

ELISA MASCELLANI

Prudens dispensator verbi.

Romani 5. 12-21 nell'esegesi  
di Clemente Alessandrino e  
Origene

Firenze, La Nuova Italia, 1990

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università  
degli Studi di Milano, 134)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

CXXXIV

SEZIONE A CURA  
DELL'ISTITUTO DI STORIA MEDIOEVALE E MODERNA

10

ELISA MASCELLANI

# PRUDENS DISPENSATOR VERBI

Romani 5, 12-21 nell'esegesi di Clemente Alessandrino  
e Origene



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

**Mascellani, Elisa**

Prudens dispensator verbi : Romani 5, 12-21  
nell'esegesi di Clemente Alessandrino e Origene. —  
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia  
dell'Università di Milano ; 134. Sezione a cura  
dell'Istituto di Storia medioevale e moderna ; 10). —  
ISBN 88-221-0811-6

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Epistola ai Romani —  
Commenti

I. Tit.  
227.1

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1990 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1<sup>a</sup> edizione: aprile 1990

# INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
CAPITOLO PRIMO - CLEMENTE ALESSANDRINO	p. 5
I. <i>Rm. 5, 12 in Strom. III, 9: Il peccato e la morte</i>	5
I.1. Gli <i>Stromata</i>	5
I.2. Il terzo libro	8
I.3. « Coloro che si oppongono alla creazione di Dio ... »	10
I.4. Il vangelo degli Egiziani e il 'detto di Salome'	14
I.5. L'interpretazione di Clemente	16
I.6. <i>Rm. 5, 12</i> e la vera morte	18
I.7. Quale peccato e quale morte	20
I.8. Conclusioni	22
II. <i>Rm. 5, 13 in Strom. IV, 3: Il peccato e la Legge</i>	25
II.1. Il cammino dell'uomo verso la perfezione	25
II.2. « Coloro che inveiscono contro la Legge »	27
II.3. La Legge rivela il peccato	30
II.4. Legge/fede, Legge/Vangelo: Cristo « pienezza della Legge »	31
II.5. La 'pedagogia' divina	34
II.6. Conclusioni	35
CAPITOLO SECONDO - ANNOTAZIONI SULL'ESEGESI ORIGENIANA A PAOLO	p. 38
II.1. Paolo, « prudens dispensator Verbi »	38
II.2. La lettera ai Romani: « difficilior » e « perfectior »	40
II.3. L'approccio di Origene a Paolo: pazienza, cautela, umiltà, preghiera	46
II.4. La traduzione di Rufino	50

<b>CAPITOLO TERZO - IL PECCATO E LA MORTE</b>	p. 52
III.1. La struttura 'a dittico' della pericope e l'anacoluto di <i>Rm.</i> 5, 12	52
III.2. Cristo/salvezza, Adamo/perdizione: nessun legame di necessità	54
III.3. La libertà e responsabilità dell'uomo tra sollecitudine pastorale e polemica antieretica	57
III.4. « Omnes peccaverunt »: libertà di peccare e universalità del peccato	60
III.5. La morte, 'salario dei peccati', e il suo regno	67
III.6. Adamo e i suoi discendenti	74
III.7. La 'sordes peccati': ῥύπος ο ἁμαρτία ?	83
III.8. L'ipotesi della caduta precosmica	90
III.9. Conclusioni	96
 <b>CAPITOLO QUARTO - LA LEGGE E IL PECCATO</b>	 p. 102
IV.1. Un solo vocabolo, diverse realtà	102
IV.2. Il ruolo della legge mosaica: « ab Adam usque ad Moysen »	106
IV.3. La legge naturale in <i>Rm.</i> 5, 13	110
IV.4. La 'lex membrorum' in <i>Rm.</i> 5, 20	113
IV.5. Conclusioni	117
 <b>CAPITOLO QUINTO - LA SOVRABBONDANZA DELLA GRAZIA</b>	 p. 120
V.1. L'annuncio della salvezza per mezzo di Cristo	120
V.2. Il secondo quadro del 'dittico'	124
V.3. La ricchezza sovrabbondante della grazia	128
V.4. Adamo, τύπος τοῦ μέλλοντος	132
V.5. Conclusioni	138
 <b>APPENDICE I: <i>Strom.</i> III, 9 e IV, 3, 9, 4-11, 1</b>	 p. 141
<b>APPENDICE II: <i>Il testo di Rm.</i> 5, 12-21 nella traduzione di Rufino (PG 14)</b>	 144
 <b>BIBLIOGRAFIA</b>	 p. 145

## INTRODUZIONE

La scelta della pericope paolina di *Rm.* 5,12-21 per un'indagine nel campo dell'esegesi patristica è tutt'altro che originale.

Da quando Agostino l'assunse fra le 'prove bibliche' della propria dottrina del peccato originale, opponendosi energicamente all'interpretazione che di essa davano i pelagiani, e da quando il 'Decretum de peccato originali' emanato dal Concilio Tridentino riprese le stesse formulazioni agostiniane del Concilio di Cartagine (418), citandone espressamente i primi versetti, essa è divenuta il 'locus classicus' di questo dogma; e, come prima del pronunciamento conciliare era stata oggetto di studio assieme alle altre 'prove' agostiniane, nel quadro dell'elaborazione dottrinale dell'Ipponate, anche in seguito, e a maggior ragione, ha sollecitato (con un ruolo di primo piano) una serie ininterrotta di studi, e biblici e patristici, di controversie di diverso carattere e valore, che si protrae fino ad oggi.

Senza nemmeno accennare ai gravi problemi teologici che suscita tuttora la dottrina del peccato originale, né all'aperto disaccordo degli studiosi a proposito dell'esegesi dei singoli versetti della pericope, tanto nella sua struttura sintattico-grammaticale, quanto nell'approfondimento tematico, scegliamo di delimitare l'attenzione all'esegesi patristica, ricordando che un'indagine nel pensiero dei Padri non ha mai avuto il carattere di una ricerca 'archeologica' di pura erudizione: già per Agostino, che cercava sostegno e conferma nel pensiero di coloro che lo avevano preceduto (Cipriano, ma anche lo stesso Origene), l'argomento della tradizione', assieme alla 'prova biblica' e alla 'prova liturgica', era d'importanza fondamentale, né ha cessato d'esserlo in seguito (naturalmente con metodi, prospettive e orizzonti ben mutati), fino ai giorni nostri.

Proprio questo ha fatto sì che lo studio dell'esegesi patristica a

*Rm.* 5,12-21 venisse concepito, quasi esclusivamente, in una prospettiva storico-dogmatica, all'interno cioè di ' storie del dogma ' preoccupate di individuare nel pensiero dei Padri il sorgere e lo svilupparsi dell'idea di peccato originale, prima che venisse fissata dottrinalmente come dogma.

L'adozione pressoché esclusiva di quest'angolo visuale ci sembra abbia comportato due principali inconvenienti: in primo luogo, ha finito per concentrare tutta l'attenzione degli studiosi sul tema del peccato, precisamente del peccato di Adamo, che non esaurisce affatto la portata del discorso paolino di questo brano, né si presenta, nell'esegesi dei Padri stessi precedenti ad Agostino, come interesse unico o preponderante; si considerano, insomma, generalmente i due soli primi versetti della pericope. In secondo luogo, molte delle innumerevoli ' storie del dogma ' ci sembrano obbligare i pensatori cristiani presi in esame ad una risposta precisa a precise domande, costringendoli a prendere posizione nei confronti di questioni e problemi sorti e discussi soltanto in seguito e schierandoli, spesso, nelle opposte file dei ' sostenitori ' e degli ' avversari ' del peccato originale; per non parlare, poi, di quanto spesso, purtroppo, l'intento predeterminato di confermare o demolire il dogma abbia influenzato negativamente indagini di questo tipo nella loro obiettività.

La nostra ricerca vorrebbe porsi in una prospettiva diversa, con obiettivi molto più limitati, ma precisi.

\* Evitando innanzitutto un'impostazione ' dogmengeschichtlich ', intendiamo come oggetto di studio non il ' tema ' del peccato originale, con le problematiche ad esso connesse, e nemmeno la puntualizzazione dello ' status quaestionis ' in riferimento alle molteplici prese di posizione degli studiosi, bensì l'intera pericope di *Rm.* 5,12-21; ed anche là dove si è scelto per comodità di esposizione (nella sezione dedicata ad Origene) una suddivisione di carattere tematico, lo si è fatto seguendo il discorso paolino nei tre grandi temi toccati in questo brano della lettera ai Romani: peccato e morte, il ruolo della Legge, la sovrabbondanza della grazia.

Non si discute quindi, se non marginalmente e in quanto coinvolti dagli autori considerati, dei temi dello stato primitivo dell'uomo, delle conseguenze della caduta di Adamo, del significato del pedobattesimo e di tutte le questioni che si intrecciano in qualche modo con l'idea di peccato originale. Si è scelto invece di analizzare tutti i passi dei due Padri studiati in cui si trovano citazioni, o anche soltanto allusioni, al brano paolino prescelto, sia nella sua integrità, sia in modo frammenta-

rio, cercando semplicemente di operare una lettura critica, il più possibile attenta e puntuale, dei testi.

È chiaro, però, che l'obiettivo, sicuramente limitato, ma per molti aspetti anche impegnativo, di fermarsi alla lettura dei testi, lasciando parlare i testi stessi, non può farci dimenticare che questi versetti della lettera ai Romani sono carichi di storia e hanno alle spalle secoli di discussioni e interpretazioni, e che anche le opere di Clemente Alessandrino e Origene hanno subito fin dall'antichità molteplici letture e riletture; al punto che, oggi, la lettura tanto dei versetti paolini quanto dei testi patristici ad essi relativi è praticamente inscindibile dalla vastissima letteratura critica che li riguarda.

Quanto alla Scuola Alessandrina, si è preferito evitare un discorso generale su di essa e sul metodo esegetico da essa elaborato, sia per evitare facili schematismi, sia perché lo studio fatto non è tanto 'd'ambiente', quanto piuttosto relativo ai singoli pensatori e limitato all'oggetto particolare della ricerca: il brano di *Rm.* 5,12-21. Nemmeno è stato fatto un tentativo di comparazione tra il pensiero dei due più cospicui rappresentanti della Scuola di Alessandria, Clemente e Origene; un confronto puntuale fra i due, del resto, sull'interpretazione di questo brano paolino, non ci sembra effettivamente possibile (al di là dell'individuazione di alcuni punti in comune), data la diversità non solo della loro indole e del loro modo di affrontare i problemi, ma anche degli scritti pervenutici sotto loro nome, eterogenei tanto per genere letterario quanto per impostazione.

Di Clemente non ci sono rimaste opere di carattere direttamente esegetico ed è impossibile ricavare il suo pensiero sull'intera pericope riunendo frammenti di citazioni (che, per *Rm.* 5,12-21, sono anche scarsi) inserite in contesti diversi e non sempre chiaramente identificabili. Negli *Stromata* Clemente pare infatti far uso di 'testimonia', citando spesso una serie di versetti accomunati dallo stesso contenuto tematico.

Di tenore diverso sono le difficoltà che si incontrano nell'esaminare il pensiero di Origene, di cui possiamo leggere un intero commentario alla lettera ai Romani (pure nella 'traduzione' di Rufino), che sono legate al suo stesso modo di concepire e stendere un commentario biblico: pur procedendo a suo modo sistematicamente, egli non imbocca mai una direzione a senso unico, ma esamina e riesamina con infinita pazienza e precisione ogni frammento della Scrittura (perché ogni frammento è prezioso e contiene un tesoro nascosto), considerandolo da angolature diverse, offrendo diverse possibilità di spiegazione e pro-

ponendo differenti ipotesi, variando sfumatura ad ogni ripresa del tema. Di conseguenza, non è quasi mai possibile definire in modo univoco il suo pensiero su singoli versetti o temi scritturistici; si è preferito quindi, specie nei passi più discussi, seguire l'andamento stesso del commento origeniano, cercando di rendere ragione di ogni affermazione, ipotesi, spiegazione avanzate dall'Alessandrino.

Non si può, inoltre, non accennare al fatto che le difficoltà che si incontrano nella lettura degli scritti origeniani sono in gran parte legate all'impossibilità di comprendere in modo definito e definitivo sia il suo pensiero nella sua globalità, sia la sua stessa figura di studioso, di maestro, di predicatore e, staremmo per dire, di santo; figura sicuramente tanto grandiosa quanto controversa, discussa e molto spesso incompresa, sia nell'antichità, sia nell'epoca moderna. (A queste dispute e controversie, antiche e contemporanee, si è, volutamente, dato rilievo relativamente scarso nel corso della ricerca).

Ci sembra, infine, molto importante un'ultima considerazione a proposito dei due pensatori alessandrini e di una possibile valutazione del loro pensiero. Il fatto che ambedue abbiano studiato e lavorato all'interno della 'Scuola catechetica di Alessandria', con un chiaro ruolo di direzione, non deve farci pensare a un ambito di pura trasmissione di un contenuto dottrinale: ché anzi, la libertà di speculazione (soprattutto di Origene) e la mancanza di decise prese di posizione su questioni ritenute in seguito fondamentali trovano spiegazione, oltre che nel clima di apertura e di novità di una chiesa che si confronta senza timori col pensiero 'profano' ad essa contemporaneo, anche nell'assenza, nella chiesa del terzo secolo, di chiare e precise definizioni dottrinali su molti punti della 'regula fidei', così come si è configurata in seguito. Tanto che risulta ancor più ingiustificato un giudizio a posteriori sulla loro ortodossia.

A conclusione del lavoro, desidero ringraziare chi, in varia maniera, mi ha dato aiuto con osservazioni e preziosi suggerimenti; in particolare il professor Attilio Agnoletto, il professor Luigi Moraldi, il dottor Remo Cacitti e la dottoressa Maria Cristina Bartolomei, che hanno premurosamente e pazientemente seguito il mio lavoro e mi hanno comunicato il gusto della ricerca.

## CAPITOLO PRIMO

### CLEMENTE ALESSANDRINO

#### I RM.5,12 IN STROM. III,9: IL PECCATO E LA MORTE

##### I. 1 *Gli Stromata* \*

In due soli passi, nel complesso delle opere di Clemente rimasteci, leggiamo un'esplicita citazione della nostra pericope, o piú precisamente, di alcuni versetti di essa; ed ambedue si trovano negli *Stromata*.

Pur sorvolando su problemi molto dibattuti riguardanti la genesi dello scritto, le sue fonti, la sua datazione precisa, il suo rapporto con le altre opere clementine, il posto che occupa nel quadro piú vasto del pensiero dell'Alessandrino<sup>1</sup>, è di grande importanza per noi comprenderne il carattere e lo scopo.

Ci troviamo infatti a dover chiarire l'esegesi di Clemente a *Rm.* 5,12-21 attraverso un'opera che di esegesi non è. Non lo è nelle intenzioni dell'autore, in quanto si presenta come un'introduzione alla comprensione delle verità di fede in un confronto serrato con tutte le altre proposte dottrinali e morali allora circolanti; confronto che diventa

\* Tutte le citazioni degli *Stromata* si riferiscono all'edizione critica curata da O. Stählin in *GCS* 15 (libri I-VI), Leipzig 1906 e *GCS* 17 (libro VII), Leipzig 1909. La traduzione di tutte le citazioni clementine riportate è stata fatta da chi scrive.

<sup>1</sup> Il dibattito intorno alla genesi e alla natura degli *Stromata*, in cui non riteniamo utile addentrarci direttamente in questa ricerca, ha dato vita ad una vera e propria 'questione letteraria', presentata e riassunta con chiarezza da G. Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939, pp. 1-35, aggiornata e ridiscussa piú recentemente da A. Méhat, *Etude sur le « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, pp. 23-41.

guerra aperta ogni qualvolta Clemente crede di incontrare manifestazioni di eresia.

Non lo è, di fatto, nemmeno nelle sue singole parti, allorché l'autore, riportando in abbondanza e per lo più disordinatamente brani della Scrittura, finalizza sempre le citazioni alla dimostrazione o alla confutazione di una tesi già formulata, piuttosto che ad una lettura scervra da preoccupazioni<sup>2</sup>.

Tanto meno ci è d'aiuto la scelta del genere letterario (per altro molto diffuso nell'ellenismo e rispondente al gusto e alla sensibilità del tempo), che non esige sistematicità d'impostazione né di trattazione e permette di passare da fiore a fiore con grande libertà da parte dell'autore, con qualche oscurità e un po' di disorientamento da parte dei lettori odierni, sovente non più in grado di ricostruire una situazione o di riconoscere precisi riferimenti in base a pochi cenni<sup>3</sup>.

Se aggiungiamo, infine, la tendenza all'involuzione tipica dello stile letterario di Clemente, che non rifugge da oscurità, talora deliberate,

<sup>2</sup> Sulla natura, la quantità e le modalità delle citazioni bibliche in Clemente cfr. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse*, Paris 1944, pp. 65-79. Riteniamo che si possa condividere il giudizio sull'esegesi di Clemente espresso a conclusione del suo studio (p. 263): « Il est que Clément n'est pas, à proprement parler, un exégète: il ne s'intéresse pas à l'Écriture pour elle-même. S'il en use souvent, c'est parce qu'elle est une des sources indispensables de la doctrine (...). En ce sens, et quelle que soit l'autorité qu'il lui attribue, il se sert de l'Écriture plutôt qu'il ne se met à son service ». Cfr. ID., *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, in « Recherches de Science Religieuse » XXVI (1936), pp. 158-180; p. 179: « Chez Clément, les textes bibliques interviennent comme des confirmations ou des illustrations, non comme la source habituelle de sa spéculation; plus philosophe et moraliste que bibliste, il poursuit sa route sans s'appuyer continuellement au texte sacré ».

<sup>3</sup> Cfr. *Strom.* VII, 18, 111: Ἐοίκασι δὲ πως οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένους ἐκείνοις τοῖς ἐν τῷ στοίκῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἥδονην ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεὶ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῷ μηλέαις μειμιγμένῃς τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων (...). Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἕλληνας εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ ἀλήθειαν πεποιήνται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς ἀναγινώσκοντας εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες (...). (« Assomigliano in certo modo gli *Stromata* non a quei giardini adornati che son piantati nella Stoà per il piacere della vista, ma piuttosto somigliano ad un'altura coperta d'ombra e di boschi, essendo la piantagione variamente composta di cipressi e platani, di alloro, di edera e di meli, di alberi da frutto come anche di alberi che non portano frutto (...). Gli *Stromata* dunque non si curano né dell'ordine né dello stile, giacché i greci non vogliono che l'espressione sia fatta ad arte ed amano diffondere le dottrine segretamente e non secondo l'evidenza, disponendo quelli che sono in grado di conoscere, qualora ne incontrino, alla ricerca faticosa »).

Sul significato del titolo e sul genere letterario degli *Stromata*, la cui legge è quella di non avere legge alcuna, cfr. Méhat, *Etude sur les « Stromates »...*, cit., pp. 96-114.

abbiamo un'idea del lavoro paziente di analisi che si rende necessario contro il rischio di fraintenderne il pensiero<sup>4</sup>.

Dobbiamo quindi cercare di capire la lettura di *Rm.* 5,12-21 fatta da Clemente entro un intreccio di temi diversi e richiamantisi, di argomentazioni, prove e controprove. S'impone, pertanto, un'attenzione al contesto generale e particolare, e un po' di umiltà nel non forzare il testo e il pensiero di Clemente per giungere a tutti i costi a precise conclusioni anche là dove non è possibile.

Καθάπερ οὖν ὁ τῆς ἄγρας ἐρωτικὸς ζητήσας, ἐρευνήσας, ἀνιχνεύσας, κυνοδρομήσας αἰρεῖ τὸ θηρίον, οὕτω καὶ τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν<sup>5</sup>.

Questa immagine, che è un invito rivolto ai ricercatori della verità, risulta spontaneo da parte nostra applicare anche al lettore degli *Stromata*, che non avrà però sempre la soddisfazione di raggiungere la preda inseguita, di 'catturare' in modo chiaro e compiuto il pensiero di Clemente su ciò che lo interessa<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *Strom.* I, 1,15,1: "Ἐστὶ δὲ ἅ καὶ αἰνίξεται μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικυρομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. («Vi sono poi argomenti cui anche farà allusione il mio scritto, e ad alcuni verrà in aiuto, altri riporterà semplicemente, e cercherà di dire occultando, di svelare nascondendo, di mostrare tacendo»).

*Strom.* I,1,18,1: Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίαις δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκαλυμμένην καὶ ἐπικυρομένην, καθάπερ τῷ λεπυρῷ τὸ ἐδώδιμον τοῦ καυροῦ. Ἀρμόζει γὰρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς (...). («Gli *Stromata* racchiuderanno la verità frammista alle dottrine filosofiche, o piuttosto, velata e occultata, come al guscio è nascosta la parte commestibile della noce. Infatti, a mio parere, conviene che i semi della verità siano custoditi solo dai coltivatori della fede»). Questa programmatica oscurità è tipica degli scritti aventi carattere di rivelazione. È necessario che la verità sia velata affinché solo il lettore maturo possa toglierne i veli, posti per una doppia protezione: protezione dello stesso contenuto di verità e protezione del lettore impreparato ad accoglierlo. Corrisponde perfettamente, del resto, all'atteggiamento colorato di esoterismo che si incontra spesso in Clemente, a quel tipo di approccio alla Bibbia, comune a tutta la Scuola Alessandrina, come rivelazione comprensibile a diversi livelli di profondità. Cfr. M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique*, in «*Vigiliae Christianae*» XXXVI (1982), pp. 334-371; Mondésert, *Clément d'Alexandrie...*, cit., pp. 47-62; B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, I: Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980, p. 100.

<sup>5</sup> *Strom.*, I,2,21: «Come dunque l'amante della caccia, cercando, ricercando, inseguendo le tracce, correndo con i cani, cattura la bestia, così sembra anche la verità ricercata con amore e procurata con fatica».

<sup>6</sup> Ci sentiamo di condividere appieno la riserva espressa da Mondésert, *Clément d'Alexandrie...*, cit., p. 81 n. 1: «Dès qu'il s'agit d'exposer les idées de Clément sur

## I.2 Il terzo libro

Per il terzo libro, tuttavia, che ci interessa piú da vicino, si può parlare, se non di composizione organica, almeno di ispirazione abbastanza unitaria: il tema del matrimonio e della procreazione, che pure trova spazio nei libri precedenti, è oggetto qui di una riflessione piú attenta e di uno svolgimento piú ampio.

La preoccupazione di Clemente, però, non è quella di sviscerare il problema considerandolo in tutti i suoi aspetti; piuttosto, pare proprio che si senta trascinato a parlarne per confutare o correggere alcune opinioni errate in proposito, tanto piú pericolose quanto piú riconducibili a precise sette, movimenti e correnti di pensiero, tanto piú preoccupanti in quanto non si limitano a rappresentare divergenze dottrinali o di carattere speculativo, ma si traducono in un'esplicita proposta morale, accolta e vissuta da molti cristiani.

A queste deviazioni dalla 'retta dottrina' è rivolto costantemente il pensiero dell'Alessandrino: se parla di matrimonio e di generazione, è perché vuole mettere il dito sulla piaga che meglio rivela la disfunzione, che ne è la manifestazione piú diffusa e piú preoccupante. Al punto che proprio questo terzo libro degli *Stromata* è una delle fonti principali per l'individuazione e lo studio di alcune correnti di pensiero e movimenti eterodossi, una tappa importante di quella tradizione eresiologica che si va costituendo<sup>7</sup>.

quelque sujet que ce soit, une difficulté surgit dont il faut ici, une fois pour toutes, avertir le lecteur. Les idées de Clément, étant rarement développées, se présentent sans grand ordre, d'une façon complexe et synthétique qui en rend l'analyse difficile; comme on ne peut parler de tout à la fois, il faut bien distinguer, diviser, puis choisir un plan d'exposition, mais en cela même il est impossible de n'avoir pas presque constamment l'impression pénible de trahir ou déformer l'auteur en donnant comme systématique une pensée qui ne l'est absolument pas, bien qu'au fond elle soit cependant plus cohérente qu'il ne paraît. Une certaine infidélité est peut-être inévitable, il faut, en tout cas, s'exposer à ce reproche».

<sup>7</sup> La tradizione eresiologica sull'encratismo fa capo principalmente ad Ireneo e a Clemente Alessandrino, che nel loro modo di considerare e valutare il fenomeno presentano numerosi punti di contatto, caratterizzando ambedue l'encratismo «eresiologicamente» a partire da una sensibilità comune e attraverso una comune chiave interpretativa, come avremo occasione di osservare in seguito con più precisione. Cfr. F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo, II. La Confutazione di Clemente di Alessandria*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» XCVI (1961-1962), pp. 537-664, che cerca di ricostruire attraverso la lettura di *Strom.* III le origini, la diffusione e la natura dell'encratismo, e P.F. Beatrice, *Continenza e matrimonio nel Cristianesimo primitivo* (sec. I-II), in Aa.Vv., *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, cur. R. Cantalamessa, («Studia Patristica Mediolanensia» 5), Milano 1976, pp. 3-

Sappiamo che in questo libro si riconosce la prima attestazione sicura dell'esistenza e della circolazione in ambiente alessandrino di una 'dottrina del peccato originale' che sembra precorrere le posizioni agostiniane e che appunto conduce ad una determinata visione del matrimonio e della generazione<sup>8</sup>; qui, tuttavia, il versetto in questione, che la tradizione cui è ormai legato ci induce ad associare in qualche modo al problema del peccato originale, è citato con un intendimento tutto diverso.

Οἱ δὲ ἀντιπασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας κάκεινα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν· φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. Φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτὴρ· «ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας,» θηλείας μὲν τῆς ἐπιθυμίας, ἔργα δὲ γένεσιν καὶ φθοράν<sup>9</sup>.

Se il vero significato dell'affermazione del Salvatore fosse questo, dovremmo concludere — dice Clemente — che il Salvatore è venuto a dissolvere questa economia, fondata appunto sulla nascita e sulla morte. Di fatto, però, — constata il nostro —, « il mondo permane nella medesima economia ». E siccome non è pensabile che il Signore possa mentire, bisogna concludere che Egli

(...) τῷ ὄντι γὰρ τὰ τῆς ἐπιθυμίας κατέλυσεν ἔργα, φιλαργυρίαν, φιλονικίαν, φιλοδοξίαν, γυναικομανίαν, παιδευαστίαν, ὀψοφαγίαν, ἀσωτίαν καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια· τούτων δὲ ἡ γένεσις φθορὰ τῆς ψυχῆς, εἴ γε «νεκροὶ τοῖς παρραπτώμασι» γινόμεθα· καὶ αὕτη ἡ θήλεια ἀκρασία ἦν<sup>10</sup>.

68, 39-42 e G. Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel Cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, (Istituto Patristico « Augustinianum »), Roma 1984, pp. 23-79.

<sup>8</sup> È questo l'asserto principale dello studio di P.F. Beatrice, 'Tradux peccati'. *Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, (« Studia Patristica Mediolanensia » 8), Milano 1978.

<sup>9</sup> *Strom.* III, 9,63,1-2: « Coloro poi che si oppongono alla creazione di Dio a motivo della continenza che procura loro un'apparenza di buona fama riportano anche quelle cose dette a Salome che abbiamo ricordato in precedenza; sono contenute, credo, nel vangelo secondo gli Egiziani. Argomentano infatti che il Salvatore stesso abbia detto: Sono venuto a distruggere le opere della femmina, (intendendo) le opere del desiderio della femmina, opere che sono quindi nascita e morte». (Riportiamo in appendice l'intero brano di *Strom.* III,9 secondo l'edizione di O. Stählin in GCS 15, pp. 225-226).

<sup>10</sup> *Strom.* III,9,63,3: « (...) veramente ha distrutto le opere della concupiscenza, l'avidità di denaro, l'amor di contesa, la brama di gloria, la passione smodata per le donne, l'amore païdico, la gola, la dissolutezza e le passioni simili a queste; e la nascita di queste passioni è la morte dell'anima, se è vero che " siamo morti per i peccati " (*Ef.* 2,5). Questa femmina era dunque l'intemperanza ».

Clemente prosegue citando altre due frasi del vangelo secondo gli Egiziani, cui fa seguire un'importante precisazione. Alla domanda di Salome « Fino a quando gli uomini moriranno? », il Signore risponde: « Fino a quando le donne generino ».

Ἄνθρωπον δὲ καλεῖ ἡ γραφή διχῶς, τὸν τε φαινόμενον καὶ τὴν ψυχὴν, πάλιν τε αὐτὸν σφραζόμενον καὶ τὸν μὴ. Καὶ θάνατος ψυχῆς ἡ ἁμαρτία λέγεται <sup>11</sup>.

La risposta del Signore, « Fino a quando le donne generino », viene ad equivalere, secondo Clemente, a ' fino a quando abbiano vita le passioni '.

Citato a questo punto *Rm.* 5,12, l'Alessandrino prosegue asserendo con decisione che la morte è una necessità di natura, che essa fa parte dell'economia divina: alla nascita tiene dietro la morte e all'unione dell'anima e del corpo segue la loro dissoluzione.

In questa prospettiva la donna è sí causa di morte per il fatto che genera, ma è parimenti principio di vita per la stessa ragione. La prima donna, infatti, è stata chiamata ' vita '

(...) διότι τῆς διαδοχῆς αἰτία τῶν τε γεννωμένων τῶν τε ἁμαρτανόντων γίνεται, ὁμοίως δικαίων ὡς καὶ ἀδίκων μήτηρ, ἐκάστου ἡμῶν ἑαυτὸν δικαιοῦντος ἢ ἔμπαιιν ἀπειθῆ κατασκευάζοντος <sup>12</sup>.

### 1.3 « Coloro che si oppongono alla creazione di Dio... »

Proprio a partire da questo nono capitolo del terzo libro, Clemente fa riferimento ad avversari ben identificabili, o comunque ad una precisa tendenza nella considerazione delle nozze e della generazione.

Se fin qui aveva biasimato la condotta e confutato le argomentazioni dei ' lassisti ', si rivolge ora con ben maggiore insistenza all'opposta schiera dei ' rigoristi ' <sup>13</sup>, a coloro cioè che teorizzano e vivono un idea-

<sup>11</sup> *Strom.* III,9,64,1: « La Scrittura però intende in due modi la parola ' uomo ': sia colui che appare ai sensi, sia l'anima, e ancora, intende sia quello che è salvato, sia quello che non lo è. E il peccato è chiamato la morte dell'anima ».

<sup>12</sup> *Strom.* III,9,65,1: « (...) perché è causa della successione di quelli che sono generati e di quelli che peccano, madre tanto di giusti quanto di ingiusti, giacché ciascuno di noi giustifica se stesso o, a sua volta, si costituisce disobbediente ».

<sup>13</sup> È una caratteristica di Clemente quella di presentare l'eresia come ' eccesso ', che conduce in campo morale a conseguenze estreme di segno opposto. Ma non è soltanto strumento di confutazione: per Clemente, infatti, il peccato è sempre un eccesso, contro la natura o contro il Logos, cioè la retta ragione quale facoltà regolatrice dell'a-

le di perfetta e totale continenza, ἡ ἐγκράτεια<sup>14</sup>.

Ora, lo stato di verginità come scelta di vita non è affatto rifiutato dall'Alessandrino, che appunto alla fine del capitolo qualifica il celibato come libera scelta personale sullo stesso piano dello stato matrimoniale<sup>15</sup>.

Ciò, invece, che Clemente contesta con veemenza agli encratiti è la loro pretesa di porre la continenza assoluta come unica via alla perfezione, unica condizione di salvezza attraverso l'imitazione dello stato di vita di Gesù stesso<sup>16</sup>; inoltre, egli ritiene assolutamente inaccettabili le motivazioni di fondo di questo rigido ascetismo che definisce ἀλόγως, irragionevole o, addirittura, contrario alla retta ragione.

(...) Οἱ δὲ ἀντιπασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας...<sup>17</sup>.

nima umana. Si può ricordare a questo proposito la definizione aristotelica della virtù come 'giusto mezzo'. Del resto, il 'μηδὲν ἄγαν', al di là di tutte le speculazioni, è ideale tipicamente greco sostenuto dalle più diffuse filosofie ellenistiche. (Cfr. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, pp. 247-248; E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, (« Texts and Studies » 3), Cambridge 1957, pp. 100-104).

<sup>14</sup> Riferiamo qui solo i principali fra i numerosi studi sull'encratismo che si sono rivelati utili per la nostra ricerca: Bolgiani, *Tradizione eresologica...*, cit.; Beatrice, *Continanza e matrimonio...*, cit.; Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit.

<sup>15</sup> Cfr. *Strom.* III,9,66-67, dove l'Alessandrino afferma, commentando la parte finale del 'detto di Salome', che « sta a noi la scelta della continenza o delle nozze e non viene da necessità in base a un precetto di proibizione ». Invita, inoltre, a non disprezzare le scelte altrui in questo campo, « perché ciò che è gradito, purché si faccia con temperanza (μετὰ σωφροσύνης), non reca danno e ciascuno di noi è padrone di scegliere riguardo al generare figli ». Benché non citato, sembra potersi individuare come base di questa posizione di Clemente il capitolo VII della prima lettera ai Corinti.

<sup>16</sup> Sulle motivazioni dell'enkrateia encratita si sofferma a lungo Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 64-65, che espone con chiarezza la doppia giustificazione dottrinale al rigido ascetismo encratita: l'idea dell'« imitatio Christi », che insiste sul fatto che il Salvatore « non si è sposato né ha acquistato nulla nel mondo », (*Strom.* III,6,49,1), e l'idea dell'« escatologia realizzata », secondo cui dopo la venuta di Gesù si è aperto un nuovo eone, libero dai vincoli della generazione; i cristiani devono fin d'ora vivere come risorti, perché il battesimo è una vera e propria ἀνάστασις (cfr. *Strom.* III,6,48,1). Il tema dell'« imitatio Christi » come fondamento dell'enkrateia radicale doveva essere particolarmente sentito dal siro Taziano, autore di uno scritto, non pervenuto, dal titolo eloquente *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ*. Cfr. Beatrice, *Continanza e matrimonio...*, cit., pp. 15; 37 e H.C. Van Eijk, *Marriage and Virginité, Death and Immortality*, in « *Epektasis* », *Mélanges patristiques offerts au card. Daniélou*, edd. J. Fontaine - C. Kannengiesser, Paris 1972, pp. 209-235, che analizza il rapporto fra encratismo ed escatologia, individuando quale motivazione encratita dell'astinenza sessuale l'anticipazione della futura situazione escatologica, ovvero l'idea che la Parusia possa essere « affrettata » attraverso l'astinenza.

<sup>17</sup> Pur senza attribuire malafede o falsificazioni deliberate a Clemente, si può facil-

Proprio questa valutazione negativa della realtà creata, particolarmente della realtà materiale, di cui viene proclamata senza mezzi termini la bontà in quanto opera di Dio, è vista dall'Alessandrino come denominatore comune di ogni manifestazione di encratismo: dal rifiuto di usare del 'mondo' da parte dell'encratismo marcionita, che è presentato negli *Stromata* come una deformazione del dualismo platonico<sup>18</sup>; all'ascetismo di quella che è stata detta la 'destra' gnostica in opposizione alla 'sinistra' lassista dei carpocraziani<sup>19</sup>, per cui la creazione della materia è opera di un demiurgo o inetto o malvagio, altro dal vero Dio; all'encratismo propriamente detto, che sempre tende ad essere assimilato o confuso con la gnosi<sup>20</sup> e di cui risulta difficile un'obiettiva ricostruzione storica in tutte le sue diramazioni<sup>21</sup>.

La grande insistenza con cui Clemente si oppone all'encratismo testimoniana, da una parte, la sua pratica diffusione, dall'altra la sua mag-

mente intuire come abbia potuto trarre dalle premesse encratite conclusioni almeno in parte proprie. Non abbiamo infatti chiare testimonianze di parte encratita in cui si propugni esplicitamente un'opposizione alla creazione di Dio. Non è un caso che questa deduzione sembri ovvia anche ad Ireneo (Cfr. *Adv. Haer.* I,28,1 in *SCh* 264,354). Cfr. Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 23-24; p. 66.

<sup>18</sup> Cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., p. 171; p. 254 e Id., *Continenza e matrimonio...*, cit., pp. 45-47.

<sup>19</sup> Anche questa classificazione in opposte tendenze è un 'topos' della chiesa 'ortodossa' che, in una posizione di autodifesa, vuole svilire tutto ciò che considera 'deviazione', in linea col modo di procedere della tradizione eresiologica.

<sup>20</sup> La confusione fra encratismo e gnosticismo è di lunga tradizione, risalendo proprio a Clemente Alessandrino e Ireneo. I comportamenti simili di encratiti e gnostici sono, in realtà, sostenuti da giustificazioni dottrinali diverse: l'encratismo propriamente detto non condivide il dualismo ontologico, fisico e metafisico della gnosi e nemmeno la sua caratteristica antropologia. Cfr. Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 140-166; Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., pp. 224-228; Id., *Continenza e matrimonio...*, cit., pp. 39-40; p. 54.

Più comprensibile risulta l'intersecarsi di temi encratiti con dottrine gnostiche, se si considerano le origini giudaico-cristiane dei primi (messe in luce da P.F. Beatrice negli studi citati) e lo stretto legame che R.M. Grant individua tra gnosticismo e apocalittica giudaica (*Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, tr. it. Bologna 1976, pp. 39-51).

<sup>21</sup> È di ostacolo anche la mancanza di fonti dirette di parte encratita (come è sorte, in genere, di ogni gruppo qualificato come eterodosso). I soli frammenti che ci sono noti del *Περὶ ἔγκρατειας ἢ περὶ εὐνουχίας* di Giulio Cassiano sono pervenuti proprio attraverso gli *Stromata* in cui sono confutati; di Taziano, che con Cassiano è fra i maggiori sostenitori del movimento, è rimasto il discorso *Πρὸς τοὺς Ἕλληνας*, ma conosciamo solo il titolo del *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ*. Per lo stesso motivo è difficile attribuire in modo certo all'uno o all'altro pensatore affermazioni e dottrine particolari. Cfr. M. Zappalà, *L'encratismo di Giulio Cassiano e i suoi rapporti con il vangelo apocrifo secondo gli Egiziani*, in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi » III (1922), pp. 414-435 e Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 23-55; 64-70; 70-76.

giore pericolosità rispetto all'eccesso opposto dei 'lassisti', che si squalifica da sé: il massimo rigore ascetico (relativo soprattutto al sesso e al cibo), il grande desiderio di perfezione e il fervore della propaganda dovevano aver un effetto non piccolo di attrazione fra i gruppi cristiani. È proprio questa l'apparenza di buona fama, l'εὐφημία che circonda l'encratismo<sup>22</sup>. Da qui la preoccupazione da parte dell'Alessandrino di riportare tutte queste manifestazioni producenti grande impressione a quello che ritiene il loro comune errore di fondo: l'ostilità alla realtà creata e quindi a Dio stesso quale Creatore. Perciò i sostenitori dell'encratismo sono qualificati negli *Stromata* quali atei (ἄθεοι), ingrati (ἀχάριστοι), bestemmiatori di Dio (βλασφημοί). Essi, infatti, « per odio verso la carne si astengono dall'unione nuziale e dall'assunzione di cibi pur convenienti »: in modo irragionevole (ἄλόγως) praticano tale rigida continenza<sup>23</sup>.

E proprio contro l'irragionevolezza degli encratiti, la definizione della 'vera ἐγκράτεια' cristiana riprende insistentemente il tema della retta ragione, dell'ὀρθὸς λόγος:

Αὐτίκα ἡ ἐγκράτεια διάθεσις ἐστι ἀνυπέρβατος τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων. Ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὀρμὰς ἢ ὁ κατέχων αὐτὸν ὥστε μὴ ὀρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον<sup>24</sup>.

Questo continuo accento posto sull'ὀρθὸς λόγος è legato a doppio filo col tema della bontà della creazione. Il creato in ogni sua parte

<sup>22</sup> Presso i cristiani contemporanei di Clemente e Ireneo l'encratismo non è ancora chiaramente considerato eterodosso e istanze encratite, in varie forme e accezioni, sono presenti in tutto il cristianesimo primitivo, ove convivono diverse posizioni teoriche e pratiche. Conflitti interni alla chiesa sul tema del matrimonio e della continenza sono testimoniati a partire dallo stesso epistolario paolino. Cfr. Beatrice, *Continenza e matrimonio...*, cit., pp. 6-13.

<sup>23</sup> *Strom.* III,7,60,1ss. Ricorre anche in Ireneo l'accusa di ἀχάριστία verso il Creatore (cfr. *Adv. Haer.* I,28,1 in *SCh.* 264,354).

<sup>24</sup> *Strom.* II,18,80,4: « Senza dubbio la continenza è un atteggiamento che non trascura le cose che sembrano conformi alla retta ragione; vive correttamente la continenza, dunque, chi frena gli impulsi che si oppongono alla retta ragione o chi si trattiene dal muoversi contro la retta ragione ». Tipicamente aristotelico è il modo di definire questa virtù della continenza (cfr. Osborn, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 102-104). Quanto al legame istituito fra virtù e ὀρθὸς λόγος si può parlare di un evidente influsso stoico; l'intero capitolo XII del *Pedagogo* è dedicato al legame tra bene e ragione: « Tutto ciò che è contro l'ὀρθὸς λόγος è peccato » (*Paed.* I,13,101,1 ed. O. Stählin in *GCS* 12, Leipzig 1905, 87-292,150). Cfr. Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., pp. 247-248 e R.P. Casey, *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism*, in « Harvard Theological Review » XVIII (1925) pp. 39-101, p. 61.

è penetrato in misura diversa dal Logos, che regola il mondo attraverso la legge naturale (νόμος φύσεως), scintilla, impronta divina, che nell'uomo raggiunge la sua massima intensità. Non esistono pertanto realtà vili che non siano rese tali dagli uomini (tanto meno il matrimonio e la procreazione)<sup>25</sup>: ogni cosa materiale è in sé buona, conforme al Logos (λογικός) e può raggiungere la perfezione<sup>26</sup>.

#### I.4 Il vangelo degli Egiziani e il 'detto di Salome'

Ora, questi encratiti pare adducessero a sostegno delle loro posizioni, assieme ad altri brani della Scrittura, anche il vangelo secondo gli Egiziani, o comunque una parte di esso. È inoltre probabile che il famoso 'detto di Salome', che Clemente tanto si preoccupa di reinterpretare, circolasse anche oralmente, essendo di evidenza immediata e facilmente isolabile dal contesto<sup>27</sup>.

Non stupisca il grande interesse degli *Stromata* per questo apocrifo, che ne testimonia la diffusione e una certa autorevolezza anche fra i cristiani 'ortodossi'<sup>28</sup>. Risponde, del resto, alla tecnica di confutazione utilizzata in tutta l'opera la puntuale contro-esegesi dei testi-prova adottati dagli 'eretici'.

<sup>25</sup> Non è un caso che proprio parlando del matrimonio e della procreazione Clemente insista sulla bontà intrinseca di tutto il creato, sempre secondo la sua particolare visione degli errori encratiti. Questa concezione ottimistica del mondo materiale risente fortemente dell'influsso stoico. Cfr. Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., pp. 252-254; 319-320; 364-370.

<sup>26</sup> Per la dottrina del Logos in Clemente e le sue connessioni con la concezione stoica cfr. anche T. Rütger, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, («Freiburger Theologische Studien» 28), Freiburg 1922, pp. 44ss.; 88ss. e S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971, pp. 199ss.

<sup>27</sup> Sul vangelo secondo gli Egiziani e sulla sua lettura encratita cfr. Bolgiani, *Tradizione eresiologica...*, cit., pp. 596ss. e Zappalà, *L'encratismo di G. Cassiano...*, cit. Sulla presenza del 'detto di Salome' nel quadro della letteratura del secondo secolo cfr. Beatrice, *Continenza e matrimonio...*, cit., pp. 18-21. Il medesimo detto, interpretato gnosticamente, ma in senso radicalmente anticosmico, si trova anche negli *Excerpta ex Theodoto*, 67,2 (ed.O. Stählin in GCS 17, Leipzig 1909, 103-133, 129).

<sup>28</sup> Cfr. M.G. Mara, *I vangeli apocrifi negli scrittori ecclesiastici*, in «Augustinianum» XXIII (1983), pp. 41-55. In altri punti però Clemente sembra prendere precise distanze dall'apocrifo, proprio reinterpretando una frase dello stesso 'detto' contro Giulio Cassiano. Cfr. *Strom.* III,13,93: Πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρον εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίου. («Prima di tutto dunque non troviamo il detto nei quattro vangeli a noi traditi, bensì nel vangelo secondo gli Egiziani»).

Forse dialogo di rivelazione, gnosticizzante, il vangelo degli Egiziani e, in esso, lo scambio di battute tra il Signore e Salome ben si presta a una lettura encratita che ne accentuasse gli elementi anticosmici: la generazione è un male in quanto coinvolge nel ciclo delle cose caduche.

Le battute di questo ‘detto’ si possono trarre dalle citazioni fatte da Clemente stesso negli *Stromata*<sup>29</sup>; non sappiamo come fosse il dialogo nella sua forma completa, né come fossero fra loro concatenate le poche frasi che ci restano, di cui non possiamo ricostruire la collocazione e il contesto: un’affermazione del Signore e un breve scambio di battute tra il Signore e Salome:

- Signore:* Io sono venuto a distruggere  
le opere della donna.
- Salome:* Fino a quando gli uomini moriranno?
- Signore:* Fino a quando voi donne continuiate  
a partorire (oppure: Fino a quando le  
donne continuino a partorire).
- Salome:* Dunque ho fatto bene a non partorire.
- Signore:* Mangia ogni erba, ma quella che ha  
l’amaro non mangiarla.

<sup>29</sup> Cfr. il tentativo di ricostruzione operato da Bolgiani, *Tradizione eresiologica...*, cit., pp. 596-597. Il ‘detto’, oltre che in *Exc. ex Theod.* 67,2 e in *Strom.* III,9,64,1 è citato in forma simile anche in *Strom.* III,6,45,3-46,1: Τοῖς δὲ εὐφήμως δι’ ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν εἷς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον δημιουργὸν τὸν παντοκράτορα μόνον θεὸν καὶ διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιῖαν μηδὲ ἀντισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἐτέρους μηδὲ ἐπιχορηγεῖν τῷ θανάτῳ τροφήν ἐκεῖνα · πρῶτον μὲν τὸ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου « καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασι, ὃθεν ἐγνώκαμεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. Ἐξ ἡμῶν ἐξήλθον, ἀλλ’ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν · εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ’ ἡμῶν ». Ἐπειτα καὶ διαστρεπτεόν αὐτοὺς τὰ ὑπ’ αὐτῶν φερόμενα διαλύοντας ὡς πῶς · τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένη « μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; » οὐχ ὡς κακοῦ τοῦ βίου ὄντος καὶ τῆς κτίσεως πονηρᾶς, « μέχρις ἂν », εἶπεν, « ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτητε », ἀλλ’ ὡς τὴν ἀκολουθίαν τὴν φυσικὴν διδάσκων. Γενέσει γὰρ πάντως ἔπεται καὶ φθορά. (« A coloro che, a causa della continenza che dà loro un’apparenza di buona fama, commettono empietà non solo contro la creazione, ma anche contro il suo santo artefice, creatore di tutto, unico Dio, e che insegnano che non bisogna accettare il matrimonio e la generazione, né introdurre nel mondo altri infelici, né concederli in pasto alla morte: prima di tutto (rispondo) con la frase dell’apostolo Giovanni: ‘E ora sono venuti molti anticristi e da questo fatto sappiamo che è giunta l’ultima ora. Sono venuti da mezzo a noi, ma non erano dei nostri; se infatti fossero dei nostri sarebbero rimasti con noi’. Inoltre bisogna stornarli togliendo di mezzo le argomentazioni da loro addotte, press’a poco così: a Salome che chiedeva ‘Fino a quando avrà potere la morte?’, non come se la vita fosse un male e la creazione opera malvagia, il Signore rispose: ‘Fino a quando voi donne continuiate a partorire’, ma volendo insegnare (con que-

### I.5 L'interpretazione di Clemente

Partendo dal presupposto che il Signore non può aver mentito nemmeno in quest'affermazione e portando alle sue estreme conseguenze l'interpretazione strettamente antigenerazionistica, che dissolverebbe l'originaria e ancora attuale οἰκονομία del mondo, Clemente opera una precisa trasposizione di termini nel testo con l'intento di riappropriarsene, da un lato servendosi dell'allegoria, dall'altro giocando sull'ambivalenza del termine 'morte' (θάνατος)<sup>30</sup>.

θηλυς, femmina	→	intemperanza, ἀκρασία, επιθυμία
sue opere, distrutte dal Signore	→	non nascita e morte, ma le passioni, επιθυμῖαι
la morte che continua ad avere potere	→	morte dell'anima, cioè il peccato

A partire da Platone<sup>31</sup> l'identificazione allegorica θηλυς / επιθυμία, così come quella ἄρρεν / θυμός (principio maschile e principio femminile dell'anima), è generalmente nota e condivisa. Corrisponde, del resto, alla tripartizione platonica dell'anima in νοῦς, θυμός, επιθυμία, (rispettivamente, la facoltà razionale sede del libero arbitrio, la sede delle emozioni più alte, il luogo delle passioni e dei desideri più bassi), accolta anche da Clemente<sup>32</sup>.

sto) a lasciarsi guidare dalla natura. Alla nascita, infatti, in ogni caso tien dietro la morte »).

Zappalà, *L'encratismo di G. Cassiano...*, cit., pp. 420ss. confuta l'ipotesi di una doppia redazione del vangelo secondo gli Egiziani, sostenuta in base alle variazioni delle citazioni presenti negli *Stromata* e analizza partitamente tutti i brani di Clemente in cui si trovano dette citazioni.

<sup>30</sup> Secondo Van Eijk, *Marriage and Virginity...*, cit., pp. 214-215, che vede nel 'detto di Salome' un'interpretazione di Lc. 20, 34-36 sorta in ambito giudeo-cristiano, il fatto che Clemente sia costretto a ricorrere ad un'esegesi 'spirituale' per controbattere la lettura encratita rivela l'imbarazzo dell'Alessandrino, disorientato di fronte al detto apocrifo, di cui ribalta il significato originario.

<sup>31</sup> Già Filone identificava allegoricamente Eva con la sensibilità: cfr. J. Laporte, *La chute chez Philon et Origène*, in « *Kyriakon* »: *Festschrift J. Quasten*, I, Münster 1970, pp. 305-316. Non c'è nulla di strano in questo richiamarsi da parte di Clemente all'allegorismo greco, che è, anzi, una delle principali fonti dell'allegorismo alessandrino. Tanto meno Clemente poteva sentire come un'influenza profana l'aggancio alla tanto venerata filosofia classica (cfr. Mondésert, *Clément d'Alexandrie...*, cit., pp. 131ss.; De Margerie, *Histoire de l'exégèse...*, cit., pp. 101-102; T. Camelot, *Foi et Gnose: Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, pp. 71-76).

<sup>32</sup> La psicologia di Clemente accoglie ecletticamente elementi del platonismo, del-

Le opere che veramente sono state distrutte non sono nascita e morte intese nella loro accezione naturalistica (γένεσις e φθορά): affermarlo equivarrebbe, tra l'altro, ad accusare il Signore di menzogna. Il fatto che la donna sia « causa di morte per il fatto che genera » e « principio di vita per lo stesso motivo » non porta a una valutazione negativa della donna stessa, né di γένεσις e φθορά<sup>33</sup>. Il ciclo nascita-morte faceva parte dell'originaria οἰκονομία divina e non è stato abolito dalla venuta del Salvatore: è una legge di natura e, come tale, non può essere male (φυσικὴ δὲ ἀνάγκη θείας οἰκονομίας)<sup>34</sup>. E come la nascita è l'unione (σύννοδος) dell'anima e del corpo, ambedue lodevoli creature di Dio<sup>35</sup>, così la morte non è altro che la dissoluzione (διάλυσις) dei vincoli che li uniscono<sup>36</sup>.

A questa stessa separazione mira, ancora vivo, il filosofo, il 'vero gnostico', sia per amore della conoscenza, sia per prepararsi serena-

lo stoicismo e della Scrittura (principalmente Paolo), ma non è sempre coerente e precisa nelle sue definizioni: non solo varia la terminologia indicante le diverse parti dell'anima, ma in più punti la tricotomia è sostituita da una più semplice dicotomia (cfr. Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., pp. 166-171).

<sup>33</sup> Con questa affermazione Clemente mostra di considerare anche l'interpretazione letterale di γένεσις e φθορά, interpretazione che comunque non giustificerebbe la posizione degli avversari.

<sup>34</sup> Ricordiamo che per Giulio Cassiano e per tutti gli encratiti il peccato d'origine fu di natura sessuale (cfr. *Strom.* III,14,94,1-95,2; III,14,102,4; III,14,104,1); sua diretta conseguenza è l'introduzione nel mondo della generazione e della morte fisica. Secondo il platonismo cassiano, la caduta dell'anima nel mondo dà origine alla corporeità e vincola al ciclo nascita-morte. La venuta del Salvatore proporrebbe un ribaltamento di questa situazione di decadenza. A Taziano sembra attribuibile l'affermazione secondo cui si deve al demonio l'invenzione delle nozze, a Cassiano, invece, la convinzione che gli uomini abbiano cominciato ad unirsi sessualmente imitando le bestie. Cfr. Zappalà, *L'encratismo di G. Cassiano...*, cit., p. 416 e Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 64-65; 71-76.

<sup>35</sup> Nessuna parte dell'uomo è impura: cfr. *Strom.* III,6,47,1: Τῶν δὲ ἁγιοσθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα. Ἐγιᾶσθαι μὲν οὖν ἡμῖν ὀφείλει οὐ μόνον τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος καὶ ὁ βίος καὶ τὸ σῶμα. (« Sono convinto che anche il seme di coloro che sono santificati è santo. Conviene dunque a noi che sia santificato non solo lo spirito, ma anche l'indole, la vita, il corpo »). L'uomo è costituito di una parte superiore e di una inferiore, ma ad ambedue è applicata la santificazione e la ren- denza.

<sup>36</sup> Cfr. *Strom.* III,9,63,4: Γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κρίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῶ κόσμου συμπεφυρμένα οὐσία τῆ οικειότητι προσνέμονται. (« È necessario quindi che la nascita e la morte delle creature avvengano in modo corrispondente alla loro natura, fino alla completa ricostituzione, grazie alla quale gli elementi che nel mondo sono mescolati vengono ricondotti all'essenza loro propria »).

mente ad affrontare la morte fisica, la definitiva « dissoluzione dei legami che uniscono l'anima al corpo »<sup>37</sup>.

È questa, infine, la morte che l'apostolo Paolo considera nel brano della lettera ai Filippesi (1,20-24) riportato da Clemente in questo stesso capitolo: « morire ed essere con Cristo »; per cui « il fine della morte fisica » — conclude l'Alessandrino — « è l'amore verso Dio »<sup>38</sup>.

Ma la morte che è oggetto della domanda di Salome e della risposta del Signore è un'altra: la vera morte è quella dell'anima, il peccato.

### *I.6 Rm. 5,12 e la vera morte*

Proprio a questo punto Clemente cita, quasi come argomentazione di rinalzo per ribadire la propria interpretazione del 'detto di Salome', il v. 12 del capitolo quinto della lettera ai Romani, con un'irrelevante omissione al v. 12c.

«Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον· καὶ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως,» φησὶν ὁ ἀπόστολος<sup>39</sup>.

L'inserzione è quasi una parentesi, priva di qualsiasi commento: parla da sé. Se equivoci ci fossero, sono fuggiti dalla breve affermazione di *Ef. 2,5* riportata poche righe sopra: « Siamo morti per i peccati ».

'Fino a quando gli uomini moriranno?', chiede Salome. Ma 'uo-

<sup>37</sup> Cfr. *Strom.* IV,3,5ss.: 'Ο τοίνυν ἀπὸ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς χωρισμὸς ὁ παρ'ὄλον τὸν βίον μελετώμενος, τῷ φιλοσόφῳ προθυμίαν κατασκευάζει γνωστικὴν, εὐκόλως δύνασθαι φέρειν τὸν τῆς φύσεως θάνατον, διάλυσιν ὄντα τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν. («La separazione dell'anima dal corpo, che per tutta la vita il filosofo persegue, gli procura uno zelo gnostico, così che è in grado di sopportare facilmente la morte fisica, che è la dissoluzione dei legami che uniscono l'anima al corpo»). Il tema della liberazione dal corpo come presupposto per la conoscenza vera è di derivazione platonica. Cfr. *Fedone*, 67 (tr. it. M. Valgimigli in *Platone. Opere complete*, 1, Bari 1974, p. 117): « (...) E ci apparisce chiaro e manifesto che, se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, ci bisognerà spogliarci del corpo e guardare con la sola nostra anima pura la pura realtà delle cose (...). E in questo tempo che siamo in vita, tanto più, com'è naturale, saremo prossimi al conoscere, tanto meno avremo rapporti col corpo (...)».

<sup>38</sup> *Strom.* III,9,65,2-3.

<sup>39</sup> *Strom.* III,9,64,2: « Per questo, come per un sol uomo il peccato è entrato nel mondo, e attraverso il peccato la morte si è estesa a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato; e la morte ha regnato da Adamo fino a Mosè, dice l'Apostolo ».

mo ' è inteso in senso lato (anima e corpo) e la morte di cui si parla non è la morte fisica.

Risposta: ' Fino a quando le donne generino ', cioè — dice Clemente seguendo la trasposizione già vista — fino a quando avranno vita le passioni (ἐπιθυμῖαι). E queste passioni non sono altro che i peccati, di cui si trova sopra un nutrito elenco. Sono queste le ' opere della donna ' che il Signore è venuto a distruggere: le passioni dell'intemperanza (ἀκρασία):

(...) φιλαργυρίαν, φιλονικίαν, φιλοδοξίαν, γυναικομανίαν, παιδερασίαν, ὀψοφαγίαν, ἀσωτίαν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια· τούτων δὲ ἡ γένεσις φθορὰ τῆς ψυχῆς, εἴ γε « νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι » γινόμεθα<sup>40</sup>.

L'accezione del termine ' morte ' in tre sensi diversi non è una novità di Clemente; la troveremo ancora piú esplicitamente in Origene, ma è generalmente condivisa, e non soltanto in ambiente cristiano ed ebraico: chè, anzi, richiama la tripartizione della morale stoica in ' beni ', ' mali ' e ' indifferenti ' <sup>41</sup>.

Schematicamente:

morte fisica (φυσικὸς θάνατος)	→	è legge naturale, separazione (διάλυσις) di anima e corpo; moralmente neutra
morte del peccato, morte spirituale o escatologica	→	vera morte, morte dell'anima (θάνατος ψυχῆς); è il male supremo, il peccato
morte al peccato (di ascendenza tipicamente paolina)	→	vera vita, vita eterna (ζωὴ αἰώνιος); è la meta del vero gnostico

Della morte fisica si è già parlato; e se pure Clemente tende a qualificarla positivamente (in perfetta armonia, del resto, col clima culturale del suo tempo), si guarda bene dallo svalutare con ciò il corpo, la

<sup>40</sup> *Strom.* III,9,63,3: « (...) l'avidità di denaro, l'amor di contesa, la brama di gloria, la passione smodata per le donne, l'amore paidico, la gola, la dissolutezza e le passioni simili a queste; e la nascita di queste passioni è la morte dell'anima, se è vero che ' siamo morti per i peccati ' (Ef. 2,5) ».

<sup>41</sup> Cfr. Spanneut, *Stoicisme des Pères...*, cit., p. 245 e Osborn, *Philosophy of Clement...*, cit., p. 79; p. 105.

carne, il 'mondo', facendo così ricadere su di sé la stessa accusa che con tanta energia scaglia contro i gruppi eretici. In questo stesso capitolo, citando un ampio brano della lettera ai Filippesi (1,20-24), che, dobbiamo dedurre, doveva essere parte del 'dossier' di prove bibliche utilizzato dagli encratiti, sottolinea con forza che le parole dell'apostolo Paolo non esprimono affatto disprezzo per la vita nella carne (τὴν ἐν σαρκὶ ζωὴν)<sup>42</sup>.

Quanto alla morte spirituale, la 'vera morte', che qui ci interessa perché identificata da Clemente come oggetto sia del 'detto di Salome' sia di *Rm.* 5,12-21, essa ha nella visione dell'Alessandrino una particolare sfumatura.

### I.7 Quale peccato e quale morte

Che peccato e morte siano realtà legate a doppio filo (e tanto più nella teologia paolina, sia che si scelga di parlare della morte spirituale, sia che si preferisca intendere la morte fisica) è fuor di dubbio<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. *Strom.* III,9,65,2: "Ὅθεν οὐχ ἠγοῦμαι ἔγωγε μυσάττεσθαι τὴν ἐν σαρκὶ ζωὴν τὸν ἀπόστολον, ὀπηνίκα ἂν φῆ: «ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, καὶ τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω· συνέχομαι τε ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλύσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῶ γὰρ κρείττον· τὸ δὲ ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς». Ἐνεδείξατο γὰρ, οἶμαι, διὰ τούτων σαφῶς τῆς μὲν ἐξόδου τοῦ σώματος τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην τελείωσιν εἶναι, τῆς δὲ ἐν σαρκὶ παρουσίας τὴν εὐχάριστον διὰ τοὺς σωθῆναι δεομένους ὑπομονήν. («Escludo affatto che l'Apostolo disprezzi la vita nella carne là dove dice: 'Ma ho piena fiducia che in ogni caso, anche ora, Cristo sarà magnificato nel mio corpo, sia con la mia vita sia con la mia morte. Per me infatti vivere è Cristo e morire un guadagno; se poi vivere nella carne, anche questo, per me significa portare frutto, non so cosa preferire; son preso tra queste due brame: desiderando da una parte morire ed essere con Cristo, e sarebbe infatti molto meglio; d'altra parte, per il vostro bene è più necessario che io rimanga nella carne' (*Fil.* 1,20-24). Con questo mostra chiaramente, a mio parere, che il fine della morte fisica è l'amore verso Dio; il fine della sua presenza nella carne è la perseveranza sopportata di buon animo per coloro che hanno bisogno di essere salvati»).

<sup>43</sup> *Strom.* IV,3,11,3-12,1: «Τὰ γὰρ ὁψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν». Κινδυνεύει τοίνυν δεδεῖχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἢ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἀμαρτητικῆς οὐσης, ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἀμαρτίας. («Perché la ricompensa del peccato è la morte, mentre il dono di Dio è la vita eterna in Gesù Cristo Signore nostro (*Rm.* 6,23). Si può concludere quindi che la morte è l'unione dell'anima peccatrice col corpo, la vita invece è la separazione dal peccato»).

E proprio da una concezione del peccato tipicamente clementina nasce una considerazione della morte che, se ci è poco familiare, pure non dovrebbe stupire in un ambiente, come quello alessandrino, imbevuto di dottrine gnostiche (che, per quanto combattute, si respirano con l'aria)<sup>44</sup>, e di grande venerazione per la filosofia in genere<sup>45</sup>.

Senza disquisire distesamente dell'amartologia di Clemente, possiamo dire che ogni peccato, che non ha esistenza propria, bensì vive solo come attività dell'uomo<sup>46</sup>, è sostanzialmente riconducibile a due fattori, a due fonti principali: ignoranza e debolezza (ἄγνοια e ἀσθένεια), che agiscono rispettivamente nella facoltà conoscitiva e in quella volitiva dell'uomo. Il male che compiamo è dunque in qualche modo sempre involontario (ἀκούσιος), ed è forse meglio qualificabile come 'sbaglio', 'errore': è un oscuramento della conoscenza<sup>47</sup>. Di conse-

<sup>44</sup> Uno studio chiaro e sintetico sulle origini, la natura e la diffusione dello gnosticismo e sui suoi rapporti col cristianesimo primitivo è quello di Grant, *Gnosticismo e Cristianesimo primitivo...*, cit.

Il fatto che i Padri alessandrini si confrontino polemicamente con le 'eresie gnostiche' non impedisce loro di accoglierne le domande, il linguaggio e talora lo stesso schema concettuale entro cui vengono formulate le domande stesse (cfr. M.C. Bartolomei, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di una critica filosofica e teologica per un'interpretazione del problema storico*, L'Aquila 1984, pp. 49-50). Sui complessi rapporti di rifiuto e di influenza intercorrenti fra Clemente e 'gnosi eterodossa' e sull'elaborazione di una 'vera gnosi' cfr. Lilla, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 142ss e W.E. Floyd, *Clement of Alexandria's treatment of the problem of the evil*, London 1971, pp. 1-40.

<sup>45</sup> Bastino, su un argomento di così vasta portata, pochi riferimenti. La stessa città di Alessandria, capitale del mondo ellenistico, è luogo privilegiato d'incontro fra il mondo ellenistico e il mondo cristiano e proprio nelle figure di Clemente Alessandrino e di Origene abbiamo una sintesi altamente complessa del pensiero greco e di quello cristiano (cfr. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1961, pp. 37-40). Fede e tradizione filosofica greca devono apparire come 'fatte per intendersi' in un periodo in cui la filosofia greca ama presentarsi come teologia e la teologia cristiana ama presentarsi come filosofia (cfr. R. Cantalamessa, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in «*Il Cristianesimo e le filosofie*», cur. R. Cantalamessa, Milano 1971 pp. 26-57).

Quanto alla posizione particolare di Clemente, ricordiamo che tema privilegiato degli *Stromata* stessi (e ricorrente in tutte le sue opere) è proprio la difesa della filosofia greca contro i cristiani che l'hanno in sospetto, gli ὀρθοδοξασταὶ che propugnano la 'pura fede' (ψιλὴ πίστις). Addirittura essa fa parte, assieme all'Antico Testamento, dell'azione pedagogica del Logos nei confronti degli uomini prima dell'Incarnazione (si danno, pertanto, dei δίκαιοι κατὰ φιλοσοφίαν). Cfr. Lilla, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 9-59 e Bigg, *Christian Platonists...*, cit., p. 79.

<sup>46</sup> Cfr. Bigg, *Christian Platonists...*, cit., p. 112.

<sup>47</sup> Cfr. *Strom.* VII,82,7: "Ἐπειτα γὰρ τὰ ἔργα τῆ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά. (« (...) Le azioni seguono la gnosi come l'ombra i corpi »). *Strom.* I,34,1: Οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κάγαθοὶ γίγνονται (...). (« Non è la natura, ma l'istruzione a rendere gli uomini virtuosi... »). È sempre pericoloso citare Clemente in modo

guenza, l'opera di redenzione del Logos incarnato consiste principalmente in una duplice azione, di insegnamento (διδαχή) e di purificazione (κάθαρσις): la via della salvezza passa attraverso μάθησις (l'apprendimento) e ἄσκησις (l'esercizio della volontà)<sup>48</sup>.

Non si può parlare di un rigido intellettualismo etico, perché non è esclusa l'azione della grazia (benché rimangano ambigui i nessi grazia/volontà e grazia/libertà) e anche perché ignoranza e conoscenza sono intese non soltanto intellettualisticamente, ma anche eticamente<sup>49</sup>.

Se ne ricava tuttavia senza esitazione una visione decisamente ottimistica dell'uomo, un'antropologia, staremmo per dire, 'illuministica'.

Se così dunque è concepito il peccato, qual è la vera morte, che, abbiamo visto, è ad esso strettamente vincolata? La vera morte, che tutti dobbiamo fuggire, non è « quella che scioglie l'anima dal corpo, ma quella che separa l'anima dalla verità »<sup>50</sup>. Ignorare la verità equivale dunque a morire, a morire della 'morte del peccato'!

A questo punto diventa di vitale importanza comprendere cosa piú precisamente Clemente voglia intendere parlando di 'verità' in questo contesto. Essa è la conoscenza del bene, cioè di Dio, che solo è buono:

‘Ο μὲν γὰρ μὴ ἔχων γνῶσιν ἀγαθοῦ πονηρός ἐστιν, ὅτι « εἷς ἀγαθός » ὁ πατήρ· τὸ δὲ ἀγνοεῖν τὸν πατέρα θάνατός ἐστιν, ὡς τὸ γνῶναι ζωὴ αἰώνιος κατὰ μετουσίαν τῆς τοῦ ἀφθάρτου δυνάμεως καὶ τὸ μὴ φθείρεσθαι θειότητος μετέχειν ἐστί, φθορὰν δὲ ἡ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἀπόστασις παρῆχει<sup>51</sup>.

## 1.8 Conclusioni

Non ci interessa ai fini della ricerca, anche se sarebbe interessante, analizzare partitamente le considerazioni di Clemente che seguono a

frammentario, ma da queste affermazioni estreme si ha un'idea dello stretto legame da lui istituito fra vita morale e attività intellettuale.

<sup>48</sup> Cfr. Rüter, *Die Lehre von der Erbsünde...*, cit., pp. 47ss.; pp. 88ss.

<sup>49</sup> La strada è lasciata aperta grazie al concetto di Λόγος, che viene a indicare sia la ragione umana, per cui l'uomo è « immagine di Dio », sia lo stesso Verbo di Dio. Cfr. Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., p. 240; pp. 247-251.

<sup>50</sup> Strom. II,7,34.

<sup>51</sup> Strom. V,10,63,8: « Malvagio è colui, infatti, che non ha la conoscenza del bene, giacché 'uno solo è buono' (Mt. 19,17), il Padre; morte, poi, è non conoscere il Padre, così come vita eterna è conoscerlo, poiché si partecipa della potenza di colui che è immortale; e l'essere immortali è prendere parte alla divinità, mentre l'allontanamen-

fine capitolo riguardo la scelta dello stato verginale o coniugale; considerazioni volte a stroncare polemicamente le opposte opinioni degli 'eretici' in proposito.

Focalizzando invece l'attenzione sul v. *Rm.* 5,12, possiamo concludere con alcune affermazioni.

- *Rm.* 5,12 è inserito nel nono capitolo del terzo libro degli *Stromata* come testo-prova assieme ad altre argomentazioni; chè, anzi, non è nemmeno l'argomentazione principale. Non solo: esso è addotto come conferma di un'interpretazione del 'detto di Salome' che già ha carattere polemico, in quanto si presenta come contro-esegesi. Il nostro versetto dunque è completamente avulso non solo dall'intera pericope, ma anche da un contesto genericamente paolino (benché, abbiamo visto, Clemente citi Paolo spesso e volentieri, spigolando qua e là nelle sue lettere).
- Ciò che Clemente intende dimostrare citando *Rm.* 5,12 è che quella morte che è qualificata negativamente nelle Scritture non è la morte fisica, bensì quella spirituale, la morte dell'anima, in ultima analisi il peccato stesso. (E sappiamo che intendeva con questo controbattere le posizioni antigenerazionistiche encratitiche, che comprendevano l'attuale ed effettiva validità del ciclo nascita-morte come stato di decadenza, di castigo, che vincola l'uomo alla bassezza e alla viltà del mondo materiale).
- In quest'ottica il rapporto intercorrente fra peccato e morte (ἁμαρτία e θάνατος) è senza dubbio un rapporto di equivalenza: con il peccato è entrata nel mondo la morte, perché il peccato è la vera morte dell'uomo, la morte della sua anima. La morte fisica, invece, non è un male, non è un castigo e non ha aggancio alcuno con la realtà del peccato: è una legge di natura e, come tale, voluta da Dio.

to dalla conoscenza di Dio produce corrottibilità». Cfr. Osborn, *Philosophy of Clement...*, cit., p. 65; Camelot, *Foi et Gnose...*, cit., p. 122.

Clemente si mostra pienamente cosciente, e anche fiero, della diversità del concetto greco di 'verità' rispetto a quello cristiano: cfr. *Strom.* I,20,98,4: Χωρίζεται δὲ ἡ Ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόματος, καὶ μέγθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρῃ καὶ θεῖα δύναμει καὶ τοῖς ὁμοίοις θεοδίδακτοι γὰρ ἡμεῖς. («Differisce la verità greca dalla nostra, benché abbia assunto lo stesso nome, per la grandezza della conoscenza, per la maggiore autorità delle sue dimostrazioni, per la sua forza divina e per cose di questo genere. Noi siamo infatti ammaestrati da Dio»). Cfr. Bartolomei, *Ellenizzazione del cristianesimo...*, cit., p. 92.

- Il peccato, la morte dell'anima, viene sempre da un'errata conoscenza (γνώσις) o ignoranza (ἄγνοια) e dalla debolezza dell'uomo. In questo senso Clemente vuole opporre alla falsa gnosi una ' vera gnosi '. La vera conoscenza, la conoscenza della verità, è la conoscenza di Dio, unico bene. La morte dell'anima, pertanto, è la mancanza di conoscenza, la separazione dalla verità.

Quanto, infine, alla figura di Adamo, alle conseguenze del suo peccato per lui e per tutta l'umanità, all'espressione «ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον», al regno della morte in vigore da Adamo fino a Mosè, Clemente non offre chiarimenti, chè, nel testo analizzato, neppure si pone queste domande.

Si può, ed è stato fatto, cercare di dare una risposta facendola scaturire dall'analisi di tutto il pensiero di Clemente: la condizione dell'umanità non riscattata, il bisogno di salvezza di ogni uomo, la natura del peccato, lo stato primitivo dell'uomo...

Ma, a parte le contraddizioni, le incertezze e le ambiguità che inevitabilmente si incontrano nel tentativo di comprendere in modo unitario e sistematico un pensiero che unitario non è, non ci sembra legittimo, radunando tante tessere disperse, costruire (non ' ri-costruire ') un mosaico che non sappiamo se Clemente avrebbe riconosciuto come proprio. Rischieremo in questo modo di forzare il pensiero dell'Alessandrino, indirizzandolo lungo dei binari già posti da noi in corrispondenza delle nostre attese e delle nostre domande. Fino a che punto, poi, la polemica antiencratita e antignostica abbia influenzato in Clemente anche la lettura di *Rm.* 5,12, dal momento che ha vistosamente motivato l'esegesi del ' detto di Salome ', è difficile dire senza aver studiato la comprensione clementina di Paolo nel complesso delle sue opere.

Di fatto, nel contesto analizzato, abbiamo visto che la citazione del versetto è sicuramente motivata dall'intento confutatorio antieretico e che la sua interpretazione (parziale), se non si può dire da questo intento direttamente originata, pure risulta perfettamente funzionale a tutto il quadro della dimostrazione di Clemente.

## II RM. 5,13 IN STROM. IV,3: IL PECCATO E LA LEGGE

## II.1 Il cammino dell'uomo verso la perfezione

Nel capitolo terzo del quarto libro degli *Stromata* troviamo un altro frammento della pericope di *Rm.* 5,12-21, e precisamente il versetto 13a: « Ἔσθι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ », « fino alla Legge infatti il peccato era nel mondo ».

Ancora una volta però ci troviamo di fronte ad un brano che non ha come oggetto di interesse immediato il tema evocato dalla frase paolina citata, cioè il tema del peccato, della Legge e del rapporto intercorrente tra queste due realtà. Inoltre, qui più che altrove, Clemente mescola argomenti diversi senza curarsi della loro concatenazione né di nessi logici, accennando tematiche che riprende più avanti, concedendosi ampie parentesi e digressioni, procedendo, insomma, più per associazione di idee che non secondo un piano o uno schema prestabilito<sup>52</sup>.

Tuttavia, nel tentativo di ricondurre questo terzo capitolo ad un'ispirazione unitaria, potremmo individuare come interesse principale il tema della dignità dell'uomo — « Lo hai fatto poco meno degli angeli »<sup>53</sup> — e della strada che conduce ad esaltare questa dignità al massimo grado, fino alla perfezione del 'vero gnostico'.

Τι ἂν φῆσαιμεν τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἔργον τὸ οἰκείον; Ἔοικεν δ' οἶμαι, κενταύρω. Θεταλικῶ πλάσματι, ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα γῆν τε ἐργάζεται καὶ σπεύδει εἰς γῆν, τέταται δὲ ἡ ψυχὴ πρὸς τὸν θεόν, ἣ γε διὰ φιλοσοφίας τῆς ἀληθοῦς παιδευομένη, πρὸς τε τοὺς ἄνω σπεύδει συγγενεῖς, ἀποστραφεῖσα τῶν τοῦ σώματος ἐπιθυμιῶν πρὸς τε ταῦταί τε πόνου τε καὶ φόβου<sup>54</sup>.

Troviamo qui riassunta in breve l'antropologia di Clemente. È pienamente condivisa la definizione aristotelica dell'uomo come animale

<sup>52</sup> Cfr. le considerazioni sul genere letterario degli *Stromata*, sullo stile di Clemente già fatte (supra pp. 5-7).

<sup>53</sup> Clemente cita più volte in questo stesso capitolo *Sal.* 8,6 (cfr. *Strom.* IV,3,8,7).

<sup>54</sup> *Strom.* IV,3,9,4-5: « (...) Cosa potremmo dire dote specifica dell'uomo? Penso che l'uomo somigli ad un centauro, figura della Tessaglia, composto assieme dell'elemento razionale e di quello irrazionale, di anima e di corpo; ma, mentre il corpo lavora la terra e si volge alla terra, l'anima è tesa verso Dio, l'anima, invero, educata attraverso la filosofia del vero, e si volge agli esseri che le sono superiori e affini, respingendo le passioni del corpo e, oltre a queste, anche la sofferenza e la paura ». (Riportiamo in ap-

razionale<sup>55</sup>. È proprio il νοῦς, la parte razionale dell'uomo, che ne determina la più alta dignità rispetto al resto della creazione, perché nel νοῦς l'uomo porta impressa l'immagine di Dio<sup>56</sup>. Questa è la sede della facoltà specifica solo dell'uomo, la libertà, il libero arbitrio (αὐτεξούσιον): mentre tutto il creato, nel suo permanere e nel suo evolversi, è retto da leggi di necessità, secondo quella potenza regolatrice e creatrice che è il Logos divino, l'uomo solo è libero di scegliere la propria salvezza o la propria perdizione, di 'bestializzarsi', assecondando la parte più vile di sé, o di 'divinizzarsi', favorendo la naturale propensione della propria anima verso Dio<sup>57</sup>, verso quegli esseri « superiori », ma « affini » all'uomo, che sono gli angeli.

Leggiamo nel libro sesto degli *Stromata*:

pendice *Strom.* IV,3,9,4-10, secondo l'edizione critica di O. Stählin in GCS 15, Leipzig 1906, pp. 252-253).

<sup>55</sup> Cfr. *Strom.* VI,135,2: Τὸ λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναι φεμεν τῆς συστάσεως τῷ ζῳῳ (...). (« Diciamo dunque che la componente razionale e l'ἡγεμονικόν sono causa della differenza rispetto agli animali »).

Si è già detto (cfr. supra p. 16 n. 32) che l'antropologia clementina accoglie elementi di sistemi filosofici diversi e non è sempre chiaramente definita. Quanto alla partizione dell'anima, Clemente è comunemente considerato tricotomista d'influenza platonica: l'anima umana sarebbe composta di una parte razionale e superiore (λογιστικόν) e di una irrazionale e inferiore (ἄλογον); la prima coincide col νοῦς (indicato anche come ἡγεμονικόν, λογισμός e, con evidente reminiscenza paolina, πνεῦμα); la seconda comprende θυμός ed ἐπιθυμία. Tuttavia, nonostante le affermazioni di dicotomia e tricotomia psicologica, numerosi passi, fra cui quello appena riportato, semplificano la composizione dell'uomo, intendendola come unione-opposizione di corpo e anima (cfr. *Strom.* IV,164,3,5; IV,60,4). Cfr. Rütther, *Die Lehre von der Erbsünde...*, cit., pp. 58ss.; Lilla, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 80-81; Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., pp. 133-135; 166-169.

<sup>56</sup> Cfr. *Strom.* V,14,94,4-5: (...) διὸ καὶ « κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τὸν ἄνθρωπον » γεγονέναι. Εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικός, ἄνθρωπος ἀπαθής, εἰκὼν δ'εἰκότος ἀνθρώπινος νοῦς. (« (...) A immagine e somiglianza è stato fatto l'uomo (*Gen.* 1,26). Immagine di Dio è infatti il Logos divino e regale, ἄνθρωπος ἀπαθής, mentre immagine di immagine è l'intelletto umano »). All'esegesi antropomorfa dell'espressione di *Gen.* 1,26 Clemente oppone che immagine vera di Dio è soltanto il Logos, il Figlio, di cui il νοῦς umano è un riflesso (τρίτην ἢδη τὴν θεῖαν εἰκόνα), una terza immagine divina fatta il più possibile simile alla seconda (cfr. *Strom.* VII,16; III,12,14; *Paed.* I,3,7 (GCS 12, 94); *Protrepticus* X,98 (ed. O. Stählin in GCS 12, Leipzig 1905, pp. 1-86, 71).

Cfr. Bigg, *Christian Platonists...*, cit., pp. 107-108; Osborn, *Philosophy of Clement...*, cit., pp. 51-52; Camelot, *Foi et Gnose...*, cit., pp. 120-121.

<sup>57</sup> La forte insistenza di Clemente sul libero arbitrio umano si spiega con l'intento di controbattere il determinismo antropologico di marca gnostica. Il principio dell'αὐτεξούσιον deve essere applicato tanto alla salvezza quanto alla perdizione: come è indispensabile il carattere volontario per il peccato, così è inaccessibile la via della salvezza senza il concorso della volontà (cfr. *Strom.* VII,42,4-5; II,64,3-5; VI,98,1-2). Cfr. Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., pp. 239-240. Al famoso 'sillo-

Ἡ δὲ ἐπιτηδεύουσα φορὰ μὲν ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν, ἀρετὴ δ' οὐ. Πάντες μὲν οὖν, ὡς ἔφην, πρὸς ἀρετῆς κτήσιν πεφύκασιν, ἀλλ' ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δ' ἥττον πρόεισι τῇ τε μαθήσει τῇ τε ἀσκήσει, διὸ καὶ οἱ μὲν ἐξήρκεσαν μέχρι τῆς τελείας ἀρετῆς, οἱ δὲ (...), καὶ εἰ ἄλλως ἦσαν εὐφυεῖς, εἰς τοῦναντίον ἀπετραπήσαν<sup>58</sup>.

È insita in questa concezione l'idea di un cammino, di un possibile progresso dell'uomo, assieme all'idea dell'importanza somma dell'educazione (« l'anima, invero, educata secondo la filosofia del vero »)<sup>59</sup>.

E tappa fondamentale del cammino verso la perfezione (τελείωσις) è l'« abbandono delle passioni del corpo e, oltre a queste, anche della sofferenza e della paura »<sup>60</sup>.

## II.2 « Coloro che inveiscono contro la Legge... »

È a questo punto che Clemente apre un'ampia parentesi, dedicata appunto al tema della Legge, che, se da un lato può sembrare inutile e

gismo di Adamo' (« Adamo è stato creato perfetto o imperfetto, mortale o immortale? ») Clemente risponde che ciascuno è in grado (ἐπιτήδειος) di acquistare la virtù (cfr. Bigg, *Christian Platonists...*, cit., pp. 108-112). A proposito di questa accentuazione marcata della libertà, e quindi della responsabilità, c'è chi addirittura vede in Clemente una forma di « pelagianesimo anticipato » (J. Héring, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1923, p. 57); espressioni come quella in *Strom.* III,9,65,1 (« ...ἐκάστου ἡμῶν ἐαυτὸν δικαιούντος ἢ ἔμπροσθεν ἀπειθῆ κατασκευάζοντος ») ne sarebbero conferma.

<sup>58</sup> *Strom.* VI,12,96,2-3: « La disposizione alla virtù porta alla virtù, ma non è la virtù. Tutti, dunque, come ho detto, sono tesi al possesso della virtù per natura, ma l'uno più progredisce nell'apprendimento e nell'esercizio, l'altro meno, e pertanto alcuni sono in grado di raggiungere la perfetta virtù, altri invece (...), anche se per altro sono per natura ben disposti, si volgono al contrario ».

<sup>59</sup> La preoccupazione tipicamente greca della παιδεία trova in Clemente una risonanza tutta particolare, proprio perché la vita dell'uomo è vista come un cammino, un progresso verso la perfezione, e perché, inoltre, ciò che ostacola questo sviluppo oscurando l'intelletto è l'ignoranza. Tutta l'azione redentrice del Logos, prima e dopo la sua Incarnazione, è una παιδαγωγία (cfr. Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., pp. 322-323 e Casey, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 60-61).

W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia...*, cit., pp. 37-69, vede nel concetto di παιδεία il denominatore comune di cristianesimo e cultura greca, ciò che permette, di fatto, la fusione dei due elementi, e individua proprio nella Scuola di Alessandria il luogo di confronto e di compenetrazione dei due mondi. Un confronto diretto fra cultura greca e cristianesimo è possibile (e trova nel *Pedagogo* una trattazione dettagliata) perché il concetto greco di παιδεία (ideale di vita cui aspirare e verso cui muoversi) può essere applicato alla vita cristiana, al Cristo, Λόγος Παιδαγωγός. Vedremo più avanti come Clemente cerchi di spiegare la funzione stessa della Legge all'interno di questo quadro concettuale.

<sup>60</sup> Ritorna ancora, insistente, il tema della liberazione dal corpo, dell'esodo verso la vera patria, il cielo (cfr. supra p. 18 n. 37).

isolata dal contesto, inserita solo per controbattere una possibile obiezione, può tuttavia essere vista nel quadro di quel cammino dell'uomo, di quell'educazione che lo porta alla perfetta virtù.

Καίτοι πρὸς ἀγαθοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὸν φόβον ἐδείξαμεν. Εἰ γὰρ «διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας,» ὡς οἱ κατατρέχοντες τοῦ νόμου φασί, «καὶ ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἀλλὰ χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρὰ» ἀντάδομεν αὐτοῖς<sup>61</sup>.

È difficile identificare con precisione gli avversari di Clemente in questo punto, proprio perché sempre sono indicati con espressioni vaghe e perifrasi generiche: «coloro che inveiscono contro la Legge», «alcune sette eretiche», «gli accusatori della Legge».

Risulta comunque chiara l'obiezione antinomistica che Clemente intende demolire: questi «oppositori della Legge», radunando una serie di testi paolini tratti per lo più dalla lettera ai Romani, farebbero del νόμος, inteso come l'insieme dei precetti veterotestamentari, una realtà del tutto negativa: la Legge provoca e produce il peccato stesso nel momento in cui lo proibisce; opera inoltre nell'uomo attraverso il timore (φόβος).

Il riferimento immediato è al capitolo settimo della lettera ai Romani, attorno al quale però si raccolgono, nella mente di Clemente e probabilmente anche nelle argomentazioni di questi 'avversari', un buono numero di versetti paolini, isolati dal loro contesto, che si riferiscono in qualche modo alla Legge<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> *Strom.* IV,3,9,5-7: «A dire il vero, abbiamo mostrato che anche la paura e la sofferenza sono a fine di bene. Se infatti 'attraverso la Legge viene la conoscenza del peccato' (*Rm.* 3,20), come dicono quelli che inveiscono contro la Legge, e 'fino alla Legge il peccato era nel mondo' (*Rm.* 5,13), ma 'senza la Legge il peccato è morto' (*Rm.* 7,8), abbiamo di che rispondere loro».

<sup>62</sup> All'interno degli *Stromata* troviamo ripetuti questi stessi versetti più volte. Cfr. *Strom.* II,7,34,4: Πῶς οὖν ἔτι οὐκ ἀγαθὸς ὁ νόμος πρὸς τινῶν αἰρέσεων λέγεται ἐπιβωμμένων τὸν ἀπόστολον λέγοντα «διὰ γὰρ νόμου γνῶσις ἁμαρτίας»; («Come dunque ancora la Legge viene detta non buona da parte di alcune sette eretiche, che invocano a loro sostegno l'Apostolo là dove dice: 'Attraverso la Legge infatti viene la conoscenza del peccato' (*Rm.* 3,20)? »).

Bisogna considerare la possibilità che Clemente, come anche i suoi avversari, si servisse, per attingere alla Scrittura, di 'testimonia', florilegi, raccolte di brani e versetti organizzati secondo un ordine tematico; e così come sull'argomento 'peccato e morte' poteva elencare un certo numero di testi a tema, anche la discussione sulla Legge poteva richiamare quasi automaticamente una serie di 'luoghi' biblici (cfr. Mondésert, *Clément d'Alexandrie...*, cit., p. 74). Il concentrarsi di versetti della Scrittura di diversa provenienza attorno a un nucleo tematico può essere compreso

Tre elementi ci fanno pensare a Marcione, o comunque ad una posizione vicina a quella marcionita, com'è ricostruibile attraverso le fonti degli avversari 'ortodossi' che la confutano<sup>63</sup>.

Prima di tutto Marcione è nominato in più punti all'interno di questa stessa opera, benché in riferimento per lo più a quell'encratismo qualificato come ἀλόγως, praticato, sempre secondo le informazioni dell'Alessandrino, anche dai seguaci di Marcione<sup>64</sup>.

In secondo luogo è spia indicativa il fatto che i brani scritturistici e i singoli versetti interpretati e reinterpretati sono sempre tratti dall'epistolario paolino. Sappiamo che Marcione poneva gli scritti di Paolo, in una prima forma di 'canone', quale solo vangelo ispirato da Dio, escludendo quasi totalmente (fatta eccezione per Luca, in parte amputato) i vangeli e gli altri scritti neotestamentari attualmente canonici e rifiutando in blocco tutti i libri veterotestamentari<sup>65</sup>. Legge per Marcione significa Antico Testamento, giudaismo, precetti mosaici, insomma 'legalismo', in netta contrapposizione con la fede, che è il punto focale dell'evangelo paolino.

Abbiamo visto, infine, che l'aggancio al tema della Legge, per cui Clemente si sente in dovere di aprire un'ampia parentesi, è l'accento al timore, alla paura. E, appunto, il marcionismo sembra vedere nell'opposizione tra Antico e Nuovo Patto, tra regime della Legge e regime

anche alla luce di quel *κωνὸν ἐκκλησιαστικὸς* dell'esegesi alessandrina, secondo il quale la Scrittura deve essere interpretata con l'aiuto della Scrittura stessa. Cfr. De Margerie, *Histoire de l'exégèse...*, cit., pp. 99-100 e Mondésert, *Clément d'Alexandrie...*, cit., pp. 115-129.

<sup>63</sup> Cfr. A. Von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, (« Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 45), Leipzig 1924, p. 20 e J. Knox, *Marcion and the New Testament. An essay in the history of the Canon*, Chicago 1942, pp. 8-12: è sempre arduo tentare di ricostruire una dottrina bollata come eretica; nel caso di Marcione possiamo far riferimento unicamente alle notizie dei suoi avversari e ad alcuni resti delle sue *Antitesi* e del 'canone' delle Scritture da lui elaborato. Un'esposizione sintetica delle fondamentali posizioni teologiche di Marcione si può trovare in Harnack, *Marcion...*, cit., pp. 64-65 e in Knox, *Marcion and the New Testament...*, cit., p. 7.

<sup>64</sup> Confondere gli avversari in un'unica tendenza ed esasperare le loro posizioni rendendole insostenibili è un espediente confutatorio usatissimo ed efficace. Con gli *Stromata*, poi, il marcionismo ha ormai acquistato il carattere di una 'categoria eresiologica' ben precisa. A proposito dell'encratismo marcionita quale compare negli *Stromata*, cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., p. 171; 254; Id., *Continenza e matrimonio...*, cit., pp. 45-47; Bolgiani, *Tradizione eresiologica...*, cit., pp. 620ss.

<sup>65</sup> Cfr. Harnack, *Marcion...*, cit. pp. 35-66. L'intero studio di Knox, *Marcion and the New Testament...*, cit., è volto a sostenere l'importanza fondamentale della prima idea marcionita di 'canone' per la successiva costituzione del canone 'ortodosso' della Scrittura.

della fede, il contrapporsi di due figure, di due immagini di Dio: il Dio vendicativo e spietato che impone una dura legge in un clima di paura, e il Dio buono e misericordioso rivelato da Gesù, che riscatta l'uomo dalla sudditanza della Legge<sup>66</sup>.

È comunque assai probabile che in Clemente, così come ogni forma di encratismo viene ad essere confusa in un'unica tendenza, anche diverse forme di opposizione alla Legge vengano in qualche modo inglobate, riassunte o rappresentate dal marcionismo, quale forma forse più chiara e definita, o più sviluppata e diffusa.

Quel che più importa per la nostra ricerca è aver accertato che Clemente è mosso a chiarire la relazione tra Legge e peccato, Legge e fede, timore e amore, dall'esigenza di difendere la Legge stessa e l'Antico Testamento da cui scaturisce.

### II.3 La Legge rivela il peccato

La Legge, — sostiene a più riprese Clemente nel corso degli *Stromata* — lungi dal provocare il peccato, è contro di esso e, dichiarandolo, appunto, peccato, rivelandone la vera natura, lo proibisce. E se per questo divieto si serve del timore come deterrente, anche questo è per il bene dell'uomo, per la sua educazione, fa parte, insomma, dell'economia divina: « Anche la paura e le sofferenze sono a fine di bene ».

“Όταν γὰρ ἀφέλης τὸ αἴτιον τοῦ φόβου, τὴν ἁμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον, πολὺ δὲ ἔτι μᾶλλον τὴν κόλασιν, ὅταν ἀπὴ τὸ πεφυκὸς ἐπιθυμεῖν· «δικαίῳ γὰρ οὐ κέῖται νόμος,» ἢ γραφὴ φησιν. Καλῶς οὖν Ἡράκλειτος «δίκης ὄνομα» φησὶν «οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν,» Σωκράτης δὲ νόμον ἕνεκα ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. Harnack, *Marcion...*, cit., pp. 30-35; 105-142.

<sup>67</sup> *Strom.* IV,3,9,7: « Se infatti toglie la causa della paura, cioè il peccato, toglie la paura, e molto più ancora toglie il castigo se vengono eliminati i desideri istintivi. 'La Legge infatti non è per il giusto' (*I Tim.* 1,9), dice la Scrittura. Dice dunque bene Eraclito: 'Non conoscerebbero il nome giustizia se non ci fossero queste ingiustizie', e Socrate dice che la Legge non sarebbe stata fatta per i buoni ». Ci sorprende, a prima vista, la grande disinvoltura con cui Clemente accosta citazioni della Scrittura a detti di filosofi pagani. Come è già stato detto, l'azione educativa del Logos divino si serve anche della filosofia greca, che rivela alcune scintille del Logos stesso. Precetti veterotestamentari e saggezza greca vengono « da un'unica fonte »: cfr. *Strom.* VII, 2,11,2: Τοῖς μὲν γὰρ ἐντολὰς τοῖς δὲ φιλοσοφίαν παρασχών,

La Legge è dunque per i peccatori, perché riconoscano il peccato che è in loro e possano correggersi. Essa « non provoca (ἐποίησεν) il peccato, ma lo rivela (ἔδειξεν) », rendendo l'uomo consapevole della qualità delle sue scelte, ordinando il bene e proibendo il male, orientando verso la salvezza e stornando dalla perdizione: tutte funzioni che solo una realtà in sé buona può svolgere<sup>68</sup>.

E più chiara ancora si fa l'accusa di Clemente: chi interpreta Paolo in modo diverso è in errore, fraintende il suo vero messaggio:

Αὐτίκα ὁ ἀπόστολος, ὄν οὐ συνιᾶσι, γινώσιν εἶπεν ἁμαρτίας διὰ νόμου πεφανερῶσθαι, οὐχὶ ὑπόστασιν εἰληφέναι<sup>69</sup>.

#### II.4 Legge/fede, Legge/Vangelo: Cristo « pienezza della Legge »

Siamo dunque ancora sotto il regime della Legge? Può la Legge giustificare l'uomo e condurlo alla perfezione? Nemmeno il fervore della polemica può portare Clemente fino a questo punto.

Cercando ancora una volta una posizione di equilibrio, egli si sforza di ricondurre il ruolo della Legge all'interno dell'economia divina e di farne una tappa del progresso dell'uomo verso quell'ὁμοίωσις, quella somiglianza etica con Dio che rappresenta la vocazione stessa del-

« συνέκλεισεν » τὴν ἀπιστίαν εἰς τὴν παρουσίαν, ὅθεν ἀναπολόγητός ἐστι πᾶς ὁ μὴ πιστεύσας. (« Infatti, procurando agli uni i comandamenti, agli altri la filosofia, (Dio) ha rinchiuso l'incredulità fino alla sua venuta, onde è inescusabile chiunque non crede [Rm. 1,20; 2,1; 11,32; Gal. 3,19-24] »). Precetti ebraici e sapienza greca sono ambedue portati a compimento dall'evangelo, possono cioè condurre alla perfezione mediante la fede.

La concezione dei λόγοι σπερματικοί, di origine stoica, è ripresa e rielaborata per primo da Giustino, il quale sostiene che il Logos abbia agito « spermaticamente » prima di Cristo nell'insieme dell'umanità, per poi incarnarsi in pienezza nel Cristo. Cfr. Lilla, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 9-59; Spanneut, *Stoïcisme des Pères...*, cit., pp. 316-323.

<sup>68</sup> *Strom.* II,7,34,4. Cfr. anche *Strom.* III,84,1: Ἐθανατώθημεν οὖν τῷ νόμῳ, τουτέστι τῇ ὑπὸ τοῦ νόμου δηλουμένη ἁμαρτία, ἣν δείκνυσιν, οὐ γεννᾷ ὁ νόμος, διὰ τῆς προστάξεως τῶν ποιητέων καὶ ἀπαγορεύσεως ὧν οὐ ποιητέον ἐλέγχων τὴν ὑποκειμένην ἁμαρτίαν, « ἵνα φανῇ ἁμαρτία ». (« Siamo morti dunque alla Legge, cioè al peccato che dalla Legge viene svelato, peccato che la Legge rivela, non genera, per il fatto che ordina ciò che è da farsi e proibisce ciò che non è da farsi accusando il peccato che vi si trova ' affinché appaia come peccato ' [Rm. 7,13] »).

<sup>69</sup> *Strom.* II,7,35,1: « Senza dubbio l'Apostolo, che costoro non comprendono, ha detto che la conoscenza del peccato viene rivelata attraverso la Legge, non che attraverso la Legge il peccato prende consistenza ».

l'uomo, la meta finale del 'vero gnostico' (e abbiamo visto che questo è l'interesse centrale del capitolo terzo del quarto libro degli *Stromata* in cui è aperta la 'parentesi' sulla Legge)<sup>70</sup>.

L'insistita 'bontà', 'santità' e 'giustizia' della Legge, piú volte riaffermata da Clemente con le parole stesse di Paolo<sup>71</sup>, non può giungere a vanificare il valore e la necessità dell'Incarnazione<sup>72</sup>. L'osservanza dei precetti morali è la strada giusta perché conduce al retto agire. Ma la vera perfezione si può raggiungere soltanto accogliendo il Vangelo, cioè Cristo «pienezza della Legge»:

Καίτοι καὶ κατὰ νόμον ψιλὸν τις ἂν εἴη τέλειος, ὅς ἀποχὴν κακῶν ἐπαγγέλλεται · ὁδὸς δὲ ἐστὶν αὕτη ἐπὶ τε τὸ εὐαγγέλιον ἐπὶ τε τὴν εὐποιίαν. Ἄλλὰ νομικοῦ μὲν τελείωσις γνωστικῆ εὐαγγελίου πρόσληψις, ἵνα γένηται ὁ κατὰ νόμον τέλειος · (...) ἵνα ἐκδεξώμεθα κατὰ τὸν ἀπόστολον πλήρωμα νόμου τὸν Χριστόν<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Nell'interpretare la costituzione dell'uomo «a immagine e somiglianza di Dio» (*Gen.* 1,26) Clemente accoglie la stessa distinzione, operata anche da Ireneo (*Adv. Haer.* V,6,1 [ed. A. Rousseau in *SCb* 153, Paris 1969, 76]; V,16,2 [*SCb* 153, 216]), tra εἰκῶν e ὁμοίωσις: ogni uomo è, per sua naturale costituzione, fatto a immagine del Logos, ma è chiamato, sempre secondo la sua libertà e responsabilità, a realizzarsi pienamente con una piú profonda assimilazione a Dio, ὁμοίωσις appunto. Nei numerosissimi passi in cui espone questa concezione, Clemente fa uso di una terminologia fondamentalmente platonica (ὁμοίωσις, ἔξομοίωσις, ἀκολουθία, οἰκειώσεις, μίμησις), ma l'anelito dell'uomo alla divinizzazione per mezzo di una progressiva assimilazione a Dio è tema ricorrente in gran parte della filosofia classica, da Pitagora a Plotino (cfr. Osborn, *Philosophy of Clement...*, cit., pp. 84-94; Casey, *Clement of Alexandria...*, cit., p. 88; Camelot, *Foi et Gnose...*, cit., pp. 121-122; Floyd, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 85ss; Lilla, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 106ss.).

<sup>71</sup> Clemente richiama *Rm.* 7,12 («La Legge è santa e i comandamenti sono santi, giusti e buoni») in *Strom.* III,84,1 e IV,3,11,11.

<sup>72</sup> Cfr. *Strom.* III,83,5-84,1: Ἡμεῖς δ'ἐθανατώθημεν τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ γενέσθαι ἡμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι (...). Ἐθανατώθημεν οὖν τῷ νόμῳ, τουτέστι τῇ ὑπὸ τοῦ νόμου δηλουμένη ἁμαρτία. («Noi però siamo 'morti alla Legge per mezzo del corpo di Cristo, per appartenere a un altro, a colui che è risorto dai morti' [*Rm.* 7,4]. (...) Siamo dunque morti alla Legge, cioè al peccato che dalla Legge viene svelato...»).

<sup>73</sup> *Strom.* IV,21,130,2: «Certo, uno potrebbe essere perfetto anche secondo la Legge, perché la Legge prescrive l'astensione dalle cattive azioni; e questa è la strada che porta all'evangelo e al retto agire. Ma la perfezione gnostica di chi segue la Legge è accogliere il vangelo per diventare perfetto secondo la Legge (...), affinché accogliamo Cristo, 'pienezza della Legge' (*Rm.* 10,4), secondo le parole dell'Apostolo». Non sono, per la verità, perfettamente nitidi i contorni dell'opinione di Clemente su questo punto, che è espressa in diversi passi con diverse accentuazioni. In piú luoghi l'Alessandrino conferma che la Legge e la filosofia possono «in certo modo» giustificare, pur producendo una giustizia 'inferiore' rispetto alla giustizia

Altrove troviamo direttamente indicata la strada del vangelo e della fede come ‘via piú breve’, ‘scorciatoia’ (τὴν ἐπίτομον τῆς σωτηρίας), percorribile anche da chi non abbia ricevuto un’educazione (ιδιώτης) (ed è questa una grande concessione, se consideriamo il posto che occupa l’ignoranza nel pensiero di Clemente)<sup>74</sup>.

E sempre rifacendosi alla lettera ai Romani, al capitolo tredicesimo, Clemente sottolinea come il pieno compimento della Legge sia l’amore. Dopo aver citato *Rm.* 13,8-10, conclude:

Εἰ δὴ ὁ τὸν πλησίον ἀγαπῶν κακὸν οὐκ ἐργάζεται καὶ πᾶσα ἐντολὴ ἐν τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, τῷ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον, αἱ τὸν φόβον ἐπαρτῶσαι ἐντολαὶ ἀγάπην, οὐ μῖσος κατασκευάζουσιν. Οὐκουν πάθος ὁ φόβος οὐ γεννητικὸς ὁ νόμος<sup>75</sup>.

Ché, anzi, la Legge è ‘buona’, ‘santa’ e ‘giusta’ proprio in quanto porta a Cristo (ὁ παιδαγωγός εἰς Χριστόν, *Gal.* 3,24), e il timore che proviamo di fronte ad essa (in virtù del nostro peccato e non della Legge stessa) ha un senso se ci conduce a conversione, se ci aiuta a passare da una condizione di costrizione e di paura all’amore<sup>76</sup>.

Proprio questo passaggio dal timore all’amore spiega e caratterizza il rapporto Legge/Vangelo:

Πῶς δ’ οὐκ ἀγαθὸς ὁ παιδεύων νόμος, « ὁ παιδαγωγός εἰς Χριστόν » δοθεὶς,

che nasce dalla fede: cfr. *Strom.* I,4,27,3; I,20,99,3; VII, 10,56,2 (cfr. Mondésert, *Clément d’Alexandrie...*, cit., p. 228).

<sup>74</sup> Cfr. *Strom.* VII,2,11,3: Εἰ δέ τις Ἑλλήνων ὑπερβᾶς τὸ προηγούμενον τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἑλληνικῆς εὐθέως ὤρμησεν ἐπὶ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν, ὑπερεδίσκευσεν οὗτος, κἂν ιδιώτης ἦ, τὴν ἐπίτομον τῆς σωτηρίας διὰ πίστεως εἰς τελείωσιν ἐλόμενος. (« Se poi un greco, avendo oltrepassato il punto d’arrivo della filosofia greca, senz’altro si volge al vero insegnamento, costui procede oltre la meta, qualora anche sia persona ineducata, avendo preso la via piú breve alla perfezione »).

<sup>75</sup> *Strom.* IV,3,10,3-11,2: « Se invero chi ama il prossimo non fa male, e ogni precetto della Legge si riassume in questo comandamento, il comandamento di amare il prossimo, i precetti che incutono paura procurano amore, non odio. La paura dunque non è un affetto di cui è generatrice la Legge ».

<sup>76</sup> La valutazione positiva della Legge poggia direttamente sulla teodicea clementina: all’argomento, tipicamente marcionita, della paura e dell’ira di Dio viene opposta la funzione pedagogica della correzione divina e quindi anche della durezza della Legge (cfr. *Paed.* I,6,33 [GCS 12, p. 110]; I,8,64,1-4 [GCS 12, pp. 127-128]). Lo sforzo di Clemente mira ad inquadrare tutto ciò che appare come ‘male’ in una economia in sé buona: Dio sa volgere in bene anche il male (cfr. Osborn, *Philosophy of Clement...*, cit., p. 58; pp. 69-78).

ἵνα δὴ ἐπιστρέψωμεν διὰ φόβου παιδευτικῶς κατευθυνόμενοι πρὸς τὴν διὰ Χριστοῦ τελείωσιν,<sup>77</sup>

## II.5 La 'pedagogia' divina

Dalla costrizione e dalla paura all'amore, dall'essere schiavi al diventare figli, dall'essere bambini al crescere come uomini: sono queste le immagini di cui si serve Clemente, attingendole dalla Scrittura, per qualificare da una parte la saggia 'παιδαγωγία' divina nei confronti dell'umanità, dall'altra il cammino stesso dell'uomo verso la perfezione, ὁμοίωσις, perché l'uomo, abbiamo visto, è capace di questo cammino, come è capace (ἐπιτήδειος) di virtù<sup>78</sup>.

Così è spiegato il rapporto tra l'Antico e il Nuovo Patto, tra l'essere 'sotto la Legge' e l'essere 'sotto la fede'.

(...) ὡμολόγησεν εἶναι νηπίους τοὺς ὑπὸ φόβον καὶ ἁμαρτίας, τοὺς δὲ ὑπὸ τὴν πίστιν υἱοὺς καλῶν ἀπὴνδρωσεν ὡς πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῶν ἐν τῷ νόμῳ νηπίων. « Οὐκέτι γὰρ » φησὶ « δοῦλος εἶ, ἀλλὰ υἱός »<sup>79</sup>.

E a lungo Clemente si sofferma su quest'idea, che ben si adatta alla sua concezione dinamica della vita umana: l'uomo è chiamato ad un continuo progresso, ad una continua crescita ad immagine dell'unico vero uomo, Cristo, fino alla completa assimilazione al Logos, che è poi la vera perfezione 'gnostica'<sup>80</sup>:

<sup>77</sup> *Strom.* II,7,35,2: « Come poi non è buona la Legge che ci è stata data perché ci educasse, 'pedagogo a Cristo', affinché appunto ci rimettiamo sul retto cammino, indirizzati da una paura che ha una funzione educativa verso la perfezione che si raggiunge per mezzo di Cristo? ».

<sup>78</sup> Al di là del cammino del singolo uomo, Clemente sembra considerare l'intera storia dell'umanità, particolarmente negli *Stromata*, come sapientemente guidata nel suo progredire dalla saggia 'pedagogia' divina, dalla creazione fino alla redenzione. Οὐδὲν γὰρ ἄλλ'ἢ τοῦτο ἔργον μόνον ἐστὶν αὐτῷ· σφῆξασθαι τὸν ἄνθρωπον (« Dio non ha altra occupazione che quella di salvare l'uomo »), afferma l'Alessandrino in *Protr.* IX, 87,3 (*GCS* 12, p. 65), e opera questo piano di salvezza attraverso tappe successive (cfr. Mondésert, *Clément d'Alexandrie...*, cit., pp. 187-194; 205-211). Sull'uomo 'capax virtutis' cfr. Lilla, *Clement of Alexandria...*, cit., pp. 66ss.

<sup>79</sup> *Paed.* I,6,34,1 (*GCS* 12,110): « (...) Afferma (l'Apostolo) che quelli che sono sotto la paura e sotto i peccati sono bambini e rappresenta come uomini invece, chiamandoli figli, quelli che sono sotto la fede, come a contrapporli ai 'piccoli' nella Legge. 'Non sei più', dice, 'schiavo, ma figlio' (*Gal.* 4,7) ».

<sup>80</sup> Ricordiamo che lo stato primitivo di Adamo, precedente al peccato, è rap-

Χάριεν τοίνουν οὕτως ἐξηγήσασθαι τὸ « ὅτε ἤμην νήπιος », τουτέστιν ὅτε ἤμην Ἰουδαῖος (Ἐβραῖος γὰρ ἄνωθεν ἦν), « ὡς νήπιος ἐφρόνου », ἐπειδὴ εἰπόμεν τῷ νόμῳ « ἐπεὶ δὲ γέγονα ἀνήρ » οὐκέτι τὰ τοῦ νηπίου, τουτέστι τὰ τοῦ νόμου, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἀνδρὸς φρονῶ, τουτέστι τὰ τοῦ Χριστοῦ, ὄν μόνον ἄνδρα ἢ γραφή, καθὼς προειρηκάμεν, καλεῖ, « κατήρηκα τὰ τοῦ νηπίου »<sup>81</sup>.

## II.6 Conclusioni

Concludendo l'analisi di *Strom.* IV,3 e volendo riassumere la posizione di Clemente di fronte al versetto di *Rm.* 5,13, si rendono necessarie alcune precisazioni:

- In primo luogo l'intento di Clemente nel citare *Rm.* 5,13 non è quello di spiegare il versetto stesso; esso è infatti riportato fuori dal contesto originario paolino, dall'intera pericope, ed è accompagnato da altri versetti (*Rm.* 3,20 e *Rm.* 7,8) che evocano lo stesso tema. L'intento di Clemente non è tanto quello di spiegare il passo biblico, quanto piuttosto la trattazione di un tema: quello, appunto, della Legge.
- Inoltre, la discussione sulla Legge, che è tematica prettamente paolina, non occupa in questo testo di *Strom.* IV,3 un posto centrale; si presenta piuttosto come una precisazione, una digressione, resa necessaria dalla possibilità di obiezioni, o meglio, dall'esistenza e

presentato da Clemente come il gioco innocente di un bambino nel giardino del paradiso. L'aver assaggiato dell'albero della conoscenza del bene e del male lo ha privato di questa innocenza e lo ha chiamato a diventare uomo (maturità significa, per Clemente, conoscenza del bene e del male). Rimedio all'indocilità di Adamo νήπιος è l'azione del Λόγος Παιδαγωγός. L'opera della Redenzione quindi, che rende veramente l'uomo 'uomo' (ἀπανδροῦν), non è un semplice ritorno alla situazione originaria, ma lo sviluppo ad uno stadio più alto (cfr. *Protr.* XI,111,1-3 [*GCS* 12, pp. 78-79]). Cfr. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1966, p. 82.

<sup>81</sup> *Paed.* I,6,34,2 (*GCS* 12, p. 110): « È bello dunque interpretare così l'espressione 'Quando ero bambino', cioè 'quando ero giudeo (era infatti di origine ebraica)', 'pensavo da bambino', poiché seguivo la Legge. 'Quando poi sono diventato uomo', non più le cose da bambino, cioè ciò che riguarda la Legge, ma la cose da uomo penso, cioè ciò che riguarda Cristo, il solo che la Scrittura, come abbiamo detto in precedenza, chiama 'uomo'; 'quando poi sono diventato uomo', dunque, 'ho abbandonato le cose da bambino' (*I Cor.* 13,11) ». Tutta, comunque, la trattazione del *Pedagogo* è dedicata al tema della crescita dell'uomo e della sua progressiva educazione da parte, appunto del Λόγος Παιδαγωγός.

dalla diffusione di un modo diverso, ritenuto erroneo, di concepire la Legge.

- La lettura clementina di *Rm.* 5,13, inscindibile da *Rm.* 3,20 e *Rm.* 7,8, ha quindi carattere di contro-esegesi. Intende cioè riappropriarsi di testi già interpretati in un'ottica diversa, un'ottica decisamente antinomistica che potrebbe far capo a Marcione, o comunque essere rappresentata, nella confutazione di Clemente, dal marcionismo e assimilata ad esso. (Di questo carattere polemico è importante tener conto per valutare il peso di alcune insistenze e accenti particolari nell'interpretazione).

Cosa dunque preme a Clemente di riaffermare a riguardo della Legge? Quali verità ritiene fondamentali, oppure maggiormente vacillanti e, pertanto, piú bisognose di chiarimenti?

- Vuole negare, prima di tutto, che la relazione esistente tra Legge e peccato sia un rapporto di causa-effetto, comunque spiegato o sfumato. La Legge ha la funzione di *r i v e l a r e* il peccato, dichiarandolo appunto ' peccato ', e di proibirlo. Si presenta dunque come una salutare correzione del peccatore e, in quanto tale, può anche essere dura e temibile (*κόλασις* e *φόβος*).
- La Legge tuttavia, che pure è una tappa sulla strada della perfezione in quanto porta al retto agire, che pure ha come fonte il *Λόγος Παίδευστικός* e come scopo la conversione e la salvezza dell'uomo, non può portare fino alla vera ' perfezione gnostica ' (*τελειώσις γνωστική*), se non trova nel Vangelo il suo pieno compimento. Chi non accoglie Cristo, « pienezza della Legge », non raggiunge la meta finale; la fede in lui può essere addirittura ' scorciatoia ' alla salvezza. (Per la verità, bisogna riconoscere che il pensiero di Clemente si presenta oscillante su questo tema e sembra talora poter ammettere una vera perfezione secondo la Legge).
- Infine, il rapporto dialettico timore/amore, schiavitù/figliolanza, infanzia/maturità spiega la relazione Legge/fede, Antico/Nuovo Patto, interpretando non solo il cammino dell'intera umanità sotto la guida educatrice del Logos, ma anche il progresso di ogni singolo individuo verso *ὁμοίωσις*, vocazione e meta di ogni uomo.

Quanto al particolare versetto che fa parte della pericope studiata, *Rm.* 5,13, osserviamo che, in questo passo, Clemente non ha interesse al tema specifico del brano in cui è inserito, al tema cioè dell'ingresso

del peccato e della morte nel mondo e della redenzione dell'umanità da parte del Salvatore; nemmeno quindi troviamo chiarito, alla luce di questa tematica, il senso delle singole espressioni « fino alla Legge » e « il peccato era nel mondo ».

## ANNOTAZIONI SULL'ESEGESI ORIGENIANA A PAOLO

II.1 Paolo, « *prudens dispensator Verbi* »

Nel Commentario alla lettera ai Romani, proprio nel punto in cui Origene — dopo aver enunciato i versetti 12-14 del capitolo quinto — si accinge a spiegarli, troviamo la descrizione di un'immagine, protratta a lungo e con dovizia di particolari, con cui l'Alessandrino intende chiarire da un lato il rapporto dell'apostolo Paolo con la divina rivelazione, dall'altro le modalità con cui l'Apostolo stesso trasmette ciò che ha ricevuto per rivelazione e come si pone nei confronti dei destinatari della lettera <sup>1</sup>.

Piuttosto che esporre o spiegare principi di carattere teorico<sup>2</sup>, Origene preferisce suggerire per immagini l'eccezionalità della figura di Paolo<sup>3</sup> e la natura particolarmente complicata dei suoi scritti.

<sup>1</sup> A partire dagli ultimi decenni del secondo secolo, l'epistolario paolino è ormai definitivamente parte del canone neotestamentario: è creduto divina rivelazione e trattato con la venerazione dovuta alla Parola di Dio. Ricordiamo che è proprio Origene ad elaborare e definire con chiarezza la dottrina della divina ispirazione degli scritti sacri. Cfr. R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A study on the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, London 1959, pp. 187-202; H. De Lubac, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, tr. it. Roma 1971, pp. 439-498.

<sup>2</sup> Una chiara ed estesa esposizione dei principi esegetici origeniani si trova nel quarto libro del *De Principiis* (ed. P. Koetschau in GCS 22, Leipzig 1913, IV, 1-3, pp. 292-347). La letteratura critica dedicata all'esegesi origeniana è sterminata, così come è senza fine la polemica intorno alla sua valutazione. In questo lavoro si è fatto riferimento principalmente ai due studi, relativamente recenti e interamente dedicati all'esegesi di Origene, di De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit. e di Hanson, *Allegory and Event...*, cit., oltre che ai lavori di De Margerie, *Histoire de l'exégèse...*, cit., e di M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, (« Sussidi Patristici » 1), Roma 1981.

<sup>3</sup> La particolare considerazione in cui è tenuto l'Apostolo, attraverso le cui let-

Paolo è, in certo modo, come un servo fedele e avveduto (« *fidelis famulus et prudens* ») che il gran re, suo signore, introduce nei meandri del suo splendido palazzo, mette a parte dei segreti della sua casa, così da provocare in lui un senso di stupore e di disorientamento:

(...) *diversa et magna domicilia, quorum aditus varii sint et incerti, ita ut ei per alium ingressus, et per alium monstretur egressus*<sup>4</sup>.

Questo « *fidelis famulus* » viene condotto fino al cuore della reggia, dove può ammirare la potenza del gran re nello splendore dei suoi tesori; non gli è permesso tuttavia di averne una conoscenza chiara e meticolosa:

(...) *et tamen singula haec non penitus ad integrum patentibus ianuis reserentur, sed ex parte subapertis ita ut agnoscat quidem thesauros dominicos, et regias opes, nec tamen ad liquidum et ad perfectum singula quaeque cognoscat*<sup>5</sup>.

Incaricato in seguito di reclutare un grande esercito per il suo signore ed inviato ad esortare i sudditi, il « *fidelis famulus* » deve in qualche modo rivelarne la magnificenza, senza con ciò tradirne la fiducia;

(...) *et rursus, quia prudens est, et scit necessarium esse abscondere mysterium regis, indicium quibusdam magis quam relationibus utetur; ita ut potentia quidem regis non lateat; ordinis autem, atque ornatus palatii, et habitus occulta tamen maneat dispensatio*<sup>6</sup>.

tere Cristo stesso parla, è destinata a crescere progressivamente, a trasformarsi in una venerazione che tende a cancellare dalla sua figura ogni debolezza umana, soprattutto nella Chiesa Orientale. Cfr. M.F. Wiles, *The divine Apostle. The interpretation of St. Paul's epistles in the early Church*, Cambridge 1967, p. 24, dove questa tendenza è messa in relazione con una cristologia, caratteristica dell'Oriente cristiano, che rischia di far perdere a Cristo la sua solidarietà con l'uomo.

<sup>4</sup> PG 14,1008A (Tutte le citazioni origeniane sono tratte dal Commentario alla lettera ai Romani, salvo diversa segnalazione).

<sup>5</sup> PG 14,1008BC.

<sup>6</sup> PG 14,1008AB. L'espressione « *abscondere mysterium regis* », tratta da *Tb* 12,7, ricorre frequentemente nel corso dei commentari origeniani ed esprime la preoccupazione, sempre presente nell'Alessandrino, di non sciupare e svilire i tesori della rivelazione; F. Cocchini, *Origene interprete del linguaggio di Paolo nel Commentario alla lettera ai Romani. Problemi storici ed esegetici*, in « *Annali di Storia dell'Esegesi* » I (1984), pp. 109-128, 112ss., individua come contenuto di questo « *mysterium* » la ricchezza della bontà di Dio e vede proprio nell'individuazione, paziente e mai pericolosamente sbandierata, della bontà di Dio la chiave di lettura dell'interpretazione origeniana della lettera ai Romani.

Origene non chiarisce punto per punto il senso dell'immagine, che risulta, del resto, abbastanza evidente. Soltanto, sottolinea la duplice motivazione del comportamento dell'Apostolo:

(...) non solum pro eo quod et ipse dicit, quia ex parte sciat, et ex parte cognoscat<sup>7</sup>, sed et propter nos qui nec ea quidem quae ex parte scit capere possumus, (videtur) temperare sermonem<sup>8</sup>.

E descrive, sempre mantenendo l'immagine, il procedere labirintico della sua esposizione. Ricordiamo che questa metafora si inserisce proprio per giustificare come non casuale l'andamento anacolutico dei versetti 12ss., che pure Origene tenterà di appianare e completare:

(...) et uniuscuiusque conclave mysterii singulis aut vix binis perstringere et subaperire sermonibus (videtur): et nunc per unum aditum ingressus, per alium digredi, nunc ex alio ingressus ad aliud conclave concurrere (videtur), ita ut si requiras eum illo aditu quo ingressus est, non invenias egressum<sup>9</sup>.

Vedremo che, all'interno della sezione del Commentario origeniano che ci riguarda, piú volte ritornano le singole espressioni di questa descrizione per immagini, come piú volte ritorna la designazione di Paolo, particolarmente cara all'Alessandrino, quale « prudens dispensator verbi Dei »<sup>10</sup>.

## II.2 La lettera ai Romani: « difficilior » e « perfectior »

Questa prima impressione di difficoltà e di oscurità è confermata e sottolineata esplicitamente da Origene stesso nella sua prefazione al Commentario. E se l'oscurità dell'espressione e la difficoltà del conte-

<sup>7</sup> Il riferimento è a *I Cor.*, 13,9-12, in cui Paolo parla di conoscenza parziale (*ἐκ μέρους*), « come attraverso uno specchio », contrapponendola alla conoscenza « faccia a faccia », che può darsi soltanto nell'altra vita. Per Origene non solo è parziale in Paolo la conoscenza dei misteri di Dio, ma è anche imperfetta da parte nostra e sempre inesauribile la comprensione della Scrittura: « Infatti, per quanto uno vada avanti nella ricerca e progredisca con studio intenso, anche aiutato e illuminato dalla grazia di Dio, non potrà mai arrivare a conseguire perfettamente l'oggetto della sua ricerca » (*De Princ.* IV,3,14 [GCS 22, p. 345], tr. it. M. Simonetti, *I Principi di Origene*, Torino 1968, pp. 537-538).

<sup>8</sup> PG 14,1008C.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. PG 14,1007A e 1025A.

nuto sono considerate proprie di ogni parte della Scrittura, al punto di essere quasi segni di riconoscimento della divina ispirazione e di essere posti a fondamento di una vera e propria 'teoria dell'oscurità biblica', che sarà sempre più sviluppata dai Padri greci<sup>11</sup>, tuttavia una particolare insistenza su questo punto vien fatta a proposito della lettera ai Romani, forse proprio perché considerata in sommo grado divinamente ispirata.

(...) caeteris Apostolis Pauli epistolis difficilior putatur ad intelligendum haec quae ad Romanos scripta est...<sup>12</sup>.

Vengono individuati due principali ostacoli alla sua comprensione. Il primo è di carattere formale, ma non per questo secondario o casuale:

(...) quod elocutionibus interdum confusis et minus explicitis utitur<sup>13</sup>.

Questa mancanza di chiarezza, il periodare anacolutico, il carico di significato concentrato in brevi espressioni, lungi dall'essere attribuiti al gusto o allo stile letterario particolare di Paolo, o in qualche modo alla sua debolezza umana, sono ad ogni occasione ripresi, accentuati e ricondotti da Origene ad una chiara intenzionalità da parte dell'autore ispirato e a scopi precisi.

Abbiamo già visto, nell'immagine del «fidelis famulus et prudens», che questa necessità di «abscondere mysterium regis», di esprimersi «indiciis quibusdam magis quam relationibus» e di «tem-

<sup>11</sup> I Padri Cappadoci riuniscono nella *Filocalia* le affermazioni di Origene su questo tema, costruendo appunto una 'teoria dell'oscurità biblica' che avrà la sua massima diffusione nella Chiesa Orientale del IV secolo. Cfr. l'articolo di Harl, *L'«oscurità» biblique...*, cit., p. 335. L'ἀσάφεια del linguaggio biblico è generalmente ricondotta da una parte all'esigenza di proteggere la verità rivelata da incomprendimenti e falsificazioni, dall'altra risponde all'esigenza di stimolare la ricerca continua del 'sensus interior', che racchiude i misteri velati nella Scrittura. In *De Princ.* IV,1,7 (*GCS* 22, p. 304) le difficoltà del linguaggio biblico diventano addirittura una prova del carattere divino della Scrittura: «Abbiamo infatti un tesoro in vasi di coccio perché sia manifestata la straordinaria potenza di Dio (*II Cor.* 4,7) e non sia creduta opera di noi uomini. Se infatti gli uomini fossero stati convinti dai consueti modi di dimostrazione contenuti nei libri, a ragione si penserebbe che la nostra fede sia fondata sulla sapienza degli uomini e non sulla potenza di Dio (*I Cor.* 2,5)» (tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., p. 493). Cfr. anche *Contra Celsum* VI, 1-2 (ed. M. Borret in *JCh* 147, Paris 1969, pp. 178-182).

<sup>12</sup> PG 14,833A.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

perare sermonem » è dovuta non solo all'imperfetta conoscenza di cui gode l'Apostolo, ma anche (e con maggior insistenza) alla nostra incapacità di comprendere e accettare per intero i tesori della rivelazione.

Motivazione ancora più forte è lo stimolo alla ricerca e alla conquista faticosa (tema che abbiamo già visto sviluppato in Clemente), allo sforzo dell'intelligenza <sup>14</sup>:

(...) multo labore et sudore (...) quae occulta sunt quaerere, pulsare quae clausa sunt, desiderare quae abscondita sunt <sup>15</sup>.

Tutte queste affermazioni, che abbondano in ogni punto del testo origeniano, presuppongono l'effettiva esistenza nel testo rivelato di un contenuto misterioso velato sotto questa oscurità funzionale, ciò che Origene chiama sovente 'sensus interior' <sup>16</sup>; e presuppongono anche la possibilità, da parte dei cristiani più progrediti, se non da parte di tutti <sup>17</sup>, di penetrare questi « obscuros sermones dictaque sapientium et aenigmata » e di comprenderne il significato più profondo.

<sup>14</sup> Cfr. *De Princ.* IV,3,14 (GCS 22, p. 345): « Nessuna mente che sia stata creata ha possibilità di conoscere totalmente; ma quando ha conseguito qualcosa di ciò che ricerca vede che ci sono altre cose che debbono essere ricercate » (tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., p. 538). Origene, pertanto, non rinuncia mai ad ogni sforzo dell'intelligenza e definisce la propria esegesi « intelligentiae spiritualis exercitia » (PG 14,1206C). Senza il dono dello Spirito, tuttavia, a nulla vale la mente umana. Cfr. De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 483-484 e Hanson, *Allegory and Event...*, cit., pp. 214-224, che però sottolinea con maggior insistenza il carattere razionalistico dell'esegesi origeniana: « Origen, though a believing devout and orthodox christian, was at the same time a prince of rationalists » (p. 224).

<sup>15</sup> PG 14,1006A.

<sup>16</sup> Per indicare questo 'sensus interior' Origene si serve di una vasta gamma di espressioni: βαθύτερον, μυστικώτερον, ἀπόρητον le principali. Cfr. V. Peri, *Criteri di critica semantica dell'esegesi origeniana*, in « Augustinianum » XV (1975), pp. 5-27,21.

<sup>17</sup> Origene considera possibili diversi livelli di comprensione della Scrittura, in corrispondenza dei quali sembra classificare i cristiani in 'incipientes', 'progre-dientes' e 'perfecti': cfr. *De Princ.* IV,2,4 (GCS 22, pp. 312-313): « Perciò tre volte nella propria anima bisogna notare i concetti della sacra Scrittura: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura — indichiamo così il senso che è più alla mano (πρόχειρον) —; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura; il perfetto (...) trova edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri (*Rm.* 7,14; *Ebr.* 10,1). Come infatti l'uomo è formato da corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito per la salvezza degli uomini » (tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., pp. 502-503). In questo brano ci sembra, comunque, che l'attenzione di Origene sia volta non tanto a classificare i diversi gruppi di cristiani, quanto piuttosto a spiegare i tre 'sensi' fondamentali della Scrittura, tre diversi modi di approccio al testo bi-

(...) (Apostolus) tutum non crediderit apertius proloqui. Sed qui eruditus est ex lege Domini, scit intelligere obscuros sermones dictaque sapientium et aenigmata<sup>18</sup>.

Origene, insomma, intende la difficoltà e l'oscurità degli scritti paolini, e di tutta la Scrittura, come indizio dell'esistenza di un 'senso spirituale' o, comunque lo si voglia chiamare, di un significato più profondo e nascosto, fino a farne talora un supporto all'interpretazione allegorica<sup>19</sup>.

L'altro ostacolo alla comprensione della lettera ai Romani riguarda il suo contenuto dottrinale ed è espresso a chiare lettere all'inizio della prefazione origeniana:

(...) quaestiones in ea (epistola) plurimas movet, et eas precipue, quibus innitentes haeretici astruere solent quod uniuscuiusque gestorum causa non ad propositum debeat, sed ad naturae diversitatem referri; et ex paucis huius epistolae sermonibus totius scripturae sensum, qui arbitrii libertatem concessam a Deo homini docet, conantur evertere<sup>20</sup>.

Le questioni trattate nell'epistola sono quindi scottanti; gli stessi scritti paolini sono interpretati in diverso modo da gruppi diversi, anzi, sembra che alcuni gruppi, considerati 'haeretici', facciano proprio delle affermazioni paoline i capisaldi di una costruzione dottrinale che

blico, tutti possibili, benché non tutti sullo stesso piano, che devono anche convivere in un buon interprete. Cfr. De Margerie, *Histoire de l'exégèse...*, cit., pp. 115ss.; Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi...*, cit., pp. 44.

<sup>18</sup> PG, 14,1025B.

<sup>19</sup> Le difficoltà del linguaggio e le oscurità che si incontrano spesso nel senso letterale sono intese come 'pietre d'inciampo', indizi della necessità di una lettura più profonda. Cfr. *De Princ.* IV,3,5 (GCS 22, p. 331): « Infatti, riguardo a tutta la scrittura divina, ci troviamo nella condizione che essa nella sua totalità ha significato spirituale, ma non tutta ha significato letterale, poiché in più punti si dimostra che il senso letterale è impossibile » (tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., p. 521). Cfr. De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., p. 148 e Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi...* cit., p. 44.

La questione dell'origine dell'interpretazione allegorica, della sua massiccia presenza nell'opera origeniana e della sua valutazione quale metodo esegetico interessa solo marginalmente la nostra ricerca, dal momento che nella sezione del Commentario a Romani presa in esame Origene non fa uso di un tipo di interpretazione propriamente allegorico, benché continuamente richiami l'importanza di scavare in profondità ogni espressione paolina per trovarne il 'sensus interior'.

All'interno dell'opera origeniana troviamo un'esplicita teorizzazione, in funzione apologetica, dell'interpretazione allegorica in *C. Cels.* IV,48 (ed. M. Borret in *SCb* 136, Paris 1968, pp. 306-308).

<sup>20</sup> PG 14,833A.

Origene rigetta come erronea e senza dubbio contraria alle intenzioni dell'Apostolo.

La negazione della libertà di scelta dell'uomo e la spiegazione del diverso comportamento degli individui in rapporto alla diversa natura assegnata a ciascuno ci fanno pensare al determinismo antropologico tipico dello gnosticismo.

L'interpretazione di Paolo, e della lettera ai Romani in particolare, è quindi già oggetto di controversie prima ancora che Origene si accinga a scriverne il primo commento sistematico.

Le « plurimae quaestiones » sono evidentemente i temi della predestinazione e del libero arbitrio, ma non è ignorato nemmeno l'altro grande tema discusso nella lettera, altrettanto preoccupante e dibattuto: il tema della Legge. Lo troviamo enunciato, sempre nella prefazione al Commentario, come elemento che accresce le difficoltà di una retta comprensione e genera fraintendimenti:

Illud sane non parum cedit ad intelligentiae difficultatem, quod multa de lege Moysi in hac eadem contextuntur epistola, de vocatione gentium, de Israel secundum carnem, et de Israel qui non est secundum carnem, de circumcisione carnis et cordis, de lege spirituali et de lege litterae, de lege carnis et de lege membrorum, de lege mentis et de lege peccati, de interiore ed exteriori homine<sup>21</sup>.

La prima difficoltà è quindi quella di attribuire ogni volta al termine ' legge ' il significato giusto, in relazione al contesto e senza far cadere l'Apostolo in contraddizione. Vedremo che più volte nel corso del commento Origene ritornerà su questo problema ed elencherà una serie di possibili significazioni di νόμος, al punto che questa polisemia diventa chiave interpretativa di tutta la lettera ai Romani<sup>22</sup>. E questo vale non soltanto per il termine ' legge ': troveremo distinti con sottigliezza i diversi significati e sfumature di ' homo ', ' mundus ', ' peccare ', per non dire della gamma di sensi che assume la parola ' mors '.

Non manca però nemmeno per le problematiche legate alla Legge

<sup>21</sup> PG 14,835CD.

<sup>22</sup> In questo senso si esprime M. Harl, *Origène et l'interprétation de l'Épître aux Romains. Etude du chapitre IX de la Philocalie*, in « Epektasis », *Mélanges patristiques offert au card. J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 305-316. Nel capitolo nono della *Filocalia* è conservata una sorta di dissertazione sull'uso di un medesimo termine con più significati, con particolare riferimento a ' νόμος ', di cui sono elencate sei diverse significazioni. M. Harl ritiene questa parte uno stralcio del Commentario a Romani.

la preoccupazione antieretica. Non se ne parla esplicitamente nella prefazione (sappiamo, del resto, che Rufino ha riassunto molto questa parte e che, in genere, tende ad eliminare o sfoltire nel corso del Commentario i riferimenti polemici a sette eretiche non piú in vita al suo tempo), ma troveremo talora espressamente citato il nome di Marcione, tal altra riferimenti chiaramente riconducibili a concezioni di tipo marcionita o genericamente antinomistico.

Pur accentuando quest'impressione di lettura faticosa ed elencando all'inizio del suo lavoro numerosi impedimenti alla retta comprensione, Origene è sempre consapevole e convinto del posto d'onore che la lettera ai Romani occupa fra gli scritti paolini, certamente « *difficilior caeteris epistolis* », ma anche « *perfectior* »<sup>23</sup>.

La straordinarietà della figura di Paolo, sentita da tutta la cristianità al tempo di Origene, provoca da parte di tutti ('haeretici' compresi, anzi, in prima fila) una particolare venerazione per l'intero epistolario<sup>24</sup>; Origene però trova nella lettera ai Romani la parte piú preziosa degli scritti dell'Apostolo, la 'summa' piú alta della sua dottrina.

La qualifica di « *perfectior* », « *sublimior et eminentior* »<sup>25</sup> è in primo luogo ricondotta alla santità personale dell'autore sacro, nella cui vita Origene crede di scorgere un progresso verso la perfezione, progresso verificabile nel susseguirsi delle sue lettere. La meta piú alta della perfezione cristiana sarebbe raggiunta proprio nell'epistola ai Romani: prova sarebbero le affermazioni di *Rm.* 8,35ss.<sup>26</sup> (« Chi ci separerà dall'amore di Cristo?... Ma in tutte queste cose noi siamo piú che vincitori in virtù di colui che ci ha amati »), intese evidentemente in senso autobiografico.

E questa maggior perfezione personale di Paolo si riflette nello stesso contenuto di verità della lettera: in questo senso Origene sembra leggere *Rm.* 9,1<sup>27</sup> (« Dico la verità in Cristo, non mentisco e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito santo »).

<sup>23</sup> PG 14,833B. Non è escluso, anzi, che maggior perfezione e maggior difficoltà siano in stretto rapporto, se consideriamo la funzionalità dell'oscurità biblica sostenuta dall'Alessandrino: cfr. *De Princ.* IV,3,5 (GCS 22, pp. 330-331, tr. it. Simionetti, *I Principi...*, cit., p. 520).

<sup>24</sup> Cfr. Wiles, *The divine Apostle...*, cit., pp. 3ss e pp. 14ss.

<sup>25</sup> PG 14,834C.

<sup>26</sup> PG 14,834C-835A.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

### II.3 *L'approccio di Origene a Paolo: pazienza, cautela, umiltà, preghiera*

L'Apostolo dunque non mente né sbaglia mai. Ma non solo esprime in ogni punto, pur con linguaggio velato e non limpido, la verità che ha ricevuto per divina ispirazione; nei suoi scritti perfino ogni particolarità linguistica apparentemente insignificante, l'ordine delle parole, l'interrompersi di una frase, l'uso alternato di un vocabolo e di un suo sinonimo, la scelta del singolare e del plurale, della diatesi e del tempo dei verbi, insomma, ogni frammento dell'espressione è retto da un preciso intento, nasconde una ragione segreta, non percepibile ad una lettura superficiale, ma indagabile da chi sia « eruditus ex lege Domini »:

Unde apparet, in litteris Pauli, ne unam quidem syllabam vacuum sentire debere mysterii<sup>28</sup>.

Il lavoro dell'esegeta è perciò un'operazione continua di scavo, di paziente analisi, di costante ricerca del significato più profondo e più vero. Tutto il Commentario è un susseguirsi di domande che Origene pone al testo e a se stesso, un continuo invito alla ricerca minuziosa e instancabile:

(...) Et illud apud temetipsum pertracta...<sup>29</sup>.

Require sane quoniam (...) dicit...<sup>30</sup>.

Videamus nunc quid etiam interior habeat intellectus<sup>31</sup>.

Ma, nonostante la sottigliezza dell'indagine e la volontà quasi insaziabile di penetrare e cogliere il senso di ogni frammento della Scrittura

<sup>28</sup> PG 14,1013A. Leggiamo nella *Filocalia*: Πρέπει δὲ τὰ ἅγια γράμματα πιστεύειν μηδεμίαν κεραίαν ἔχειν κενὴν σοφίας θεοῦ. (« Bisogna credere che le sacre Scritture non contengano alcuna sillaba priva della divina sapienza ») (*Philoc.* 1,28, ed. M. Harl in *SCB* 302, Paris 1983, pp. 19-468, p. 202).

È comunque già tipico dell'esegesi rabbinica e filoniana questo modo di considerare il testo rivelato. Cfr. Hanson, *Allegory and Event...*, cit., pp. 187ss.

<sup>29</sup> PG 14,1011A.

<sup>30</sup> PG 14,1010C.

<sup>31</sup> PG 14,1007C. Cfr. Peri, *Critica semantica dell'esegesi origeniana...*, cit., pp. 13-20: l'esegeta è un « enigmista spirituale », perennemente alla ricerca; il suo movimento mentale è avido e ansioso e la sua ricerca è avvincente. Ἐξετάζειν, νοεῖν, σκέπτεσθαι, τηρεῖν, αναπτύσσειν, διηγείσθαι, ἐρμηνεύειν, εὐρίσκειν, σαφηνίζειν sono i verbi della ricerca appassionata.

ra, che è considerata il tempio privilegiato del Logos divino<sup>32</sup>, mai Origene abbandona un senso di profondo rispetto e riserbo di fronte al 'mysterium' della rivelazione. Tanto che in alcuni punti, intuendo l'importanza di un passaggio e sentendo la responsabilità di un proprio pronunciamento, esprime direttamente la propria cautela, quando non si tratta addirittura di titubanza, consapevole del rischio connesso all'operazione di 'togliere i veli':

Nobis autem de his non est tutum plura disserere, cum videamus Apostolum vix singulis haec perstrinxisse sermonibus<sup>33</sup>.

Et quamvis periculosum videatur ea quae occultius in Apostoli scriptis posita sunt patefacere, tamen...<sup>34</sup>.

Queste frequenti dichiarazioni di cautela e di riserva, in armonia con il tono sempre calmo e persuasivo, piuttosto che perentorio, ci aiutano a comprendere il bisogno da parte di Origene di trovare sempre nuove conferme alle proprie interpretazioni, la necessità di cercare indirizzo e sostegno all'interno della Scrittura stessa e, appena possibile, nell'ambito dello stesso epistolario paolino. È principio ermeneutico fondamentale dell'esegesi origeniana spiegare la Scrittura con la Scrittura<sup>35</sup>: la Bibbia, che è un unico organismo armonicamente composto, che ha come unico autore lo Spirito, contiene in sé la propria chiave interpretativa. Vedremo quindi Origene sempre preoccupato di indagare quel che Paolo dice sul medesimo problema anche nelle altre lettere, di analizzare l'uso, in altri passi, di espressioni simili, di addurre, infine, a conferma e testimonianza, numerosi brani tratti un po' da tutti i libri sacri, con una padronanza ammirevole del testo biblico e con una precisione di riferimenti e citazioni senza precedenti<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> La Parola di Dio che si trova nelle Scritture è la prima e principale "incorporazione" del Logos divino. La stessa Parola di Dio che si incarna in Gesù continuamente si fa carne nella Bibbia. Cfr. De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 499-513; Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi...*, cit., p. 43.

<sup>33</sup> PG 14,1011A.

<sup>34</sup> PG 14,1022B.

<sup>35</sup> Cfr. *De Princ.* IV,2,4 (GCS 22, p. 312): « Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle Scritture e comprenderne il significato, un criterio ricavato dalla parola stessa della Scrittura » (tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., p. 501). Il riscontro con altri passi scritturistici è ricercato con particolare insistenza allorché viene elaborata un'interpretazione 'spirituale'. Cfr. Peri, *Critica semantica dell'esegesi origeniana...*, cit., pp. 20-21; De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 458-468.

<sup>36</sup> Cfr. Hanson, *Allegory and Event...*, cit., pp. 180 ss. Non pare che Origene

Ma anche un altro punto di riferimento sembra guidare l'Alessandrino alla ricerca della corretta interpretazione. Nel rifiutare e correggere alcune concezioni 'eretiche' basilidiane, afferma:

Nos autem Apostoli sensum secundum pietate ecclesiastici dogmatis advertimus<sup>37</sup>.

Ci porterebbe molto lontano discutere del rapporto, nella Scuola Alessandrina e in Origene in particolare, tra insegnamento, ricerca teologica, esegesi biblica e istituzione ecclesiastica, o meglio, appartenenza alla chiesa, con tutto ciò che questa appartenenza comporta, a partire dall'adesione alla 'regula fidei'.

Ci basti qui ricordare che Origene sempre si professa fermamente membro della chiesa e che ad essa dichiara di riferirsi nella sua attività di maestro e di studioso, comunque poi si vogliano interpretare e sfumare queste dichiarazioni<sup>38</sup>.

facesse uso di concordanze, bensì godesse di ottima memoria. Egli stesso afferma però di consultare dei lessici.

<sup>37</sup> PG 14,1015C. Qui Origene intende la propria 'pietas' in opposizione all' 'impietas' dei basilidiani; il legame tra eresia ed errata interpretazione della Scrittura è molto stretto; cfr. *De Princ.* IV,2,2 (GCS 22, p. 308): « Il motivo per cui tutti costoro che abbiamo ricordato hanno concezioni sbagliate, empie e volgari sulla divinità non deriva da altro che da incapacità di interpretare spiritualmente la Scrittura, che viene accolta soltanto secondo il senso letterale » (tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., pp. 498-499). Accanto al *κατὼν εὐσεβείας*, ricorrono le espressioni *κατὼν τῆς ἐκκλησίας*, *κατὼν τῆς πίστεως*; tutte, con diverse sfumature, stanno ad indicare la stretta connessione fra comprensione ortodossa delle Scritture e fede apostolica; cfr. *De Princ.* IV,4,2,2 (GCS 22, p. 308): « Noi dobbiamo esporre, secondo le nostre capacità, quel che ci pare il criterio di interpretazione, attenendoci alla norma della chiesa celeste di Gesù Cristo secondo la successione (*διαδοχή*) degli apostoli » (tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., p. 499). Cfr. Peri, *Critica semantica dell'esegesi origeniana...*, cit., p. 27).

<sup>38</sup> La posizione di Origene in seno alla chiesa del suo tempo e la sua reazione ai provvedimenti adottati contro di lui da una parte della gerarchia ecclesiastica sono lette e valutate in modo diverso dai diversi studiosi, che, in particolare modo su questo punto, si lasciano spesso tentare dal desiderio di accaparrarsi il grande esegeta alessandrino, trascinandolo in direzioni diverse: possiamo così incontrare un Origene 'dissidente' e perseguitato dalla gerarchia ecclesiastica o un Origene 'uomo di chiesa', in primo luogo al servizio della chiesa. Una posizione equilibrata e documentata con precisione ci sembra essere quella assunta da V. Peri, « *Coram hominibus / apud Deum* ». *Accenti d'anticlericalismo evangelico in Origene*, in « *Paradoxos Politeia* », *Studi patristici in onore di G. Lazzati*, edd. R. Cantalamessa - L.F. Pizzolato, Milano 1979, pp. 208-232: « Avvertì il bisogno di delineare un criterio di scelta e di condotta cristiana. Lo trovò, con fede, nella volontà deliberata di rimanere a qualunque costo 'uomo di chiesa' e nella ricerca di un ruolo comunitario, quello profetico e didascalico (...). Individuare i compiti specifici e le possibili de-

Il lavoro di commento di Origene, insomma, è tutt'altro che improvvisato o estemporaneo, per l'ampiezza degli orizzonti, per la maturazione di un metodo interpretativo (comunque lo si giudichi oggi), per l'approccio scientifico al testo biblico<sup>39</sup> e per la sistematicità della trattazione: ad una prima ricognizione della pericope paolina enunciata, con una parafrasi che appiani le difficoltà più superficiali e con la considerazione del contesto in cui si trova, fa seguito l'analisi versetto per versetto; ogni espressione è ripresa più volte, non raramente con differenti sfumature; si prosegue, infine, con lo studio minuto delle singole parole-chiave. Vengono sollevati e dibattuti tutti i problemi legati in qualche modo alla pericope; non sempre si giunge ad una risposta chiara e definitiva: spesso, anzi, Origene ammette la possibilità di diverse interpretazioni, accosta addirittura, anche per questioni di non poco conto, ipotesi totalmente differenti, senza esprimere sempre la propria preferenza (ed è proprio questo fatto ad impedire da parte nostra, e soprattutto riguardo alcuni temi, una comprensione univoca del pensiero origeniano).

L'atteggiamento spesso conciliante e la modestia con cui esprime il proprio parere, sempre pronto ad accettare migliori interpretazioni, indicano in Origene la consapevolezza di non avere mai in proprio possesso la Scrittura; pur con tutto lo sforzo d'intelligenza che abbiamo visto, essa sorpassa ogni sapienza umana e non può mai essere definitivamente svelata in questa vita.

L'umiltà di fronte al mistero si esprime nella preghiera, che, lungi dall'essere la formale 'invocatio' di ogni proemio, si ripete nel corso dell'esposizione. Solo lo Spirito, che ne è l'autore, può illuminare il credente che si accosta alla Bibbia. L'intelligenza delle Scritture è un dono da invocare:

Deprecantes prius Deum, « qui docet hominem per scientiam » (*Sal.* 43,10) et qui dat « per Spiritum verbum sapientiae » (*I Cor.* 12,8), quique « illuminat omnem

viazioni dei vescovi e del clero alla luce delle esigenze evangeliche diventava in tal modo agli occhi di Origene una parte positiva del servizio da rendere con libertà e distacco all'intera comunità dei credenti (...) » (p. 212).

<sup>39</sup> Non possiamo non fare almeno un accenno all'imponente e accurato lavoro filologico degli *Hexapla*, a testimonianza dell'esame approfondito e meticoloso del testo biblico. Il primo serio e minuzioso studio di critica testuale della Scrittura è intrapreso proprio da colui che diventerà noto, a torto, come irriducibile sostenitore dell'interpretazione allegorica; per Origene qualsiasi tipo di interpretazione poggia inevitabilmente sulla precisa comprensione della lettera del testo. Cfr. H. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, pp. 139-144; Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi...*, cit., pp. 42-43.

hominem venientem in hunc mundum » (*Gv.* 1,9), ut dignos nos facere dignetur intelligere parabolas et obscuros sermones, dictaque sapientium et aenigmata...<sup>40</sup>.

#### II.4 La traduzione di Rufino

Non possiamo, infine, ignorare il primo ostacolo che si incontra nello studio del pensiero origeniano.

Dell'imponente opera dell'Alessandrino di cui abbiamo notizia solo un numero ridotto di scritti ci è pervenuto, pochissimi nel greco originario, alcuni, come è il caso del Commentario alla lettera ai Romani, nel latino tardo di alcuni traduttori (Ilario, Gerolamo e Rufino). E ciò è dovuto non tanto, o non solo, alla difficoltà di conservazione e di trasmissione di un'opera tanto vasta, ma, in gran parte, alla 'damnatio memoriae' che colpisce di norma gli scritti di chi subisce formale condanna.

Per l'intero Commentario a Romani possiamo attingere alle seguenti fonti:

- la traduzione di Rufino
- alcuni frammenti greci conservati nelle catene
- estratti copiati su papiro, rinvenuto a Tura nel 1941 e editi da J. Scherer (*Rm.* 3,5-5,7)
- alcune parti raccolte per argomento secondo un criterio antologico nel capitolo IX della *Filocalia*<sup>41</sup>.

La traduzione di Rufino, su cui, quasi esclusivamente, dovremo lavorare, è stata recentemente molto rivalutata, proprio grazie alla scoperta del papiro di Tura, che ha permesso un confronto abbastanza puntuale tra il testo greco e la 'versione' rufiniana<sup>42</sup>. Benché non si

<sup>40</sup> PG 14,833B. Anche nella *Filocalia* le affermazioni sull'oscurità biblica riportate dai Padri Cappadoci insistono sull'atteggiamento di umiltà da mantenere nei confronti della Scrittura: i testi ispirati agiscono sul credente per potenza propria, non per la sapienza umana. Cfr. Harl, *L'« obscurité » biblique...*, cit., pp. 356ss.; De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 484-498.

<sup>41</sup> Cfr. Harl, *Etude du chapitre IX de la Philocalie...*, cit, p. 305.

<sup>42</sup> Cfr. H. Chadwick, *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans*, in « Journal of Theological Studies » X (1959) pp. 10-42 e M. Wagner, *Rufinus, the Translator*, Washington 1945, pp. 6-10.

Quanto al testo della lettera ai Romani citato da Rufino (che riportiamo in appendice), G. Bardy, *Le texte de l'Épître aux Romains dans le Commentaire d'Origène-Rufin*, in « Revue Biblique » XXIX (1920), pp. 229-241, conclude, dopo l'analisi di molti passi del Commentario, che esso non è la traduzione del testo greco origeniano, bensì, con tutta probabilità, una versione latina già tradizionale nell'ambiente di Aquileia.

possa pretendere da un traduttore antico la precisione e la letteralità che esige il moderno concetto di 'traduzione', si è stabilita la sostanziale fedeltà di Rufino al pensiero di Origene.

Egli stesso afferma nella prefazione al Commentario di aver riassunto gli originari quindici libri nei dieci della sua traduzione, su esplicita richiesta dell'amico Eraclio (« Dura satis imperia... imposita ») che gli ha commissionato il lavoro. Ci informa, inoltre, delle difficoltà incontrate nel reperire l'intera opera:

Super omnes autem difficultates est, quod interpolati sunt<sup>43</sup> ipsi libri. Desunt enim fere apud omnes bibliothecas aliquanta ex ipso corpore volumina<sup>44</sup>.

Comunque, parte riassumendo, parte tagliando (soprattutto gli attacchi antivalentiniani e antimarcioniti), talora aggiungendo parti, parafrasando o riscrivendo, pare che Rufino, anche quando trasforma, rispetti fundamentalmente il contenuto origeniano<sup>45</sup>. Non potremo mai, tuttavia, sorvolare, nel corso della ricerca, sulla sua opera di mediazione specie là dove il contenuto dottrinale particolarmente scottante e discusso ci fa sospettare manipolazioni. Ricordiamo che Rufino scrive intorno al 405, quando già l'opera di Origene è oggetto di discussioni e si inaspriscono i toni della disputa intorno al suo pensiero. Se già in vita un personaggio della sua statura aveva spontaneamente provocato nei contemporanei la divisione fra ammiratori e denigratori, dopo la sua morte si moltiplicano apologie e attacchi rivolti alla sua persona e al suo insegnamento. E molto prima che vengano espresse le condanne formali del 543 e del 553, verso la fine del secolo quarto, comincia, nell'ambito della polemica antiariana, una vera e propria offensiva contro il maestro alessandrino, che dà inizio al naufragio della sua opera. I pessimi rapporti che, da un certo momento, e proprio a causa di Origene, intercorrono fra Gerolamo e Rufino, entrambi suoi traduttori, testimoniano quanto ormai la questione avesse assunto i caratteri di una disputa.

<sup>43</sup> Chadwick intende questo « interpolati » non tanto come « corrotti », quanto piuttosto come « rotti nella loro continuità » (*Rufinus and the Turyra Papyrus...*, cit., p. 39).

<sup>44</sup> PG 14, *Praef.*, pp. 831-832.

<sup>45</sup> È questo, in breve, il risultato degli studi di Wagner e Chadwick, che valutano la traduzione rufiniana più positivamente rispetto a J. Scherer, che ha curato l'edizione del papiro di Tura.

## IL PECCATO E LA MORTE

*III.1 La struttura 'a dittico' della pericope e l'anacoluto di Rm. 5,12*

Già ad una prima lettura del Commentario alla lettera ai Romani, ci accorgiamo di come Origene si sforzi di penetrare la struttura interna della pericope di *Rm.* 5,12-21, la sua composizione anche sintattica, che, secondo quella concezione della Parola rivelata nelle Scritture accolta dall'Alessandrino, esprime in ogni minima particolarità il vero pensiero dell'Apostolo e quindi il messaggio espresso da Dio stesso.

Sottolineando la continuità della pericope che si accinge a commentare con ciò che precede (in particolare con *Rm.* 5,10: « Cum inimici essemus Deo, per mortem Filii eius reconciliati sumus »), subito Origene enuncia il tema del brano, o meglio, i due grandi temi, legati da una stretta relazione di corrispondenze e antitesi:

Nunc et causas vel cur inimici fuerimus, vel cur morte Filii Dei indiguerit ista reconciliatio consequenter exponit: ut intuentes quanta nobis praestiterit Iesus, imo pro nobis quanta pertulerit, radicatore erga eum fide, et inseparabili charitate te-  
neamur<sup>1</sup>.

Da una parte, quindi, un'umanità bisognosa di essere riscattata da una condizione di inimicizia verso Dio, dall'altra l'opera redentrice dello stesso Figlio di Dio, che inaugura un'era nuova (opera di cui Origene già fa intuire la grandezza sovrabbondante).

Questa costruzione 'a dittico', che effettivamente corrisponde al pensiero paolino<sup>2</sup> e che già prima di Origene aveva dato spunto ad una

<sup>1</sup> PG 14,1004D-1005A.

<sup>2</sup> Su questa struttura 'a dittico' della pericope e sulla teologia del peccato

lettura in questa chiave non solo di questo brano, ma anche del racconto dei primi tre capitoli della Genesi<sup>3</sup>, non risponde soltanto all'esigenza di inquadrare in qualche modo la pericope prima che venga sezionata e analizzata con infinita pazienza, ma costituisce lo schema di lettura che accompagna la comprensione di Origene stesso e, di conseguenza, la stesura del Commentario.

Vedremo che questa chiave interpretativa guida le grandi linee dell'esposizione origeniana, come pure la spiegazione dei particolari piú minuti, e, ciò che piú importa, incontreremo una ricerca quasi affannosa (e, per noi oggi, decisamente eccessiva) delle corrispondenze interne ai due quadri del dittico, volta ad individuare una simmetria il piú possibile precisa; tanto che in alcuni casi l'interpretazione di uno dei quadri è evidentemente trascinata dall'interpretazione dell'altro quadro che fa da 'pendant'.

Proprio questa ricerca di simmetria porta Origene a cercare di sciogliere, completare e giustificare l'anacoluto del v. 12, quell'« eloquii defectum » che lascia in sospenso la frase, « intellectui legentis relictum ».

Questa rottura della continuità non è senza scopo, bensí contiene senza dubbio « aliquid utilitatis ».

Seguendo appunto un criterio di corrispondenza simmetrica e prendendo come riferimento e sostegno l'espressione affine di *I. Cor.* 15,22 (« Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur »), Origene ipotizza una ricostruzione di questo tipo:

« Ita et per unum hominem iustitia introivit in hunc mundum, et per iustitiam vita, et sic in omnes homines vita pertransiit, in qua<sup>4</sup> omnes vivificati sunt »: hoc

come l'altra faccia della teologia della redenzione insiste in modo particolare H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1966, pp. 29ss. Cfr. anche H. Schlier, *La lettera ai Romani*, tr. it. Brescia 1982, pp. 272 ss.; 308ss.

<sup>3</sup> Ricordiamo specialmente Ireneo che, sulla scorta del rapporto antitipico Adamo/Cristo, disobbedienza/obbedienza, sembra proseguire il parallelo paolino, vedendo in Eva la prefigurazione di Maria, la prima modello di incredulità e 'causa mortis', la seconda modello di fede e 'causa salutis'; la terra vergine di cui venne plasmato Adamo corrisponde alla Vergine Maria che generò il Salvatore. Cfr. *Adversus Haereses* III,21,10 ed. A. Rousseau in *SCb* 211, Paris 1974, pp. 427-430; III,22,4 (*SCb* 211, pp. 438-444). Allo stesso modo anche Origene accoglie il parallelo albero della conoscenza/albero della croce, destinato a grande sviluppo. Cfr. *Contra Celsum* VI, 36, ed. M. Borret in *SCb* 147, Paris 1969, p. 226.

<sup>4</sup> Non possiamo non cercare di spiegarci questo « in qua omnes vivificati sunt » ricostruito da Origene-Rufino in corrispondenza dell'« in quo omnes

enim videbatur propositi eloquii sensus expetere, secundum ea quae in aliis ipse proloquitur<sup>5</sup>.

Questo ‘pezzo mancante’ viene in realtà ritrovato da Origene stesso nel seguito del discorso paolino, a partire dal v. 15. Ma non può essere senza motivo il fatto che Paolo deliberatamente «dissimulat exsequi et adimplere sermone ea quae sensu et consequentia videntur intelligi»<sup>6</sup>, né il fatto che il completamento del paragone («Sicut...ita...»), sospeso fino al v. 15, avvenga in realtà con alcune asimmetrie.

E vediamo che la motivazione addotta nel Commentario, e attribuita senza esitazione ad una precisa volontà di Paolo, esprime invero una preoccupazione di Origene stesso, una preoccupazione che guida e influenza in gran parte l'esegesi dell'intero brano, che ritorna ripetutamente e insistentemente in più occasioni.

### III.2 Cristo/salvezza, Adamo/perdizione: nessun legame di necessità

(...) propter negligentiores quosque qui forte resolvi possent, si audirent quod sicut mors in omnes homines per peccatum, ita et in omnes homines pertransiit vita per Christum, consideravit palam haec dici et publice non debere: simul et illud ostendens, (...) non hoc in praesenti statim contingere nec otiosis accidere...<sup>7</sup>.

Non ci si illuda, insomma, che la venuta di Cristo porti automaticamente a tutti la salvezza, né che si possa facilmente conseguire la ‘giustizia’ e ottenere la ‘vita piena’ fin d’ora. Anche in *I Cor.* 15,22

peccaverunt», anche se riprenderemo in seguito il problema del nesso causale (perché come tale è inteso ‘in quo’ nel Commentario a Romani). «In qua» non può essere altro che pronome relativo legato a «vita», sia nel greco sia nel latino; è escluso ogni riferimento a Cristo, «per unum hominem», come anche è improbabile il legame con «iustitia», troppo lontano. Non può quindi avere valore di nesso causale, sia perché lo impedisce la grammatica, sia perché non avrebbe senso nel contesto. Non è il caso, inoltre, di spingere la ricostruzione in parallelo fino a queste minuzie (come sembra fare invece F. Cocchini, *Origene. Commento alla lettera ai Romani*, I (I-VII), Casale Monferrato 1985, p. 234 n. 4, giungendo a conclusioni che paiono discutibili): Origene può benissimo aver inteso ἢ ἐφ’ ᾧ (‘in quo’ di Rufino) come nesso causale (e non v’è dubbio che sia così) e inteso invece ‘in qua’ (verosimilmente ἢ ἐφ’ ᾧ) come «nella quale (o grazie alla quale) tutti hanno ricevuto la vita».

<sup>5</sup> PG 14,1005B.

<sup>6</sup> PG 14,1006AB.

<sup>7</sup> PG 14,1005CD.

l'Apostolo intenderebbe chiarire con l'uso sapiente del futuro (« Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur ») il possibile equivoco:

(...) ut ostenderet quidem praesens tempus esse laboris et operis, in quo per bonam conversationem merita conquirantur; futurum vero esse in quo vivificabuntur hi qui in praesenti vita Christo commoriuntur...<sup>8</sup>.

Lo stesso scopo viene attribuito all'alternarsi asimmetrico di « omnes » e « plures »<sup>9</sup> nei due membri della comparazione: il peccato « in omnes homines pertransiit », la grazia di Dio invece « in plures abundavit ». È vero — ammette Origene — (e l'ipotesi non è presentata come disprezzabile: « cum non videatur absurdum... »), che 'omnes' e 'plures' si possono anche intendere come sostanzialmente equivalenti (anche perché si accorge che al v. 18 Paolo riprende ad usare 'omnes' per ambedue i termini, senza differenze); l'Alessandrino preferisce tuttavia interpretare la variazione come indizio della medesima preoccupazione da parte dell'Apostolo, quasi volesse metterci in guardia, insinuando che noi, 'tutti', potremmo anche non essere tra i 'plures':

Etenim moris est Paulo, cum de benignitate Dei et ineffabili eius bonitate aliqua patefecerit, rursus propter negligentiores quosque auditores paululum velut exasperare quae dixit et metum aliquem remissioribus intentare<sup>10</sup>.

E il medesimo concetto è ripetuto in altri punti (« Propter signiores... ne divitias bonitatis eius, et patientiae, et longanimitatis contemnant »<sup>11</sup>), così come costantemente vedremo ritornare il tema della vita presente come tempo della lotta, dell'azione, della scelta responsabile<sup>12</sup>. Ancora più esplicito si fa il timore di un'interpretazione erronea,

<sup>8</sup> PG 14,1006A.

<sup>9</sup> Sappiamo, in realtà, che οἱ πολλοί, che pure normalmente significa 'i più', 'la maggior parte', e che troviamo tradotto sia nella Vulgata sia in Rufino talora con 'multi', tal'altra con 'plures', in questa pericope equivale in tutto e per tutto a πάντες, 'omnes'. L'esegesi odierna non ha alcun dubbio su questo punto: cfr. O. Kuss, *La lettera ai Romani*, tr. it. Brescia 1968, p. 314; Schlier, *La lettera ai Romani...*, cit., p. 289; K.H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf, 1956, p. 190.

<sup>10</sup> PG 14,1006D-1007A. Cfr. anche PG 14,1030A.

<sup>11</sup> PG 14,1007B e anche PG 14,1023B.

<sup>12</sup> Cfr. PG 14,1028B: « Praesens tempus non tam regni dixerim quam belli; per quod bellum regnum quaeratur ». Il tema della vita cristiana come ἀγών, lotta con-

che possa indurre ad un assopimento della coscienza e ad un rilassamento della tensione etica:

(...) ne forte, si absolute pronuntiaret quia pari ratione atque eodem ordine quo ab Adam in omnes homines mors diffusa peccati est, etiam iustificatio et vita, quae a Christo est, in omnes homines diffunditur, resolveret auditores et segiores fierent erga observantiam, certi de securitate vitae quae in omnes homines per Christi gratiam traderetur<sup>13</sup>.

E direttamente prende la parola nel Commentario l'obiezione fatalistica che tanto ripugna ad Origene:

Sed dices fortasse: (...) neque ut moreremur aliquid nobis gestum est, neque ut vivamus, sed est mortis quidem causa Adam, vitae autem Christus<sup>14</sup>.

Notiamo qui l'estendersi al primo quadro del dittico (Adamo, il peccato, la morte) dell'interpretazione del secondo quadro (Cristo, la grazia, la vita). Se nessun legame di necessità spiega il rapporto Cristo/salvezza, parimenti nessun automatismo può intercorrere tra peccato di Adamo e perdizione (peccato-morte):

Non ergo nihil peccantibus nobis mors regnavit in nobis; sicut rursum non otiosis nobis, et nihil agentibus vita regnabit in nobis<sup>15</sup>.

È un'affermazione, questa, di grande portata, non solo per l'esegesi del brano, ma per la stessa concezione origeniana della salvezza e della strada per conseguirla, come di estrema importanza è l'affermazione che riassume e conclude in certo modo il commento ai vv. 12-14, ribadendo e accentuando sia lo schema di lettura 'a dittico', sia il ruolo decisivo e ineliminabile dell'azione responsabile dell'uomo in merito alla propria salvezza o perdizione:

Igitur ex uno quidem Adam coepit in hoc mundo regnare peccatum, et regnavit in eos qui secuti sunt praevaricationis Adae similitudinem, (...) et rursum per

tro il male esterno all'uomo, ma soprattutto come conflitto interno, tema privilegiato nella letteratura martirologica e che sarà particolarmente caro ad Agostino, avrà maggior rilievo nella parte del Commentario dedicata al capitolo settimo della lettera ai Romani.

<sup>13</sup> PG 14,1023AB.

<sup>14</sup> PG 14,1024A.

<sup>15</sup> PG 14,1024D.

unum Dominum nostrum Iesum Christum gratia regnare coepit per iustitiam; quae et regnabit in omnibus qui obediunt ei, et custodiunt verba eius...<sup>16</sup>.

Il peccato di Adamo sarebbe quindi degno di nota soltanto per il suo primato cronologico (« c o e p i t regnare peccatum ») e, rispetto al peccare dei suoi discendenti, avrebbe solo valore di causa esemplare (« s e c u t i s u n t praevaricationis Adae s i m i l i t u d i n e m »); infatti, in perfetta rispondenza, Gesù Cristo ha dato sì inizio al regime della grazia, che però regna solo « in omnibus qui obediunt ei, et custodiunt verba eius ». Ma il pensiero di Origene, lungi dall'esprimersi in modo univoco e lineare, in un disegno privo di sfumature e ombreggiature, è ben piú complesso; e se un'affermazione decisa e chiara, come quella appena riportata, sembra non lasciare spazio a dubbi di sorta e inserire l'Alessandrino in una linea di pensiero 'pelagiana' ante litteram<sup>17</sup>, in realtà, ad una lettura piú attenta e soprattutto integrale del testo, vengono alla luce nuclei di pensiero e solide convinzioni che si collocano in un'ottica esattamente opposta. Al punto che, incontrando, tranquillamente giustapposti e a breve distanza, pensieri in apparenza contraddittori e irconciliabili tra loro, può insorgere un senso di disorientamento.

Pertanto, la stessa pazienza con cui Origene analizza lo scritto paolino si rende necessaria per una lettura, che non sia sommaria e superficiale, del pensiero origeniano stesso.

### *III.3 La libertà e responsabilità dell'uomo tra sollecitudine pastorale e polemica antieretica*

Volendo spiegarci in modo piú preciso il motivo di questa costante preoccupazione da parte di Origene di prevenire o demolire ogni interpretazione fatalistica della pericope e di sottolineare perciò, nel corso

<sup>16</sup> PG 14,1026A.

<sup>17</sup> Agostino, nel *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, rimprovererà continuamente ai pelagiani di vanificare la portata del peccato di Adamo proprio vedendolo solo come il primo di una lunga serie ed attribuendogli solo un valore esemplare. Ma ancora piú sorprendente è la somiglianza delle argomentazioni di Pelagio stesso con l'affermazione di Origene che abbiamo appena riportato; così leggiamo nelle *Expositiones in Epistolam ad Romanos*, 5,15 (PLS 1,1137) scritte da Pelagio: « Si Adae, inquit, (l'autore espone la propria dottrina fingendo di riportare opinioni altrui) peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi iustitia etiam non credentibus prodest ». Riceve, del resto, molti consensi l'ipotesi che

dell'intero Commentario, il valore dell'agire responsabile dell'uomo, verrebbe fatto di pensare in primo luogo ad una sollecitudine di tipo pastorale o pedagogico. Possiamo facilmente identificare i citati 'negligentiores', 'segniores', 'remissiores' con i fedeli cristiani non particolarmente zelanti (« otiosi »), che necessitano talora di qualche stimolo, o addirittura « aliquem metum », per raddrizzare o ravvivare una tensione morale un po' allentata. Dobbiamo infatti considerare che, se pure il genere del commentario ha un carattere e una finalità diversi dal genere delle omelie, dirette a tutta l'assemblea e legate al momento liturgico, non è mai tuttavia destinato ai soli esperti e studiosi, ma, pur avendo come ambito privilegiato la scuola e l'insegnamento, è rivolto, almeno in linea teorica, a tutta la comunità credente<sup>18</sup>.

Ma, più precisamente, Origene sembra volersi opporre all'idea, che è anche una comoda scusa, che l'uomo sia in qualche modo costretto da cause esterne ad agire per il male. Così viene spiegato il v. 16 del sesto capitolo della lettera ai Romani (« Quia cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis cui obedistis, sive peccati, sive iustitiae »):

(...) quia sponte nostra ipsi nos exhibemus, nullo cogente, vel peccato servire, vel iustitiae per obedientiam nostram: et ideo semper horum meminisse debemus, ne inanes querelas in peccati excusatione proferamus, quod diabolus fecerit ut peccaremus, aut naturae necessitas, aut fatalis conditio, aut cursus astrorum<sup>19</sup>.

Tra queste cause esterne l'accento al 'diabolus' è tutt'altro che peregrino<sup>20</sup>, né dobbiamo pensare che l'atteggiamento di Origene ver-

Pelagio abbia attinto alcune delle sue idee fondamentali (e in primo luogo l'idea del valore esemplare del peccato di Adamo) proprio dalla lettura del Commentario origeniano a Romani (cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., p. 41-63; 218).

<sup>18</sup> Varie sono le opinioni degli studiosi sul rapporto intercorrente tra omelie e commentari all'interno della produzione origeniana. A noi basta tuttavia assodare che il Commentario non abbia carattere esoterico e non sia concepito a puro scopo di studio; e questo sembra da tutti ammesso.

<sup>19</sup> PG 14,1060C.

<sup>20</sup> Leggiamo a proposito di *Rm.* 5,20 (« ...ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam, per Iesum Christum Dominum nostrum ») in PG 14,1034B: « Potest autem fieri ut sicut haec omnia bona dixit existere per Dominum nostrum Iesum Christum, ita et illa mala intelligi voluerit existisse per diabolum (...). Nam sicut Christus unum quidem est per substantiam, multa autem virtutibus et operationibus designatur, (...) ita fortassis et diabolus in diversis significationibus saepe potest intelligi ». E prosegue elencando come possibili significazioni « peccatum », « mors » e « perditio ». Ciò non significa affatto che Origene non pensi ai demoni come ad esseri personali. Cfr. G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes*, (« Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie » 7), Regensburg 1958, pp. 102-107.

so queste credenze sia di irrisione o di tollerante condiscendenza: la credenza nei demoni è comune, nel terzo secolo come anche in seguito, tanto ai pagani quanto ai cristiani, ai colti come alla gente comune, senza eccezioni<sup>21</sup>. Questi demoni tuttavia — sostiene Origene —, che numerosissimi abitano ogni angolo della terra, possono influenzare solo in parte la condotta dell'uomo; essi svolgono soprattutto un'azione tentatrice, ma non hanno il potere di togliere all'uomo la facoltà di scelta<sup>22</sup>.

Potremmo dunque pensare che, alludendo ai demoni o al 'cursus astrorum', si voglia far riferimento ad una tendenza al fatalismo anche generica. Quando però consideriamo espressioni quali 'naturae necessitas' o 'fatalis conditio', non possiamo aver dubbi sul fatto che Origene abbia in mente obiezioni ben più motivate anche teoricamente, una concezione dell'uomo e del suo destino di tipo deterministico e, più precisamente, gnostico. È vero che Origene non cita direttamente in questo punto nessuna setta gnostica; ma non dobbiamo dimenticare che il testo che noi leggiamo è piuttosto 'riscritto' che non tradotto da Rufino, il quale tende ad eliminare gli attacchi antieretici che ritiene ormai poco attuali. Ricordiamo inoltre ciò che Origene-Rufino presenta nella prefazione al Commentario come elemento di particolare difficoltà:

(...) quod quaestiones in ea (epistola) plurimas movet, et eas praecipue, quibus innitentes haeretici astruere solent quod uniuscuiusque gestorum causa non ad propositum debeat, sed ad naturae diversitatem referri<sup>23</sup>.

Abbiamo già accennato che l'antropologia gnostica (specie quella dei Valentini, avversari prediletti di Origene) vede gli uomini suddivisi abbastanza rigidamente in tre categorie (ilici, psichici e pneumatici) in corrispondenza del loro destino, già irrimediabilmente prefissato, di salvezza o di perdizione; l'agire etico dell'uomo non ha alcun valore a questo fine, né può mutare il corso degli eventi: gli uni sono per natura determinati al male, gli altri al bene. Prosegue infatti Origene, sempre nella prefazione:

(...) et ex paucis huius epistolae sermonibus totius Scripturae sensum, qui arbitrii libertatem concessam a Deo homini docet, conantur evertere<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. Firenze 1970, pp. 37-68.

<sup>22</sup> Cfr. Teichtweier, *Sündenlehre des Origenes...*, cit., p. 107.

<sup>23</sup> PG 14,833A.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Sull'insegnamento origeniano riguardo al libero arbitrio cfr. Teicht-

È quindi fondato il timore di Origene che, togliendo all'uomo la libertà, si elimini anche il fondamento della sua vita morale (per non parlare che della punta di un iceberg, che nasconde in sé il problema mastodontico del male nel mondo e di una conseguente teodicea), e si spiega la sua insistenza ad ogni occasione sul valore decisivo dell'agire umano, sulla responsabilità e libertà concessa da Dio a ciascuno, sull'impossibilità di dichiararsi neutrali in quel 'tempus belli' che è la vita umana, sulla necessità per ciascun cristiano di lottare guardando « ad illud regnum, quod diximus praeparari per bellum »<sup>25</sup>.

Così si esprime a proposito di *Rm.* 6,16ss.:

Hoc est ergo quod in hoc loco Apostolus docet; quia unusquisque in manu sua habet et in arbitrii potestate, ut aut peccati servus sit, aut iustitiae<sup>26</sup>.

E ancora:

(...) ut dixi absque ulla cunctatione in nobis esse ostendit arbitrii libertatem<sup>27</sup>.

Se dunque rimane in nostro potere, nonostante i condizionamenti esterni o le influenze demoniache, la scelta per il bene o per il male, in che senso Paolo parla di un peccato che è entrato nel mondo a causa di Adamo e dell'estendersi della morte a tutti gli uomini a partire da quel momento?

### III.4 « Omnes peccaverunt »: libertà di peccare e universalità del peccato

Premettendo che Origene non dà un'unica e chiara definizione della realtà del peccato in genere e, precisamente, del peccato del primo uomo, o meglio, sembra caratterizzarla ogni volta con diversi orientamenti e sfumature, crediamo di individuare nel suo pensiero, così come è espresso nel Commentario a Romani, due fondamentali linee di tendenza, che spesso si sovrappongono e si intersecano, senza però di-

weier, *Sündenlehre des Origenes...*, cit., pp. 77-83 e *Origène. Philocalie 21-27 sur le libre arbitre*, ed. E. Junod, in *SCb* 226, Paris 1976.

<sup>25</sup> PG 14,1028C.

<sup>26</sup> PG 14,1059C.

<sup>27</sup> PG 14,1060A.

rettamente scontrarsi e senza che una abbia una decisa prevalenza sull'altra; la preferenza per una delle due viene accordata piuttosto da Origene di volta in volta, in relazione al contesto, all'interesse momentaneo o ad eventuali spunti polemici.

In consonanza con l'esigenza, che abbiamo sopra notata, di sottolineare il valore e il peso della responsabilità dell'uomo e della sua libertà di scelta, soprattutto in un contesto di polemica antieretica, Origene qualifica il peccato quale attività per cui l'uomo liberamente opta, realtà esistente soltanto nell'agire umano e soltanto a partire dalla volontà di peccare del singolo individuo. Esso sembra possibile, pertanto, solo nell'uomo responsabile di sé e delle proprie azioni, in grado di distinguere il bene dal male. Vedremo, a proposito della discussione sulla Legge, che i bambini, finché non raggiungono l'età della ragione, non sono imputabili, perché la legge naturale, che pure è inscritta nelle loro menti, non li rende ancora accorti di ciò che è bene e di ciò che è male.

A proposito di *Rm.* 5,13 (« Peccatum erat in hoc mundo, peccatum autem non imputatur cum lex non est »), Origene opera una distinzione tra 'mundus' e 'homines': Paolo chiamerebbe 'homines' coloro le cui cattive azioni sono qualificabili come peccato vero e proprio, « qui iam rationis capaces sunt et naturalibus legibus parent »; con 'mundus' indicherebbe invece chi non è imputabile per il male che può compiere, « illam verum aetatem quae nondum ad capacitatem rationis accessit », coloro che « nondum in hoc venerint ut imaginem in se Dei, ad quam homo factus esse dicitur, capacitate rationis expresse- rint »<sup>28</sup>.

Il peccato non può avere esistenza propria e non esiste realtà creata che possa dirsi in sé male; niente sembra più estraneo ad Origene di un peccato legato alla natura:

Quod dicit: « Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo » (*Rm.* 5,10) evidenter ostendit non esse aliquam substantiam, quae secundum definitionem Marcionis vel Valentini naturaliter inimica sit Deo: alioquin si quod inimicum est, naturae esset et non voluntatis, reconciliationem utique non haberet<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> PG 14,1015C.

<sup>29</sup> PG 14,1002A: il peccato, e il male in genere, non ha per Origene, così come anche per Clemente Alessandrino, consistenza propria; è piuttosto definibile, con categoria aristotelica, come 'accidente', e non come 'sostanza'. Individuando il bene nell' 'essere', il male è concepito come 'non essere', οὐκ ὄν, mancanza di bene. Cfr. J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, I: *Von der Bibel bis Augustinus*, (« Geschichte des Erbsündendogmas »), München 1960, p. 100. Sulla

Marcioniti e Valentiniani sono accomunati, pur in un diverso inquadramento dottrinale, dalla svalutazione della realtà materiale quale opera di un demiurgo, o dio inferiore e malvagio; una svalutazione che giunge ad espressioni anche radicali di estraniamento dal mondo materiale. Senza contare che per gli gnostici gli ' ilici ' (così chiamati appunto da ὕλη, materia) sono una categoria di uomini « naturaliter inimica Deo », senza speranza di salvezza.

Origene ribadisce con forza questa sua definizione di peccato come ' attività ' e concepisce come unica inimicizia verso Dio l'agire responsabilmente contro di lui:

Ubi autem ex inimico quis amicus efficitur, certum est quod dum ea opera agit quae non amat Deus, inimicus est Dei, et unusquisque tam gravis et tam odibilis inimicus efficitur, quam multiplicaverit opera inimicitii digna<sup>30</sup>.

E ancora più chiaramente:

Ipsum vero peccatum nec subsistit, quippe cum nec substantia eius usquam sit nisi in opere et gestis<sup>31</sup>.

Ma già la frase immediatamente seguente sembra indicare una parte dell'uomo come più invischiata nel male:

Est ergo in nobis concupiscentia peccati, quae regnum habet in carne; est et concupiscentia spiritus, quae regnum habet in mente...<sup>32</sup>.

Parlando di regno della ' concupiscentia peccati ' consistente nella ' carne ', ci accorgiamo che Origene non pare distinguere sempre e in modo chiaro i concetti paolini di σῶμα e σάρξ. Commentando infatti *Rm.* 6,12 (« Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore... ne-

spiegazione filosofica del male data dall'Alessandrino, sulla sua ottica cristiana nei rapporti col platonismo e col neoplatonismo, cfr. Teichtweier, *Sündenlehre des Origenes...*, cit., pp. 176-182.

Ancora una volta sorprendente è l'affinità della concezione origeniana con le argomentazioni ' pelagiane ' di Giuliano d'Eclano: dal momento che il peccato non è sostanza, bensì accidente (e non si può dirlo sostanza senza contemporaneamente accusare Dio di aver creato il male), non può darsi una ' tradux peccati ' nella forma agostiniana, dacché, secondo l'insegnamento aristotelico, è impossibile la ' migratio accidentium '. Cfr. Beatrice, ' *Tradux peccati* '..., cit., pp. 58-59.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *PG* 14,1056C.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

que exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato »), così si esprime:

(...) docens per hoc sedem quandam et regnum peccatum habere in corpore (...) et omnia peccata Apostolus opera carnis esse pronuntiat<sup>33</sup>.

Di conseguenza, anche quando troviamo qualificato il peccato come divorzio dallo spirito da parte dell'anima, che si unisce invece alla carne<sup>34</sup>, abbiamo il sospetto che questa « caro meretrix » sottenda, o in qualche modo coinvolga, il corpo stesso dell'uomo.

Più tardi affronteremo la valutazione, sempre difficile, del ruolo dell'esistenza fisica nel quadro dell'amartiologia origeniana; ci basta ora rilevare che per Origene ogni uomo, proprio in quanto costituito come uomo, fatto di spirito, anima e corpo, non può essere esente dal peccato: tutti gli uomini, perché uomini, ne sono toccati.

Abbiamo visto come l'Alessandrino non riesca a concepire il peccato disgiunto dalla libertà, responsabilità, libera scelta del singolo. Eppure, e la Scrittura sembra suggerirglielo e confermarglielo, tutti hanno peccato: « Omnes peccaverunt et egent gloria Dei » (Rm. 3,23):

Videsne ut a peccato nullum Paulus excuset? Sed et peccati genus designat, similitudinem praevaricationis Adae in unoquoque constituens, licet ubi, quando aut quomodo ab unoquoque similitudo ista praevaricationis admissa sit, tutum non crediderit apertius proloqui<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> PG 14,1055BC. Sull'interpretazione origeniana dei concetti paolini di σῶμα e σάρξ cfr. Wiles, *The divine Apostle...*, cit., p. 41. Nemmeno Clemente opera una distinzione chiara tra queste due realtà.

<sup>34</sup> Ogni uomo è composto, secondo l'antropologia origeniana, di spirito (principio maschile), anima (principio femminile) e carne. Il bene dell'uomo consiste nell'unione, legittima, dell'anima con lo spirito; il peccato, invece, è definito spesso come adulterio dell'anima che si unisce alla carne. Cfr. PG 14,1057A: « Unde apparet mediam quodammodo esse animam inter carnem et spiritum; et si quidem iunxerit se carni ad obediendum desiderii peccati, efficitur cum ea unum corpus, si vero iunxerit se Deo, efficitur cum eo unus spiritus ».

Un ruolo notevole possiamo affidare al concetto paolino negativo di σάρξ; sembra comunque esserci in Origene poca chiarezza a questo proposito (cfr. G. Sfameni-Gasparro, *La 'sordes' /' rhupos', il rapporto genesis-phthorà e le motivazioni protologiche dell'enkrateia di Origene*, in Ead., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, pp. 196-197). Non v'è dubbio che sia radicato nel suo modo di pensare un dualismo, pur non esasperato, che vede opporsi nell'uomo l'esistenza fisica all'essere spirituale. Con maggiore o minore lucidità l'esistenza corporea è sempre vista con sospetto, come qualcosa di estraneo alla vera natura originaria dell'uomo. Cfr. Wiles, *The divine Apostle...*, cit., pp. 41-42.

<sup>35</sup> PG 14,1025A.

Origene non trova espresso in modo chiaro nelle Scritture il luogo, il momento e il modo dell'« immissione » del peccato in o g n i uomo. Questa « similitudo praevaricationis Adae » è stabilita da Paolo « in unoquoque » e « ab unoquoque » viene introdotta; nemmeno Abele il giusto può essere scusato. Rimane misterioso il modo e la motivazione profonda, ma la constatazione è indubitabile:

Omnes enim potest fieri ut peccaverint, etiamsi sancti fuerint, quia « nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius » (*Gb.* 14,4)<sup>36</sup>. Quis enim est qui non aut in facto, aut in verbo, aut, qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit?<sup>37</sup>

E ancora, parlando del regno della vita e del regno della morte:

(...) quos, aut ubi inuenimus in quibus ita regnum sit vitae ut regnum mortis in eis non habeat potestatem, hoc est, qui penitus absque peccato sint?<sup>38</sup>

Non si può dire che santi e peccatori siano confusi in un unico destino di perdizione; ma, se negli ultimi il peccato regna, anche nei primi trova sempre un accesso:

Peccatum enim pertransiit etiam in iustos, et levi quadam eos contagione perstrinxit. In praevaricatoribus vero (...) regnum tenet<sup>39</sup>.

Ad uno sguardo complessivo su quanto abbiamo fin qui enucleato riguardo al peccato nel Commentario a Romani, troviamo difficile, anzi impossibile, riassumere e comprendere in modo univoco l'insegnamento origeniano. Se, da una parte, il suo pensiero è ogni volta perfetta-

<sup>36</sup> *Gb.* 14,4 è spesso ripetuto all'interno del Commentario come prova scritturistica del fatto che tutti hanno peccato. È importante notarlo, perchè sarà una delle prove più frequentemente addotte a sostegno della dottrina del peccato originale. Assieme a *Sal.* 50,7, che pure troviamo spesso nel Commentario origeniano, farebbe parte del 'dossier' di testi-prova raccolti dagli encratiti, o meglio, riuniti dai loro confutatori (cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., p. 222); agli ambienti encratiti sembra risalire la prima forma di una concezione del peccato originale inteso in senso agostiniano, anche se ancora priva della lucidità e chiarezza teorica e dottrinale conferitale dall'Ipponate. Le origini 'encratite' della dottrina agostiniana del peccato originale sono state messe in luce proprio da Beatrice nello studio già citato, in cui però esclude un contatto diretto, o anche mediato da S. Ambrogio, di Agostino col pensiero origeniano su questo tema (p. 215).

<sup>37</sup> *PG* 14,1030D.

<sup>38</sup> *PG* 14,1028A.

<sup>39</sup> *PG* 14,1017BC.

mente coerente con il contesto particolare, anzi, appare di un rigore logico sorprendente ai fini della singola dimostrazione che interessa, d'altro canto, accostando diverse parti tutte coinvolgenti il tema del peccato, sembra uscirne un quadro poco convincente e molto sconnesso, se non apertamente contraddittorio.

Il peccato non ha entità propria, non esiste come forza del male (all'attività delle potenze demoniache sono imposti precisi confini) e non ha potere sull'uomo se non gli è accordato liberamente dall'uomo stesso, quando sia in grado di distinguere il bene ed il male morale. Come può allora Origene affermare con pari insistenza che lo stato di peccato coinvolge tutta l'umanità, compresi i santi, i giusti e, a quanto pare, anche i bambini (« ... nec si unius diei fuerit vita eius »)?

Alla lucidità di ragionamento di Origene non può sfuggire questo contrasto e vedremo che non mancano tentativi di sciogliere questo nodo; diverse soluzioni, più o meno esplicitamente proposte, coesistono nei suoi scritti, benché spesso inconciliabili fra loro, avanzate piuttosto come 'possibilità' di soluzione.

Origene comincia in primo luogo ad operare le debite distinzioni, attenuando l'impressione di contraddittorietà: se tutti peccano, non tutti lo fanno allo stesso modo e con la stessa gravità; dire, come afferma la Scrittura, che « tutti hanno peccato » non significa equiparare il giusto all'empio e confondere il santo e il peccatore in un'unica massa dannata, in un'umanità dal destino irrimediabilmente segnato. Abbiamo già visto che il peccato 'ha accesso' ( *p e r t r a n s i r e* ) anche nei giusti, mentre nei peccatori incalliti esso 'regna'. Ancora più chiaramente si afferma che:

Aliud est peccare, aliud peccatorem esse (...). Et ideo, ut dixi, peccasse quidem omnes merito dicentur, peccatores autem facti non omnes<sup>40</sup>.

Questa distinzione nasce dal confronto tra *Rm.* 3,23 (« Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei ») e *Rm.* 5,19 (« ... per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi... »): non si può trascurare — dice Origene — il sapiente alternarsi nel discorso paolino di 'omnes' e 'multi', di 'peccare' e 'peccatores esse'.

Peccator dicitur is qui multa delinquendo, in consuetudinem, et, ut ita dicam,

<sup>40</sup> PG 14,1030B,D.

in studium peccandi iam venit (...), non tamen ex hoc peccator appellabitur qui peccandi usum et consuetudinem non tenet<sup>41</sup>.

Come isolati atti di giustizia non possono costituire un uomo come 'giusto', così il cadere saltuariamente in peccato non può costituirlo 'peccatore'. Ma non si tratta solamente di una distinzione quantitativa e numerica: Origene vede nella Bibbia differenti modi di leggere i termini 'peccare' e 'peccatore'.

(...) Aliud est ex persona Scripturae, vel prophetae, vel Domini aliquem peccatorem designari, aliud est iustum ipsum sui fieri accusatorem, et humiliare semetipsum ut exaltetur a Deo<sup>42</sup>.

Tutti, insomma, dobbiamo riconoscerci peccatori di fronte alla santità di Dio, mantenendo il giusto atteggiamento di umiltà. In questo senso — spiega Origene — Paolo proclama se stesso peccatore:

Quod vero Paulus se cum peccatoribus numerat (...) humilitatis eius est virtus. Imitatur enim illum « qui cum peccatum non fecisset, peccatum pro nobis factus est » (*II Cor. 5,21*)<sup>43</sup>.

Si tratta quindi anche di una forma di condiscendenza, di solidarietà o di comprensione per chi è nel peccato, si tratta di quel « farsi debole ai deboli » di cui primo esempio e maestro è il Salvatore stesso, « qui cum esset in forma Dei, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exaninavit... ». Il fatto che più volte<sup>44</sup> Origene riporti parte dell'inno cristologico di *Fil. 2,6* rivela una preoccupazione particolare: riaffermare l'assoluta assenza di peccato nella persona di Gesù e giustificare il fatto che, nonostante ciò, abbia subito la morte. Precisazione necessaria, dal momento che la morte è definita come conseguenza e 'salario' del peccato.

<sup>41</sup> PG 14,1030BC. La medesima distinzione si ritrova anche in PG 14,1017 a proposito del 'regno della morte' (*Rm. 5,14*): « Nam introivit quidem mors in mundum, et in omnes pertransiit, non tamen in omnes regnavit ».

<sup>42</sup> PG 14,1031B.

<sup>43</sup> PG 14,1000A. Ricordiamo quanto si è detto sulla figura di Paolo, apostolo τέλειος, θεῖος: è inconcepibile per Origene che Paolo si autodefinisca peccatore, se non in un atteggiamento di umiltà di fronte alla santità di Dio.

<sup>44</sup> PG 14,1000C e 1022CD.

### III.5 La morte, 'salario dei peccati', e il suo regno

Una sola eccezione è ammessa alla condizione di peccato che coinvolge tutta l'umanità, vuoi in forma lieve (« levi quadam contagione »), vuoi con l'ostinazione dei peccatori incalliti: è l'eccezione di colui che, appunto, è venuto a togliere i peccati del mondo (« Nullus... mundi peccata absolvissse perhibetur, nisi Iesus solus »)<sup>45</sup>:

Nam omnino ex integro nescire peccatum, solius Christi est<sup>46</sup>.

Christus enim ita semel mortuus est peccato, ut peccatum omnino non fecerit, nec dolus inventus sit in ore eius (*I Pt.* 2,22)<sup>47</sup>.

Eppure è veramente morto, e non, come sostengono gli eretici<sup>48</sup>, solo in apparenza. Ma opporsi a questa forma di docetismo non significa sostenere che Cristo si sia guadagnato la morte. Prima di tutto egli è andato incontro alla morte fisica, non a quella spirituale:

Mortem tamen istam communem suscepit, cum illam peccati, quae regnabat in omnibus, non receperit...<sup>49</sup>.

Bisogna poi precisare che tutta l'opera di redenzione nasce dall'amore, non da costrizione, e quindi anche la morte in croce, quale supremo atto di obbedienza, è liberamente accettata:

(...) vita regnabit, initium accipiens per unius obedientiam Christi: Christi, inquam, qui ad hoc opus non conditionis necessitate, sed sola miseratione permotus accessit<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> PG 14,1000C.

<sup>46</sup> PG 14,1044A.

<sup>47</sup> PG 14,1043D.

<sup>48</sup> PG 14,1044A: « ...Hoc non intelligentes quidam haeticorum conati sunt asserere quod Christus non vere mortuus sit, sed similitudinem mortis habuerit, et visus sit magis mori, quam vere mortuus sit ».

<sup>49</sup> PG 14,1022D-1023A. Cristo, anzi, ha distrutto la morte. Cfr. PG 14,1012C: « Sed ista mors peccati quae in omnes pertransiit, cum venisset ad Iesum et tentasset eum perforare aculeo suo ('Aculeus enim mortis peccatum est', *I Cor.* 15,56), repulsa est et confracta ».

<sup>50</sup> PG 14,1022C. Cfr. anche PG 14,1011B: « Salvator sicut cum ipse peccatum non fecerit, pro nostra tamen salute per assumptionem carnis ipse dicitur factus esse peccatum (*II Cor.* 5,21), ita et cum mortem istam nulli deberet, nec ei esset obnoxius, pro salute tamen nostra hanc velut umbram illius susceptae dispensationis, quam supra diximus, sponte, non necessitate, suscepit... ».

Per tutti noi invece la morte è inevitabile, proprio perché tutti hanno peccato. Anzi, è talmente radicata in Origene la convinzione che la morte sia conseguenza del peccato, da considerare il fatto che tutti siano morti come prova del fatto che tutti hanno peccato. Tutti hanno peccato: tutti infatti sono soggetti alla morte.

Si potrebbe dire che l'eccezione confermi la regola:

Quod si forte aliquis obiciat de Enoch ed Elia qui translati sunt ne viderent mortem: hoc modo haec causa salvatur, quod non continuo falsa videantur ea quae de omnibus dicuntur, si aliqua dispensatio Dei in uno vel duobus hominibus facta est<sup>51</sup>.

Si è già notata in Clemente Alessandrino la distinzione delle tre possibili realtà indicate con la parola 'morte': la morte fisica, che è separazione dell'anima dal corpo, legge di natura e quindi in sé buona, o almeno 'indifferente'; la 'morte del peccato', o 'morte spirituale', sommo male; e infine la 'morte al peccato', che è conformazione a Cristo e stadio di perfezione della vita cristiana.

Origene teorizza ancora più esplicitamente la polivalenza semantica del termine in molti luoghi della sua opera; e, giunto a commentare *Rm.* 6,23 (« Stipendia enim peccati mors »), crede opportuno raccogliere e riassumere i suoi molteplici significati:

Etenim separatio corporis ab anima mors nominatur. Sed haec neque mala neque bona dici potest: est enim media, quae dicitur indifferens<sup>52</sup>.

In realtà, considerando nel complesso l'insegnamento origeniano, questa « separatio corporis ab anima » non sembra essere proprio e sempre indifferente (ἀδιάφορος: la terminologia è quella tecnica della morale stoica). Essa è talmente legata alla 'mors peccati', esattamente come l'ombra è legata al corpo che la produce, che spesso abbiamo l'impressione che sia con essa confusa e ad essa assimilata. Ed anche quando, come qui, è considerata 'indifferente', 'media', non ha mai in sé quell'innocenza che Clemente vede nel corso naturale degli eventi.

La vera morte temibile è comunque, anche per Origene, la 'mors peccati', che è:

(...) separatio animae a Deo (...), quae per peccatum venit. Haec aperte mala est, quae et peccati stipendium nominatur. Hanc mortem Deus non fecit, neque lae-

<sup>51</sup> PG 14,1029C.

<sup>52</sup> PG 14,1068A.

tatur in perditione vivorum: sed invidia diaboli mors haec introivit in orbem terrarum (*Sap.* 2,24). Et iterum ipse auctor mortis huius diabolus mors appellatur, et ipse est qui dicitur inimicus Christi novissimus destruendus (*I Cor.* 15,26)<sup>53</sup>.

Qui peccato e morte si equivalgono: il peccato è la morte dell'anima<sup>54</sup> e la morte è la ricompensa del peccato. Quest'unica realtà designata dai termini peccato-morte non è creata né voluta da Dio, come abbiamo già visto da un altro punto di vista a proposito del peccato, e la preoccupazione di giustificare la sua esistenza, che pare in contraddizione con la bontà di Dio, porta a parlare di « invidia diaboli »<sup>55</sup>. Vediamo però subito dopo equiparati ' diabolus ' e ' mors ' (« diabolus mors appellatur »), e già si è osservato che tra le diverse significazioni di ' diabolus ' elencate da Origene<sup>56</sup> quella di ' peccatum ' è fondamentale.

Procedendo nella lettura poi, sempre meno è dato di pensare alla ' mors peccati ' come ad un male procurato da un agente esterno, personale o impersonale, e riversato sull'uomo anche senza sua diretta responsabilità.

Dopo aver detto che può essere designato col nome di ' morte ' anche il « locus inferni in quo animae detinebantur a morte », Origene conclude descrivendo la ' beata mors ':

(...) illa mors laudabilis qua peccato quis moritur, et Christo consepeliatur, per quam emendatio fit animae et vita aeterna conquiritur<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> PG 14,1068AB.

<sup>54</sup> PG 14,1069A.

<sup>55</sup> Grande rilievo avrà questo versetto di *Sap.* 2,24 nella polemica tra Agostino e i pelagiani: « Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono ». Nel *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* Agostino dirà appunto che Paolo, se avesse voluto intendere il rapporto tra peccato di Adamo e peccati dei posteri come un rapporto di imitazione, avrebbe citato *Sap.* 2,24, di cui però utilizza una traduzione latina imprecisa: « ...imitantur autem eum (diabolus) qui sunt ex parte illius », dove i LXX hanno « πειράζουσιν αὐτόν » (*De pecc. mer.* I, IX,9 edd. F. Urba - I. Zycha in CSEL 60, Leipzig 1913, pp. 1-152, p. 10). S. Lyonnet, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, tr. it. Napoli 1966, p. 71 e p. 88, sostiene che Paolo scrivendo *Rm.* 5,12ss. avesse in mente proprio questo versetto del libro della Sapienza.

<sup>56</sup> PG 14,1034C. Cfr. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tr. it. Bologna 1975, p. 230: « Vediamo comparire qui il fondo della dottrina paolina della redenzione colto bene da Origene. Il diavolo e la morte sono una stessa potenza malvagia (...). Cristo, caduto in potere della morte, ha abbattuto la potenza della morte risuscitando dai morti. Il diavolo è stato quindi ingannato. I Padri hanno posto l'accento su questo disinganno del demonio (...). Non è che l'eco delle parole di Paolo, che rivolge ironicamente alla morte dopo che è stata ingannata ».

<sup>57</sup> PG 14,1068B.

Sono la morte e la sepoltura cui fa riferimento Paolo nel capitolo sesto della lettera ai Romani, che portano il battezzato a un'esistenza nuova, libera dal peccato<sup>58</sup>.

Qual è allora la morte di cui è detto che ha avuto accesso nel mondo « per peccatum » e che si è estesa a tutti gli uomini « ab Adam usque ad Moysen, in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricatis Adae »?

La risposta in Origene è pronta:

(...) illa sine dubio mors de qua et propheta dicit quia « anima quae peccat ipsa morietur » (Ez. 18.4): cuius mortis hanc corporalem mortem umbram merito quis dixerit. Quocumque enim illa inaccesserit hanc necesse est subsequi, velut umbra corpus<sup>59</sup>.

Da questa affermazione si può anzitutto ricavare una visione della morte fisica, ombra di quella spirituale, un po' diversa sia da quella clementina, sia dalla teorizzazione di Origene stesso fatta a proposito di *Rm.* 6; lo stretto vincolo che la lega alla morte spirituale fa sì che la qualifica negativa che colpisce la seconda si riversi anche sulla prima.

Possiamo inoltre inferire dal fatto che Origene prevede la distruzione della morte fisica e della ' mors peccati ' nel medesimo momento e in relazione al medesimo evento, che prima del peccato la morte fisica non esistesse e che anche ora non possa darsi dove non c'è peccato:

Cum enim mors animae, quae est novissimus inimicus, fuerit destructa, etiam haec communis mors, quam illius velut umbram esse diximus, necessario abolebitur; et tunc consequenter resurrectioni mortuorum dabitur locum, ubi regnum mortis pariter cum morte destructum erit<sup>60</sup>.

Pur rimanendo in Origene qualche ambiguità, perché molto spesso intende indicare solo la ' mors peccati ' quale oggetto del discorso paulino<sup>61</sup>, talora invece pare vedere nella morte fisica (« hanc communem

<sup>58</sup> Sul tema delle tre morti nel pensiero origeniano cfr. H. Crouzel, *Mort et immortalité selon Origène*, III, in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » III (1978), pp. 19-38; 181-196 e anche E. Fruechtel, *Zum Todesgedanken bei Origenes. Eine Marginalie*, in « Forma futuri », *Studi in onore di M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 993-1002.

<sup>59</sup> PG 14,1011B.

<sup>60</sup> PG 14,1037A.

<sup>61</sup> Cfr. PG 14,1067D: « Peccatum ergo militibus suis in quibus regnat stipendia digna largitur mortem. Mortem autem dicimus non hanc corporalem, sed illam de qua scriptum est quia ' anima quae peccat ipsa morietur ' (Ez. 18,4) ».

mortem) la condanna che a partire dal peccato del primo uomo si è estesa a tutta l'umanità<sup>62</sup>, ci sembra che, complessivamente, l'immagine dell'ombra e del corpo che la produce possa ben interpretare il suo pensiero. Ambedue, la morte fisica e quella spirituale, sono collegate alla realtà negativa del peccato: la prima ne è segno, indice, ne rivela in certo modo la presenza; la seconda esprime l'effetto del peccato stesso, la morte dell'anima, la vera distruzione dell'uomo.

Origene legge quindi indifferentemente nel testo paolino ' peccato ' e ' morte ', come termini intercambiabili; il regno della morte non è altro che il regno del peccato: senza l'uno non c'è neppure l'altro e la fine di ambedue non si può avere che con un unico atto. Lo si vede a proposito di *Rm.* 5,24 (« Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen... ») e di *Rm.* 5,17 (« Si enim unius delicto mors regnavit per unum... »):

Ipsius autem mortis hic describitur regnum, quae alias dicitur inimicus esse Christi ultimus vel novissimus destruendus. Destruetur autem in eo, ut ultra non regnet. Quod si non regnet, certum est iam nec delictum futurum esse, in quo solo mortis est regnum<sup>63</sup>.

Segue la citazione di *I Cor.* 15,55-56: « Ubi est, mors, aculeus tuus? Aculeus mortis peccatum est... ».

Ma su chi — si domanda Origene — regna la morte? La risposta è coerente con ciò che precede: « Et manifestum est mortem regnare per peccatum »<sup>64</sup>; e dal momento che tutti sono coinvolti nel peccato, su tutti regna la morte:

(...) quos, aut ubi, inveniemus, in quibus ita regnum sit vitae, ut regnum mortis in eis non habeat potestatem, hoc est qui penitus absque peccato sint?<sup>65</sup>.

Il regno della morte è sí ormai distrutto con la venuta di Cristo e

<sup>62</sup> PG 14,1029CD: « Et sufficere forsitan potest (...) ut dicamus condemnationem esse delicti communem hanc mortem, quae omnibus venit, et veniet, etiam si iusti videantur ». È interessante notare che anche l'esegesi contemporanea riconosce una certa ambiguità, o meglio, la mancanza di una chiara distinzione schematica nell'uso del termine ' morte ' da parte di Paolo in questa pericope. La morte viene percepita dall'apostolo come un' entità complessa, che l'opera salvifica di Cristo ha declassato in tutte le sue forme (cfr. Kuss, *La lettera ai Romani...*, cit., pp. 317; 331-339).

<sup>63</sup> PG 14,1027C.

<sup>64</sup> PG 14,1028A.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

« nunc videmus eum non tam regnare quam latrocinari »<sup>66</sup>, ma la sua completa abolizione è differita in un momento futuro, quando « Dio sarà tutto in tutti » (*I Cor.* 15,28)<sup>67</sup>.

Accanto, però, a questo tipo di risposta ne abbiamo un'altra di tenore a prima vista opposto: ritroviamo anche qui quella stessa oscillazione e ambiguità che abbiamo rilevato a proposito della realtà del peccato, la medesima tensione tra la visione di un'umanità peccatrice, per intero e senza eccezioni, e l'urgenza di sottolineare la responsabilità ineliminabile di ogni singolo uomo rispetto allo stato di peccato.

Absoluta sententia pronuntiavit Apostolus in omnes homines mortem pertransisse peccati, in eo in quo omnes peccaverunt<sup>68</sup>.

E qui non abbiamo dubbi, dal modo della parafrasi rufiniana, che il nesso « in quo » della traduzione latina è inteso in senso causale, sia da Rufino che da Origene, e che tutta l'espressione ' in eo in quo omnes peccaverunt ' allude ai peccati personali, ' attuali ', a causa dei quali ciascuno si costituisce peccatore e merita, di conseguenza, la morte<sup>69</sup>. Questa lettura è confermata dalla spiegazione di *Rm.* 5,14:

« Regnavit » ergo « mors ab Adam usque ad Moysen » (...) non super omnes, sed « in eos qui peccaverunt in similitudi-

<sup>66</sup> PG 14,1019C.

<sup>67</sup> PG 14,1028B.

<sup>68</sup> PG 14,1011C.

<sup>69</sup> Non intendiamo qui ridiscutere la smisurata controversia sollevata dal piccolo nesso ἐφ' ᾧ di *Rm.* 5,12, né recensire le diverse posizioni degli esegeti e degli studiosi su di esso. Ci preme invece sottolineare come tanto Origene quanto Rufino intendano rispettivamente l'ἐφ' ᾧ e l' ' in quo ' in senso causale (l'espressione « in eo in quo » ne è la conferma); non dividiamo, di conseguenza, l'opinione di J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1958, pp. 181-182, secondo il quale la traduzione rufiniana « in quo » sarebbe un tentativo di ricondurre l'Alessandrino all'ortodossia (e qual è poi l'ortodossia sul peccato originale intorno al 405?). Nemmeno ci sembra sostenibile la proposta di F. Cocchini nella sua recente traduzione italiana del Commentario a Romani di Origene (*Origene. Commento alla lettera ai Romani...*, cit, pp. 233-234, nn. 1 e 4): è da escludere, infatti, che Origene dia all'ἐφ' ᾧ senso relativo legandolo a θάνατος e non si comprende perché, a proposito di Rufino, debba essere « impossibile sapere quale significato desse all' ' in quo »; nemmeno l'endiadi ' morte del peccato ', inoltre, può aver fatto dimenticare la grammatica al nostro traduttore, facendogli riferire l'ἐφ' ᾧ ad ἁμαρτία.

Cfr. quanto afferma Beatrice, ' *Tradux peccati* '..., cit., p. 218, n. 45, secondo cui il ricorrere, nella traduzione rufiniana, di « in eo in quo » e « eo quod » accanto all'« in quo » non lascia dubbi sul significato causale attribuito all'« in quo » stesso.

n e m p r a e v a r i c a t i o n i s A d a e ». Nam introivit quidem mors in mundum, et in omnes pertransiit, non tamen in omnes regnavit<sup>70</sup>.

Origene è a conoscenza dell'esistenza in alcuni codici della variante « qui n o n peccaverunt », ma, anziché rifiutarla o operare tra le due possibilità una scelta precisa, propone senza scomporsi un'altra ipotesi. Se accogliamo quest'altra variante — dice Origene — allora:

(...) mors ista, id est quae in inferno animas detinebat, regnasse dicatur, intelligimus et sanctos quosque sub ista morte, etiam si non peccandi, ad certe moriendi lege decidisse<sup>71</sup>.

In questo caso allora Paolo avrebbe inteso parlare della morte fisica, di quella ' lex moriendi ' che tratteneva negli inferi anche gli uomini giusti, dove Cristo discese dopo la morte « non solum ut ipse non teneatur a morte, sed ut et eos qui inibi non tam praevaricationis, ut diximus, crimine, quam moriendi conditione habebantur, abstraeret »<sup>72</sup>.

Quando invece si intenda la ' mors peccati ', come l'Alessandrino sembra preferire, si ribadisce la libertà concessa a ciascuno di scegliere o rifiutare la sudditanza al regno della morte:

(...) per delictum morti regnum datur, nec potest regnare in aliquo nisi ius regni accipiat ex delicto. Per quod indicari videtur, quod c u m l i b e r a a D e o c r e a t a s i t a n i m a , i p s a s e i n s e r v i t u t e m r e d i g a t p e r d e l i c t u m , e t v e l u t c h i r o g r a p h a i m m o r t a l i t a t i s s u a e , q u a e a c r e a t o r e s u o a c c e p e r a t , m o r t i t r a d a t<sup>73</sup>.

A sua volta questo ' ius regni ', che ciascuno singolarmente può concedere alla morte, si configura come ' ripetizione ' del gesto colpevole di Adamo, o come assimilazione al primo uomo per mezzo di una colpa simile alla sua:

Ille tunc tyrannus, id est mors peccati, qui per praevaricationem primi custodis irreperat, regnabat super omnes illos qui ad eum s i m i l i , u t i l l e p r i m u s , p r a e v a r i c a t i o n e d e c l i n a v e r a n t<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> PG 14,1017B.

<sup>71</sup> PG 14,1019A. Sulla doppia lezione del versetto 14 (ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντες) cfr. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter...* cit., p. 185.

<sup>72</sup> PG 14,1019B.

<sup>73</sup> PG 14,1026C.

<sup>74</sup> PG 14,1017A.

Si tratta ora di analizzare e qualificare meglio proprio la relazione intercorrente tra Adamo e i suoi discendenti, tra la sua trasgressione e le colpe dei posteri. È la questione che sarà dibattuta aspramente un secolo e mezzo più tardi da pelagiani e agostiniani e che dà una specifica fisionomia alla dottrina del peccato originale elaborata da Agostino ed accolta, oltre che da Concilio di Cartagine del 418, dallo stesso Concilio Tridentino.

### *III.6 Adamo e i suoi discendenti*

Origene ci appare pienamente consapevole della gravità della questione, sia per le differenti conseguenze che, sul piano antropologico ed etico, una soluzione del problema può portare rispetto ad un'altra, sia perché sembra, come è stato particolarmente rilevato da P.F. Beatrice<sup>75</sup>, che al tempo fossero molto dibattute le tematiche di un peccato legato alla natura o inerente ai processi generativi, della funzione del battesimo impartito ai bambini ancora irresponsabili di sé e della possibilità di trasmettere il peccato di padre in figlio. Tutte questioni che coinvolgevano non solo gli studiosi, i membri della gerarchia ecclesiastica e gli 'gnostici eretici' con le loro speculazioni, bensì riguardavano tutti i cristiani, anche 'simpliciores', attraverso credenze e convinzioni diffuse a livello popolare.

Prima di tutto — dice Origene — non è possibile ricavare dalla Scrittura una risposta chiara a tutti gli interrogativi suscitati dal modo della 'trasmissione' ('pertransire') accennata dall'Apostolo. L'Alessandrino sembra voler sottolineare che, comunque si tenti una soluzione e qualunque speculazione possa sorgere a partire dal testo rivelato, sempre la questione rimarrà parzialmente misteriosa: nella Scrittura non si trova una prova incontestabile per avvalorare l'una o l'altra ipotesi.

L'alone di impenetrabilità e mistero sembra concentrarsi intorno

<sup>75</sup> Cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit.: l'intero studio è volto a dimostrare che la disputa sorta tra Agostino e i pelagiani riguardo al peccato originale coinvolgeva temi e problemi già ampiamente dibattuti; soprattutto, l'idea agostiniana della 'tradux peccati' per via di generazione non nasce con Agostino, ma è radicata in gran parte della cristianità africana e risale a credenze encratite già diffuse al tempo di Clemente di Alessandria nella parte orientale dell'impero.

ai termini 'pertransire' e 'similitudo praevaricationis Adae', che si possono effettivamente caricare di diversi significati:

Quomodo autem in omnes homines pertransierit (regnum mortis) non ostendit<sup>76</sup>.

«Regnavit mors in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae», non mihi videtur dici absque mysterii alicuius indicio<sup>77</sup>.

(...) ubi, quando, aut quomodo ab unoquoque similitudo ista praevaricationis admissa sit, tutum non crediderit apertius proloqui<sup>78</sup>.

Sotto queste parole dell'Apostolo si nasconde un'«occultatum sacramentum»<sup>79</sup>. Anche noi, quindi, nell'analizzare le proposte origeniane su questo punto, dovremo sempre tenere presenti queste riserve di partenza.

L'«absoluta sententia» di Paolo, secondo cui la morte, vuoi fisica, vuoi spirituale, si è trasmessa a tutti gli uomini «in eo in quo omnes peccaverunt», esige una spiegazione, pur nella sua chiarezza: tutti muoiono (e ricordiamo lo stretto vincolo che lega 'morte' e 'peccato') p e r c h é tutti hanno peccato. Ma perché e in che senso tutti sono in stato di peccato e quale ruolo svolge, allora, il peccato di Adamo?

Già abbiamo notato che il peccato di Adamo si presenta come caso notevole in primo luogo per il suo primato cronologico: è il primo di una lunga serie, prima ancora che si chiarisca il valore di tale primato.

Adamo è 'causa mortis' come Cristo è 'causa vitae', non in senso fatalistico, abbiamo visto, bensì nel senso che Adamo e Cristo sono rispettivamente principio di morte e di vita, se diamo però a 'principio' ('initium') un valore temporale, come sembra intendere Origene:

(...) si ita peccatum et mors regnare in omnibus potuit accipiens ex unius hominis inobedentia i n i t i u m, quanto potentius et dignius per iustitiam vita regnabit, i n i t i u m accipiens per unius obedientiam Christi<sup>80</sup>.

In Adamo il peccato ha trovato un accesso, un punto d'appoggio

<sup>76</sup> PG 14,1016D.

<sup>77</sup> PG 14,1018AB.

<sup>78</sup> PG 14,1025A.

<sup>79</sup> PG 14,1018D.

<sup>80</sup> PG 14,1022C.

(« ... in uno peccante locum mors inveniens, in plures potuit diffundi ». « Regnavit ergo mors ab Adam, qui primus transitum peccato in hunc mundum praevaricando patefecit... »)<sup>81</sup>, così come Cristo è la ‘ porta ’ attraverso cui bisogna passare per essere salvati.

Anche al valore di esempio di Adamo e della sua condotta si è accennato: Origene tiene a sottolineare la responsabilità di ciascuno nella scelta dell’esempio da seguire.

L’attribuzione di una funzione di causalità esemplare al peccato di Adamo poggia, nel Commentario a Romani, soprattutto sull’espressione « in similitudinem praevaricationis Adae » (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ): la morte, che ha regnato da Adamo fino a Mosè, non ha regnato su tutti, ma « in eos tantum, qui secundum similitudinem praevaricationis Adae peccaverunt »<sup>82</sup>.

Anche col termine ‘ forma ’ (σχῆμα in greco?) Origene sembra esprimere il medesimo rapporto di esemplarità:

Dedit ergo Adam peccatoribus formam per inobedientiam; Christus vero econtrario iustus formam per obedientiam posuit. (...) Propterea enim et ipse « obediens factus est usque ad mortem » (*Fil.* 2,8) ut qui obedientiae eius sequuntur e x e m p l u m, iusti constituentur ab ipsa iustitia, sicut illi inobedientiae f o r m a m sequentes constituti sunt peccatores<sup>83</sup>.

Rispetto, insomma, all’« initium » dato da Adamo per il peccato e da Cristo per la giustizia, ciascuno ha poi libertà di scelta:

(...) initium quidem vitae datur a Christo, non invitis sed credentibus, et pervenitur ad perfectionem vitae perfectione virtutum, sicut et in mortem dudum praevaricationis similitudine et vitiorum expletione perventum est<sup>84</sup>.

Sempre su questa linea di pensiero marcatamente ‘ pelagiana ’, Origene sostiene che è davvero possibile per noi estinguere il debito contratto ‘ in Adamo ’, o piú precisamente, seguendo l’esempio da lui dato, attraverso l’osservanza dei precetti:

Debitores enim effecti sumus secundum illum qui p r i m i t u s acceptum

<sup>81</sup> PG 14,1021C e 1017C.

<sup>82</sup> PG 14,1023C. Cfr. Schellke, *Paulus, Lehrer der Väter...*, cit., pp. 99ss.: sotto-linea l’insistenza origeniana sull’idea della somiglianza e sul legame istituito tra il peccato e la ‘ similitudo ’ nei confronti di Adamo.

<sup>83</sup> PG 14,1032A.

<sup>84</sup> PG 14,1024D-1025A.

immortalitatis et incorruptibilitatis censum in paradiso perdidit persuasione serpentis; et ideo debitores efficimur omnes quotquot in similitudine Adae sorte praevaricationis astringimur. Idcirco ergo et praecepta donantur ut debita persolvamus<sup>85</sup>.

Vediamo qui contenuta l'idea del primato cronologico della colpa di Adamo; l'idea del debito contratto, che si specifica in una rassomiglianza etica; l'idea, infine, della possibilità di riscatto dell'uomo, che, così espressa, potrebbe addirittura apparire come un'autosalvazione per mezzo della propria condotta morale. (Ricordiamo però che è sempre pericoloso e fuorviante considerare Origene in modo frammentario).

A confermare questa interpretazione si aggiunge un brano del *Contra Celsum*. Pur tenendo conto del genere dello scritto e delle sue finalità, a metà polemiche e a metà apologetiche<sup>86</sup>, la lettura data in esso da Origene del racconto di Genesi è sorprendente: illumina e contemporaneamente porta a radicali conseguenze ciò che si è detto finora.

Difendendo il racconto biblico dell'origine dell'uomo e della sua caduta, racconto accusato di inverosimiglianza da Celso e dai pagani colti suoi contemporanei, Origene dà un'interpretazione della figura di Adamo, in Genesi come nelle lettere paoline, che supera la 'lettera' del testo. È assurdo — afferma Celso — che da un solo uomo discenda tutto il male; da tutta la narrazione, inoltre, uscirebbe l'immagine svilita di un Dio debole e imprevedente.

In realtà — spiega Origene —:

(...) καθ'Ἑλλάδα φωνὴν ὁ Ἀδὰμ ἄνθρωπος ἐστὶ, καὶ ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τοῦ ἀνθρώπου φύσεως<sup>87</sup>.

E già qui Adamo (al di là dell'attendibilità dell'etimologia) perde la sua precisa individualità storica<sup>88</sup> per essere simbolo e rappresentan-

<sup>85</sup> PG 14,1275A.

<sup>86</sup> Concepito come risposta alle obiezioni di Celso riguardo al Cristianesimo esposte nell'*Ἀληθῆς Λόγος*, il *Contra Celsum* ha carattere polemico e contemporaneamente apologetico. Non sono risposte 'a caldo', perché il libello di Celso confutato risale al 178. Si colloca, inoltre, in un ambiente di cultura piuttosto elevata, in cui circolano le stesse obiezioni esposte dall'autore.

<sup>87</sup> C. Cels. IV,40 ed. M. Borret in *SCb* 136, Paris 1968, p. 288: « (...) nella lingua greca Adamo significa uomo e, nei brani che sembrano riguardare Adamo, Mosè investiga su ciò che riguarda la natura umana ».

<sup>88</sup> È difficile precisare il pensiero di Origene sulla storicità o meno della figura

te dell'intera umanità. Ma Origene va oltre: non c'è dubbio che l'autore sacro, così come anche l'Apostolo Paolo, intendesse raccontare la vicenda di ogni uomo, dal momento che la condanna, il castigo frutto della maledizione meritata da Adamo, colpisce attualmente tutti gli uomini:

Καὶ « γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ », ὡς φησιν ὁ λόγος, « πάντες ἀποθνήσκουσι », καὶ κατεδικάσθησαν « ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ », οὐχ οὕτως περὶ ἑνὸς τινος ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θεοῦ λόγου. Καὶ γὰρ ἐν τῶν λεγομένων ὡς περὶ ἑνὸς ἀκολουθία ἢ ἀρὰ τοῦ Ἀδάμ κοινὴ πάντων ἐστὶ<sup>89</sup>.

Il ragionamento ha la chiarezza di un sillogismo: tutti subiamo le conseguenze della maledizione di Adamo; è chiaro quindi che la maledizione pende su ciascuno; e la maledizione non può essere gratuita, bensì meritata. La vicenda di Adamo raccontata nel libro della Genesi e ripresa dall'Apostolo altro non è che la vicenda di ogni singolo uomo

di Adamo. Del libro della Genesi è data una lettura piuttosto allegorica che non storico-letterale (sulle orme di Filone); non necessariamente però l'individuazione di un 'senso spirituale' vanifica la storicità degli eventi (cfr. De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 365ss.). Hanson, *Allegory and Event...*, cit., pp. 269ss., sostiene che non corrisponde al vero pensiero di Origene l'idea della storicità del racconto genesiaco; sarebbe più consona alla sua mentalità razionalistica un'interpretazione come quella contenuta nel *Contra Celsum*, benché, effettivamente, nel Commentario a Romani Adamo sia delineato come figura storica. Così anche Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas...*, cit., pp. 100-101: solo occasionalmente Genesi sarebbe considerato da Origene come documento storico.

Sulla lettura origeniana di Genesi, particolarmente del brano della creazione e della caduta, cfr. Rondet, *Le péché originel dans la tradition...*, cit., pp. 86-89; L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus*, (« Handbuch der Dogmengeschichte », ed. M. Schmaus, II, 3a, 1), Freiburg 1981, pp. 71ss.; G. Sfameni-Gasparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri Achon; fondamentali biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana*, in « *Origeniana Secunda* »: *Second Colloque international des études origeniennes* (Bari 1977), edd. H. Crouzel - A. Quacquarelli (= « Quaderni di Vetera Christianorum » 15), Roma 1980, pp. 57-67; J. Laporte, *La chute chez Philon et Origène*, in « *Kyriakon* »: *Festschrift J. Quasten*, I, Münster 1970, pp. 320-335; M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Gen. 2,7 e 3,7*, in « *Aevum* » XXXVI (1962), pp. 370-381.

<sup>89</sup> C. Cels. IV,40 (Sch 136, p. 288): « E infatti 'in Adamo', come dice il racconto, 'tutti muoiono' e ricevono la condanna 'a somiglianza della trasgressione di Adamo', poiché il racconto dice queste cose non tanto di un sol uomo, quanto di tutta la stirpe umana. E infatti, nella conseguenza di ciò che viene raccontato come se riguardasse un sol uomo, la maledizione di Adamo è comune a tutti ». Secondo Bigg, *Christian Platonists...*, cit., p. 248, in queste righe Origene raggiunge il punto massimo di oscillazione del suo pensiero, venendo a qualificare la caduta di Adamo come « pure allegoria ».

che pecca ribellandosi e disobbedendo a Dio, vicenda raccontata una volta per tutte nel libro sacro. Il male che vediamo nel mondo, ribatte pertanto Origene, non è dovuto ad un solo uomo, ma al peccato di ogni uomo e di tutti gli uomini.

Abbiamo messo in luce finora, riguardo la figura del primo uomo e la sua vicenda, il valore di *p r i m a t o c r o n o l o g i c o*, di *e s e m p l a r i t à* rispetto alle colpe dei posteri e di *r a p p r e s e n t a t i v i t à* rispetto ad ogni singolo uomo e all'intera umanità. Una lunga discussione richiederebbe (ma riprenderemo in modo piú ampio l'argomento) il problema di conciliare in un quadro omogeneo già queste tre caratterizzazioni, che nascono da due diversi punti di vista: da una parte (primato cronologico ed esemplarità) Adamo è considerato figura storica individuabile come persona, alla sua vicenda è attribuito uno spessore storico e le sue conseguenze si danno nella storia (il primo uomo è esempio per i discendenti); d'altro canto (Adamo come rappresentante di ogni uomo), non sembra avere grande importanza la storicità (che pure non è negata) della figura di Adamo, o meglio, ciò che è colto come decisivo nell'interpretazione origeniana è il significato universale e atemporale della vicenda, che riguarda ogni uomo di ogni tempo.

Da un lato quindi una lettura di tipo storico-letterale del testo biblico, dall'altro un'interpretazione che potremmo chiamare, con termine generico, simbolica. Si ripropone pertanto la controversa questione dell'esegesi origeniana, con la molteplicità delle sue proposte, del rapporto tra i diversi livelli di comprensione della Scrittura e il genere letterario degli scritti, dell'atteggiamento di Origene stesso di fronte ai diversi criteri esegetici e di fronte alle singole spiegazioni possibili di un testo.

Qual è, insomma, il vero pensiero dell'Alessandrino riguardo alla figura di Adamo?

Prima di tentare una risposta, dobbiamo completare il quadro di tutte le affermazioni origeniane in proposito, ancora mancante di una parte fondamentale.

Si è osservato come Origene abbia legato l'intera questione all'interpretazione dell'espressione «*in similitudinem praevaricationis Adae*», vedendo per lo piú nella 'similitudo' una somiglianza dovuta o a diretta imitazione, o al compimento di un'azione colpevole che rappresenta il medesimo atteggiamento e le medesime condizioni del primo uomo.

Ancora sul versetto 12b (di cui Origene preferisce la forma affer-

mativa, benché non sopprima la possibilità di intenderlo negativamente) si appunta l'attenzione dell'Alessandrino per un diverso tipo di lettura.

Se intendessimo questa somiglianza nel senso più letterale e superficiale del termine, dovremmo pensare che vi furono alcuni, « qui tale aliquid egerint quale Adam in paradiso egisse describitur »<sup>90</sup>, che hanno mangiato, cioè, dell'albero della conoscenza del bene e del male, che si sono vergognati della loro nudità e che sono stati cacciati dalla dimora paradisiaca: tutto questo è poco probabile. C'è invece un'altra possibilità:

Aut magis simpliciter accipiendum videtur, et similitudo praevaricationis Aadae absque aliqua discussione recipienda, ut hoc sermone omnes qui ex Adam praevaricatore nati sunt indicari videantur, et habere in semetipsis similitudinem praevaricationis eius non solum ex semine, sed ex institutione susceptam. Omnes enim qui in hoc mundo nascuntur non solum sunt filii peccatorum, sed et discipuli<sup>91</sup>.

La stessa affermazione, che evidentemente preme ad Origene sottolineare, troviamo espressa anche in seguito:

(...) parentes non solum generant filios, sed et imbuunt; et qui nascuntur, non solum filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam natura urgentur in mortem peccati, quam disciplina<sup>92</sup>.

Sorvolando sul ruolo che nel peccato ha la funzione di educazione ('institutione') esercitata da adulti già in stato di peccato (ricongiungibile alla catena di cattivi esempi iniziata con Adamo), individuiamo subito l'elemento nuovo: questa volta la 'similitudo' è la somiglianza genetica che lega il figlio al proprio padre, la continuità generazionale biologicamente intesa. La catena della generazione risale ad Adamo, padre di tutti (« omnes qui ex Adam praevaricatore nati sunt »).

Notiamo, innanzitutto, che le due possibilità, la somiglianza « ex semine » e quella « ex institutione », la « natura » e la « disciplina », non si escludono a vicenda. Sembra inoltre che Origene, dando per scontata, nota e diffusa la somiglianza « ex semine », tenga a far risalta-

<sup>90</sup> PG 14,1018B.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> PG 14,1024AB.

re l'importanza dell'educazione, dell'esempio: abbiamo dapprima « n o n s o l u m e x s e m i n e , s e d e x i n s t i t u t i o n e », poi « n o n t a m n a t u r a ... q u a m d i s c i p l i n a ».

Che ambedue, natura dell'uomo e storia della sua vita, siano corrotte è provato anche dal fatto che l'opera redentrice di Cristo investe ambedue:

Sciens utrumque esse in culpa, utriusque remedium dedit<sup>93</sup>.

Alla ' prima natiuitas ' e ' generatio ' secondo Adamo fa riscontro la ' secunda natiuitas ' e ' regeneratio ' in Cristo, che è il battesimo; ad una mala ' doctrina ' ricevuta dai nostri padri si sostituisce l' ' alia doctrina ' dell'evangelo. Due sono i rimedi: il Salvatore ha infatti inviato i suoi discepoli non solo a battezzare le genti, ma anche ad insegnare loro: « Ite, docete omnes gentes, baptizate eos... » (Mt. 28,19)<sup>94</sup>.

Origene quindi, mantenendo ambedue le spiegazioni ed affermando la doppia corruzione dell'uomo nel peccato, crede necessario ricordare l'importanza dell'educazione e dell'esempio, contro l'interpretazione fatalistica di chi si adagia rassegnato nella condizione di ' figli di peccatori '. Ribadisce inoltre la possibilità-capacità da parte dei ' figli di peccatori ' di abbandonare, una volta cresciuti, le vie malvage dei loro padri per seguire Cristo:

(...) in hoc regnat mors ab Adam, hoc est a natiuitate, usque ad legis tempus, quo ad discretionem recti pravique operis veniens<sup>95</sup>, capax Christi gratiae effici potest; et ibi relinquit A d a m qui eum v e l g e n u i t , v e l d o c u i t i n m o r t e m , e t s e q u i t u r C h r i s t u m , q u i e u m e t d o c e t e t g i g n i t a d v i t a m<sup>96</sup>.

Ubi vero aetas adoleverit, et agendi quae sentit libertas accesserit, ibi iam aut pergit quis in viam patrum suorum (...), aut certe in viam Domini Dei sui<sup>97</sup>.

Che la corruzione della natura umana, tuttavia, si trasmetta di padre in figlio non è negato da Origene, il quale, anzi, espone la concezione dell' ' identità seminale ' che lega tutti gli uomini al loro progeni-

<sup>93</sup> PG 14,1024B.

<sup>94</sup> PG 14,1024C.

<sup>95</sup> Vedremo più tardi, a proposito della Legge, che l'espressione « ab Adam usque ad Moysen » sarà interpretata in questo modo, cioè ' dalla nascita fino al raggiungimento dell'età della ragione '.

<sup>96</sup> PG 14,1024B.

<sup>97</sup> PG 14,1018C.

tore, Adamo, proprio come primissima osservazione al v. 12 (« per unum hominem peccatum introivit in hunc mundum, et per peccatum mors »): evidentemente non è un nuovo insegnamento, ma una concezione già circolante e conosciuta<sup>98</sup>.

Perché, ci si potrebbe chiedere, Paolo parla di Adamo e non della donna che peccò prima di lui, né del serpente, che indusse ambedue al peccato? « Quomodo per unum hominem et non magis per unam mulierem »?

Sed vide in his Apostolum naturae ordinem tenuisse et ideo (...) successione posteritatis humanae quae huic morti succubuit ex peccato venienti, non mulieri ascribit, sed viro. Non enim ex muliere posteritas, sed ex viro nominatur (...) et ob hoc mortalis posteritas et corporalis successio viro potius tamquam auctori, et non mulieri deputatur<sup>99</sup>.

La considerazione di Adamo come ‘ contenitore biologico ’ di tutti i discendenti sembra essere una concezione rabbinica<sup>100</sup>; del resto, l’idea che responsabile del processo generativo fosse in primo luogo il maschio e che la femmina svolgesse solo un ruolo subordinato di collaborazione pare fosse popolarmente diffusa ed anche esplicitamente teorizzata<sup>101</sup>. Come dunque la generazione fisica procede solo dal padre, o in primo luogo da lui — questo sembra essere il ragionamento di Origene —, così responsabile della trasmissione del peccato è il padre.

Se poi ci fossero ancora dubbi, Origene cita come ‘ prova biblica ’ il capitolo settimo della lettera agli Ebrei: attraverso Abramo anche Levi ha pagato la decima; si trovava infatti nei lombi di lui quando la pagò a Melchisedech. Se questo è detto di Levi e di Abramo (e la Scrittura non può mentire),

(...) multo magis o m n e s h o m i n e s qui in hoc mundo nascuntur, et nati sunt, i n l u m b i s e r a n t A d a e , cum adhuc esset in paradiso: et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est; et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit qui in lumbis eius habebantur<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Ricordiamo in proposito le osservazioni di Beatrice, ‘ *Tradux peccati* ’..., cit., pp. 219-220.

<sup>99</sup> PG 14,1009BC.

<sup>100</sup> Cfr. Scheffczyk *Urstand, Fall und Erbsünde*..., cit., p. 42.

<sup>101</sup> Una concezione di questo genere è chiaramente espressa da Tertulliano, che, seguendo le tracce della scuola stoica, riduce sempre più il ruolo della donna nel processo generativo. Cfr. Beatrice, ‘ *Tradux peccati* ’..., cit., pp. 262-263 e Spanneut, *Stoïcisme des Pères*..., cit., pp. 181-190.

<sup>102</sup> PG 14,1009D-1010A.

La diffusione della morte (e subito dopo è riaffermato il legame morte-peccato<sup>103</sup>) è quindi legata alla trasmissione della vita stessa.

A questo punto che senso ha parlare ancora, come fa Origene, di libero arbitrio dell'uomo, di responsabilità di ciascuno rispetto al peccato, della morte come 'salario dei peccati', del valore etico di ogni scelta umana, dal momento che ciascuno già nasce portando in sé la corruzione di Adamo? E ancora più immediato sorge l'altro interrogativo: qual è la posizione personale di Origene di fronte a quest'altra interpretazione, che pare proprio togliere valore a tutto ciò che è stato detto in precedenza?

La chiave del problema ci sembra essere anzitutto il chiarimento della natura di questa 'corruzione'; crediamo possibile sciogliere l'aporia, o almeno darne spiegazione plausibile, individuando con precisione le caratteristiche della 'natura corrotta' che si trasmette per via di generazione.

### III.7 La 'sordes peccati': ὄυπος ο ἁμαρτία?

Ogni uomo fin dalla nascita, proprio in quanto partecipe della natura umana, porta con sé una 'corruzione', un' 'impurità', una 'sozzura' che deturpa in lui l'immagine divina, prima ancora che abbia potuto compiere responsabilmente il male.

A dimostrare l'esistenza di questa macchia, di questa contaminazione, Origene ricorre a due generi di argomentazioni: la prova scritturistica e l'argomento della prassi ecclesiastica.

Molti brani, tratti un po' dall'intera Bibbia, danno occasione al nostro di esprimere tale convinzione. Un posto di rilievo ha, a questo fine, il libro del Levitico nelle parti riguardanti i riti di purificazione, ma non mancano versetti tratti dai profeti, dai Salmi, dal libro di Giobbe ed anche dal Nuovo Testamento. Vedremo comunque ritornare con una certa regolarità alcuni passi preferiti, gli stessi che abbiamo incontrato, pur diversamente interpretati, anche in Clemente e che saranno al centro della successiva polemica sul peccato originale: oltre al Levitico, *Sal.* 50,7 e *Gb.* 14,4.

<sup>103</sup> Cfr. *PG* 14,1010A: «...per Adam, ex quo omnes mortales originem ducunt, dicitur introisse peccatum, et per peccatum mors».

La natura di questa contaminazione congenita non è definita chiaramente nemmeno da Origene: non ci sono dubbi sulla sua esistenza — e la Scrittura ne dà conferma —, ma al momento di precisarne l'essenza si ricorre ad espressioni indefinite e generiche<sup>104</sup>.

A proposito di *Ger.* 4,4, Origene commenta l'invito a 'circoncidere il prepuzio del cuore' dicendo che evidentemente esiste qualcosa di congenito da 'circoncidere': « Oportet esse quidpiam una cum corde natum, quod vocat praeputium, quodque auferendum est... »<sup>105</sup>:

Si quis consideraverit illud: « Eramus natura filii irae, sicut et caeteri » (*Ef.* 2,3)<sup>106</sup>; si quis consideraverit hoc « corpus humilitatis » (*Fil.* 3,21), in quo nati sumus; si quis etiam consideraverit illud: « Nemo purus a sordibus neque si una dies fuerit vita eius... » (*Gb.* 14,4), videbit quonam modo cum impuritate et praeputio cordis nati sumus<sup>107</sup>.

Questa impurità innata, che tocca ciascuno, sembra connessa al fatto stesso della nascita, intesa principalmente come l'assunzione di un corpo. Già qui si accenna al 'corpus humilitatis' con cui si viene alla luce (e che considereremo in seguito più accuratamente). Nelle omelie sul Levitico, poi, si parla di 'una certa contaminazione' che accompagna l'ingresso di ciascuno nel mondo e dipende in qualche modo dall'unione dei genitori:

Omnis qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatio non effici dicitur. Propter quod et Scriptura dicit: « Nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius » (*Gb.* 14,4). Hoc ipsum ergo, quod in vulva matris est positum et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et in matre contaminatus dici potest<sup>108</sup>.

Affiora qui di nuovo la convinzione che vero responsabile del processo generativo sia il padre, vera 'origo' di ognuno: concezione di un certo rilievo in rapporto all'idea di un' 'identità seminale' esistente tra padre e figlio, che unisce biologicamente diverse generazioni e che è, almeno nella dottrina agostiniana, veicolo di trasmissione della corru-

<sup>104</sup> Cfr. gli studi di Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 184ss, e *La 'sordes' (rhupos), il rapporto genesis/phthorà...*, cit., pp. 196-197.

<sup>105</sup> *In Jeremiam Homilia* V,14 (PG 13,317BC).

<sup>106</sup> Sull'esegesi origeniana di *Ef.* 2,3 cfr. J. Mehlmann, « *Natura filii irae* »: *Historia interpretationis Eph. 2,3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus*, (« *Analecta Biblica* » 6), Roma 1957, pp. 20-32.

<sup>107</sup> *In Jer. Hom.* V,14 (PG 13,317BC).

<sup>108</sup> *In Leviticum Homilia* XII,4 (PG 12,539AB).

zione (corruzione che Agostino identifica senz'altro col peccato di Adamo: tutti erano contenuti in Adamo quando peccò; ogni uomo che viene concepito riceve quindi in sè il peccato del progenitore per il fatto stesso del concepimento)<sup>109</sup>. Solo il Signore Gesù ha assunto un corpo incontaminato, perché non concepito per opera d'uomo:

Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est, solus vero Iesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est, in matre non est pollutus. Ingressus est enim corpus incontaminatum<sup>110</sup>.

Gli stessi precetti di purificazione contenuti nel Levitico sono prova del fatto che una purificazione è effettivamente necessaria. In *Lev.* 12,8 sono prescritte delle offerte per la nascita di un bambino: « par turturum, aut duo pulli columbini: ex quibus unus pro peccato et alius in holocaustate ».

Pro quo peccato offertur hic pullus unus? Numquid nuper editus parvulus peccare iam potuit? Et tamen habet peccatum pro quo hostia iubetur offerri, a quo mundus negatur quis esse, nec si unius diei fuerit vita eius<sup>111</sup>.

La medesima spiegazione è data di *Sal.* 50,7, citato subito dopo. Ci sembra di vedere qui Origene quasi ribellarsi alla propria affermazione: egli stesso controbatte gli gnostici eretici negando che esista un peccato legato alla natura, indipendente dalla volontà e dalla libera scelta di ciascuno. Eppure anche il neonato necessita di una purificazione.

Il medesimo ragionamento è fatto a proposito del secondo ordine di argomentazioni, quello riguardante la prassi ecclesiastica del pedobattesimo.

Senza addentrarci nell'annosa controversia a proposito dell'origine apostolica o meno del pedobattesimo<sup>112</sup>, possiamo affermare che al tempo di Origene — e proprio avendo come testimone Origene stesso

<sup>109</sup> Agostino addirittura legge nella versione latina 'in quo' come pronome relativo riferito ad Adamo: « in Adamo » tutti erano contenuti; pertanto « in Adamo » tutti hanno peccato. Un'esposizione chiara e sintetica della dottrina agostiniana della 'tradux peccati' si trova in Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., pp. 85-104.

<sup>110</sup> In *Lev. Hom.* XII,4 (PG 12,539AB).

<sup>111</sup> PG 14,1047AB.

<sup>112</sup> Rimandiamo per questo a Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., pp. 105-106. Proprio la stretta connessione tra pedobattesimo e peccato originale ha condotto alla ricerca delle origini di tale prassi ecclesiastica. Ricordiamo che von Harnack considera Origene nella schiera dei 'sostenitori' del peccato originale proprio sulla base delle sue affermazioni riguardo al pedobattesimo.

— esso era diffuso in tutta la cristianità e faceva ormai parte della tradizione. L'osservazione dell'Alessandrino (che Agostino ripresenterà negli stessi termini e con maggiore insistenza) è che in assenza di peccato risulterebbe vana l'amministrazione del battesimo:

(...) requiratur quid causae sit, cum baptisma Ecclesiae pro remissione peccatorum detur, secundum Ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari; cum utique, si nihil esset in parvulis quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertineret, gratia baptismi superflua videretur<sup>113</sup>.

Contorni più precisi pare assumere tale 'quaedam contaminatio', quando Origene si sforza di identificare ciò che l'«acqua e lo Spirito» devono purificare nel battesimo, proprio nel Commentario a Romani:

(...) et Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinatorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent<sup>114</sup>.

L'autorità apostolica dunque avvalora quest'idea (anche se non possiamo desumere da questo passo la testimonianza storica dell'origine neotestamentaria della prassi pedobattesimale) e l'argomento della tradizione ecclesiastica ha un peso indiscutibile.

Ci accorgiamo poi sempre più chiaramente che ciò che è indicato con «genuinae sordes peccati» è messo in relazione, ancora una volta e più decisamente, con l'esistenza corporea; prosegue infatti il commento:

(...) propter quas (sordes) etiam corpus ipsum 'corpus peccati' nominatur, non (ut putant aliqui eorum qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt) pro his quae in alio corpore posita anima deliquerit, sed pro hoc ipso quod in 'corpore peccati' et 'corpore mortis' atque 'humilitatis' effecta sit; et sicut ille dixit quia humiliasti in pulvere animam nostram (Sal. 43,25)<sup>115</sup>.

Commentando Rm. 6,5-7 («...vetus homo noster simul crucifixus est ei, ut destruat corpus peccati...»), Origene elenca una serie di ipotesi sul significato dell'espressione 'corpus peccati', riassumibili,

<sup>113</sup> In Lev. Hom. XII,4 (PG 12,539AB).

<sup>114</sup> PG 14, 1047AC.

<sup>115</sup> Ibidem.

grosso modo, in due possibilità. Quanto alla valutazione personale dell'Alessandrino di fronte a queste ipotesi, crediamo illuminante riportare l'affermazione conclusiva di questa parte, che non è solo un'osservazione curiosa o sorprendente, ma soprattutto una notazione indicativa del modo di procedere di Origene:

Quae autem e duabus expositio sensui conveniat apostolico, aut si neutra, probet qui legit<sup>116</sup>.

La prima ipotesi riguarda la possibilità che il peccato stesso possieda 'aliquid corpus', non in quanto dotato di sostanza propria (chè in questo caso Origene cadrebbe in patente contraddizione), bensì in opposizione a ciò che è detto dall'Apostolo 'corpus Christi': come Paolo parla delle membra del corpo di Cristo, così è possibile dire «quod sint corpus peccati et membra, cuius corporis caput sit diabolus»; queste membra sono «fornicationem, immunditiam, impudicitiam, avaritiam, contentiones, iram... et his similia». Questo 'corpus peccati' consiste insomma nell' 'uomo vecchio' che dev'essere crocifisso.

La seconda ipotesi riguarda da vicino la nostra ricerca:

Si vero magis hoc corpus nostrum dixisse intelligatur Apostolus corpus peccati, secundum illam profecto accipietur intelligentiam, qua et David de semetipso dicit, quia «in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea» (*Sal.* 50,7). Sed et ipse Apostolus in aliis dicit «Quis me liberabit de corpore mortis huius?» (*Rm.* 7,24) et iterum «corpus hilitatis» (*Fil.* 3,2) nominat corpus nostrum (...). In quo ostendit quod nostra quidem caro peccati sit caro...<sup>117</sup>.

Ritroviamo ciò che è già stato osservato riguardo la mancanza di netta distinzione tra i concetti paolini di σάρξ e σῶμα; qui 'corpus' e 'caro' sono pressoché identificati in un'unica realtà negativa. Ritroviamo inoltre l'idea, già accennata in modo vago, che il peccato abbia in certo modo 'sede' nel corpo. Abbiamo conferma, infine, dell'interpretazione di *Sal.* 50,7: c'è una 'sordes' legata al momento stesso del concepimento, dell'assunzione di un corpo mortale; e non vale a spiegazione, aggiunge Origene, la dottrina della metempsicosi, accettata, a detta dell'Alessandrino, dalla setta gnostica dei Basilidiani, secondo la quale può darsi il caso che l'anima si rivesta di un corpo già contaminato dalla colpa in una vita precedente.

<sup>116</sup> PG 14,1047C.

<sup>117</sup> PG 14,1046BC.

La contaminazione si ha, insomma, « pro hoc ipso quod in corpore peccati et corpore mortis atque humilitatis (anima) effecta sit ». E non solo: l'esistenza corporea sembra essere in stretta relazione col peccato di Adamo:

*Corpus ergo peccati est corpus nostrum: quia nec Adam scribitur cognovisse Evam uxorem suam et genuisse Cain, nisi post peccatum*<sup>118</sup>.

Affermazione, questa, che suscita gravi interrogativi sulla lettura origeniana del racconto genesiaco e che meglio affronteremo parlando della teoria della preesistenza delle anime. Ci basti ora concludere che per Origene ogni essere umano, in quanto dotato di corpo, ha in sé una macchia che lo contamina. Al punto che l'unica eccezione ammessa a questo principio di valore universale non manca di creare dubbi ed esigere spiegazioni: la realtà dell'Incarnazione di Cristo è innegabile (come, abbiamo osservato, è innegabile la realtà della sua morte fisica), ma è contemporaneamente inammissibile qualsiasi legame di lui con il peccato:

Sed et de Salvatore quodam loco dicit quia venerit « in similitudinem carnis peccati » (*Rm.* 8,3) (...). In quo ostendit quod nostra quidem caro peccati sit caro, Christi autem caro similis sit carni peccati. Non enim ex semine viri concepta est, sed Spiritus sanctus venit super Mariam, et virtus Altissimi obumbravit ei...<sup>119</sup>.

Due osservazioni. Prima di tutto l'eccezionalità è motivata dal fatto che il concepimento di Gesù non è avvenuto « ex semine viri »; è quindi confermato il sospetto che nell'unione sessuale, in quanto generante all'esistenza fisica, sia insita un'impurità. In secondo luogo occorre sottolineare che Origene, interpretando in questo modo la 'similitudo carnis peccati' attribuita a Cristo, non indulge con ciò ad alcuna forma di docetismo, nemmeno velata. A tal punto, anzi, è radicata in lui la fede nell'Incarnazione e, contemporaneamente, la convinzione che in ogni caso ogni realtà corporea, comunque generata, comporti una contaminazione, da giungere ad un'affermazione a prima vista sconcertante.

<sup>118</sup> PG 14,1047A. Sulla natura post-lapsaria delle nozze e sull'identificazione di 'corpus peccati' e 'corpus nostrum' cfr. Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 187ss.

<sup>119</sup> PG 14,1046C.

Leggendo l'episodio della purificazione di Gesù narrato nel vangelo di Luca, viene posta la domanda inquietante: « Ergo Iesus purgatione indiguit, et immundus fuit, aut aliqua sorde pollutus? ». Origene si rende conto della temerarietà dell'ipotesi; eppure la Scrittura non dice nulla di vano (« Scripturarum auctoritate commotus »). Si propone allora una più sottile distinzione:

Vide quid in Job scriptum est: « Nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius ». Non dixit « nemo mundus a peccato », sed « nemo mundus a sorde ». Neque enim id ipsum significant sordes atque peccata...<sup>120</sup>

Da questo passo dunque ῥύπος risulterebbe indicare la 'sozzura', la 'sordes' che sempre accompagna la presenza di un corpo fisico; macchia, contaminazione di per sé estranea ad ogni colpa personalmente compiuta e indipendente dalla volontà umana, altro dal peccato vero e proprio (ἁμαρτία), che per Origene, abbiamo visto, non ha sostanza propria e non esiste al di fuori dell'azione responsabile di ciascuno.

E sarebbe proprio questo ῥύπος a richiedere i riti di purificazione relativi alla nascita prescritti nel Levitico (cui Gesù stesso si sottopose) e ad esigere, nella nuova era, l'azione sacramentale del battesimo.

Facciamo, nostra, a questo punto, l'opinione di P.F. Beatrice<sup>121</sup>, secondo cui questa distinzione tra 'sordes' e 'peccatum', ῥύπος e ἁμαρτία, non è soltanto un espediente adottato da Origene, una sottigliezza per salvare, assieme alla propria ortodossia, il principio dell'impeccabilità di Cristo. Il fatto che Origene abbia sentito l'esigenza di una distinzione corrisponde in primo luogo alla sua mentalità, per cui l'idea di un peccato di natura può essere soltanto un 'orrore gnostico'<sup>122</sup>; esprime, d'altro canto, la fondamentale impronta platonica del suo pensiero, con particolare riferimento al dualismo realtà intelligibili/mondo sensibile (che meglio vedremo in seguito); la realtà corporea è inevitabilmente legata all'idea di una decadenza.

Possiamo, tuttavia, estendere arbitrariamente questa distinzione anche a tutti gli altri brani riportati, in cui si cita *Gb.* 14,4, o comunque si ripresenta lo stesso problema?

Se così facessimo, troverebbero sistemazione tutte le tessere del

<sup>120</sup> *In Lucam Homilia XIV,3* (ed. M. Rauer in *GCS* 35, pp. 96-97).

<sup>121</sup> Cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., pp. 214, 219.

<sup>122</sup> Quest'aspetto è sottolineato con insistenza da Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas...*, cit., p. 100.

mosaico e risolveremmo l'aporia, la contraddizione esistente tra una visione del peccato quale prodotto della libertà e responsabilità umana e la convinzione che chiunque venga al mondo nasca già contaminato e bisognoso della purificazione del lavacro battesimale. Origene parlerebbe pertanto nel primo caso del 'peccato' propriamente detto, nel secondo caso, invece, di una contaminazione indipendente da colpevolezza, e quindi non propriamente definibile come 'peccato'. Supponendo una sistemazione di questo tipo, certamente non andremmo contro il pensiero di Origene e ne coglieremmo, probabilmente, l'impronta fondamentale. Grande cautela ci è però suggerita dal fatto che la distinzione 'sordes'/'peccatum' non è sempre presente là dove sarebbe richiesta, come abbiamo sopra osservato: altrove, infatti, questa 'impurità' dovuta alla nascita, che si trasmette attraverso la generazione e che è legata alla stessa esistenza fisica, è indicata generalmente col termine 'sordes peccati', o senz'altro 'peccatum'.

Ci sembra pertanto più corretto affermare che tale distinzione, benché appaia spesso implicita nel pensiero origeniano, non è sempre presente e chiara all'Alessandrino (e non solo a livello terminologico) quando tratta questi problemi. Dalla lettura dei suoi scritti l'aporia non risulta affatto appianata, bensì permane sempre, più o meno stridente, una certa tensione tra due modi, tra loro incompatibili, di concepire lo stato di peccato dell'uomo<sup>123</sup>.

### III.8 L'ipotesi della caduta precosmica

Se pure l'idea di un'impurità connessa alla nascita, di una 'sozzura' insita nei processi generativi e suggerita dai riti lustrali del Levitico può dirsi diffusa anche popolarmente e legata ad una credenza tradizionale — e proprio lo studio di P.F. Beatrice intende provare questa supposizione —, tuttavia la convinzione origeniana che la presenza di un corpo fisico comporti, sempre e comunque, una macchia, una sorta di decadimento o corruzione è spiegabile come più fondata e consapevole nel quadro del suo pensiero, inteso nelle sue linee più propriamente speculative e filosofiche; ci riferiamo in particolare alla dottrina della preesistenza delle anime.

<sup>123</sup> Cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., p. 219 e Sfameni-Gasparro, *La 'sordes' (rhubos), il rapporto genesis/phthorà...*, cit., pp. 196-197.

Nello stesso Commentario a Romani vi si fa sovente allusione; non si tratta mai però di un'esposizione circostanziata<sup>124</sup>, ma sempre di cenni: in parte perché lo scritto è di carattere esegetico e non speculativo, in parte perchè — e questo è molto importante — Origene presenta la sua teoria in via ipotetica, e non come dogma stabilito; non dimentichiamo, infine, che abbiamo sempre a che fare con un testo tradotto nel quinto secolo ed è lecito sospettare qualche rimaneggiamento da parte di Rufino di fronte ad una dottrina tanto problematica.

Del resto, il problema teologico e filosofico dell'origine dell'anima è ben lungi dall'essere chiarito, in sede di studio e in sede di dottrina, al tempo di Origene, né lo sarà nei secoli seguenti. Origene stesso ce lo testimonia:

De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium: et per hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur<sup>125</sup>.

Le ipotesi in campo sono fondamentalmente tre, con diverse ramificazioni e sfumature:

- il traducianismo, di cui più cospicuo rappresentante può considerarsi Tertulliano: l'anima ha origine nello stesso momento e nello stesso modo con cui ha origine il corpo; è cioè 'contenuta' nel seme paterno.
- il creazionismo: ogni volta che si genera un corpo, Dio crea e insuffla in esso l'anima.
- la preesistenza: tutte le anime preesistono e sono preesistite ai corpi che le contengono e in cui sono state 'incarcerate' per una sorta di decadenza o in seguito ad una colpa<sup>126</sup>.

È fuor di dubbio che Origene optasse per la terza possibilità.

Le anime, create da Dio come puri esseri razionali (νόεες), per una

<sup>124</sup> L'esposizione più chiara ed esplicita che ci resta della teoria origeniana della preesistenza delle anime si trova nel II libro del *De principiis* (*De Princ.* II, VIII-IX ed. P. Koetschau in GCS 22, Leipzig 1913, pp. 152-172). Cfr. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica...*, cit., pp. 486ss. e Bigg, *Christian Platonists...*, cit., pp. 239-242.

<sup>125</sup> *De princ.* I, praef. 5 (GCS 22, p. 13).

<sup>126</sup> Sul problema filosofico dell'origine dell'anima in rapporto al modo della trasmissione del peccato di Adamo cfr. Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., pp. 98-100.

colpa commessa singolarmente da ciascuna (cioè per l'affievolimento dell'amore verso il loro Creatore), sono precipitate nei corpi e danno così origine al mondo sensibile.

L'assunzione di un corpo, con degradamento pari alla gravità della colpa commessa da ciascuna anima, è quindi contemporaneamente un castigo, un esilio, ed anche un mezzo di purificazione, di riscatto, per poter ritornare allo stato originario di beatitudine (ἀποκατάστασις). Il mondo materiale è sí decadenza rispetto alla condizione primitiva, ma ha in sé la positività del rimedio, è la migliore situazione possibile; ogni realtà materiale creata non è mai, comunque, di per sé male<sup>127</sup>.

Non intendiamo indagare sulle origini di questa teoria, perché non è oggetto della nostra ricerca: ci basti ricordare la sua matrice platonica, che riprende in particolare il mito della ' perdita delle ali ' e della caduta nel mondo sensibile. In ogni caso, poi, la ' forma mentis ' dell'Alessandrino è plasmata dal dualismo platonico che oppone mondo sensibile e realtà intelligibili<sup>128</sup>.

Importante per il nostro studio è invece rilevare che Origene crede di leggere direttamente in molti passi biblici la prova e la conferma a questa dottrina e che, se pure presentata per lo più come ' possibilità ', tale ipotesi è tuttavia sempre presente nel pensiero origeniano<sup>129</sup>.

Per quanto ci riguarda più da vicino, così leggiamo nel Commentario a Romani a proposito della condanna che è seguita al peccato di Adamo e che si è riversata su tutti gli uomini: può darsi — dice Origene — che la condanna consista semplicemente nella condizione mortale (« communem hanc mortem »); ma viene formulata anche una seconda ipotesi, forse preferibile:

Sed et illud quis competenter, ut arbitror, proferet in loco, quia cum deliquisset Adam, scriptum est quod eiecit eum Dominus Deus de paradiso, et constituit

<sup>127</sup> Sviate sono le immagini con cui Origene esprime lo stato dell'uomo decaduto: l'uomo è divenuto come uno specchio rivolto verso il basso, che non riflette più il sole, ma la terra; l'immagine di Dio, che pure conserva in sé, è disprezzata e ha bisogno di essere rinnovata a modello del Logos, la vera immagine, che proprio a questo fine si incarna; dal *Timeo* platonico viene l'immagine dell'anima che si raffredda (dalla paretimologia di ψυχή) allontanandosi dall'amore di Dio. Cfr. Laporte, *La chute chez Philon et Origène...*, cit., pp. 331ss.

<sup>128</sup> Cfr. l'articolo di U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici in Origene. De Principiis*, in « *Origeniana Secunda* »..., cit., p. 56.

<sup>129</sup> Cfr. A. Castagno-Monaci, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9,9-21*, in « *Origeniana Secunda* »..., cit., pp. 70-78.

eum in terra hac contra paradisum deliciarum; et haec fuit delicti condemnatio, quae in omnes homines sine dubio pervenit <sup>130</sup>.

Già qui avvertiamo nella lettura del racconto di Genesi l'idea origeniana della caduta precosmica: la condanna consisterebbe nella decadenza dal luogo della beatitudine originaria. Il paradiso terrestre corrisponderebbe alla condizione dell'iniziale creazione di Dio, la sede delle creature intelligibili; il castigo, come esilio da questo paradiso, sarebbe la caduta nel mondo sensibile <sup>131</sup>. Ma il seguito è ancora più esplicito:

Omnes enim in hoc loco humiliationis et in convalle fletus effecti sunt: sive quod in lumbis Adae fuerunt omnes qui ex eo nascuntur, et cum ipso pariter eieci sunt; sive alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unusquisque de paradiso trusus videtur et excepisse condemnationem <sup>132</sup>.

Questo mondo, insomma, è 'luogo di umiliazione' e 'valle di lacrime', comunque si spieghi la caduta. E qui Origene ipotizza due spiegazioni, senza apparentemente esprimere una preferenza personale (sive...sive...).

Già abbiamo considerato l'idea che esista una 'continuità seminale' tra Adamo e tutti i suoi discendenti: tutti hanno peccato con Adamo perché tutti erano 'in lui' («in lumbis Adae») allorché commise peccato; 'in lui', pertanto, tutti sono stati cacciati dal paradiso.

La nuova asserzione riguarda invece la possibilità che ciascuno personalmente («unusquisque») sia stato esiliato su questa terra ed abbia ricevuto in questo modo la condanna per la propria colpa individuale. Questo «alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito», pur con tutte le cautele, lascia chiaramente intravedere la concezione della preesistenza e della caduta precosmica di ogni anima (eccettuata l'anima di Cristo) <sup>133</sup>.

L'esistenza stessa dell'uomo nelle presenti condizioni, pur non essendo di per sé un male, è frutto di una colpa. E più ancora, ogni sofferenza, ogni male che l'individuo subisce senza apparentemente averlo

<sup>130</sup> PG 14,1029CD.

<sup>131</sup> Sull'esegesi origeniana del racconto biblico della creazione e della caduta in rapporto alla dottrina della preesistenza, oltre all'articolo di Laporte già citato e all'articolo di Sfameni-Gasparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo...*, cit., cfr. anche Simonetti, *Interpretazione origeniana di Gen. 2,7 e 3,7...*, cit.

<sup>132</sup> PG 14,1029CD.

<sup>133</sup> Cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia*, tr. it. Brescia 1982, pp. 355ss.

meritato come castigo, il mistero, insomma, del dolore innocente, non si spiega con la volontà maligna del fato, né col ferreo determinismo stoico: l'anima di ciascuno ha commesso, prima che rivestisse un corpo mortale, una colpa pari alla degradazione e all'umiliazione che subisce in questa vita, durante la quale patisce tanto male quanto si è allontanata dall'amore di Dio, suo Creatore. Si giustificano in questo modo anche le differenze tra gli uomini, l'imparità delle condizioni di partenza, fin dalla nascita<sup>134</sup>.

Rileggendo in quest'ottica le affermazioni di Origene a proposito del 'corpus peccati', possiamo averne una comprensione più completa: il nostro corpo è 'corpus peccati' perché frutto del peccato compiuto da ciascuno e, contemporaneamente, perché fonte di un'inclinazione a peccare conseguente e pari al livello di decadenza:

(...) corpus ipsum 'corpus peccati' nominatur (...) pro hoc ipso quod in 'corpore peccati' et 'corpore mortis' atque 'humilitatis' (anima) effecta sit<sup>135</sup>.

'Corpus mortis' perché il peccato è la morte dell'anima. Ed anche questa affermazione acquista nuova luce: per l'anima morire significa peccare ed essere incarcerata nella tomba del corpo. 'Corpus mortis' perché la condizione mortale dipende dall' 'incarnazione' dell'anima. Ricordiamo a questo riguardo che Origene interpreta allegoricamente le tuniche di pelle, date da Dio ai protoplasti dopo il peccato secondo la narrazione di Genesi (Gen. 3,21), come i corpi mortali, o comunque la condizione mortale<sup>136</sup>.

Nuova luce acquista anche ciò che è stato detto intorno alla 'sorde peccati' che inquina ogni uomo fin dalla nascita. A proposito, ancora una volta, di Sal. 50,7 leggiamo nel commento al Levitico:

Quaecumque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde pollutur<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> Sulla caduta delle anime preesistenti come origine della differenziazione delle realtà sensibili create insiste in modo particolare Laporte, *La chute chez Philon et Origène...*, cit., pp. 333ss.

<sup>135</sup> PG 14,1047AC.

<sup>136</sup> Cfr. Simonetti, *Interpretazione origeniana di Gen. 2,7 e 3,7...*, cit., pp. 373ss.; Rondet, *Le péché originel dans la tradition...*, cit., p. 88; Beatrice, 'Tradux peccati'..., cit., pp. 89, 225. Anche l'encratita Giulio Cassiano interpreta allegoricamente le tuniche di pelle come l'assunzione di un corpo di carne (cfr. Sfameni-Gasparro, *Enkrateia e antropologia...*, cit., p. 75).

<sup>137</sup> *In Lev. Hom. VIII,3* (PG 12,496A).

L'universalità di questa ' sordes ' (« quaecumque anima ») è dovuta al fatto che chiunque nasce, assume cioè un corpo di carne destinato a morire, ha già peccato in precedenza. Nessun uomo può dirsi incolpevole, proprio perché la condizione umana stessa è meritata decadenza.

Se consideriamo ora, come sembra fare Origene nel brano sopra riportato, la pericope di *Rm.* 5,12-21 all'interno dell'ipotesi della preesistenza delle anime e della caduta precosmica, ci accorgiamo come tale concezione rientri in quella linea di tendenza, già analizzata, che accentua il peso della responsabilità umana nel male (« non ergo nihil peccantibus nobis mors regnavit in nobis »); certamente in un'altra dimensione, nella preesistenza, ma il libero arbitrio ne risulta esaltato e Dio perfettamente ' giustificato ' (θεὸς ἀναίτιος). Riconsiderando, inoltre, la lettura del racconto di Genesi che abbiamo riscontrato nel *Contra Celsum*, vediamo che la vicenda della caduta di Adamo, che rappresenta la storia di ogni uomo, può essere letta in questa chiave, benché non pochi problemi suscitino lo studio dell'interpretazione allegorica fatta da Origene di questo brano biblico; problemi in cui preferiamo non addentrarci, perché richiederebbero una ricerca a parte.

Non ci addentriamo neppure nella questione relativa al ruolo della dottrina della preesistenza all'interno del pensiero origeniano e al rapporto tra visione platonica e concezione cristiana, né nella problematica dell'ortodossia dell'Alessandrino, sorta — è bene ricordarlo — dopo di lui, in relazione proprio a questa dottrina.

Dobbiamo invece tornare a studiarne il ruolo in rapporto alla pericope paolina presa in esame e al fatto che, più precisamente, Origene affianca le due ipotesi dell' ' identità seminale ' e della caduta precosmica senza prendere direttamente posizione per l'una o per l'altra:

(...) s i v e quod in lumbis Aadae fuerunt omnes qui ex eo nascuntur et cum ipso pariter eieci sunt; s i v e alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unusquisque de paradiso trusus videtur et excepsisse condemnationem<sup>138</sup>.

Che le due possibilità non possano coesistere senza scontrarsi e che nascano da due modi di concepire la storia dell'esistenza umana tra loro incompatibili ed escludentisi a vicenda è evidente<sup>139</sup>; e proprio in

<sup>138</sup> PG 14,1029CD.

<sup>139</sup> Cfr. Bigg, *Christian Platonists...*, cit., p. 248: « (...) it's evident that we have here two radically incongruous trains of thought ».

questo consiste la difficoltà di ogni storico del dogma che intenda indagare nel pensiero origeniano la natura del peccato di Adamo e miri ad inserire il grande pensatore alessandrino nella schiera dei 'negatori' del peccato originale, o fra coloro che contribuiscono allo sviluppo di quella che sarà la dottrina agostiniana in proposito<sup>140</sup>.

Forse Origene ha inteso presentare due ipotesi, una per gli indotti e compatibile con le opinioni più diffuse, ed una per gli eruditi, o anche solo per sé, che potesse rispondere ad interrogativi più esigenti o più 'filosofici'? A quale delle due personalmente aderisce? Che peso ha nel Commentario a Romani la preoccupazione pedagogica di Origene-predicatore? È possibile, a questo proposito, parlare di insegnamento 'pubblico' e di dottrina 'esoterica'?

### III.9 Conclusioni

Senza la pretesa di rispondere a tutti questi interrogativi, che investono l'intera 'questione origeniana' (le dispute degli antichi come anche le controversie dei moderni), possiamo tentare a questo punto di riassumere in breve la posizione di Origene di fronte al problema e di

<sup>140</sup> Rondet, *Le péché originel dans la tradition...*, cit.: Adamo è il padre di una stirpe senza numero ('contenimento biologico'), ma se c'è trasmissione di peccato è soltanto per il contagio delle anime col corpo carnale (caduta precosmica). Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas...*, cit.: per Origene un peccato di natura può essere soltanto un 'orrore gnostico'. Le due ipotesi inconciliabili espresse nel Commentario a Romani corrispondono a due livelli di spiegazione, una più semplice e una più profonda. Nonostante le ambiguità, per l'Alessandrino la morte è sempre meritata coi peccati personali. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde...*, cit.: attribuisce la spiegazione del 'contenimento biologico' a una preoccupazione pedagogica di Origene, che non vuole chiedere troppo al lettore non idoneo; quanto a sé, sarebbe convinto della spiegazione 'pneumatica'. Con l'idea destoricizzante della caduta precosmica diventa secondaria e insostenibile ogni spiegazione reale-storica, più superficiale. Lo sforzo di opposizione al determinismo gnostico impedisce ad Origene di riconoscere l'esistenza di un peccato non personalmente meritato. L'Alessandrino non è però, in definitiva, «avversario dell'*Erbsündenlehre*». Laporte, *La chute chez Philon et Origène...*, cit.: insiste sulla caduta precosmica come origine solo delle differenze tra gli essere creati; il peccato narrato in Genesi avviene «nell'uomo di carne e di sangue», cioè nella storia. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter...*, cit.: con l'esegesi di *Rm. 5,12-21* Origene elimina ogni *Erbsünde* o *Erbtod* e sostiene invece un *Sündentod* meritato responsabilmente dai singoli. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes...*, cit.: Origene non dà peso all'ipotesi del 'contenimento biologico' e ha sempre in mente il peccato personale e volontario: Adamo è solo il prototipo della colpa personale del peccatore.

fronte ai temi del peccato, della morte e della relazione intercorrente tra queste due realtà nel commento al brano in questione della lettera ai Romani.

La prima osservazione, che poniamo contemporaneamente come premessa e come conclusione, è che non è possibile una comprensione univoca e definitiva del pensiero di Origene su questi temi, proprio perché esso non si presenta compatto e omogeneo: nella lettura origeniana delle asserzioni paoline (per quanto riguarda questa sezione, soprattutto *Rm.* 5,12-14) confluiscono elementi eterogenei, spiegabili in corrispondenza di contesti diversificati e sostenuti da interessi e finalità diversamente indirizzati.

Riteniamo tuttavia che la molteplicità e l'eterogeneità delle ipotesi prodotte dall'Alessandrino nell'interpretazione di questi versetti non siano giustificabili semplicemente mettendo in relazione ogni 'possibilità di lettura' con una preoccupazione o una mira particolare dell'autore (vuoi di impronta personale, vuoi di carattere polemico). Ci sembra piuttosto che, al di là di una valutazione che dia il giusto peso agli scopi di partenza e agli interessi che intervengono di volta in volta nel corso del lavoro, si possa individuare proprio nel pensiero di Origene, nella sua educazione, nella sua 'forma mentis' la fonte delle oscillazioni e, talora, delle incongruenze che incontriamo nel suo insegnamento a proposito dei temi suddetti.

Se già in genere non è dell'esegesi origeniana un modo di procedere dogmatico e risoluto, particolarmente poliedrica troviamo la lettura di questi versetti, in cui sentiamo spesso la mancanza, proprio nei punti cruciali, di un punto fermo, di una scelta precisa.

Sui temi del peccato e della morte, della loro presenza nel mondo e nell'uomo, delle motivazioni e delle modalità di questa presenza il pensiero di Origene si snoda su due principali binari, due diverse e opposte linee di tendenza che abbiamo già parzialmente individuato e che ora cerchiamo di riassumere:

— Il peccato è una realtà esistente soltanto nell'uomo, precisamente in ciò che l'uomo fa; non è quindi una potenza (né personale né impersonale) che agisce nel mondo e sull'uomo, ma un 'prodotto' dell'uomo stesso; non è 'sostanza', ma 'attività'. Perché si possa parlare di peccato, non basta che si agisca contro Dio e la sua legge, ma è necessario essere consapevoli del male che si compie, capaci di distinguere il bene ed il male morale: non esiste peccato, perciò, senza responsabilità e libertà umana.

Il libero arbitrio è a fondamento di tutte queste affermazioni ed è

predicato apertamente come dote fondamentale dell'uomo, concessa ad ognuno dallo stesso Creatore.

Eppure, tutti sono coinvolti nel peccato, tutti hanno bisogno di recondizione e nessuno è scusabile, nemmeno coloro che la Scrittura riconosce come ' giusti '. Il peccato aderisce alla natura stessa dell'uomo e sembra avere una sorta di ' sede ' privilegiata nel corpo, sembra essere legato alla stessa esistenza fisica: tanto che si pone il problema di riaffermare l'impeccabilità di Cristo nonostante la sua Incarnazione.

Fin dal grembo materno l'uomo è contaminato, macchiato, bisogno di purificazione: ne sono ' prove ' la Scrittura e la tradizione del pedobattesimo.

- L a m o r t e di cui si discute nella pericope paolina è la morte dell'anima, la ' mors peccati ': la morte fisica è un evento ' indifferente ', che tocca tutti, anche i giusti che non hanno peccato.

La morte spirituale è invece il ' salario dei peccati ', nel senso che è meritata da ciascuno per i peccati compiuti personalmente. Affinché questa morte regni sull'uomo, egli deve concederle di sua volontà lo ' ius regni '.

D'altra parte, la morte fisica è legata a quella spirituale come l'ombra è legata al corpo che la produce: nel pensiero origeniano stesso i due concetti sono spesso indistinguibili e insieme formano un'unica realtà negativa. La constatazione che tutti muoiono, perciò, è quasi la prova che tutti sono in peccato. L'unica eccezione, quella di Cristo, a questo principio di valore universale richiede una spiegazione.

Condizione mortale e stato di peccato vengono, insomma, a coincidere.

- A d a m o ha avuto solo la responsabilità di essere stato il ' primo ' a peccare e di aver dato con ciò cattivo esempio ai suoi discendenti. Il legame che intercorre tra ogni peccato e il peccato di Adamo è o di imitazione, o di ripetizione del gesto colpevole. Ne risulta esaltato il ruolo dell'educazione.

Esiste anche la possibilità (*Contra Celsum*) che Adamo rappresenti, in realtà, ogni uomo che pecca e che in questo senso la sua vicenda sia stata narrata nel libro della Genesi. Non un sol uomo ha peccato per tutti, bensì ciascuno pecca e paga le conseguenze del proprio peccato. La stessa affermazione, proiettata nella dimensione della

preesistenza, è espressa dall'ipotesi della caduta precosmica delle anime.

Eppure, proprio a partire dal peccato del progenitore tutti sono stati cacciati dalla dimora paradisiaca ed esiliati in questo 'locus humiliationis', « cum ipso, vel in ipso »: la prova di questa affermazione la possiede ciascuno di noi. È presentata come una spiegazione plausibile l'ipotesi che tutti gli uomini fossero contenuti « in lumbis eius » allorché egli commise peccato. La corruzione del peccato si trasmetterebbe, pertanto, di padre in figlio: tutti siamo non solo 'discipuli', ma anche figli di peccatori. Nascendo si eredita automaticamente la 'sordes peccati'.

Se consideriamo ora tutte queste osservazioni da un punto di vista esterno rispetto alle fonti del pensiero di Origene, valutandole piuttosto alla luce della situazione della cristianità orientale e della sollecitudine dell'Alessandrino nei suoi confronti, possiamo individuare nello scontrarsi di due preoccupazioni principali le oscillazioni che abbiamo rilevato nello svolgersi del commento ai versetti paolini:

- Da una parte, la decisa affermazione del libero arbitrio concesso ad ogni uomo e della libertà di ciascuno di perdersi o di salvarsi, l'insistenza sul valore etico decisivo del comportamento umano a questo proposito (vuoi nella vita presente, vuoi nella preesistenza) possono essere lette in funzione antignostica, rispondono all'obiettivo di una forte opposizione al determinismo antropologico sostenuto, appunto, dalle sette gnostiche eretiche; sia che Origene faccia riferimento a posizioni di principio teoricamente giustificate ed elaborate, sia che combatta un senso diffuso di fatalismo e rassegnazione, circolante con pericolo nelle comunità cristiane e riconducibile, almeno in linea di massima, a dette concezioni gnostiche.
- D'altra parte, la ferma constatazione dello stato di peccato dell'intera umanità non solo richiama l'intimo bisogno di salvezza di ciascuno e la sovrabbondanza dell'opera di redenzione rispetto al peccato, bensì si pone anche come affermazione necessaria a giustificare come sgradevoli conseguenze del peccato (e non arbitrio del destino o volere di un malvagio 'demiurgo') tutto il male che l'uomo patisce in questa 'convallae fletus'.

L'argomentazione, anche se non così esplicitamente formulata in Origene, sarà la stessa di Agostino: dacché tutti soffrono e muoio-

no, tutti sono in peccato. I mali connessi alla condizione mortale non sono dati automaticamente, ma 'meritati' con il peccato.

Possiamo però leggere più in profondità queste affermazioni di Origene, dall'interno del suo pensiero (senza con questo negarne lo stretto rapporto di influenza e correlazione con le motivazioni che abbiamo, un po' schematicamente, chiamate 'esterne': non è, in realtà, né facile né corretto tracciare di questi confini; tanto meno nella complessità della posizione origeniana).

Analizzando l'aporia, di cui sopra abbiamo parlato, nel modo origeniano di concepire il peccato, la morte e la figura di Adamo, abbiamo individuato due elementi risolutivi, due possibilità, se non di sciogliere la difficoltà, almeno di spiegarla e di comprenderla a fondo:

- La distinzione che viene operata tra ὄυπος e ἁμαρτία, 'sordes' e 'peccatum' (secondo cui il vero peccato discende solo dal presupposto del libero arbitrio, mentre una sorta di contaminazione o corruzione deriva dalla nascita stessa alla condizione umana), permetterebbe di conciliare l'universalità dello stato di peccato e del bisogno di purificazione (a motivo della 'sordes') con l'affermazione che il peccato è legato solo all'attività dell'uomo, quando sia in grado di distinguere il bene ed il male.
- La dottrina della preesistenza delle anime con l'ipotesi della caduta precosmica, originante il mondo stesso nelle sue condizioni di bene e di male, risponderebbe sia all'esigenza di ricondurre la decadenza dell'uomo ad una forma di castigo meritato attraverso una colpa personale e responsabile, sia, appunto, risponderebbe all'idea che l'esistenza fisica sia per se stessa 'decadenza', corruzione rispetto allo stato originario, all'idea che all'assunzione di un corpo mortale segua automaticamente una 'sordes', una macchia ereditaria da cui nessuno è esente, proprio perché ogni uomo, in quanto tale, è frutto di una 'caduta'.

Ricordiamo però innanzitutto che il rapporto 'sordes'/'peccatum' è tutt'altro che chiaro e definito nell'insieme delle affermazioni di Origene e che, inoltre, la dottrina della preesistenza delle anime è presentata come ipotesi. È stato tuttavia giustamente osservato<sup>141</sup> che Ori-

<sup>141</sup> Cfr. Sfameni-Gasparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo...*, cit., p. 57 n. 1.

gene pensa costantemente entro tale ipotesi.

Ora, da un lato l'insistenza sulla contaminazione, sulla 'sordes' insita nell'esistenza corporea e che si comunica attraverso i processi generativi, l'idea dell' 'identità seminale', che vincola i discendenti alla colpa del comune progenitore, sembrano essere una concessione di Origene ad una mentalità diffusa, a idee già circolanti (anche se oggi storicamente difficili da recuperare); concessione che non riusciamo a stabilire fino a che punto sia convinta.

Senza dubbio tuttavia è ferma convinzione dell'Alessandrino, teoricamente fondata nella dottrina della preesistenza, che l'esistenza corporea sia decadenza e corruzione, che il 'corpus peccati' sia, in definitiva, questo nostro corpo.

Contemporaneamente, la stessa concezione della caduta precosmica permette di risolvere l'angoscioso problema di un castigo immeritato, di un male che si subisce gratuitamente. Tale ipotesi, infatti, rifonda d'un colpo la giustizia di Dio e il libero arbitrio umano.

Crediamo dunque che la tensione tra due diversi modi di considerare la presenza del peccato nell'uomo osservata nel Commentario a Romani, tensione a volte attenuata, a volte stridente, non corrisponda semplicemente all'assunzione da parte di Origene di punti di vista polemici e di interessi e preoccupazioni particolari, bensì sia interna al pensiero stesso dell'Alessandrino: tensione che rimane irrisolta, se non in via di ipotesi e provvisoriamente<sup>142</sup>.

Senza toccare, infatti, il problema del ruolo e del peso, all'interno del pensiero origeniano, della teoria della preesistenza, l'aporia si ripresenta, non appianata, quasi in ogni punto del testo studiato.

<sup>142</sup> Sfameni-Gasparro, in *Enkrateia e antropologia...*, cit., pp. 184ss., comprende questa tensione come riferibile a due dimensioni, una verticale e metafisica ed una orizzontale-storica; la doppia contaminazione dell'uomo ha origine da una doppia caduta: la colpa antecedente (precosmica) e il peccato di Adamo (nella storia). Questo schema viene ricollegato, con una corrispondenza forse un po' troppo automatica, alla concezione della 'doppia creazione' da parte di Dio (di cui Origene trova indizio nel libro della Genesi): la prima creazione riguardante il mondo intelligibile delle creature razionali; la seconda, in seguito alla colpa commessa dai νόες, relativa al mondo sensibile e all'esistenza fisica dell'uomo. La stessa autrice riconduce le due dimensioni orizzontale e verticale a una matrice rispettivamente biblica e platonica e così conclude in *La 'sordes' (rhubos), il rapporto genesis/phthorà...*, cit., p. 252: «L'equilibrio tra le due fondamentali direttrici, rispettivamente biblica e platonica, del pensiero origeniano, le quali ispirano siffatta visione cosmologica e antropologica, si spezza frequentemente, manifestando la sua intrinseca instabilità ed ambiguità, quando il discorso verte appunto sul rapporto dell'uomo con la propria corporeità (...)».

LA LEGGE E IL PECCATO

*IV.1 Un solo vocabolo, diverse realtà*

Origene, dovendo spiegare il ruolo della Legge nella pericope paolina di *Rm.* 5,12-21, è perfettamente consapevole dei problemi suscitati da questo tema, e nella lettera ai Romani e nell'intera cristianità del suo tempo.

Tra una corrente giudaizzante ed una forte tendenza antinomistica, rappresentata principalmente dal marcionismo, la questione della Legge, sorta del resto col Cristianesimo stesso e a partire dagli scritti apostolici<sup>1</sup>, scuote violentemente la chiesa orientale. Non si tratta di una questione formale, di stabilire un regolamento interno alla chiesa, né di accordarsi sulle norme di condotta morale da adottare: al di là delle conseguenze di superficie, ne va del modo stesso di concepire e vivere il Cristianesimo, delle origini ebraiche della religione cristiana, del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, della relazione intercorrente tra legge e fede, tra fede e opere.

La lettera ai Romani — Origene se ne rende ben conto — si pone al centro della disputa, investendo direttamente i temi della legge e della fede nei loro reciproci rapporti.

Ricordiamo che Marcione per primo raccoglie in un 'corpus' le lettere paoline ritenute autentiche e che fa dell'Apostolo dei Gentili il campione del proprio antinomismo, riconoscendo nel messaggio di

<sup>1</sup> L'esigenza di un confronto-conflitto col giudaismo nasce col nascere stesso delle primitive comunità cristiane e si esprime esplicitamente con grande tensione già prima del 50 d.C. col 'Concilio degli Apostoli'. Cfr. H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica*, tr. it. Torino 1976, pp. 66-67; 119ss.

Paolo l'unico vero evangelo ispirato da Dio; e su questa convinzione non esita a fondare una chiesa separata, la chiesa detta, appunto, 'marcionita', che raccoglie consensi numerosi e convinti.

È comprensibile, pertanto, come la prima preoccupazione di Origene e di tutti i Padri sia quella di opporsi all'eresia, riappropriandosi di un testo di capitale importanza, appunto la lettera ai Romani, che rischia di diventare campo esclusivo degli avversari<sup>2</sup>.

Fra i due estremi (giudaismo e marcionismo), la tendenza antinomistica è di gran lunga la più pericolosa al momento, per diffusione e per chiarezza dottrinale, tanto che incontreremo frequentemente nel Commentario origeniano riferimenti diretti a Marcione e al marcionismo.

È necessario dunque che la nostra lettura del Commentario tenga debito conto del carattere di 'opposizione' di molte interpretazioni dell'Alessandrino.

Origene stesso rileva anche una seconda difficoltà per chi voglia rettamente intendere la lettera dell'Apostolo, originata dal fatto che con l'unico termine 'lex' Paolo designa invero diverse realtà, diversi tipi di legge:

Illud sane non parum cedit ad intelligentiae difficultatem, quod multa de lege Moysi in hac eadem contextuntur epistola, de vocatione gentium, de Israel secundum carnem, et de Israel qui non est secundum carnem, de circumcissione carnis et cordis, de lege spirituali et de lege litterae, de lege carnis et lege membrorum, de lege mentis et lege peccati, de interiore et exteriori homine<sup>3</sup>.

Che effettivamente nella lettera ai Romani si parli della Legge in diversi modi e in diverse accezioni, pur designata con l'unico vocabolo 'νόμος', è indubbio<sup>4</sup>. È anche indubbio però che Origene costruisce

<sup>2</sup> J. Knox, *Marcion and the New Testament...*, cit., pp. 19-38; 158-167, sostiene la tesi che la stessa formazione del canone cattolico del Nuovo Testamento sia stata influenzata dalle posizioni marcionite, e non solo nell'idea di 'canone', ma anche nella sua composizione: la massiccia e totale presenza di Paolo nel Nuovo Testamento sarebbe determinata dall'intento di strappare l'Apostolo al possesso esclusivo degli eretici; anche se in modo non pienamente consapevole, l'autorità di Marcione sarebbe stata spezzata non con un rifiuto, bensì con un 'assorbimento'.

Quanto poi all'interpretazione degli scritti paolini da parte dei Padri, è loro comune tendenza minimizzare la polemica antinomistica dell'Apostolo, appunto in funzione antimarcionita. Cfr. Wiles, *The divine Apostle...*, cit., pp. 49-50; Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter...*, cit., p. 192.

<sup>3</sup> PG 14,835CD.

<sup>4</sup> Cfr. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1954, pp. 25-37: l'uso

quasi una teoria dei diversi significati di νόμος e che se ne serve volentieri per scalzare le interpretazioni degli avversari e rimuovere quelle che, nel testo paolino, gli sembrano contraddizioni. Dovendo ogni volta stabilire il significato corretto del termine, abbiamo il sospetto che spesso scelga quello che meglio si adatta alle sue vedute e ai suoi scopi di contro-esegesi.

Già abbiamo accennato, parlando della teoria origeniana della rivelazione nella Scrittura e di quella che è stata chiamata 'teoria patriistica dell'oscurità biblica'<sup>5</sup>, alla polivalenza semantica di molti termini contenuti nella Bibbia, corrispondente a diversi livelli di lettura. Già si è parlato anche della motivazione di fondo, di sapore un po' esoterico, di quest'uso, fonte di facili confusioni per chi non sia esperto. Origene lo ripete puntualmente:

Hoc enim vult Paulus qui sub uno legis nomine sensum de una ad alteram tacitis indicibus transfert, illo, ut arbitrator, proposito, quo et Scripturae propheticae constant, ne ea quae inspirati divinitus proloquuntur, impolitibus hominibus et minus adhuc vel fidei vel studii deferentibus in propatulo ponerentur, et pedibus, ut ita dixerim, conculcanda traderentur<sup>6</sup>.

È chiaro che nella mente di Origene i marcioniti sono annoverati nel numero degli uomini rozzi ('impoliti') che stravolgono il vero senso della Scrittura, nel numero degli increduli e degli ignoranti che mettono in piazza ('in propatulo') i tesori della rivelazione perché siano calpestati ('conculcanda').

Origene elenca un numero cospicuo di possibili modi di intendere 'lex', che ripete più volte nel corso del Commentario, ora ampliando, ora riassumendo. A questo proposito risulta particolarmente prezioso il capitolo nono della *Filocalia*, in cui sono radunati brani origeniani sul modo di interpretare appunto il termine 'legge' nella Scrittura<sup>7</sup>. Si discute ancora se questo capitolo sia una trattazione continua, oppure si

paolino del termine 'νόμος' comprende sia il campo semantico proprio del concetto greco (legge, principio), sia il campo semantico dell'ebraica torah (legge, insegnamento); prima ancora, quindi, di indicare con quest'unico vocabolo diversi tipi di 'legge', Paolo fa un uso di volta in volta diverso del termine stesso, ora greco, ora ebraico, ora greco-ebraico.

<sup>5</sup> Cfr. supra p. 41 n. 11.

<sup>6</sup> PG 14,1076C-1079A.

<sup>7</sup> Cfr. M. Harl, *Origène et l'interprétation de l'Épître aux Romains. Etude du chapitre IX de la Philocalie*, in « *Epektasis* », *Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 305-316.

tratti di stralci provenienti da diverse opere dell'Alessandrino e riuniti dai Filocalisti; M. Harl sostiene, con una buona dose di certezza, che i brani riportati appartengono al Commentario a Romani, precisamente o alla prefazione o al commento del capitolo terzo della lettera<sup>8</sup> (è in realtà molto disagiata un confronto puntuale con la traduzione di Rufino).

Nella *Filocalia* sono elencati, nel numero di sei, i diversi significati di ' νόμος ', desunti non solo da Romani, ma da tutta la Scrittura:

- la legge di Mosè secondo la lettera;
- la storia raccontata da Mosè;
- i salmi;
- la profezia di Isaia;
- l'interpretazione mistica e divina della legge;
- la legge naturale.

Nella prefazione al Commentario, poi, Origene-Rufino elenca, oltre alla legge mosaica secondo la lettera e secondo lo spirito, altri tre significati propri della lettera ai Romani:

- la legge della carne e delle membra;
- la legge dello spirito;
- la legge del peccato<sup>9</sup>.

Esiste una regola, un criterio per orientarsi in questa giungla di significati?

Prima di tutto — sostiene Origene — (e ormai la cosa non ci stupisce) non sempre la scelta di un significato esclude tutte le altre possibilità: in alcuni casi sono ammissibili più interpretazioni:

Et nolo mireris quod unum vocabulum legis secundum in eodem loco positum diversa significet. Inveniemus hanc esse Scripturae consuetudinem et in aliis locis<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> È difficile stabilirlo con precisione, in primo luogo a causa della traduzione rufiniana poco aderente all'originale, in secondo luogo perché Origene usa ripetere spesso nel corso delle sue opere i principi metodologici che lo guidano, sempre, grosso modo, col medesimo schema e negli stessi termini. Cfr. Harl, *Etude du chapitre IX de la Philocalie...*, cit., p. 310. Nella Patrologia Graeca il testo greco del capitolo IX della *Filocalia* riguardante la Legge è riportato senz'altro in una nota al capitolo settimo della lettera ai Romani (PG 14,1076 n. 86).

<sup>9</sup> Per l'elenco dei diversi significati di 'lex' tratti dalla *Filocalia* e dal Commentario a Romani cfr., oltre all'articolo citato della Harl, anche Hanson, *Allegory and Event...*, cit., p. 298 e Wiles, *The divine Apostle...*, cit., pp. 50-54.

<sup>10</sup> PG 14,943B.

Dal momento poi che Paolo passa da un significato all'altro senza darne avviso (« ... sub uno legis nomine sensum de una ad alteram t a c i t i s i n d i c i i s transfert... »<sup>11</sup>), sono indispensabili grande attenzione ai singoli passi e grande esperienza:

(...) discretio et distinctio nisi per loca singula habeantur, confundere poterit sensum legentis<sup>12</sup>.

(...) ita Apostolus in hac epistola multarum legum faciat mentionem, ut cum de una ad alteram transiit, deprehendi nisi ab intencito satis lectore vix possit<sup>13</sup>.

Origene si sforza anche di individuare un criterio visibile, esterno di distinzione tra legge mosaica e legge naturale: dal momento che il greco fa uso degli articoli — spiega pazientemente Rufino ai lettori di lingua latina —, nel testo originale si deve intendere la legge mosaica ogni volta che a νόμος è premesso l'articolo, la legge naturale invece quando l'articolo manchi<sup>14</sup>.

Per la verità, Origene sembra seguire ben poco criteri esterni di questo tipo, pure esplicitamente enunciati. Scorrendo i passi riguardanti la Legge che troviamo nel Commentario, ci accorgiamo che, di fatto, egli segue fundamentalmente due criteri-guida:

- evitare che vi siano contraddizione interne al testo paolino (e spesso Origene con questo sistema rimuove le difficoltà, piú che appianarle)<sup>15</sup>
- difendere ad oltranza la Legge contro gli attacchi antinomistici.

#### IV.2 Il ruolo della legge mosaica: « ab Adam usque ad Moysen »

È, del resto, caratteristica di tutti i Padri, messi di fronte all'epistolario paolino, la strenua difesa della Legge, accusata di essere radice di ogni malvagità:

Non ergo, ut haeretici Deum legis accusant, mala radix est lex, et mala arbor per quam peccati venit agnitio<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> PG 14,1076C-1077A.

<sup>12</sup> PG 14,937C.

<sup>13</sup> PG 14,942B.

<sup>14</sup> Cfr. PG 14,944AB.

<sup>15</sup> È questa la conclusione di Wiles, *The divine Apostle...*, cit., p. 52.

<sup>16</sup> PG 14,941A.

Non abbiamo dubbi del fatto che si tratti di avversari di tendenza marcionita; assieme alla Legge infatti, viene direttamente calunniato il 'Dio della Legge', cioè il Dio dell'Antico Testamento, che Marcione contrappone al Dio buono del Nuovo Testamento.

Non intendiamo indagare come viene risolto in Origene il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, Vecchio e Nuovo Patto, né intendiamo sviluppare il problema della Legge nelle sue molteplici accezioni, se non in stretta relazione col brano di Romani che ci interessa. A questo fine ci basta ricordare che nella visione origeniana la legge dell'Antica Alleanza, che per il popolo ebreo aveva giustamente valore normativo, è ora superata nella nuova era inaugurata da Cristo, ma non abolita dagli insegnamenti neotestamentari: piuttosto, essa riceve dall'evangelo nuova luce e nuova interpretazione, non piú 'letterale', ma 'spirituale'<sup>17</sup>. A fondamento, poi, della difesa della Legge da parte ortodossa sta la convinzione che un'unico Dio, l'unico vero Dio, governi ed abbia governato la storia, sorgente della legge mosaica come dell'evangelo, autore insieme della legge positiva ( $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma\ \mu\alpha\theta\eta\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) e della legge naturale ( $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ): non può esservi pertanto fra l'una e l'altra contraddizione:

(...) et in consonantiam quamdam ad legem Dei lex naturalis adducitur, ut eadem velint, atque eadem nolint<sup>18</sup>.

I detrattori della legge mosaica, sostiene continuamente Origene, credono di trovare nell'Apostolo un loro sostenitore solo perché, in realtà, non sanno distinguere nei diversi passi biblici il diverso valore del termine 'legge' ed attribuiscono arbitrariamente proprio alla legge scritta ricevuta dal popolo ebreo tutte le connotazioni negative che risultano dal testo paolino.

Che significa dire, come si trova in *Rm.* 5,14, che « la morte ha regnato da Adamo fino a Mosè? ».

È vero — ammette Origene — che « usque ad Moysen » equivale a « usque ad legem », cioè per tutta la durata della legge. Ma stravolgeremo il vero senso dell'espressione, se intendessimo il regno della morte in stretta dipendenza dal vigore della Legge.

<sup>17</sup> È tipico della Scuola di Alessandria concepire l'intero rapporto A.T./N.T. come rapporto tipo/compimento, prefigurazione/verità. Cfr. Wiles, *The divine Apostle...*, cit., pp. 65-66; De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 246-263.

<sup>18</sup> PG 14,1086C-1087A.

L'Alessandrino propone addirittura tre diverse possibilità di lettura alternative, pur di scalzare l'interpretazione antinomistica.

Comincia coll'espone un'immagine che riassume un po' tutta la storia della salvezza: il regno della morte è in verità un regno illegittimo, anzi, una vera tirannide; il tiranno, la ' mors peccati ', corrompendo dapprima Adamo, si è introdotto di soppiatto nel regno del legittimo re, l'unico vero Dio, ed ha corrotto e fatto deviare un numero sempre maggiore di uomini (' p e r t r a n s i t '), fino a soppiantare con la propria tirannide ogni potere legittimo, divenuto ormai despota assoluto (' R e g n a v i t e r g o m o r s... '). È a questo punto che il vero re invia un proprio messo, un comandante fidato, per cercare di riconquistarsi almeno alcuni dei suoi sudditi: l'inviato è appunto Mosè:

Nam tyrannus ille qui dicitur mors, ab Adam, qui primus praevaricatione sui ingressum ei dederat ut in omnes homines pertransiret, regnabat usque ad Moysen istum, quem diximus ducem, qui missus a Deo omnium rege, regnum eius coepit infringere, et sub lege iusti principis revocare<sup>19</sup>.

« Usque ad legem » significherebbe dunque ' fino all' a v v e n t o della Legge '. La Legge infatti, di cui Mosè è portavoce, dà inizio alla distruzione della tirannide: certo, i suoi mezzi sono decisamente insufficienti, se raffrontati alla potenza della ' mors peccati ' (« ... tanta eius erat dominatio, quae vires legis excederet... »), tanto che in soccorso alla Legge vengono mandati i profeti, i quali a loro volta, consapevoli della debolezza della loro azione, invocano la venuta di Cristo stesso (« ... adventum praesentiamque ipsius regis exorant... Aduit ergo Iesus Christus Filius Dei »).

Importante per noi è sottolineare che l'insieme dei precetti mosaici ha un valore decisamente positivo, benché relativo, temporaneo e insufficiente rispetto all'opera di redenzione di Cristo stesso:

' Regnavit ' ergo ' mors ab Adam (...) usque ad Moysen ', id est ' usque ad legem '. Per legem enim purificatio peccatorum coepit aperiri, et ex parte aliqua tyrannidi eius obsisti per hostias, per expiationes varias, per sacrificia, per praecepta<sup>20</sup>.

È chiaro che attualmente è scaduto il ruolo di purificazione attri-

<sup>19</sup> PG 14,1017B. Un'immagine simile troviamo in Ireneo, *Adv. Haer.* III,18,7 (SCb 211, pp. 366-368): la Legge non è in grado di distruggere appieno il regno del peccato, che però non è re, bensì usurpatore.

<sup>20</sup> PG 14,1017B.

buito alle vittime, ai sacrifici, ai riti espiatori; ciò non significa che essi siano ‘ superstizioni ebraiche ’, ma piuttosto che vanno ora interpretati ‘ spiritualmente ’: essi sono prefigurazioni, τύποι, dei veri sacrifici spirituali, della vera osservanza della Legge, coincidente con l’evangelo stesso.

Ora infatti, con l’avvento del legittimo re, la tirannide della ‘ mors peccati ’ non è più soltanto ostacolata, ma ormai completamente rovesciata. È a questo punto che Origene inserisce allora un diverso modo d’intendere l’espressione « ab Adam usque ad Moysen », o meglio, una correzione e un completamento della lettura precedentemente fatta: non più ‘ fino alla venuta della Legge ’, ma ‘ f i n o a t u t t a l a d u r a t a della Legge ’. È solo con Cristo infatti che è vinta pienamente la morte e che la Legge è superata<sup>21</sup>:

Igitur mors peccati regnavit ab Adam usque ad Moysen, id est u s q u e a d a d v e n t u m C h r i s t i, Moyses enim lex appellatur et lex, sicut scriptum est, usque ad Joannis baptismum habuit locum...<sup>22</sup>.

Ma Origene, più avanti, riprende la medesima espressione « ab Adam usque ad Moysen » per rileggerla in un terzo modo, completamente diverso. La frase non viene più riferita alla storia della salvezza, ma alla storia personale di ogni singolo uomo: Adamo non è più un personaggio storico, ma sta a simbolizzare la nascita, l’origine fisica di ciascuno; Mosè rappresenta sí ancora la Legge, ma non la legge mosaica, la legge positiva:

(...) regnat mors ab Adam, h o c e s t a n a t i v i t a t e, usque ad legis tempus, quo a d d i s c r e t i o n e m r e c t i p r a v i q u e o p e r i s v e n i e n s, capax Christi gratiae effici potest<sup>23</sup>.

Questo ‘ legis tempus ’ è il raggiungimento della maturità umana, allorché l’uomo è in grado di vivere una vita morale del tutto consapevole, responsabile nel bene come nel male. La legge di cui si parla è quindi la legge morale che per natura ciascuno porta in sé e che affiora nell’uomo gradualmente, in progresso con la sua crescita all’età adulta. Si tratta cioè della legge naturale (φυσικὸς νόμος, νόμος φύσεως).

<sup>21</sup> Cristo stesso, anzi, è la Legge. Cfr. PG 14,939C: « Venit ergo ad iudicium non tamquam qui in lege sit, sed tamquam qui lex sit ».

<sup>22</sup> PG 14,1018A.

<sup>23</sup> PG 14,1024B.

IV.3 *La legge naturale in Rm. 5,13*

Tra i diversi significati attribuiti al termine ‘ νόμος ’ che abbiamo trovati elencati nella *Filocalia* e nella prefazione al Commentario a Romani, un’attenzione tutta particolare e sempre preponderante è dedicata alla legge naturale. Numerosissimi sono i passi che ad essa si riferiscono nel commento origeniano, come altrettanto numerosi sono, secondo Origene, i brani dell’epistola che l’hanno per oggetto: « ... saepe iam diximus in hac epistola Paulum de multis quidem legibus, sed de naturali lege frequentius disputare... »<sup>24</sup>.

La discussione sulla ‘ lex naturalis ’ pare fosse molto accesa tra i giuristi contemporanei dell’Alessandrino<sup>25</sup> e la particolare attenzione di Origene verso di essa può essere meglio compresa da questo punto di vista. Egli tuttavia non ne parla e vuole piuttosto vedere le prove dell’esistenza di questa legge contenute in abbondanza nella Scrittura stessa:

(...) quae (lex) « scripta » est « non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus; non atramento, sed spiritu Dei vivi » (*II Cor. 3,3*)<sup>26</sup>.

Questa legge, di cui evidentemente Dio stesso è autore, è iscritta nell’uomo fin dalla creazione e in ogni uomo fin dalla nascita, anche se si sviluppa e rivela solo con la crescita all’età adulta. Origene pare infatti mettere in strettissima relazione la legge di natura con lo sviluppo della facoltà razionale dell’uomo.

Essa è « in principali cordis eius ascripta »<sup>27</sup>, dove però l’espressione ‘ in principali cordis ’ non ha nulla a che fare col sentimento, bensì sembra corrispondere (lo desumiamo dal confronto con le parti in greco rimasteci nella *Filocalia*) a ἐν τῷ ἡγεμονικῷ<sup>28</sup>, cioè, secondo la tripartizione platonica dell’anima, alla facoltà superiore dell’uomo: la razionalità. Razionalità e legge naturale sembrano talora addirittura identificarsi: il Creatore ha concesso all’uomo tutto ciò che gli serve

<sup>24</sup> PG 14,1014A.

<sup>25</sup> Cfr. Hanson, *Allegory and Event...*, cit., p. 300.

<sup>26</sup> PG 14,1033B. Cfr. anche PG 14,1080A.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Tuttavia, mancando una precisa corrispondenza verbale fra la traduzione di Rufino e il testo greco che leggiamo nella *Filocalia*, non è possibile affermare con certezza che « in principali cordis » traduca « ἐν τῷ ἡγεμονικῷ », benché ambedue si trovino in espressioni simili. Cfr. PG 14,1076 n. 86

per progredire verso il bene e la virtù: « ... insuper etiam vim rationis inseruisse (invenietur), qua agnosceret quid deberet agere, quid cave-re »<sup>29</sup>.

Aggiungiamo, infine, che senza esitazione Origene individua la legge di natura nella 'lex mentis' di cui Paolo scrive nel capitolo settimo della lettera ai Romani.

Di conseguenza (ed è anche ulteriore conferma) tale legge è ritenuta valida per ogni essere razionale (« omne animal rationale »), non esclusi gli angeli. Nessuno può dirsi estraneo: « Unusquisque sive hominum, sive etiam angelorum »<sup>30</sup>; « Nullus est expers, neque Judeorum, neque Gentilium »<sup>31</sup>. Sole eccezioni alla validità universale del φυσικὸς νόμος fra gli 'animalia rationalia' sono i bambini non ancora capaci di discernimento morale e, con qualche riserva, coloro che hanno in qualche modo lese le facoltà mentali ('impotes mentis')<sup>32</sup>.

Paolo, pertanto, affermando nel capitolo settimo della lettera di aver vissuto un tempo 'sine lege' (« Ego autem vivebam sine lege aliquando », *Rm.* 7,9), sicuramente intende parlare della legge naturale, dacché egli è nato e cresciuto soggetto alla legge mosaica; non può quindi che riferirsi al periodo della propria infanzia:

(...) non semper, nec ab initio ut nascitur homo, lex ista invenietur in homine (...). Ubi autem venit ratio, et lex naturalis locum in nobis processu aetatis invenit, docere nos coepit quae essent bona et prohibere a malis<sup>33</sup>.

Tutto il capitolo settimo dell'epistola, comunque, è letto da Origene in base alla distinzione legge mosaica/legge di natura e in riferimen-

<sup>29</sup> PG 14,938D.

<sup>30</sup> PG 14,1016A: « Cuius (legis) tanta vis est et tanta potentia, ut etiam angelos arguat, nec personam ullius dignitatis excipiat ». In caso contrario, la punizione degli angeli ribelli (*Gen.* 6) sarebbe stata un'incoerenza e un'ingiustizia da parte di Dio.

<sup>31</sup> PG 14,938C.

<sup>32</sup> Cfr. PG 14,939A: « ... ex cuius (legis) praeceptis soli mihi immunes fieri videntur infantes, quibus nondum inest pravi rectique indicium. Sed his si etiam illi sociandi sint qui quacumque ex causa impotes sunt mentis videto ».

<sup>33</sup> PG 14,1081A. Cfr. anche PG 14,938BC e 1014C, dove Origene si oppone all'interpretazione di *Rm.* 7,9 data dai Basilidiani, sostenitori della metempsicosi; secondo Basilde, Paolo parlerebbe di una sua vita precedente durante la quale non sarebbe stato soggetto alla legge mosaica. L'Alessandrino rifiuta espressamente più volte all'interno del Commentario il 'μετεσωματώσεως dogma', e almeno in due punti proprio a proposito di questo versetto (cfr. PG 14,1015AB e 1083A): evidentemente il capitolo settimo di Romani è oggetto di molte discussioni.

to al processo di maturazione dell'uomo, che, giunto da adulto a riconoscere il peccato attraverso la Legge, vive in sé il conflitto tra bene e male.

Non molto diversamente viene commentato il v. 13 del capitolo quinto: « Usque ad legem enim peccatum erat in mundo, peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset ».

Origene vede in questa espressione un'affermazione decisa dell'Apóstolo e, come tale, avente valore di verità (oggi è ritenuta generalmente essere un'obiezione che Paolo stesso inserisce nel testo, secondo lo stile della diatriba, a scopo di confutarla)<sup>34</sup>.

È evidente però che si trova a dover fare i conti con interpretazioni preesistenti di questo versetto che si rifiuta di accettare.

Dopo aver premesso che si tratta di un passo tra i più complicati di quelli paolini<sup>35</sup>, egli demolisce come contraddittoria la spiegazione che sembra essere più ovvia e superficiale: ' fino all'avvento della legge mosaica il peccato era sí nel mondo, ma non era imputato quale peccato perché non c'era ancora la legge, appunto, a rivelarlo ':

(...) quasi ante legem peccatum non fuerit et nemo peccaverit, nec reputatum fuerit ulli peccatum antequam lex Moysi daretur...<sup>36</sup>.

È effettivamente difficile seguire qui il filo del discorso e del pensiero di Paolo (« Quis enim eum potest sequi per istum aditum...? »), ma Origene vi tenta a forza di argomentazioni logiche.

È fuor di dubbio che anche prima della legislazione mosaica vi furono peccati e peccatori: la Scrittura ne è la storia. E come si può sostenere che i peccati non fossero imputati? Che senso avrebbero, se così fosse, i castighi inflitti da Dio a Caino, a Lamech, agli uomini che tanto peccarono da suscitare l'indignazione del loro Creatore e da meritare la disgrazia del diluvio? Forse Dio punisce arbitrariamente peccati che non sono veramente tali? « Quomodo ergo (...) in vindictis talibus negabitur reputatum esse peccatum? »<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. Schlier, *La lettera ai Romani...*, cit., p. 281. Non così invece Kuss, *La lettera ai Romani...*, cit., p. 311, che intende il v. 13 non come obiezione, ma come constatazione di Paolo: il peccato esisteva anche prima di Mosè, ma vi è imputazione solo là dove interviene la trasgressione di una legge.

<sup>35</sup> Cfr. PG 14,1013A: « Hoc in loco secundum eam similitudinem quam supra exposuimus, videtur mihi Paulus per alium aditum ingressus, et per alium egressus. Quis enim eum potest sequi per istum aditum...? ».

<sup>36</sup> PG 14,1013B.

<sup>37</sup> *Ibidem*. L'elenco dei peccatori precedenti alla legislazione mosaica è un to-

Prima di tutto Origene integra e precisa l'affermazione dell'Apostolo sulla base del passo di *Rm.* 7,8-9 (« Sine lege enim peccatum mortuum erat: ego autem vivebam sine lege aliquando »), che ritiene parallelo per presupposti e per scopi (« ... unus mihi atque idem sensus videtur utriusque capituli »):

Quod enim hic deerat in sermone, ibi adimplevit. « Usque ad legem enim peccatum in hoc mundum » deest « m o r t u u m », quod ibi evidentius expressit<sup>38</sup>.

A risolvere poi l'aporia, interviene, decisiva, la scelta di attribuire in questo passo al vocabolo 'lex' il significato non di 'legge mosaica', ma di 'legge naturale'.

Ne consegue che il tempo privo della Legge e in cui il peccato non viene imputato è sí esistito nella storia, ma nella storia personale di ogni uomo che da bambino diventa adulto: è ancora, come in *Rm.* 7,9, il tempo dell'infanzia e dell'innocenza, in cui è permesso insultare e maledire impunemente i propri genitori<sup>39</sup>.

L'asserzione paolina di *Rm.* 5,13 acquista così un significato diverso e più ampio, un valore universale: la legislazione mosaica riguarda un solo popolo e soltanto a partire da un preciso momento storico; la legge naturale è valida per ogni essere razionale di ogni tempo<sup>40</sup>.

È anche evidente che, ancora una volta, Origene intende con questo tipo di lettura allontanare il sospetto (e addirittura l'aperta dichiarazione) che il sorgere della legge mosaica coincida con il nascere del peccato, o sia comunque ad esso strettamente collegata.

#### IV.4 La 'lex membrorum' in *Rm.* 5,20

Questo intento di difesa, che individuiamo sottostante al commento di *Rm.* 5,13, viene esplicitamente dichiarato da Origene stesso a proposito di *Rm.* 5,20: « Lex autem subentravit ut abundaret delictum ».

pos spesso ripetuto a schema fisso nel Commentario.

<sup>38</sup> PG 14,1013C. Cfr. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter...*, cit., p. 182.

<sup>39</sup> Cfr. PG 14,1014AB.

<sup>40</sup> Ci sembra, a questo punto, che Origene arrivi a cogliere il vero intento di Paolo, nonostante le tortuosità del percorso seguito, cioè la dimostrazione dell'« inescusabilità » di ogni uomo. Cfr. Kuss, *La lettera ai Romani...*, cit., pp. 105-109.

Per chi intendesse denigrare la Legge non poteva esserci versetto piú utile e prova piú schiacciante: ‘ si introdusse poi la Legge, a f - f i n c h é abbondasse il delitto ’. Se in latino possono esserci dei dubbi (forse una consecutiva), dal testo greco risulta chiaro il nesso finale e chiarissimo il ruolo negativo della ‘ lex ’.

Anche questo passo, quindi, doveva essere al centro di molte discussioni.

Siquidem antequam lex per Moysen daretur nemo peccasset, volentes accusare legem ex his Apostoli verbis, Marcion et caeteri haeretici occasionem capere viderentur, tamquam haec fuerit causa datae legis, ut peccatum, quod ante legem non fuerat, abundaret <sup>41</sup>.

Ecco gli avversari (Marcione e, spregiativamente accomunati, ‘ tutti gli altri eretici ’), ecco i loro intenti pretestuosi (‘ colgono l’occasione ’) ed ecco la loro interpretazione: ‘ prima della legge data da Mosè non ci fu peccato e proprio l’introduzione della legge fu motivo dell’abbondare del peccato ’.

La tecnica confutatoria di Origene è quella che abbiamo già visto. « Sed nescio quod tempus inveniant vacuum peccatis ». Segue un lungo elenco di peccatori precedenti alla legislazione mosaica, anche piú ampio di quello già visto in *Rm.* 5,13; è, del resto, un ‘ pezzo ’ a schema quasi fisso che si trova ripetuto numerose volte nel corso del Commentario, allorché si voglia dimostrare l’universalità del peccato e l’esistenza del νόμος φύσεως (che appunto rende imputabile il peccato); pare, anzi, che tale elenco esistesse come ‘ testimonium ’ già confezionato anche prima che Origene ne facesse uso <sup>42</sup>.

L’orrendo delitto di Caino, la vendetta di Lamech, l’iniquità dei contemporanei di Noè travolti dal diluvio, la corruzione di Sodoma, l’ingiustizia del Faraone contro Israele: sono veri peccati, peccati imputati! Negarlo equivarrebbe ad accusare Dio di ingiustizia a causa dei castighi inflitti. È evidente, pertanto, che Paolo non può aver inteso parlare della legge mosaica:

Ex quibus colligitur haereticos quos supra diximus, vel qui sunt qui cum illis haec de Moysi lege dicta suscipiant, ne leviter quidem apostolicum sensum potuisse contingere <sup>43</sup>.

<sup>41</sup> PG 14,1032B.

<sup>42</sup> Cfr. Harl, *Etude du chapitre IX de la Philocalie...*, cit., p. 313.

<sup>43</sup> PG 14,1033A.

Origene avanza dapprima la possibilità, con qualche titubanza, che si tratti ancora una volta della legge naturale: « Magis ergo... debet intelligi legem naturae ». Si accorge però che in questo caso sarebbe proprio il νόμος φύσεως ad essere fattore negativo, suscitatore di peccato, e diretta allora la spiegazione verso una terza, definitiva e più sicura possibilità: provocatrice di peccato può essere soltanto quella 'lex membrorum' che l'Apostolo accusa manifestamente solo in seguito, al capitolo settimo. È quella legge secondo la quale insorgono desideri opposti ai precetti della legge naturale, quella 'voluntas carnis' che si oppone alla 'legge della mente' (che abbiamo già visto identificata col φυσικὸς νόμος), generando il conflitto descritto in *Rm.* 7,14ss. (« ... hoc est quod ipse Apostolus 'legem membrorum positam' nominavit 'resistentem legi mentis' »)<sup>44</sup>.

L'Alessandrino non manca nemmeno di spiegare l'uso paolino di 'subintrare': la 'lex membrorum' si intromette nell'uomo col pretesto della legge naturale:

(...) evidenter ostendit quod sub obtentu legis naturalis, quam legem mentis nominavit Apostolus, quae legi Dei consentit, orta sit lex membrorum, quae desideria carnis suggerens, et captivum hominem ducens libidini ac voluptatibus inclinatum, facit in eo abundare peccatum<sup>45</sup>.

La 'lex membrorum' è la sola, tra i diversi tipi di legge indicati da Origene stesso, di cui Dio non sia l'autore e che sia qualificata come realtà unicamente negativa. La legge naturale, al contrario, ha per autore Dio stesso e « legi Dei consentit », è cioè in perfetta armonia col νόμος μαθήσεως, con la legge positiva globalmente intesa<sup>46</sup>.

Origene parla a lungo della 'lex membrorum' commentando il capitolo settimo della lettera e su di essa scarica tutte le caratteristiche riprovevoli che in questo capitolo risultano attribuite alla Legge; e un po' ovunque nel Commentario essa funge da 'parafulmine' contro tutte le obiezioni antinomistiche. Quando Paolo denigra la Legge senza mezzi termini, indicandola come suscitatrice di peccato (e non solo 'ri-

<sup>44</sup> PG 14,1033B.

<sup>45</sup> PG 14,1033C.

<sup>46</sup> Chiara è però, in quest'armonia fra νόμος φύσεως e νόμος μαθήσεως, la distinzione dei confini: « Nam lex quidem naturalis potest occasiones praebere et intellectum dare, ut diximus, vel ad ea quae inter homines agi aequitas poscit, vel ad hoc ipsum, ut esse sentiat Deum. De Christo autem quod sit Filius Dei, sentire naturaliter quis potest? » (PG 14,944C).

velatrice »), allora egli si riferisce sicuramente alla 'lex membrorum'.

Ne troviamo un esempio a proposito di *Rm.* 7,5: « Cum enim essemus in carne, vitia peccatorum quae p e r l e g e m erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti »:

Quaenam lex ista est per quam vitia peccati operantur? Numquid lex Moysi etiam si secundum litteram observetur, vitia generat peccatorum?<sup>47</sup>.

I 'vitia peccati' sono piuttosto frutto dell'inclinazione e della consuetudine a peccare, che si oppongono in aperta battaglia alla volontà (*Rm.* 7,14ss.); la volontà infatti designa la 'lex mentis', mentre i 'motus corporis' e la 'consuetudo' sono espressioni della 'lex peccati quae in membris est'; legge che è senz'altro identificata col « quod habitat in me peccatum » di *Rm.* 7,17.

Sed rursus motus corporis et desideria carnis legem membrorum dicit...<sup>48</sup>.

(...) consuetudo autem carnalium vitiorum, quae lex carnis vel membrorum appellata est<sup>49</sup>.

E a conferma che la 'lex peccati' è legata al corpo, anzi, in esso ha la sua dimora, si ha poche righe più avanti (ancora una volta  $\sigma\alpha\rho\chi$  e  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  si sovrappongono):

Merito namque corpus mortis appellatur in quo habitat peccatum, quod mortis est causa<sup>50</sup>.

Origene prevede anche una possibile obiezione alla propria lettura di *Rm.* 5,20: non è far violenza al testo paolino intendere il termine 'νόμος' all'interno della stessa pericope e a poche righe di distanza in due accezioni così diverse, prima come 'lex naturalis' e poi come 'lex membrorum'? Distinzione che, inoltre, non è esplicitamente dichiarata dall'Apostolo: non è un arbitrio dell'interprete?

Prima di tutto Origene ripete più volte nel corso del lavoro che

<sup>47</sup> PG 14,1075A.

<sup>48</sup> PG 14,1088D-1089A.

<sup>49</sup> PG 14,1087C.

<sup>50</sup> PG 14,1089B. Ricordiamo ancora l'identificazione operata da Origene fra 'corpus peccati' e 'corpus nostrum' (PG 14,1047A). Ancora una volta si ha conferma dell'ambiguità attribuita alla corporeità, che diventa una vera e propria minaccia per l'uomo; la 'lex membrorum' è un nemico che ciascuno porta in se stesso.

Paolo passa da un significato all'altro del vocabolo 'lex' senza darne avviso ('tacitis indicis'); e questo è in omaggio a quella 'teoria patristica dell'oscurità bibica' cui si è fatto cenno. Adduce inoltre, a prova della necessità di tali bruschi passaggi di significato nella lettura di Paolo, il fatto che del capitolo settimo dell'epistola, affine al nostro tema per argomento e per modo di esposizione, non può darsi alcuna interpretazione coerente a prescindere da questa 'mira distinctio':

Si cui forte illa expositio, quam de legum diversitatem tenebamus, violenter praesumpta videbatur, advertat nunc in hoc capitulo, quomodo non solum legum, sed et personarum diversitas introducitur<sup>51</sup>.

Il continuo cambio di significato — sostiene insomma Origene — non deve stupire, anzi, è proprio principio fondamentale dell'esegesi di questi brani un corretto discernimento di queste variazioni<sup>52</sup>.

#### IV.5 Conclusioni

Venendo ora a riassumere la posizione di Origene di fronte al tema della Legge, così come è proposto da Paolo in *Rm.* 5,12-21, ci sembra di individuare sottostante al commento origeniano una tensione e una preoccupazione sempre presenti, che indirizzano in buona misura il corso della sua interpretazione.

- Si intuisce in primo luogo di avere tra le mani espressioni paoline molto scottanti, già oggetto di discussioni e interpretazioni controverse, estremamente imbarazzanti per chi, come appunto Origene, voglia opporsi al loro uso in chiave antinomistica.
- Tra le affermazioni dell'Apostolo da un lato, che in questo brano senz'ombre di dubbio caricano la Legge di una valenza negativa (comunque, poi, esplicitata), e l'eresia marcionista dall'altro (se anche esistono altre forme di antinomismo, sono da Origene conglobate nel marcionismo), si pone lo sforzo di reinterpretazione dell'Alessandrino; sforzo sia di contrattaccare la lettura antinomistica, sia di smorzare quello che sembra un vero e proprio accanimento di

<sup>51</sup> PG 14,1085A.

<sup>52</sup> Harl, *Étude du chapitre IX de la Philocalie...*, cit., p. 312, sostiene che la chiave dell'interpretazione origeniana della lettera ai Romani sia appunto la poliseimia del termine 'νόμος'.

Paolo contro la Legge. E proprio un'impressione di sforzo faticoso e preoccupato ci pare di cogliere quasi ad ogni riga del testo origeniano.

Tutta la lettura di Origene è giocata, abbiamo constatato, sulla polivalenza semantica del termine ' νόμος ', giustificata in sede teorica nel quadro stesso del metodo esegetico dell'Alessandrino. I tre punti del testo che mettono in campo direttamente il tema della Legge sono compresi in riferimento a tre diversi modi d'intendere ' lex ':

- *Rm.* 5,14 (« Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen... ») chiama in causa il ruolo della *l e g g e m o s a i c a*: essa è strumento adoperato da Dio stesso, che ne è l'autore, per cominciare ad aprire una breccia nel potere assoluto della ' mors peccati ' prima della redenzione operata attraverso l'Incarnazione. La legge scritta offre mezzi di purificazione dal peccato positivamente qualificati, benché giudicati insufficienti e interpretati oggi, nella nuova era, non più ' letteralmente ', ma ' spiritualmente ', come prefigurazioni. « Usque ad Moysen » sembra equivalere dapprima a ' fino all'avvento della Legge ', poiché la legge mosaica dà inizio all'opera di purificazione. Poi, e più decisamente, viene a coincidere con ' fino a tutta la durata della legge mosaica ', cioè fino alla venuta di Cristo, di fronte a cui la legge scritta scende a un ruolo inferiore: è solo con Cristo infatti che il regno della morte è vanificato.
- L'attenzione particolare dedicata in tutto il Commentario alla *l e g g e n a t u r a l e* trova espressione in *Rm.* 5,13 (« Usque ad legem enim peccatum erat in mundo, peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset »). Senza legge il peccato non è riconoscibile e, quindi, non imputabile; ma anche prima della legge mosaica, il cui vigore è limitato nel tempo (a partire da Mosè) e nello spazio (solo per il popolo ebreo), la legge naturale, che non ammette esenzioni di sorta, rendeva e rende imputabile ogni peccato. L'espressione paolina facente riferimento ad un ' tempo ' in cui il peccato non viene imputato è letta da Origene allo stesso modo di *Rm.* 7,9 (« Ego autem vivebam sine lege aliquando »): il tempo ' senza Legge ', e quindi senza peccato imputato, può essere soltanto il tempo dell'infanzia, quando il νόμος φύσεως non ha ancora pieno vigore (essendo strettamente vincolato allo sviluppo della facoltà razionale dell'uomo).
- Là dove il ruolo della Legge è manifestamente quello di ' suscitare ' e ' provocare ' il peccato, come in *Rm.* 5,20 (« Lex autem subintravit ut abundaret delictum »), allora si tratta sicuramente della ' l e x

peccati', 'lex membrorum' o 'lex carnis', che assume una posizione di primo piano solo nel capitolo settimo della lettera. Origene vede nella forza dell'inclinazione e dell'abitudine al peccato l'espressione piú evidente di questa legge, che è strettamente connessa alla  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  (non ben distinta, in Origene, dal  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ) e che rappresenta l'inclinazione al male che abita nell'uomo. La 'lex membrorum' è uno dei contendenti nel conflitto che si svolge all'interno dell'uomo in *Rm.* 7,14ss.

Tutto l'impegno di Origene gravita, insomma, attorno al problema del rapporto intercorrente tra Legge e peccato, proposto, ma non manifestamente risolto, da Paolo nella pericope studiata; non è un caso che tutto il commento origeniano a questo riguardo sia proiettato in avanti, verso il capitolo settimo della lettera.

Il legame tra queste due realtà è sí stretto, ma non deve essere inteso quale rapporto di causa-effetto: il peccato esiste indipendentemente dalla Legge, la quale (legge mosaica e legge naturale) ha la funzione di rivelarlo quale peccato e di renderlo perciò imputabile (il confronto col commento a *Rm.* 3,20, « Per legem enim agnitio peccati », ne dà ampia conferma). L'imputabilità infatti discende solo dalla consapevolezza.

È quindi vero l'asserto paolino secondo cui senza Legge non v'è peccato.

Quando però Paolo denigra la Legge quale provocatrice di peccato, allora non si parla piú né di νόμος φύσεως, né di νόμος μαθησεως, ma di quella inclinazione a peccare che abita in ogni uomo e che pare proprio connessa alla sua esistenza corporea.

Ogni vera negatività riferita alla Legge riscontrabile nel discorso di Paolo viene scaricata da Origene su quest'ultimo tipo di legge, mentre non possono che avere un ruolo positivo sia la legge naturale che quella mosaica.

## CAPITOLO QUINTO

### LA SOVRABBONDANZA DELLA GRAZIA

#### *V.1 L'annuncio della salvezza per mezzo di Cristo*

Giustamente Origene, all'inizio del quinto libro del Commentario, individua come fine dell'Apostolo nella stesura di *Rm.* 5,12-21 la dimostrazione della ricchezza e della straordinarietà dell'opera redentrice di Cristo.

Oggetto della pericope è sí il motivo dell'inimicizia tra l'uomo e Dio ed il bisogno di riconciliazione che investe l'umanità, ma lo scopo è l'annuncio dell'evangelo, del lieto messaggio<sup>1</sup>: Gesù Cristo ha operato la riconciliazione superando di gran lunga la potenza della morte e del peccato, affinché tutti siano in comunione di fede e di amore con lui:

(...) nunc et causas vel cur inimici fuerimus, vel cur morte Filii Dei indiguerit ista reconciliatio consequenter exponit: ut intuentes quanta nobis praestiterit Iesus, imo pro nobis quanta pertulerit, radicatore erga eum fide, et inseparabili charitate teneamur<sup>2</sup>.

Origene infatti concepisce la pericope come prosecuzione e sviluppo dell'asserzione paolina appena precedente: « Cum inimici essemus Deo, per mortem Filii eius reconciliati sumus » (*Rm.* 5,10).

Il fatto poi che, dal punto di vista quantitativo, il commento orige-

<sup>1</sup> L'esegesi attuale inquadra in questa medesima prospettiva la pericope paolina: nel momento stesso in cui Paolo fa conoscere l'estensione della sciagura viene recata al credente la rivelazione della salvezza. « Il centro della teologia paolina del peccato è la grazia » (cfr. Kuss, *La lettera ai Romani...*, cit., pp. 312; 358).

<sup>2</sup> PG 14,1004D-1005A.

niano dedichi all'illustrazione e alla spiegazione dello stato di inimicizia e di peccato dell'umanità molto piú spazio che non all'annuncio della Redenzione si comprende facendo attenzione a due considerazioni: in primo luogo abbiamo visto come la condizione di peccato dell'uomo, la natura stessa del peccato e il significato del peccato di Adamo fossero tutti temi molto dibattuti e controversi, direttamente coinvolgenti credenze diffuse ed opinioni ' eretiche ', e per questo richiedenti maggiori spiegazioni e precisazioni; in secondo luogo l'annuncio della salvezza per mezzo di Cristo avrà molto piú spazio nei capitoli seguenti della lettera.

Sarebbe superiore alle nostre forze e ai nostri intenti parlare ora della cristologia origeniana, che suscita, tutt'oggi, grossi problemi interpretativi<sup>3</sup>. Intendiamo invece semplicemente mettere in luce due aspetti dell'azione redentrice di Cristo (« ... quanta nobis praestiterit Iesus, imo pro nobis quanta pertulerit ») che ci sembrano dominanti nel commento a questo brano di Paolo.

A distruggere la tirannide della ' mors peccati ' (sempre secondo l'immagine già vista) si è rivelata insufficiente la Legge, e i profeti, disprezzati e inascoltati, invocano la venuta del re in persona:

Adfuit ergo Iesus Christus Filius Dei, et « in quo » lex « infirmabatur per carnem, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne » (*Rm.* 8,3) et mundum quidem reconciliavit Deo (*II Cor.* 5,19): exiit autem principatus et potestates tyranni triumphans eas in semetipso (*Col.* 2,15)<sup>4</sup>.

Sulla scorta di citazioni tutte paoline, Origene mette in luce i due temi di maggior rilievo nella missione redentrice del Figlio: il motivo dell'umiliazione (« in similitudinem carnis peccati ») e il motivo della vittoria (« exiit autem principatus et potestates »).

L'espressione ' similitudo carnis peccati ' non può avere valore neutro, tanto meno nel quadro del pensiero origeniano. Già abbiamo parlato di che cosa significhi per l'Alessandrino l'assunzione di un cor-

<sup>3</sup> Cfr. Grillmeier, *Gesù il Cristo...*, cit., p. 343.

<sup>4</sup> PG 14,1017D-1018A. Notiamo, di passaggio, come Rufino (e come lui la Vulgata) traduca senza esitazione « in quo infirmabatur per carnem » il greco « ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός », translitterando l'espressione greca e procedendo esattamente come per l'ἐφ'ᾧ di *Rm.* 5,12. Mentre i commentatori attuali sono discordi su questo punto, attribuendo al nesso alcuni valore relativo, altri valore causale (cfr. Kuss, *La lettera ai Romani...*, cit., p. 68), Rufino sembra optare ancora una volta per il senso causale.

po mortale e della possibilità che il ' corpus peccati ' coincida con questo ' corpus nostrum ' ; sia che si consideri la teoria della caduta delle anime preesistenti, sia che si parli di un'impurità legata ai processi generativi, è valida l'affermazione secondo cui « ogni anima che riveste un corpo umano rimane contaminata » (« ἐρρούπεται οὖν πᾶσα ψυχὴ ἐνδεδυμένη σῶμα ἀνθρώπινον »<sup>5</sup>). Un corpo mortale è segno di peccato, frutto di peccato e inclinazione al peccato.

Risulta pertanto immediato per Origene il bisogno di giustificare l'Incarnazione (problema che abbiamo già considerato) e immediato risulta anche l'abisso di umiliazione del Figlio di Dio. Non a caso proprio in questo contesto viene riportata e commentata parte dell'inno cristologico di *Fil.* 2,6ss. (cui frequentemente si allude anche altrove), dando grande rilievo alla motivazione dell'« abbassamento » del Figlio e al carattere volontario del suo atto: « non conditionis necessitate, sed sola miseratione permotus... »<sup>6</sup>. (In questo modo Origene intende salvare il Figlio di Dio dal principio sopra enunciato secondo cui ad ogni ' incorporazione ' corrisponde una ' sordes peccati ' ed ogni ' entrata ' nel mondo è preceduta da una colpa):

« In forma » enim « Dei » erat, et videns unius hominis delicto mortem regnare per populos, creaturae suae non obliviscitur, « nec rapinam ducit esse se aequali Deo »: (hoc est, non sibi magni aliquid deputat quod ipse quidem aequalis Deo et unum cum Patre est, opus vero suum depascitur mors unius hominis ingressa delicto). « Exaninavit » igitur « seipsum » de aequalitate et forma Dei, et « servi » suscepit « formam » et fit homo...<sup>7</sup>.

Solo un amore incalcolabile può spiegare questo ' svuotamento ' della divinità, altrimenti inconcepibile.

Come la corporeità, così anche la mortalità, ad essa indissolubilmente vincolata, richiede una spiegazione: la morte di Gesù è prima di tutto la morte fisica (« Mortem tamen istam communem suscepit, cum illam peccati, quae regnabat in omnibus non receperit »<sup>8</sup>); in secondo luogo non deriva da necessità, ma da libera scelta di obbedienza (« Obediens factus est usque ad mortem », *Fil.* 2,8<sup>9</sup>).

Anzi, l'assunzione della condizione mortale da parte del Figlio di Dio ha come scopo la distruzione della morte stessa:

<sup>5</sup> *Homiliae in Lucam* XIV,3 (ed. M. Rauer in GCS 35, Leipzig 1930, pp. 96-97).

<sup>6</sup> PG 14,1022C.

<sup>7</sup> PG 14,1022CD.

<sup>8</sup> PG 14,1022D-1023A.

<sup>9</sup> PG 14,1032A.

Sed ista mors peccati quae in omnes pertransiit, cum venisset ad Iesum et tentasset eum perforare aculeo suo (« aculeo enim mortis peccatum est », *I Cor.* 15,56) repulsa est et confracta. « Vita » enim « erat » (*Gv.* 1,4) et mors necessario exterminabatur a vita; et tunc ad eam dicitur: « Ubi est, mors, aculeus tuus? Ubi est, mors, victoria tua? » (*I Cor.* 15,53)<sup>10</sup>.

La vittoria di Cristo è piena, sbaraglia la forza del peccato ed espugna la tirannide della ' mors peccati '.

Per taluni aspetti si tratta addirittura di una battaglia contro il demonio, perché così come tutti i beni della Redenzione ci vengono « per Dominum nostrum Iesum Christum », si può anche pensare — dice Origene — che tutti i mali legati al peccato abbiano per autore il demonio stesso: « Potest enim fieri ut (...) et illa mala intelligi voluerit existisse per diabolum, sed siluisse de auctoris eorum nomine... »<sup>11</sup>:

Nam sicut Christus unum idem est per substantiam, multa autem virtutibus et operationibus designatur (...), ita fortassis et diabolus in diversis significationibus saepe potest intelligi<sup>12</sup>.

Il ' regno del peccato ' e la tirannide della morte, quindi, non sono altro che il regno del demonio. Si delinea così un conflitto tra i due regni, il regno di Dio e quello del diavolo; ed è un conflitto che da una parte è già concluso (perché la vittoria di Cristo è già stata proclamata), dall'altra si ripete continuamente ed è tuttora in atto in ogni singolo individuo, vero campo di battaglia<sup>13</sup>:

Non ergo potest fieri ut sine rege aliquando sit anima: sed hoc providendum est ut Christum regem habeat, cuius iugum suave est, et onus leve; et non diabolum, cuius regnum grave est<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> PG 14,1012C. Sul tema della vittoria di Cristo in Origene, vittoria triplice, come triplice fu la colpa di Adamo secondo la tradizione giudeo-cristiana, cfr. E. Testa, *Il peccato di Adamo nella patristica (Gen. III)*, (« Studi Biblici Franciscani Analecta » 3), Gerusalemme 1970, pp. 69-72.

<sup>11</sup> PG 14,1034B.

<sup>12</sup> PG 14,0134C.

<sup>13</sup> Spesso i Padri pongono l'accento sul disinganno del demonio nella vittoria di Cristo; tutta la storia del mondo, del resto, è un conflitto fra due città: quella di Satana e quella di Cristo. Cfr. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica...*, cit., pp. 222-223; 230.

<sup>14</sup> PG 14,1034D-1035A. Questa immagine esprime una concezione del mondo che è autenticamente paolina: il mondo è l'ambito di un dominio, o meglio, di più domini che si combattono, è l'ambito di una lotta che colpisce ogni esistenza. « La realtà dell'uomo è di avere sempre un padrone » (cfr. E. Käsemann, *Prospettive paoline*, tr. it. Brescia 1972, pp. 47-48).

Ma, lungi dall'essere preda inerte del demonio o conquista passiva di Cristo, ogni uomo deve combattere la propria battaglia. Come la perdizione, così anche la salvezza non è un evento che capita dall'esterno: non c'è vero peccato senza libera scelta per il male e non c'è salvezza senza lotta per il bene.

## V.2 *Il secondo quadro del 'dittico'*

Quale rapporto c'è tra la vittoria di Cristo e la giustificazione?

Già abbiamo notato come Origene tenda a considerare 'in sinossi' i due quadri che compongono la pericope di *Rm.* 5,12-21: Adamo, il peccato, la morte; Cristo, la giustificazione, la vita.

Come dunque nessun automatismo regola il rapporto peccato di Adamo / peccati dei discendenti, parimenti non c'è legame di necessità tra la vittoria redentrice di Cristo e la giustificazione degli uomini. Anzi, più precisamente, la considerazione dell'Alessandrino sembra seguire un processo inverso, volendo egli negare innanzitutto che si possa conseguire la salvezza passivamente, per effetto automatico della grazia divina, e venendo di conseguenza, quasi trascinato da questa interpretazione, a rifiutare l'idea di una perdizione predeterminata indipendentemente dal volere dell'uomo.

Ricordiamo, a questo proposito, i timori di Origene verso possibili atteggiamenti di rassegnazione e passività da parte dei 'remissiores', 'segniores', 'negligentiores', e l'attribuzione di questa medesima preoccupazione all'Apostolo stesso:

Non ergo nihil peccantibus mors regnavit in nobis: sicut rursum non otiosis nobis et nihil agentibus vita regnabit in nobis. Sed initium quidem vitae datur a Christo, non invitis, sed credentibus, et pervenitur ad perfectionem vitae perfectione virtutum, sicut et in mortem dudum praevaricationis similitudine et vitiorum expletione perventum est<sup>15</sup>.

La costruzione parallela è quasi perfetta:

mors regnavit	vita regnabit
non nihil peccantibus	non nihil agentibus
praevaricationis similitudine	credentibus +
+ vitiorum expletione	perfectione virtutum

<sup>15</sup> PG 14,1024D-1025A.

Per conseguire la giustificazione, insomma, c'è qualcosa da fare (« non nihil agentibus »): in primo luogo credere (« initium vitae datur credentibus »), in secondo luogo far seguire a questa vita di fede una vita virtuosa, tesa al compimento di ogni virtù (« perfectione virtutum »).

Già abbiamo osservato il grande risalto dato da Origene alla risposta attiva dell'uomo all'azione redentrice; e già abbiamo anche individuato, sottostanti a questa posizione, una preoccupazione pedagogica e una preoccupazione antieretica, precisamente antignostica.

Proseguendo in questa stessa direzione vediamo innestarsi sul motivo dell'esemplarità del peccato di Adamo il tema della sequela di Cristo: da una parte l'esempio di disobbedienza e l'inizio, l'ingresso della ' mors peccati '; dall'altra l'esempio di obbedienza e l'inizio della vita (dove è chiaro che al termine ' vita ' è attribuita una polivalenza semantica uguale e contraria a quella del termine ' morte '):

« Obediens factus est usque ad mortem » (Fil. 2,8) ut qui obedientiae eius sequuntur exemplum iusti constituentur ab ipsa iustitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes constituti sunt peccatores<sup>16</sup>.

E seguire l'esempio di obbedienza di Cristo significa ascoltarlo ed obbedirlo:

(...) per unum Dominum Iesum Christum gratia regnare coepit per iustitiam; quae et regnabit in omnibus qui obediunt ei et custodiunt verba eius...<sup>17</sup>.

Queste chiare condizioni poste da Origene per il conseguimento della giustificazione si fanno più precise quando si giunge al v. 17 (« ... multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Iesum Christum »), fino a diventare un esigente programma di vita; tanto esigente da essere limitato, di fatto e non per volere divino, a poche persone. Paolo infatti — osserva Origene —, dopo aver detto che la morte si è trasmessa a tutti (' in omnes '), che la grazia « in plures abundavit », a questo punto non parla più né di ' omnes ', né di ' multi ', né di ' plures ', « sciens a d paucos pertinere istius beatitudinis summam »<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> PG 14,1032A.

<sup>17</sup> PG 14,1026A.

<sup>18</sup> PG 14,1027D.

Benché qui non vi si faccia diretto riferimento, è inevitabile leggere in queste parole quella distinzione tra 'simpliciores', 'progredientes' e 'perfecti' (τέλειοι), che vede gli uomini divisi a seconda del grado di perfezione cristiana; e qui le opinioni degli studiosi divergono<sup>19</sup> a seconda che si pensi questa divisione in base alle capacità naturali degli uomini, o in connessione con le diverse tappe del cammino della vita cristiana.

Rimane comunque certo che, di fatto, la 'beatitudinis summa' della piena giustificazione è raggiunta da pochi. Perché, così come non è sufficiente un'azione peccaminosa per essere costituiti peccatori (ricordiamo che « aliud est peccare, aliud peccatorem esse »), così non basta qualche atto di giustizia perché si venga proclamati 'giusti'. Infatti, « qui abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes » altro non significa che « qui sapientiae et iustitiae et vitae capaces fuerint inventi »<sup>20</sup>.

Accogliere la giustizia significa quindi praticarla, e praticarla in modo esclusivo:

(...) ad illum regnum quod diximus praeparari per bellum non venit aliquis qui unam gratiam solum consecutus est, hoc est, qui in uno aliquo opere placuerit; sed abundantia gratiae ab eo requiritur<sup>21</sup>.

Nihil enim sine iustitia agere debet qui iustificatur a Christo<sup>22</sup>.

Sopraggiunge a questo punto il pensiero, che abbiamo già analizzato, dell'universalità della condizione di peccato. Dove e quando sarà possibile trovare dei giusti « in quibus regnum mortis non habeat potestatem, hoc est, qui penitus absque peccato sint »<sup>23</sup>?

Osserva allora meticolosamente Origene che Paolo nell'uso dei verbi è guidato da una precisa 'ratio temporis', e quando parla del re-

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio E. Aleith, *Paulusverständnis in der alten Kirche*, («Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 18), Berlin 1937, pp. 100-101, che legge in Origene una chiara differenza di gradi nei fedeli cristiani, in corrispondenza dei valori di 'sapienza-conoscenza-fede', gerarchicamente disposti in ordine di importanza decrescente; della medesima opinione è Wiles, *The divine Apostle...*, cit., pp. 111ss. Secondo invece De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 223ss., l'uomo carnale, quello psichico e quello spirituale corrispondono a tre diversi gradi nella formazione del cristiano.

<sup>20</sup> PG 14,1027B.

<sup>21</sup> PG 14,1028CD.

<sup>22</sup> PG 14,1029A.

<sup>23</sup> PG 14,1028A.

gno della vita si serve sempre del futuro: « in vita regnabunt » (*Rm.* 5,17); « iusti constituentur » (*Rm.* 5,19). Pieno compimento del regno di Dio si avrà infatti soltanto alla fine dei tempi:

Quae mihi videntur magis ad futurum pertinere regnum, et ibi haec esse complenda, ubi dicitur quod « sit Deus omnia in omnibus » (*I Cor* 15,28)<sup>24</sup>.

Il tempo attuale infatti non è il tempo della gloria, ma il tempo della lotta, della corsa. Il dramma cosmico che vede la contesa fra i due regni, di Cristo e del demonio, si traduce nella vita individuale di ciascuno, concepita come *ἀγών*: i due regni, come abbiamo in parte considerato, si contendono l'uomo, ma l'uomo ha diritto di scelta, ha facoltà di concedere lo ' ius regni ':

(...) duo quaedam regna ostendit in homine: unum quo peccatum in mortem regnavit; aliud quo gratia per iustitiam regnet in vitam<sup>25</sup>.

Non a caso nell'« oratio dominica » preghiamo affinché ' v e n - g a ' il regno di Dio, ed il Signore stesso all'inizio della sua predicazione ha detto « Appropinquavit regnum coelorum », e non ' venit '.

Praesens vero tempus non tam regni dixerim quam belli: per quod bellum futurum regnum quaeratur, quamvis hoc ipso belli tempore, quia iam ex aliqua parte regnum mortis infringitur, et paulatim destruitur, quod prius in omnes homines fuerit dilatatum, Christus regnare dicatur...<sup>26</sup>.

Cristo ha dato inizio alla vita, come Adamo ha dato inizio alla morte; seguendo l'esempio di obbedienza del primo si giunge alla giustificazione, ripetere la disobbedienza di Adamo significa invece la condanna. Ma Cristo ha ottenuto la vittoria e da allora nel regno della morte ha cominciato ad aprirsi una breccia (« ex aliqua parte infringitur ») e il suo destino è stato segnato: sarà distrutto alla fine dei tempi; già ora, a poco a poco (« paulatim »), sopravanza e progredisce il regno

<sup>24</sup> PG 14,1028AB.

<sup>25</sup> PG 14,1034A.

<sup>26</sup> PG 14,1028B. Questa visione ' drammatica ' del cosmo e della vita umana, se è espressione di un tempo di martiri (e ricordiamo che Origene adolescente perde suo padre durante la persecuzione di Settimio Severo ed è egli stesso trattenuto dal correre incontro al martirio dalla sollecitudine della madre), pure esprime ancora una volta un pensiero autenticamente paolino: « Il mondo non è spazio neutrale, ma campo di battaglia; ciascuno appartiene a un partito » (cfr. Käsemann, *Prospettive paoline...*, cit., p. 41).

dei cieli, che giungerà a pieno compimento quando «Dio sarà tutto in tutti».

Questo ci suggerisce di pensare alla dottrina, che sappiamo origeniana, dell'ἀποκατάστασις, del ritorno dell'intera creazione, alla fine dei tempi, allo stato di originaria perfezione, della riconciliazione di ogni essere creato (potenze demoniache comprese) con Dio<sup>27</sup>. Ma questo non viene detto esplicitamente in questo punto. Dal commento di questo brano risulta semplicemente una visione del regno di Dio come realtà in divenire, che si realizza in progresso di tempo nel contesto di un dramma cosmico, di un conflitto senza tregua tra due regni, che scuote il mondo e scuote ogni anima umana.

### V.3 *La ricchezza sovrabbondante della grazia*

L'esito di questo conflitto, abbiamo detto, è già stabilito, perché Cristo ha già ottenuto la vittoria sulla morte: la grazia che da questa vittoria proviene sopravanza di gran lunga la potenza del peccato.

E proprio questo pensiero sembra leggere Origene come fondamentale nello scritto paolino: quanto più potente è l'avversario sconfitto, tanto più grandiosa è la vittoria; quanto più tenace e universale è la schiavitù del peccato, tanto più atteso ed esplosivo è l'evento della liberazione; quanto più meritata, infine, è la condizione di peccatori, tanto più gratuita è la Redenzione.

Ed è preciso intento di Paolo la dimostrazione di questa verità:

Et ostendere vult quod multo sit fortior vita quam mors et iustitia quam peccatum<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. Simonetti, *I principi...*, cit., pp. 59ss. L'affermazione dell'ἀποκατάστασις finale è sempre ricondotta da Origene al principio secondo cui fine e principio si ricongiungono; ma l'itinerario e le modalità di questo cammino di tutto l'universo verso la ricostituzione finale rimangono in ombra. Cfr. *De Princ.* III,5,7-8: «... Come la soggezione del Figlio al Padre significa reintegrazione perfetta di tutto il creato, così la soggezione dei nemici al Figlio significa salvezza in lui dei soggetti e reintegrazione dei perduti. Questa soggezione si realizzerà in determinati modi, norme e tempi; cioè tutto il mondo si assoggetterà al Padre, non per violenza né per necessità che costringa alla soggezione (...). Ma in che modo si provveda a ciascuno, salvaguardando il libero arbitrio di tutte le creature razionali (...), per quali motivi e in che occasioni tutto ciò avvenga, per quali impulsi e inclinazioni che scorga negli uomini la sapienza divina disponga tutte queste cose: tutto ciò sa solo Dio» (GCS 22, pp. 278-279, tr. it. Simonetti, *I Principi...*, cit., pp. 460-462).

<sup>28</sup> PG 14,1022C.

Quest'idea fondamentale, che risulta evidente a partire dal versetto 15 della pericope (dove Origene — abbiamo visto — individua la prosecuzione della comparazione iniziata al versetto 12: « Sicut per unum hominem... »), viene espressa da Paolo non solo attraverso l'opposizione dei due quadri di cui è composto il brano, ma anche per mezzo di alcune particolarità lessicali, che Origene evidenzia con la consueta acribia. La 'moderatio' del linguaggio paolino non lascia nemmeno uno iota al caso, tutto è premeditato; pertanto va considerata e motivata ogni minuzia dell'espressione linguistica. La morte « *in multis pertransiit* », la grazia « *in plures abundavit* »<sup>29</sup>; il giudizio viene « *ex uno in condemnationem* », la grazia invece « *ex multis delictis in iustificationem* »; la medesima funzione di risalto ha la ripetizione di « *si enim... multo magis* » e l'uso insistito dei termini 'abundare' e 'sovrabundare':

(...) frequentat istos sermones, ut dicat « multo magis » et « abundantiam gratiae » (...). Quae omnia utique declarant multo abundantiora esse dona quam damna<sup>30</sup>.

Ma in cosa consiste più precisamente questa sovrabbondanza della grazia?

Dopo aver mostrato come la vittoria di Cristo riveli la sua superiorità nei confronti del nemico sconfitto, Origene si sforza di individuare i beni che derivano da questa vittoria, quali siano cioè questi 'abundantiora dona'. E si serve per questo, ancora una volta, della struttura a comparazione del brano paolino, partendo dal v. 15: « Sed non sicut delictum, ita et donum ». Se gli effetti della grazia fossero equipollenti rispetto a quelli del peccato, in corrispondenza di « *mors regnavit per unum* » dovremmo avere nel testo « *vita regnabit per unum Iesum Christum* »; troviamo invece « *multo magis abundantiam gratiae et do-*

<sup>29</sup> In realtà Origene questa volta è un po' impreciso: nel testo paolino risulta infatti al v. 12 che la morte « *in omnes homines pertransiit* », mentre al v. 15 troviamo « *unius delicto multi mortui sunt* ». Ci pare, inoltre, un po' contraddittorio da parte di Origene sottolineare che la morte « *in multis pertransiit* », mentre la grazia « *in plures abundavit* », dopo ciò che ha detto sull'uso paolino di *omnes/multi/plures* teso ad evitare un atteggiamento passivo da parte dei 'remissores'. Ricordiamo, infine, quanto poco risponda effettivamente al pensiero paolino la distinzione *multi/plures*, ambedue 'οἱ πολλοί' nel greco originale. È assai probabile un intervento di Rufino nella traduzione di queste particolarità linguistiche, anche senza pensare a uno stravolgimento del pensiero origeniano nella sua sostanza.

<sup>30</sup> PG 14,1027A.

nationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Iesum Christum » (*Rm.* 5,17):

(...) non solum ultra non regnat in eis mors (quod et ipsum utique non parvae est gratiae), sed et alia duo eis conferuntur bona: unum quod pro morte vita in eis regnat Christus Iesus; aliud quod etiam ipsi regnabunt per unum Iesum Christum<sup>31</sup>.

La distinzione di questi tre 'beni' ci appare, per la verità, un po' forzata, anche perché non viene meglio specificato in seguito il loro significato. Origene rileva soltanto l'uso del futuro, indicante, come abbiamo già visto, il differimento di questo regno al tempo della gloria, e ricorda ancora che questa 'beatitudinis summa' tocca solo a coloro che 'accolgono l'abbondanza della grazia', che sono attualmente pochi, pur essendo destinati a crescere.

L'Alessandrino ci sembra piuttosto spinto a distinguere questi tre doni dal bisogno di rendere ragione di ogni particolarità e asimmetria del testo e dal desiderio di evidenziare meglio la superiorità della grazia.

Questa superiorità si rivela anche attraverso un preciso fatto: la salvezza di Adamo.

Sulle orme di Ireneo<sup>32</sup>, che proclama con fermezza la salvezza del progenitore, Origene vede nel fatto che la Redenzione coinvolge anche il primo uomo un segno sicuro della potenza sovraeminente della grazia e dell'infinita misericordia divina:

Sic ergo plures Christus reducit ad vitam, quam Adam duxit ad mortem: quia etiam ipsum Adam, qui caeteris causa exstitit mortis, Christus revocavit ad vitam<sup>33</sup>.

Due sono le prove bibliche della salvezza di Adamo.

In primo luogo Origene interpreta in questo senso un passo del libro della Sapienza, *Sap.* 10,1: « Haec (scil. Sapientia) illum, qui primus

<sup>31</sup> PG 14,1026B.

<sup>32</sup> Cfr. Testa, *Il peccato di Adamo...*, cit., pp. 34-35: i giudeo-cristiani sono unanimi nell'ammettere la conversione e la salvezza di Adamo. Per Ireneo l'irrimediabile perdizione di Adamo è una « blasphemia » inventata da Taziano. Cfr. *Adv. Haer.* III,23,8; 1 (*SCh* 211, pp. 466-468; 444-446): « Necessè ergo fuit Dominum ad perditam ovem venientem, et tantae dispositionis recapitulationem facientem, et suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem eius, id est, Adam (...) ». Se così non fosse « (...) victus esset Deus et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei ».

<sup>33</sup> PG 1023D-1024A.

factus est, patrem mundi, cum solus esset creatus, custodivit, et liberavit eum de peccato suo ». Il primo uomo è senz'ombra di dubbio Adamo e la Sapienza viene senz'altro identificata da Origene (secondo una tradizione ormai costituita, a partire almeno da Giustino) con Gesù Cristo stesso, sulla scorta di *I Cor.* 1,24:

Quae est autem haec Sapiencia quae primum hominem liberavit de peccato suo, nisi Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia?<sup>34</sup>.

La seconda 'prova' è desunta da Paolo stesso, da questo stesso brano al versetto 18: « ... per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae ». Argomenta l'Alessandrino:

Homo autem est etiam Adam: ergo et in ipsum iustificatio vitae perveniet<sup>35</sup>.

Prima di tutto notiamo il modo di procedere sillogistico, che anche altrove Origene sfrutta sovente: la giustificazione si riversa su tutti gli uomini, Adamo è un uomo, 'ergo' Adamo viene giustificato.

Nasce poi il sospetto che Origene abbia in mente ciò che di Adamo ha scritto nel *Contra Celsum*, dove Adamo è visto non come 'un uomo', ma come 'l'uomo', cioè ogni uomo, oppure il rappresentante di tutti gli uomini. A maggior ragione in questo caso sarebbe valido il sillogismo, perché significherebbe che ogni uomo (simbolizzato da Adamo) viene liberato dal peccato per effetto della grazia divina.

Escludiamo tuttavia una decisa interpretazione in questo senso, perché due elementi ci orientano a vedere qui in Adamo un soggetto storico, visto come singolo individuo: la salvezza di Adamo sta infatti a dimostrare la sovrabbondanza della grazia in quanto uno 'in più' viene redento: « ... ille ipse, ex quo in caeteros mors peccati diffusa est, additur numero eorum... »<sup>36</sup>. Inoltre, abbiamo un'indicazione abbastanza chiara nell'"etiam": « Homo autem est etiam Adam »: 'anche Adamo è un uomo', lo è cioè assieme a tutti gli altri e come tutti gli altri.

Anche in un altro modo però la figura di Adamo evidenzia nel testo paolino la superiorità di Cristo: proprio nella sua relazione con Cristo « novissimus Adam ».

<sup>34</sup> PG 14,1023C.

<sup>35</sup> PG 14,1024A.

<sup>36</sup> Cfr. PG 14,1023C: « ...qui per gratiam Christi vivificantur ideo plures dicti

V.4 *Adamo*, τύπος τοῦ μέλλοντος

Origene vede in tutta la seconda parte della pericope, a partire dal versetto 15, la spiegazione della definizione di Adamo data al versetto 14: ' τύπος τοῦ μέλλοντος ', ' forma futuri '.

« Sed non sicut delictum, ita et donum » (*Rm.* 5,15): et incipit ex hoc sermone veluti semetipso explanare quomodo formam Christi dixerit esse Adam<sup>37</sup>.

Non possiamo qui nemmeno accennare alle origini e allo sviluppo della cosiddetta interpretazione tipologica, e in Paolo stesso e nell'esegesi biblica dei Padri<sup>38</sup>. Intendiamo semplicemente indagare sull'uso origeniano di essa nel caso specifico del rapporto Adamo/Cristo.

E proprio in questa occasione Origene si dilunga, anche con alcuni esempi, a spiegare il significato di ' τύπος ' in Paolo.

Il senso dell'espressione — sostiene Origene — è ambiguo, cioè passibile di duplice interpretazione. ' Prefigurazione di colui che verrà ' può intendersi come futuro rispetto al primo uomo, Adamo, oppure futuro rispetto a Paolo nel momento della stesura della lettera. Nel primo caso Adamo è prefigurazione di Gesù Cristo nella sua vicenda terrena (e il tempo futuro è ' passato ' rispetto allo scrivente), nel secondo caso egli prefigura Cristo nella sua venuta finale, nel ' futurum saeculum ' <sup>39</sup>.

Origene sembra dapprima dare come più probabile la prima ipotesi, sviluppata anche con il sostegno di un altro passo paolino:

(...) et in alio loco cum de Adam et Eva loqueretur idem Apostolus, dixerit: « Mysterium hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia » (*Ef.* 5,32); in quo videtur hoc magis nobis ad intelligendum dedisse, quod forma futuri dicatur Adam in eo quod advenit ad Ecclesiam sibi sociandam<sup>40</sup>.

Qui, sulla scorta di una lettura tipologica operata da Paolo stesso (e ritroviamo in Origene il costante uso della Scrittura per spiegare la Scrittura), l'Alessandrino vede in Adamo la figura di Gesù Cristo che

sunt, quia etiam ille ipse ex quo in caeteros mors peccati diffusa est, additur numero eorum, eo quod cum omnibus quos ipse fecerat sub delicto, etiam ipse salvetur... ».

<sup>37</sup> PG 14,1021C.

<sup>38</sup> Cfr. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica...* cit., p. 327; Id., *Origène...* cit., p. 145ss.; Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi...*, cit., pp. 41-49.

<sup>39</sup> PG 14,1019CD.

<sup>40</sup> PG 14,1019D-1020A.

si incarna per convocare e redimere la sua chiesa.

La seconda possibilità pare espressa, a prima vista, con minor convinzione:

Si vero intelligamus Apostolum a suis temporibus quibus haec scribebat, dixisse Adam futuri esse formam, ita magis intelligitur quod sicut in hoc saeculo mors regnavit per unum Adam (...), ita et in futuro saeculo vita regnabit per Christum...<sup>41</sup>.

Qual è l'interpretazione esatta? L'una non esclude l'altra ed ambedue si devono mantenere. In altri luoghi della Scrittura si ritrova infatti la medesima pregnanza e sempre — sostiene Origene — Paolo opera la medesima lettura tipologica, che potremmo dire a tre tappe, a tre livelli.

In quest'ottica,

- a un primo livello storico, Adamo è 'ombra' (σκιά) di Gesù Cristo incarnato;
- ad un secondo livello pneumatico, Adamo è 'figura' (εἰκὼν) del Cristo glorioso nella sua venuta finale;
- il Cristo glorioso, rappresentando il pieno compimento del processo tipologico, è ἀλήθεια.

Facendo riferimento a *Col.* 2,16 (« Non ergo vos iudicet quisquam in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniis, aus Sabbatis, quae sunt umbrae futurorum ») e a *Eb.* 10,1 (« Umbram enim habet lex bonorum futurorum »), Origene elenca una serie di altre realtà ugualmente interpretabili secondo lo schema σκιά - εἰκὼν - ἀλήθεια<sup>42</sup>:

' poculum ' → il calice, bevanda	Calice del → Nuovo Testamento	il calice nuovo che si beve con Cristo nel Regno
' dies festus ', → il giorno festivo degli ebrei	vivere la Pasqua → ( ' Christus pascha nostrum ' )	la festa eterna del cielo
' neomeniae ' → = ' novi menses '	la nuova era ini- → ziata con Cristo, Sole di giustizia	l'eternità

<sup>41</sup> PG 14,1020AB.

<sup>42</sup> Per tutta questa parte cfr. Danielou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica...*, cit., pp. 327-328, soprattutto sull'interpretazione origeniana di « τύπος τοῦ

‘ Sabbatum ’ nel- l’osservanza ebraica	→	si osserva non portando gli ‘ onera peccati ’	→	il vero ‘ riposo’ eterno
--	---	---	---	-----------------------------

Gli avvenimenti e le istituzioni dell’Antico Testamento sono insomma, secondo questa lettura tipologica, figure del Nuovo Testamento, ma anche gli avvenimenti e le istituzioni della chiesa sono immagini del regno futuro.

La lettura a diversi livelli di tutte queste realtà è comprovata nel testo origeniano da numerose citazioni bibliche. Origene non esclude nessuna di queste possibilità e quella che egli stesso sembra definire incertezza nella scelta (‘ incertum est ») risulta di fatto una tranquilla convivenza delle differenti interpretazioni.

(...) quod dicit Apostolus, totam legem umbram habere futurorum bonorum, utrum in adventu Christi, an in futuro saeculo umbrae istius explenda sit veritas, incertum est; quia et in alio loco scribitur etiam de his quae sub lege sunt quod formae et umbrae deserviant coelestium<sup>43</sup>.

Adamo dunque prefigura sia Gesù Cristo nella sua vicenda terrena, sia la sua venuta nel ‘ futurum saeculum ’.

Sembrerebbe però una bestemmia dire Adamo, il primo peccatore, τύπος di Cristo<sup>44</sup>.

In realtà la tipologia che sostiene il rapporto Adamo/Cristo è anti-tipica ed Origene non manca di farlo notare:

Igitur non sine profunda arte dicendi Apostolus formam Christi esse Adam posuit, quae sit per genus similis, per speciem contraria<sup>45</sup>.

E delinea, come già prima di lui Ireneo<sup>46</sup>, le opposte realtà che fanno capo rispettivamente al primo e al secondo Adamo:

μέλλοντος» e sulla tipologia nei tre livelli di σκιά - εικόν - ἀλήθεια. Cfr. anche De Lubac, *Storia e Spirito...*, cit., pp. 327ss., sulla tricotomia ombra-immagine-verità rispondente alla tricotomia dei sensi scritturali.

<sup>43</sup> PG 14,1020C.

<sup>44</sup> Cfr. PG 14,1020A: « Nescio sane quomodo quis possit et praevaricationem eius, et peccatum (...) in formam Christi coaptare, nisi forte ex contrariis... ».

<sup>45</sup> PG 14,1022A.

<sup>46</sup> Cfr. *Adv. Haer.* III,18,6; III,21,10; III,22,4 (SCb 211, pp. 362; 426-430; 440-444).

praevaricatio	obedientia
peccatum- peccatores	iustitia- iusti
mors	vita- resurrectio

Ora, abbiamo visto che Origene considera i vv. 15-21 come esplicitazione e spiegazione della definizione di Adamo quale τύπος τοῦ μέλλοντος, e che sempre questi versetti esprimono l'idea della sovrabbondanza della grazia. Il rapporto antitipico Adamo/Cristo quindi, che racchiude in sé quest'idea, manifesta la grandezza della Redenzione; perché la vita e la giustizia, provenienti dal secondo Adamo, sono più forti della morte e del peccato, realtà legate al primo Adamo (anche se, secondo un ordine di importanza, il rapporto primo/secondo andrebbe invertito), e perché, inoltre, Cristo-Sapienza redime anche il primo Adamo.

Ed è proprio questo che Origene ribadisce nell'esclamazione con cui conclude questo tema, mentre commenta il v. 20b: « Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia »:

Est ergo grandis superabundantia ex eo quod ubi peccatum et mors, ibi nunc est gratia, et iustitia, et vita aeterna<sup>47</sup>.

Per completare il discorso, dobbiamo aggiungere che anche un altro pensiero si lega al tema dei due Adami, pensiero che Origene formula guidato da un'idea svolta dall'Apostolo stesso nella prima lettera ai Corinti:

Factus est primus homo Adam in animam viventem (ψυχὴν ζῶσαν), novissimus Adam in spiritum vivificantem (πνεῦμα ζωοποιοῦν). Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale, deinde quod spiritale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis. Qualis terrenus, tales et terreni, et qualis coelestis, tales et coelestes. Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis. (I Cor 15,45-49).

Da questi versetti Origene ricava senz'altro l'equivalenza Adamo- 'homo terrenus' e Cristo ('novissimus Adam')- 'homo coelestis', e

<sup>47</sup> PG 14,1034B.

riaggancia in certo modo questa distinzione alle categorie paoline di ' homo interior ' e ' homo exterior ', ' homo vetus ' e ' homo novus ' ; a sua volta il richiamo paolino al racconto della creazione narrato nel libro della Genesi (dove i LXX distinguono πνοὴ ζωῆς, soffio di vita, e ψυχὴ ζῶσα, anima vivente) fa sí che vi si associ l'idea di ' homo creatus ' ed ' homo plasmatus '.

Risulta pertanto dal testo origeniano la seguente serie di corrispondenze:

Adamo	Cristo ( ' novissimus Adam ' )
ψυχὴ ζῶσα	πνοὴ ζωῆς
homo terrenus	homo coelestis
homo plasmatus	homo creatus
homo exterior	homo interior
homo vetus	homo novus

(È chiaro che, lette verticalmente, si tratta di realtà fra loro concatenate, ma non direttamente equivalenti).

La lettura origeniana del doppio racconto della creazione dell'uomo contenuto in Genesi è problematica, non solo per la mancanza dei testi origeniani in proposito nella loro integrità, ma anche, pare, per l'assenza di un'interpretazione univoca e chiara di Genesi da parte dell'Alessandrino<sup>48</sup>.

Sembra comunque certo che anche Origene abbia accolto la distinzione, già filoniana<sup>49</sup>, tra ' homo creatus ' e ' homo plasmatus ', in corrispondenza dei due racconti: l'uomo ' creato ' è ad immagine e somiglianza di Dio, privo di corpo, incorruttibile, immortale; l'uomo ' plasmato ' dalla terra è invece dotato di corpo e, di conseguenza, di natura piú vile. È chiaro perciò come l'uomo ' plasmato ' venga ad as-

<sup>48</sup> Sull'argomento cfr. Sfameni-Gasparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri Archon...* cit.; Ead., *La ' doppia creazione ' di Adamo e il tema paolino dei ' due uomini ' nell'esegesi di Origene*, in « *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione* », Roma 1984, pp. 139-155; Simonetti, *Sull'interpretazione origeniana di Gen. 2,7 e 3,7...* cit.

<sup>49</sup> Cfr. Laporte, *La chute chez Philon et Origène...*, cit., pp. 322-323.

sociarsi all'uomo ' terreno ' e l'uomo ' creato ' all'uomo ' celeste ' <sup>50</sup>.

Inoltre, l'invito di *Col.* 3,10 a spogliarsi dell'uomo vecchio e a rivestirsi dell'uomo nuovo viene da Origene esteso, nella parte del Commentario analizzata, anche alle altre coppie ' homo terrenus ' / ' homo coelestis ', ' homo exterior ' / ' homo interior ' (non a caso infatti Origene indica il Salvatore quale restauratore dell' " homo interior " ).

Tutta la prima colonna, facente capo ad Adamo, è messa sotto il segno della disobbedienza (anche se ciò non manca di creare problemi <sup>51</sup>); la seconda colonna, facente capo a Cristo, si trova sotto il segno e della condizione originaria dell'uomo e della Redenzione: inizio e fine si ricongiungono.

Volendo ora precisare in che termini Origene concepisca la relazione intercorrente tra ogni uomo e i due Adami (e con le corrispondenti coppie di significati), ci sembra di poter dire che questo rapporto è inteso da Origene (che, ancora una volta, è guidato da Paolo) in termini di ' conformazione '. Tale concetto comprende in sé anche l'idea della ' sequela ' e dell' ' esemplarità ' che abbiamo già considerato. « Portare l'immagine dell'uomo terreno » significa seguire Adamo nella sua disobbedienza, « portare l'immagine dell'uomo celeste » significa seguire Cristo « secundum Verbum Dei viventes », non appartenere più a questo ' mondo ' ed avere l'incorruttibilità <sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde...*, cit., p. 75; G. Sfameni-Gasparro, *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione* in « *Origene. Studi di antropologia...* », cit., pp. 157-192.

<sup>51</sup> Infatti l'uomo dotato di corpo, l' " homo plasmatus " , dovrebbe venire, a rigor di logica, dopo il racconto della caduta, che invece si trova, nella narrazione di Genesi, solo al capitolo terzo. È vero che anche le tuniche di pelle che Dio fa all'uomo e alla donna dopo la caduta (*Gen.* 3,21) a volte sembrano essere allegoricamente intese come il rivestimento corporeo dell'uomo; ma il fatto stesso che la nascita dell' " homo plasmatus " sia collocata in due diversi momenti (*Gen.* 2,7 e 3,21), rispettivamente prima e dopo la caduta, rende almeno problematico un chiaro rapporto di consequenzialità fra disobbedienza e assunzione di un corpo mortale. Cfr. Simonetti, *Sull'interpretazione origeniana di Gen. 2,7 e 3,7...*, cit., p. 372.

<sup>52</sup> Cfr. *PG* 14,1010B: « ...imaginem portare coelestis, id est ut secundum verbum Dei viventes renovemur, et reformemus secundum interiorem hominem ad imaginem Dei qui creavit eum. Hic ergo homo qui iam reformatur et reparatur ad imaginem Dei, neque terrenus neque in hoc mundo est, sed in coelis esse dicitur conversatio eius: et ideo (...) mors in eo non potest pertransire ».

Questo gioco di antitesi fra i due uomini, i due τύποι, indica da una parte la consistenza ontologica dell'uomo (e siamo allora più vicini all' " homo vetus " e ' novus ' paolini), dall'altra esprime per Origene il succedersi cronologico di due realtà, di due diverse ' conditiones ' dell'uomo, prima e dopo la caduta. In questa duplice

Origene, infine, segue Paolo anche nel concepire questa ‘ conformazione ’ al secondo Adamo come meta di un cammino: « Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis » (*I Cor.* 15,49). Dalla condizione di ‘ homo terrenus ’ (punto di partenza comune a tutti) ciascuno è chiamato a conversione, ad assumere l’immagine dell’ ‘ homo coelestis ’:

(...) omnis homo primo « de terra terrenus » est (...); cum imaginem terreni portat et secundum imaginem terreni ambulat, carnem cogitat, et quae carnis sunt sapit, et vix aliquando est ut convertatur ad Dominum, et Spiritu Dei agatur, atque effectus spiritalis fiat « novissimus Adam » in Spiritum vivificantem<sup>53</sup>.

### V.5 Conclusioni

A conclusione di questa sezione, possiamo dire che Origene coglie giustamente il nocciolo del pensiero paolino quando individua come scopo dell’intera pericope di *Rm.* 5,12-21 l’annuncio della salvezza per mezzo di Gesù Cristo e vede nella prima parte del brano (vv. 12-14: Adamo, il peccato, la morte) la premessa, lo sfondo che serve a motivare l’azione redentrice di Cristo e a dare risalto alla superiorità della grazia rispetto al peccato, tema svolto nella seconda parte (vv. 15-21).

Segni sicuri della ricchezza sovrabbondante della Redenzione sono:

- in primo luogo la parola stessa di Paolo, divinamente ispirata, che manifesta questo concetto attraverso l’espressione linguistica nelle sue minime particolarità;
- in secondo luogo le asimmetrie che si riscontrano nel confronto dei due quadri componenti il ‘ dittico ’ della pericope che evidenziano ciò che ‘ in più ’ conferisce la grazia rispetto al peccato (« due alia conferuntur dona »; « abundantiora dona »).

Dal complesso del commento origeniano a questi versetti ci sem-

prospettiva, orizzontale e verticale, si può leggere un’interferenza profonda del piano etico e di quello ontologico. « Definita dunque la costituzione ontologica dell’uomo attuale come risultato di un dramma precosmico, nella prospettiva della ‘ doppia creazione ’ e della ‘ colpa antecedente ’, Origene guarda alla tensione dell’uomo vivacemente proteso verso l’uno o l’altro dei due poli del suo essere, capace di assimilarsi e di trasformarsi interamente nell’uno o nell’altro di essi » (cfr. Sfameni-Gasparro, *Restaurazione dell’immagine del celeste...*, cit., pp. 182; 174-185).

<sup>53</sup> PG 14, 1010C.

bra di poter trarre due idee fondamentali a proposito del conseguimento della giustificazione da parte di ciascuno in rapporto con l'opera redentrice di Cristo. Sono due pensieri che, senza opporsi apertamente, sono provocati da diverse sottolineature e, a loro volta, provocano diverse sfumature, a seconda dell'angolo visuale da cui prendono le mosse:

— Da un lato, Origene afferma risolutamente che la salvezza non si ottiene a buon mercato, né per effetto automatico della grazia, né a seguito di una vaga professione di fede: accogliere l'« *abundantiam gratiae et donationis et iustitiae* » significa *p r a t i c a r e* la giustizia, e praticarla in pienezza (anche se, dobbiamo riconoscere, rimane qualche ambiguità a proposito dei diversi gradi di perfezione).

Il cammino (ché come tale si configura) che porta alla giustificazione è irto di ostacoli e ciascuno, finché vive in questo ' *tempus belli* ', è chiamato a lottare per il bene; la vita di ogni uomo è un *ἀγών*, riflesso di quel dramma cosmico che vede opporsi il regno di Cristo e il regno del demonio. Accogliere « *Christum regem* », a lui concedere lo ' *ius regni* ' non è cosa pacifica.

— D'altro canto è confermata l'assoluta gratuità del dono della Redenzione: non dimentico delle sue creature (« *creaturae suae non obliiscitur* »), il Figlio di Dio accetta l'umiliazione, l'abbassamento dell'Incarnazione « *sola miseratione permotus* ». Meritata la pena, gratuita la liberazione.

Le due affermazioni non sono affatto inconciliabili e sembra potersi evincere dal testo origeniano come anello di congiunzione fra i due pensieri quella tensione tra ' già ' e ' non ancora ', che implica da un lato l'idea della vita come ' *tempus belli* ', dall'altro la certezza della completa riconciliazione finale, quando « Dio sarà tutto in tutti ». (Abbiamo visto che, pur non essendo manifestamente espressa, l'idea dell'*ἀποκατάστασις* sembra serpeggiare in parecchi punti del Commentario).

La vittoria di Cristo, infatti, è già avvenuta ed è già piena, definitiva; Cristo ha reso possibile la salvezza e, quale ' restauratore dell'uomo interiore ', ha reso possibile quel cammino di conformazione a sé che è la vocazione di ogni uomo (cui sempre rimane la libertà di scegliere tra il primo ed il secondo Adamo).

Ma ancora si attende il pieno compimento della riconciliazione con Dio da parte dell'universo intero, ancora non si è esclusivamente instaurato il regno di Dio, « *quod diximus praeparari per bellum* ».



APPENDICE I

STROM. III,9; IV,3,9,4-11,1

*STROM. III,9 (ed. O. Stäbblin in GCS 15, Leipzig 1906, pp. 225-226)*

Οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας κάκεινα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν· φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. Φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτὴρ· «ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας,» θηλείας μὲν τῆς ἐπιθυμίας, ἔργα δὲ γένεσιν καὶ φθορὰν. Τί οὖν ἂν εἴποιεν; Κατελύθη ἡ διοικήσις αὕτη; Οὐκ ἂν φήσαιεν· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς αὐτῆς οἰκονομίας ὁ κόσμος. Ἄλλ' οὐκ ἐψεύσατο ὁ κύριος· τῷ ὄντι γὰρ τὰ τῆς ἐπιθυμίας κατέλυσεν ἔργα, φιλαργυρίαν, φιλονικίαν, φιλοδοξίαν, γυναικομανίαν, παιδερασίαν, ὀψοφαγίαν, ἄσωτίαν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια· τούτων δὲ ἡ γένεσις φθορὰ τῆς ψυχῆς, εἴ γε «νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι» γινόμεθα· καὶ αὕτη ἡ θήλεια ἀκρασία ἦν. Γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμένα οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται. Ὅθεν εἰκότως περὶ συντελείας μηνύσαντος τοῦ λόγου ἡ Σαλώμη φησί· «μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται;» Ἄνθρωπον δὲ καλεῖ ἡ γραφή διχῶς, τὸν τε φαινόμενον καὶ τὴν ψυχὴν, πάλιν τε αὖ τὸν σφζόμενον καὶ τὸν μῆ. Καὶ θάνατος ψυχῆς ἡ ἁμαρτία λέγεται. Διὸ καὶ παρατετηρημένως ἀποκρίνεται ὁ κύριος· «μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες,» τουτέστι μέχρις ἂν αἱ ἐπιθυμίαι ἐνεργῶσι. «Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον· καὶ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ

Ἐὰν μὲν ἄρα Μωυσέως,» φησὶν ὁ ἀπόστολος· φυσικῆ δὲ ἀνάγκη θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἐπεται, καὶ συνδῶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ. Εἰ δὲ ἔνεκεν μαθήσεως καὶ ἐπιγνώσεως ἢ γένεσις, ἀποκαταστάσεως δὲ ἢ διάλυσις· ὡς δὲ αἰτία θανάτου διὰ τὸ τίκτειν ἢ γυνῆ νομίζεται, οὕτω καὶ ζωῆς διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν λεχθήσεται ἡγεμών. Αὐτίκα ἢ προκατάρξασα τῆς παραβάσεως «ζωῆ» προσηγορεύθη, διότι τῆς διαδοχῆς αἰτία τῶν τε γεννωμένων τῶν τε ἁμαρτανόντων γίνεται, ὁμοίως δικαίων ὡς καὶ ἀδίκων μήτηρ, ἑκάστου ἡμῶν ἑαυτὸν δικαιούντος ἢ ἔμπαλιν ἀπειθῆ κατασκευάζοντος. Ὅθεν οὐχ ἡγοῦμαι ἔγωγε μυσάττεσθαι τὴν ἐν σαρκὶ ζωὴν τὸν ἀπόστολον, ὀπηνίκα ἂν φῆ· «Ἄλλ' ἐν πάσῃ παρησῖα ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, καὶ τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω· συνέχομαι τε ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ κρεῖττον· τὸ δὲ ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς.» Ἐνεδείξατο γὰρ, οἶμαι, διὰ τούτων σαφῶς τῆς μὲν ἐξόδου τοῦ σώματος τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην τελείωσιν εἶναι, τῆς δὲ ἐν σαρκὶ παρουσίας τὴν εὐχάριστον διὰ τοὺς σωθῆναι δεομένους ὑπομονήν. Τί δὲ οὐχὶ καὶ τὰ ἐξῆς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι; Φαμένης γὰρ αὐτῆς «Καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα», ὡς οὐ δεόντως τῆς γενέσεως παραλαμβανομένης, ἀμείβεται λέγων ὁ κύριος· «Πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς.» Σημαίνει γὰρ καὶ διὰ τούτων ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης κατὰ κώλυσιν ἐντολῆς ἦτοι τὴν ἐγκράτειαν ἢ καὶ τὸν γάμον, καὶ ὅτι ὁ γάμος συνεργάζεται τι τῇ κτίσει προσδιασαφῶν. Μήτ' οὖν ἀμάρτημά τις ἡγείσθω τὸν γάμον τὸν κατὰ λόγον, εἰ μὴ πικρὰν ὑπολαμβάνει παιδοτροφίαν (πολλοὶς γὰρ ἔμπαλιν ἀτεκνία λυπηρότατον), μήτ', ἂν πικρὰ ἢ παιδοποιία φαίνεται τι μεταπερισπῶσα τῶν θείων διὰ τὰς χρειώδεις ἀσχολίας, μὴ φέρων δ' οὗτος εὐκόλως τὸν μονήρη βίον ἐπιθυμείτω γάμου, ἐπεὶ τὸ εὐάρεστον μετὰ σωφροσύνης ἀβλαβὲς καὶ κύριος ἕκαστος ἡμῶν τυγχάνει τῆς περὶ τέκνων γονῆς αἰρέσεως. Συνορῶ δ' ὅπως τῇ προφάσει τοῦ γάμου οἱ μὲν ἀπεσχημένοι τούτου μὴ κατὰ τὴν ἀγίαν γνώσιν εἰς μισανθρωπίαν ὑπερρῦσαν καὶ τὸ τῆς ἀγάπης οἴχεται παρ' αὐτοῖς, οἱ δὲ ἐνοσχεθέντες καὶ ἡδυπαθήσαντες τῇ τοῦ νόμου συμπεριφορᾷ, ὡς φησὶν ὁ προφήτης, «παρωμοιώθησαν τοῖς κτήνεσιν».

STROM. IV,3,9,4-11,1 (ed. O. Stäbblin in GCS 15, Leipzig 1906, pp. 252-253)

Τί ἂν φήσαιμεν τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον; Ἔοικεν δ' οἶμαι, κενταύρω, Θετταλικῷ πλάσματι, ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα γῆν τε ἐργάζεται καὶ σπεύδει εἰς γῆν, τέταται δὲ ἡ ψυχὴ πρὸς τὸν θεόν, ἡ γε διὰ φιλοσοφίας τῆς ἀληθοῦς παιδευομένη, πρὸς τε τοὺς ἄνω σπεύδει συγγενεῖς, ἀποστραφεῖσα τῶν τοῦ σώματος ἐπιθυμιῶν πρὸς τε ταύταις πόνου τε καὶ φόβου· καίτοι πρὸς ἀγαθοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὸν φόβον ἐδείξαμεν. Εἰ γὰρ «διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας,» ὡς οἱ κατατρέχοντες τοῦ νόμου φασί, «καὶ ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἀλλὰ χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρὰ» ἀντάδομεν αὐτοῖς. Ὅταν γὰρ ἀφέλης τὸ αἷτιον τοῦ φόβου, τὴν ἁμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον, πολὺ δὲ ἔτι μᾶλλον τὴν κόλασιν, ὅταν ἀπῆ τὸ πεφυκὸς ἐπιθυμεῖν· «Δικαίῳ γὰρ οὐ κείται νόμος,» ἡ γραφὴ φησιν. Καλῶς οὖν Ἡράκλειτος «δίκης ὄνομα» φησὶν «οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν,» Σωκράτης δὲ νόμον ἔνεκα ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι. Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτο ἔγνωσαν οἱ κατήγοροι, ὡς ὁ ἀπόστολος φησὶν ὅτι «ὁ ἀγαπῶν τὸν πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· τὸ γὰρ οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τούτῳ μόνῳ ἀνακεφαλαιοῦται τῷ λόγῳ, τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.» Ταύτη που «ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου» φησὶν «ἐξ ὅλης καρδίας σου, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.» Εἰ δὴ ὁ τὸν πλησίον ἀγαπῶν κακὸν οὐκ ἐργάζεται καὶ πᾶσα ἐντολὴ ἐν τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, τῷ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον, αἱ τὸν φόβον ἐπαρτῶσαι ἐντολαὶ ἀγάπην, οὐ μῖσος κατασκευάζουσιν. Οὐκ οὐκ πάθος ὁ φόβος οὗ γεννητικὸς ὁ νόμος. «Ὡστε ὁ νόμος ἅγιος» καὶ τῷ ὄντι «πνευματικὸς» ἐστὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον.

## APPENDICE II

### IL TESTO DELLA PERICOPE DI RM. 5,12-21 NELLA VERSIONE DI RUFINO (PG 14)

12) Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et sic in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. 13) Usque ad legem enim peccatum erat in hoc mundo. Peccatum autem non imputatur, cum lex non est.

14) Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Aadae, qui est forma futuri.

15) Sed non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit.

16) Et non sicut per unum peccatum, ita et donum. Nam iudicium quidem ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in iustificationem.

17) Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis qui abundantiam gratiae et donum iustitiae accipiunt, in vita regnabunt per unum Iesum Christum.

18) Itaque sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, ita et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae.

19) Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obedientiam iusti constituentur multi.

20) Lex autem subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit peccatum, superabundavit gratia, 21) ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam, per Iesum Christum Dominum nostrum.

## BIBLIOGRAFIA

### I. FONTI

#### *Abbreviazioni*

- CSEL* = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum  
*GCS* = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte  
*PG* = Patrologia Graeca  
*PLS1* = Patrologia Latina Supplementum I  
*SCb* = Sources Chrétiennes  
*TU* = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur

#### AGOSTINO

- De pecc. mer.* = *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, edd. F. Urba - I. Zycha in *CSEL* 60, Leipzig 1913, pp. 1-152

#### CLEMENTE ALESSANDRINO

- Paed.* = *Paedagogus*, ed. O. Stählin in *GCS* 12, Leipzig 1905, pp. 87-292  
*Protr.* = *Protrepticus*, ed. O. Stählin in *GCS* 12, Leipzig 1905, pp. 1-86  
*Strom.* = *Stromata*, ed. O. Stählin in *GCS* 15 (I-VI), Leipzig 1906; 17 (VII-VIII), Leipzig 1909

## EXCERPTA EX THEODOTO

*Exc. ex Theod.* = *Excerpta ex Theodoto*, ed. O. Stählin in *GCS* 17, Leipzig 1909, pp. 103-133

## IRENEO DI LIONE

*Adv. Haer.* = *Adversus Haereses*, ed. A. Rousseau in *SCh* 264 (I), Paris 1979; 211 (III), Paris 1974; 153 (V), Paris 1969

## ORIGENE

*Com. Ep. Rom.* = *Commentariorum in Epistolam ad Romanos libri X*, in *PG* 14, coll. 837-1292

*C. Cels.* = *Contra Celsum*, ed. M. Borret in *SCh* 136 (III-IV), Paris 1968; 147 (V-VI), Paris 1969

*De Princ.* = *De Principiis* ed. P. Koetschau in *GCS* 22, Leipzig 1913

*In Jer. Hom.* = *Homiliae in Jeremiam* in *PG* 13, coll. 255-544

*In Lev. Hom.* = *Homiliae in Leviticum*, in *PG* 12, coll. 405-574

*In Luc. Hom.* = *Homiliae in Lucam*, ed. M. Rauer in *GCS* 35, Leipzig 1930

*Philoc.* = *Philocalia*, ed. M. Harl in *SCh* 302 (1-20), Paris 1983, pp. 19-468

## PELAGIO

*Exp. Ep. ad Rom.* = *Expositiones in Epistolam ad Romanos*, in *PLS1*, coll. 1110-1181

## II. SUSSIDI

*Novum Testamentum Graece*, cur. K. Aland - E. Nestle, Stuttgart 1964

*Novum Testamentum Graece et Latine*, cur. A. Merk, Roma 1964

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edd. K. Ellinger - W. Rudolf, Stuttgart 1966-1977

- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, curr. R. Weber - B. Fischer - I. Gribomont - H.F.D. Sparks - W. Thiele, 2 voll., Stuttgart 1975
- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975-1980
- K. Aland, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament: Unter Zugrundelegung aller kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 voll., Berlin-New York 1975-1978
- E. Hatch - H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Others Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, I-II, Oxford 1897; III, Oxford 1906 (ristampa in 2 voll., Graz 1954)
- G. Kittel - G. Friedrich, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X/2, Stuttgart 1933-1979. Ediz. it.: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XIV, Brescia 1965-1984
- W.F. Moulton - A.S. Geden, *A Concordance to Greek Testament*, Edimburg 1963
- J.H. Moulton - G. Mulligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930
- W.F. Arndt - W. Bauer - F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and the other Early Christian Literature*, Chicago 1952
- F. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis 1961
- M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, 5 voll., Turnhout 1983-1987
- G.H.W. Lampe, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968
- H.G. Liddel - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968

### III. STUDI

- E. Aleith, *Paulusverständnis in der alten Kirche*, (« Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft » 18), Berlin 1937
- A.H. Armstrong, *Man in the kosmos. A Study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity*, in « *Romanitas et Christianitas* », *Studia Iano Henrico Waszink oblata*, curr. W. den Boer;

- P.G. van der Nat; C.M. Sicking; J.C.M. van Winden, Amsterdam-London 1973, pp. 5-14
- G. Bardy, *Le texte de l'Épître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin*, in « Revue Biblique » XIX (1920), pp. 229-241
- M.C. Bartolomei, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di una critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, L'Aquila 1984
- P.F. Beatrice, *Continenza e matrimonio nel Cristianesimo primitivo (sec. I-II)*, in Aa.Vv., *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, cur. R. Cantalamessa, (« Studia Patristica Mediolanensia » 5), Milano 1976, pp. 3-68
- Id., 'Tradux peccati'. *Alle fonti della dottrina origeniana del peccato originale*, (« Studia Patristica Mediolanensia » 8), Milano 1978
- U. Bianchi, *Péché originel et péché antécédent*, in « Revue d'Histoire des Religions » CLXX, 2 (1966), pp. 117-126
- Id., *Presupposti platonici e dualistici in Origene. De Principiis*, in « Origeniana Secunda »: *Second Colloque international des études origeniennes* (Bari 1977), edd. H. Crouzel - A. Quacquarelli (« Quaderni di Vetera Christianorum » 15), Roma 1980, pp. 33-56
- C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1913
- F. Bolgiani, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo II: La confutazione di Clemente di Alessandria*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino » XCVI (1961-62), pp. 537-664
- T. Camelot, *Foi et Gnose: Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945
- H.F. von Campenhausen, *I Padri greci*, tr. it. Brescia 1967
- R. Cantalamessa, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in Aa.Vv., *Il Cristianesimo e le filosofie*, cur. R. Cantalamessa, Milano 1971, pp. 26-57
- R.P. Casey, *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism*, in « Harvard Theological Review » XVIII (1925), pp. 39-101
- A. Castagno-Monaci, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9,9-21*, in « Origeniana Secunda »..., cit., pp. 69-78
- H. Chadwick, *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on*

- Romans*, in « Journal of theological Studies » X (1959), pp. 10-42
- F. Cocchini, *Origene interprete del linguaggio di Paolo nel Commento alla lettera ai Romani. Problemi storici ed esegetici*, in « Annali di Storia dell'esegesi » I (1984), pp. 109-128
- Ead. (cur), *Origene. Commento alla lettera ai Romani, vol. I (I-VII)*, Casale Monferrato 1985
- H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica*, tr. it. Torino 1976
- H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, (« Instrumenta Patristica » 8), Steenbrugis 1971
- Id., *Bibliographie critique d'Origène. Supplément I*, (« Instrumenta Patristica » 8A), Steenbrugis 1982
- Id., *Mort et immortalité selon Origène, III*, in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » LXXIX (1978), pp. 19-38; 181-196
- H. Crouzel - E. Boularand, *Cronique origénienne*, in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » LXXXVI (1985), pp. 127-138
- J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948
- Id., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tr. it. Bologna 1975
- H. De Lubac, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, tr. it. Roma 1971
- C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1954
- E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. 1970
- H.C. van Eijk, *Marriage and Virginité, Death and Immortality*, in « Epektasis », *Mélanges patristiques offert au card. Daniélou*, edd. J. Fontaine - Ch. Kannengiesser, Paris 1972, pp. 209-235
- W.E. Floyd, *Clement of Alexandria's treatment of the problem of evil*, London 1971
- E. Fruechtel, *Zum Todesgedanken bei Origenes. Eine Marginalie*, in « *Forma futuri* », *Studi in onore di M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 993-1002
- R.M. Grant, *Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, tr. it. Bologna. 1976
- A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I: Dall'età apostoli-*

- ca al concilio di Calcedonia*, tr. it. Brescia 1982
- J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, I: *Von der Bibel bis Augustinus*, (« Geschichte des Erbsündendogmas »), München 1960
- R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A Study on the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, London 1959
- M. Harl, *Origène et l'interprétation de l'Épître aux Romains. Etude du chapitre IX de la Philocalie*, in « *Epektasis* »..., cit., pp. 305-316
- Ead., *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'« obscurité » biblique*, in « *Vigiliae Christianae* » XXXVI (1982), pp. 334-371
- A. Von Harnack, *Manuale di Storia dei dogmi*, vol. I, tr. it. Mendrisio 1912
- Id., *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, (« Texte und Untersuchungen » 45), Leipzig 1924
- J. Héring, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1923
- W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1961
- E. Junod (ed.), *Origène. Philocalie 21-27 sur le libre arbitre*, (« Sources Chrétiennes » 226), Paris 1976
- E. Käsemann, *Prospettive paoline*, tr. it. Brescia 1972
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1958
- J. Knox, *Marcion and the New Testament. An essay in the early history of the Canon*, Chicago 1942
- O.Kuss (cur.), *La lettera ai Romani*, tr. it. Brescia 1968
- J. Laporte, *La chute chez Philon et Origène*, in « *Kyriakon* », *Festschrift J. Quasten*, Münster 1970, pp. 320-335
- G. Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939
- J. Liebaert, *La tradition patristique jusqu'au V<sup>e</sup> siècle*, in Aa.Vv., « *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne* », (« Collection Recherches et Synthèses, Section de morale » 1), Gembloux 1975, pp. 34-55
- S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in christian Platonism and*

*Gnosticism*, London 1971

- S. Lyonnet, *Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom. 5,12. L'exégèse des Pères grecs*, in « *Biblica* » XXXVI (1955), pp. 436-456
- Id., *Le péché originel en Rom. 5,12. L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente*, in « *Biblica* » XLI (1960), pp. 325-355
- Id., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, tr. it. Napoli 1966
- M.G. Mara, *I vangeli apocrifi negli scrittori ecclesiastici*, in « *Augustinianum* » XXIII (1983), pp. 41-55
- B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, I: Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980
- A. Méhat, *Etude sur le « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966
- M. Mees, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, (« *Quaderni di Vetera Christianorum* » 2), Bari 1970
- J. Mehlmann, « *Natura filii irae* »: *Historia interpretationis Eph. 2,3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus*, (« *Analecta Biblica* » 6), Roma 1957
- C. Mondésert, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, in « *Recherches de Science Religieuse* » XXVI (1936), pp. 158-180
- Id., *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse*, Paris 1944
- P. Nautin, *Origène*, Paris 1977
- E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, (« *Texts and Studies* » 3), Cambridge 1957
- V. Peri, *Criteri di critica semantica dell'esegesi origeniana*, in « *Augustinianum* » XV (1975), pp. 5-27
- Id., « *Coram hominibus/apud Deum* ». *Accenti di anticlericalismo evangelico in Origène*, in « *Paradoxos Politeia* », *Studi in onore di G. Lazzati*, edd. R. Cantalamessa - L.F. Pizzolato, (« *Studia Patristica Mediolanensia* » 10), Milano 1979, pp. 208-232
- J. Quasten, *Patrologia*, vol. I, tr. it. Torino 1967
- K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in « *Révue d'Ascétique et de Mystique* » XIII (1932), pp. 113-145

- H. Rondet, *Aux origines de la théologie du péché*, in « Nouvelle Revue Théologique » LXXIX (1957), pp. 16-32
- Id., *Le péché originel dans la tradition. De Clément de Rome à saint Irénée*, in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » LXVI (1965), pp. 241-271
- Id., *Le péché originel dans la tradition. Tertullien, Clément, Origène*, in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » LXVII (1966), pp. 115-148
- Id., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1966
- T. Rütger, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, (« Freiburger Theologische Studien » 28), Freiburg 1922
- L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus*, (« Handbuch der Dogmengeschichte », ed. M. Schmaus, II,3a,1), Freiburg 1981
- K.H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf 1956
- H. Schlier (cur.), *La lettera ai Romani*, tr. it. Brescia 1982
- G. Sfamini - Gasparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri Archon; fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana*, in « Origeniana Secunda »..., cit., pp. 57-67
- Ead., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel Cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, (Istituto Patristico « Augustinianum »), Roma 1984
- Ead., *La ' sordes ' (rhubos), il rapporto genesis-phthora e le motivazioni protologiche dell'enkrateia di Origene*, in *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, pp. 193-252
- Ead., *La « doppia creazione » di Adamo e il tema paolino dei « due uomini » nell'esegesi di Origene*, in *Origene...*, cit., pp. 139-155
- Ead., *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in *Origene...*, cit., pp. 157-192
- M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,7*, in « Aevum » XXXVI (1962), pp. 370-381
- Id., *I Principi di Origene*, Torino 1968

- Id., *Profilo storico dell'esegesi patristica*, (« Sussidi Patristici » 1), Roma 1981
- M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957
- G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes*, (« Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie » 7), Regensburg 1958
- E. Testa, *Il peccato di Adamo nella patristica (Gen. III)*, (« Studi Biblici Franciscani Analecta · 3), Gerusalemme 1970
- M. Wagner, *Rufin, the Translator*, Washington 1945
- M.F. Wiles, *The divine Apostle. The interpretation of St. Paul's epistles in the early Church*, Cambridge 1967
- M. Zappalà, *L'encratismo di Giulio Cassiano e i suoi rapporti con il vangelo apocrifo secondo gli Egiziani*, in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi » III (1922), pp. 414-435

Stampato presso la Tipografia  
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza