

Alle fonti del metodo esegetico dei Padri: Origene

INNOCENZO GARGANO

Prior do Mosteiro de S. Gregório, Roma
Istituto Bíblico, Roma

Premessa

Mi è stato chiesto un intervento sulla metodologia esegetica dei Padri della Chiesa. Un «mare magnum»!. Preferisco perciò focalizzare l'attenzione su Origene, un Autore del quale sono stati debitori se non proprio tutti certamente tantissimi Padri e Scrittori ecclesiastici dell'antichità¹. Ma anche di questo Autore mi limiterò alla lettura di alcune brevissime pagine per tentare di abboz-

¹ Su Origene resta sempre apprezzabile la biografia di Henri Crouzel, *Origene*, Ed. Borla, Roma 1986. A provare invece l'importanza di Origene in tutta la patristica cristiana basti questo giudizio di Manlio Simonetti, uno dei maggiori esperti mondiali sulla letteratura cristiana antica: "La presenza di Origene avrebbe condizionato ogni iniziativa esegetica in ambito cristiano, anche se tutt'altro che esclusivamente in termini di apprezzamento positivo... maggior fortuna avrebbe incontrato la sua interpretazione di tipo spirituale, soprattutto nella versione allegorizzante (Ilario, Ambrogio, Cromazio), destinata a perpetuarsi nel Medioevo" (M.Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, pp.27-28. Per una conoscenza più ampia dell'insegnamento esegetico del maestro alessandrino si possono consultare in particolare: H.de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; M.Simonetti, *Lettera e/o allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis <Augustinianum>, 23, Roma 1985, pp. 73-98 e le diverse voci presenti in A. Monaci Castagno, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000. Infine: Francesca Cocchini, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, EDB, Bologna 2006 e il recentissimo saggio di Domenico Pazzini, *Lingua e teologia in Origene*, Paideia, Brescia 2009.

zare la conoscenza di alcuni aspetti di una tesi che sostengo da diversi anni e cioè che non si possa dare un esegeta <cristiano>, nel senso più completo del termine, se accanto alla conoscenza, assolutamente indispensabile, delle tecniche definite <scientifiche>, che permettono un'analisi la più esatta possibile del testo e dei suoi connotati sincronici e diacronici, non si ponga anche un'altrettanto rigorosa attenzione all'esperienza concreta di quei passaggi misteriosissimi che vanno sotto il nome di <maturazione nella fede>².

1.1. A proposito di Gv 4,25: "Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus, cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia", Origene scriveva:

"Poichè i Samaritani sostengono che Giuseppe era loro patriarca, mi chiedo se, sia la benedizione di Giacobbe su Giuseppe, sia quella di Mosè, non l'abbiano intesa alcuni di loro come riferibile all'avvento di Cristo: chi ha voglia di (fare delle ricerche in questa direzione) può attingere le prove dalla stessa Scrittura. Il Salvatore stesso comunque, sapendo che Mosè aveva già scritto molte cose profetiche intorno a Cristo, dice ai Giudei: 'Se aveste creduto a Mosè avreste creduto anche a me; perchè su di me egli scrisse' (Gv 5,46). Dunque è (possibile) trovare nella legge moltissime cose scritte con riferimento tipico ed enigmatico (typikòs kai ainigmatodòs) al Cristo. Per il momento però non vedo altre cose più semplici e più ovvie di quelle che sto per dire (ad litteram: di queste)"³.

Chi non crede in Mosè non può credere neppure in Gesù. Sembra che questa sia la prima condizione, molto importante, da tener presente quando ci si accosta al metodo esegetico di Origene⁴. La risposta del maestro alessandrino ai Samaritani permette infatti di sottolineare subito che il *fundamentum Novi Testamenti Antiquum est*. In nessun caso un cristiano potrebbe fare a meno infatti dell'AT.

1.2. La fede in Mosè è il presupposto necessario per arrivare alla fede in Gesù. Non bisogna dimenticare che Origene ne sta parlando in un preciso

² Vedi: Guido Innocenzo Gargano, *La lectio divina nella vita di credenti*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008.

³ Origenes, *Jobannescommentar*, Buch XIII, 26, herausgegeben von Erwin Preuschen, Leipzig 1903, GCS IV, p.250, 33-251,9.

⁴ M. Simonetti osservava che Origene "abituamente istituisce un rapporto particolarmente stretto di ispirazione e illuminazione, da parte dello Spirito Santo, sulla Scrittura, al punto che lo Spirito Santo viene considerato il vero autore del testo sacro (HNm 2,1; HJos 8, 7; HReG 5,4; CC 5, 60)", o.c., p. 14.

contesto di polemica anti gnostica, che pretendeva di poter separare o contrapporre Antico e Nuovo Testamento. Origene fa dunque le sue affermazioni condividendo in pieno una convinzione comune a tutti i Padri ortodossi: il principio dell'unità dei due Testamenti⁵. Questo principio implica anzitutto una reciprocità tale da poter sostenere che, come il Nuovo Testamento non può essere capito senza l'Antico, così neppure l'Antico Testamento può essere capito senza il Nuovo. Si tratta ovviamente di un presupposto cristiano! Un Ebreo non accetterebbe mai che il significato ultimo dell'AT si riveli nel Nuovo, essendo l'AT già completo in se stesso. Dobbiamo allora concludere che l'insinuazione sottile dell'evangelista Giovanni ai Giudei: "Voi non credete a Gesù, perché non credete neppure a Mosè", fu fatta propria dai Padri cristiani con tutte le conseguenze polemiche e apologetiche che ne derivavano.

1.3. Dal testo appena citato si evince che Origene stesso sapeva che non è così semplice scoprire ciò che nelle Scritture è riferibile in modo figurato (*tyfikòs kai enigmatòdos*) al Cristo. E proprio la citazione di *Gv* 5,46ss. sembra richiamare a modo suo la necessità di una conoscenza di fede preliminare per poter concludere che l'Antico Testamento è parte introduttiva alla conoscenza di Gesù. Dunque non una deduzione storica né una deduzione logica, ma una deduzione che nasce dalla fede. Si progredisce dunque di fede in fede. Si parte con la fede in Mosè e si conclude con la fede in Gesù, perché Mosè parlava di Gesù: "*de me (enim) ille scripsit*"⁶.

La presenza o meno di questa disponibilità nei confronti della fede, quella che si ha 'in Mosè' e nel carattere ispirato del testo scritto da lui, diviene criterio essenziale da tener presente se si vuole compiere, come deve fare un cristiano, il passaggio da un primo significato (quello letterale-storico) al secondo (quello tipologico-spirituale), del testo biblico.

2.1. Occorre ricordare che per Origene – che conosceva e utilizzava le categorie gnoseologiche di Platone - una lettura tesa a scoprire negli scritti di Mosè un significato 'hyponoetico', che i cristiani chiamano profezia di Cristo, non poteva essere mai semplice risultato ovvio della "*technè*".

⁵ "Il complesso dell'intera Scrittura è come lo strumento musicale del salterio o di una cetra: le diverse corde dello strumento danno ognuna un suono, ma solo l'incompetente ravviserebbe disarmonia in questa diversità di suoni, mentre il competente avvertirà quanto essi si accordino fra di loro (Philocalia 6, 2)", o.c., p.14.

⁶ "Per Origene Cristo e la Scrittura s'identificano: la Scrittura è la perenne incarnazione del Logos", M. Simonetti, o.c., p.13.

Essa richiedeva qualcosa di qualitativamente diverso dalla “*technè*” che Origene, seguendo l’evangelista Giovanni, identificava con la “*pistis*”. Una *pistis* però, lo ricordiamo di nuovo, che era soprattutto riconoscimento e accettazione del carattere ispirato del testo mosaico, inteso come condizione previa per compiere qualunque passaggio ulteriore, compreso quello che conduceva all’identificazione di Gesù come contenuto hyponoetico del testo stesso.

Il carattere ispirato del testo biblico stabilisce il metodo giusto di avvicinarsi al testo in modo da leggerlo e interpretarlo nel rispetto scrupoloso dello *skopòs* che era stato inteso all’origine stessa della composizione del testo.

Nel capitolo 2 del libro IV del *De Principiis*, Origene scriveva:

“*E’ necessario esaminare il criterio con cui (le Scritture) debbono essere lette e interpretate, perché molti errori sono stati provocati dall’incapacità di molti di comprendere come si debba esaminare il testo sacro. Infatti gli ignoranti e duri di cuore fra i Giudei non hanno creduto nel nostro Salvatore, perché si sono fermati al senso letterale delle profezie fatte su di lui*”⁷.

La mancanza di “*pistis*” in un significato ulteriore del testo ispirato, che ha tagliato fuori i Giudei dalla possibilità di credere in Gesù Salvatore, va dunque di pari passo, secondo Origene, con la mancanza della “*pistis*” nelle Scritture stesse. Non hanno creduto alle “molte cose profetiche scritte da Mosè intorno a Cristo”, perché si sono fermati al senso letterale. La mancanza di disponibilità a riconoscere l’*ispirazione divina*, con la conseguente presenza nel testo di un senso ulteriore, non ha permesso loro di capire che, dentro il significato “letterale”, le Scritture possedevano anche un “riferimento tipico ed enigmatico al Cristo” e perciò, quando il Cristo è venuto, sono rimasti prigionieri della loro ignoranza e durezza di cuore⁸.

2.2. Già nella prefazione alla stessa opera (*De Principiis*) Origene aveva in realtà dichiarato *apertis verbis* che apparteneva alla predicazione comune della Chiesa la convinzione che la presenza di un significato ulteriore nelle

⁷ Origenes, *De Principiis*, Buch IV, 2, herausgegeben von Paul Koetschau, Leipzig 1913, GCS, VI; Traduzione ritoccata di Manlio Simonetti in *I Principi di Origene*, UTET, Torino 1968, p.495-496.

⁸ cfr. Idem., p. 307.

Scritture fosse una conseguenza logica del fatto che esse erano state scritte ‘*per spiritum*’, cioè grazie allo Spirito:

“*Et illud in ecclesiastica praedicatione (...) quod per spiritum dei scripturae sint et sensum habeant non eum solum qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem* (Anche questo viene sostenuto dalla predicazione ecclesiastica e cioè che le Scritture siano state date per mezzo dello Spirito e perciò esse hanno non solo un significato esterno, ma anche un significato nascosto)”⁹.

2.3. Se l’incapacità dei Giudei a riconoscere ciò che le Scritture riferivano in modo tipico ed enigmatico al Cristo nasceva solo dalla loro chiusura alla fede che li imprigionava dentro i legami del “*sensum solum qui in manifesto est*”, l’incapacità degli eretici a esaminare correttamente il testo sacro proveniva anche dall’aver diviso il “demiurgo adorato dai Giudei (...) né perfetto né buono”, dal Dio “perfetto” e “buono” che è venuto ad annunziare il Salvatore. Gli uni e gli altri sbagliano comunque per lo stesso motivo, e cioè: l’incapacità di interpretare spiritualmente la Scrittura che, invece, accolgono soltanto secondo il significato letterale:

“*Horum autem omnium intelligentiae causa (...) non alia extitit, nisi quod sancta scriptura ab his non secundum spiritalem sensum, sed secundum litterae sonum intelligitur*”¹⁰.

L’interpretazione delle Scritture “*secundum spiritalem sensum*” implica in ogni caso – secondo l’esegeta Origene – tre presupposti precisi della fede:

- 1.° Che le Scritture provengano dallo Spirito di Dio (*quod per spiritum dei scripturae sint*) e dunque che siano ‘ispirate’;
- 2.° Che le Scritture “*sensum habeant non eum solum qui in manifesto est*” e dunque che non abbiano soltanto il significato che appare all’esterno;
- 3.° Che il Dio dell’Antico e del Nuovo Testamento è uno solo.

3.1. Posti questi presupposti la fede nella ispirazione delle Scritture e nell’unità dei due Testamenti diviene la carta di identità di coloro ai quali l’ese-

⁹ GCS, V, p.14.

¹⁰ GCS, o.c., p.308, 26-28.

geta cristiano può esporre gli ulteriori criteri di quella corretta comprensione delle Scritture che è possibile avere unicamente nella misura in cui ci si attiene appunto “alla norma della chiesa celeste di Gesù Cristo secondo la successione degli apostoli”¹¹ che questi presupposti stessi ha determinato¹².

Non occorrerebbe neppure richiamare la vicinanza fra questi presupposti origeniani e ciò che era già presente in Ireneo. Il prof. Simonetti notava giustamente che il “metodo di interpretazione allegorica era comunemente accettato dalla ‘*regula fidei*’”. L’accentuazione che emerge dai presupposti appena elencati ha però una connotazione che permette di fare altri passi avanti nell’enunciazione dei principi ermeneutici origeniani.

Lo si può verificare nel seguente testo, anch’esso preso dal *De Principiis*, del maestro alessandrino in cui leggiamo:

“*Tutti sanno che alcuni racconti della Scrittura hanno un significato mistico (oikonomiai tines eisi mystikai), ma non tutti possono sapere di quali significati in realtà si tratti. Succede anzi, che, se non si è abbastanza prudenti, si possa azzardare un’interpretazione che apparentemente sembra rispettosa (axios) della Scrittura, ma che in realtà risulta essere un’interpretazione sbagliata, perchè è straordinariamente difficile per gli uomini chiarire certi misteri del Vecchio e, soprattutto, del Nuovo Testamento, se non si possiede la “charis” di colui che può dire di sè: “nos autem sensum Christi habemus (1 Cor 2,16) ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus (1 Cor 2,12-13)”*¹³.

3.2. Per Origene dunque il dono (*charis*) dello Spirito, da richiedere nella preghiera, sembra essere una condizione previa a qualsiasi lavoro di interpretazione delle Scritture Sacre. Nella seconda *Omelia in Ezechiele* Origene dichiarerà, per esempio, in modo lapidario:

¹¹ Trad. di Manlio Simonetti in *I Principi di Origene*, UTET, Torino 1968, p.495-496.

¹² “Il testo greco, che scrive: “*toù kánonos tês Jesou Christou katà diadokên tôn apostolôn ouranias ekklesias*”, sembra riferirsi a una Chiesa celeste, espressione che ha potuto dare adito ad interpretazioni spiritualiste. Se teniamo conto però che Origene sta polemizzando con gli gnostici, i quali contrapponevano la dimensione spirituale a quella materiale, è difficile pensare che questa “*ourania ekklesia*” possa essere identificata con la Chiesa “spirituale”. D’altro canto Origene è convinto che la perfetta conoscenza del testo non è possibile averla finché siamo *in via*, finché cioè siamo in vita, ma la si avrà solo nella situazione ultraterrena, escatologica”. Simonetti, o.c., p. 498, n.13.

¹³ cfr. *De Principiis*, o.c., p.309, 1-4 (...); 310, 4-6.

“*Quomodo habebat opus Spiritu Sancto qui haec dicere jubebatur, sic eodem Spiritu opus est ei qui exponere cupit ea quae sunt latenter significata* (Trad. Come aveva bisogno dello Spirito Santo colui che aveva ricevuto il comando di scrivere queste cose, così dello stesso Spirito ha bisogno colui che desidera esporre le cose che sono indicate nascostamente)”¹⁴.

E nella quarta *Omelia sull’Esodo* aggiungerà:

“*Quis ille est, quem repleat Deus illo spiritu, quo replevit Moysen et Aaron, cum haec prodigia et signa perficerent, ut eodem spiritu illuminatus possit, quae per illos sunt gesta, disserere? Aliter enim non arbitror has ingentium rerum varietates ac differentias explanari, nisi, eodem spiritu, quo gesta sunt, disserantur, quia et Paulus Apostolus dicit quod: ‘spiritus prophetarum prophetis subiectus sit’. Non ergo quibuscumque ad explanandum dicta prophetarum, sed ‘prophetis’ dicuntur esse ‘subiecta.* (Trad. Dove si troverà qualcuno che Dio possa riempire di quello stesso spirito con cui riempì Mosè e Aronne quando realizzarono questi prodigi e segni, perché illuminato dallo stesso spirito possa spiegare le cose realizzate da loro? Infatti non credo che si possano spiegare in altro modo varietà e differenze di cose così grandi se non vengono dischiuse dal medesimo spirito (*eodem spiritu*) grazie al quale sono state realizzate. Anche l’Apostolo Paolo, del resto, dice che “lo spirito dei profeti è soggetto ai profeti”. Spiegare le affermazioni dei profeti non è dunque un compito che possa essere svolto da uno qualsiasi, dal momento che esse sono oggetto di comprensione soltanto da parte di “altri” profeti)”¹⁵.

Il retroterra platonico di una simile argomentazione è più che evidente. Si tratta infatti dell’applicazione del principio gnoseologico di Platone: *similia similibus* che Platone stesso aveva esposto diffusamente nel *Dialogo con Ione* e che viene sintetizzato nella richiesta indispensabile della connaturalità o *syngeneia* per l’accesso ad una qualsiasi conoscenza degna di questo nome.

3.3. Questo carisma profetico, che conduce alla comprensione delle cose “*quae sunt latenter significata*” (cioè che sono indicate nascostamente), suppone però nel maestro alessandrino, un succedersi di riletture del testo

¹⁴ In Ez. Hom., II, 2, GCS, VIII, o.c., p.342; cfr. il *Dialogo con Ione*, di Platone.

¹⁵ In Ex. Hom. IV, 5, GCS VI, o.c., p.176.

biblico compiuto da prospettive diverse corrispondenti ai vari gradini di crescita sperimentati nel cammino di fede.

E' ciò che emerge dal testo seguente del *De Principiis* in cui si legge:

“Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle Scritture per comprenderne il significato, un criterio ricavato dalle stesse parole della Scrittura: Nei Proverbi di Salomone troviamo questo precetto sui pensieri divini affidati allo scritto: ‘Nota questi concetti tre volte nel tuo animo e nella tua mente, per rispondere parole di verità a quelli che ti pongono questioni (Prov. 22,20s).

Per ciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle Sacre Scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura, indichiamo così il senso che è più alla mano; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli di cui l'apostolo dice: ‘Parliamo della sapienza fra i prefetti, la sapienza non di questo mondo, né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per nostra gloria' (1 Cor 2,6s), trova edificazione nella legge spirituale che contiene l'ombra dei beni futuri (cfr. Rom 7,14; Eb 10,1).

Come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della scrittura che Dio ha stabilito di dare per la salvezza degli uomini”¹⁶.

Questo brano, considerato una sorta di manifesto della metodologia ermeneutica biblica di Origene, e che suppone una gnoseologia platonica, cui accennavamo poc'anzi, è comprensibile se si tiene conto, fra le altre cose, sia della visione antropologica tricotomica, già registrata da Paolo (cfr 1 Tes 5,23), sia di un preciso insegnamento biblico che emerge nello stesso Paolo (cfr Rm 1, 19-21), sia infine della cosmologia strettamente verticale, alla quale era particolarmente affezionato il maestro alessandrino, con conseguenze che si ripercuotevano in ogni sua considerazione del reale.

4.1. Si può tranquillamente concludere che, per il maestro alessandrino, le diverse riletture del testo sono tenute a rispettare un ordine che vada dal basso (per definizione più pesante e materiale) verso l'alto (anch'esso per definizione più leggero e spirituale). Cosa che comporta simul-

¹⁶ GCS, o.c., pp.312-313.

taneamente la presenza di un passaggio intermedio in cui materia e spirito si contendano in qualche modo lo spazio riconosciuto alla dimensione psichica. Né si può dimenticare che Origene, e con lui l'intero suo mondo culturale di appartenenza, osserva lo stesso ordine presente nell'itinerario perseguito dalla crescita del piccolo, a tutti i livelli, che va verso il grande; o dell'imperfetto, anch'esso a tutti i livelli, che va verso ciò che è perfetto; oppure anche di un abbozzo o progetto che va verso la sua piena realizzazione. Il termine anagogia (anagoghe), che richiama un continuo 'salire verso l'alto' diventa così vocabolo onnipresente nell'ermeneutica di un qualunque testo, e di quello biblico in particolare, perché meglio di altri lascia trasparire il cammino, assiale e insieme elicoidale, compiuto da ogni ricerca di un significato testuale e da ogni crescita, quale che sia, verso la verità-bene, punto di arrivo costante nell'impostazione platonica della conoscenza e della piena realizzazione umana.

Scrive, d'altra parte, il nostro maestro alessandrino:

“Potest rationabilis mens proficiens a parvis ad maiora et a ‘visibilibus’ ad ‘invisibilia’, pervenire ad intellectum perfectiorem. Est enim in corpore posita, et necessario a sensibilibus, quae sunt corporea, ad insensibilia, quae sunt incorporea et intellectualia, proficit. Verum ne cui indecenter dictum videatur insensibilia esse quae intellectualia sunt, utemur exemplo sententiae Salomonis dicentis: ‘Sensum quoque divinum invenies’ (Prov. 2,5). In quo ostendit non corporali sensu, sed alio quodam, quam ‘divinum’ nominat, ea, quae intellectualia sunt, requirenda. (Trad. La capacità razionale può raggiungere una maggiore comprensione delle cose procedendo dalle cose piccole a quelle più grandi e dalle cose visibili a quelle invisibili. Dal momento infatti che essa abita in un corpo deve necessariamente progredire dalle cose che cadono sotto i sensi, e sono corporee, alle cose che sfuggono alla percezione dei sensi essendo incorporee e spirituali. Ma perché non sembri fuori proposito dire che sfuggono ai sensi le cose spirituali, cerchiamo di offrire un esempio citando una sentenza di Salomone, il quale dice: “Troverai anche un senso (significato) divino” (Pr. 2,5). Con cui dimostra che le cose spirituali non vanno ricercate con i sensi del corpo, ma con altri sensi che lui stesso definisce “divini”)¹⁷.

¹⁷ GCS, V, o.c., p.364.

Origene considera insomma la conoscenza come un passaggio “*a sensibilibus, quae sunt corporea, ad invisibilia quae sunt incorporea et spiritualia*”. Ma questo passaggio in tanto è possibile farlo, in quanto gli uomini rispettano le regole dell’ordine delle cose stesse che comportano, per esempio, che “le cose spirituali non vanno cercate con i sensi del corpo, ma con altri sensi”.

4.2. Se dunque il testo biblico è ritenuto ispirato dalla divinità, cosa che Origene ha appurato fin dall’inizio del suo ragionamento, allora questo significa che per capire un testo biblico occorre utilizzare quei particolari strumenti conoscitivi che Salomone – come abbiamo appena letto da Origene stesso – “definisce divini”. Si ha così la conferma di ciò che costituisce la qualità necessaria che deve possedere un ermeneuta: “*consanguineitatem quandam habere ad Deum*”¹⁸ (cioè: possedere una certa consanguineità con Dio). Ma come ottenere questi strumenti non soltanto preziosi, ma indispensabili? Spiega Origene:

“Cum in deo insint per substantiam, in homine possunt esse per industriam et imitationem dei, sicut et dominus designat in evangelio dicens: ‘Estote misericordes, sicut et pater vester misericors est’ (Lc 6,36) et ‘Estote perfecti, sicut et pater vester perfectus est’ (Mt 5,48) (Trad. questi strumenti conoscitivi, mentre in Dio sono presenti in modo sostanziale, nell’uomo invece possono essere presenti solo grazie all’impegno e all’imitazione di Dio, come ricorda il Signore nel Vangelo quando dice:”Siate misericordiosi come è misericordioso il padre vostro” (Lc. 6,36) e “siate perfetti, come è perfetto il padre vostro (Mt. 5,48)”¹⁹.

Occorre dunque impegnarsi nella imitazione di Dio, e in particolare nell’esercizio della misericordia e nel cammino verso la perfezione, per poter acquisire ‘per industriam et imitationem’ ciò che in Dio è presente ‘per substantiam’.

4. 3. Tutto questo comporta però una gradualità o progressione, perché le capacità della creatura si attuano sempre a poco a poco e l’una dopo l’altra. Scrive il maestro alessandrino:

¹⁸ Idem, p.363.

¹⁹ Ibidem.

“*Evidenter ostenditur quod in Deo quidem hae omnes virtutes semper sunt nec unquam accedere possunt aut recedere, ab hominibus vero paulatim et singulae quaeque conquiruntur* (Cioè: E’ evidente che mentre in Dio tutte queste virtù (capacità) sono continuamente presenti né soffrono di crescita o di diminuzione, nell’uomo invece esse costituiscono obiettivi che vengono raggiunti uno per uno e poco a poco)”²⁰.

Tenendo presente questo presupposto gnoseologico si può aggiungere che la triplice comprensione delle Scritture è anche strettamente connessa, per un cristiano, alla dimensione soteriologia. Il che comporta che, essendo l’uomo un composto di corpo-anima-spirito, anche le Scritture dovranno essere lette in modo tale da evidenziare la loro efficacia salvifica in favore delle tre componenti dell’uomo e dunque dovranno necessariamente possedere un significato che riguardi il corpo, uno che riguardi la psiche e infine un significato che attenga allo spirito di ogni essere umano.

Accanto alla dimensione verticale dell’uomo c’è però anche una dimensione orizzontale. L’uomo, inteso come umanità, si distende infatti orizzontalmente nella storia che si presenta con la caratteristica temporale che permette di distinguere in passato, presente e futuro. Si può dunque e si deve parlare, a questo punto, di significato delle Scritture ispirate che riguardano il passato, di un loro significato relativo al presente e di un significato atteso per il futuro di tutto il genere umano e del cosmo intero.

5.1. Il principio patristico, che verrà esplicitamente coniato nel corso della lunga lotta antiariana: “*id quod non est adsumptum non est redemptum*” (ciò che non è stato assunto non è stato redento), trovava già in Origene una sua prima applicazione, sia sul piano del composto umano sia sul piano della distribuzione dell’umanità nel tempo, con un esplicito riferimento al “*Liber Scripturarum*”.

Questo insegnamento non veniva dato però dal maestro alessandrino in modo casuale, ma a partire da un ordine o *taxis*.

La Scrittura è infatti, per Origene soltanto una delle tre manifestazioni salvifiche del *lògos theou* nella storia. Vi sono anche altre presenze dello stesso *logos theou*, individuabili nella Chiesa visibile e, soprattutto, nella carne dell’individuo storico Gesù di Nazareth nato da Maria.

²⁰ Ibidem.

5.2. I ragionamenti portati avanti finora comportano conseguenze particolari, fra le quali quella di cercare sempre nelle Scritture ispirate un significato degno di Dio, che resta incomprensibile e segreto a chi si ferma soltanto al significato esteriore del testo. E in realtà è proprio a questa incapacità che si condannano, secondo il maestro alessandrino, sia coloro che pretendono di essere Giudei solo esternamente, sia coloro che non riescono a stabilire una precisa distinzione fra Giudeo circonciso nella carne e Giudeo circonciso nel cuore.

Che Origene fosse molto affezionato a queste particolari conseguenze, possiamo constatarlo dalla sua *Omelia V sul Levitico* in cui egli spiega, commentando *Lv* 6, 24-30:

“Se queste cose non le recepiamo, quando le proclamiamo in chiesa, con un significato diverso da quello che presenta il “litterae textus”, esse si presteranno ad essere - come spesso abbiamo avuto modo di osservare - piuttosto ostacolo e sovversione per la religione cristiana che non esortazione ed edificazione. Se invece se ne discute, cercando di capire in che senso sono state dette, tenendo conto che devono essere degne di Dio, che ha comandato di scriverle, colui che le ascolta diventerà Giudeo. Non però Giudeo esteriormente, ma nel segreto; secondo quella differenza di cui dice l’Apostolo: “non enim, qui in manifesto Judaeus est, neque quae manifeste in carne est circumcisio, sed qui in occulto Judaeus est circumcisio cordis, qui spiritu, non littera; cuius laus non ab hominibus, sed ex Deo est” (cfr. Rom 2; 28.29).

Gli empi eretici, non comprendendo questa differenza fra Giudeo visibile e Giudeo invisibile, si allontanarono non soltanto da queste Scritture, ma addirittura da Dio stesso che donò questa legge e le scritture ispirate agli uomini, e si crearono un Dio diverso da colui che creò il cielo e la terra, mentre la verità della fede (fidei veritas) confessa l’unico e identico Dio della legge e dei vangeli (cum utique fidei veritas unum eundemque Deum legis et evangeliorum teneat) creatore delle cose visibili ed invisibili.

D’altra parte le cose visibili hanno una parentela così stretta con le cose invisibili, che l’Apostolo può dire ‘invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur’ (Rm 1,20).

Come dunque si scambiano a vicenda la loro parentela le cose visibili e quelle invisibili, la terra e il cielo, l’anima e la carne, il corpo e lo spirito, e dal loro congiungimento consta questo mondo, così bisogna credere che anche la Scrittura Santa consta di cose visibili e di cose invisibili, di un senso che viene dall’anima che viene

scoperta presente in essa (qui intra ipsam deprehenditur), e di un senso che viene dallo spirito per il fatto che possiede in se stessa alcune cose celesti come ha detto l'Apostolo, perchè: 'exemplari et umbrae deserviunt coelestium' (Eb 8,5).

Dal momento dunque che le cose stanno così cerchiamo, per ciò che ci riguarda in questo frattempo presente (quantum ad praesens interim spectat), quella che abbiamo chiamato anima della legge, invocando Dio che fece l'anima della Scrittura e anche il corpo, e lo spirito, il corpo per coloro che furono prima di noi, l'anima per noi, lo spirito infine per coloro che conseguiranno in futuro la eredità della vita eterna per cui arriveranno al Regno dei Ciel²¹.

Il riferimento molto esplicito ai tre periodi fondamentali dell'*oikonomia salutis* collegati strettamente a coloro che *ante nos*, (corpo), *nobis* (anima) e *qui in futuro* (spirito), obbliga a considerare con maggiore attenzione l'importanza che assume l'orizzontalità della storia nell'ermeneutica origeniana.

Senza questo riferimento si poteva dubitare che la verticalità fosse talmente tanto importante nell'ermeneutica del maestro alessandrino da poterla considerare come sua unica preoccupazione nell'acquisizione del senso. Il rischio che avrebbe corso Origene sarebbe stato, in questo caso, identico a quello della gnosi eterodossa notoriamente insensibile alla storia in quanto tale.

La presenza del riferimento al senso storico, soprattutto per la connessione strettissima che gli viene riconosciuta con gli altri due sensi o significati, permette invece di riconoscere nel maestro alessandrino una intenzionalità volutamente apologetica nei confronti della gnosi eterodossa da lui duramente contestata. Questa importanza data al senso storico permette infatti al maestro alessandrino non solo di ribadire l'unitarietà del *corpus Scripturarum* (Antico e Nuovo Testamento), ma anche di difendere un'unità tale dell'*historia salutis* da poter fare del passato storico l'equivalente, e non solo l'analogo, di quella stessa qualità fondamentale che viene riconosciuta alla carne o al corpo nel composto umano.

5. 3. Le conseguenze che si possono e si debbono trarre da tutto questo sono facilmente riassumibili in quello stesso principio che, con riferimento

²¹ GCS, 6, pp. 333-334.

alla cristologia aveva sintetizzato nel famosissimo detto latino attribuito a Tertulliano: *Cardo salutis caro*²².

Ma, a questo punto, emerge una difficoltà. Per quale motivo Origene non si accontenta di riconoscere nel testo biblico due sensi, e soltanto due, come sarebbe stato più logico per conservare l'analogia col Verbo fatto carne in Gesù di Nazareth?

La risposta, che sembrerebbe già presente tutta nella condivisione della tricotomia antropologica di *soma psyché pneuma*, in realtà obbliga a fare riferimento ad un'altra convinzione antropologica, anch'essa presente nella cultura greca, che distingueva in ogni uomo una inevitabile crescita scansionata nelle singole età dell'individuo umano. L'uomo era visto infatti dai greci come quel particolare animale paradossalmente <in continua crescita>, nonostante il deperimento fisico, che da bambino si muove con quattro gambe da adulto con due e da vecchio con tre! Lo stesso individuo cioè poteva essere considerato se non diverso certamente distinto in se stesso secondo le età cronologiche della sua esistenza. Particolarmente affezionati a queste tre età erano poi coloro che distinguevano in modo scolastico la fase umana dei principianti, quella dei progredienti e quella dei perfetti. Distinzione che applicavano del tutto spontaneamente anche alle cosiddette 'età del mondo'.

6.1. Dalle constatazioni fatte finora non desta alcuna meraviglia scoprire che Origene osservasse in qualche modo la realtà presente nel microcosmo umano e nell'umanità sia in senso verticale, parlando di corpo anima e spirito, sia in senso orizzontale, parlando di crescita intesa come progresso, l'una e l'altra caratterizzata dalle tre fasi di principiante, progrediente, perfetto, costituite dalla crescita o maturazione della fede nel singolo individuo; e dal progresso nella manifestazione della verità attraverso i tempi di passato, presente, futuro, nella storia dell'umanità.

E infatti il maestro alessandrino fa qualche volta delle affermazioni che indicano una vera e propria commistione fra i due criteri appena rilevati, soprat-

²² Scriveva il Simonetti: "Origene mette in parallelo umanità di Cristo e senso letterale della Scrittura/divinità di Cristo e senso spirituale della Scrittura. Perciò la distinzione tra senso letterale e senso spirituale della Scrittura, nella convinzione di fondo che tutta la Scrittura ha significato spirituale, è il criterio metodologico su cui poggia l'esegesi di Origene" (M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, o.c., p. 19). Gregorio di Nissa, grande estimatore di Origene, farà esplicitamente della fede cristologica ortodossa il criterio per eccellenza dell'esegesi cristiana. Vedi Guido Innocenzo Gargano, *La Teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Orientalia Christiana Analecta 216, Roma 1981, pp. 222-247.

tutto quando tende a identificare il senso storico, che richiama l'orizzontalità, col senso legato al corpo delle Scritture, che invece richiama la verticalità. Nel seguente testo della sua *Omelia V sul Levitico* Origene scrive per esempio:

“Più volte abbiamo detto che nelle divine Scritture si trova un triplice modo di intelligenza: storico, morale e mistico; per cui comprendiamo che in essa vi è un corpo, un'anima e uno spirito. Ora, questa triplice preparazione dei sacrifici mostra la triplice forma di tale intelligenza”²³.

Questa commistione fra schema tripartito legato all'orizzontalità del progresso dell'uomo e della storia e schema tripartito legato alla verticalità della struttura del composto umano comporta però evidentemente un pregiudizio origeniano che potremmo riassumere nella identificazione fra la superficialità del corpo e la superficialità della storia, accostata all'imaturità infantile, da superare entrambi con un passaggio che, attraverso il senso morale, identificato con l'anima, sbocchi necessariamente nel senso mistico o spirituale.

6.2. Un simile itinerario, per sé estremamente logico e perfettamente in linea con la cultura greca, presta però oggettivamente il fianco ad una lettura del testo ispirato totalmente appiattita sul principio di Anassagora²⁴ fatto proprio da Filone alessandrino e applicato al Pentateuco biblico che di fatto conduceva inevitabilmente ad una riduzione moralistica del testo stesso²⁵. Ma poteva un cristiano accontentarsi di ridurre il testo ispirato a semplice codice di comportamento morale non tenendo conto della dimensione epifanica del corpo e della storia, a partire almeno dal momento in cui, secondo la fede cristiana, “Il Verbo si fece carne” (Gv1,14), ma soprattutto a partire dalle affermazioni, presenti nell'evangelista Giovanni che, se restava vero che “Dio nessuno l'ha mai visto” (Gv 1, 18a), era altrettanto vero che “proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, egli lo ha rivelato” (Gv 1, 18b)?.

Bisognava dunque non correre immediatamente all'applicazione morale del testo, ma piuttosto farla precedere dall'accoglienza del mistero resosi pre-

²³ Origene, *Omelia sul Levitico*. Traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, città nuova editrice, Roma 1985, p.113.

²⁴ Cfr Jean Pepin, *Mythe et allégorie*, Etudes Augustiniennes, Paris 1958.

²⁵ Cfr Giovanni Reale, *Presentazione a Filone. Tutti i Trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di Roberto Radice, Ed. Rusconi, Milano 1994, pp. IX-CLIII.

sente in Gesù di Nazareth in modo tale che la eventuale deduzione morale passasse proprio attraverso di lui fino a identificarsi con la “sequela” di Cristo che, unica, avrebbe certo condotto, ma non senza di lui, al senso mistico o spirituale.

6. 3. Sembra che lo stesso maestro alessandrino fosse abbastanza cosciente di questo rischio, rivelato di tanto in tanto da un ordine diverso da quello presente nelle *Omellerie sul Levitico*, e seguito in testi come, per esempio, quest’ultimo con cui concludiamo la nostra brevissima indagine:

“La prima interpretazione, precedente, quella storica, è come il fondamento posto alla base; la seconda, quella mistica, è superiore e più elevata. Se possiamo tentiamo di aggiungervene una terza, quella morale... Sappiamo però che non sempre è inserito un triplice significato esegetico, poiché non sempre ci accompagna la storia, ma a volte troviamo soltanto un senso duplice”²⁶.

In uno schema tripartito così corretto l’ordine teologico interno è certamente ristabilito e il significato morale ritrova la sua posizione più correttamente cristiana di corollario del significato dogmatico immediatamente successivo al significato storico o letterale. Ciò non toglie però che Origene stesso non soltanto si prenda la libertà di ribadire che “non sempre ci accompagna la storia, ma a volte troviamo soltanto un senso duplice”, ma anche che non abbandoni mai del tutto, nonostante la correzione da lui stesso apportata, lo schema tripartito proposto nel suo *De Principiis*.

Come mai?

Forse c’erano in lui delle motivazioni di fondo che dovremmo tentare di scoprire leggendolo in modo più appropriato. E potrebbe perfino darsi che Origene fosse stato animato, nel far questo, da un interesse di ordine semplicemente pedagogico che egli ritrovava oltretutto presente perfino in alcune espressioni di san Paolo (Cfr. *1 Cor* 2,14-3; *1 Ts* 5,23; *Eb* 5,13-14).

²⁶ In *Gen. Homiliae*, II,6. Vedi la traduzione italiana in: Origene, *Omellerie sulla Genesi*. Traduzione introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, città nuova editrice, Roma 1978, p.78. Gregorio Magno partiva invece da Origene per stabilire un principio che sarebbe divenuto universale in Occidente scrivendo nei suoi *Moralia*: “*Audivimus ex historia quod miremur; cognovimus ex capite quod credamus; consideremus nunc ex corpore quod vivendo teneamus. In nobismetipsis namque debemus transformare quod legimus*”. (Trad. Abbiamo ascoltato dalla storia cose che ci stupiscono, abbiamo conosciuto dal capo, che è Cristo, ciò che crediamo, adesso cerchiamo di fermarci su ciò che dobbiamo osservare vivendo come corpo di Lui. Infatti dobbiamo trasformare in noi stessi tutto ciò che abbiamo letto o ascoltato), *Moralia in Job, Lib. XXXV*, cap. XV, 35; PL 76, 769B.