating the inner tendency to preserve individual identity with the claim for the existence of common features shared by all humanity, namely freedom and self-determination. On this regard, Origen reflections about the relationship between moral law, established by God, and human free will, can help to reshape the relation between human heteronomy and autonomy, that is to say, between juridical and social norms and individual rights. At the very same level, the harsh criticism moved to Origen's *apokatastasis* by Augustine, who charged him of negating the very dimension of justice in the exclusive favour of God's mercy, could help to redefine the respective implications of punishment and rehabilitation in the actual practice of legal justice. Finally, the very biography of Origen puts at stake the problem of the role of intellectuals in the dialectic between recognised authorities and personal paths, within any established milieu – such as the Universities or other research Institution, in which progress can be strengthened but also discouraged by mainstream trends. Further reflexions and researches on these and other topics will help us to paint a new image of Origen for the new millennium.

Marco Rizzi
Catholic University, Milan
marco.rizzi@unicatt.it

**I due fratelli Rahner e Origene:
alle sorgenti dei Padri per una nuova esperienza
di Dio e della Chiesa**
di
Lorenzo Perrone

Manlio Simonetti
in memoriam

1. HUGO E KARL RAHNER: VITE PARALLELE IN COMPAGNIA DEI PADRI

Nel multiforme panorama della teologia del '900 non sono tante le figure che possano competere con l'apporto agli studi patristici, e più particolarmente origeniani, dei due fratelli gesuiti tedeschi Hugo (1900-1968) e Karl Rahner (1904-1984). Sebbene Hugo, il maggiore e agli inizi il più noto, sembri sottrarsi alla qualifica di "teologo" in senso stretto per la varietà degli interessi storico-religiosi, non solo egli coltiva fin da principio la passione per l'ecclesiologia ma già negli anni Trenta si fa interprete di una "teologia kerigmatica" (*Verkündigungstheologie*), in nome di quel rinnovamento del pensiero teologico al quale Karl darà un contributo decisivo¹. In ogni caso vale per ambedue un dato che contraddistingue il loro itinerario intellettuale: a partire dalla comune convinzione che non si possa separare la teologia dalla vita di fede, l'uno e l'altro condividono il radicamento nei Padri, al punto che nella fase iniziale delle loro ricerche, fra gli anni Trenta e Cinquanta, danno l'impressione di procedere spesso su binari paralleli. Questa convergenza è testimoniata per tempo dalla singolare *Festschrift* privata dal titolo *Sacra Historia* che i due figli, ormai inseriti nella Compagnia di Gesù, offrirono al padre nel 1928 in occasione del 60° compleanno². I saggi di carattere storico e filosofico qui riuniti rifluiscono parzialmente nelle prime pubblicazioni dei due autori, laddove la tematica origeniana condivisa darà luogo a due importanti articoli che datano significativamente allo stesso anno 1932: *Taufe und geistliches Leben bei Origenes* [«Battesimo e vita spirituale in Origene»] di Hugo e *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* [«L'inizio di una dottrina dei cinque sensi spirituali in Origene»] di Karl.

Non è mia intenzione indagare il retroterra ecclesiale, teologico e più latamente culturale che nel corso degli anni Venti porta sia Hugo che Karl a sviluppare un interesse per i Padri, e nella fattispecie in primo luogo per Origene. Esso nasceva prevedibilmente dal bisogno di superare gli orizzonti "scolastici" troppo rigidi che accompagnavano il percorso formativo di Karl forse ancora più di Hugo. Questi infatti poté indirizzarsi assai presto agli studi di storia della Chiesa e giovare delle ricerche di Franz-Joseph Dölger (1879-1940) su antichità e cristianesimo che in seguito condurranno al grande *Reallexikon für Antike und Christentum*, impresa della cui importanza e utilità Hugo era profondamente convinto³. D'altra parte,

¹ H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg i.Br. 1939. Per K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg i.Br. 1994, 2004² (tr. it. *Hugo e Karl Rahner*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1995), 128, «er habe mit dem Titel *Eine Theologie der Verkündigung* zum Ausdruck bringen wollen, daß es bewußt um *Theologie* gehe, also um eine eigenständige kerygmatische Form der Theologie vom Inhalt und von der inneren Ergriffenheit her, als *theologia cordis* in Wahrheit Auswirkung einer charismatischen Geistesgabe. Schließlich gehe es um *eine* Theologie der Verkündigung, neben der andere denkbar seien». Sulle riserve di Karl nei confronti della 'teologia kerigmatica' si veda peraltro H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Zeugnisse seines Lebens und Denkens*, Topos Plus, Kevelaer 2011², 101: «Er sah die Gefahr, daß eine bloß kerygmatische Theologie sehr leicht die berechtigten rationalen, intellektuellen Ansprüche beiseite schieben würde und damit ihre Überzeugungskraft bei Kritischen und Zweifelnden verlöre». Tuttavia, per B. SESBOÛÉ, *Beziehungen zum Nachbarland Frankreich*, in *Bilder eines Lebens*, ed. P. IMHOF – H. BIALLOWONS, Herder, Zürich-Freiburg i.Br. 1985, 104-108, 106, si può parlare in Karl di una «diskrete, durchaus auch auf Distanz gehende, dennoch aber wirksame Unterstützung», per la consapevolezza della componente pastorale di ogni teologia.

² SW I, 243-244. K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, cit., 40-41 segnala l'importanza di questi contributi inediti per lo sviluppo futuro dei due autori, il comune ancoraggio nella spiritualità dell'ordine, ma anche le diversità quanto ai contenuti e al metodo dell'indagine, mentre lo *Sitz im Leben* ravvicinato è dato dal periodo di formazione gesuita (p. 71).

³ Già nella tesi inedita – Fons Vitae. *Eine Untersuchung zur Geschichte der Christusfrömmigkeit in der Urkirche* – Hugo

Karl era attratto dal ripensamento creativo del tomismo ad opera di Joseph Maréchal (1878-1944), anche alla luce dell'esperienza mistica, tanto da influenzare il suo primo approccio ai Padri⁴, ma nel contempo le vaste letture patristiche condotte per proprio conto negli anni di formazione condizionavano il suo stesso studio della filosofia scolastica⁵.

Ciò che però mi preme soprattutto è tentare di mettere a fuoco i temi trattati dai due fratelli nelle loro ricerche e come esse si collocano nel contesto degli studi origeniani del tempo. Non è certo un caso che a monte e a valle dei primi interventi di Hugo e Karl troviamo la pubblicazione di due opere fondamentali sulla spiritualità e la mistica di Origene: nel 1931, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* [«L'ideale di perfezione di Origene»] di Walther Völker e, nel 1938, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* [«La teologia della mistica del Logos in Origene»], del confratello gesuita, e compagno di studi di Karl, Aloisius Lieske⁶. Sia Völker che Lieske miravano a recuperare l'immagine del cristiano Origene a dispetto della caratterizzazione marcatamente filosofica e speculativa tracciata in quello stesso torno di tempo da Eugène de Faye e Hal Koch⁷, ma essi approdavano a risultati sensibilmente diversi quanto alla natura dell'esperienza religiosa nell'Alessandrino. Mentre Völker presentava l'esito mistico come il culmine del processo di purificazione morale ed elevazione interiore del fedele fino alla preghiera silenziosa di adorazione a Dio, sostenendo altresì la presenza di momenti estatici in Origene, Lieske più sensibile agli aspetti dogmatici si sforzava di collegare la mistica del Logos all'antropologia teologica e alla dottrina della grazia, entrambe ancorate al motivo dell'immagine di Dio nell'uomo, integrando la prospettiva della mistica individuale con la sua dimensione ecclesiale⁸. Né va dimenticato, per completare il quadro di quegli anni d'anteguerra, il ruolo fondamentale svolto da Hans Urs von Balthasar con la pubblicazione nel 1936 del celebre saggio *Le Mystèrion d'Origène* [«Il mysterion di Origene»] e nel 1938 dell'antologia *Geist und Feuer* [«Spirito e fuoco»]⁹, preludio ravvicinato al *ressourcement* origeniano avviato poco dopo in Francia da Jean Daniélou e Henri de Lubac e proseguito, sulla loro scia, da Henri Crouzel¹⁰. La costellazione così

faceva riferimento alle ricerche di Dölger (cf. N.M. BORENGÄSSER, *Hugo Rahner und das Forschungsprogramm «Antike und Christentum»*, ZKTh 123 [2000] 188-196). In *Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien* (1944), 390, riconosce i meriti dello storico di Bonn circa il nesso fra religioni misteriche e cristianesimo e si augura la prosecuzione del suo programma nel RAC.

⁴ Karl lesse con entusiasmo *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Museum Lessianum, Louvain 1926 (cf. [1924-1927], in *Bilder eines Lebens*, cit., 18-21, 20), ma negli ambienti gesuiti – come ricorda K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, cit., 81-82 – circolavano anche i precedenti lavori del confratello belga sulla mistica e la psicologia religiosa: *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, RevPhil 12 (1912) 416-488; *Étude sur la psychologie des mystiques*, I-II, Alcan, Paris 1924, 1937; *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes*, Centerick, Louvain 1926. Anche a giudizio di E.G. FARRUGIA, *Dogma and Spirituality in Hausherr*, in *Irénée Hausherr et la spiritualité de l'Orient chrétien* = OCP 70 (2004) 75-101, 95 (che segnala la ricezione delle ricerche di Irénée Hausherr su Evagrio presso i due studiosi), «the reason why Karl Rahner admired Maréchal so much was the fact that he had elaborated a way of dialoguing with modern transcendental philosophy and modern mystical philosophy».

⁵ Secondo K. LEHMANN, *Karl Rahner, ein Porträt*, in *Karl Rahner-Lesebuch*, ed. Kard. K. LEHMANN – A. RAFFELT, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014, Karl «hätte aber die schultheologischen Thesen nicht dechiffrieren können, hätte er nicht lange Umgang gehabt mit den Quellen der großen Väter und der mittelalterlichen Theologie».

⁶ W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Mohr, Tübingen 1931; A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Aschendorff, Münster 1938.

⁷ E. DE FAYE, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Leroux, Paris 1928; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, De Gruyter, Berlin – Leipzig 1932.

⁸ L. PERRONE, *Origenes' Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie: Zur Rezeption von Peri Euchês in der modernen Forschung*, in *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, ed. A. FÜRST, Aschendorff, Münster 2011, 101-127, 106-111.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Le Mystèrion d'Origène*, RSR 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 38-64 (rist. *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957); ID., *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig 1938 (cf. W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Knecht, Frankfurt a.M. 1976, e ID., *Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar als junge Theologen. Herausforderungen, Begegnungen, Weichenstellungen*, ThPh 79 [2004] 401-410).

¹⁰ A giudizio di M. FÉDOU, *Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar lecteurs et interprètes des Pères*, in *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, ed. H.J. GAGEY – V. HOLZER, Bayard, Paris 2005, 141-159, 142 n. 5, Henri de Lubac sarebbe stato influenzato da von Balthasar, dato che *Histoire et Esprit* è del 1950. Quanto a Daniélou, si veda il suo *Origène*, La

tracciata dà l'idea della vivacità e intensità di questa stagione della quale Hugo e Karl sono non solo testimoni attenti (basti ricordare le tempestive e puntuali recensioni di Hugo a Völker e René Cadiou¹¹, e di Karl a Lieske¹²), ma anche co-protagonisti e associati, al punto da essere annoverati giustamente anch'essi fra gli esponenti del ritorno postbellico ai Padri¹³.

2. LA RILETTURA ORIGENIANA DI HUGO RAHNER: LA NASCITA DI DIO NELL'UOMO E LO SVILUPPO DI UN'ANTROPOLOGIA TEOCENTRICA

A prima vista il contributo di Hugo agli studi origeniani si presenta come una componente circoscritta della sua opera tendenzialmente poliedrica, nello spirito di un «umanesimo cristiano» dalla classica matrice gesuita di Innsbruck, il luogo in cui egli svolge principalmente la sua attività di docente universitario (come sarà anche per Karl)¹⁴. Molti sono invero i temi da lui affrontati sull'onda della sua formazione teologica e storica: accanto ai Padri della Chiesa spicca la presenza di Ignazio di Loyola e della spiritualità ignaziana (un elemento che lascia una traccia non meno profonda nell'esperienza e nel pensiero di Karl)¹⁵; ma queste indagini sono affiancate e sostenute dall'approfondita conoscenza del mondo classico e dei suoi autori greci e latini nonché del linguaggio simbolico fra antichità e cristianesimo fino ai suoi sviluppi medioevali. Sembra difficile insomma ricondurre ad unità un insieme così diversificato e perfino 'curioso' di interessi e competenze. Lo evidenzia emblematicamente il memorabile saggio *Homo ludens*, proposto dapprima ai convegni di Eranos ad Ascona (dove Hugo partecipa ripetutamente negli anni Quaranta) e poi come opuscolo destinato a grande successo di pubblico (1952). Con la sua visione dell'esistenza tramata sui due registri costitutivi di 'ilare' e 'tragico', secondo l'ideale classico e patristico della *Ernstfröhlichkeit* (l'«ilarità seria»)¹⁶, esso dava per così dire espressione programmatica a quel nuovo umanesimo cristianamente ispirato di cui l'autore si fece portavoce per le generazioni uscite dalla tragedia della seconda guerra mondiale¹⁷.

Tuttavia, Daniélou ha sostenuto che il tema dominante di Hugo, o meglio il suo «soggetto unico», è la Chiesa, nell'introdurre la *Festschrift* per il 60° compleanno, edita insieme all'allievo di Karl, Herbert Vorgrimler, e significativamente intitolata: «Sentire Ecclesiam. *Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*» [«Sentire Ecclesiam. La consapevolezza della Chiesa quale forza plasmatrice

Table Ronde, Paris 1948. Su questi sviluppi ulteriori, con particolare riguardo alla mistica di Origene, cf. anche L. PERRONE, *La dimora di Dio nell'uomo: l'interpretazione origeniana di Gv 14,23*, in *L'Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, ed. I. ADINOLFI – G. GAETA – A. LAVAGETTO, Marietti, Genova 2017, 129-147, 141 ss.

¹¹ ZAM 7 (1932) 183-185 e ZKTh 60 (1936) 278.

¹² ZKTh 63 (1939) 244-245.

¹³ B. PETERSON, *Early Rahner: Reconsidering the Value of 'E latere Christi'*, in *Teaching Theology and Handing on the Faith: Challenges and Convergences* = College Theology Society 2013 rivendica giustamente la figura di Karl (accanto a Hugo) come teologo del *ressourcement* e non solo come esponente dell'aggiornamento conciliare.

¹⁴ Per una bibliografia completa degli scritti si veda K.H. NEUFELD – W.G. SCHÖPF, *Hugo Rahners Schrifttum*, ZKTh 123 (2000) 114-156. Cf. inoltre A. MÜLLER, *Das Schrifttum Hugo Rahners*, in *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. FS Hugo Rahner, ed. J. DANÉLOU – H. VORGRIMLER, Herder, Freiburg i.Br. 1961, 794-828.

¹⁵ Nel segnalare come i lavori più significativi *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Verlag Anton Pustet, Graz – Salzburg 1947) e *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Herder, Freiburg i. Br. 1964), K.H. NEUFELD, *Rahner (Hugo)*, DS 13 (1988) 43-45, 44 ne mette in luce il nesso con le ricerche patristiche: «On atteint ainsi le centre même de l'œuvre spirituelle d'Hugo Rahner et son intention spécifique: un spécialiste des Pères de l'Église veut découvrir, à partir du lien que ces anciens mettaient entre vie chrétienne et théologie, la possibilité de surmonter la séparation entre la spiritualité et la théologie». Cf. anche K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, cit., 193-194: con il libro del 1947 Hugo «konnte... nachweisen, wie sehr Ignatius in der Frömmigkeit der alten Kirche verwurzelt war, ohne doch einfach die alten Vorgaben zu kopieren». Quanto a Karl, si veda in particolare SW 13: *Ignatianischer Geist: Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*.

¹⁶ *Homo ludens*, 28: «Das Dasein ist fröhlich (weil in Gott geborgen) und tragisch (weil in der Freiheit gefährdet)».

¹⁷ Si veda in particolare la prefazione a *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (1945) che si conclude con l'idea che l'uomo diventa pienamente umano soltanto in Dio. Per un riesame di *Homo ludens* si veda adesso F. CITTADINI, *Esplorazione teologica del gioco. In dialogo con Jürgen Moltmann, Hugo Rahner, Klaus Hemmerle*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 2018.

della spiritualità»].¹⁸ Così enunciato, il tema ecclesologico, ancorché centrale, non si presenta staccato dall'esperienza spirituale ed è grazie a questa chiave che si possono spiegare anche le indagini condotte su Origene. A tale riguardo non vi è dubbio che Hugo s'inserisca a pieno titolo nel filone di studi prima sommariamente evocato che si sforzava di riscoprire le dimensioni spirituali ed ecclesiali dell'Alessandrino. D'altra parte, la viva consapevolezza dell'inscindibile legame fra antichità e cristianesimo sotto il profilo religioso e culturale fa sì che l'immagine dell'Origene cristiano emerga sullo sfondo storico del proprio tempo senza scorciatoie di tipo apologetico o tentazioni attualizzanti. Inoltre, in generale il pensiero dell'Alessandrino non viene considerato isolatamente ma come elemento del più ampio contesto di una tradizione che si dipana dalle origini cristiane fino all'avvento dell'età moderna, evidenziando con ciò la natura decisiva del suo apporto. Ne avremo la conferma non solo dai contributi specificamente dedicati ad Origene, ma anche dai cenni sparsi che troviamo nel resto dell'opera, segno ulteriore di una presenza radicata e pervasiva dell'Alessandrino quale testimone per eccellenza del cristianesimo dei Padri.

Seguendo l'impostazione più caratteristica delle sue ricerche, fin dagli inizi Hugo si dimostra attento a un aspetto centrale della riflessione origeniana: l'esegesi della Bibbia e l'interpretazione dei simboli che in primo luogo emergono dalle Scritture. È infatti ad un passo del vangelo giovanneo dall'alta valenza simbolica e spirituale come Gv 7,37-38 che rivolge la sua attenzione nel primo articolo a sfondo origeniano: *De Dominici pectoris fonte potavit* (1931), frutto ravvicinato, sebbene ancora succinto, della tesi inedita (Fons Vitae. *Eine Untersuchung zur Geschichte der Christusfrömmigkeit in der Urkirche* [«Fons Vitae. Un'indagine sulla storia della devozione a Cristo nella Chiesa delle origini»]). Hugo vi illustra come Origene attesti per primo in forma sviluppata il motivo dell'acqua del Vangelo a cui l'apostolo Giovanni si abbeverava dal petto di Cristo¹⁹. Un'idea convergente, essa pure elaborata dall'Alessandrino in rapporto a Gv 7,37-38, è che il petto del Signore è la fonte della vita, intendendo in questo caso i «fiumi d'acqua viva (che) scorreranno dal suo ventre (ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος)» (Gv 7, 38) come riferito direttamente a Cristo e non invece a chi ha fede in lui, secondo l'interpretazione che Origene perlopiù predilige. Egli propone tale spiegazione nel *Commento al Cantico*, in nesso con l'esegesi dei «seni» (*ubera*) di Ct 1,2 (su cui anche Karl si soffermerà a proposito del cuore di Gesù)²⁰, configurando così un motivo che, tramite Ambrogio ed Agostino, godrà di grande fortuna fino al medioevo²¹. L'articolo del 1931 è comunque solo un assaggio della tematica che verrà ripresa dieci anni dopo con un contributo ben altrimenti corposo apparso su «Biblica»: *«Flumina de ventre Christi»: Die patristische Auslegung von Joh 7,37.38* [«Flumina de ventre Christi: L'esegesi patristica di Gv 7,37.38»] (1941).

Ma per apprezzarne meglio il rilievo conviene ripercorrere prima i due articoli *Taufe und geistliches Leben bei Origenes* [«Battesimo e vita spirituale in Origene»] (1932) e *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen* [«La nascita di Dio. La dottrina dei Padri della Chiesa circa la nascita di Cristo nel cuore dei credenti»] (1935)²². Se il primo di essi tratta specificamente di Origene, anche il secondo gli dedica un posto importante ribadendo di fatto, su più ampia scala, i risultati del precedente articolo. La contiguità dei temi in queste ricerche è manifestata dallo sforzo per ricostruire una storia della *theologia cordis* che da Eckhart risale fino a Filone e Origene, soffermandosi specialmente su quest'ultimo. In tale quadro Hugo colloca l'esperienza della grazia battesimale che mediante l'incor-

¹⁸ «[...] À travers ces curiosités apparemment disparates, c'est toujours finalement une même passion qui domine la recherche du Père Hugo Rahner et fait l'unité de son œuvre. L'Église en est le sujet unique» (J. DANÉLOU – H. VORGRIMLER in *Sentire Ecclesiam*, cit., 5).

¹⁹ «Johannes ist der Prophet, der an der Brust des Herrn ruht. Diese Brust des Herrn ist aber der Quell des lebendigen Wassers. Diese sind die Evangelien... Also hat Johannes an der Quelle der Brust des Herrn die Ströme des Evangeliums getrunken. Das ist der Ursprung der Idee. Bei Origenes finden wir ihre erste schriftliche Bezeugung» (105).

²⁰ *CCt I* (93,1-16 BAEHRENS).

²¹ «Wir sehen wieder einmal, wie so oft in der Geschichte der Frömmigkeit, daß ein der Urzeit geläufiger Gedanke, von Origenes geformt, in die westliche Frömmigkeit eindringt, um durch das einzigartige Ansehen des Ambrosius und vor allem Augustins in der Sprache der mittelalterlichen Frömmigkeit heimisch zu werden» (108).

²² Quanto quest'ultimo fosse significativo agli occhi dell'A. lo dimostra la sua ristampa nella raccolta *Symbole der Kirche*, 13-87. Sulla sua importanza anche per lo studio della mistica di Eckhart, cf. B. MCGINN, *The Spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in *Origene maestro di vita spirituale*, ed. L.F. PIZZOLATO – M. RIZZI, Vita e Pensiero, Milano 2001, 263-289, e Id., *Origène*, in *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, ed. M.-A. VANNIER, Cerf, Paris 2011, 904-906.

porazione nella Chiesa, sul modello della nascita eterna del Logos dal Padre e di quella temporale del Verbo incarnato da Maria, dà luogo alla nascita del Verbo nel cuore del fedele, presupposto e pegno della sua crescita in questi grazie ad una vita all'insegna della virtù²³. Nella sua dottrina della grazia Origene insiste particolarmente su questo punto, mettendo in evidenza l'aspetto ascetico e spirituale dell'ascesa interiore a Dio, sia pure sul fondamento 'ontico' essenziale del battesimo. In tale prospettiva l'esperienza sacramentale costituisce il punto di partenza per una vita d'intima unione con Dio nel tempio dell'anima, di cui Hugo non ha scrupoli a riconoscere la portata mistica, sulla base peraltro del motivo paolino dell'«immagine del celeste» (1 Cor 15,49) ampiamente sviscerato dall'Alessandrino²⁴.

È evidente qui la vicinanza con Völker, sebbene egli lo critichi perché i passi da lui adottati per illustrare la nascita mistica del Logos nel cuore del fedele sarebbero del tutto insufficienti²⁵. A sua volta Hugo segnala i luoghi scritturistici che, in linea con il motivo dell'attuazione dell'immagine, alimentano specialmente la riflessione origeniana: Is 26,18 e Gal 4,19 (τέκνα μου, οὐς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν)²⁶. Se in generale le buone opere danno forma alla nascita interiore di Dio, più di tutte vi concorre per Hugo la preghiera, occasione per eccellenza dell'inabitazione del Logos²⁷. In tal modo, giorno per giorno si realizza in noi la figliolanza divina. La visuale così tracciata ispirerà le ricerche successive, ad esempio di Henri Crouzel, ma quello che risalta in particolare dall'indagine di Hugo è la centralità del pensiero ascetico-spirituale di Origene per la tradizione patristica sia greca che latina, pur con una diversa accentuazione in senso dogmatico o mistico²⁸. Si tratta d'altra parte di una riflessione che, a riprova della sua indipendenza teologica, appare allo studioso gesuita nettamente distinta dallo spiritualismo di un Plotino il quale tanto influenza invece Dionigi Areopagita²⁹.

Le tematiche analizzate da Hugo in questi contributi iniziali trovano – come si è detto – la loro sintesi più felice ed esaustiva nel grande saggio del 1941: «*Flumina de ventre Christi*». *Die patristische Auslegung von*

²³ Il tema essenziale è così enunciato in apertura: «Die durch die Gnade gegebene besondere Einwohnung Christi im Herze der in der Kirche zu einem Leib zusammengeführten Gläubigen ist eine geheimnisvolle Nachbildung und Fortsetzung der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater und der zeitlichen Geburt aus der Jungfrau. In der Taufgnade wird Christus in unseren Herzen geboren und im Wachsen des gnadenhaften Tugendlebens wiederholt sich immer wieder diese Gottesgeburt» (*Die Gottesgeburt*, 334). Si veda anche *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, 216: «Wohl kommt Christus, der Logos, in die Seele des Getauften. Aber nicht sofort als reife, vollkommene Gabe. Es will in der Seele des Getauften heranwachsen».

²⁴ «Seit der Taufe trägt sie das "Bild des himmlischen Menschen" [1 Cor 15, 49] in sich – und auf Grund dieser Umgestaltung wird sie zum Tempel des einwohnenden dreifaltigen Gottes. Seitdem ruht im tiefsten und heimlichsten Herzensgrund der ewige König [CCf II], in den ungeheuren Weiten des Herzens ergeht er sich, um der Seele die Mysterien seines *adventus* zu offenbaren [HLc XXI] (*Die Gottesgeburt*, 353).

²⁵ Cf. 354, n. 25; *Taufe und geistliches Leben*, 205: «er [scil. Völker] übersehe bei Origenes das "Katholische", besser gesagt das Sakramentale, die Seinsgrundlagen, auf denen sich auch nach Origenes der Bau des sittlichen Handelns und des moralischen Aufstiegs erhebt». Il battesimo opera la «liberazione dal peccato» (*Entsündigung*) che è la premessa per la *sequela Christi*, il fondamento dell'imitazione di Dio (210).

²⁶ L'A. rinvia, in particolare, all'esempio di *HLv* 12,7: *Aut nescis quia ex isto semine uerbi Dei, quod seminatur, Christus nascitur in corde auditorum?*

²⁷ *Die Gottesgeburt*, 357: «Diese sich täglich neugestaltende Geburt Gottes zeigt sich vor allem im Gebet: hier erfüllt sich das Wort aus Isaias von der Empfängnis durch den Heiligen Geist [Orat 13,3, 327.8-9]. Aber auch die anderen guten Werke sind umgeformt zu Werken des innenwohnenden Logos». Testo chiave è il passo di *Hler* 9,4, in cui la nascita da Dio si compie costantemente per ogni opera buona (μακάριος ὁ ἀεὶ γεννώμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ ... ἀεὶ γεννώσθαι καθ' ἐκάστην πράξιν ἀγαθὴν).

²⁸ In Oriente Massimo il Confessore porterà a compimento il motivo elaborato da Origene e sviluppato in senso mistico da Gregorio, mentre l'eco di Origene si farà sentire in Occidente in Ambrogio: «Es ist gewiß dem Einfluß der Origenischen Exegese zu verdanken, daß auch für Ambrosius die Grundlage seiner Gedanken über die Herzensgeburt die Worte aus Isaias 26, 18 und Gal 4, 19 geworden sind. (...) Auf Ambrosius geht es zurück, wenn von nun an bis ins Mittelalter nicht mehr die dogmatische und mystische, sondern die aszetische Auffassung von der Gottesgeburt herrschend wird» (*Die Gottesgeburt*, 384-385). La dettagliatissima indagine prosegue da Agostino fino al tardo medioevo e si sforza infine di mostrare gli echi o influssi più diretti di Origene in Eckhart (*Hler* 9,4, ma possibilmente anche *H36Ps* 4,3, dove mediante l'attenta cura del maestro spirituale il seme nell'anima è condotto alla crescita).

²⁹ *Die Gottesgeburt*, 377: «Aber dem übermächtig von plotinischem Spiritualismus geformten Denken des Areopagiten lagen die Gedanken von einer Einwohnung Christi im Herzen, von einem Geborenwerden Gottes aus dem Herzen, doch sehr fern».

Joh 7,37.38 [«*Flumina de ventre Christi*: L'esegesi patristica di Gv 7,37.38»]. Oltre a riaffermare il ruolo essenziale svolto da Origene per l'esegesi patristica e medioevale del passo giovanneo (specialmente grazie alla mediazione di Ambrogio)³⁰, Hugo disegna con più determinazione e incisività il profilo della dottrina ascetica e spirituale dell'Alessandrino mettendone meglio in luce i fondamenti biblici e i presupposti dogmatici. All'influsso di Völker, che si era fatto sentire già in precedenza, si aggiunge adesso quello di Lieske, ancor più chiaramente percepibile del primo. Grazie anche ai loro studi Hugo arriva a tracciare con mano ferma un notevole ritratto di Origene sotto il profilo teologico e spirituale, a partire dalla fondamentale affermazione di principio espressa in apertura della sua analisi:

Il cuore della teologia e dell'asceti origeniana è la dottrina della *formazione della vita trinitaria di Dio nell'anima del cristiano che ci è stata donata nel Logos fatto carne*. Questa vita si sviluppa a partire dalla fede e si perfeziona nella gnosi, nella contemplazione del Padre ingenerato che ci è resa possibile unicamente mediante il Logos³¹.

Ciò che colpisce nell'immagine così definita dell'Alessandrino è lo stretto legame fra il dato di fede e i risvolti spirituali, fra la teologia e l'antropologia, fra l'approccio speculativo e le esigenze pastorali, tale da rendere agli occhi dell'autore la gnosi origeniana «più calda, più personale e in un certo senso più ascetica» rispetto alla tradizione di un Filone o di un Clemente entro cui pure si situa³². Da questo punto di vista Origene si pone come l'interprete per eccellenza di una «teologia dell'acqua viva» che individua la sua sorgente originaria nell'intimo della vita trinitaria (come emerge, in particolare, da *Hler* 18,9 e *HNm* 12,1)³³: mediante la comunicazione dello Spirito in Cristo, si produce nel fedele la partecipazione alla vita stessa della Trinità. Gv 7,37-38 (insieme a 4,34) funge da filo conduttore per la concezione origeniana di un dinamismo spirituale che non solo indica nel Cristo la fonte, ma soprattutto la riconosce nel fedele³⁴,

³⁰ «*Flumina de ventre Christi*», 288-289: «Der Mailänder Bischof ist in Wahrheit der lateinische Origenes, nicht durch die spekulative Kraft seines eigenen theologischen Denkens, sondern durch seine Vertrautheit mit der exegetischen Kunst des Philo und durch seine erstaunliche Belesenheit in den Werken des Origenes selbst. Ihm verdankt er sein Bestes, durch Ambrosius lernt die frühmittelalterliche Exegese gut philonisch und gut origenisch denken». Cf. anche *ibid.*, 291: «Die Exegese ist der origenischen genau nachgebildet, nur ist die für Origenes so bezeichnende Lehre vom Aufstieg des Christen aus Glaube zu Gnosis ganz ins dogmatisch Korrekte gewendet».

³¹ «*Flumina de ventre Christi*», 278: «Das Herzstück der origenischen Theologie und Ascese ist die Lehre von der *Nachbildung des uns im menschengewordenen Logos geschenkten dreifaltigen Lebens Gottes in der christlichen Seele*. Dieses Leben entfaltet sich aus dem Glauben und wird vollkommen in der Gnosis, in der nur durch den Logos uns ermöglichten Schau des ungezeugten Vaters». Quanto forte sia l'affinità fra tale approccio e le categorie con cui Hugo interpreta in generale il mistero cristiano lo dimostra, fra l'altro, *Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien* (1944), 378-379: «Das christliche Mysterion ist immer eine "geheime Offenbarung": geheim, weil hienieden immer nur an den Glauben sich wendend und innerhalb des gläubigen Annehmens nur langsame Aufstiege in das Verstehen, in die heilige Gnosis, eröffnend»; 381: «das Christentum ist ein Mysterium der Offenbarung; ein Mysterium der sittlichen Forderung; ein Mysterium der Gnadenerlösung. Und eben darin liegen unüberbrückbare Gegensätze zur hellenistischen Mysterienfrömmigkeit».

³² «*Flumina de ventre Christi*», 273: «Seine Gnosis ist persönlicher, wärmer, gewissermassen asketischer: Origenes' Blick geht seelsorglich und spekulativ (und damit auch exegetisch) stark auf die Fragen des subjektiv persönlichen Seelenlebens».

³³ In *Hler* 18,9 Origene parla di tre fonti d'acqua inscindibilmente unite, alludendo al dono della vita trinitaria (le tre fonti, infatti, sono il Padre, il Figlio e lo Spirito): ἐὰν μὴ τὰς τρεῖς πηγὰς τῶν ὑδάτων διψήσωμεν, οὐδὲ μίαν πηγὴν τῶν ὑδάτων εὐρήσομεν. Così i Giudei, privandosi delle fonti di Cristo e dello Spirito si privano anche del Padre, mentre gli eretici non abbeverandosi al Padre, perdono anche la fonte di Cristo. Cf. altresì *HNm* 12,1 con l'idea della conoscenza legata ai tre pozzi: il Padre, il Figlio e lo Spirito. Si veda quanto scrive al riguardo in «*Flumina de ventre Christi*», 276: «In der zwölften Numeri-Homilie fasst Origenes seine mystische Lehre vom inneren Brunnen zusammen, indem er alle Berichte der Schrift von Brunnen auf ihren pneumatischen Gehalt untersucht, von Abraham bis zu Christus am Brunnen des Jakob. Der Glaubende, der sein Inneres reinigt und zu den Tiefen der Mysterien hinunterbohrt, findet dort seinen Brunnenquell, der da ist Jesus Christus, ausgehend aus der Quelle der Gottheit».

³⁴ Pur privilegiando la seconda applicazione, Origene non ignora affatto la prima. Egli conosce tramite Paolo (1 Cor 10,4) il motivo del Messia come pietra da cui sgorga acqua viva. Cf. «*Flumina de ventre Christi*», 279: «Christus der Fels, der am Kreuz Durchbohrte, der Quell lebendigen Wassers, den die Juden verachtet haben (Jer 2,13): das alles stammt... aus ganz anderer Quelle und hat mit der typisch origenischen, aus Philo gebildeten Deutung an sich nichts gemeinsam. Aber schon im Denken des Origenes überschneiden sich diese beiden Linien. Ja, einmal drängt sich in Kraft der von

il quale partecipa di lui trasformandosi a propria volta in «pozzo d'acqua viva», sorgente di conoscenza a beneficio degli altri³⁵. Mediante la coordinata giovannea (e il raccordo con gli altri luoghi della Scrittura sulle fonti d'acqua) l'Alessandrino costruisce per Hugo un «sistema teologico dell'ascesi gnostica», frutto di una concezione profonda e organica che fa spazio a un dinamismo spirituale ininterrotto. Sorretto da un'attesa mistica mai placata, esso trascende al tempo stesso la dimensione intimistica col farsi tramite agli altri della conoscenza acquisita dei misteri della rivelazione, sicché il fedele ne diviene un «mistagogo» e un «maestro»³⁶.

Si tratta di una visuale riconducibile per eccellenza alla tradizione filoniana e alessandrina, ma profondamente diversa da quella asiatica (designata dall'autore col nome di «efesina»), più fedele al tenore originario del passo giovanneo di cui Hugo osserva il primo testimone nell'Ippolito del *Commento a Daniele*. Nella parte finale del saggio egli ripercorre dunque le linee principali di questa interpretazione alternativa che si richiama a Cristo Dio-Uomo piuttosto che al Logos: l'acqua si unisce di conseguenza al sangue versato dal costato di Cristo sulla croce in linea con 1 Gv 5,6, un luogo dall'eco pressoché inesistente nell'interpretazione di marca origeniana, non fosse per la presenza del motivo del sangue nel richiamo a Gv 19,34 (approfondito da Karl nella tesi inedita del 1936 *E latere Christi*)³⁷. La diversità delle concezioni è dunque sottolineata dal fatto che per l'esegesi di tipo «efesino» il «ventre» (κοιλία) di Gv 7,38 non significa più il «cuore» mistico di Origene e della tradizione alessandrina, bensì «il «corpo» dell'autentico uomo Gesù».

L'aperto riconoscimento dei limiti dell'esegesi origeniana e della dottrina spirituale che scaturisce da essa nel saggio del 1941 non preclude a Hugo l'ulteriore messa a fuoco di aspetti e temi diversi del pensiero dell'Alessandrino fino alla magistrale rivisitazione della sua antropologia nel saggio per Eranos del 1947. Nel corso degli anni Quaranta, in risposta alle sfide della guerra e della rinascita dell'Europa dalle sue macerie, egli torna ad incontrare Origene nelle indagini sull'ecclesiologia patristica, i simboli della Chiesa e l'interpretazione dei misteri cristiani fra antichità classica e cristianesimo. Meritano qui particolare attenzione le considerazioni che emergono nel libro-antologia *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung* [«Chiesa e Stato nel cristianesimo primitivo. Documenti da otto secoli e loro interpretazione»] (1943), dove l'Alessandrino fa in un certo senso la parte del leone sullo sfondo del «modello intramontabile del cristianesimo primitivo»³⁸. Ciò si spiega per il fatto che Origene è per eccellenza il testimone della dialettica costitutiva del cristianesimo antico nel rapporto Chiesa-Stato: interprete della Chiesa dei martiri col suo no all'impero in nome della libertà della fede³⁹, egli dà anche voce al sì nella linea paolina della lealtà civica verso l'ordine costituito (Rm 13), tanto da asserire per Hugo a portavoce di un «patriottismo romano» che vede l'unione di Chiesa e Stato nell'unico

aussen kommenden andersgearteten Tradition dem Origenes Joh 7,38 auf, wo er nur von Christus spricht» (col rinvio a CCt II, OW.VIII, 167).

³⁵ «*Flumina de ventre Christi*», 274-275: «Nach seiner Exegese hat demnach der Herr nicht nur (Joh 4,14 und 7,37) zum Trinken an der Quelle, die er selbst ist, aufgefordert, sondern überdies noch den durchaus weiterführenden zweiten Gedanken ausgesprochen, dass der «Glaubende», der nur trinkt, allmählich zu einem «Wissenden», zum «Quell» wird, der selbst überfließt».

³⁶ «*Flumina de ventre Christi*», 277: «So baut Origenes das Wort Joh 7,38 in ein tiefsinnig durchdachtes theologisches System des gnostischen Aufstiegs ein. Die aus dem Inneren des Glaubenden aufspringenden Ströme des lebendigen Wassers sind ihm Symbol des nimmer ruhenden Anstiegs zu den Höhen der göttlichen Erkenntnis: niemals kann sich die gottähnliche Seele träger Ruhe hingeben, *sed semper a bonis ad meliora et iterum ad superiora a melioribus provocatur* (HNm 17,4). Wenn aber die innere Quellkraft der Gnosis die Ufer übersteigt, dann wird der Glaubende zum Mystagogen, zum Lehrer der Schriftgeheimnisse, zum Vermittler der Gnosis».

³⁷ Come avviene in HNm 11,2, dove la tradizione «efesina» è intrecciata con l'alessandrina. Per i luoghi origeniani elencati da *E latere Christi*, cf. SW 1,55.

³⁸ *Kirche und Staat im frühen Christentum*, 11. Sul valore attuale del modello patristico, sia pure nella versione del cristianesimo d'Occidente diversamente dall'Oriente bizantino (dove la Chiesa si consegna allo stato), cf. anche 14-15.

³⁹ La continuità fra Origene e le posizioni equilibrate espresse dalla Chiesa dei martiri è provata con due testi tratti rispettivamente da CRm e CC. Nel primo l'Alessandrino cerca di mostrare come il no cristiano allo stato persecutore sia dovuto unicamente a ragioni di natura religiosa e non politica (*Kirche und Staat im frühen Christentum*, 30); nel secondo, «wieder hören wir den Lobpreis der christlichen Freiheit, mit dem jede Anerkennung des vergotteten Kaisertums abgelehnt wird. Aber auch hier ist die letzte Lösung des Nein gegen den Staat ein demütiges Ja zum Kreuz der Verfolgung, zum Sieg in Christus, der die Welt überwunden hat» (30-31).

Dio creatore e redentore⁴⁰. In tal modo l'Alessandrino fa proprio il motivo apologetico della coincidenza provvidenziale fra la nascita dell'impero e l'avvento del cristianesimo⁴¹, ma ciò non significa che la sua concezione sia da assimilare senz'altro a quella di Eusebio. Non solo Origene propone nel *Contro Celso* la preghiera come l'espressione più alta del sostegno dei cristiani allo Stato, mentre mette a confronto il modello del governo ecclesiale con il sistema politico del tempo, ponendo di fatto la Chiesa su un piano di parità con lo Stato⁴²; ma soprattutto egli rimane consapevole dell'alterità cristiana per l'irriducibilità escatologica della Chiesa allo Stato, dal momento che il cristiano ha la sua vera e piena *politeia* nel cielo⁴³. Da questa ricostruzione del pensiero politico dell'Alessandrino, così complessa ed equilibrata – nonostante la relativa brevità dell'analisi –, egli lascia già intravedere con due secoli di anticipo la visuale che verrà tracciata da Agostino nel *De ciuitate Dei*⁴⁴.

Il peso della presenza di Origene si fa sentire anche nel fortunato saggio di «ecclesiologia lunare»: *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond* [«Il mistero cristiano del sole e della luna»], uscito lo stesso anno di *Kirche und Staat im frühen Christentum* (1943). Esso trae infatti le mosse da un passo del *Commento a Giovanni* (Cio VI 55) per esaminare la tipologia patristica «luna = Chiesa», che fa da *pendant* a quella più nota «sole = Cristo», e in quanto tale trattata da Hugo nella prima parte. È un'analisi che mette a frutto l'intreccio fra antichità e cristianesimo (forse non senza qualche sopravvalutazione della prima a scapito delle ascendenze gnostiche)⁴⁵ secondo la prospettiva dell'inculturazione della fede, destinata ad essere approfondita in numerosi interventi successivi. Per l'uomo dell'antichità sole e luna sono legati fra loro da un rapporto sponsale che conosce elementi di drammaticità in seguito alle diverse fasi lunari⁴⁶. Origene se ne serve per disegnare a sua volta l'immagine della Chiesa nelle vicende alterne del suo rap-

⁴⁰ *Kirche und Staat im frühen Christentum*, 32-33: «Es klingt der ganze römische Patriotismus mit, wenn Origenes gesteht, er könne nie ohne innere Ergriffenheit bei Paulus lesen, daß der Staat "Gehilfe Gottes" sei, und er scheidet mit einem ganz modern anmutenden Denken klar zwischen Natur und Gnade, zwischen Staat und Kirche, wenn er von den sittlichen Aufgaben des Staats spricht, die mit der Tatsache seiner Einrichtung durch Gott selbst mitgegeben sind, und so die Kirche in vielen Belangen frei macht von richterlicher Beurteilung natürlich-sittlicher Vergehen. Hier liegt die Wurzel dafür, daß schon in der Märtyrerzeit die Kirche sich immer wieder dem Staat und seiner Hilfe zugeneigt fühlt, denn Staat und Kirche haben ihre Einheit in dem einen Gott, der Schöpfer ist und Erlöser».

⁴¹ Si veda il giudizio su CC II, 30 in *Kirche und Staat im frühen Christentum*, 33: «Es ist vielleicht eines der stolzesten Worte aus dem Mund eines christlichen Römers, was Origenes im Buch gegen Celsus darüber ausführt... Augustus als Wegbereiter Christi, das Imperium als Hilfe der Kirche: wahrlich, hier werden Ahnungen lebendig, die eine weltgeschichtliche Zukunft haben!».

⁴² *Kirche und Staat im frühen Christentum*, 35-36 con riferimento a CC III 29: «Noch eine politische Erwägung der Urkirche mag hier angefügt werden, weil sie zeigt, in welchem Maß sich das Christentum im Römerstaat nicht nur heimisch, sondern vorbildlich fühlt. Es ist dies eine staatspolitische Reflexion des O., die "in der altchristlichen Literatur nicht ihresgleichen hat" (A. von Harnack). Er stellt darin die Männer der Kirche, die Bischöfe und Vorsteher der einzelnen Kirchen, den Staatsbeamten geradezu als Vorbild hin für eine kluge, politisch-taktvolle Regierungsweise [...]. Hier fühlen wir deutlich, daß mit dem dritten Jh. die Märtyrerkirche sich schon ebenbürtig neben das Imperium zu stellen beginnt».

⁴³ *Kirche und Staat im frühen Christentum*, 38: «Origenes hat sich einen Augenblick lang dem Traum hingegeben, was wohl geschähe, wenn alle Römer christlich wären. Aber er verwirft dieses Wunschbild: "Solch eine Gemeinschaft ist doch wohl unmöglich unter Menschen, die noch mit dem Erdenleib umkleidet sind" (CC VIII 72). Was bleibt ist die christliche Pflicht zum Ja, das sich nie ausliefert an den irdischen Staat, weil des Christen Politie in den Himmeln verankert ist; zum Nein, das nie ausartet in Absage an den Staat, weil auch er aus den Händen stammt des Vaters unseres Herrn Jesus Christus».

⁴⁴ *Kirche und Staat im frühen Christentum*, 39: «Origenes hat das am Ende seines Buches gegen Celsus [CC VIII 74] in Worte geprägt, die schon zwei Jahrhunderte vor Augustinus das Bild des irdischen und himmlischen Gottesstaates aufleuchten lassen».

⁴⁵ Stando almeno al giudizio di R. RONZANI, *Mysterium lunae. Alle origini di un modo di pensare e dire la chiesa in età patristica*, PATH 13 (2014) 203-227, 206-207: «L'immagine della Chiesa-luna è nata anzitutto nell'ambito dell'esegesi, del pensiero e della prassi liturgica dei cristiani, come reazione, molto probabilmente all'esegesi e alla teologia dei maestri eterodossi e, in misura minore rispetto a quanto riteneva Rahner, anche in relazione più o meno diretta con la tradizione religiosa e scientifica degli antichi». Per l'A., «l'immagine della Chiesa "lunare" permette a Origene di enfatizzare sul ruolo di mediazione ecclesiale della luce: essa riceve la luce di Cristo e la trasmette, al contrario di quanto accade nei sistemi gnostici, a quanti non è assolutamente precluso un avanzamento».

⁴⁶ *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, 385: «Es besteht in dem beständigen Wechsel des Lichts und vor allem in der seltsamen Gegensätzlichkeit, daß Luna in dem Augenblick ihr Licht verliert, wo sie der Sonne am nächsten steht».

porto con Cristo, «sole di giustizia» (Mt 3,20; 4,2): a immagine della luna nuova, quanto più la Chiesa si associa al Signore, tanto più si unisce con lui (1 Cor 6,17) rivestendosi dell'«uomo nuovo creato da Dio» (Ef 4,22.24). Come mostra *HNm* XXIII,5, il mistero della luna che nel novilunio si rende invisibile allo sguardo, si compie nell'anima intimamente unita a Cristo e identificata con lui sull'esempio della Chiesa che aderisce a lui all'ombra della croce. Se l'atteggiamento aperto di Origene nei confronti della cultura antica fa sì che i misteri cristiani si presentino con un abito che rispecchia «la grandezza dello spirito greco»⁴⁷, in tal modo l'Alessandrino esprime tutta la loro pregnanza simbolica e forza spirituale:

Da quando Origene ha coniato la teologia della Chiesa che muore sulla terra, e ciò con l'immagine della Chiesa che scompare nell'oscurità del novilunio, questa immagine piena di significato non è più stata dimenticata. Il corso terreno della Chiesa è un "novilunio" che si rinnova sempre [...]. Ma ciò avviene, quando essa si unisce a lui nella croce, per perdere lì la propria luce nel sole che tramonta – e tuttavia, proprio in questo annullamento essa diviene feconda per generare nuova vita⁴⁸.

Il fascino che ancora oggi emana dalle ricerche di Hugo su simboli, miti e misteri (riunite ben presto nella raccolta del 1945 *Griechische Mythen in christlicher Deutung* [«Miti greci nell'interpretazione cristiana»]) lo si coglie forse al meglio nell'omaggio offerto a Carl Gustav Jung per la *Festschrift* di Eranos in occasione del 70° compleanno: *Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragore in antiker und christlicher Symbolik* [«Il fiore che guarisce l'anima. Moly e la mandragora nel simbolismo antico e cristiano»]. Si tratta di una ricerca in due tempi: dapprima, sull'allegoria della μῶλυ, una radice scura con un fiore bianco, donata da Ermes a Odisseo per proteggersi dagli artifici di Circe (*Od.* X 304); quindi della mandragora, una pianta ritenuta pericolosa per l'uomo ma che alla fine produce effetti benefici dando vita a un simbolismo analogo a quello della μῶλυ⁴⁹. Sebbene i richiami a Origene siano tutto sommato abbastanza ridotti, l'idea di fondo del saggio – che evoca un processo di trasformazione ed elevazione nell'uomo posto fra terra e cielo fino all'attuazione della sua autentica natura spirituale⁵⁰ – senza dubbio tradisce anch'essa una matrice origeniana⁵¹. O quanto meno essa presenta forti affinità con l'ideale di perfezione dell'Alessandrino, sia per l'orizzonte agonico con l'alternativa tra divenire figlio del diavolo o figlio di Dio che per la mèta della deificazione da perseguire sotto la guida del Logos⁵². Del resto, il richiamo al linguaggio proprio

⁴⁷ *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, 394: «wie sich die Auseinandersetzung zwischen Christentum und antikem Sonnenkult vollzogen hat, und wie der altchristliche Kult, in der ruhig selbstsicheren Art des auf göttliche Offenbarung und apostolische Tradition gründenden Wissens, sich doch aufgeschlossen und mit echt griechischer Geistesgröße der antiken Gedankenwelt bediente, um daraus den christlichen Mysterien ein Kleid zu weben. Es war die Haltung des großen Origenes» (con la citazione di *EM* 13).

⁴⁸ *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, 398: «Seit Origenes die Theologie von der hienieden absterbenden Kirche geprägt hat, und dies unter dem Bild der im Dunkel des Neumonds verschwindenden Kirche, hat man dieses tief sinnige Bild nicht mehr vergessen. Der Erdenlauf der Kirche ist ein immerwährender "Neumond" [...]. Das geschieht aber, wenn sie sich am Kreuz mit ihm vereinigt, um dort ihr Licht zu verlieren in der untergehenden Sonne – aber gerade in dieser Vernichtung wird sie fruchtbar zur Gebärung neuen Lebens».

⁴⁹ Il simbolismo cristiano in questo caso è molto più sviluppato, anche a motivo dei riferimenti scritturistici in Gen 30,15-16 (οἱ μανδραγόραι LXX) e Ct 7,14 (οἱ μανδραγόραι ἔδωκαν ὄσμην).

⁵⁰ Si veda l'*incipit* fulminante di *Die seelenheilende Blume*, 117-118: «Der Mensch ist beides: Wurzel und Blüte. Er steht immerdar zwischen Uranos und Gaia, zwischen Helios und Chthon, zwischen Hermes und Kirke. Von allen ist er etwas. Sein Lichtes ist nie ohne die Säfte aus der Dunkelheit; aber ihm allein ist es gegeben, mit dem aus der Sonne gesammelten Licht hinwiederum die Finsternis seines Erdenwurzels immer mehr aufzuhellen. Der Mensch ist der geborene Rhizotom der Seele, ein ewiger und unenttäuschbarer Illuminat. Immerdar muß er seine eigene Wurzel dem Dunkel entreißen und ins Licht heben. Denn nur so werden die Wurzeln heilkräftig».

⁵¹ Nella seconda parte, Origene è visto come l'interprete di un'applicazione ascetica degli effetti narcotizzanti della mandragora che Teodoro avrebbe ripreso dal perduto *CGn*. Hugo rimanda peraltro anche a CC IV 11 (*Die seelenheilende Blume*, 217).

⁵² *Die seelenheilende Blume*, 148-149: «Auch der Christ steht, nun in einem unerhört deutlicher erfaßten neuen Sinn, zwischen Gott und Daimon, zwischen Himmel und Hölle. Ins Irdische eingesenkt mit seinem leiblichen Wesen, steht er unter der Gewalt des "Herrschers dieser Welt", und muß sich immerdar dem Dunklen entreißen in bemühter Askese, auf daß er sich aufschwinde ins Licht: er ist ein übernatürlicher Rhizotom seiner eigenen Seelenwurzel. Aber er hat den menschgewordenen Logos zum Seelenführer: in seiner Gestalt und in seiner evangelischen Botschaft besitzt er das "Pharmakon ewigen Lebens"». Riguardo alle forze demoniache che gravano sull'anima dell'uomo, Hugo rimanda a CC IV 93 (93). Testimone per eccellenza dell'*interpretatio christiana* è Clemente di Alessandria, *Strom.* VII 16,95:

della «mistica dell'immortale Origene» si fa esplicito, allorché Hugo tratta del simbolismo cristiano della mandragora con la sua radice in forma d'uomo⁵³. Di conseguenza, il saggio non solo ribadisce la dottrina spirituale dell'Alessandrino ma prelude anche alla rivisitazione dell'antropologia origeniana⁵⁴, propiziata ugualmente da un nuovo contributo per Eranos dagli accenti particolarmente ispirati: *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie* [«Spirito terreno e spirito celeste nella teologia patristica»] (1946). La cifra origeniana sottesa alla suggestiva panoramica che dall'antichità arriva fino a Dante si riflette nella visione dell'esistenza cristiana come dramma che impegna l'anima tra le forze opposte al suo interno⁵⁵. Ma essa può risultare vittoriosa sui propri dèmoni grazie alla conoscenza di Dio, la quale dà luogo alla *sobria ebrietas* nello Spirito⁵⁶.

È proprio questo approccio 'drammatico' che Hugo adotta per descrivere la dottrina dell'Alessandrino nell'articolo *Das Menschenbild des Origenes* [«L'immagine dell'uomo in Origene»], pubblicato anch'esso negli annali di Eranos (1947). Oltre a restare una delle analisi più brillanti dell'antropologia origeniana, rappresenta la sintesi e il culmine degli studi di Hugo sull'Alessandrino, anche perché il tema esige una considerazione a tutto tondo del suo pensiero. Fin dall'avvio il ritratto di Origene si profila nel segno della sua grandezza unica, con una valutazione del ruolo storico di questo 'gigante dello spirito' (*Geistesgewaltig*) che ricorda il giudizio di von Balthasar in *Geist und Feuer*⁵⁷: rispetto a lui, anche gli spiriti più grandi che hanno affrontato il tema dell'uomo fra i Padri – quali Gregorio di Nissa o Agostino – si presentano come degli 'allievi', dato che dipendono dall'Adamanzio⁵⁸. Hugo dunque gli riconosce per primo una mente sistematica, mentre rammenta l'influsso del platonismo che Origene assorbì alla scuola di Ammonio Sacca, in seguito maestro di Plotino. Con ciò egli si pone alla «frontiera pericolosa tra due mondi: tra Platone e Cristo, tra la gnosi e la Chiesa»⁵⁹. Nonostante la contiguità col pensiero platonico e neoplatonico

«Christus ist der wahre, der einzige Hermes, der “ἡγούμενος τῆς γνώσεως”, der wissende Führer. Seine seelenrettende Gabe aber ist das Moly der evangelischen Botschaft. Und die Wirkung dieses Pharmakon ist die mystische Teleiosis der Vergöttlichung» (151-152)

⁵³ *Die seelenheilende Blume*, 225-226: «Aus origenischer Tradition stammend, taucht diese Allegorie zum ersten Mal bei Philo von Karpasia auf, und wieder ist es das Zauberwort im Hohenlied 7, 14, aus dem sich alles enthüllt. (...) Ganz gleich deutet Nilus von Ankyra den Mandragorenduft des Hohenliedes – und des Nilus Kommentar... schöpft aus Origenes und ist bis in die byzantinische Zeit hinein maßgebend geblieben. (...) “Die Mandragoren”, schreibt Prokop von Gaza, “haben tief unter der Erde menschenförmige Wurzeln: das bedeutet, daß die Menschen, die sich um Christi willen absterben, den süßen Duft ihrer guten Werke aushauchen. Das bedeutet aber auch, daß die Toten, die die herrliche Ankunft Christi wittern, den Duft der Auferstehung aufsteigen lassen” [CCt VII; PG 87/2,1737B]. Wir sehen aus der Gleichheit der Gedanken: hier spricht die Mystik des unsterblichen Origenes zu uns».

⁵⁴ *Die seelenheilende Blume*, 220-221: «So wird das klassische Narkotikum der Antike in der Tat zum Symbol eines seelenheilenden Zustandes, den man schon seit Philo und Origenes die νηφάλιος μέθη genannt hat, und den Ambrosius, für die Lateiner unvergesslich, *sobria ebrietas* hieß – die “nüchterne Trunkenheit” des Geistes, die mystische Kontemplation, die Versenkung in sein innerstes Selbst, wo Gott die Seele berührt und sie so über sich selber emporreißt. Hier stehen wir nun wieder vor dem gleichen theologischen und seelenärztlichen Ergebnis wie am Ende der Symbolik des Moly: das Eingehen in Gott ist für die Seele das Gelöstwerden aus der erdenhaften Welt, das schmerzliche Absterben, sozusagen der mystische τρισμός der schwarzen Mandragorenwurzel, die wir selber sind. Aber was früher chthonisches Gift war, wandelt sich jetzt in heilende Gabe, und aus dem Sterben wird Leben».

⁵⁵ A questo proposito, *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie*, 268 rimanda a *Prin III* 3,4.

⁵⁶ *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie*, 275: «der geistliche Mensch im christlichen Sinn ist ein Mensch der Glut, aber der Weisheit; der Trunkenheit, aber einer nüchternen; der Weltabsage, weil er vom Himmelsgeist emporgerissen wird, aber der Weltliebe, weil er im Kosmos den welterfüllenden Geist findet; der geistliche Mensch weiß um die Dämonen, aber er kann sie besiegen; er kennt die Seele, weil er Gott kennt».

⁵⁷ L'antologia è citata espressamente in *Das Menschenbild des Origenes*, 232, 245, n. 82.

⁵⁸ *Das Menschenbild des Origenes*, 197: «Aber beide sind doch nur Schüler des “Adamantios” aus Alexandria, sie leben, wengleich in gestufter und gereinigter Ableitung, vom Geiste des Meisters. Origenes ist der erste Theologe, der mit Hilfe platonischer Gedanken die Elemente der christlichen Offenbarung zu einem System zusammenschaut, ein “Genius der Summation”, wie ihn Harnack nennt, darin vergleichbar mit Aristoteles und Leibniz».

⁵⁹ *Das Menschenbild des Origenes*, 198: «Der Alexandriner steht an der genauen und gefährlichen Grenzlinie zweier Welten, zwischen Platon und Christus, zwischen Gnosis und Kirche. Das bedeutet für seine Lehre vom Anthropos die Stellung zwischen dem leidenschaftlich religiös gewordenen Ideal des späten Platonismus eines kosmischen Aufstiegs der seelischen σωτηρία zu Gott hin, und der evangelischen Botschaft der Gnade von einer herabsteigenden Liebe des erlösenden Gottes in der Gestalt des menschengewordenen Logos».

e il suo ideale religioso (che fa pagare all'Alessandrino un alto tributo per la sua sintesi fra Platone e la Bibbia), Hugo ribadisce però l'impronta nettamente diversa della dottrina di Origene sull'uomo: al centro dell'antropologia cristiana, infatti, non sta l'ἐπιστροφή, il volgersi dell'uomo a Dio di propria iniziativa alla maniera di Plotino, bensì «la discesa piena di grazia di Dio» verso l'uomo⁶⁰. Di conseguenza, per l'Alessandrino il *proprium* cristiano dell'Incarnazione è inserito in una visione antropologica che non è fuori luogo definire 'teodrammatica', perché imperniata su tre momenti di una vicenda salvifica: 1) la nascita dell'uomo da Dio, 2) la sua caduta e l'allontanamento da lui, 3) il ritorno a Dio. Hugo formula questa visuale con accenti che rivelano più di un'affinità con l'antropologia trascendentale di Karl, dato che prefigurano l'apertura costitutiva dell'uomo al mistero di Dio:

Infatti per sua natura [...] l'uomo è nato da Dio e pertanto è alla ricerca di Dio, nel suo intimo più profondo è immagine di Dio e pertanto può essere compreso solo in questa sua trascendenza che va al di là di sé⁶¹.

Il condizionamento greco si esercita sul pensiero di per sé fondamentalmente cristiano di Origene soprattutto con la dottrina della preesistenza delle anime e della loro caduta. Essa nasce nel giovane Origene dalla preoccupazione di evitare il rischio (gnostico) di una «destoricizzazione» del peccato originale e ancor più dall'esigenza di difendere la bontà del mondo materiale, in primo luogo della corporeità umana, che non viene meno a causa della caduta⁶². Pur riportando la critica alla dottrina della preesistenza formulata da Agostino nel *De ciuitate Dei* (XI 23), per Hugo essa non coglie le ragioni intime di Origene. Egli avanza perfino l'ipotesi (suggerita verosimilmente dalla nuova consapevolezza di una possibile evoluzione dell'Alessandrino grazie al libro di Cadiou)⁶³ che l'Origene maturo l'avrebbe sottoscritta lui stesso per primo, avendo superato da tempo gli ardimenti sistematici del *Peri archôn*, la sua opera giovanile⁶⁴. Senza negare la bontà del mondo creato da Dio, che di per sé è tutto quanto un simbolo dello spirito (conformemente al principio dell'allegoria fissato in *CCf* III 13)⁶⁵, Origene, da quel «geniale psicologo» che era, ha avuto una percezione oltremodo lucida dei conflitti interiori dell'uomo e della tensione fra l'anima, o meglio l'intelletto (νοῦς), e il corpo⁶⁶. Il superamento di tale conflitto si attua attraverso la trasformazione dell'anima in 'spirito' (πνεῦμα), cioè col pieno compimento della vocazione spirituale dell'uomo⁶⁷. Ma ciò è possibile unicamente con l'esempio e la grazia del Logos fatto carne⁶⁸.

Hugo intreccia la propria ricostruzione dell'antropologia origeniana nel suo movimento ascensionale verso la deificazione con la prospettiva dell'ideale di perfezione illustrato da Völker (che è oggetto adesso di un

⁶⁰ *Das Menschenbild des Origenes*, 200: «nicht die selbstmächtige Wende zu Gott, sondern der gnadenvolle Abstieg Gottes zu uns ist der Mittelpunkt einer wahren Lehre vom Anthropos». A p. 202, n. 8, critica H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, cit., perché avrebbe accentuato troppo l'influsso greco.

⁶¹ *Das Menschenbild des Origenes*, 202: «Denn der Mensch ist... wesentlich gottensprungen und darum gottstüchtig, ist in seinem innersten Sein Abbild des Logos Gottes, und kann darum nur begriffen werden in dieser seiner Transzendenz über sich selbst hinaus». La vicinanza con il Karl di *Hörer des Wortes* (1941) è ancor più diretta in *Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien* (1944), 360-361, dove Hugo difende gli archetipi di Jung dall'accusa di ricadere nella *Religionsgeschichte* liberale: «die katholische Theologie würde sagen, in die allen Menschen gemeinsame, auf Gott hin angelegte Natur, die in eben dieser in immer gleichen Urformen sich äußernden "Religiosität" auch ansprechbar ist für eine mögliche Offenbarung des sprechenden Gottes, der dann nur in "menschlichem" Wort sprechen kann, wenn er von Menschen verstanden werden soll».

⁶² *Das Menschenbild des Origenes*, 207.

⁶³ Si veda la recensione indicata alla n. 11.

⁶⁴ *Das Menschenbild des Origenes*, 208: «vermutlich wäre der gereifte Origenes, der längst über die systematischen Kühnheiten seines Jugendwerkes *Peri archon* hinausgewachsen war, der erste, der sie unterschrieben hätte».

⁶⁵ *Das Menschenbild des Origenes*, 210-211 ricava da questo passo il «theologischen Urgrund seiner Allegorese: die ganze Welt ist zuerst und zutiefst ein Symbol des Geistes».

⁶⁶ *Das Menschenbild des Origenes*, 204: «Niemand hat für diese Grunderfahrung der Seelenkenntnis eine schärfere Witterung als Origenes, dieser geniale Psychologe».

⁶⁷ *Das Menschenbild des Origenes*, 215: «Zum "eigentlichen Menschen" wird also der Mensch nur in diesem schmerzreichen Gewandeltwerden von Anima zu Spiritus. Die sichtbare Welt, auch der eigene Körper samt allem, was er begehrt, ist nicht nur Transparent zum Himmlischen hin, sondern Gegenstand der Überwindung und des Verzichts».

⁶⁸ *Das Menschenbild des Origenes*, 218: «Nicht der selbstmächtige Aufstieg zum Göttlichen, sondern das Mysterium vom Herabstieg Gottes in Menschengestalt ist dabei das Entscheidende. "Wirklicher Mensch" kann der Mensch nur werden am Beispiel und in der Gnadenkraft des Logos, der Fleisch angenommen hat».

apprezzamento più caloroso) attraverso la triplice scansione della via purgativa, illuminativa e unitiva o contemplativa. Egli ci tiene però a sottolineare l'apporto originale della sua indagine con l'approfondimento della tensione trascendentale insita costitutivamente nell'uomo. Alla luce di questo elemento strutturale, egli riepiloga i tratti essenziali della concezione antropologica dell'Alessandrino nei seguenti termini:

L'uomo è essenzialmente anima; l'anima deve diventare spirito; lo spirito deve sfociare nel divino. Il punto centrale dell'uomo si trova al di fuori dell'uomo, il suo essere più profondo è l'eccentricità di se stesso in quanto collocata all'interno di Dio⁶⁹.

Se in tal modo ci troviamo davanti a un'antropologia per sua natura teocentrica (che invita fortemente a ripensare l'enfasi, oggi a volte mal calibrata, sul libero arbitrio dell'uomo come tratto costitutivo della 'metafisica' origeniana), nel disegnare il «ritorno all'origine» in Dio Hugo ci tiene a far emergere ancor più la sostanza pienamente cristiana del pensiero dell'Alessandrino: il processo spirituale di trasformazione dell'uomo si estende anche alla carne e trova il suo modello nel corpo glorioso di Cristo; per celebrare questo corpo spirituale e contemplare in esso la mèta ultima del nostro cammino terreno Origene fa sfoggio di tutte le risorse della sua lingua⁷⁰.

Negli anni Cinquanta e Sessanta Hugo non ha più ripreso gli studi origeniani, essendo occupato da altre imprese anche in vista dell'imminente concilio, ma ha avuto comunque modo d'intervenire sullo stato degli studi nelle recensioni alle classiche opere di Henri Crouzel (*Théologie de l'image de Dieu chez Origène* [«Teologia dell'immagine di Dio in Origene», 1956] e *Origène et la "connaissance mystique"* [«Origene e la "conoscenza mistica"», 1961]) e Marguerite Harl (*Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* [«Origene e la funzione rivelatrice del Verbo incarnato», 1958]). Le sue osservazioni meritano d'essere meditate ancora oggi, anzitutto per quanto riguarda il metodo da seguire nell'indagine di Origene. Del primo volume di Crouzel egli apprezza particolarmente la conoscenza esaustiva delle fonti (che ritrova anche nel secondo)⁷¹ insieme al riconoscimento del pensiero *in fieri* dell'Alessandrino, che non sempre è riuscito a operare una sintesi fra Platone e il Nuovo Testamento⁷². D'altra parte, occorre prendere atto del profilo più autentico di Origene: egli era «un teologo e un cristiano» e dunque è perfettamente legittimo studiare il suo pensiero dal punto di vista della storia del dogma, senza preoccuparsi d'inserirlo fra le correnti del platonismo tardo. Se in tal modo Hugo respingeva la critica di Endre von Ivanka a Crouzel per aver fatto di Origene esclusivamente «un teologo»⁷³, egli reagiva positivamente anche alla sua proposta di un pensiero asistematico, riconoscendo di fatto l'allure sistematica del pensiero dell'Alessandrino che lo stesso Crouzel faceva emergere, al di là di tutte le sue contraddizioni e tensioni irrisolte⁷⁴.

Hugo si misura nuovamente con l'alternativa fra l'Origene teologo cristiano e il pensatore influenzato dal

⁶⁹ *Das Menschenbild des Origenes*, 237: «Mensch ist wesentlich Seele; Seele muß zu Geist werden; Geist muß ins Göttliche eingehen. Der Mittelpunkt des Menschen liegt außerhalb des Menschen, sein tiefstes Sein ist die in Gott hinein verlagerte Exzentrik seiner selbst».

⁷⁰ *Das Menschenbild des Origenes*, 242.

⁷¹ Rec. H. CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"*, 120: «Die französische Forschung über Origenes bringt in dem Werk von Henri Crouzel ohne Zweifel die belesenste Arbeit hervor».

⁷² Rec. H. CROUZEL, *Théologie de l'image*, 487: «Ein weiterer Vorzug... besteht unseres Erachtens in dem dogmengeschichtlichen Takt, mit dem der Verf. das Lehrgut des Origenes in seinem Werden, seiner gänzlich unsystematischen Denkweise und daher auch in seinen Widersprüchlichkeiten abtastet, mit dem Blick vor allem auf die Punkte, an denen dem Genius des Origenes es nicht immer gelang, Platon mit dem Neuen Testament zu vereinen. Eines jedenfalls geht aus allem deutlich hervor: Origenes war Theologe und Christ, und mithin ist es eine durchaus genuine und wissenschaftlich einzig verteidigbare Haltung, wenn der sorgsame Interpret dieser Theologie seine Untersuchung auch vom rein dogmengeschichtlichen Standpunkt aus führt».

⁷³ *Ibid.*: «gerade der "Nur-Theologe" hat doch wohl Zutreffenderes zu sagen als der Forscher, der sich bloß um die geistesgeschichtliche Einordnung des Origenes in spätplatonische Strömungen bemüht».

⁷⁴ *Ibid.*: «Nun kann zwar auch Crouzel, bei aller Einsicht in das Unsystematische und in das dogmengeschichtlich Transitorische der Origenischen Lehre, auf den Versuch einer Systematik und mithin auch einer Vergleichung mit späteren, erst im weiteren Verlauf dogmatischer Fragestellungen akut werdenden Problemen nicht verzichten. Das ist immer der mitunter bestreitbare Zoll, den der Forscher dem Versuch entrichten muß, das 'fieri' in ein übersichtliches 'factum esse' einzufangen. Wenn das so vorsichtig geschieht wie in diesem Buch, wird man am Ende doch (beinahe 'trotz' Origenes) von einem hinter allen mitunter kaum harmonisierbaren Teilansichten liegenden 'System' des Theologen Origenes sprechen dürfen».

platonismo nel recensire il libro della Harl, rappresentativo piuttosto di questa seconda tendenza nella ricerca francese. Egli non nasconde peraltro che la prima rischia a volte di armonizzare troppo il sistema teologico dell' Alessandrino, mentre prende atto con la Harl della presenza in esso di uno gnosticismo non esorcizzato del tutto. Ma quello che suscita particolarmente la sua approvazione è il metodo che studia il pensiero di Origene nella successione storica dei suoi scritti, dal *Peri archôn* al *Contro Celso*, arrivando a mettere in luce la tendenza sempre più forte a «cristianizzare la cristologia»⁷⁵. Egli respinge pertanto il giudizio conclusivo della Harl sulla 'marginalità' del cristianesimo origeniano, dal momento che – come prova la sua stessa indagine, specialmente analizzando la sequela di Cristo – la cristologia dell' Alessandrino viene a collocarsi con più forza sulla linea della teologia dell' incarnazione di Ireneo di Lione⁷⁶.

3. IL CONTRIBUTO DI KARL RAHNER AGLI STUDI ORIGENIANI: L'ESPERIENZA DI DIO DAI SENSI SPIRITUALI ALLA DOTTRINA DELLA PENITENZA

Diversamente da Hugo l'immagine più consueta di Karl non è quella di un patrologo bensì di un teologo dogmatico. Tuttavia, lo stesso Karl, per quanto consapevole della sua vocazione di sistematico, ha contestato l'accusa di essere un mero 'spirito speculativo' (*Spekulant*), un teologo d'impostazione filosofica privo d'interesse per la Bibbia e la storia⁷⁷. In realtà, basta scorrere il lungo elenco dei 32 volumi degli *Opera Omnia*, per rendersi subito conto che ben tre di essi (*SW* 1,3 e 11) comprendono un corposo insieme di studi sui Padri della Chiesa e sulla storia della spiritualità e della teologia fino al tardo medioevo⁷⁸. Del resto, la nostra indagine su Hugo ha già mostrato il gioco di risonanze reciproche tra i due fratelli, mettendo in luce non soltanto la comune base di partenza, ma anche le corrispondenze nascoste che trapelano a tratti fra le idee teologiche del fratello minore e i temi patristici del maggiore⁷⁹. Senza tornare nuovamente sul contesto teologico e culturale degli anni Venti e Trenta, che ho abbozzato precedentemente, mi limiterò a ripercorrere l'apporto di Karl agli studi origeniani.

Colpisce la precocità dell'interesse per l' Alessandrino, che si manifesta fin dai suoi contributi storici nella *Festschrift* per il padre menzionata prima (1928). Vi troviamo infatti due saggi di argomento origeniano o affine, destinati ad essere ripresi qualche tempo dopo: *Ist Origenes ein Zeuge für den Herz-Jesu-Gedanken?* [«Origene è un testimone dell'idea del cuore di Gesù?»] e *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen* [«Sulla storia della dottrina dei cinque sensi spirituali»]⁸⁰. All'epoca Karl aveva solo 24 anni, ma in quel periodo formativo degli studi filosofici (1924-1927) e teologici (1929-1933)⁸¹, prima ancora dello studio all'università di Friburgo e dell'incontro con Heidegger (1934-1936), egli è andato accumulando una serie impressionante di letture intorno ai Padri, sia le per le fonti che per gli studi, come risulta dalle liste dei libri letti⁸². Il frutto che ne trasse dunque assai presto si manifesta con sorprendente maturità

⁷⁵ Rec. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice*, 120: «die in der historischen Reihenfolge der Werke von *De Principiis* bis *Contra Celsum* zweifellos immer stärker werdende (um es paradox auszudrücken) Verchristlichung der Christologie fast dramatisch zur Darstellung gelangt».

⁷⁶ *Ibid.*: «Trägt doch gerade das Ergebnis dieser höchst belehrten Untersuchung zum Beweis bei, dass sich die Christologie des Origenes doch viel stärker auf der Linie der Inkarnationstheologie des Irenäus bewegt, wie dies neuestens eine Reihe von Theologen erwiesen hat und wie es das schöne Kapitel über die origenische Lehre von der "Nachfolge Christi" aufzeigt».

⁷⁷ Come ricorda A.R. BATLOGG, *Karl Rahners theologische Dissertation «E Latere Christi». Zur Genese eines patristischen Projektes* (1936), ZKTh 126 (2004) 111-130, 129, anche Josef Ratzinger gli ha mosso questa critica (in *Aus meinem Leben. Erinnerungen [1927-1977]*, DVA, Stuttgart 1998, 131): «Seine Theologie war – trotz der Väterlektüre seiner frühen Jahre – ganz von der Tradition der suarezianischen Scholastik und ihrer neuen Rezeption im Licht des deutschen Idealismus und Heideggers geprägt. Es war eine spekulative und philosophische Theologie, in der Schrift und Väter letztlich keine große Rolle spielten, in der überhaupt die geschichtliche Dimension von geringer Bedeutung war». Cf. anche K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, cit., 313; K. LEHMANN, *Karl Rahner*, cit., 313.

⁷⁸ Per l'elenco completo si veda A. RAFFELT, *Bibliographie Karl Rahner* (Stand März 2018).

⁷⁹ In questo senso K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, cit., 11 suggerisce giustamente un'ermeneutica concorde fra i due autori, «die jeweils die Texte in Konkordanz mit dem Denken des Bruders angeht».

⁸⁰ *SW* 1,305-335.

⁸¹ Sui primi studi di filosofia si veda W. KERN, *Erste philosophische Studien*, cit., 18-21; su quelli di teologia H. BACHT, *Theologie in Valkenburg 1929-1933*, in *Bilder eines Lebens*, cit., 22-23.

⁸² *SW* 1,413-436 (*Gelesene Bücher*). La prima menzione di una lettura di Origene (e anche di una lettura patristi-

nell'articolo del 1932, esordio scientifico dell'allora ventottenne gesuita: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* [«L'inizio di una dottrina dei cinque sensi spirituali in Origene»]. Esso non nasceva specificamente da un interesse per l'Alessandrino bensì dal desiderio di approfondire una dottrina strettamente legata al discorso sulla conoscenza di Dio e più in generale all'esperienza mistica⁸³. Lo chiarisce bene la prima versione tedesca del saggio, dove il giovane autore precisa che l'indagine verte sulla storia della psicologia religiosa, mentre aggiunge che si tratta di un aspetto generalmente trascurato negli studi «sulla natura della mistica cattolica» e solo in parte recuperato dalla ricerca contemporanea⁸⁴. Condividendo l'impostazione di ampio respiro delle ricerche di Hugo, Karl individua nell'Alessandrino il primo organico interprete di una dottrina dei sensi spirituali che non ha eguali nell'antichità e nel medioevo fino a Bonaventura⁸⁵, come si sforzerà poi di mostrare in una serie di articoli dedicati alla tradizione successiva⁸⁶. Anziché essere influenzata da autori precedenti (ad esempio, Filone di Alessandria), la fonte della dottrina appare essenzialmente scritturistica, come illustra di primo acchito l'utilizzo di Pr 2,5 e Eb 5,14 conformemente all'approccio allegorico dell'Alessandrino⁸⁷. Il suo sviluppo sarebbe dovuto all'esigenza di replicare a Celso, ma occorre tener conto della tendenza a interpretare in termini psicologici ogni esperienza religiosa, se non a rigore mistica, e non a caso l'elaborazione più bella e particolareggiata si trova nel *Commento al Cantico*⁸⁸. Karl si chiede perciò quale sia il rapporto fra la dottrina dei sensi spirituali e le altre teorie psicologiche di Origene, risalendo alla dottrina dei νόες, gli 'intelletti' preesistenti, e la loro caduta, con la conseguente purificazione del νοῦς come 'anima' (ψυχή). A questo riguardo, se prima aveva ricordato che solo 'i perfetti, i beati, i giusti' partecipano pienamente dei sensi spirituali e che il loro esercizio

ca) figura al n. 71 [B. POSCHMANN, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, Braunsberg 1914]. Segue il classico lavoro di K. HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt* (n. 72) e tutta una serie di letture sulla penitenza (e confessione) nella tradizione patristica, fra cui tre titoli di Poschmann (74,77-78). Sono letture che risalgono almeno agli anni prima del '29-'30 (cf. K.H. NEUFELD, *Karl Rahner zu Buße und Beichte. Ein Überblick*, ZKTh 108 [1986] 55-61, 56-57 e *Die Brüder Rahner*, cit., 87,98-99; A.R. BATLOGG, *Karl Rahners theologische Dissertation*, cit., 119). Anche C. BRUNS, *Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes*, ThPh 87 (2012) 46-72, 47, prende atto che Karl si è interessato a Origene «schon vor Aufnahme seines Theologiestudiums», ma non chiarisce perché.

⁸³ M. FÉDOU, *Karl Rahner*, cit., 149; M.J. MCINROY, *Origen of Alexandria*, in *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, ed. P.L. GAVRILYUK – S. COAKLEY, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 20-35.

⁸⁴ *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen*, 306-307: «In den neueren theologischen Auseinandersetzungen über das Wesen der katholischen Mystik, die sich hauptsächlich an die Namen Poulain und Soudrea knüpfen, wurde dieser unserer Lehre, die schon so gut wie ganz vergessen war, wieder einige Beachtung zuteil».

⁸⁵ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 114 [18] (tra parentesi quadre le pagine nell'edizione di SW 1): «Origène est le premier, semble-t-il, qui ait formulé une doctrine des cinq sens spirituels. Il y revient si souvent et avec tant de détails, que pour rencontrer des développements aussi étendus il faudra attendre S. Bonaventure. La doctrine d'Origène s'est perpétuée dans la littérature grecque spirituelle et même a excité la spéculation de la scolastique». Cf. anche *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge*, 263-264 [82-84]: «Ce qu'on découvre à ce sujet, entre Origène et l'époque de saint Bonaventure, est juste suffisant pour sauver d'un oubli complet la doctrine». Analogo giudizio compariva in *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen*, 307-308, accompagnato da un esteso elenco dei loci origeniani da: *CCt I e II*; *HLv 3,7-* un passo che costituisce un'importante autorità patristica nel medioevo (308); *CMtS 63-64*; *CMt XV 33*; *CC I 48*; *Prin I 7,9*; *II 9,4*; *Clo XX 33*.

⁸⁶ *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus* (1933); *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge: En particulier chez saint Bonaventure* (1933); *Der Begriff der ekstasis bei Bonaventura* (1934).

⁸⁷ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 115-116 [20]: «Autant qu'il est possible d'en juger, il n'a pas eu d'autre source que l'Écriture Sainte. Ce sont d'abord les passages où la connaissance religieuse s'exprime par des termes empruntés à l'exercice des facultés sensibles. De l'exégèse de ces textes il n'y a rien à dire pour le moment. Ce sont tout simplement des métaphores bien choisies qui n'impliquent pas une doctrine des cinq sens spirituels, mais l'exégèse d'Origène et la synthèse doctrinale de celle-ci trouve sa justification dans deux autres textes: Prov. 2, 5 et Hebr. 5, 14». Pr 2,5 recita in Origene (ma anche prima in Clemente): καὶ αἰσθησὶν θείαν εὐρήσεις invece di καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ εὐρήσεις LXX (*et scientiam dei inuenies* Vg). L'A. nota la lezione peculiare, ma non s'interroga sulla sua provenienza né sullo scarto rispetto al testo seguito generalmente dall'Alessandrino (cioè i LXX). Quanto a Eb 5,14, «Origène prend le texte dans le même sens que Prov 2, 5. Il l'insère dans son système spirituel d'autant plus facilement que seuls les τέλειοι... sont doués de ce sens spirituels acquis par de nombreux exercices... Une exégèse allégorique et en même temps systématique comme celle d'Origène était portée assez naturellement à tirer de ces textes une théorie des cinq sens spirituels» (117 [22]). Cf. M. CANÉVET, *Sens spirituel*, DSp 14 (1989) 598-617, 602.

⁸⁸ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 118 [24].

più pregnante si realizza nella preghiera (uno spunto che sembra anticipare l'Hugo di *Die Gottesgeburt*)⁸⁹, adesso nota che il loro organo è l'«intelletto» piuttosto che l'«anima»: è grazie alla «mente» (νοῦς ο ἡγεμονικόν) che si afferrano le «realità spirituali» (πνευματικά). Pur riconoscendo il rapporto di analogia fra i sensi corporei e i sensi spirituali, sarebbe sbagliato intenderli semplicemente alla stregua di espressioni figurate per una facoltà spirituale da considerarsi unica anziché vederli come cinque facoltà distinte⁹⁰.

Dopo aver considerato gli aspetti psicologici della dottrina l'indagine si sforza di chiarire come essa s'inserisca nel sistema ascetico e mistico dell'Alessandrino, anche con l'ausilio degli studi più recenti sulla spiritualità patristica. Vi spiccano, in particolare, i riferimenti a Wilhelm Bousset (per la dipendenza di Evagrio da Origene)⁹¹ e a Marcel Viller (per il suo influsso anche su Massimo il Confessore)⁹². Fin da ora si preannuncia la particolare attrattiva del manuale del secondo, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* [«La spiritualità dei primi secoli cristiani»], che spingerà Karl a curarne un rifacimento per l'edizione tedesca. Grazie ad entrambi gli studiosi, egli è portato inizialmente a prendere Evagrio come chiave per ricostruire la spiritualità di Origene. Ciò condiziona la presentazione del suo «sistema» entro lo schema, più tipicamente evagriano, di «prassi» (τὸ πρακτικόν) e «teoria» (τὸ θεωρητικόν), che finisce per irrigidire in senso intellettualistico la prospettiva più ricca e mossa della dottrina del progresso spirituale nell'Alessandrino. Il limite è accentuato dal fatto che Karl, pur essendo conscio dei problemi di attribuzione, ritrova nei *Selecta in Psalmos* di Origene i passi a suo avviso più eloquenti per ricostruirne il «sistema» spirituale, ancorché confortati dal riscontro con gli scritti autentici⁹³. In pratica, però, come proveranno le ricerche di von Balthasar e Marie-Josèphe Rondeau⁹⁴, molti dei luoghi su cui il teologo gesuita si basava sono da restituire a Evagrio. È così che il grado più alto della *vita activa* consiste nell'«impassibilità» (ἀπάθεια), mèta della πρακτική in Evagrio, ma – come deve ammettere l'autore – poco presente nel resto degli scritti origeniani⁹⁵.

Procedendo nell'analisi Karl discute brevemente l'esistenza o meno di due classi di fedeli, in relazione

⁸⁹ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 122 [30]: «C'est dans la prière surtout que ces sens spirituels entrent en exercice [CC II, PG 13,142A; Baehrens 168,3-5; CC VII 44; *Orat* 9,2]». Per l'affinità di idee col fratello si veda la n. 27. In *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen*, 308, l'esercizio dei sensi spirituali ha uno sbocco più immediatamente cristologico, in relazione alla dottrina origeniana delle *epinoiai*: perché i sensi spirituali siano operanti si richiede l'impegno personale e l'aiuto della grazia; quando essi sono attivi, il loro oggetto è Cristo, «Luce Vera», «Parola», «Pane di vita», «Unguento» e «Nardo», «afferrabile dalle mani». Allora Cristo è tutto per chi si è lasciato afferrare da lui.

⁹⁰ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 124 [32-34].

⁹¹ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 126, n. 86 [36]: «La dépendance d'Évagre par rapport à Origène, si excellentement prouvée par Wilhelm Bousset, *Apophthegmata...* p. 232 sv. permet d'entrer très facilement dans la doctrine spirituelle d'Origène».

⁹² M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, RAM 11 (1930) 156-184.239-268.331-336; *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930.

⁹³ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 127, n. 95 [36]: «On est étonné de trouver les formulations les plus nettes de la doctrine spirituelle d'Origène précisément dans les *Selecta in Psalmos*. Comme on n'est pas sûr que toute l'œuvre provienne en fait d'Origène on ne pourra se servir qu'avec une certaine réserve de la doctrine qui s'y trouve pour exposer le système spirituel d'Origène. Pourtant on peut prouver suffisamment d'après des écrits indubitables les points principaux de sa doctrine telle que nous nous efforcerons de la présenter». Cf. anche *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen*, 311 n. 32.

⁹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939) 86-106, 181-189; M.-J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, OCP 27 (1960) 307-348. In seguito, come mostra *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 64 n., egli si misurerà con l'articolo di von Balthasar.

⁹⁵ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 127 [38]: «Le plus haut degré de la *vita activa* semble être l'impassibilité, l'ἀπάθεια; à côté d'elle ayant au moins la même valeur, la charité et la pureté». L'A. fa riferimento a PG 12,1085B e 1672C e aggiunge: «En dehors des *Selecta in Psalmos*, le concept d'ἀπάθεια n'est pas très fréquent chez Origène» (*ibid.*, n. 100). Ora, il primo passo corrisponde a *schol. Ps* 1-2 di Evagrio in *Ps* 1,1; e il secondo a *schol. Ps* 8 in *Ps* 143,15. Anche la documentazione sul rapporto fra ἀγάπη e θεωρία risente delle formulazioni evagriane: «Ainsi c'est l'ἀγάπη qui n'estime rien plus que la γνώσις τοῦ θεοῦ» (*ibid.*, n. 101) – ma di nuovo il riferimento a *FrPs* 12, 1681C rimanda a Evagrio, *schol. Ps* 3 in *Ps* 149,8. Sebbene prenda atto del primato della carità in Origene, aggiunge: «il faut concéder, malgré les passages nombreux où il est question de la charité, que chez Origène le côté intellectuel de la perfection est trop accentué» (*ibid.*). Altrettanto va detto per il riferimento a *FrPs* 12,1652C = Evagrio, *schol. Ps* in *Ps* 133,1. Pura l'affermazione relativa ai tre gradi della vita spirituale (= etica, fisica e teologia), il cui ordine non può essere scambiato, rinvia in realtà a Evagrio (*FrPs* 12,1641D-1644A = *schol. Ps* 2 in *Ps* 126,1).

alla distinzione fra vita attiva e contemplativa, echeggiando così un dibattito in corso presso gli studiosi francesi (i nomi che ricorrono sono quelli di Jules Lebreton, Gustave Bardy e Eugène de Faye)⁹⁶. Ma dopo aver accennato alla questione, si sofferma piuttosto sullo schema tripartito del progresso spirituale che l'Alessandrino ricava dalla trilogia salomonica (specialmente nel *Commento al Cantico*). Esso riepiloga ai suoi occhi la visuale della spiritualità origeniana ed è precisamente dentro tale cornice che si esplicano i sensi spirituali. Di essi Karl fornisce adesso la definizione più chiara e sintetica, respingendo nel contempo una loro caratterizzazione in senso troppo accentuatamente mistico.

In breve, la dottrina dei cinque sensi spirituali in Origene è la psicologia della sua dottrina della *θεολογία* concepita come il grado più alto della vita spirituale⁹⁷.

Benché non potesse ancora servirsi del libro di Völker, Karl era al corrente delle discussioni contemporanee sulla mistica di Origene, anche in rapporto al suo interesse per l'esperienza religiosa nel solco degli studi già ricordati di Maréchal e altri (come Augustin-François Poulain e Pierre Pourrat)⁹⁸. Ma per lui la dottrina dei sensi spirituali non vuole affatto essere una psicologia dell'esperienza mistica come tale, mentre egli fa propria con Miura-Stange l'idea che ogni conoscenza di Dio posseda nell'Alessandrino una colorazione mistica (secondo un'impostazione che verrà sviluppata da Crouzel nel suo libro del 1961: *Origène et la "connaissance mystique"* [«Origene e la "conoscenza mistica"»])⁹⁹. Non sorprende dunque che Origene sembri ignorare esperienze estatiche, come conferma del resto anche la sua concezione della profezia, dal momento che l'ispirazione non ne annulla il carattere cosciente e libero¹⁰⁰. Questa messa a fuoco della dottrina origeniana si riverbera nell'esame finale della sua fortuna (con cenni in ambito patristico greco e latino e nel medioevo fino alla Scolastica), allorché Karl torna su Evagrio distinguendone più nettamente il profilo spirituale rispetto a Origene: questi, infatti, a differenza del Pontico, non manifesta la stessa preoccupazione di separare la conoscenza mistica da quella ordinaria¹⁰¹.

⁹⁶ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 128, n. 113 [40], con i riferimenti a J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, RSR 12 (1922) 265-296; G. BARDY, *Origène*, DThC 11/2, col. 1514-1516; E. DE FAYE, *Origène*, t. III, 234-238, 241.

⁹⁷ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 134 [48]: «Bref, la doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, c'est la psychologie de sa doctrine de la *θεολογία* conçue comme le plus haut degré de la vie spirituelle». Più sfumata appare l'analoga conclusione in *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen*, 313: «die göttlichen Sinne sind die Organe der Gnosis in der alten Bedeutung des Wortes; oder sie sind wenigstens ein Begriff neben anderen (νοῦς – τὸ ἡγεμονικόν), mit dem Origenes die höchste religiöse Erkenntnis und Erfahrung, die er kennt, psychologisch zu deuten versucht».

⁹⁸ Cf. sopra, n. 4. Karl segnala la controversia fra C.A. KNELLER, *Mystisches bei Origenes*, Stimmen aus Maria Laach 67 (1904) 238-240, e H. KOCH, *Kennt Origenes Gebetsstufen?*, ThQ 87 (1905) 592-596. Circa l'influsso esercitato, in particolare, da A.-F. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris 1922¹⁰, si veda anche *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen*, 307, e SW 1,482. Cf., inoltre, M.J. MCINROY, *Origen of Alexandria*, cit., 22-23: Poulain (che non esamina Origene) si rifà a Giovanni Battista SCARAMELLI, *Il direttorio mistico, indirizzato a' direttori di quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione*, S. Occhi, Venezia 1754. Quanto al ruolo di P. POURRAT, autore di una storia della spiritualità in quattro volumi (*La spiritualité chrétienne*, Gabalda, Paris 1921, 1926, 1928, 1947), cf. E. FARRUGIA, *Editionsbericht*. Teil C: *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, LIII-LIV.

⁹⁹ Si veda il commento su A. MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus*, Töpelmann, Gießen 1926 in *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 134-136 [48-50]: «Dans sa description, toute connaissance de Dieu est plus ou moins mystique, sans qu'il soit nécessaire d'y voir une véritable connaissance mystique. Ce fait nous avertit de ne pas chercher tout de suite dans ce langage d'enthousiasme platonique la description d'une expérience mystique. De même la manière dont il écarte résolument toute extase nous fait mettre en doute qu'il ait eu une connaissance suffisante des états mystiques».

¹⁰⁰ Si veda per converso la trattazione dell'estasi in Bonaventura in *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge*, 284-286 [118-120], per cui nell'estasi mistica l'anima abbandona ogni attività intellettuale. Cf. anche *Der Begriff der ekstasis bei Bonaventura*, 7 [153]: «Es handelt sich um eine dunkle Erfahrung [in caligine sentire Deum in se], nicht um eine Erkenntnis des Intellekts» (cf. anche 13 [158]).

¹⁰¹ *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, 141, n. 210 [58]: «On pourrait naturellement pour cette théorie trouver des passages parallèles chez Origène, à se borner du moins à la teneur matérielle des textes. Mais en fait il y a une grande différence entre les deux auteurs. Ce souci de séparer la connaissance mystique de la connaissance ordinaire, de la concevoir et de la décrire d'après ce qui lui [est] propre, ce souci que nous rencontrons chez Évagre, nous ne le trouvons pas chez Origène».

L'articolo del 1932 – lo si può ben dire – ha fatto epoca, nonostante le riserve accennate poco fa e altre critiche che gli si potrebbe muovere. Ad esempio, benché parta dalla Scrittura e la richiami spesso in sottofondo, forse la *mens* scritturistica di Origene non riceve l'attenzione che meriterebbe. Né si accenna mai alla dottrina dei “due uomini”, appunto di matrice scritturistica (paolina), entro la quale s'inserisce anche quella dei sensi spirituali. Inoltre, nella visuale del progresso spirituale, pur con l'ampia rassegna di testi, mancano aspetti che l'avrebbero arricchita e posta nella giusta luce (come il tema del combattimento spirituale o quello della figliolanza divina, peraltro ben presenti nei contributi di Hugo sulla spiritualità origeniana)¹⁰². Ma è comprensibile che Karl abbia appuntato la sua attenzione sullo stadio più avanzato del perfezionamento spirituale. Semmai una critica più radicale prende di mira la sistematizzazione dei dati sparsi di una “dottrina” che l'Alessandrino non avrebbe inteso elaborare in forma organica¹⁰³. Tali rilievi non sminuiscono comunque il valore dell'indagine, la quale va vista anche come parte di una rivisitazione più estesa e impegnativa, come attestano il bel saggio su Evagrio del 1933 (*Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus in ihren Grundzügen dargestellt* [«La dottrina spirituale di Evagrio Pontico illustrata nei suoi tratti fondamentali»]) e quelli sui sensi spirituali nel medioevo, con particolare riguardo a Bonaventura e alla sua dottrina dell'estasi, fra il 1933 e il 1934 (*La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge: En particulier chez saint Bonaventure* [«La dottrina dei “sensi spirituali” nel Medioevo, in particolare in S. Bonaventura»]) e *Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura* [«Il concetto di estasi in Bonaventura»])¹⁰⁴. Non è possibile ripercorrere questi studi, sebbene essi gettino luce di riflesso sulla prospettiva origeniana disegnata da Karl. È interessante notare, per esempio, come l'articolo su Evagrio integri l'approccio alla storia della spiritualità mettendo meglio in evidenza il legame fra dogmatica e mistica che era invece un po' sottaciuto nel contributo origeniano. L'idea dei «fondamenti ontologici» della spiritualità evagriana, derivanti dalla grazia sacramentale, in particolare con il richiamo al rilievo costitutivo del battesimo per la vita spirituale, pare riflettere da vicino la tematica che Hugo andava affrontando in quegli stessi anni nei suoi interventi sull'Alessandrino¹⁰⁵. Anche la presentazione dell'idea evagriana di ἀπάθεια, con la critica all'Ep. 133 di Gerolamo a Ctesifonte, ricupera integralmente la concezione agonica dell'esistenza spirituale che era propria di Origene come pure del suo discepolo monastico¹⁰⁶. D'altra parte, benché

¹⁰² Cf. sopra, pp. 74-79. D'altra parte, K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, cit., 2004, 120, accenna opportunamente al rapporto con gli studi sulla penitenza: «Ohne auf die ausführlichen Untersuchungen R.s zum Buß-, nämlich Umkehrproblem vorgreifen zu wollen, ist bereits hier zu erkennen, daß die Rolle der Sinne im menschlichen Erfassen von Geistigem zu einem Modell führt, das nicht einlinig verläuft, das also auch nicht nur Bestätigung der Vorgaben von seiten des Erkennenden bedeuten kann, sondern dessen Wandel ebenso verlangt und ermöglicht».

¹⁰³ Cf. M.J. MCINROY, *Origen of Alexandria*, in *The Spiritual Senses*, cit., 25: «Rahner's hermeneutical tools impose an interpretive grid onto Origen's texts that is foreign to the concerns of the author. Origen writes no “treatise on the spiritual senses” in which a definition of the doctrine might be articulated, nor does he even refer to his use of sensory language as “the doctrine of the spiritual senses”. [...] Rahner's treatment thus systematizes Origen's remarks and puts them into a structure more rigorously delimited than the author himself finds it necessary to do» (cf. anche *ibid.*, 35). L'A. ritiene peraltro che Karl non abbia sfruttato adeguatamente una distinzione proposta da Poulain (v. sopra, n. 96) per riconoscere la presenza di Dio: «the key-criterion by which one distinguishes an analogical use of the language of sensation from a metaphorical use of such terms involves the idea of presence» (p. 26).

¹⁰⁴ Per una loro valutazione critica si veda M.J. MCINROY, *Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar*, in *The Spiritual Senses*, cit., 257-259.

¹⁰⁵ *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*, 22 [67]: «Evagrius weiß, daß der geistliche Mensch ein “Mensch aus der Gnade” ist, daß “die Gnade Gottes, unseres Erlösers in unserer Seele wohnt und unsere Kindheit in Christo hegt”, er weiß, daß es unser heiligstes Anliegen sein muß, die Taufe treu zu bewahren und das dort erhaltene Siegel nicht zu verlieren, daß der Genuß des Leibes Christi wahre Stärke ist, daß die Priester es sind, die durch heilige Mysterien uns reinigen und für uns Fürsprache einlegen, daß wir auf Gott vertrauen müssen, der durch den Hl. Geistes Gnade uns alle Wahrheit lehrt usw.». Per il nesso battesimo-vita spirituale in Hugo, si veda sopra pp. 73-74 e DANÉLOU 1948, 71: «La vie spirituelle tout entière doit être comme l'a bien montré le p. Hugo Rahner, le développement de la grâce baptismale».

¹⁰⁶ *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*, 25 [70]: «Doch ist die ἀπάθεια keine Leidenschaftslosigkeit, die aus dem Menschen einen Gott oder einen Stein macht, wie Hieronymus meinte. Auch der ἀπαθής ist nicht frei von Versuchungen, von teuflischen Angriffen bis zu seinem Tod, ja je vollkommener ein Mensch wird, um so heftigeren Versuchungen sieht er sich ausgesetzt. Auch der ἀπαθής liebt die Menschen mit verschieden großer Liebe. (...) Die Tochter dieser heiligen Gelassenheit der Seele ist die Liebe, das Ziel des tätigen Lebens». Ciò non risparmia a Evagrio il rimprovero di un “intellettualismo” eccessivo, che non rende interamente giustizia allo spirito del Vangelo (*ibid.*, 26 [70-71]).

l'autore si schermisce asserendo che si tratta di un contributo meramente storico e riassuntivo di lavori altrui, vi si nota anche un acquisto "ermeneutico" rispetto al saggio del 1932: la rilettura di Evagrio lascia scorgere più chiaramente degli accenti "esistenziali" che prefigurano gli sviluppi futuri dell'antropologia trascendentale di Karl, sia per l'orizzonte del mistero infinito di Dio che si profila attraverso l'esperienza dei sensi spirituali e della preghiera¹⁰⁷, sia per il legame fra conoscenza di Dio e conoscenza di sé che si dà nello stadio più alto dell'orazione¹⁰⁸.

Il secondo articolo origeniano di Karl segue di due anni il precedente, riprendendo ugualmente in francese un contributo scritto originariamente per la FS *Sacra Historia: «Cœur de Jésus» chez Origène?* [«Cuore di Gesù in Origene?»] (1934)¹⁰⁹. Testimonianza rinnovata del vivo interesse per la storia della spiritualità, esso fa emergere ulteriormente la comunanza di idee col fratello maggiore sia per lo studio dei Padri che per l'impronta della pietà ignaziana, mentre lascia nuovamente intuire come il nesso con la vita spirituale condizioni intrinsecamente la visuale teologica di Karl¹¹⁰. Tuttavia, in questo e in altri studi patristici che vedranno la luce fra gli anni Quaranta e Cinquanta, l'apporto storico è sempre filtrato da una consapevolezza critica che si manifesta nell'approfondita conoscenza delle fonti e della letteratura secondaria, esplorata con dovizia di documentazione. L'articolo vuole appunto rispondere a un interrogativo di natura storica suscitato dalla lettura degli studi sulla devozione al cuore di Gesù: si può considerare Origene un suo testimone, come questi tendono genericamente a presumere, rimandando nella fattispecie a un passo del *Commento al Cantico* su Ct 1,1-2¹¹¹? Ora, il riferimento dipende dalla traduzione di Rufino, laddove questi rende con *principale cordis* il termine di derivazione stoica ἡγεμονικόν, vale a dire l'organo direttivo dell'anima per l'Alessandrino, che a sua volta indica come equivalenti i termini scritturistici 'cuore', 'seno' o 'petto'¹¹². Dunque, il luogo del commentario non parla propriamente di "cuore"; ciò nonostante, si presta tendenzialmente ad essere addotto come fonte remota della moderna devozione al cuore di Gesù, nella misura in cui rispecchia l'idea di Cristo quale sorgente da cui scaturisce ininterrottamente l'acqua della grazia¹¹³. In tal modo Karl ripropone la visuale approfondita da Hugo sulla falsariga dell'interpretazione origeniana e patristica di Gv 7,37-38 e 19,34, limitandosi espressamente a far propri i risultati del suo contributo del 1931 (*De Dominici pectoris fonte potavit*)¹¹⁴.

La dipendenza esplicita dal fratello preannuncia il tema della dissertazione in teologia che Karl presenterà nel 1936 all'università di Innsbruck, dopo che quella in filosofia (il futuro libro *Geist in Welt*) era stata

¹⁰⁷ *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*, 36 [79].

¹⁰⁸ *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*, 37 [80]: «Wenn das Licht der hl. Dreifaltigkeit strahlend im Geiste aufgeht, dann erfaßt der Geist auch sich selber. Die Schau seiner eigenen Natur – der unfaßbaren – gehört zur Vollendung des Geistes, ist Vorrecht heiliger Menschen. Trinitätsschau und Schau des Wesens des eigenen Geistes scheinen für Evagrius zwei Seiten desselben Erlebnisses zu sein. (...) So sieht der Geist zur Zeit des "Gebetes" seinen Zustand, strahlend wie der Saphir und der Himmel, sieht das Licht der Schönheit seiner Seele, den Glanz, der ihn überstrahlend aus seinem tiefsten Innern (οικεῖον φέγγος) hervorbricht».

¹⁰⁹ *Ist Origenes ein Zeuge für den Herz-Jesu-Gedanken?* [1928]. Per il confronto tra i due testi si vedano le "Note editoriali" in SW 1,503-506, ove si accenna pure ad un'altra versione non datata (*Eine Herz-Jesu-Stelle bei Origenes?* [KRA I A 12]), che però corrisponde largamente al testo della FS (503-504).

¹¹⁰ Cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner*, cit., 89-90.

¹¹¹ CCt I 2,3-5 (93,1-16 BAEHRENS).

¹¹² «Cœur de Jésus» chez Origène?, 172-173 [166]: «Voici donc le sens de notre passage: Selon les circonstances, il y a dans l'Écriture beaucoup de mots pour désigner le *principale cordis*: cœur, sein, poitrine. Donc, si nous lisons que Jean était couché sur le sein de Jésus, l'Évangile donne à entendre que Jean se reposait sur l'ἡγεμονικόν aux sens intimes de la doctrine de Jésus».

¹¹³ «Cœur de Jésus» chez Origène?, 173-174 [168]: «Pour les Pères, Jésus-Christ était la source toujours jaillissante des eaux de la grâce. C'est de son côté percé que découlent ces fleuves de grâce où les hommes doivent puiser par les sacrements et de là qu'est sortie la sainte Église, notre mère vierge, seconde Eve, issue du côté du second Adam. Et c'est dans ce côté, que Jean, le prophète, a puisé les mystères de sa doctrine sublime. Ainsi pour les Pères le côté percé du Christ était un symbole très vif de l'amour rédempteur du Sauveur pour son épouse qu'il sanctifie par le sang et l'eau jaillis de la plaie de son cœur ouvert». La versione originaria tedesca era più cauta, come mostra *Ist Origenes ein Zeuge für den Herz-Jesu-Gedanken?*, 276: «Fassen wir alle Beobachtungen zusammen, so muß man wohl sagen: Origenes muß aus der Reihe der Zeugen für den Herz-Jesu-Gedanken in der Zeit der Kirchenväter ausscheiden».

¹¹⁴ Cf. sopra, p. 73. Sul rilievo che assume il tema del 'cuore' a partire dal contributo origeniano, cf. C. SCHICKENDANTZ, *La cristologia di Karl Rahner. ¿Una cristologia para una cultura posmoderna?*, Proyecto 42 (2002) 87-115.

respinta a Friburgo dal suo relatore Martin Honecker (1888-1941), perché avrebbe risentito troppo dell'influsso di Heidegger¹¹⁵: *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine typologische Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19, 34* [«*E latere Christi. L'origine della Chiesa come seconda Eva dal fianco di Cristo secondo Adamo. Un'indagine tipologica sul significato tipologico di Gv 19,34*»]. La dissertazione teologica non riserva a Origene un'attenzione privilegiata, ma egli compare nell'insieme dei testimoni della classica tipologia patristica Adamo-Cristo ed Eva-Chiesa¹¹⁶, laddove la consonanza metodica e tematica con Hugo si evidenzia specialmente nell'analisi di Gv 7,37 con le due diverse estrapolazioni esegetiche, in riferimento a Cristo ovvero al fedele, la seconda delle quali è – come già sappiamo – quella preferita da Origene¹¹⁷. Ma l'Alessandrino ricapitola per Karl la tradizione patristica quanto al significato simbolico dell'acqua e del sangue in Gv 19,34, per cui il Messia, con il suo “cuore” perforato nella passione, è la fonte dell'acqua dello Spirito¹¹⁸. Da questo punto di vista, anzi, la tesi di Karl sembra conferire maggior risalto all'intreccio fra Gv 19,34 e 1 Gv 5,6.8 nell'interpretazione origeniana, diversamente da Hugo in «*Flumina de ventre Christi*», mentre segnala già l'interesse dell'autore per il tema della penitenza e l'azione in essa della grazia¹¹⁹. Anche alla luce di queste osservazioni, la dissertazione non va affatto vista come una soluzione di ripiego, ma riflette piuttosto letture e ricerche che Karl, pur in sintonia con Hugo, era andato coltivando autonomamente dalla fine degli anni Venti¹²⁰.

L'ampiezza degli orizzonti patristici entro cui si dispiega la ricerca su Origene emerge in tutta la sua ricchezza nella stringata recensione del 1939 a Lieske (l'anno in cui esce anche il sostanzioso rifacimento tedesco del libro di Marcel Viller col titolo *Ascese und Mystik in der Väterzeit* [«*Ascesi e mistica nell'età dei Padri*»])¹²¹ e naturalmente nella nutrita serie di articoli e recensioni che preludono al grande saggio del 1950 su *La doctrine d'Origène sur la pénitence* [«*La dottrina di Origene sulla penitenza*»]. Del suo confratello gesuita Karl metteva in risalto l'approfondimento dogmatico della mistica origeniana in senso

¹¹⁵ Su queste circostanze si veda A. MÜLLER, *Zu Karl Rahners Geist in Welt, in Bilder eines Lebens*, cit., 28-31, e A.R. BATLOGG, *Karl Rahners theologische Dissertation*, cit. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner*, cit., 90-95, ricorda come le tracce delle letture patristiche (e ignaziane) si facciano sentire anche in *Geist in Welt*, per il posto che vi occupano i sensi nella relazione dell'uomo con Dio.

¹¹⁶ Cf. ad es. *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam*, 54-55: «So ist es mehr als nur wahrscheinlich, daß Origenes den Gedanken des Entstehens der Kirche aus Christi Seite kannte». A.R. BATLOGG, *Karl Rahners theologische Dissertation*, cit., 118, sottolinea la relazione fra le due coordinate scritturistiche rispettivamente di Hugo e di Karl: «Die Vorstellung von Christus als dem Quell des Lebens bezieht sich auf Joh 7, 37-38 (ὕδατος ζῶντος) – Hugo Rahners biblische Belegstelle –, als deren symbolische Erfüllung wiederum genau Joh 19, 34 (αἶμα καὶ ὕδωρ) – Karl Rahners biblische Belegstelle – gilt».

¹¹⁷ *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam*, 27: «Erst Origenes, mit dem die gelehrte Exegese beginnt, bezieht das αὐτοῦ auf ὁ πιστεύων. Es ist wahr, die meisten Exegeten folgen dem Origenes, aber es gibt doch auch solche, die Joh 7, 37 auf Christus beziehen». Ma in nota precisa: «Doch ist natürlich auch Origenes der Gedanke geläufig, daß Christus die Quelle des lebendigen Wassers ist» (*ibid.*, n. 34).

¹¹⁸ *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam*, 32: «Welches ist nun die symbolische Bedeutung, die Johannes im Hervorströmen von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu erblickte? Nach dem frühen Origenes ist die Antwort nicht allzu schwer. Der Messias ist ja nach seinen eigenen Worten die Quelle des lebendigen Wassers. Aus seinem “Herzen”, seinem Innern fließen die Ströme des Geistes. Quelle des Geistes aber kann erst der am Kreuz Erhöhte, der “verherrlichte” Messias sein. Quelle des Wassers des Geistes ist er erst im Blute».

¹¹⁹ *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam*, 55: «Auf die tiefe Symbolik des Hervorströmens von Blut und Wasser aus Christi Seite kommt Origenes oft zu sprechen. Dieses Wasser und Blut ist ihm ein παράδοξον, ein Zeichen der Gottheit Christi (*Adv. Cels.* II 36), ζωτικὰ σημεῖα, Zeichen des Lebens (*Adv. Cels.* II 69). Dieses Wasser und Blut ist Symbol der “Reinigung”, zunächst in der Taufe, dann aber auch Zeichen dafür, daß bei jeder Buße “der helfen muß, von dessen Seite Wasser hervorströmte und Blut” (vgl. den langen Text, in: *In Lev. hom.* VIII 10). Auch hier ist Joh 19, 34 mit 1 Joh 5, 6.8 verknüpft».

¹²⁰ Secondo B. PETERSON, *Early Rahner*, cit., 4, «it's apparent that while he was studying theology at Valkenburg and perhaps even while writing *Spirit in the World* at Freiburg, Karl Rahner was independently composing a theology dissertation on the Fathers in his spare time». Per A.R. BATLOGG, *Karl Rahners theologische Dissertation*, cit. non solo l'influsso di Hugo su Karl risulta evidente, ma forse Karl ha rielaborato materiale predisposto dal fratello. In ogni caso, vi è una continuità tematica e nell'utilizzo delle fonti fra le due dissertazioni.

¹²¹ Cf. E. FARRUGIA, *Editionsbericht. Teil C: Ascese und Mystik in der Väterzeit*, XLIV-LXXIII. Secondo K.H. NEUFELD, *Rahner (Hugo)*, cit., 46, «la pensée centrale en est l'appel de Dieu à la magnanimité de l'homme, l'invitation à suivre le Christ dans le renoncement (ascèse) et la transformation (mystique)».

ontico-sacramentale che integrava la visuale soggettiva dell'*Erlebnis* mistico analizzato da Völker dando spazio a una teologia della grazia¹²². Il merito di Lieske consisteva insomma nell'aver mostrato come la mistica del Logos poggiasse nell'Alessandrino sulla concezione dell'uomo a immagine del Logos (*Logos-abbildlichkeit*), la quale a sua volta rimandava alla teologia trinitaria. Così considerata (e senza bisogno di richiamare le evidenti analogie con l'approccio di Hugo alla "teologia dell'immagine")¹²³, la mistica apriva una prospettiva su tutto il pensiero teologico di Origene¹²⁴. Se, come hanno sostenuto autorevoli interpreti dell'opera di Rahner, il cuore della sua teologia è costituito dall'idea della *grazia* ovvero da quella del *peccato come perdita della grazia* (l'una e l'altra definizione implicando la partecipazione dell'uomo in Dio come il nucleo concettuale di fondo), l'annotazione di Karl sul ricupero di una "teologia della grazia" in Lieske rispecchiava una tematica centrale del teologo che ne spiega anche le ricerche patristiche¹²⁵. Infatti, in questo torno d'anni, esse s'indirizzano significativamente sempre più allo studio della dottrina della penitenza nel cristianesimo antico¹²⁶.

A dire il vero, l'interesse per questo tema era già affiorato nella prima lettura patristica degli anni di formazione, la monografia di Bernhard Poschmann su *Die Sündenvergebung bei Origenes* [«Il perdono dei peccati in Origene»] (1914)¹²⁷, uno studioso di cui Karl seguirà con attenzione le ricerche successive discutendone puntualmente i risultati¹²⁸. D'altra parte, si potrebbe osservare che i numerosi saggi sulla *paenitentia secunda* – a cui Karl teneva particolarmente anche dopo esser diventato un dogmatico tra i più noti, se non il maggiore teologo cattolico del Novecento – erano in continuità con gli studi di spiritualità patristica, dal momento che questi implicavano il discorso ascetico della purificazione ai fini di raggiungere la perfezione e l'esercizio dei sensi spirituali¹²⁹. Inoltre, si deve ancora ricordare che i corsi tenuti all'inizio dell'insegnamento universitario a Innsbruck, fra il 1937 e il 1938, vertevano precisamente sulle dottrine della grazia e della penitenza, ma pure in seguito Karl ritornerà sullo stesso tema con una frequenza che non ha eguali per altri soggetti dogmatici¹³⁰. Sullo sfondo c'è comunque non solo il dibattito sul soprannaturale scaturito dagli interventi di de Lubac e di altri esponenti della *nouvelle théologie*

¹²² Rec. A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, 245 [403]: «Er [scil. Völker] sah Origenes zu ausschließlich von der *Erlebnis*seite seiner Mystik her und wertete so seine Theologie der Trinität und des Logos im besonderen fast ausschließlich als objektivierende Projektion der persönlichen mystischen Erfahrung selbst. Eine ontische Teilnahme am göttlichen Logos, die der mystischen Erfahrung selbst als ihr wirklicher Grund... vorausgeht, m.a.W. eine Gnadentheologie hat in dieser Auffassung keinen rechten Platz».

¹²³ Cf. sopra, pp. 79-80.

¹²⁴ Rec. A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, 245 [404]: «Bei dieser Fragestellung ist es von selbst gegeben, daß nicht nur (ja nicht einmal in erster Linie) die origenistische *Mystik* zur Behandlung kommt, sondern ein Großteil der origenistischen Theologie überhaupt: Trinitätslehre, Lehre über das Verhältnis Gottes zur Schöpfung, Anthropologie, Gnadenlehre, Kirchentheologie usw.».

¹²⁵ Per la visuale alternativa del nucleo tematico si veda rispettivamente K. LEHMANN, *Karl Rahner*, cit., 46* e K.H. NEUFELD, *Karl Rahner zu Buße*, cit., che ricorda l'articolo del 1936: *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur*. Da parte sua, F.J. CAPONI, *Karl Rahner: Divinization in Roman Catholicism*, in *Partaker of the divine nature. The history and development of deification in the Christian traditions*, ed. M.J. CHRISTENSEN – J.A. WITTUNG, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007, 259-280, 259-260 considera il tema della divinizzazione come il baricentro del pensiero rahneriano.

¹²⁶ Per K. LEHMANN, *Karl Rahner*, cit., 48*, «im Grunde kreisen die ersten größeren historischen und systematischen Arbeiten um eine Bestimmung des Verhältnisses von menschlichem Dasein, Gott und Gnade. Die *Erfahrung* der Gnade ist der Kristallisationspunkt dieser Beziehung». A giudizio di K.H. NEUFELD, *Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner*, in *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, ed. H. VORGRIMMER, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1979, 341-354, 346, le ricerche di Karl sulla *paenitentia secunda* fanno da *pendant* a quelle di Hugo sul battesimo.

¹²⁷ Si veda sopra la n. 82. L'elenco dei libri in SW 1,413-436 comprende altri tre titoli di Poschmann (74.77-78).

¹²⁸ Cf., in particolare, rec. B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda: die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (1940); rec. B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte* (1949); *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus* (1948); *Zur Theologie der Buße bei Tertullian* (1952); *Saggio di uno schema di dogmatica*, 66-67.

¹²⁹ Con K.H. NEUFELD, *Karl Rahner zu Buße*, cit., 56.

¹³⁰ K.H. NEUFELD, *Karl Rahner zu Buße*, cit., 59: «Nimmt man die Pullacher Vorlesung hinzu, dann hat Rahner in diesen Jahren als Dogmatiker sieben Mal den Traktat über die Buße vorgelegt, und zwar normalerweise über zwei Semester hin. Kein anderes dogmatisches Thema hat er so häufig behandelt».

in Francia¹³¹, ma soprattutto la consapevolezza dell'urgenza attuale del tema. Non a caso esso acquisisce via via una connotazione più marcatamente ecclesiale, di fronte alla situazione della Chiesa all'indomani della seconda guerra mondiale, come emerge nella celebre conferenza di Monaco: *Die Kirche der Sünder* [«La Chiesa dei peccatori»] (1946)¹³². Due anni prima del nuovo saggio origeniano essa ispirava la conclusione del breve articolo: *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus* [«Il perdono dei peccati dopo il battesimo nella *Regula fidei* di Ireneo»] (1948), ove Karl esprimeva la convinzione che riammettere alla comunione ecclesiale il peccatore pentito delle colpe commesse anche dopo il battesimo discendeva dal nucleo originario della fede¹³³.

Queste premesse aiutano a cogliere l'importanza del fondamentale saggio del 1950 sulla dottrina origeniana della penitenza, apparso in tre puntate nelle «Recherches de science religieuse», la rivista più rappresentativa del *ressourcement* patristico e della *nouvelle théologie*. Una nota della redazione lo introduceva non a caso ai lettori con parole elogiative («cet important mémoire!»), mentre al termine dell'annata verrà messo in vendita separatamente come opuscolo. Tale apprezzamento segnala in partenza il valore di una trattazione monografica che, come tale, è rimasta insuperata negli studi origeniani¹³⁴. Ciò è conseguenza dell'impostazione organica a livello storico e teologico, sempre sorretta da un'ammirevole conoscenza dei testi e della letteratura secondaria, con cui Karl affronta la rivisitazione del tema in prosecuzione delle indagini storiche di Poschmann¹³⁵. Prima infatti di procedere all'analisi dell'argomento vero e proprio, egli traccia un quadro del "sistema" origeniano, poiché l'Alessandrino si è fatto lui stesso interprete di uno sforzo sistematico sui dati della rivelazione¹³⁶. Ne risulta così una caratterizzazione del suo pensiero che, pur con la tensione speculativa legata a un platonismo di base, vuole essere espressione della fede della Chiesa e della rivelazione scritturistica chiamata a trasformarsi in γνῶσις. In sostanza, Origene è e rimane un *vir ecclesiasticus* – come intendeva certamente essere (anche alla luce della prefazione del *Peri archôn*) –¹³⁷, quantunque la sua speculazione articoli il messaggio cristiano entro un disegno "drammatico" segnato dal movimento degli spiriti che si allontanano da Dio o ritornano a lui. È una visuale che evoca un universo unito e gerarchicamente strutturato, per l'azione del Logos creatore e redentore, in cui

¹³¹ Cf. B. SESBOÜÉ, *Beziehungen*, cit. Come osserva, fra gli altri, M. FÉDOU, *Karl Rahner*, cit., 152-153, Karl condivideva l'opposizione di de Lubac e von Balthasar alla distinzione troppo netta fra natura e soprannatura. Anche per F.J. CAPONI, *Karl Rahner*, cit., 260, la dottrina rahneriana sulla grazia si enuclea in dialogo con de Lubac: «Grace is the "innermost heart" of the world, so that, far from being an extrinsic imposition, it is the proper fulfillment of the human nature. This contention – that we are by nature intended to be sharers of the divine nature – is Rahner's central theological contention».

¹³² Per K.H. NEUFELD, *Karl Rahner zu Buße*, cit., 61, gli studi sulla penitenza hanno aiutato Karl a comprenderla come «evento ecclesiale»: «Die Kirche selbst ist "Kirche der Sünder", und der Sünder ist zu seinem Heil an und in die kirchliche Gemeinde verwiesen. Indem er sich mit ihr versöhnt, hat sich Gott mit ihm versöhnt».

¹³³ *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus*, 455: «wenn es zum Urgut des Glaubens gehört, daß der Mensch durch Buße auch nach der Taufe wieder in die Liebe Gottes zurückkehren kann und so Gnade im Gericht Christi finden wird, dann muß auch in dieser Zeit die Kirche mindestens im allgemeinen die Konsequenz aus dieser ihrer Überzeugung gezogen haben und dem Menschen, der in der Liebe Christi ist, auch ihre Liebe wieder zuerkannt haben (vgl. 2 Kor 2, 8), ihm die volle Kirchengemeinschaft wieder geschenkt haben».

¹³⁴ Si veda, ad es., il giudizio di M. FÉDOU, *Karl Rahner*, cit., 151: «L'étude de Karl Rahner sur la doctrine pénitentielle de l'Alexandrin est une synthèse unique en son genre et, comme telle, n'a pas été remplacée».

¹³⁵ In apertura, Karl giustifica la ricerca in relazione allo stato degli studi, riconoscendo il merito di Poschmann e criticando la dissertazione di E.F. LATKO (*Origen's Concept of Penance*, Québec 1949). Rispetto a tali lavori, egli dichiara: «on y cherche à la comprendre d'une façon précise et détaillée, tout en la replaçant dans le cadre de la théologie origénienne, afin d'en obtenir, si possible, une vue plus profonde» (*La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 47 n. 1). Si vuole invece come complemento in rapporto a Poschmann, col quale converge su molti punti. L'ampia e aggiornatissima bibliografia (48, n.) dimostra ulteriormente la solidità della ricerca di Karl (includendo, fra l'altro, oltre a Koch e Völker anche Balthasar e Daniélou, tra i più recenti).

¹³⁶ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 48: «L'ébauche de système qui en est le fruit n'en risque pas moins de faire violence à la donnée de foi qu'elle prend pour base. Aussi nous faut-il, si nous ne voulons pas nous-mêmes nous méprendre sur la pensée d'Origène concernant la Pénitence, rappeler d'abord quelques présupposés fondamentaux de sa théologie et de sa méthode».

¹³⁷ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 48-49: «Origène veut être homme d'Église, et rien de plus. La doctrine ecclésiastique et les règles de l'Évangile sont pour lui, en tout, norme intangible». Cf. anche 75: «Car Origène veut être un fils de l'Église».

ogni grado d'essere rimanda ad uno superiore, «tutto essendo, in fin dei conti, a immagine e somiglianza del Logos»¹³⁸. Si avverte, non senza accenti diversi, l'affinità con la presentazione 'teodrammatica' dell'antropologia origeniana ad opera del fratello¹³⁹, ma sulla scia della 'teologia dell'immagine', richiamata da Lieske e anche da Hugo, l'influsso più diretto viene apparentemente da von Balthasar¹⁴⁰. Karl individua infatti la chiave della sua ricostruzione dell'universo origeniano nel binomio «simbolo e verità», a partire specialmente dalla trattazione balthasariana sul battesimo in *Le Mystérion d'Origène* (ma anche da *Geist und Feuer*)¹⁴¹. Anche la Chiesa visibile è dunque tipo di una realtà più alta, una gerarchia eterna nel regno di Dio, in cui peraltro la 'vera' gerarchia dei credenti in Cristo partecipa in diversa misura dell'unione con il Logos e tramite lui con il Padre¹⁴².

La premessa sul 'sistema' teologico dell'Alessandrino può forse lasciare un po' delusi a causa della riproposizione di un'immagine che, seppure fedele ed equilibrata, risulta però abbastanza tradizionale nel panorama degli studi origeniani attorno alla metà del secolo scorso. Essa comunque non è che il preludio all'esposizione, profonda e innovativa, della dottrina della penitenza, grazie alla quale la visione origeniana del rapporto Dio-uomo (e il ruolo in esso della grazia divina) emergerà in tutta la sua forza, dapprima per la penitenza individuale e in un secondo tempo per quella ecclesiale. L'aspetto ecclesiale peraltro è introdotto fin dalla prima parte, perché è con l'Alessandrino che la riflessione teologica «confronta la realtà opprimente del quotidiano cristiano con l'idea della Chiesa santa, senza ruga e senza macchia» e per la prima volta arriva a prendere pienamente coscienza che non esiste una Chiesa che sia «comunità di uomini privi di peccato»¹⁴³. Nel formulare questa tesi, che riecheggia l'argomento del discorso del 1946 (*Die Kirche der Sünder*), Karl cita un analogo giudizio di von Balthasar in *Geist und Feuer*¹⁴⁴. Dopo aver enunciato la realtà della Chiesa peccatrice nell'ottica individuale, all'inizio della seconda parte la ribadirà in questi termini per la comunità ecclesiale nel suo insieme:

la Chiesa è una Chiesa di peccatori. Essa è tale non soltanto nel senso che l'umanità [...] è stata accolta da Cristo, mentre era peccatrice ed è stata liberata da lui dal peccato, ma anche nel senso che la qualità di peccatrice è (in questo mondo) un attributo permanente della Chiesa sulla quale il Signore versa lacrime come su Gerusalemme. Essa è nondimeno per Origene la Chiesa santa¹⁴⁵.

Il riconoscimento della «Chiesa dei peccatori» non inficia la portata del sacramento del battesimo, di cui

¹³⁸ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 50: «Conformément à son platonisme fondamental, Origène embrasse tout le devenir et toute la variété des divers degrés d'être à partir d'un unique mouvement, le mouvement des esprits s'éloignant de Dieu ou revenant à Lui. Il envisage l'ensemble du réel (anges, démons, hommes, matière, histoire) non pas comme une somme d'êtres séparés que seul totaliserait le Créateur, mais comme une réalité profondément une et hiérarchisée, dans laquelle tout, nature et histoire, est produit et coordonné par l'unique Logos, Image de Dieu et unité anticipée du monde. Chaque degré d'être est par conséquent l'ombre ou l'image d'une réalité plus haute, toute proche, à laquelle il renvoie et dans laquelle il trouve sa "vérité". [...] Ainsi, chaque chose a sa place propre, et tout est en fin de compte image et ressemblance de l'unique Logos».

¹³⁹ Karl pare attribuire maggior rilievo al libero "movimento degli spiriti", rispetto alla prospettiva "teodrammatica" tracciata da Hugo (*Das Menschenbild des Origenes*, 202).

¹⁴⁰ Quanto a Lieske, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 83, ribadisce «la doctrine origénienne de l'habitation inamissible du Logos dans les esprits créés».

¹⁴¹ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 49-50. Cf. anche a 53 il rinvio a *Geist und Feuer*.

¹⁴² *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 51: «Mais elle est elle-même, d'une part, le "type" d'une hiérarchie éternelle (en un certain sens encore extérieure) dans le royaume de Dieu définitif, où le Christ sera le véritable évêque; et d'autre part, chose plus importante à notre point de vue, le "type" de la "vraie" hiérarchie des croyants, dont les degrés sont mesurés par leur participation respective au Sacrifice du Christ et à l'unité avec le Logos dans la soumission au Père».

¹⁴³ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 53, in riferimento a *Hios* 21,1; *Hler* 15,3; *HNm* 10,1; *HGn* 2,3.

¹⁴⁴ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 53: «Jamais on n'a cru qu'il y eût dans l'Église, au-dessus de l'Église, une communauté d'hommes sans péché. (...) Cependant, on peut dire en un certain sens que c'est chez Origène que "le rêve chrétien primitif de la fiancée de Dieu immaculée se dissipe" [BALTHASAR, *Geist und Feuer*, 28] pour la première fois».

¹⁴⁵ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 253: «L'Église est une Église de pécheurs. Elle ne l'est pas seulement en ce sens que l'humanité... fut accueillie par le Christ alors qu'elle était pécheresse, et fut libérée par lui du péché, mais aussi en ce sens que la qualité de pécheresse est (en ce monde) un attribut permanent de l'Église, sur laquelle le Seigneur verse des pleurs comme sur Jérusalem. Elle n'en est pas moins pour Origène la sainte Église». Tradendo ancora una volta la sua preferenza per i *Selecta in Psalmos*, l'A. rimanda a *FrPs* 73,3 (PG 12,1529C-D), un passo che non è confortato direttamente dalle omelie di Monaco (*H73Ps* 1-3).

Origene non si stanca di sottolineare il significato essenziale per la vita del fedele – un punto sul quale Karl si attiene espressamente alle conclusioni di Hugo (in *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*) *contra Völker*¹⁴⁶. Ciò nondimeno il battesimo rappresenta solo un inizio e, in rapporto alla rinascita escatologica «in Spirito e fuoco», l'uomo resta un peccatore. Ma come per l'uomo è sempre possibile ricadere nel peccato, così in Dio non viene mai meno la misericordia divina nei suoi confronti¹⁴⁷. Tali convinzioni, che riflettono il cuore della teologia origeniana, sono messe inizialmente alla prova da una rassegna su «forme, modi e numeri dei peccati» (*HEz* 5,1). Essa illustra la fenomenologia complessa delle colpe e fa emergere la distinzione fra peccati 'mortalì' e 'veniali', cioè quelli suscettibili o meno di distruggere la grazia sacramentale del battesimo. Alla luce di questa distinzione è possibile immaginare una condizione del cristiano *simul justus et peccator*, in ragione di una certa coesistenza fra peccato (veniale) e santità nel fedele il quale si sforza di liberarsi dal peccato¹⁴⁸. Fra l'altro, Karl ha espresso l'idea in forma più diretta e personale anche nella bella raccolta di preghiere *Gebete des Lebens*, dove si chiede che cos'altro potrebbe dire a Dio pregandolo, se non di «essere un peccatore», oppresso dalle sue piccole colpe quotidiane¹⁴⁹.

Quali sono allora secondo Origene le conseguenze dei peccati mortali e i modi per sanare le colpe con la penitenza? Karl discute la differenza terminologica e concettuale fra la «remissione» (ἄφεσις) e il «castigo» (κόλασις) dei peccati mortali, prendendo anche le distanze da talune conclusioni di Poschmann, secondo cui l'Alessandrino sosterebbe l'idea di una morte eterna per i cosiddetti «peccati insanabili»¹⁵⁰; ciò significherebbe attribuirgli un «rigorismo orribile, estraneo ai suoi scritti dall'inizio alla fine»¹⁵¹. Pertanto, dopo la remissione ottenuta con il battesimo «in acqua e Spirito», i peccati mortali possono essere cancellati unicamente mediante il castigo «medicinale» del peccatore, il quale così può già anticipare in questa vita un «battesimo di fuoco» purificatore, grazie al fuoco interiore della penitenza¹⁵². Ma neppure il peccatore che muore impenitente è escluso per sempre dall'amore di Dio, in forza dell'azione del fuoco purificatore del giudizio nel secolo futuro, che «salva integralmente la libertà creata»¹⁵³. Di conseguenza, il motivo del fuoco illustra l'effetto della grazia divina sull'uomo e prova come Origene non possa essere

¹⁴⁶ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 53: «sur tout ce qui touche la force, l'efficience, la signification essentielle du baptême, Origène est inépuisable. Il y voit le fondement de toute la vie spirituelle».

¹⁴⁷ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 54: «L'homme reste toujours pécheur [*CRm* II 14: PG 14,918; *HNm* 10,1; *Hlos* 21,2; *CC* III 69; *Clo* XX 26-27]. Par rapport à la pureté de la renaissance définitive, eschatologique, dans l'Esprit et le feu, la purification du baptême n'est qu'une "préface"... Aussi une rechute est-elle possible, sans que pour cela la miséricorde divine abandonne l'homme».

¹⁴⁸ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 57: «La sainteté suppose un effort, qui dure et qui toujours se renouvelle, pour se purifier de plus en plus: le non-saint est celui qui ne fournit pas cet effort. Mais s'il y a, en ce sens, des *sancti iidemque peccatores* (*HNm* 10,1 [68-71]), il doit donc y avoir des péchés qui ne chassent pas complètement le Saint-Esprit. Et comme les péchés mortels [...] sont incompatibles avec l'habitation de Dieu dans l'homme, l'expression *simul justus et peccator* ne peut s'entendre que par rapport aux péchés qualifiés *non ad mortem* ou de *culpa levis*».

¹⁴⁹ *Gebete des Lebens: Elend der Sünde*, 21: «Was soll ich dir sagen, mein Gott, als dass ich ein Sünder bin?». Sulle preghiere di Rahner come chiave per comprenderne l'opera insiste giustamente H. VORGRIMLER, *Karl Rahner*, cit., 15: esse «sind auch Theologie, daß heißt Vergewisserung und Deutung der Gotteserfahrungen».

¹⁵⁰ Le differenze concernono l'impatto dei peccati mortali (con riferimento, in particolare, a *Clo* XIX 13): peccati "mortalì" e peccati "inguaribili" sono sinonimi, ma ciò non significa che il peccatore non possa essere richiamato alla vita. In base a *Hler* 16,5-7, «la κόλασις opposée à l'ἀφεσις, est donc à concevoir comme un châtement "médicinal" qui efface le péché» (*La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 68).

¹⁵¹ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 429, in riferimento a *Orat* 28: «s'il excluait toute remission ecclésiastique des péchés en question, le pardon divin des même péchés de même gravité et de même importance serait exclu ainsi puisque c'est le pardon divin qui est la condition de la remission par l'Église. C'est donc non seulement la rémissibilité par l'Église, mais aussi par Dieu de l'ensemble des péchés mortels que nierait Origène. Rigorisme horrible, étranger à ses écrits du début jusqu'à la fin. Si n'importe quelle forme de pardon divin n'est pas refusée ici à tout péché mortel, n'importe quelle forme de pardon ecclésiastique ne peut davantage être rejetée».

¹⁵² *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 69: «En résumé, on peut dire ce qui suit. L'ἀφεσις est refusée aux péchés post-baptismaux, en raison de leur gravité qualifiée, parce que: 1° il ne peut plus être question pour eux d'un effacement par le rite baptismal; 2° ils ne peuvent pas non plus être effacés par l'action immédiate de la prière et du sacrifice de l'Église; 3° ils doivent être effacés par le moyen du châtement qui leur est dû».

¹⁵³ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 74: «pour l'escatologie d'Origène il n'y a point de condamnation définitive d'un pécheur mourant dans l'impenitence, mais, par le Feu purificateur du siècle à venir, l'amour de Dieu triomphe de la méchanceté de la liberté créée, en sorte que finalement toute la liberté créée est sauvée, et cela pour toujours». Cf. anche 78: «Le feu intérieur de la pénitence efface donc ici-bas les péchés (même les péchés mortels), comme le feu du Jugement dans l'au-delà».

accusato di semipelagianesimo. Egli non è fautore di una dottrina della natura 'pura' e in questo senso prefigura per Karl le posizioni della teologia contemporanea sul rapporto natura-grazia, non soltanto secondo la formula tipicamente rahneriana del «soprannaturale esistenziale» ma anche per la determinazione ontologica dell'«essere a immagine» del Logos che è propria dell'uomo¹⁵⁴. In tal modo, non con le sue forze ma solo con l'intervento del Logos, grande medico della *plaga insanabilis*, il peccatore è in grado di ottenere salvezza. La grazia che rende possibile la conversione consiste nell'esperienza del giudizio divino sul peccato. Bisogna pregare per sperimentare dentro di sé questo fuoco purificatore del Logos, di colui cioè che dal suo costato perforato ha fatto zampillare acqua e sangue (con ciò Karl si riallaccia nuovamente alle ricerche di Hugo e sue su Gv 19,34 e I Gv 5,6,8)¹⁵⁵.

La stessa ottica origeniana in positivo, per cui «ogni conseguenza e ogni pena del peccato racchiude nel suo intimo un'intenzione di salvezza», si riflette nella concezione della penitenza ecclesiale¹⁵⁶. L'impronta salvifica che la connota è messa in luce da Karl sotto tre aspetti: l'esclusione dalla comunità (la scomunica), la *communio sanctorum* e la riconciliazione dei peccatori. Se prima egli ha avuto modo di dar voce ad istanze teologiche che gli stavano particolarmente a cuore in merito al rapporto natura-grazia, ora ricava dall'Alessandrino più di un suggerimento utile per la pastorale¹⁵⁷. Egli respinge, ad esempio, l'idea che ogni peccato mortale, qualora non fosse pubblicamente noto, dovesse esigere una confessione dettagliata del reo davanti alla comunità. A questo riguardo, l'intima sintonia del teologo gesuita con Origene è adesso comprovata da una delle nuove *Omelie sui Salmi* in cui il predicatore apprezza i vescovi che si fanno premura di risanare i peccatori a tu per tu, senza rendere notorie le colpe da loro commesse¹⁵⁸. Se al vescovo spetta dunque in primo luogo il compito di legare e sciogliere, escludendo o riammettendo i peccatori nella comunità ecclesiale, egli lo esercita anzitutto in quanto pneumatico. Karl sottolinea così come la dottrina origeniana contemperò gli aspetti istituzionali e sacramentali della penitenza con gli aspetti carismatici, riconoscendo anche il ruolo dei 'santi' nello 'sciogliere' i peccati che recupera il discorso iniziale

¹⁵⁴ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 80: «Car en définitive la théologie contemporaine doit reconnaître, elle aussi, dans l'homme réel un "existential" qui d'une part est surnaturel et qui cependant appartient d'autre part à la détermination ontologique et inamissible de son être réel». Sulla dottrina della grazia, cf. M. FÉDOU, *Karl Rahner*, cit., 152: «Il montre – avec raison du reste – que pour Origène la grâce n'est pas seulement "l'adjuvant divin d'un humanisme moral", et que l'homme est bien plutôt "appelé à participer à la vie du Logos dans la possession du Saint-Esprit pour remonter au Père". Il reconnaît certes qu'Origène n'affirme pas en toute clarté le caractère surnaturel de cette possession de l'Esprit; cela ne veut pourtant pas dire qu'il le méconnaît, mais que, considérant plutôt "l'être concret dans l'ordre réel, pour cette raison il ne s'occupe pas de détacher cet ordre comme 'surnaturel' par rapport à un autre ordre hypothétique qui serait 'purement naturel'". Sul concetto di "soprannaturale esistenziale" e le sue radici patristiche, cf. B. BOURGINE, *Karl Rahner est-il un classique? À propos de quelques recherches récentes*, RThL 43 (2012) 79-102, 84: «Dans ce concept unifiant, Rahner signifie que l'autoréalisation humaine s'accomplit à travers la réception du don de l'autocommunication divine». C. BRUNS, *Hörer des Wortes*, cit., 52, ritrova anche in Origene l'idea del «soprannaturale esistenziale» alla luce del saggio rahneriano e del 'sistema' origeniano: «Wie Rahner begreift somit auch Origenes den Menschen, ja überhaupt jede vernunftbegabte Kreatur, als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes» (54).

¹⁵⁵ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 83: «Ce Feu intérieur du Jugement doit être pour le pécheur un objet de prière; il doit demander de devenir digne de le recevoir en son cœur [HIER 20,9]. Ce Feu dévorant est le Logos du Seigneur lui-même. Pour apprécier cela exactement, il faut penser à la doctrine origénienne de l'habitation inamissible du Logos dans les esprits créés [A. LIESKE, *Die Théologie*, cit., 109-114]». Si veda anche a 97 la conclusione della prima parte col rinvio a Hlv 8,10 (*omnis purificatio peccatorum ... illius ope indiget, de cuius latere aqua processit et sanguis*).

¹⁵⁶ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 255: «toute suite et toute peine du péché renferme au tréfonds une intention salvifique».

¹⁵⁷ Su modi e limiti di una riappropriazione odierna delle idee dell'Alessandrino si veda *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 275. A 440, n. 58, l'A. rileva un altro limite dei trattati contemporanei sulla penitenza sacramentale: «Il faut que Dieu ait déjà touché le cœur de l'homme par sa grâce pour que celui-ci puisse présenter le repentir nécessaire au sacrement et à son efficacité. Dans nos traités sur le sacrement de pénitence, on a souvent l'impression que, sans le nier, on l'oublie. Pour eux, c'est chose allant de soi à tel point que la réflexion théologique sur cette initiative purement divine de la conversion est réduite à bien peu de chose».

¹⁵⁸ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 265, n. 54. Cf. H73Ps 3,8 (265,8-14 CACCIARI): Μετὰ τῶν ἄλλων θαυμασίῳ ὧν εἶδον ἐν ταῖς ἄλλαις ἐκκλησίαις καὶ τοῦτο ἑώρακα, ὃ καὶ ὑμῖν παραθήσομαι. Τινὲς τῶν ἁμαρτανόντων, μὴ ἔχοντες κατήγορον ἄνθρωπον, μὴδὲ γινωσκόμενοι ἐφ' οἷς ἥμαρτον, εὐχονται καὶ παρατίθενται τῷ ἐπισκόπῳ τὰ ἁμαρτήματα· ὁ δὲ ὡς ἱατρὸς δακρύει καὶ οὐκ ἐξάγει οὐδὲ φέρει εἰς μέσον τὴν ἁμαρτίαν τοῦ ἡμαρτηκότος, ἀλλ' ὡς καλὸς πατήρ θρηνησας τὸν ἐξομολογούμενον, ἐμπλάστρους προσάγει λογικούς, ἐμβροχὰς πνευματικὰς.

sui due 'strati' con l'idea di una duplice gerarchia: gerarchia esteriore dei ministeri ecclesiastici e gerarchia interiore degli pneumatici. Questo doppio livello si dà anche nel rapporto fra la purificazione ecclesiale e quella escatologica, come emerge dalla conclusione dell'autore sul pensiero di Origene, laddove egli riassume tutto il processo dialettico che si sviluppa fra il peccato dell'uomo e la grazia divina:

Partito dalla coscienza diretta della presenza di Dio in quanto giustiziere fondamentale, passando attraverso l'intermediario della realtà creata della Chiesa e della carne dell'uomo, realtà che ripara a forza di castigare, esso sfocia di nuovo nella presenza immediata di Dio in quanto amore fondativo nella ricezione dello Spirito¹⁵⁹.

4. L'ATTUALITÀ DEI DUE RAHNER PER LA RICERCA CONTEMPORANEA SU ORIGENE

Benché Karl negli anni seguenti abbia ancora pubblicato qualche altro lavoro di ambito patristico¹⁶⁰, approfondendo ulteriormente gli studi sulla penitenza nella Chiesa antica, con il saggio del 1950 egli conclude la sua parabola origeniana – si direbbe – in singolare sintonia cronologica e ideale con Hugo. L'uno e l'altro convergono, in sostanza, nel tracciare il ritratto di Origene pensatore cristiano, teologo piuttosto che filosofo. Senza dubbio però l'argomento affrontato da Karl nel suo ultimo saggio fa apparire l'Alessandrino come espressione ecclesiale del cristianesimo primitivo ancor più nettamente di quanto avvenisse già con gli studi di Hugo. Ciò si riflette del resto in quella che risulta essere la diversità più significativa nell'approccio dei due studiosi a Origene: Karl non si limita più alla visuale storico-dogmatica, che pure ha mostrato di coltivare e apprezzare lui stesso in numerosi interventi (in parallelo ai contributi storico-religiosi di Hugo); ma la sua *mens* teologica s'interroga ormai apertamente, in prospettiva ermeneutica, circa la possibile ricaduta attuale della riflessione origeniana a livello sia della teologia sia della pastorale. Già qui, insomma, comprendiamo che non si tratta più di vedere la congruenza fra la Chiesa odierna e i Padri, bensì di cogliere ciò che i Padri hanno da dirci, come Karl ribadirà nel saggio del 1952 su Tertulliano (*Zur Theologie der Buße bei Tertullian* [«Sulla teologia della penitenza in Tertulliano»])¹⁶¹: la ricerca sul cristianesimo delle origini è una risorsa per il progresso della dogmatica, poiché «nella misura in cui essa torna indietro verso il suo passato, avanza verso il suo futuro»¹⁶².

È il classico principio che ha ispirato il *ressourcement* patristico e la sua teologia nella prima metà del Novecento fino al rinnovamento conciliare, ma potremmo applicarlo anche al percorso intellettuale di Karl: anche a partire dalla ricchezza dei suoi studi patristici, dagli anni Venti agli anni Cinquanta, e *in primis* su Origene, egli ha elaborato un pensiero teologico in dialogo con la modernità, innovativo e influente come pochi, nei decenni a monte e a valle del Vaticano II. Su questa parabola creativa e la sua radice

¹⁵⁹ *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, 443: «Parti de la conscience directe de la présence de Dieu en tant que justicier fondamental, passant par l'intermédiaire de la réalité créée de l'Église et de la chair de l'homme, réalité qui répare à force de châtier, il aboutit de nouveau à la présence immédiate de Dieu en tant que foncier amour dans la réception du Saint-Esprit». Cf. anche 450: «La pénitence forme un tout, c'est la fusion de l'action de Dieu et de celle de l'homme dans l'intermédiaire de l'Église. Si l'homme se livre en pénitent au jugement de Dieu, ce qui est une grâce, cet acte ne se réalise que lorsqu'il le laisse apparaître au vu de l'Église visible; son geste est donc tout à la fois cause et effet, et même image qui rend présente la réalité en l'exprimant. Mais Dieu aussi manifeste de la même façon l'action salutaire de son jugement et de sa grâce dans l'intermédiaire de l'Église: c'est seulement en se montrant par la parole ecclésiale qui lie et qui délie, qu'elle a réellement lieu, si bien que la parole de justice et de grâce de l'Église est pareillement conséquence et cause à la fois de la même parole créatrice de Dieu prononcée *hic et nunc* à l'intime de l'homme à purifier et à gratifier». Per K.H. NEUFELD, *Karl Rahner zu Buße*, cit., 58 è importante avere una nozione di penitenza come "evento relazionale" ed "ecclesiale" (61).

¹⁶⁰ Dopo *Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia apostolorum*, uscito in contemporanea, si veda in particolare *Zur Theologie der Buße bei Tertullian* (1952).

¹⁶¹ *Zur Theologie der Buße bei Tertullian*, 139: «Er [lo storico del dogma] wird sich vielmehr mit mehr Muße und mit liebevollerem Versenken in die Väterlehre fragen dürfen, was die Väter uns über die Buße zu sagen haben über die Wahrheiten hinaus, die unserem heutigen theologischen Bewußtsein deutlich und genau gegenwärtig sind. Der Dogmengeschichtler wird versuchen, die Väterlehre zu einer Kraft für den eigenen dogmatischen Fortschritt zu machen, zu einem Anstoß, manches neu und deutlicher zu sehen, was die Alten schon sahen und wußten».

¹⁶² *Zur Theologie der Buße bei Tertullian*, 140: «Darum ist die Erforschung der früheren Zeiten nicht nur notwendig für die Rechtfertigung des augenblicklichen Standes, sondern auch für den Fortschritt der Dogmatik: indem sie in ihre Vergangenheit zurückgeht, schreitet sie in ihre Zukunft».

patristica altri hanno già detto cose illuminanti¹⁶³. La mia intenzione era invece di mostrare l'apporto dei due studiosi gesuiti limitatamente ai loro studi sull'Alessandrino e penso che nella situazione odierna, in cui il pendolo della ricerca pare di nuovo spostarsi sulla figura del 'filosofo', sullo spirito speculativo o la figura dell'intellettuale dentro l'orizzonte della cultura tardoantica¹⁶⁴, il loro Origene – che definirei come essenzialmente 'biblico', 'ecclesiale', 'mistico' e 'teologico', in intima unione di vita e dottrina – abbia ancora molto da dirci.

Lorenzo Perrone
Via Luigi Riccoboni 16
I-40127 Bologna
lorenzo.perrone@unibo.it

Abstract. Hugo (1900-1968) and Karl Rahner (1904-1984) occupy an important place in the studies on Origen in the 20th century. The two brothers, both of them Jesuits, conducted for a while parallel investigation reacting to the philosophical portrait of Origen traced by scholars like Koch and De Faye. They actively supported a new approach to Origen both as a theologian and as a spiritual and mystical author, and contributed themselves to the patristic *ressourcement* in the wake of De Lubac, Daniélou and Balthasar. Hugo Rahner dealt with major themes of patristic exegesis and theology where the Alexandrian plays a crucial role, focusing as he did upon the motive of the spiritual birth of the Logos in the soul of the believer. He also reconstructed the Origenian theology of the «living water» as having its source in the Trinitarian life. Besides stressing the centrality of Origen's thought for the later tradition of ascetic and mystical theology, Hugo also offered one of the most brilliant assessment on Origen's anthropology, vindicating its biblical and Christian inspiration against its assimilation to philosophical views. In his turn Karl Rahner, mainly appreciated as a dogmatic theologian, has himself contributed to the patristic and Origenian studies providing pivotal insights on the theory of the spiritual senses and the mystical knowledge of God. After his unpublished dissertation on Jn 19,34 and its typological interpretation of the relation between Christ and the Church as the «new Eve», he wrote a fundamental essay on penance in Origen's thought. He thus organically profiled the views of the Alexandrian on the relation between God and man, while always pointing to the «church of the sinners» and the different ways the Alexandrian envisaged to restore the baptismal grace among the latter.

Keywords. Hugo Rahner; Karl Rahner; Origen; Mysticism; Penance.

¹⁶³ Per quanto concerne le ricerche sulla penitenza, si veda, ad es., K.H. NEUFELD, *Karl Rahner zu Buße*, cit., 60; K.H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, cit., 24. Riguardo ad altri aspetti della teologia rahneriana, cf. C. SCHICKENDANTZ, *La cristologia*, cit.; G. VERGAUWEN, *Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar: two christological models which constructively accept modernity*, in *Jesus Christ Today: Studies of Christology in Various Contexts*, ed. S.G. HALL, De Gruyter, Berlin – New York 2009, 209-234; B. BOURGINE, *Karl Rahner*, cit., 84-85; C. BRUNS, *Hörer des Wortes*, cit.; M.J. MCINROY, *Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar*, in *The Spiritual Senses*, cit., 257-274. Merita particolare attenzione il confronto strutturale fra Origene e Rahner condotto da C. BRUNS, *Hörer des Wortes*, cit, a giudizio del quale «Karl Rahner in seiner anthropologisch explizierten Theologie die innere Sinnlogik der christlichen Wirklichkeitserfahrung bewahrt, die er in den Anfangsjahren seiner Studien im Werk des Origenes kennengelernt hatte» (p. 72).

¹⁶⁴ A titolo d'esempio, si veda *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, ed. B. BÄBLER – H.G. NESSELRATH, Mohr Siebeck, Tübingen 2018; in particolare, il saggio di T. KOBUSCH, *Produktive Rezeption. Zum Platonismus des 'christlichen Philosophen' Origenes* (61-89).

Abbreviazioni

- KRA *Karl Rahner Archiv*
- SW 1 Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*. Band 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*, bearbeitet von K. Kard. LEHMANN und A. RAFFELT, Herder, Freiburg i.Br. 2014.
- SW 3 Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*. Band 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, bearbeitet von A.R. BATLOGG – E. FARRUGIA – K.-H. NEUFELD, Herder, Zürich – Düsseldorf – Freiburg i. Br. 1999.
- SW 11 Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*. Band 11: *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, bearbeitet von D. SATTLER, Herder, Freiburg i.Br. 2005.

Scritti di Hugo Rahner

(in ordine cronologico)

- De Dominici pectoris fonte potavit*, ZKTh 55 (1931) 103-108.
- Rec. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (Mohr, Tübingen 1931), ZAM 7 (1932) 183-185.
- Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, ZAM 7 (1932) 205-223.
- Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, ZKTh 59 (1935) 333-418 (rist. in *Simbole der Kirche*, 13-87; tr. it. *L'ecclesiologia dei Padri*, Paoline, Roma 1971).
- Rec. R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e siècle* (Paris 1936), ZKTh 60 (1936) 278.
- «*Flumina de ventre Christi*». *Die patristische Auslegung von Joh 7,37.38, Bib. 22* (1941) 269-302, 367-403.
- Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, ErJ 10 (1943) 306-404.
- Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, Einsiedeln-Köln 1943, München 1961.
- Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien*, ErJ 11 (1944) 347-398.
- Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragore in antiker und christlicher Symbolik*, ErJ 12 (1945) 117-239.
- Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze*, Rhein-Verlag, Zürich 1945 (tr. it. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, nuova ed., EDB, Bologna 2012).
- Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie*, ErJ 13 (1946) 237-276.
- Das Menschenbild des Origenes*, ErJ 15 (1947) 197-248.
- Homo ludens*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952 (tr. it. *Paideia*, Brescia 1969).
- Rec. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Aubier, Paris 1956), ZKTh 79 (1957) 486-488.
- Rec. H. CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"* (Desclée De Brouwer, Paris 1961), ZKTh 84 (1962) 120.
- Rec. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Éd. du Seuil, Paris 1958), ZKTh 84 (1962) 120.
- Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller, Salzburg 1964 (tr. it. *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971).

Scritti di Karl Rahner

(in ordine cronologico)

- Ist Origene ein Zeuge für den Herz-Jesu-Gedanken?* [1928], in SW 1,274-276.
- Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen* [1928], in SW 1,305-335.
- Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM 13 (1932) 113-145.
- Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus in ihren Grundzügen dargestellt*, ZAM 8 (1933) 21-28.
- La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge: En particulier chez saint Bonaventure*, RAM 14 (1933) 263-299 = SW 1,82-146.
- Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura*, ZAM 9 (1934) 1-19 = SW 1,148-163.

«Cœur de Jésus» chez Origène?, RAM 15 (1934) 171-174 = SW 1,164-169.

E latere Christi. *Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine typologische Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19, 34* (1936), in SW 3,1-84.

Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur, ZKTh 60 (1936) 471-510 = SW 11,3-42.

Rec. A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Aschendorff, Münster 1938), ZKTh 63 (1939) 244-245 = SW 3,403-404.

M. VILLER – K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Herder, Freiburg i. Br. 1939 = SW 3,123-390.

Rec. B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda: die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Hanstein, Bonn 1940), ZKTh 64 (1940) 161-162.

Die Kirche der Sünder, Stimmen der Zeit 140 (1947) 163-177 = K.R., *Kirche der Sünder*. Mit einem Geleitwort von K. Kard. LEHMANN, ed. A.B. BATLOGG – A. RAFFELT, Herder, Freiburg i.Br. 2011.

Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus, ZKTh 70 (1948) 450-455.

Rec. B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte* (Hanstein, Bonn 1948), ZKTh 71 (1949) 481-490.

Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia apostolorum, ZKTh 72 (1950) 257-281.

La doctrine d'Origène sur la pénitence, RSR 37 (1950) 47-97; 252-286; 422-456 = SW 11,80-190 [traduzione tedesca rielaborata a c. di K.H. NEUFELD].

Die Bußlehre des hl. Cyprian, ZKTh 74 (1952) 257-276; 381-438 = SW 11,220-297.

Zur Theologie der Buße bei Tertullian, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. FS Karl Adam, ed. M. REDING, Patmos Verlag, Düsseldorf 1952, 139-167 = SW 11,191-219.

Saggio di uno schema di dogmatica, in K. RAHNER, *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 51-111 = SW 4,404-448.

Gebete des Lebens, ed. A. RAFFELT, Herder, Freiburg i.Br. 2012.