

Alma Mater Studiorum – Università degli Studi di Bologna  
École Pratique des Hautes Études – V<sup>e</sup> Section

Dottorato di ricerca in  
Studi Religiosi: Scienze Sociali e Studi Storici delle Religioni  
Ciclo XXIV  
Settore concorsuale: 10D/4. Filologia Classica e Tardoantica  
Settore scientifico-disciplinare: L-FIL-LET/06. Letteratura Cristiana Antica

École Doctorale E.P.H.E.  
Mention: Religions et Systèmes de Pensée  
Champ Disciplinaire: Études Grecques

*Lexis paidike*  
**L'infanzia in Origene**

Tesi presentata da: Chiara Barilli

Coordinatore di dottorato:

Chiar.ma Prof.ssa **CRISTIANA FACCHINI**

Relatori:

Chiar.mo Prof. **LORENZO PERRONE**

Chiar.ma Prof.ssa **MARIE-ODILE BOULNOIS**

Esame finale  
Anno 2012



## Sommario

Introduzione .....	1
I. <i>Aetas origeniana</i> .....	1
II. Gli studi sull'infanzia, un "tema di moda": vettori di ricerca.....	3
III. <i>Infantia spiritalis</i> .....	6
IV. <i>Lexis paidike</i> . Un'analisi testuale .....	8
V. <i>Aetas spiritalis</i> . Una premessa di metodo .....	10
Il lessico dell'infanzia. Una proposta d'indicizzazione. ....	16
I. La terminologia .....	20
βρέφος, βρεφώδης, βρεφωδῶς .....	21
γένημα, γέννημα; γενητός, γεννητός; ἀγέννητος, ἀγέννητος .....	22
ἔκτρομα .....	28
κτίσμα .....	29
κύημα.....	32
μειράκιον .....	33
μικρός.....	34
νεανίσκος, νεώτερος .....	37
νήπιος; νηπιάζω, νηπιότης, νηπιωδέστερος .....	38
παῖς; εὐπαιδία, παιδάριον, παιδαριώδης, παιδικός, παιδίον, παιδισκάριον, παιδίσκη, παιδοποιέω, παιδοποιία .....	44
τέκνον; ἀτεκνῶ, τεκνίον, τεκνογονία, τεκνοποιέω, τεκνοποίησις, τεκνῶ, τέκνωσις, τίκτω, τοκετός .....	50
υἱός .....	53
II. I neologismi.....	56
III. παῖς ψελλίζων: la rielaborazione di una terminologia preesistente .....	61
III.1. Qualche esempio di un lessico affine .....	66
III.2. Ascendenze bibliche? .....	72
III.3. La fortuna di un'immagine: in oriente.....	74
III.4. La fortuna di un'immagine: in occidente .....	80
III.5. Un bilancio .....	83
IV. L'appropriazione di una terminologia non biblica: il caso del <i>Contro Celso</i> .....	84
Conclusioni.....	94
L'infanzia come modello antropologico.....	95
I. Il ritratto di <i>CMt XIII.16</i> .....	95
I.1. Lo sviluppo del logos nei minori.....	103
I.2. «La misura minima delle passioni» .....	112
I.2.1. L'Egitto spirituale: la prospettiva di Filone .....	116

I.2.2. τὴν ἀπλότητα τῆς ψυχῆς: la prospettiva di Clemente.....	123
I.2.3. Bambini in paradiso: la prospettiva di Teofilo ed Ireneo .....	127
I.2.4. <i>Ex ingenito animae censu</i> : Tertulliano o della naturalità del bene .....	131
I.3. Legge di Mosé, legge naturale .....	134
I.3.1. <i>Enfants terribles</i> .....	139
I.3.2. Precedenti gnostici .....	141
II. I bambini tra ἀπάθεια e προπάθεια .....	144
II.1. μετριοπαθεία? .....	144
II.2. προπάθεια?.....	145
II.3. La προπάθεια nei bambini? .....	149
II.4. «Beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sbatterà contro la pietra» (Sal 136,9 LXX): i piccoli di Babilonia e le <i>malae cogitationes</i> .....	151
II.5. «Primogeniti di Egitto»: un bilancio .....	153
III. <i>Pueritia mirabilis</i> .....	155
III.1. Alcune dottrine sull'animazione del feto.....	158
III.1.1. Clemente Alessandrino: dibattito di scuola? .....	161
III.2. <i>Extrinsecus</i> . L'animazione in <i>Prin</i> I.7.4.....	162
III.3. Giovanni Battista, <i>puer senex</i> ( <i>HLc</i> IV, IX, X).....	167
III.4. Angeli e apocrifi.....	169
Conclusioni.....	173
La paternità in Origene. Aspetti biografici, dottrinari ed esegetici.....	175
I. Origene figlio: Leonida .....	177
I.1. Fozio.....	178
I.2. <i>HE</i> VI.1.1-VI.2.15 tra biografia ed encomio.....	180
I.3. P. Cox – Origene «holy man» .....	184
I.4. Bilanci.....	190
II. Dio Padre.....	191
II.1. Il Padre ed il Figlio.....	191
II.1.1. Il doppio racconto di Gn 1,26 s. e 2,7.21 ss. e la discesa del Logos-Cristo .....	199
II.2. Il Padre e lo Spirito .....	201
II.2.1. Lo Spirito, madre del Logos.....	204
II.3. Il Padre ed i figli adottivi.....	205
II.3.1. La παρρησία dei figli di Dio: una filiazione «salda ed immutabile».....	211
II.3.2. Nati da Dio; provenienti dal Diavolo .....	213
II.3.3. «Figli dell'eone futuro»: la dimensione escatologica dell'adozione a figli .....	215
III. I padri ed i figli .....	217
III.1. «Come un padre si adatta al proprio figlio».....	218
III.2. Figli del magistero: la generazione spirituale .....	222
III.2.1. Figli dell'anima: le opere e la preghiera .....	223
III.2.2. Il discepolato spirituale.....	225
III.3. Timore e tremore: il sacrificio di Isacco.....	227
III.3.1. Flavio Giuseppe; Tertulliano; Cipriano.....	227
III.3.2. Filone di Alessandria.....	229
III.3.2.1. σοφὸς ... αὐτομαθῆς: l'interpretazione allegorica .....	229

III.3.2.2. <i>L'enfant prodige</i> e lo stoico: l'interpretazione storico-letterale.....	231
III.3.3. Clemente Alessandrino.....	233
III.3.4. Abramo “tragico”: l'esegesi di Origene in <i>HGn VIII</i> .....	235
III.4. <i>Mulier virilis</i> : la madre dei sette fanciulli (2Mc 7,1-42) .....	239
IV. Dt 1,31: una citazione inesatta .....	242
Conclusioni.....	247
APPENDICE I – Origene “riscritto”: la rielaborazione di materiale origeniano .....	249
APPENDICE II – La stabilità e l'immutabilità della filiazione.....	253
<i>Schola animarum</i> . La pedagogia dei piccoli .....	256
I. Diario di scuola .....	259
I.1. Da γραμματικός a διδάσκαλος .....	259
I.2. Tracce biografiche .....	263
I.2.1. La pratica scolastica.....	264
I.2.2. Le discipline e i livelli d'insegnamento .....	267
Conclusioni. Un registro scolastico? .....	272
II. Origene alla scuola catechetica .....	273
II.1. Un ricco dibattito storiografico.....	273
II.2. La testimonianza dell'autore dell' <i>Encomio di Origene</i> .....	278
II.2.1. Caratteri generali: il problema dell'inquadramento dell'opera.....	278
II.2.2. Una lettura “parentale” .....	280
II.3. <i>Auditorium et schola animarum</i> . La testimonianza di Origene nella <i>Lettera a Gregorio</i> .....	287
III. Maestri e allievi nella comunità.....	290
III.1. Intermezzo: appunti sulla pedagogia alessandrina .....	290
III.2. Lo «scandalo». Preoccupazioni pastorali.....	292
III.2.1. Diverse classi nella comunità.....	296
III.2.2. La cura degli altri: il magistero come responsabilità.....	299
III.2.3. Mosè pedagogo: il magistero come profezia.....	301
III.2.4. Maestri divenuti allievi.....	303
III.2.5. L'apprendistato: buoni e cattivi discepoli .....	308
IV. Battesimo ed angelologia: rinascita e tutela dei piccoli.....	312
IV.1. Pedobattesimo: i prodromi della questione .....	314
IV.1.1. <i>Sordes</i> , ῥύπος / 2: il peccato originale allo stadio embrionale?.....	317
IV.1.1.1. <i>HLC XIV.3-5</i> .....	319
IV.1.1.2. Clemente, Basilide o delle citazioni di seconda mano .....	322
IV.1.1.3. Del compleanno ed altre empietà: <i>HLv VIII.3</i> .....	325
IV.1.1.4. <i>CRm V.9</i> .....	327
IV.1.2. Il “battesimo di Origene” .....	328
IV.1.3. Propedeutica alla palingenesi .....	329
IV.2. <i>Omnia angelis plena sunt</i> .....	335
IV.2.1. La tutela degli angeli: questioni varie .....	337
IV.2.2. Angeli e demoni.....	340
IV.2.3. <i>Animae parvulae</i> sotto la tutela di amministratori e pedagoghi (Gal 3,25; 4,2).....	343
IV.2.4. <i>Doctores angelici</i> .....	345
Conclusioni.....	349

Conclusioni generali.....	351
Bibliografia.....	356
Abbreviazioni.....	356
1. Opere di Origene.....	356
2. Altre abbreviazioni.....	357
3. Volumi di <i>Origeniana</i> .....	358
Fonti.....	359
1. Opere di Origene.....	359
2. Altri autori.....	364
Letteratura secondaria.....	367
Indice analitico.....	393
Indice delle citazioni scritturistiche.....	393
Indice delle opere di Origene.....	397

## Introduzione

### I. *Aetas origeniana*

Il panorama più completo della ricerca contemporanea su Origene di Alessandria è fornito dai dieci volumi di *Origeniana*, corrispondenti ad altrettanti convegni organizzati in diverse nazioni a cadenza quadriennale, dal 1975 ad oggi. L'ultima miscellanea pubblicata in ordine di tempo, *Origeniana X*, raccoglie i contributi presentati a Cracovia nell'estate del 2009 e mostra i cambiamenti intervenuti negli anni nell'ambito della ricerca. Primo tra tutti è il dato numerico: dai ventidue articoli di *Origeniana* si è giunti ai cinquantotto dell'ultimo volume.

Il dato collima con l'aumento significativo delle pubblicazioni dedicate all'Alessandrino ed alla cosiddetta tradizione alessandrina. Un buon indicatore dei vettori di ricerca ed un diario di bordo delle iniziative italiane e straniere legate alla figura di Origene è *Adamantius*, la rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (G.I.R.O.TA.). Oltre ad articoli specialistici e resoconti di congressi e discussioni di tesi, la rivista presenta una ricca sezione bibliografica.

In Italia come oltralpe, la ricerca sui testi affianca nuovi progetti di edizione e traduzione del *corpus* origeniano. La serie delle *Sources Chretiennes* continua in Francia la pubblicazione di traduzioni corredate del testo a fronte delle opere dell'Alessandrino. Analoga impresa editoriale è quella italiana delle *Opere di Origene*, affiancata dall'intensa attività di ricerca e convegnistica promossa dal G.I.R.O.TA. In ambito tedesco si segnala la serie berlinese degli *Origenes Werke*, cui si aggiunge la collana *Adamantiana. Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe*, curata dal centro di ricerca su Origene della Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Münster. Quest'ultima propone una nuova traduzione dell'opera dell'Alessandrino oltre alla pubblicazione di monografie ed atti di colloqui dedicati allo studio dell'autore e del suo lascito.

In questo contesto, parrebbe che la spinta propulsiva impressa agli studi sia destinata ad esaurire i vettori di ricerca entro pochi anni. In realtà, il moltiplicarsi delle iniziative accademiche e culturali incentrate sul pensiero, i testi e la fortuna dell'autore sembrano scovare, più che non prosciugare, le vene della ricerca. Settori sinora quasi inesplorati o apertamente ignorati si sono imposti all'attenzione della critica. Due, in particolare, hanno suscitato nuovi studi: l'Origene scrittore e la fortuna postuma dell'Alessandrino. Il primo argomento è stato tema della menzionata conferenza di Cracovia ed ha ispirato di recente una serie di studi e dissertazioni dottorali<sup>1</sup>; al secondo sarà dedicato il prossimo convegno

---

<sup>1</sup> Per non citare che alcuni: A. ALIAUD-MILHAUD, «*L'herboriste des Écritures*»: *l'écriture de l'exégèse dans le Commentaire sur Jean d'Origene*, diss. dott., Paris IV Sorbonne 2011; D. PAZZINI, *Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni*, Brescia 2009; A. VILLANI, *Prosopopea ed esegesi prosopologica in Origene: un confronto col mondo*

origeniano, in programma ad Aarhus nell'estate del 2013. Le giornate di studio organizzate presso la Facoltà di Teologia di Münster nell'ambito del progetto di *Adamantiana* hanno aperto uno spazio di confronto sul tema della posterità dell'Alessandrino, la cui ombra si profila su tutto il Medioevo sino all'età moderna.

I due soggetti di studio segnano lo scarto da una tradizione che in Origene di Alessandria ha riconosciuto soprattutto il teologo di contenuti dottrinari geniali (*ubi bene, nemo melius*) quanto controversi (*ubi male, nemo peius*), prosatore mediocre. La virata verso studi di stilistica e lo studio della posterità dell'Alessandrino significano in sostanza un ampliamento dell'interesse per aspetti meno conosciuti e denunciano la volontà di colmare le lacune negli studi. Lacune che si presupporrebbe circoscritte, ad una scorsa del numero e della vastità di interessi della sterminata bibliografia origeniana, ma che in realtà lasciano spazio a nuove ricerche di grande interesse.

In questo contesto si inserisce il nostro studio sull'infanzia in Origene. Si tratta di un argomento inedito: non esistono, a nostra conoscenza, ricerche dedicate specificamente a questo tema. Gli studi se ne sono occupati a margine di altre problematiche: ad esempio, in rapporto all'attitudine origeniana nei confronti dei piccoli della comunità, i *simpliciores*, i quali sono di frequente descritti come neonati o bambini<sup>2</sup>. La poliedricità della nozione di infanzia, che dalla concreta età anagrafica si estende alle manifestazioni dello spirito considerate tipiche di essa, spiega la ragione per cui l'argomento emerga in indagini non specificamente incentrate sull'antropologia e lo sviluppo personale nell'orizzonte dell'Alessandrino. Manca invece un'indagine a tutto campo che esamini il modo ed i contesti in cui Origene si riferisce a questa immagine, in senso proprio o traslato.

La scelta di un argomento originale, ai limiti del peregrino, richiede una giustificazione più ampia delle motivazioni che hanno suggerito l'opportunità della ricerca.

Parrebbe trattarsi, a prima vista, di un'indagine di genere che intersechi il filone delle monografie origeniane ed il settore quanto mai prolifico degli studi sull'infanzia nell'antico e tardo-antico. È necessario tuttavia stabilire preliminarmente quale sia l'oggetto di studio, e cosa si intenda per infanzia. L'operazione si rivela tutt'altro che immediata.

In quest'ottica converrà fare un passo a ritroso, e proporre qualche considerazione sugli studi dedicati all'infanzia.

---

*classico*, diss. dott., Università degli Studi di Bologna 2008; ID., *Origenes als Schriftsteller: Ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopöie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese*, *Adamantius* 14 (2008) 130-150.

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, G. AF HÄLLSTRÖM, *Fides Simpliciorum According to Origen of Alexandria*, Ekenäs 1984.



## II. Gli studi sull'infanzia, un "tema di moda": vettori di ricerca

Se esiste un settore disciplinare che negli ultimi anni ha conosciuto uno straordinario sviluppo, questo è lo studio dell'infanzia nell'antichità.

La pubblicazione della monografia di P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*<sup>3</sup>, cinquant'anni orsono, ha riproposto con urgenza la tematica infantile come oggetto di studio. Lo studioso francese riconosceva nel Medioevo occidentale un tratto caratteristico, conservatosi nelle società tradizionali fino all'avvento della rivoluzione industriale: l'assenza del sentimento dell'infanzia. Questo sentimento va accuratamente distinto dall'affetto dimostrato nei confronti dei più piccoli. A latitare fino all'avvento dell'era moderna sarebbe stata, piuttosto, quella che lo storico definisce come la «conscience de la particularité enfantine», ossia la percezione della specificità dell'età infantile.

Corollario di questa carenza sarebbe stato l'assimilazione del bambino all'adulto, la percezione di quest'ultimo come di un uomo "in miniatura" e la mancata creazione di appositi spazi, all'interno della società medievale e della sua cellula costituita dal nucleo familiare, in cui il bambino, vivendo un'autentica infanzia nel senso in cui oggi la intendiamo, potesse percorrere le tappe dello sviluppo che lo separano dalla maturità. Il passaggio dall'infanzia alla vita adulta si sarebbe realizzato attraverso una sorta di apprendistato a fianco degli adulti, durante il quale i piccoli avrebbero acquisito l'esperienza necessaria a rendersi indipendenti e capaci di svolgere autonomamente le funzioni osservate vivendo a fianco dei genitori. Solo una percezione più profonda della peculiarità infantile, a livello sociale, e le scuole e le strutture educative, a livello istituzionale, avrebbero mutato i modi di relazione dei più piccoli nei confronti degli adulti.

La tesi di Ariès ha messo in moto indagini volte ad approfondire la situazione specifica dell'antichità. Negli ultimi decenni si sono moltiplicati gli sforzi per definire e raggiungere una migliore conoscenza delle condizioni di vita materiali degli infanti nel mondo antico. Si è inoltre avvertita l'urgenza di stabilire quale idea avessero gli antichi dell'alterità dell'infanzia rispetto all'età adulta; quale tipo di affettività e aspettative riversassero sulla prole; quale specificità fosse concessa ai primi anni dell'esistenza umana.

Una buona panoramica degli studi, dal secolo scorso ai nostri giorni, è fornita dalla bibliografia curata da V. Vuolanto e consultabile sul sito dell'università di Tampere<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> P. ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris 1960.

<sup>4</sup> V. VUOLANTO, *Children in the Ancient World and the Early Middle Ages. A Bibliography (VIII Century b.C. – VIII Century a.D.)*, <http://www.uta.fi/laitokset/historia/sivut/BIBChild.pdf>.

Un quadro ragionato dello *status quaestionis* è fornito inoltre da un articolo di R. Aasgaard, risalente a qualche anno fa<sup>5</sup>. Lo studioso scandinavo, richiamando i risultati più significativi degli studi, distingue i diversi ambiti di interesse afferenti al tema infantile, evidenziando come alcuni aspetti non abbiano ancora conosciuto un adeguato approfondimento. Per Aasgaard si possono riconoscere almeno sei diverse aree di indagine: queste riguardano le condizioni materiali di vita dei bambini – influenzate da fattori quali l'incidenza demografica, le cause della mortalità infantile, in particolar modo, l'aborto e l'esposizione dei neonati, l'alimentazione, lo stato di salute -; l'aspetto educativo; il ruolo all'interno della famiglia dell'epoca; lo *status* sociale e quello culturale; infine, i cambiamenti storici che hanno mutato le condizioni dei più piccoli. Lo studio di ognuno di questi ambiti richiede naturalmente l'apporto di discipline molto diverse tra loro. Aasgaard osserva come gli studi sull'infanzia, inizialmente concentrati sul periodo classico, si siano poi volti ad includere l'ambito della famiglia cristiana. Secondo lo studioso si sarebbe dato maggiore rilievo alle ricerche neotestamentarie, mentre la tematica infantile nella letteratura patristica avrebbe faticato ad imporsi nella ricerca, salvo alcune eccezioni<sup>6</sup>.

A colmare la lacuna rilevata da Aasgaard e relativa allo studio dell'infanzia nel cristianesimo dei primi secoli e nella letteratura patristica sono apparsi di recente due contributi. A ciascuno di questi si può fare riferimento, oltre che per l'esauritiva bibliografia, per una visione d'insieme dei vettori di ricerca attuali e delle discipline coinvolte nello studio di questa tematica.

Il primo volume, curato da C.B. Horn e J.W. Martens, si propone di illustrare la storia dell'infanzia nei primi sei secoli dell'era cristiana, privilegiando gli aspetti della vita, l'esperienza e la percezione dei bambini in seno alle comunità cristiane<sup>7</sup>. Il secondo è invece costituito da una miscellanea edita dalla stessa Horn e da R.R. Phenix: il volume raccoglie gli sforzi di diversi specialisti applicati allo studio dell'infanzia nel cristianesimo tardo-antico<sup>8</sup>. Come specificato nell'introduzione, l'obiettivo del volume non è quello di fornire uno studio omogeneo, ma di proporre un contributo aperto allo studio dell'esperienza, del valore e della costruzione intellettuale dell'infanzia nel periodo tardo-antico, attraverso l'apporto di un'ampia gamma di discipline di studio.

---

<sup>5</sup> AASGAARD R., *Children in Antiquity and Early Christianity: Research History and Central Issues*, Familia 33 (2006) 23-46.

<sup>6</sup> Tra cui, ad esempio, la raccolta di contributi di M.J BUNGE (a c. di), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids (MI) 2000; la stessa curatrice ha collaborato al volume M.J.BUNGE – T.E. FRETHEIM – B. ROBERTS GAVENTA (a c. di), *The Child in the Bible*, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2008.

<sup>7</sup> C.B.HORN – J.R. MARTENS, *“Let The Little Children Come To Me”: Childhood and Children in Early Christianity*, Washington D.C. 2009: così gli autori espongono l'obiettivo della ricerca nella prefazione (ix).

<sup>8</sup> C.B. HORN – R.R. PHENIX (a c. di), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009.

A queste due opere di riferimento si aggiungono altri titoli. Alla famiglia cristiana nel mondo tardo-antico, ad esempio, la *Rivista di Storia del Cristianesimo* ha dedicato di recente la sezione monografica<sup>9</sup>, con contributi che spaziano dalla *Historia Ecclesiastica* eusebiana all'occidente latino.

Un aspetto centrale dello studio dell'infanzia concerne la definizione del significato e del ruolo che questa età conosce nell'orizzonte cristiano. Il tema è al cuore di alcuni contributi.

Il più significativo in questo senso è la monografia di O.M. Bakke, anch'essa relativamente recente e dal sottotitolo indicativo: la nascita dell'infanzia nel cristianesimo delle origini<sup>10</sup>. Bakke si interroga sull'apporto del cristianesimo alla definizione dell'infanzia come età a se stante ed indaga le eventuali conseguenze che la religione ai suoi albori, con i suoi nuovi paradigmi etici ed antropologici, può aver avuto per la condizione di vita dei piccoli. L'inchiesta rileva, a fianco di alcuni elementi di continuità con la tradizione culturale greco-romana, diversi tratti di rottura ed innovazione. La struttura familiare, che enfatizza il valore dell'obbedienza dei figli ai genitori, rimane quella tradizionale; le caratteristiche proprie e specifiche dell'infanzia non sono celebrate nei testi cristiani come valore intrinseco. Ancora, l'educazione dei bambini cristiani non conduce all'apertura di scuole specifiche, distinte da quelle degli altri bambini; infine – ed è l'elemento più importante – la nozione della pari dignità dei bambini rispetto agli adulti in quanto creature divine non porta ad un ruolo maggiore dei più piccoli nelle comunità cristiane.

Bakke ritiene tuttavia che le differenze qualitative nella condizione di vita dei bambini nelle comunità – tra cui la condanna dell'esposizione dei neonati e dell'aborto; la drastica riduzione delle pratiche pederastiche; l'importanza attribuita all'educazione in seno alle famiglie cristiane e la maggiore responsabilizzazione dei genitori nella formazione dei piccoli, di contro all'abitudine, nei circuiti pagani, di demandarne il compito a balie e schiavi – dipendano in ultima istanza dall'idea fortemente sentita che l'essere umano nasca completo dalla mano di Dio e perciò meritevole della tutela e del rispetto degli altri individui. Le osservazioni consentono allo studioso di concludere nel senso di un reale e sostanziale cambiamento apportato alla percezione dell'infanzia<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *Rivista di Storia del Cristianesimo* 8, 2 (2011).

<sup>10</sup> O.M. BAKKE, *When Children became People. The Birth of Childhood in early Christianity*, Minneapolis (MN) 2005.

<sup>11</sup> La conclusione: «The sketch of children and childhood we can reconstruct on the basis of the sources I have examined in this book shows that in certain areas, Christianity introduced new anthropological viewpoints, a new ethical evaluation, and new ideals for upbringing. All of this had effects on the societal life of children» (BAKKE, *When Children*, cit. 285 s.).

In aggiunta a queste ricerche è da osservare come negli studi di patristica sia emersa un'attenzione significativa in relazione al tema dei “bambini santi” e ai moderni studi agiografici: si segnalano, tra gli altri, gli studi di E. Giannarelli<sup>12</sup>.

La maggior parte dei contributi citati si confronta con un oggetto di studio ritenuto difficilmente circoscrivibile. L'assenza dai testi antichi di una comprensione dell'infanzia corrispondente a quella che si affaccia con l'età moderna si scontra con la necessità di estrarre dalle fonti stesse quanto più materiale possibile. Il rischio è quello di incorrere nel circolo vizioso di un procedimento che, dopo aver posto a premessa la diversa nozione di infanzia espressa dai testi antichi, scandagli la letteratura alla ricerca di dati che, per sua stessa ipotesi, non vi sono contenuti – o, perlomeno, non nelle modalità attese. Uno degli ostacoli maggiori a queste ricerche è, infatti, costituito dall'esiguità dei resoconti e delle informazioni precise che consentono di fare luce sul mondo infantile nell'antichità; ma il dato, non stupisce, se si considera la marginalità di bambini e ragazzi nelle società antiche.

Eppure, non si può dire che la letteratura antica ignori l'immagine infantile; i testi, al contrario, abbondano di riferimenti. I testi cristiani, in particolare, contengono numerosi termini, espressioni, ragionamenti sulla prima età; complice il testo scritturistico, che si rifà abbondantemente all'immaginario infantile e costituisce il sottotesto di molte opere patristiche, la metafora filtra di continuo nelle maglie dell'argomentazione. Anche in questo caso, non si tratta di indicazioni relative alla condizione materiale dei piccoli nelle società antiche o nelle prime comunità cristiane. I dati trasmessi dalla letteratura neotestamentaria e patristica sono, in questo senso, piuttosto limitati. Sarà dunque questione di comprendere in che senso i testi cristiani facciano riferimento all'infanzia, rinunciando al progetto di inferire da essi informazioni assenti.

### III. *Infantia spiritalis*

Un approccio metodologico profondamente diverso è quello di C. Gnilka nel suo contributo classico, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*<sup>13</sup>. Come indica il sottotitolo, l'opera analizza un tema diffuso nella letteratura cristiana dei primi secoli: il superamento delle età anagrafiche e delle loro specifiche caratteristiche, cui vengono contrapposte le corrispondenti età dello spirito.

Gnilka definisce il motivo letterario come «trascendenza spirituale delle età» (*die geistige Transzendenz der Altersstufen*), descrivendolo così: «In seinem profiliertesten Form offenbart sich

---

<sup>12</sup> Nota sui dodici anni, l'età della scelta, nella tradizione letteraria antica, *Maia* 24-30 (1977-1978) 127-133; *Il paidariógeron nella biografia cristiana antica*, *Prometheus* 14 (1988) 279-284; *Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei santi: fra tradizione classica e innovazione cristiana*, *Aug.* 24 (1989) 213-225.

<sup>13</sup> Bonn 1972.

das Transzendenzideal dort, wo geistige oder moralische Qualitäten einer bestimmten Alterstufe auf einen Menschen übertragen werden, der seinem natürlichen, körperlichen Lebensalter nach einer anderen, und zwar weit entfernten Altersklasse angehört»<sup>14</sup>.

Il modello filosofico e ascetico proposto attraverso questo schema prevede un superamento della distinzione delle diverse classi di età e la sintesi dei pregi caratteristici di ognuna, indipendente dall'effettiva età dell'individuo: ad esempio, la realizzazione di una completa maturità spirituale in un giovane, o la conservazione della integrità infantile nella condotta di un uomo anziano.

Lo studioso evidenzia la straordinaria diffusione del motivo in tutti i testi cristiani, letterari e documentari: gli esempi addotti spaziano dalla trattatistica all'omiletica, dall'epistolografia alle iscrizioni epigrafiche.

L'ideale della trascendenza delle età, di cui il *topos* letterario del *puer senex*, studiato da E.R. Curtius per la letteratura non cristiana, costituirebbe un aspetto, è per Gnilka di conio cristiano. Questi ritiene che l'attribuzione di caratteristiche specifiche delle diverse età ad un solo individuo e, in specie, l'anticipazione delle qualità tipiche della maturità in un giovane, non costituiscano un'acquisizione della spiritualità e della letteratura tardo-antiche; in questo senso, egli si oppone alla tesi di Curtius. Lo studioso ritiene piuttosto che le radici di questo modello affondino nel pensiero filosofico della Stoa e, in minor parte, dell'epicureismo: la comprensione del tempo come *adiaphoron*, cioè, come elemento indifferente, avrebbe scisso la dimensione spirituale dell'età da quella propriamente fisica e anagrafica, ed avrebbe inoltre posto la necessità di distinguere, nelle espressioni che indicano l'età, il piano letterale da quello metaforico<sup>15</sup>.

L'interpretazione allegorica della Bibbia e, in particolare, l'esegesi filoniana sarebbero state tramite del passaggio di questo sistema concettuale nel cristianesimo: Filone, «angeregt durch die stoische Ethik», avrebbe prodotto la sintesi dei presupposti filosofici alla base dell'ideale della trascendenza dell'età con la tradizione biblica. Il pensiero cristiano avrebbe poi contribuito alla definizione ed alla diffusione di questo ideale.

La tesi di Gnilka porta in primo piano due elementi centrali: anzitutto, la diffusione capillare dei riferimenti alle età – lo studioso ha ragione di osservare come sia pressoché impossibile scorrere un qualunque testo cristiano di una certa lunghezza senza incontrare tracce del motivo delle età; secondariamente, la sovrapposizione dei piani metaforico e

---

<sup>14</sup> GNILKA, *Aetas spiritalis* 30.

<sup>15</sup> «Es waren Stoa und Kepos, die mit Nachdruck für die Unabhängigkeit der Eudaimonie von der Zeit entrate, und aus solcher Abwertung der Zeit heraus ließ, sich auch die frühe Vollendung eines jungen Menschen begründen. Der Prozeß der Popularisierung philosophischen, besonderen stoischen Lehrguts erfaßte auch den Satz von der Irrelevanz des Lebensalters» (GNILKA, *Aetas spiritalis*, cit. 206).

letterale che discende dall'idea stessa di età spirituale. Le due osservazioni, apparentemente immediate, risultano tutt'altro che scontate nel panorama degli studi dedicati all'infanzia nella letteratura cristiana: esse consentono di spiegare come sia possibile che i testi cristiani trabocchino di riferimenti a neonati, bambini e giovani, senza che sia possibile inferirne, nella maggior parte dei casi, elementi utili alla ricostruzione del mondo infantile. Il modello proposto da Gnllka consente dunque di impostare l'argomento della ricerca in un modo alternativo: la ricerca stessa fa astrazione, evidentemente, dal dato storico, ignorando la condizione materiale dei minori e concentrandosi, piuttosto, sull'elemento precipuamente testuale. L'indagine abbraccia fonti esegetiche, filosofiche, letterarie, ma, si è detto, non esclude testi documentari, a riprova di come il motivo trascendentale delle età, lungi dall'essere un puro *topos* letterario, permeasse anche la cultura popolare.

#### IV. *Lexis paidike*. Un'analisi testuale

La direzione impressa da Gnllka alla sua analisi suggerisce una considerazione dell'infanzia che pare meglio corrispondere alla logica ed ai presupposti stessi secondo cui la letteratura cristiana fa riferimento al tema. Se specifiche trattazioni dell'infanzia o di tematiche ad essa correlate sono rare, una conoscenza pur superficiale dei suoi temi e contenuti rivela da subito la centralità del motivo delle età.

Le considerazioni enunciate possono essere trasposte al caso di Origene. L'Alessandrino non dedica all'infanzia composizioni specifiche, a differenza del predecessore Clemente, né trasmette informazioni cospicue e dettagliate che ci ragguagliano sullo *status* del bambino alla sua epoca e nella comunità cristiana dei suoi tempi. Fa eccezione la sua testimonianza riguardo al battesimo impartito ai bambini, assai preziosa perché quasi isolata nel panorama letterario coevo. In quel caso, come si vedrà, Origene si mostra più interessato a sondare le ragioni teologiche di una pratica diffusa ai suoi giorni e di difficile comprensione. L'infanzia non ha per lui un interesse intrinseco.

Altri testi dell'Alessandrino veicolano informazioni di estremo interesse per chi voglia ricostruire la percezione dell'infanzia all'altezza cronologica in cui l'autore si situa: in alcuni casi è Origene stesso a soffermarsi sul tema; in altri, l'autore tocca in modo cursorio gli argomenti, lasciando al lettore il compito di dedurre le informazioni desiderate.

Come che sia, il ricorso alla terminologia ed alla metafora infantili emerge con straordinaria frequenza, ora in contesti esegetici, ora all'interno di riflessioni antropologiche e filosofiche. La ricchezza di questi riferimenti ha suggerito di raccogliere ed ordinare i passi in questione. Il risultato, sorprendente, mostra come un soggetto apparentemente periferico emerga ad ogni pagina e arrivi a farsi mezzo espressivo di tematiche di primaria importanza.

L'immagine infantile, il ricorso alla quale è quasi sempre strumentale e quasi mai fine a se stesso, accomuna tutte le opere dell'Alessandrino.

L'analisi condotta in questa ricerca è anzitutto di ordine testuale: essa, cioè, muove dai testi e raccoglie in essi tutti gli elementi, linguistici e concettuali, che si riferiscono a vario titolo all'infanzia. La lettura richiede un continuo esercizio ermeneutico, un passaggio ininterrotto da una comprensione letterale ad una metaforica del testo origeniano: il dato è perfettamente in linea con l'interpretazione biblica dell'Alessandrino.

Il risultato di questa lettura mostra come la metafora infantile sia anzitutto un elemento del lessico origeniano. La contrapposizione tra neonati ed adulti, tema esegetico di tradizione paolina, è una costante nel discorso sui semplici della Chiesa, coloro che non sono ancora perfetti e non accedono, dunque, al cibo solido delle conoscenze.

Ma il ruolo dell'immagine infantile non si riduce a quello: la costituzione infantile è esplorata nelle sue caratteristiche ed inserita nel contesto più ampio dell'antropologia origeniana. La peculiarità di questa condizione, riconosciuta già in ambito filosofico – i bambini, per gli Stoici, sono esseri irrazionali immuni da passioni – porta in primo piano una serie di interrogativi che concernono lo sviluppo della razionalità (*logos*) e l'incontro con Cristo (*Logos*), la responsabilità individuale, la giustificazione delle sofferenze che accompagnano l'ingresso nell'esistenza corporea, l'origine dell'anima.

L'espressione *lexis paidike*, adottata qui come titolo, indica in *Hier* XVIII.6 il linguaggio tipico degli infanti: Origene osserva l'abitudine degli adulti di adottare un eloquio adeguato alle capacità espressive dei bambini e ritiene l'immagine una buona metafora dell'intervento divino nelle vicende umane. Quella dell'accomodamento divino ai limiti ontologici degli uomini, con intento pedagogico, è un'altra grande tematica dell'opera dell'Alessandrino, icasticamente rappresentata dall'immagine infantile. Il riferimento al lessico infantile vuole includere, in senso soggettivo, le caratteristiche dei bambini-piccoli, la loro fisionomia e le capacità espressive che li contraddistinguono; ma anche, in senso oggettivo, il discorso *sui* bambini, che si realizza attraverso la pedagogia divina e l'assistenza provvidenziale e, su un piano storico, attraverso la cura e la tutela dei piccoli nella comunità cristiana.

Si intersecano così due vettori di ricerca principali: uno, orizzontale, segue il testo dell'Alessandrino nella sua struttura, dall'elemento di livello inferiore – il lessico e la sintassi – a quello di livello superiore – l'argomentazione. Il piano si interseca con un secondo vettore, verticale, che osserva le dinamiche tra i piccoli e i grandi nell'economia, rispettivamente, celeste e terrena. Ma il procedimento ermeneutico origeniano, com'è noto, non è mai lineare:

un'analisi che percorra il testo dell'Alessandrino non può esimersi dal seguirne i ricorsi ed i ritorni. L'esposizione rispecchia questa attitudine.

#### V. *Aetas spiritualis*. Una premessa di metodo

La metafora delle età, nelle sue molteplici attestazioni, si pone dunque al centro di questa ricerca. Uno dei temi principali è senz'altro quello delle età spirituali, secondo la definizione fornite da Gnllka.

Vale la pena considerare da subito l'esposizione con la quale Origene presenta il motivo delle età spirituali in alcuni testi programmatici. L'Alessandrino, si è detto, si riallaccia ad una tradizione esegetica già filoniana, ma la componente scritturistica neotestamentaria struttura l'andamento stesso dell'esegesi: i passi biblici in questione suggeriscono all'Alessandrino la riflessione sulle età spirituali e gli forniscono, in aggiunta, il lessico con cui declinare il tema.

Nel prologo del *Commento al Cantico dei Cantici*, Origene si esprime così:

«Da questo, infatti, vogliamo mostrare che nella divina Scrittura si designano attraverso omonimi – ovvero, denominazioni simili; anzi, con gli stessi identici vocaboli – sia le membra dell'uomo esteriore, visibile, sia le parti e gli stati d'animo dell'uomo interiore; e quelle si corrispondono vicendevolmente non solo quanto ai nomi, ma per le realtà stesse cui fanno riferimento. Ad esempio, è un bambino secondo l'uomo interiore colui per il quale è possibile crescere, raggiungere l'età giovanile e poi, crescendo progressivamente, pervenire alla condizione dell'uomo perfetto (cf. Ef 4,13) e diventare padre. Abbiamo voluto servirvi di questi termini per fissare vocaboli che risultino consoni alla divina Scrittura, come sono in effetti quelli scritti da Giovanni. Costui dice: *Ho scritto a voi, bambini, perché avete conosciuto il Padre; ho scritto a voi, padri, perché avete conosciuto colui che è sin dal principio; ho scritto a voi, giovani, perché siete forti ed il Verbo di Dio rimane in voi, e perché avete vinto il maligno* (1Gv 2,13.14). È assolutamente evidente e mi pare che nessuno possa dubitare che qui Giovanni parli di *bambini, adolescenti, giovani e padri* secondo l'età dell'anima, non del corpo. Ma anche Paolo dice in un passo: *Non ho potuto parlarvi come a degli spirituali, ma come a carnali, come a infanti in Cristo: vi ho dato da bere latte, non cibo solido* (1Cor 3,1.2). Senza dubbio si parla di *infante in Cristo* secondo l'età dell'anima, non della carne. Infine lo stesso Paolo dice in un altro passo: *Quando ero un infante, parlavo come un infante, ragionavo come un infante, pensavo come un infante; quando sono divenuto uomo, ho fatto sparire quello che era da infante* (1Cor 13,11). E poi, di nuovo, aggiunge: *Fino a che non giungiamo tutti all'uomo perfetto, nella misura che conviene alla maturità di Cristo* (Ef 4,13)»<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *Pro/Ct* 2,6.8 (SC 375, 94-98): *Ostendere enim ex his volumus quod scripturis divinis per homonymas, id est per similes appellationes, immo per eadem vocabula, et exterioris hominis membra et illius interioris partes affectusque nominantur eaque non solum vocabulis, sed et rebus ipsis sibi invicem comparantur. Verbi gratia, aetate est aliquis puer secundum interiorem hominem, quem possibile est crescere et ad aetatem iuvenis adduci atque inde succedentibus incrementis pervenire ad virum perfectum et effici patrem. His autem nominibus uti volumus, ut consona divinae scripturae, illi scilicet quae ab Iohanne scripta est, vocabula poneremus; ait enim ille: Scripsi vobis, pueri, quoniam cognovistis Patrem; scripsi vobis, patres, quia cognovistis eum, qui est ab initio; scripsi vobis, iuvenes, quoniam fortes estis et Verbum Dei manet in vobis et vicistis malignum. Evidens utique est nec ab ullo omnino arbitror dubitari quod pueros hic Iohannes vel adolescentes aut iuvenes vel etiam patres secundum animae, non secundum corporis appellet aetatem. Sed et Paulus dicit in quodam loco: Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus, tamquam parvulis in Christo; lac vobis potum dedi, non escam. In Christo autem parvulus procul dubio secundum animae, non secundum carnis nominatur aetatem. Denique idem Paulus etiam in alio loco ait: Cum essem parvulus, sicut parvulus loquebar, sicut parvulus sapiebam, sicut parvulus cogitabam; cum autem factus sum vir, destruxi quae erant parvuli. Et iterum alias dicit: Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi; scit enim occurosos esse omnes qui credunt in virum perfectum et in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Un frammento catenario conserva una sezione di testo greco che*



La lunga citazione raccoglie quasi tutti gli elementi dell'esegesi origeniana al tema biblico delle età ed è dunque rappresentativa dei numerosi passi analoghi. Tra questi si possono menzionare *Hler* I.13, *HNm* I.1, *HLc* XX.6.7. I luoghi origeniani presentano un *dossier* di citazioni scritturistiche perlopiù uniforme: Ef 4,13.14, 1Gv 2,13.14, 1Cor 13,11 si presentano con regolarità, a riprova di come l'Alessandrino debba alla Scrittura lo scheletro della propria argomentazione e di come, per altro verso, la ripresa del testo biblico si ramifichi secondo schemi costanti.

Come risulta evidente dal passo riportato, Origene inserisce la tematica specifica delle età nell'ambito più ampio dell'uso degli omonimi nella Bibbia e, ad un livello ancor più generale, nella riflessione sul linguaggio scritturistico. Le considerazioni andrebbero dunque messe in parallelo con quelle che Origene svolge a proposito della lingua biblica, con il suo ricorso all'omonimia ed alle altre figure retoriche, e che ci ha conservato la *Filocalia*<sup>17</sup>.

Il parallelismo che Origene istituisce tra una dimensione esteriore dell'uomo ed una interiore è alla base della comprensione allegorica del dettato scritturistico: la corrispondenza tra le due dimensioni giustifica in effetti l'interpretazione dei riferimenti ai più vari aspetti dell'antropologia – le membra, appunto, o i sensi o le età anagrafiche – come altrettante indicazioni relative all'interiorità dell'uomo, o meglio al vero uomo, quello interiore e spirituale. La distinzione tra l'esteriorità materiale e l'interiorità, spirituale ed autentica, è un carattere distintivo dell'antropologia origeniana: un tratto, se si vuole, di matrice platonica, ma fondato sull'autorità biblica. La sua più chiara esposizione è forse quella conservata nel *Dialogo con Eraclide*, testo che raccoglie la *vox ipsissima* dell'Alessandrino<sup>18</sup>.

---

corrisponde piuttosto fedelmente alla traduzione latina di Rufino e ne mostra la fedeltà all'originale: GCS VIII.53. Per questo tema rimando al mio contributo *L'infanzia in Origene: passi scritturistici ed interpretazione. Alcune osservazioni*, *Orig*, X 357-384.

<sup>17</sup> L'intera sezione della *Filocalia* dal capitolo 1 a 20 è dedicata, come è noto, all'ermeneutica biblica. I casi di omonimia, insieme alle ambiguità, alle metafore, all'uso proprio dei termini oltre che all'interpunzione costituiscono elementi del linguaggio scritturistico che invitano il lettore ad un enorme sforzo interpretativo (*Fil* XIV.2). Bisogna applicarsi con attenzione all'esercizio per evitare di essere indotti in errore, in particolare laddove gli stessi termini si riferiscano a realtà diverse. È il caso, appunto, delle omonimie: «Per questo è necessario che colui che legge la divina Scrittura osservi con attenzione che essa non impiega sempre i medesimi termini a proposito delle medesime realtà: ciò si verifica ora attraverso un caso di omonimia, ora attraverso una tropologia; in alcuni casi capita che il contesto richieda di intendere un termine in un testo in modo diverso rispetto ad un altro» (*Fil* 9,3; SC 302, 356: διὸ χρῆ ἐπιμελῶς τὸν ἀναγινώσκοντα τὴν θεῖαν γραφὴν τηρεῖν ὅτι οὐ πάντως ταῖς αὐταῖς λέξεσιν ἐπὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων χρῶνται αἱ γραφαί· τοῦτο δὲ ποιοῦσιν, ὅτε μὲν παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ὅτε δὲ παρὰ τὴν τροπολογίαν, καὶ ἔσθ' ὅτε παρὰ τὴν σύμφρασιν ἀπαιτοῦσαν ἄλλως τῇ λέξει χρῆσασθαι ἐν τοῖσδε τισιν ἢ ὡς κεῖται ἐν ἑτέροις).

<sup>18</sup> *Dial* 11 (SC 67, 78.80): «Ho trovato che elementi non corporei sono nominati attraverso termini omonimi di quelli corporei, sicché gli elementi corporei si riferiscono all'uomo esteriore, gli omonimi di questi, invece, all'uomo interiore. La Scrittura dice che l'uomo, in realtà, corrisponde a due uomini: *ma se anche, infatti, il nostro uomo esteriore si va disfaccendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno* (2Cor 4,16). E ancora: *Acconsento alla legge di Dio secondo l'uomo interiore* (Rm 7,22). Questi due uomini, l'Apostolo li presenta dappertutto, singolarmente. Mi sembra, peraltro, che neppure lui abbia osato inventare questo discorso; semplicemente lo ha detto in maniera più diretta,

Ci sarà modo di occuparsi più diffusamente di questo elemento nel prosieguo della ricerca. Ciò che preme sottolineare sin da subito, a livello di metodo, è il valore programmaticamente allegorico e traslato di molti dei riferimenti alle età ed all'infanzia.

Il passo del *Commento al Cantico* mette in rilievo un tema ulteriore, a sua volta connesso con la tematica dell'uomo interiore e delle età dello spirito: vi si menziona la metafora dei cibi spirituali adeguati alle diverse età. Origene si esprime, naturalmente, con le parole di Paolo. Parrebbe immediato pensare che l'Apostolo costituisca il principale referente e la fonte dell'esegeta per quanto concerne l'immagine dei nutrimenti spirituali; è certo che Origene si riporti con frequenza al dettato delle epistole paoline ed alla letteratura neotestamentaria. Ma una conclusione in questo senso risulterà affrettata qualora si consideri che anche Filone presenta esegesi affini ed unisce strettamente la nozione antropologica di uomo interiore, la metafora delle età e l'immagine dei cibi spirituali. Come ha mostrato Gnilka, l'altro grande Alessandrino sviluppa il motivo delle età con grande ampiezza<sup>19</sup>. Si può dunque concludere che dovette esistere una rete di immagini e di espressioni comune a Paolo e Filone, una sorta di *koine* concettuale, che giustifichi la comunanza dei temi.

Le esegesi di Filone ed Origene mostrano dunque una notevole prossimità quando si tratta di spiegare i riferimenti scritturistici alle età anagrafiche; una lettura in parallelo mostra senza ombra di dubbio come Origene si riconnetta alla medesima tradizione esegetica del predecessore<sup>20</sup>. La significativa differenza che si registra tra i due consiste, come si può facilmente immaginare e come si è in parte già detto, nel reticolo di citazioni scritturistiche di cui gli esegeti si avvalgono. Origene ricorre ai passi neotestamentari menzionati ed arricchisce così i riferimenti veterotestamentari dell'esegesi di Filone. Quest'ultimo, per parte sua, dona risalto a Gn 24,1 («Ed Abramo era anziano, avanzato nei giorni»; καὶ Αβρααμ ἦν πρεσβύτερος προβεβηκὼς ἡμερῶν), affine a Gn 18,11 («Abramo e Sara erano anziani, avanzati nei giorni»; Αβρααμ δὲ καὶ Σαρρα πρεσβύτεροι προβεβηκότες ἡμερῶν) ed all'episodio di Nm 11,16, in cui Mosè riceve l'ordine divino di radunare settanta tra gli anziani di Israele. Il riferimento

---

comprensibile, attingendo da quanto la Scrittura aveva detto in modo non chiaro» (Ἐὖρον ὁμωνύμως πᾶσι τοῖς σωματικοῖς ὀνομαζόμενα οὐ σωματικά, ἵνα τὰ μὲν σωματικὰ ἢ κατὰ τὸν ἔξω ἄνθρωπον, τὰ δὲ ὁμώνυμα τοῖς σωματικοῖς κατὰ τὸν ἔσω. Δύο ἄνθρώπους ἢ γραφὴ λέγει εἶναι τὸν ἄνθρωπον· "Εἰ γὰρ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα". καὶ "Συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον." Τούτους τοὺς δύο ἄνθρώπους ὁ μὲν ἀπόστολος πανταχοῦ παρίστησιν καθ' ἕκαστον. Δοκεῖ δέ μοι οὐκ αὐτὸς τετολημκέναι τοῦτον τὸν λόγον καινοτομεῖν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀσαφέστερον εἰρηκιῶν γυμνότερον νενοηκὼς εἰρηκέναι). Sulla dottrina dei sensi spirituali si veda P. BETTILOLO, *Sensi spirituali, Origene. Dizionario*, cit. 443 s.; si segnala in aggiunta il recentissimo contributo di M.J. MCINROY, *Origen of Alexandria*, in P.L. GAVRILYUK-S. COAKLEY (a c. di), *The Spiritual Senses*, Cambridge 2012, 20-35.

<sup>19</sup> GNILKA, *Aetas spiritalis*, cit. 75-87.

<sup>20</sup> Come dimostra, peraltro, il riferimento ai *quidam ante nos* che avrebbero riconosciuto nella Scrittura due modi di intendere l'anzianità (*Hilos* XVI.1): si tratta, evidentemente, di Filone. Si vedano anche *HGn* III.3, IV.4.

all'anzianità di Abramo suscita la curiosità di Filone: stando al resoconto biblico, il patriarca non visse che centosettantacinque anni, un'inezia se confrontata ad altre esistenze ben più longeve. Eppure Abramo, ancor più di Adamo, Enoch, Matusalemme e Noè, proverbiali figure di longevità, merita il titolo di anziano (πρεσβύτερος). La ragione consiste nel fatto che l'aggettivo, a differenza di γέρων, si riferisce alla maturità interiore di Abramo: essa sopravanza quella di tutti i grandi che lo hanno preceduto e che pure, sono stati benedetti da una lunga esistenza.

Origene si riconnette a questa stessa esegesi. Un bell'esempio del recupero e del suo innesto nell'orizzonte cristiano è dato dall'analisi di Sal 36,25 (LXX): *Ero giovane e sono invecchiato, e non ho visto un giusto abbandonato, né la sua discendenza mendicare il pane* (νεώτερος ἐγενόμην καὶ γὰρ ἐγήρασα καὶ οὐκ εἶδον δίκαιον ἐγκαταλειμμένον οὐδὲ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ζητοῦν ἄρτους) in *H36Ps IV.3*<sup>21</sup>. La difficoltà del senso letterale, che pare contraddire l'esperienza comune dei molti giusti tribolati e mendicanti, suggerisce ad Origene un'esegesi allegorica la quale desume dal senso spirituale del riferimento anagrafico, per la prima parte del versetto, un analogo senso spirituale dell'abbandono del giusto. In altri termini: come non è necessario pensare che il salmista sia *veramente* giovane (νεώτερος), giacché ogni indicazione di età è piuttosto da intendersi in senso spirituale, ugualmente non si dovrà ritenere che Dio possa mai abbandonare un giusto nel senso corrente del termine.

L'elemento esegetico delle considerazioni anagrafiche si espande notevolmente: il νεώτερος del salmo richiama alla mente di Origene una serie di passi paralleli. Origene non rinuncia all'accento all'Abramo, anziano secondo una maturità tutta interiore, contrapposta alla giovinezza del profeta Geremia: questi si dice giovane in Ger 1,6 (νεώτερος, appunto), esitando di fronte alla propria vocazione. Alla sua ritrosia, la voce divina oppone un netto rifiuto che, una volta di più, pare andare contro alla constatazione della realtà: *“Non dire: Sono giovane”* (Ger 1,7). Eppure il profeta è un ragazzo: come spiegare la contraddizione? Geremia è solo anagraficamente giovane, ma la sua maturità è intellettuale e spirituale.

Il percorso dell'esegesi conduce dunque Origene a costituire un'opposizione binaria di anzianità (greco: πρεσβύτερος) e giovinezza o infanzia (νεώτερος). Il passaggio si compie attraverso il richiamo ad alcuni passi neotestamentari: 1Cor 13,11, che fotografa la crescita di Paolo, descritta come l'abbandono delle cose “da bambini”; 1Pt 2,2, con l'accento al puro latte razionale delle conoscenze acquisite nell'ambito della dottrina cristiana; Lc 2,52, appartenente al vangelo dell'infanzia di Gesù, che vede quest'ultimo progredire in sapienza, età e grazia. Attraverso questa teoria di riferimenti scritturistici, Origene collega i casi dell'autore

---

<sup>21</sup> Su questo passo, ancora, si veda il mio *L'infanzia in Origene*, cit. 365-371.

del salmo, di Abramo e Geremia: essi coincidono, contrariamente alle apparenze; per ciascuno di questi personaggi, l'età interiore è quella della più veneranda anzianità. La constatazione di un uso traslato delle espressioni anagrafiche conferma l'Alessandrino nella sua lettura allegorizzante dell'abbandono dei giusti: il cerchio dell'esegesi si chiude, tornando al punto di partenza.

Le considerazioni programmatiche sulla polisemia dei termini biblici ed il riferimento esplicito alla dimensione umana interiore, cui farebbero riferimento le indicazioni corporee ed anagrafiche del linguaggio scritturistico, costituiscono un'indicazione di massima: Origene si attiene a questa regola interpretativa, che è bene tenere presente.

Oltre alle dichiarazioni di metodo, tuttavia, la realtà è molto più complessa. Il motivo delle età spirituali non esaurisce né rende conto di tutti i riferimenti origeniani all'infanzia. Le esegesi origeniane vanno considerate singolarmente, all'interno del proprio contesto. È bene seguire il consiglio dell'Alessandrino, che, lo abbiamo visto, invita a non considerare con troppa rigidità o uniformità di vedute l'apparente piattezza della prosa scritturistica. La stessa regola varrà anche per la sua opera, che recupera, certo, la dicotomia uomo interiore / uomo esteriore e prende a prestito numerose esegesi dalle tradizioni precedenti, ma aggiunge elementi propri del lessico filosofico e scientifico. Cosa ancor più importante, l'Alessandrino riformula sempre in maniera originale quanto ricevuto dalla tradizione.

\*\*\*

Si è scelto di strutturare la tesi in quattro sezioni, corrispondenti ai quattro aspetti maggiori della questione. La prima di queste è dedicato alla definizione della terminologia greca dell'infanzia: come per ogni ricerca tematica, la definizione del lessico rilevante ai fini dell'analisi è preliminare. Si elencano i termini principali con i quali l'Alessandrino si riferisce alla prima età della vita. Due precisazioni sono qui necessarie, benché vi si ritorni in seguito. La scelta di ignorare il lessico dell'Origene latino dipende in sostanza dall'impossibilità di valutare la coerenza complessiva nella resa del lessico greco, il quale, a sua volta, mostra non poche oscillazioni. Quanto alla "rosa" dei termini inclusi, essa parrà a prima vista sconcertante, comprendendo vocaboli che si riferiscono alle più varie fasi, dal periodo embrionale all'età giovanile. Ancora una volta, sono i frequenti passaggi dal piano letterale a quello allegorico tipici del linguaggio origeniano a determinare la necessità di includere termini così variegati.

La seconda sezione è dedicata agli aspetti antropologici. Si propone la definizione origeniana di infanzia di *CMt* XIII.16, fortemente influenzata dalla filosofia stoica, e se ne rintracciano gli elementi attraverso una lettura del *corpus* origeniano. L'analisi mostrerà lo

stretto legame che unisce le riflessioni antropologiche e filosofiche all'esegesi: le prime sono sempre illustrate per mezzo di paradigmi biblici.

La terza e la quarta sezione sono dedicate, rispettivamente, alle nozioni di paternità e pedagogia: esse sono distinte per utilità espositiva, ma se ne mostra la stretta dipendenza. Nei due capitoli in questione l'elemento biografico riceve uno spazio significativo, nella convinzione che l'esperienza dell'Alessandrino, nella peculiarità che la contraddistingue, possa fornire elementi interessanti alla ricostruzione delle tematiche che si considerano.

Coerentemente all'approccio testuale dato alla ricerca, si propongono di frequente citazioni dei testi, fornendone nella maggior parte dei casi una propria traduzione.

## Il lessico dell'infanzia. Una proposta d'indicizzazione.

Uno studio tematico non può prescindere da una definizione preliminare del lessico considerato come significativo in relazione all'argomento studiato. La questione di una selezione della terminologia, di per se stessa mai banale, rischia di apparire in questo contesto ancor più complessa, come si vedrà.

La ricchezza semantica dell'immagine infantile si esprime attraverso una ramificazione di significati estremamente complessa, attraendo a sé un altrettanto ricco repertorio lessicale. La ragione principale di questo dato risiede nella metaforicità dell'immagine, la quale si presta ad essere sradicata dal proprio contesto di appartenenza, quello delle età anagrafiche, coinvolgendo una serie di nozioni e concetti che con esso perdono il proprio legame primario.

Non è un caso che la maggior parte dei contributi dedicati al tema dell'infanzia nell'antichità e nel primo cristianesimo si pongano come primo obiettivo quello di delimitare preliminarmente l'ambito della ricerca da un punto di vista terminologico, fissando il lessico oggetto di indagine<sup>22</sup>; e che, nel tentativo di stabilire l'argomento della ricerca, essi coinvolgano una terminologia perlopiù ampia, ai limiti del vago. Si può menzionare a titolo di esempio il contributo di G. af Hällström, dedicato alla definizione ed allo studio della categoria teologica dei semplici in spirito nell'opera di Origene: esso constata la parentela di questa nozione con quella di infanzia<sup>23</sup>.

L'estrema varietà del linguaggio studiato si riconnette ad ambiti disciplinari diversi: storico, storico-esegetico, sociologico. Il ricorso all'interdisciplinarietà è evidentemente una risorsa, e non è certamente appannaggio dei soli studi sull'infanzia. È però forse la natura ambigua del concetto, almeno in una ricerca che si rivolga all'epoca antica, a richiedere un continuo sforzo di determinazione della materia trattata. Ancora: se è del tutto evidente che un'indagine tematica debba preliminarmente fare i conti con la terminologia sottesa alle idee ed alle immagini poste al centro della propria ricerca, difficilmente questa operazione risulta ostica come nel nostro caso. Le idee connesse a vario titolo alla tematica infantile e la

---

<sup>22</sup> Così, ad esempio, HORN – MARTENS, *“Let the little children come to me”*, cit.; HORN – PHENIX, *Children in Late Ancient Antiquity*, cit. Il primo volume dedica le quaranta pagine del primo capitolo alla definizione dell'oggetto di studio, il 'bambino', e riserva il secondo alla questione altrettanto complicata della definizione di Figlio di Dio ed all'evoluzione di questa nozione in quella dell'appartenenza filiale dei cristiani alla Chiesa. Quasi ognuno dei contributi che costituiscono la miscellanea di Horn e Phenix propone un paragrafo introduttivo dedicato alla definizione dell'oggetto d'indagine e della terminologia: segno evidente che la materia trattata, pur sempre rientrante nella definizione generica di infanzia, richiede volta per volta specifiche delimitazioni.

<sup>23</sup> AF HÄLLSTRÖM, *Fides Simpliciorum*, cit. L'autore dedica alcune pagine ad un elenco dei vocaboli che in Origene indicano questa categoria. Vi rientrano, evidentemente, anche alcuni termini come *νήπιος*.

terminologia relativa costituiscono un intreccio sottile e complesso di rimandi difficile da dipanare. Come nelle lingue moderne e nel greco antico, il termine ‘bambino’ può indicare, in effetti, l’individuo la cui età anagrafica si colloca in un arco di tempo variamente fissato ma corrispondente, grossomodo, ai primi anni dell’esistenza, ma può altresì esser scelto per stigmatizzare un adulto nei suoi comportamenti più infantili. Il greco antico indica con un medesimo sostantivo il bambino e lo schiavo<sup>24</sup>.

Il complesso delle nozioni, della dottrina, della ritualità cristiane apportano un nuovo, ricco *dossier* di elementi ad un quadro di per sé già sfumato: nuovi concetti, che Garnsey ha felicemente sintetizzato come «the comprehensive re-orientation of attitudes about childhood that was achieved by the Church Fathers»<sup>25</sup>. Con questo non si vuole intendere tanto la presunta, nuova valutazione dell’infanzia che trasparirebbe da alcuni ritratti celeberrimi del Nuovo Testamento, spesso assunta dogmaticamente da molte ricostruzioni sociali e storiche dei primi secoli cristiani; bensì, in modo più specifico, il ricorso alla terminologia della generazione e della ri-generazione, al lessico della paternità e della condizione filiale, alla definizione diffusa degli adepti alla nuova religione come bambini. Su questa ricca terminologia, che permea di sé la letteratura neotestamentaria e proto-cristiana, ha fatto il punto, ormai un secolo fa, A. von Harnack<sup>26</sup>. Le radici affondano evidentemente nel retroterra giudaico; non va certamente sottovalutato l’apporto della cultura greca; eppure è innegabile che in questo frequentissimo riferirsi all’infanzia il cristianesimo sveli una propria peculiarità.

Si considererà un campione di questa terminologia adottata dal nostro autore. Data la diffusione dell’immagine e del vocabolario nella letteratura cristiana, un resoconto completo di ogni singola espressione riferita all’infanzia nella letteratura cristiana precedente ad Origene richiederebbe un’intera dissertazione e fallirebbe, con tutta probabilità, nel tentativo di rendere fedelmente il quadro lessicale. Il concetto, d’altronde, è talmente diffuso da sfiorare i confini del luogo comune o del *topos*. È piuttosto nella singola particolarità lessicale riscontrata nell’opera dell’Alessandrino che va sottolineata, ove se ne riscontri, l’originalità di un’espressione o di un’idea.

Un’altra premessa è necessaria. Pur non affrontando l’argomento in un’opera specifica, Origene offre una panoramica interessante sull’ampio spettro delle accezioni con cui la

---

<sup>24</sup> Anche in questo caso, un esempio per tutti: M. GOLDEN si sofferma proprio sull’ambiguità ben nota del significato del termine παις, traducibile come ‘schiavo’ o ‘bambino’, nel greco di epoca classica; Pais, «*Child*» and «*Slave*», *L’antiquité classique* 54 (1985) 91-104.

<sup>25</sup> P. GARNSEY, *Child Rearing in Ancient Italy*, in D.I. KERTZER – R.P. SALLER (a c. di), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven (CT) 1991, 48-65, 49, n. 2, citato in HORN – MARTENS, “*Let the little children come to me*”, cit. 3.

<sup>26</sup> A. VON HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. I. Teil: Hexateuch und Richterbuch. Die Terminologie der Wiedergeburt und Verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, TU 42, 3, 97-143, Leipzig 1918.

tematica infantile può essere trattata. Come si vedrà, le tematiche prese in considerazione sono varie: l'Alessandrino può riferirsi genericamente a bambini; oppure, alternativamente, disambiguare la genericità di un tale riferimento specificando l'età dei soggetti – se, cioè, si tratti di neonati, infanti, lattanti, fanciulli, ragazzi –; altrove, di contro, egli amplifica volontariamente l'ambiguità del termine 'bambino', estendendo la propria attenzione ai piccoli della chiesa o alla minorità della condizione umana in rapporto a quella divina, o alla condizione dell'Israele spirituale prima della predicazione di Cristo. Le variazioni sul tema non si esauriscono qui.

A questo ventaglio di possibilità corrisponde un'analogha ricchezza terminologica, la cui varietà è a sua volta causa della ricchezza semantica che abbiamo associato al contenuto della metafora infantile presa in considerazione; altrimenti detto, è la stessa ambiguità di alcuni termini greci a favorire lo sviluppo concettuale legato ad essi ed a consentire ad Origene il consueto passaggio dal piano letterale a quello spirituale all'interno delle proprie esegesi. La poliedricità espressiva legata ad alcuni di questi vocaboli non è di conio cristiano, ma rimonta alle possibilità espressive della stessa lingua greca, arcaica e classica.

Per portare un esempio manualistico ulteriore rispetto al già menzionato  $\mu\alpha\iota\varsigma$ , si può ricorrere a  $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ : della fortuna del termine, di etimologia incerta, in età arcaica, molto è stato detto<sup>27</sup>. Ora, le stesse etimologie storiche, più o meno fantasiose, testimoniano dell'associazione del termine all'idea di un eloquio non ancora sviluppato. Il concetto si ramifica intuitivamente in due direzioni: per un verso, esso richiama lo stadio della prima infanzia, quando l'individuo non è ancora in grado di padroneggiare il linguaggio; per l'altro, essendo l'eloquio la prima espressione della facoltà razionale, colui che non parla è facilmente inteso come colui che non ragiona; in senso lato, lo stolto, l'inetto, l'idiota. Dall'idiozia, intesa nel senso corrente del termine, consegue la sua estraneità al mondo degli uomini adulti, alla vita associativa e, di conseguenza, la sua idiozia nel senso greco del termine. Si comprende così il ricorso al termine, nel contempo aggettivo e sostantivo, come invettiva rivolta ad un bersaglio polemico, nei poemi omerici o in Esiodo, nei dialoghi platonici o nella tragedia.

Queste considerazioni suggeriscono come Paolo avesse gioco facile nel riprendere il lemma e nel svilupparne le potenzialità espressive, e come l'ambiguità tra infanzia fisica e intellettuale fosse peraltro già a disposizione dell'Apostolo; peraltro, non è da ignorare come, a sua volta, Paolo sfrutti all'occorrenza un'accezione positiva e negativa del termine. Su tutto questo si avrà modo di tornare.

---

<sup>27</sup> Vd. *infra* 38 ss. Si tornerà sull'etimologia e sulla storia del termine.



In conclusione, se è necessario valorizzare gli aspetti di novità ed originalità nella rielaborazione cristiana della tematica dell'infanzia, bisogna peraltro considerare la diffusione di una certa terminologia e di contenuti, moneta corrente nel mondo in cui nasce e si sviluppa il cristianesimo.

All'interno dello stesso ambito della letteratura cristiana, non ci si dovrà poi attendere un'eccessiva regolarità o una coerenza perfetta nell'uso della terminologia. Una prima ragione di ciò è indicata da Harnack: si tratta, nel caso del vocabolario dell'infanzia, di termini nel contempo tecnici e non precisi; si può trovare attestato nella prima letteratura che i cristiani sono bambini, o *come* bambini, o espressioni analoghe ma differenti. Sarebbe quindi scorretto cercare di definire una terminologia fissa e coerente con se stessa; è necessario, invece, svelare le idee ed i concetti che si trovano dietro questa terminologia fluttuante.

Inoltre, come si accennava, quello di cui si serve il cristianesimo dei primi secoli a proposito dell'immagine infantile è un lessico già connotato, marcato dall'uso di secoli di storia della lingua. Ignorare questo elemento significa, evidentemente, applicare una prospettiva distorta. Questo varrà a maggior ragione nel caso di Origene, che, come si avrà modo di vedere nello specifico, non si perita talvolta di associare ai singoli termini accezioni differenti, determinate dal contesto.

Il vocabolario infantile, si è detto, è adottato da Paolo; non solo: lo ritroviamo nei Vangeli, nell'epistole neotestamentarie, negli apologeti; prima ancora, nella letteratura veterotestamentaria. Ciascuna di queste appropriazioni dell'immaginario infantile diventa evidentemente un referente potenziale, un serbatoio di citazioni o semplici riferimenti per gli autori a seguire. Le citazioni scritturistiche del Nuovo e dell'Antico Testamento sono dunque i primi determinanti della composizione del vocabolario dell'infanzia negli autori cristiani. È bene ricordarlo nella misura in cui si vuole valutare l'apporto del singolo autore nella rielaborazione di un vocabolario preesistente, per quanto magmatico. Non è necessario, evidentemente, ripercorrere la storia dei singoli termini. Varrà invece la pena scorrere brevemente una lista – per quanto destinata ad essere messa a punto nel prosieguo dello studio, allorché i singoli passi considerati apporteranno nuovo materiale lessicale – dei termini più frequentemente impiegati da Origene per riferirsi all'infanzia, nella consapevolezza che nel vocabolario approntato non esiste una corrispondenza perfetta ed univoca tra il significante ed il significato; a maggior ragione nel caso del nostro autore, in cui nessuna esegesi, sia essa di un termine, di un'espressione o di un passo, è mai ritenuta esaustiva e data una volta per tutte.

Si proporrà nondimeno una traduzione quanto più possibile omogenea dei testi origeniani, riservandosi poi, di volta in volta, una valutazione dei singoli casi.

Un'ultima osservazione concerne il *corpus* delle opere origeniane in traduzione. Si è scelto di non fornire una lista delle voci latine. Una considerazione della fedeltà e delle caratteristiche delle traduzioni di Rufino e Gerolamo porterebbe molto lontano. Nel caso delle citazioni scritturistiche riprese nei testi esegetici, ad esempio, sarebbe questione di stabilire se i due traduttori riproducano il greco di Origene o non si rifacciano invece direttamente alle versioni latine della Bibbia che potevano consultare. Rimandando ai contributi cospicui spesi in questa direzione dalla critica<sup>28</sup>, si ritiene più prudente sospendere l'assenso. Ci si riserva tuttavia di considerare i singoli casi specifici, ragionando, dove possibile, sul greco soggiacente.

### I. La terminologia

Come altri hanno osservato<sup>29</sup>, il lessico origeniano non è né coerente, né sistematico. Un'indagine prudente, che non rinunci tuttavia allo studio del lessico scelto dall'Alessandrino, dovrà considerare il singolo passo origeniano e ricercarne le coordinate all'interno del sistema di riferimento chiuso costituito dal testo stesso, dalle eventuali citazioni bibliche richiamate ed in generale dagli elementi che costituiscono l'argomentazione dell'autore.

Tenuto conto di questa osservazione, propongo di seguito un elenco alfabetico dei principali termini riferentisi all'infanzia. Tra essi compaiono anche alcuni vocaboli che sembreranno a prima vista sorprendenti: l'estrema genericità dei concetti presi in considerazione spiega come mai ci si trovi in presenza di termini così vaghi ed apparentemente lontani dalla nozione di infanzia. La logica sottesa è quella di raggruppare la terminologia che abbraccia l'ambito semantico della infanzia – ovvero, i primi stadi dell'esistenza umana, dal concepimento e dalla generazione, sino all'adolescenza – e l'evoluzione metaforica del concetto: la piccolezza, l'immatùrità.

---

<sup>28</sup> Sulla traduzione rufiniana delle omelie di Origene, ad esempio, si veda A. GRAPPONE, *Omelie origeniane nella traduzione di Rufino: un confronto con i testi greci* (Studia Ephemeridis Augustinianum 103), Roma 2007 (in particolare le pagine 55-74, *Caratteristiche delle traduzioni rufiniane*) e la bibliografia qui indicata.

<sup>29</sup> AF HALLSTRÖM, *Fides simpliciorum*, cit., 15.

βρέφος, βρεφώδης, βρεφωδῶς

Il sostantivo indica in greco il neonato, o il piccolo dell'animale: è termine isolato e non ha dato origine che a pochi derivati<sup>30</sup>.

La LXX attesta il termine in sole cinque occasioni: 1Mc 1,61; 2 Mc 6,10; 3 Mc 5,49; 4Mc 4,25; Sir 19,11.

Nel Nuovo Testamento, che non conta, egualmente, numerose attestazioni, il termine pare prediletto dal Vangelo di Luca, che lo menziona cinque volte (in 1,41.44; 2,12.16; 18,15); segue una ripresa in At 7,19, una in 2Tm 3,15 ed una, molto significativa per la frequente citazione che Origene fa del versetto, in 1Pt 2,2.

L'Alessandrino pare riprendere il termine, nella maggior parte dei casi, in corrispondenza delle citazioni scritturistiche vetero- e neotestamentarie.

Tra i rari derivati figura, nel greco tardivo, l'aggettivo βρεφώδης. Esso risulta attestato per la prima volta in Filone di Alessandria<sup>31</sup>, è poi citato una sola volta in Clemente Alessandrino<sup>32</sup>, in Origene<sup>33</sup> ed in Gregorio di Nissa<sup>34</sup> e compare un paio di volte negli scolî ad Aristofane. Può perciò essere considerato a buon diritto un termine "alessandrino". Sempre Origene attesta in *HIer* XVIII.6 l'avverbio corrispondente βρεφωδῶς<sup>35</sup>, un *hapax legomenon*.

<sup>30</sup> DELG 195.

<sup>31</sup> In *Sob* 11, con un'accezione negativa, ad indicare la puerilità dell'anima degli stolti («per l'irrazionalità della loro mente, veramente degna di un neonato»; RADICE 1004: εἰς τὸ τῆς διανοίας ἀλόγιστον καὶ πρὸς ἀλήθειαν βρεφώδες). In *Cong.* 19, Filone sviluppa un pensiero singolarmente prossimo alla distinzione paolina di latte e cibo solido: («non vedi che anche il nostro corpo non si nutre di cibi solidi e ricercati, prima di aver assunto, da neonato, cibi semplici, a base di latte?» Radice 1352: οὐχ ὀρᾶς, ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν οὐ πρότερον πεπηγυῖαι καὶ πολυτελέσι χρῆται τροφαῖς, πρὶν ἢ ταῖς ἀποικίλοις καὶ γαλακτώδεσιν ἐν ἡλικίᾳ τῇ βρεφώδει:). Il concetto è peraltro moneta corrente nella filosofia etica ellenistica.

<sup>32</sup> Cl. Al. *Paed.* I.6.42.1 (SC 70, 186): «La madre, lei sola, non aveva latte, perché lei sola non era donna, ma nel contempo vergine e madre: intatta come vergine, amorevole come madre, e chiama a sé i suoi bambini, li nutre con un latte santo, il Logos da neonati» (Γάλα οὐκ ἔσχευ ἢ μήτηρ αὕτη μόνη, ὅτι μόνη μὴ γέγονεν γυνή, παρθένος δὲ ἄμα καὶ μήτηρ ἐστίν, ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος, ἀγαπητικὴ δὲ ὡς μήτηρ, καὶ τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη ἀγίῳ τιθνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ). La madre sarebbe la Chiesa. Il riferimento sotteso al passo parrebbe essere a 1Pt 2,2, in cui si fa menzione del «puro latte razionale» (τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα) bramato dai neonati (βρέφη).

<sup>33</sup> In *HIer* XVIII.6, un passo che si avrà modo di citare molte altre volte: vd. ad es. *infra* 57 s.

<sup>34</sup> Greg. Nys., *De mortuis non esse dolendum* (Gregorii Nysseni Opera IX, 51; ed. HEIL): «Non siamo stati portati all'esistenza da colui che ci ha creati per essere embrioni, né il fine della natura guarda alla vita del neonato, e neppure alle età che seguono, cui sempre la natura stessa fa cambiar abito attraverso l'alterazione, modificando la forma col passare del tempo. E neanche (guarda) alla dissoluzione del corpo che viene con la morte; ma tutte queste cose ed altre tappe simili della strada che percorriamo, sono parti» (οὐ γὰρ ἐπὶ τὸ ἔμβρυον γενέσθαι παρὰ τοῦ δημιουργήσαντος ἡμᾶς ὑπέστημεν οὐδὲ πρὸς τὸν βρεφώδη βίον ὁ σκοπὸς τῆς φύσεως βλέπει οὐδὲ πρὸς τὰς ἐφεξῆς ἡλικίας ὀρᾶ ἄς αἰεὶ διὰ τῆς ἀλλοιώσεως μετεινδύεται τῷ χρόνῳ τὸ εἶδος συνεξαλλάσσουσα, οὐδὲ πρὸς τὴν ἐπιγυνομένην διὰ τοῦ θανάτου λύσιν τῷ σώματι, ἀλλὰ πάντα ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τῆς ὁδοῦ δι' ἧς πορευόμεθα, μέρη ἐστίν).

<sup>35</sup> Anche su questo si veda *infra* 57.

γένημα, γέννημα; γενητός, γεννητός; ἀγένητος, ἀγέννητος

Sia γένημα che γέννημα appartengono evidentemente alla stessa famiglia radicale facente capo al verbo γίγνομαι, ‘nasco’, ‘sono’, ‘divento’. Il sostantivo γέννημα mostra un legame con γέννα, ‘nascita’, ‘origine’, ‘generazione’, analogo al sostantivo γενεά, con un raddoppiamento della nasale<sup>36</sup>. Esso indica nella letteratura greca ciò che è prodotto e dunque l’opera<sup>37</sup> o il figlio<sup>38</sup>. Il sostantivo γένημα, ‘frutto’, ‘prodotto’, non è attestato prima della LXX, dove ricorre spesso nella perifrasi γένημα τῆς γῆς, «frutto della terra»<sup>39</sup>. In generale, si può sostenere che quest’ultimo termine indichi preferenzialmente il prodotto della terra ed è perciò riferito alle piante, mentre γέννημα indica la discendenza di uomini ed animali, oppure è usato in senso traslato, in riferimento alle opere. Questo orientamento generale, tuttavia, non deve essere considerato universalmente valido. Büchsel fa osservare come Filone, dal canto suo, faccia spesso uso del verbo γεννάω in riferimento alla generazione delle piante<sup>40</sup>.

Per quanto riguarda le attestazioni bibliche, γέννημα è raramente attestato nella LXX e nel Nuovo Testamento, dove si trova perlopiù incastonato nell’espressione γεννήματα ἔχιδνῶν, «razza di vipere»<sup>41</sup>. Il termine γένημα, della cui frequente attestazione nella LXX si è detto, si ritrova nell’espressione evangelica γενήματα τῆς δικαιοσύνης, «frutti della giustizia» (2Cor 9,10) e γένημα τῆς ἀμπέλου, «frutto della vite» (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18), che corrisponde al γένημα τοῦ ἀμπελῶνος di Dt 22,9 e si rivela così un’espressione di sapore giudaizzante.

Oltre ai due sostantivi neutri in –μα, dalle medesime radici verbali hanno origine anche gli aggettivi γενητός e γεννητός. Il primo, il cui significato è ‘originato’, ‘creato’, è assente sia dal lessico della LXX che dal Nuovo Testamento greco. Il secondo, che si può tradurre con ‘generato’, ‘nato’, è raramente attestato in entrambi i Testamenti: si trova cinque volte nel libro di Giobbe<sup>42</sup>, sempre seguito dal genitivo γυναικός – ‘nato di donna’ – ad indicare con una perifrasi l’uomo; similmente, nei Vangeli la parola compare due volte, rispettivamente in Mt 11,11 e Lc 7,28, nel medesimo contesto, ad indicare il genere umano in rapporto al quale Giovanni Battista è considerato il più grande.

---

<sup>36</sup> DELG 222-223.

<sup>37</sup> In Platone, ad esempio: R. 597e; *Spb.* 266b4.d; *Ti.* 24d.

<sup>38</sup> In Sofocle: *Ant.* 627; *OT* 1167; *Tr.* 315.

<sup>39</sup> Ad esempio in Gn 41,34; Lv 23,39; Dt 26,10.12; Is 30,23; Ger 7,20.

<sup>40</sup> TWNT I 684-685.

<sup>41</sup> In Mt 3,7; 12,34; 23,33; Lc 3,7.

<sup>42</sup> Gb 11,2; 11,12; 14,1; 15,14; 25,4.

La scelta di rappresentare la famiglia di termini in una lista dei vocaboli che esprimono la nozione di infanzia può sembrare discutibile. Eppure, come si vedrà, si tratta di concetti centrali nella definizione della paternità divina, ed in particolare nel rapporto che lega Figlio e Spirito Santo alla prima ipostasi. In particolare, ἀγέννητος ed γεννητός, già attestati in Platone, giocano un ruolo significativo nella definizione teologica della fisionomia del Padre e del Figlio. La terminologia si precisa di pari passo allo sviluppo della riflessione trinitaria. Come osserva G.L. Prestige, prima di Clemente ed Origene i due termini e le rispettive negazioni sono utilizzate con estrema libertà e senza eccessivo scrupolo di accuratezza<sup>43</sup>. Lo studioso si prova a stabilire il significato di ἀγέννητος – e, evidentemente, di ἀγέννητος – negli autori precedenti ai due Alessandrini. Pur con la necessaria cautela, dovuta al fatto che la somiglianza delle due grafie poteva condurre ad errori di tradizione, la conclusione di Prestige è che, almeno per quanto riguarda gli apologeti, i due termini siano utilizzati all'incirca con la medesima accezione e che non sia fatta distinzione precisa tra l'idea di generazione e quella di creazione<sup>44</sup>.

In ogni caso, ἀγέννητος, quasi sempre in riferimento a Dio Padre, è tra i due il più frequentemente citato, ad esprimere la nozione di indipendenza ontologica e non-derivazione, in opposizione alla generazione ed alla derivazione che contraddistingue lo statuto degli enti creati. Fedelmente alla nozione di Dio come ente supremo, la distinzione tra ingenerato ed increato non sembra avere un'importanza primaria nella definizione della prima ipostasi. Essa ne guadagna allorchè si tratterà di discutere, come si vedrà tra poco, la distinzione della divinità del Padre in rapporto a quella del Figlio. Prestige osserva anche che, singolarmente, la nozione di Dio ἀγέννητος è perlopiù contrapposta agli enti γενητά, piuttosto che ai γεννητά, diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare. Ma anche in questo caso si può ben capire come l'idea della pluralità degli elementi del cosmo, considerati in astratto come una collettività, si sposi bene con questa grafia e con l'idea di creazione.

Torniamo ad Origene. Il verbo γεννάω ed i suoi derivati indicano per l'Alessandrino la generazione, senza, tuttavia, un'eccessiva precisione terminologica nel distinguere questa nozione da altre: ad esempio, Origene sembra in molti casi considerare sullo stesso piano questa terminologia e quella che deriva dal verbo κτίζω, il verbo della creazione attestato in Pr 8,22: un versetto biblico di grande importanza, al quale si avrà modo di tornare.

---

<sup>43</sup> G.D. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1959, 37-54.

<sup>44</sup> PRESTIGE, *God, cit.* 43: «[...] it would seem that there is nothing much to choose between agennetos and agenetos, except a vague sense of the greater propriety of the personal term in connection with the personal being. We are dealing with alternative spellings of a single word, in fact, rather than with two separate terms bearing distinct connotations». L'autore annota anche come, in base ad un'analisi dei testi gnostici e delle testimonianze indirette, si deduca che gli gnostici stessi preferissero la grafia con la geminata.

In *CC* I.35 Cristo è definito γέννημα; in *CC* III.25, il participio perfetto del verbo γεννάω indica il corpo di Gesù, generato da donna, composto di materia umana e per questo corruttibile. Cionondimeno, Origene è attento a distinguere qualitativamente la generazione del figlio dalla generazione degli altri esseri viventi. In un frammento del trattato *Sui principi* riportato da Marcello di Ancira, Origene sviluppa questa distinzione: il figlio non è πρόβλημα, ‘emanazione’<sup>45</sup> del Padre, «come credono alcuni: infatti, se il Figlio fosse emanazione del Padre e da lui generato, come le cose generate dagli esseri viventi, sarebbe necessario che siano corpo ciò che emette e ciò che è emesso»<sup>46</sup>. Ammettere che anche nel caso del Cristo la generazione sia una sorta di produzione, qualitativamente analoga a quella degli altri organismi viventi, condurrebbe all’idea, inaccettabile, che Padre e Figlio siano corpi.

Ancora, in *Cto* I.2.14 il termine composto πρωτογέννημα indica la legge mosaica, laddove la primizia, ἡ ἀπαρχή, è il Vangelo. Alla generazione del Figlio ad opera del Padre corrisponde quella di coloro che credono in Cristo e che sono adottati: la paternità di Dio non si rivela in loro in carne e sangue, ma in spirito (*FrIo* VIII). Origene sviluppa poi l’idea di una generazione – o rigenerazione – dall’alto, suggeritagli dall’episodio del fariseo Nicodemo di *Gv* 3,3. L’invito di Gesù a rinascere dall’alto – o nuovamente, secondo l’ambiguità dell’avverbio ἄνωθεν – suscita il dubbio del fariseo riguardo all’impossibilità di una rinascita concreta, effettiva, una volta che l’individuo sia entrato nell’età adulta. L’Alessandrino ha così modo di sviluppare una riflessione sulla vera generazione, in acqua e spirito, che si discosta da quella terrena (*FrIo* XXXV). Come si vede, tutta la terminologia si lega al tema della paternità divina.

---

<sup>45</sup> Si osservi però che il termine non significa mai, nell’Alessandrino, ‘emissione’ o ‘creatura’, ma ha sempre il valore di ‘questione’, ‘oggetto di indagine’, ‘problema’: si vedano, per non fare che qualche esempio, *CC* V.18, VIII.65; *Orat* II.6, XVIII.1; *Cmt* XIII.15, XVI.4. L’accezione di ‘emanazione’ pare essere un *unicum*, e con tutta probabilità riprende polemicamente il lessico gnostico, in particolare valentiniano: Origene citerebbe dunque i *verba ipsissima* degli antagonisti, distanziandosene. Un’ulteriore considerazione rende verosimile questa interpretazione: l’Alessandrino sembra qui equiparare le due definizioni del Figlio come γέννημα e πρόβλημα per rifiutarle entrambe; ma si è visto come lui stesso accetti la definizione del Figlio come γέννημα in *CC* I.35. È dunque verosimile che l’Alessandrino stia enfatizzando, in chiave polemica, la distanza che lo separa dalla posizione degli oppositori gnostici. Nondimeno, spiegando l’invio ministeriale del Figlio per la salvezza del genere umano in *Cto* II.11.83, Origene utilizza precisamente il verbo προβάλλω: «Ed in qualche modo, questo compito sarebbe toccato allo Spirito Santo, ma quest’ultimo non era in grado di farsene carico ed invia dunque il Salvatore come l’unico che può sopportare un tale combattimento» (SC 120, 260: καὶ ὡσπερὲ ἐπέβαλλέ πως τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἢ πρᾶξις αὐτῆ, ἦντινα ὑπομένειν οὐ δυνάμενον προβάλλεται τὸν σωτήρα, ὡς τὸ τηλικούτου ἄθλον μόνον ἐνεγκεῖν δυνάμενον).

<sup>46</sup> *FrPrin* XXXI, Marcell. fr. 37 *apud* Eus., *Marcell.* (GCS XXII.348): «dai testi di Origene [...]. Sono questi: “È il momento di riprendere in dettaglio alcune, poche cose tralasciate riguardo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, con un riassunto: riguardo al Padre, il fatto che, pur essendo indivisibile e senza parti, diviene Padre del Figlio; e non emettendolo, come ritengono alcuni *etc.*» (... ἐκ τῶν Ὁριγένους ῥητῶν ... ἔστιν δὲ τὰ ῥητὰ ταῦτα. Ὁρα ἐπαναλαβόντα περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὀλίγα τῶν τότε παραλελειμμένων διεξελεῖν. περὶ πατρός, ὡς ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος υἱοῦ γίνεται πατήρ, οὐ προβαλὼν αὐτόν, ὡς οἴονται τινες. εἰ γὰρ πρόβλημά ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γέννημα ἐξ αὐτοῦ, ὅποια τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σώμα εἶναι τὸν προβαλόντα καὶ τὸν προβεβλημένον).

Analogamente, in *CJo* XX.14.114 l'Alessandrino osserva la distinzione fraseologica che indica colui che è generato da Dio (ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, 1Gv 3,9) e che non commette iniquità, da chi commette iniquità e manifesta così di provenire dal diavolo (ἐκ τοῦ διαβόλου, 1Gv 3,8).

Ancora, il termine γέννημα è riferito ai frutti dell'anima, ovvero pensieri ed azioni. Questi (τὰ τῆς ψυχῆς γεννήματα secondo *HIer* V.7) sono distinti dall'Alessandrino in νοήματα, da un lato, ed ἔργα e πράξεις, dall'altro: mentre i primi sarebbero da identificare con la prole maschile, i secondi indicherebbero la discendenza femminile. A proposito della medesima distinzione, un frammento origeniano dedicato all'esegesi di Es 23, 17 fornisce ulteriori dettagli:

«Ciò che facciamo, o è maschile, o è femminile. Se dunque ciò che compiamo è femminile, esso è o corporeo, o carnale. Difatti, seminando nella carne, rendiamo femminile ciò che è generato dall'anima, non maschile; al contrario, esso diviene snervato, delicato e materiale. Se invece, tenendo lo sguardo rivolto alle cose eterne e mantenendo il pensiero a ciò che è migliore, portiamo i frutti dello spirito, anche ciò che è da noi generato è maschile»<sup>47</sup>.

In *SelGen* 15, 5 la discendenza infinita promessa da Dio ad Abramo, pari alle stelle nel cielo, è interpretata dall'Alessandrino come i frutti, la generazione dell'anima del santo (PG XII.113: τὰ γὰρ γεννήματα ... τῆς ψυχῆς τοῦ ἁγίου).

Il termine γέννημα – con un solo -ν-, dunque – compare in Origene in rarissimi casi, perlopiù all'interno di citazioni bibliche. L'Alessandrino non lo attribuisce, dunque, al Logos.

Più interessante è l'impiego della coppia γεννητός/ ἀγέννητος – γενητός/ ἀγένητος. Giungendo a Clemente ed Origene si osserva una schiarita della confusione terminologica invalsa precedentemente ed una maggiore consapevolezza nella scelta dei termini. Punto centrale da rimarcare è che i due «both employ agennetos in the sense of 'absolute', implying eternity, causation, and transcendence of finite limitations; but [...] they only apply the term to God»<sup>48</sup>. C'è quindi una certa coerenza nel ricorso a questa idea. Cionondimeno, il tempo non è ancora maturo per una distinzione che tenga conto degli sviluppi trinitari successivi al concilio di Nicea.

Per quanto riguarda l'aggettivo γεννητός, cui il credo niceno ricorrerà per definire la generazione del Figlio, ne troviamo già nell'Alessandrino un uso ampio. In *Orat* XV.1 l'Alessandrino include implicitamente il Figlio tra gli enti generati, affermando che, data la

<sup>47</sup> *FrEx* 23,17 (PG XII.296D): Ο πράττομεν, ἢ θηλύ ἐστιν, ἢ ἀρσενικόν. Εἰ μὲν οὖν θηλυκόν ἐστιν ὁ ποιούμεν, ἢ σωματικόν ἐστιν, ἢ σαρκικόν. Σπείροντες γὰρ εἰς τὴν σάρκα, ποιούμεν θῆλυ τὸ γέννημα τῆς ψυχῆς, οὐκ ἄρβεν· ἀλλ' ἐκνευρισμένον, ἀπαλόν τε καὶ ὑλικόν. Εἰ μέντοι βλέποντες τὰ αἰώνια, καὶ πρὸς τοῖς κρείττοσιν ἔχοντες τὴν διάνοιαν, καρποφοροῦμεν τοὺς καρποὺς τοῦ πνεύματος, καὶ πάντα τὰ γεννήματα ἡμῶν ἄρβενά ἐστι.

<sup>48</sup> PRESTIGE, *God*, cit. 51.

definizione di preghiera fornita nei paragrafi precedenti, non è possibile rivolgere in senso proprio alcuna preghiera né al Figlio, né al resto degli enti generati, come d'altra parte sembra dimostrare il fatto che Cristo stesso sia detto pregare il padre nei vangeli<sup>49</sup>.

Per quanto riguarda la prima ipostasi, invece, Origene è evidentemente netto nel distinguerne l'essenza da quella del resto delle creature: nel medesimo trattato *Sulla preghiera*, l'autore richiama numerose citazioni a chiosa della frase «Padre nostro che sei nei cieli», con l'intento di mostrare l'alterità assoluta della sostanza divina rispetto a quella delle diverse parti del creato<sup>50</sup>.

Al contrario, l'uso a tratti impreciso dei due aggettivi γεννητός e γενητός causerà più fraintendimenti dell'opera origeniana.

Come osserva Prestige, quando non costretto nella terminologia suggeritagli dalla Scrittura stessa, come nel caso di *Pr* 8,22 che induce alla scelta del termine κτίσμα, Origene tende a ricorrere all'uso di γενητός a proposito del Logos<sup>51</sup>. Ora, la teologia post-nicena riesuma e specifica le due grafie per differenziare la generazione, espressa da γεννητός, dalla creazione, indicata da γενητός. Laddove il titolo di ἀγέννητος, 'non generato', qualifica solo la prima ipostasi della Trinità, ma non la seconda – il Figlio è infatti detto generato –, l'aggettivo ἀγέννητος, 'non creato', riguarda anche il Figlio. Si ribadisce così la generazione e non creazione del Verbo.

Come si è detto, il pensiero cristiano precedente al primo concilio ecumenico confonde le due formule, le quali, peraltro, sono causa di non pochi *impasses* paleografici; la confusione tra i due grafemi era molto facile. A questa fonte "meccanica" di ambiguità, si aggiunge, un'effettiva mancanza di distinzione, dovuta alla differente percezione della problematica trinitaria. Benché Origene sia sempre accurato nel ribadire la divinità del Figlio, alcune sue espressioni poco nette suonano subordinazioniste e permettono a Gerolamo un fraintendimento<sup>52</sup> della posizione origeniana relativa allo statuto della seconda ipostasi, aprendo la via alla condanna successiva.

---

<sup>49</sup> *Orat* XV.1 (GCS III.333): «Se intendiamo che cos'è la preghiera, non bisogna forse rivolgere preghiere a nessuno degli enti generati, e neppure a Cristo, ma solo al Dio di tutte le cose, che è Padre; a lui, pure, lo stesso Salvatore nostro rivolgeva la sua preghiera, come abbiamo mostrato in precedenza; a lui ci insegna a pregare» (Εάν δὲ ἀκούωμεν ὅ τι ποτέ ἐστὶ προσευχή, μὴ ποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἀλλὰ μόνῳ τῷ θεῷ τῶν ὄλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν προσήχετο, ὡς προπαρεθέμεθα, καὶ διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι).

<sup>50</sup> *Orat* XXIII.5 (GCS III.353): «Era opportuno esaminare questi passi insieme al detto: *Padre nostro, che sei nei cieli*, per distinguere l'essenza di Dio da tutti gli enti generati; e difatti non » (ἔπρεπε δὲ ταῦτα συνεξετασθῆναι τῷ "πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς," οἷον εἰ ἀφιστάντι τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ ἀπὸ πάντων τῶν γεννητῶν).

<sup>51</sup> PRESTIGE, *God*, cit. 129-156).

<sup>52</sup> Concretizzato, nello specifico, nella traduzione di γέννητος ed ἀγέννητος con *factus* ed *infectus*: PL XXII 1061. Sulla questione dell'uso cristiano dei due termini si veda il breve accenno di M. EDWARDS, *Origen's Platonism*.



È il caso dell'affermazione riportata da Giustiniano nell'epistola al patriarca Mena, a proposito dello statuto di γενητός di tutti gli enti, eccettuato il solo Dio Padre<sup>53</sup>. Ancora, *FrPrin* XXXII riporta una citazione origeniana in cui il Figlio è detto essere stato creato a partire dalla volontà del Padre<sup>54</sup>: sulla base di essa i detrattori dell'Alessandrino concludono per la sua comprensione del Figlio come creatura.

Stessa ambiguità riguarda l'attribuzione dello statuto di γενητός allo Spirito: in *CIo* II.10.73 Origene si interroga se sia lecito definire in questi termini la terza ipostasi. Sulla base di Gv 1,3 («Tutto è stato fatto / creato (ἐγένετο) per mezzo di lui, e senza di lui nulla è stato fatto / creato di ciò che è»), l'Alessandrino avanza una risposta affermativa alla domanda, ribadendo la preesistenza del Logos rispetto allo Spirito: per mezzo del Logos stesso la terza ipostasi sarebbe stata creata<sup>55</sup>.

Ma la traduzione stessa del termine γενητός con 'creatura' e del verbo γίγνομαι con 'creare', nel caso di Origene, non rende giustizia della più ampia accezione con il quale l'Alessandrino intende il concetto: una comprensione che sembra estendersi dalla creazione degli enti alla processione dal Padre, senza una precisa formulazione delle differenze che intercorrono tra i diversi concetti.

Prestige si sofferma su un passo che, in particolare, mostra come la ricerca di una coerenza terminologica nelle parole di Origene sia molto più infruttuosa di una considerazione generale del contesto in cui i termini stessi sono inseriti. In *CC* VI.17 Origene commenta la citazione di Mt 11,27 osservando che «nessuno può conoscere nella maniera dovuta colui che è increato (τόν ἀγένητον) ed è primogenito di tutta la natura creata (πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον) come il Padre che lo ha generato»<sup>56</sup>. È evidente come Origene definisca esplicitamente il Logos come increato, includendolo però, nel contempo, nella categoria della creazione, di cui costituisce una sorta di primizia; ed è altrettanto evidente l'impossibilità di considerare le due espressioni come semplicemente opposte.

---

*Questions and Caveats*, ZAC 12 (2008) 20-38, 28, ed i rimandi bibliografici qui indicati che contestualizzano la problematica.

<sup>53</sup> *FrPrin* VII apud Just.*Ep. ad Menam* (GCS XXII.52): Ὅτι μὲν οὖν πᾶν ὃ τι ποτὲ παρὰ τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὄλων γενητόν ἐστιν, ἐκ τῆς ἀκολουθίας πειθόμεθα.

<sup>54</sup> *FrPrin* XXXII (GCS XXII.349): Οὗτος δὲ ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγενήθη.

<sup>55</sup> Stessa conclusione in *CIo* II.11.79; ancora, in *CIo* II.28.172 Logos e Spirito sono affiancate alle creature nella misura in cui Dio è detto inconfondibile non solo agli uomini, ma «a tutte le altre creature (γενητοῖς) con l'eccezione di Cristo e dello Spirito Santo». Nello stesso tempo, come nota giustamente Prestige, benché le due ipostasi sembrino essere accostate alla creazione intera, se ne distinguono in quanto sono considerate categoria a parte, che beneficia della contemplazione di Dio: PRESTIGE, *God*, cit. 135 s.

<sup>56</sup> *CC* VI.17 (SC 147, 222): Οὔτε γὰρ τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ' ἀξίαν εἰδέναι τις δύναται ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ.

## ἔκτρωμα

Si tratta di termine raramente attestato nell'Antico ed una sola volta nel Nuovo Testamento. Origene lo riprende – per la verità, molto raramente – nella maggior parte dei casi in riferimento alla citazione paolina di 1Cor 15,8: si veda, ad esempio, CC II.63.65.

Sostantivo derivato dal verbo ἐκτιπρώσκω, 'abortire', 'partorire prematuramente', esso indica il feto dato alla luce prima del tempo, il parto prematuro o l'aborto.

Nelle tre sole occorrenze del termine nella LXX (Nm 12,12, Ec 6,3, Gb 3,16) i termini ebraici sottesi alla traduzione indicano sempre un feto abortivo, morto già nel ventre della madre<sup>57</sup>.

Paolo ricorre al termine in riferimento a se stesso: ultimo dopo i discepoli e gli apostoli, anch'egli ha potuto vedere il Cristo risorto. Sull'interpretazione del passo i pareri divergono<sup>58</sup>: si potrebbe trattare di un generico riferimento all'intempestività della vocazione di Paolo ed alla peculiarità del suo "curriculum" di apostolo, sottratto repentinamente al ruolo di persecutore dei cristiani e chiamato tra i seguaci della prima ora; o, ancora, una ripresa delle accuse indirizzate a Paolo dai suoi stessi oppositori. Paolo avrebbe "fatto il verso" a chi metteva in dubbio la sua stessa legittimità di apostolo, rispondendo per mezzo della medesima terminologia.

Commentando Gb 32,18 in un frammento conservato, Origene propone una similitudine tra la donna incinta e l'anima desiderosa di conoscenza: come una madre concepisce, forma il generato, lo modella e conosce le doglie sino al momento in cui dà alla luce ciò che prima portava in grembo, allo stesso modo l'anima rielabora il λόγος, la parola che le è stata annunciata e la perfeziona affinché il suo frutto non sia abortivo<sup>59</sup>. Il tema dei frutti dell'anima, cui si è brevemente accennato, è riccamente sviluppato nell'Alessandrino e comparirà di frequente nelle pagine successive.

---

<sup>57</sup> In Gb 3,16 ed Ec 6,3, il sostantivo tradotto è לֶבֶן, «aborto»; in Nm 12,12, si fa riferimento al מֵת, il «morto», che è fatto uscire dal ventre della madre.

<sup>58</sup> Per alcune delle interpretazioni si vedano TWNT II 463-465 e J.A. FITZMEYER, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven (CT) – London 2008, 551 s.

<sup>59</sup> *FrIob* (PG XII.1041D): «Come una donna rimane incinta, e, una volta formatosi in lei il generato, sente le doglie del parto sino a che non abbia dato alla luce ciò che aveva prima accolto in grembo, immagina che qualcosa di simile succeda anche all'anima di colui che ama l'insegnamento. Questi, infatti, accoglie la parola che gli è stata annunciata, la informa, la modella secondo un ordine. Quando, dopo averla modellata e formata, questa è pronta, egli la trasmette non come un aborto non ancora pronto ed imperfetto, ma, per così dire, come qualcosa di perfetto e compiuto» (Ὡσπερ τις ἔγκυος γίνεται, καὶ μορφωθέντος τοῦ γεννωμένου ἐν αὐτῷ, ἐπὶ ὠδίνῃς ἔρχεται, μέχρις οὗ ἀπογεννήσῃ τοῦτο ὃ πρότερον συνείληφε· τοιοῦτόν τί μοι νόει γενέσθαι καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ φιλομαθοῦς ψυχῆς. Συλλαμβάνει γὰρ τὸν λόγον ὃν ἀπαγγελλόμενον μορφοῖ καὶ τυποῖ αὐτὸν τῇ τάξει. Ὅτ' ἂν δὲ μετὰ τὸ τυπῶσαι καὶ μορφῶσαι αὐτὸν ἔτοιμον γενόμενον, μὴ ὡς ἔκτρωμα ἀνέτοιμον καὶ ἀτελὲς παραδιδῶ, ἀλλ' ὡς τελεσφορηθὲν καὶ τετελειωμένον εἴποιμι ἂν).

## κτίσμα

La LXX si appropria della terminologia “creazionistica” del greco letterario: riprende dunque ποιέω, πλάσσω, θεμελιώω, δημιουργέω ed i rispettivi derivati. Il verbo κτίζω è invece una ri-semantizzazione peculiare del linguaggio della LXX, giacché, prima di esso, il termine non sembra designare la creazione *ex nihilo*. Nel greco omerico e nella letteratura successiva il senso del verbo, piuttosto generale, è quello di ‘fondare’, ‘installare’, ‘costruire’, ‘creare’, spesso riferito alla fondazione di città. κτίσις indica nella letteratura classica, per l’appunto, la fondazione di una città, e solo più tardi assume il significato di creazione (nel Nuovo Testamento) e creatura (nel Nuovo Testamento e nella Settanta). Il termine κτίσμα, prodotto del greco ellenistico e tardivo, indica ciò che è fondato, segnatamente la città o la costruzione<sup>60</sup>.

La scelta dei traduttori della Bibbia di introdurre κτίζω nel linguaggio della creazione, a discapito di altri termini più diffusi, come δημιουργέω, potrebbe dipendere dalla differente sfumatura di significato tra i due verbi: il secondo, in particolare, avrebbe indicato sin dalle attestazioni nella letteratura arcaica l’atto concreto, materiale della creazione di un oggetto particolare. δημιουργός sarebbe già in Omero l’artigiano nelle sue più varie declinazioni: il sarto, il cuoco, il costruttore. κτίζω indicherebbe piuttosto la decisione, l’atto della volontà di creare o fondare qualcosa, cui farebbe seguito la realizzazione materiale<sup>61</sup>.

Ecco spiegata la preferenza dei traduttori della Bibbia per il secondo verbo: l’azione espressa dal verbo δημιουργέω sarebbe tecnica, materiale, laddove il verbo κτίζω manterrebbe un’accezione intellettualistica, ritenuta più appropriata, forse, a designare l’atto della creazione<sup>62</sup>. Si veda a questo proposito la definizione filoniana di δημιουργός e κτίστης, rispettivamente: l’attività divina non può essere definita solo ‘demiurgica’, proprio a motivo del fatto che Dio non si limita a creare qualcosa di invisibile e nascosto a partire da una materia preesistente, ma crea a partire dal nulla<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> DELG 592.

<sup>61</sup> Così Beyer in TWNT III 1024, secondo cui il verbo «nicht das tatsächliche handwerkliche Erbauen und Errichten, sondern benennt den entscheidenden, grundlegenden Willensakt zur Errichtung, Gründung und Stiftung, dem die handwerkliche Ausführung, das δημιουργεῖν, erst folgt».

<sup>62</sup> TWNT III 1025: «δημιουργεῖν ist ein handwerklich-technischer, κτίζειν ein geistiger und willentlicher Vorgang».

<sup>63</sup> Ph. Som. I.76 (ed. RADICE 1692): «diversamente dal sole che, levandosi, rivela quanti, tra i corpi, erano prima nascosti, Dio, generando tutte le cose, non si è limitato a renderle manifeste, ma ha fatto ciò che prima non era, poiché non solo è demiurgo, ma anche creatore» (ἄλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοῦμφανές ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἄ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν).

Benché l'espressione di questo concetto attraverso il verbo κτίζω sia caratteristica peculiare della traduzione greca della Bibbia, è tuttavia da osservare come esso sia assente da entrambi i resoconti della creazione nel libro della *Genesi* e come esso sia relativamente piuttosto raro in questa accezione nel Pentateuco. Tenendo presente come i primi cinque libri della Bibbia abbiano costituito il primo nucleo della traduzione dei LXX, si può ipotizzare che l'associazione del termine alla riflessione sulla creazione debba essere un'acquisizione posteriore<sup>64</sup>.

I traduttori esaplatari – Aquila, Simmaco e Teodoziona – avrebbero impiegato d'ufficio il verbo. Nella LXX κτίσις e κτίσμα indicano, come si è detto, la creazione, singola o intesa nella sua interezza, e la creatura.

Nel Nuovo Testamento il verbo κτίζω è il termine tecnico della creazione: seguono a ruota i derivati di ποιέω e πλάσσω<sup>65</sup>. Il termine è predicato di Dio: indica dunque l'azione creatrice divina. I sostantivi derivati, κτίσις e κτίσμα, indicano rispettivamente l'atto della creazione e la creatura. In quanto parte della creazione del mondo, anche l'uomo è detto κτίσις: si veda, ad esempio, 2Cor 5,17.

La serie di termini associata a questa radice è naturalmente attestata in Origene, che attribuisce loro i significati già incontrati.

A differenza di Filone e della sua precisa distinzione tra δημιουργός e κτίστης, Origene non parrebbe sottilizzare; ancora, accosta spesso il termine κτίσμα e δημιούργημα. In *CIo* II.13.97, ad esempio, il diavolo stesso è detto opera, κτίσμα e δημιούργημα, di Dio, benché alcuni vogliano negarlo. Ancora, in *CC* II.9 il creato (δημιουργήματα), è detto essere stato fondato (ἐκτίσθη)<sup>66</sup>.

Secondo la tendenza generale, tuttavia, δημιούργημα non indica la creazione dell'uomo, e si distingue pertanto da κτίσις: in *Prin* IV.2.8, ad esempio, Origene, esponendo i misteri che la difficoltà della Scrittura ha lo scopo di celare agli occhi dei semplici, elenca distintamente le creature sensibili (δημιουργήματα) e la creazione dell'uomo (κτίσις

---

<sup>64</sup> TWNT III 1026: «Der Schluss ist, dass *ktizo* für die LXX-Übersetzer der Thora noch nicht den späteren Vollinhalt hat; es bedeutet ein tatsächliches, handwerkliches Tun».

<sup>65</sup> TWNT III 1027.

<sup>66</sup> *CC* II.9 (SC 132, 304): «Se infatti Dio comandò e le opere (τὰ δημιουργήματα) furono create (ἐκτίσθη), chi mai potrebbe essere colui che poté adempiere un tal comando del Padre, secondo la prospettiva dello Spirito profetico, se non colui che è, per così dire, Logos vivente e verità?» (Εἰ γὰρ ἐνετείλατο ὁ θεός, καὶ ἐκτίσθη τὰ δημιουργήματα, τίς ἂν κατὰ τὸ ἀρέσκον τῷ προφητικῷ πνεύματι εἶη ὁ τὴν τηλικαύτην τοῦ πατρὸς ἐντολὴν ἐκπληρῶσαι δυναθεὶς ἢ ὁ, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἔμψυχος λόγος καὶ "ἀλήθεια" τυγχάνων;).

ἀνθρώπου)<sup>67</sup>. Ancora, δημιουργημα non indica l'uomo, né esprime la nozione di figlio o piccolo.

Al contrario, questo significato è attestato per κτίσμα. In un passo delle omelie sul libro di Geremia, l'Alessandrino si riferisce con il termine specificamente alle creature, ai figli del diavolo, di cui la pernice è un simbolo: come l'uccello nella citazione di Ger 17,11, il diavolo raccoglie non le creature che lui stesso ha generato, bensì i figli altrui<sup>68</sup>. Si osservi, per maggior precisione, che la citazione di Geremia secondo la LXX non porta il plurale κτίσματα, ma indica i piccoli con la perifrasi ἃ οὐκ ἔτεκεν.

Con lo stesso termine, Origene indica anche la prima creatura, il Logos (*FrPrin* XXXII). Come osserva P. Widdicombe, che si riferisce a conclusioni già esposte da Crouzel e Simonetti, curatori dell'edizione francese dei *Principi*, «Origen almost certainly called the Son a ktisma in the original text of De Principiis»<sup>69</sup>. L'Alessandrino non padroneggia, evidentemente, le distinzioni terminologiche post-nicene: sulla scorta di Pr 8,22 in cui la Sapienza, identificata con il Logos, dichiara di essere stata fondata, creata<sup>70</sup>, e di Col 1,15, dove ci si riferisce a Cristo come primizia di tutta la creazione<sup>71</sup>, egli comprende il Figlio come generato del Padre, senza intendere con questo una vera e propria creazione. Il termine κτίσις indica nell'orizzonte origeniano tutto ciò che è prodotto da Dio sia attraverso generazione, sia attraverso creazione<sup>72</sup>. Questa incertezza terminologica, del tutto comprensibile nel contesto storico e teologico in cui essa si inserisce, causa ad Origene, assieme alle altre già menzionate, l'accusa geronimiana di fare del Logos una creatura del Padre<sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> *Prin* IV.2.8 (SC 268, 332): «[...] a causa di quanti non possono sostenere lo sforzo necessario per scoprire tali cose, il secondo obiettivo (*sc.* dello Spirito) era quello di nascondere la dottrina relativa a quanto si è detto in precedenza in testi che presentano un resoconto riguardante gli esseri sensibili fabbricati, la creazione dell'uomo e gli uomini che sono stati creati a partire dai primi, in successione, sino a divenire una moltitudine» (δεύτερος ἦν σκοπός, διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὑρεῖν, κρύψαι τὸν περὶ τῶν προειρημένων λόγον ἐν λέξεσιν ἐμφαινουσῆς διήγησιν περιέχουσαν ἀπαγγελίαν τὴν περὶ τῶν αἰσθητῶν δημιουργημάτων, καὶ ἀνθρώπου κτίσεως, καὶ τῶν ἐκ τῶν πρώτων κατὰ διαδοχὴν μέχρι πολλῶν γεγενημένων).

<sup>68</sup> *HJer* XVII.2 (238, 162): «E dunque non le sue proprie creature raccoglie il diavolo, non raccoglie quelle che ha generato, ma, quando fa sentire la sua voce, raccoglie le creature altrui e le fa proprie» (οὐκοῦν οὐ τὰ ἴδια κτίσματα συνάγει ὁ διάβολος, οὐχὶ ἃ ἐγέννησε συνάγει, ἀλλ' ἐπὶ φωνήσῃ, συνάγει τὰ ἄλλου κτίσματα καὶ ποιεῖ αὐτὰ ἴδια).

<sup>69</sup> P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994, 89; Widdicombe rimanda a sua volta alla bibliografia relativa, citando la nota di Crouzel e Simonetti a *Prin* IV.4.1 in *Origène. Traité des Principes*, tome IV (livres III et IV). Commentaire et fragments, SC 269, Paris 1980, 242-246 n.9, in particolare 242-244.

<sup>70</sup> Pr 8,22: κύριος ἐκτίσέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.

<sup>71</sup> Col 1,15: ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

<sup>72</sup> Si vedano ancora Crouzel e Simonetti in *Origène. Traité des Principes*, tome I (livres I et II). Commentaire et fragments, SC 252, Paris 1978, 43: «conformément aux récits de Gen.1 et de Gen. 2, *poiein* désigne la création spirituelle, et *plassein* le « modelage » des corps. Donc *ktízein* s'applique à toute la « production » divine par génération ou par création».

<sup>73</sup> H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1985, 230-231. Si vedano le considerazioni analoghe proposte in precedenza riguardo alla distinzione (ἀ)γενητός-(ἀ)γεννητός.

Il sostantivo indica il feto, ciò che è contenuto nel ventre della gestante<sup>74</sup>. Il termine è attestato nella *Repubblica* platonica (461C5). È Aristotele a dare al vocabolo un senso tecnico nel *De generatione animalium*, interrogandosi se lo sperma paterno ed il feto siano provvisti di anima – o di una delle sue facoltà – o siano da ritenere, al contrario, del tutto inanimati (736a31). Il problema, si vedrà, non è di poco conto per la prima letteratura cristiana, ed Origene stesso dovrà interrogarsi se l'anima faccia il proprio ingresso nel nuovo essere umano attraverso il materiale genetico portato dal padre, o sia invece inserito dall'esterno. Ancora, Plutarco chiosa il termine μύλη (la *mola* latina), indicante l'embrione malformato, accostandogli l'immagine di «feti informi e carnosì»<sup>75</sup>.

È interessante osservare come il termine sia completamente assente dal lessico biblico. Il percorso del vocabolo segue invece, piuttosto, la tradizione medica (Ippocrate, Galeno, Sorano, Oribasio) e filosofico-scientifica (Empedocle, Platone, Aristotele, Teofrasto), confluisce nella dossografia (Ateneo) e nella lessicografia (Aristofane grammatico), ed approda infine alla letteratura cristiana in un'epistola dello Pseudo-Clemente Romano, dove indica tuttavia la generazione primordiale di un ente animato, secondo le teogonie greche<sup>76</sup>, ed in Ireneo, che si riferisce ad un concepimento pneumatico di Acamoth nell'esegesi gnostica (*Adv.Haer.* I.4.5) ed al concepimento di Acamoth stessa (I.5.6).

Origene è invece il primo cristiano a fare uso della terminologia relativamente al feto di Cristo: osserva infatti in *FrLc* XXXIIIb ed. Rauer come la “chiosa” di Elisabetta in riferimento al feto nel grembo della cugina, «frutto del ventre» (καρπὸν κοιλίας), in Lc 1,42, sia corretta. In effetti, il feto di Gesù è frutto del solo ventre di Maria e non è invece il prodotto di alcun apporto esterno proveniente dal padre, come accade nella riproduzione umana<sup>77</sup>. Ancora, in *FrLc* XXXVIa ed. Rauer Origene si riferisce al feto di Elisabetta come παράδοξον κύημα, cui Maria si affretta a far visita per comprendere il concepimento ancor più grande nel suo grembo<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> TLG V 2070: *Quod in utero gestatur, Foetus, Foetura*.

<sup>75</sup> Plu. 145D8: τὰ δ' ἄμορφα κῆματα καὶ σαρκοειδῆ.

<sup>76</sup> Per essere più precisi, nella forma composta ἀποκύημα: Ps.Cl. *Hom.* VI.4.

<sup>77</sup> *FrLc* XXXIIIb RAUER (SC 87, 478): «Correttamente Elisabetta chiamò *frutto del ventre* (Lc 1,42) il feto della vergine: esso veniva solo da Maria, giacché lo Spirito Santo abitava in lei e la *potenza dell'Altissimo* (Lc 1,35) aveva steso su di lei la sua ombra. Coloro che ricevono il seme dai padri, infatti, sono loro frutti» (καλῶς δὲ καρπὸν "κοιλίας" τὸ κύημα τῆς παρθένου ἢ Ἑλισάβετ ὠνόμασε διὰ τὸ μὴ ἔξ ἀνδρὸς εἶναι τὸ κυοφορούμενον, ἀλλ' ἐκ μόνης τῆς Μαρίας πνεύματος ἁγίου ἐνοικήσαντος ἐν αὐτῇ καὶ τῆς τοῦ "ὑψίστου" δυνάμεως ἐπισκιάσεως αὐτῆ· οἱ γὰρ ἐκ τῶν πατέρων τὴν σπορὰν ἔχοντες ἐκείνων εἰσὶ καρποί).

<sup>78</sup> *FrLc* XXXVIa RAUER (SC 87, 480): «Il viaggio della vergine avvenne con la fretta che le è propria: venne infatti a vedere Elisabetta ed il frutto straordinario del suo concepimento, per vedere e credere, secondo la voce dell'angelo, affinché grazie a questo prestasse fede alla gravidanza ancora più grande (che aveva luogo) in lei;

Dopo l'impiego origeniano, questo termine sarà rintracciato in numerosi altri autori cristiani, tra cui Eusebio, i Cappadoci, il Crisostomo e Didimo il Cieco: con il vocabolo essi non si riferiscono esclusivamente – per la verità, anzi, quasi mai – al feto nel grembo di Maria; ma è comunque significativo che vi facciano ricorso.

### μειράκιον

Il sostantivo neutro μειράκιον, 'ragazzo', compare nella classificazione delle età ippocratea trasmessa da Filone di Alessandria. Citando Ippocrate, l'autore propone una scansione che prevede per i primi sette anni di vita la qualifica di παιδίον; nel successivo settennio, l'individuo è detto παῖς; seguono le fasi corrispondenti ai termini μειράκιον, νεανίσκος, ἀνὴρ, γέρων<sup>79</sup>.

Il nostro sostantivo indicherebbe dunque il giovane dai quattordici ai ventuno anni. Evidentemente, il fatto di includere questa fascia d'età nella categoria di infanzia potrebbe fare problema. C'è però una ragione che, più delle altre, induce a considerare anche questo vocabolo nella nostra ricerca: il fatto, cioè, che esso esprima la nozione di immaturità intellettuale.

Come si vedrà, la questione non è spinosa: Origene cita il termine, infatti, molto raramente. Sulle dieci occorrenze di CC ci si soffermerà più avanti: basti dire, per ora, che, di queste attestazioni, almeno quattro riprendono le parole di Celso, sia attraverso una citazione diretta di alcuni estratti del *Discorso vero*, sia attraverso un'allusione o un ammiccamento alle espressioni stesse usate dal filosofo. μειράκιον è poi attestato in due sole altre occasioni: una

---

intendo quello che sarebbe nato da lei, vergine » (Εἶχε δὲ καὶ ἡ πορεία τῆς παρθένου τὴν οἰκείαν αὐτῆς σπουδὴν· ἦλθε γὰρ ὀψομένη τὴν Ἑλισάβετ καὶ τὸ ἐν αὐτῇ παράδοξον κύημα καὶ ἰδεῖν καὶ πιστεῦσασθαι, κατὰ τὴν τοῦ ἀγγέλου φωνήν, ἵνα διὰ τούτου ὁ κατ' αὐτὴν μείζων πιστευθῆι τοκετός, ὁ ἐξ αὐτῆς, φημί, τῆς παρθένου).

<sup>79</sup> Hp., *Hebd.* 5 *apud* Ph., *Opif.* 105 s. (RADICE 2005, 56): «Il medico Ippocrate sostiene esistano sette età: bambinetto, bambino, ragazzo, giovane, uomo, anziano, vegliardo; e che queste sientino di sette anni in sette anni, non in successione continua. Dice così: “Nella natura dell'uomo ci sono sette stagioni, che chiamano età: bambinetto, bambino, ragazzo, giovane, uomo, anziano, vegliardo; bambinetto si dice fino ai sette anni, quando escono i denti; bambino, invece, fino a che non emetta il seme, quando avrà due volte sette anni; ragazzo, fino a che il volto non gli si copra di barba, quando avrà tre volte sette anni; giovane, quando tutto il corpo sarà cresciuto ed avrà quattro volte sette anni; uomo quando mancherà un anno ai suoi cinquanta ed avrà sette volte sette anni; anziano a cinquantasei, quando avrà sette volte otto anni; da lì in poi è (detto) vegliardo» (ὁ δ' ἱατρὸς Ἱπποκράτης ἡλικίας ἐπτὰ εἶναι φησι, παιδίον, παιδός, μειρακίου, νεανίσκου, ἀνὴρ, πρεσβύτου, γέροντος, ταύτας δὲ μετρεῖσθαι μὲν ἑβδομάσιν, οὐ μὴν ταῖς κατὰ τὸ ἐξῆς. λέγει δ' οὕτως· “Ἐν ἀνθρώπου φύσει ἐπτὰ εἰσιν ὥραι, ἃς ἡλικίας καλέουσι, παιδίον, παῖς, μειράκιον, νεανίσκος, ἀνὴρ, πρεσβύτης, γέρων· καὶ παιδίον μὲν ἐστὶν ἄχρις ἐπτὰ ἐτέων ὀδόντων ἐκβολῆς· παῖς δ' ἄχρι γονῆς ἐκφύσιος, ἐς τὰ δις ἐπτὰ· μειράκιον δ' ἄχρι γενείου λαχνώσιος, ἐς τὰ τρις ἐπτὰ· νεανίσκος δ' ἄχρις αὐξήσιος ὄλου τοῦ σώματος, ἐς τὰ τετράκις ἐπτὰ· ἀνὴρ δ' ἄχρις ἐνὸς δέοντος ἐτέων πεντήκοντα, ἐς τὰ ἐπτάκις ἐπτὰ· πρεσβύτης δ' ἄχρι πεντήκοντα ἕξ, ἐς τὰ ἐπτάκις ὀκτώ· τὸ δ' ἐντεῦθεν γέρων.”).

volta in *EM*, all'interno di una citazione di 2Macc 7,25; una seconda in *CMt* XV.36, all'interno dell'esegesi alla parabola dei lavoratori della vigna (Mt 20,1-16)<sup>80</sup>. Si vede bene, dunque, come questo termine, ben attestato nella letteratura greca, costituisca una vera e propria rarità nel lessico origeniano.

I testi che riportano il vocabolo sono estremamente significativi nella misura in cui vi si riconosce un Origene non ispirato dal lessico scritturistico, ma, parrebbe, da altre fonti. Vi si tornerà più avanti per proporre alcune osservazioni sulle scelte lessicali origeniane.

### μικρός

Il termine μικρός e la sua variante σμικρός sono attestati dalla letteratura omerica in poi<sup>81</sup>. I significati principali dell'aggettivo comprendono la piccolezza corporea, la poca rilevanza di un contenuto o un'idea, la limitatezza delle dimensioni in senso spaziale, la brevità di una durata temporale.

Nel μικρός della LXX, che traduce diversi termini<sup>82</sup>, la piccolezza indica la concreta esiguità di un oggetto, la giovinezza, o, più spesso ed in maniera tipica per l'Antico Testamento, una dimostrazione di umiltà, spesso legata al momento della vocazione. Per menzionare alcuni esempi, l'ultima accezione è usata in riferimento a Gedeone in Iud 6,15 o a Saul ed alla discendenza di Beniamino in 1Re 9,21 (LXX).

Quanto all'uso del termine nel Nuovo Testamento, esso non si discosta notevolmente dagli impieghi dell'Antico. Tuttavia, come nel caso dei sostantivi ed aggettivi che designano bambini e piccoli, una nuova considerazione modifica la prospettiva.

Vi è innanzitutto il senso, assai prosaico, di 'piccolo di statura' (τῆ ἡλικία μικρός) che ritroviamo, a proposito del pubblicano Zaccheo, in Lc 19,3. Maggiori difficoltà riguardano l'esatta comprensione dell'aggettivo riferito a Giacomo il Minore in Mc 15,40, nell'incertezza che si tratti di un riferimento alla statura corporea, come nel caso precedente, o piuttosto alla più giovane età rispetto ad un omonimo maggiore<sup>83</sup>.

Ancora, non manca nel Nuovo Testamento l'utilizzo dell'aggettivo/sostantivo in senso spaziale (Mt 26,39; Mc 14,35) e temporale (Mt 26,73; Mc 14,70; Gv 7,33; 12,35; 13,33; 14,19; 16,16.17 etc.).

---

<sup>80</sup> In cui Origene identifica nelle diverse chiamate le vocazioni con cui Dio raduna i cristiani di differenti età: i chiamati all'ora terza sarebbero «coloro che giungono alla pietà passata l'adolescenza» (GCS XL.457: τοὺς δὲ μετὰ τὸ μείρακιον ἐρχομένους ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν). Una terza attestazione in PG XVII.360B, che ripropone la medesima esegesi del commento matteano, non pare essere autentica.

<sup>81</sup> Si vedano le voci rispettive in TWNT IV 651; TLG.

<sup>82</sup> TWNT IV 651; HATCH-REDPATH, 926 s.

<sup>83</sup> TWNT IV 653.



Questione più complessa riguarda il riferimento ripetuto di Gesù ai cosiddetti piccoli nel testo evangelico di Matteo (10,42; 18,6.10) e Marco (9,42). Molti commentatori concordano nel ritenere che l'espressione non abbia alcuna connotazione anagrafica, ma si riferisca genericamente agli ultimi, alle persone di scarsa importanza, benché il detto gesuano, in entrambi i vangeli, faccia anche esplicita menzione di bambinetti (Mt 18,2.3.4.5; Mc 9,36.37).

Quale che sia il rapporto tra i μικροί ed i παιδία, è da osservare come, mentre nella mentalità greca e nell'orizzonte veterotestamentario, la nozione di piccolezza, la μικρότης, esprime una serie di valori nella maggior parte dei casi negativi, in opposizione alla perfezione ed alla compiutezza dell'anzianità anagrafica e della maturità spirituale, il lessico neotestamentario riserva alla nozione di piccolezza un valore generalmente positivo.

La nuova considerazione della piccolezza, in controtendenza rispetto ai valori propugnati dall'Antico Testamento e dalla letteratura greca, converge verso una "ri-qualificazione" dei piccoli. Il discorso non si limita ai passi evangelici citati; è sufficiente pensare ad altre fortunate immagini neotestamentarie: la parabola del granello di senapa di Mt 13,31.32 e Mc 4,30.31, l'esaltazione degli umili (ταπεινοί).

Per valutare l'utilizzo che Origene fa di questo termine è dunque evidentemente necessario tener conto delle accezioni associate al termine nel greco non cristiano, unitamente al nuovo contenuto linguistico formulato dal lessico neotestamentario. Giacché l'uso dell'aggettivo nel *corpus* origeniano è ovviamente molto diffuso ed una scorsa di tutte le occorrenze richiederebbe ben più di un paragrafo, ci si limiterà ad osservare alcuni casi specifici.

L'Alessandrino non rinuncia, evidentemente, agli usi più comuni del termine. In *CC* V.61 Origene ricorre all'aggettivo nel significato corrente di 'di poco conto', 'di poca importanza': lungi dal divergere su punti ininfluenti, le sette filosofiche sono dette scontrarsi su questioni della massima importanza, dividendosi e non pervenendo ad un accordo<sup>84</sup>. Sempre in *CC* VI.4 l'aggettivo, con il significato di 'meschino', 'vile', è rivolto contro i platonici che, scesi dal loro "pensatoio", accettano poi, nella vita di tutti i giorni, di dedicarsi a culti ridicoli ed empì<sup>85</sup>. In *CC* VII.44, l'aggettivo, fotografato all'interno di un detto gesuano, è inteso da Origene come sinonimo di 'sensibile', 'attinente al mondo della percezione'<sup>86</sup>. In *CC*

---

<sup>84</sup> Origene stigmatizza «il disaccordo di quanti fanno filosofia, e non riguardo a cose piccole e di poco conto, ma riguardo a quelle più necessarie» (SC 147, 164: τῶν φιλοσοφούντων διαφωνία οὐ περὶ μικρῶν καὶ τῶν τυχόντων ἀλλὰ περὶ τῶν ἀναγκαιοτάτων).

<sup>85</sup> «[...] si danno pensiero di cose vili e meschine» (SC 147, 186: εὐτελεῖ φρονουῖσι καὶ μικρά).

<sup>86</sup> Il cristiano semplice «ha appreso da Gesù a non cercare nulla di piccolo, ovvero di sensibile, ma solo le cose grandi e veramente divine» (SC 150, 120: ἔμαθε γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ μηδὲν μικρόν, τουτέστιν αἰσθητόν, ζητεῖν

VI.75 l'Alessandrino ribatte alle dicerie riportate da Celso, che descrivono il Messia dei Cristiani come «piccolo, laido ed ignobile»<sup>87</sup>.

Sempre nel *Contro Celso* è questione per Origene di controbattere la satira anti-cristiana dell'antagonista, che ridicolizza l'idea per cui Dio rinunciarebbe alla propria superiorità ontologica per accondiscendere alle richieste di «una fila di pipistrelli, o a formiche uscite dalla tana, o a rane che si riuniscono a consiglio attorno a una palude, o a vermi che tengono un'assemblea in un angolo di un pantano»<sup>88</sup>. L'Alessandrino risponde alla critica, smembrandola in una serie di possibili obiezioni: o Celso si riferisce con questo paragone alla piccolezza dell'intero genere umano, in contrapposizione alla grandezza di Dio; o accusa i soli giudei e cristiani in virtù della loro adesione alle dottrine osteggiate. Nella prima delle ipotesi, ancora, esistono due alternative: Celso potrebbe riferirsi ad una piccolezza esteriore, fisica – nel qual caso, si dovrebbe immaginare che gli elefanti siano esseri più degni degli uomini per la loro mole. Oppure, se è ad una meschinità interiore che il filosofo allude, questa ha ben poco a che vedere con l'appartenenza al gruppo dei Greci, dei Giudei o dei Cristiani (IV.24). Se poi sono le stesse dottrine cristiane a meritare la taccia di piccolezza e meschinità, ecco che Origene ha da opporre una complessa trattazione dei contenuti dottrinari, evidentemente mostrati come immeritevoli delle critiche ricevute.

Ad interessare, di questo passaggio, sono alcuni elementi che è possibile ritrovare in numerosi altri luoghi origeniani: anzitutto, la piccolezza e la grandezza corporee sono tenute da Origene in conto di *adiaphoron*, ovvero di elemento indifferente. Le dimensioni corporee sono “sdoganate”, per dir così, dalla tradizionale idea greca della indiscutibile superiorità estetica della grandezza fisica<sup>89</sup>. Una seconda considerazione riguarda la puntualizzazione della differenza che intercorre tra la piccolezza fisica e quella spirituale, interiore, che non è certamente di conio origeniano, ma che è centrale nel pensiero dell'Alessandrino. Proprio in virtù dello sdoppiamento dei due livelli – interiore ed esteriore; spirituale e corporeo – il lessico che contraddistingue la piccolezza anagrafica o biologica viene trasposto al secondo ambito semantico. Piccolezza spirituale e giovinezza finiscono così per confondersi.

Un passo significativo in questo senso è offerto dal commentario origeniano a Mt 18,10 in *CMt* XIII.26. È un testo che si avrà modo di riprendere. L'esegeta affronta

---

ἀλλὰ μόνα τὰ μεγάλα καὶ ἀληθῶς θεῖα). Per il detto extra-canonico di Gesù si veda la n. 1 di Borret nell'edizione SC.

<sup>87</sup> CC VI.75 (SC 147, 366) : μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγεννές.

<sup>88</sup> CC IV.23 (SC 136, 238): νυκτερίδων ὄρμαθῶ ἢ μύμηξιν ἐκ καλιᾶς προελθοῦσιν ἢ βατράχοις περὶ τέλμα συνεδρεύουσιν ἢ σκώληξιν ἐν βορβόρου γωνία ἐκκλησιάζουσι.

<sup>89</sup> Si pensi all'adagio aristotelico per cui la bellezza alberga in un corpo grande; i piccoli sono aggraziati e proporzionati, ma non belli: Arist. *EN* 1123b6ss.

direttamente la questione della piccolezza, che, a causa della passibilità di ricevere scandalo che la contraddistingue, sembra porre agli occhi del lettore una contraddizione con la perfezione della condizione di bambini cui Gesù stesso invita i discepoli. Come conciliare l'idea che i fanciulli siano l'esempio cui conformarsi e che, nel contempo, i piccoli siano passibili di ricevere scandalo? Così risolve Origene: se la condizione infantile è il fine e la fine del processo di conversione, il cammino che conduce ad essa vede il piccolo minacciato da numerose insidie. Ecco come Origene descrive la piccolezza in spirito:

«A mio vedere, come tra i corpi degli uomini si danno varie dimensioni, per cui alcuni di loro sono piccoli, altri grandi ed altri di media grandezza, ed ancora come si danno differenze tra i piccoli, che sono più o meno piccoli, e così pure tra i grandi e tra i medi, allo stesso modo nelle anime umane ci sono alcuni segni che caratterizzano la loro piccolezza, altri segni (per così dire) la loro grandezza, e - per dirla in breve - altri segni, che, in modo corrispondente alle caratteristiche fisiche, caratterizzano lo stato medio. Ma nel caso dei corpi, dipende non dall'uomo, bensì da fattori ereditari il fatto che un tale sia corto e piccolo, l'altro grande, e l'altro di media grandezza; nel caso delle anime, invece, se uno è grande o piccolo o si trova tra i medi, ciò è originato sia dalla nostra libera volontà, sia da tali azioni che da tale senso morale. E dipende dalla nostra libera volontà o il *crescere in età* (cf. Lc 2,52) progredendo in grandezza, oppure il non progredire e restare piccoli.»<sup>90</sup>

L'esegeta sottolinea con forza la possibilità di una crescita interiore dipendente dal libero arbitrio. I piccoli meritano, per un verso, la protezione e la cura dei progrediti; essi sono nondimeno chiamati ad affrancarsi da questa stessa condizione mediante un progresso graduale dipendente dal libero arbitrio del singolo.

#### νεανίσκος, νεώτερος

Con νεανίσκος, 'giovane', 'ragazzo', che Origene cita perlopiù in corrispondenza di passi scritturistici che riportano il termine – come nel caso del giovane ricco di Mt 19.16-22 – ci si trova ormai nella piena giovinezza, quasi alle soglie dell'età adulta.

Una lunga digressione sull'aggettivo comparativo νεώτερος, 'più giovane', è suggerita ad Origene dalla citazione di Ger 1,6: "*Signore, non so parlare, perché sono troppo giovane*"<sup>91</sup>. Nel tentativo di riferire la parola profetica al Figlio, Origene propone nella prima omelia su

---

<sup>90</sup> CMt XIII 26 (GCS XL.250 s.): δοκεῖ μοι ὅτι ὡσπερ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις σώμασιν ἐστὶ μεγέθη διάφορα, ὡς τινὰς μὲν αὐτῶν εἶναι μικροὺς ἑτέροισ δὲ μεγάλους καὶ ἄλλους <τοὺς> μεταξύ, καὶ πάλιν εἶναι μικρῶν διαφορὰς ἐπὶ πλείον ἢ ἔλαττον ὄντων μικρῶν, ὁμοίως καὶ μεγάλων, καὶ τῶν μεταξύ, οὕτως καὶ ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐστὶ τινὰ χαρακτηρισζοντα τὴν μικρότητα αὐτῶν καὶ ἄλλα τὴν (ἴν' οὕτως εἴπω) μεγαλότητα; καὶ ἀπαξιαπλῶς <ἄλλα> ἀνάλογον τοῖς σωματικοῖς τὴν μεταξύτητα. ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν σωμάτων οὐ παρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ παρὰ τοὺς σπερματικούς λόγους ὁ μὲν τίς ἐστὶ βραχὺς καὶ μικρός, ὁ δὲ μέγας, ὁ δὲ μεταξύ. ἐπὶ δὲ τῶν ψυχῶν καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ αἱ τοιαῖδε πράξεις καὶ τὸ τοιοῦτον ἦθος τὴν αἰτίαν ἔχει τοῦ μέγαν τινὰ εἶναι ἢ μικρὸν ἢ ἐν τοῖς μεταξύ τυγχάνειν· καὶ ἔστιν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἢτοι προκόπτειν τῇ ἡλικίᾳ ἐπιδιδόντα εἰς μέγεθος ἢ μὴ προκόπτοντα εἶναι βραχύν. Si osservi come Origene, seguendo il testo evangelico, spostati con disinvoltura l'attenzione dai fanciulli ai piccoli e dall'infanzia fisica a quella spirituale.

<sup>91</sup> Ger 1,6: καὶ εἶπα ᾧ δέσποτα κύριε, ἰδοὺ οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν, ὅτι νεώτερος ἐγώ εἰμι.

Geremia una teoria di passi scritturistici che mostrano il Logos fattosi piccolo (Fil 2,7) e bambino (Lc 2,52)<sup>92</sup>.

Si è menzionata nell'introduzione<sup>93</sup> l'esegesi di *H36Ps* IV.3 a commento di Sal 36,25 (LXX), *Ero giovane (νεώτερος) e sono invecchiato, e non ho visto un giusto abbandonato, né la sua discendenza mendicare il pane*<sup>94</sup>. Origene si trova nella condizione di spiegare l'incongruenza del testo letterale del versetto. Non potendo accettarne il dettato, giacché di molti giusti la Scrittura attesta che sono stati abbandonati, propone di interpretare in senso allegorico, ipotizzando che il salmista si riferisca all'abbandono in spirito. Come l'invecchiamento cui allude la prima parte del versetto è da intendersi in senso traslato, come riferimento all'età interiore dell'uomo, così si può affermare che nell'accezione più autentica il giusto non abbia conosciuto l'abbandono di Dio, pur sopportando le tribolazioni materiali. Anche in questo caso, l'esegeta menziona Ger 1,6, accomunato dalla citazione del Salterio per la presenza dell'aggettivo νεώτερος.

νήπιος; νηπιάζω, νηπιότης, νηπιωδέστερος

L'origine di νήπιος e dei termini derivati, tuttora controversa, fu oggetto di discussione già nell'antichità: segno, forse, del senso di estraneità che doveva circondare un termine avvertito come arcaico. L'*Etymologicon magnum* riassume i significati e le etimologie proposte per il termine:

«νήπιος: Insensato, stolto. Da ἥπιος, 'dolce', per ripetizione del -ν: 'colui che è mite e gradevole, e fa cose infantili'. Oppure dal νη- privativo e τὸ εἰπεῖν, 'dire', si ottiene νηέπιος, poi νήπιος per sincope: 'colui che non sa parlare'. Oppure νήβιος: 'colui che è privo di vita'; e da questo νήπιον, 'colui che è privo delle preoccupazioni della vita'. Oppure dal νη- intensivo e τὸ πῖον, 'ciò che è grasso, pingue'. Oppure 'ciò che è dolce, mite, che non prova ira', con il prefisso intensivo. Oppure, 'il grasso nuovo'»<sup>95</sup>.

Il prefisso νη- viene dunque interpretato o come privativo o come intensivo. Un'etimologia assai diffusa dell'antico aggettivo νήπιος, usato pure in forma sostantivata al neutro, è quella che vede nel termine un composto della negazione νη- e della radice del verbo

<sup>92</sup> Vd. *infra* 61 ss.

<sup>93</sup> Vd. *supra* 13 s.

<sup>94</sup> Sal 36,25: νεώτερος ἐγενόμην καὶ γὰρ ἐγήρασα καὶ οὐκ εἶδον δίκαιον ἐγκαταλειμμένον οὐδὲ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ζητοῦν ἄρτους.

<sup>95</sup> EM 604.15-21: <Νήπιος> Ἄφρων, ἀνόητος. Παρὰ τὸ ἥπιος, πλεονασμῶ τοῦ ν, ὁ πρᾶος καὶ προσηνής, καὶ νήπια ποιῶν. Ἡ παρὰ τὸ ΝΗ στερητικὸν καὶ τὸ εἰπεῖν γίνεται νηέπιος, καὶ κατὰ συγκοπὴν νήπιος, ὁ μὴ δυνάμενος λέγειν. Ἡ νήβιος, ὁ ἐστερημένος τοῦ βίου· καὶ νήπιον, τὸ ἐστερημένον τῶν βιωτικῶν φροντίδων. Ἡ παρὰ τὸ ΝΗ ἐπιτατικὸν καὶ τὸ πῖον, τὸ λιπαρόν. Ἡ ἥπιον, τὸ πρᾶον καὶ μὴ ἔχον ὄργην, μετὰ τοῦ ἐπιτατικοῦ. Ἡ νέον πῖον.

εἶπω, ‘parlare’. Già il grammatico Filosseno, nel I sec. a. C., suggerisce che i termini νήπιος e νηέπιος, il primo derivante dal secondo per sincope, indicano la privazione della capacità di parlare e identificano colui che è inabile a questa attività<sup>96</sup>. Apione, in un passo del commento alle glosse omeriche, attribuisce al termine νηπύτιος il significato di ‘afono’ per composizione della solita particella privativa νη- con il verbo ἤπύω, ‘emetto suono’, ‘articolò’, ‘parlo’<sup>97</sup>. L’etimologia vanta il consenso autorevole dello Stephanus che, nel *Thesaurus*, la adotta come più verosimile, mettendola in correlazione al lat. *in-fans*<sup>98</sup>.

Sempre l’*Etymologicon magnum* propone la connessione del termine con βίος e, di conseguenza, con un possibile significato ‘privo di vita’ o ‘privo di preoccupazioni legate al sostentamento’. Affine è l’etimologia che propone di leggere in νήπιος un composto di νη- e βία, ‘forza fisica’ o ‘violenza’, attribuendo al termine il significato di ‘fisicamente debole’, da cui l’accezione di ‘spiritualmente, intellettualmente debole’, ‘tenero’. Questa ultima accezione è sostenuta da A. Göbel<sup>99</sup>.

Altri hanno proposto di ricondurre i termini νήπιος e νηπύτιος al radicale indoeuropeo \*peu, lo stesso del latino *putare*, ‘pensare’, ‘ritenere’, ‘valutare’ e del greco πινυτός, ‘assennato’, ‘giudizioso’ e πινυτή ‘intelligenza’; νήπιος indicherebbe, quindi, l’individuo privo di senno, di intelligenza<sup>100</sup>. A questo proposito, è interessante il commento di uno scoliasta al verso iliadico N 292: «νηπύτιοι: Diceva πινυτὸν l’assennato. Da cui anche questo termine, con l’aggiunta del νη- privativo e la caduta del -ν»<sup>101</sup>.

A. Goebel propone di accettare l’intuizione dello scoliasta e la parentela di νήπιος con i termini πινυτός, πινυτός, πεπνυμένος, di cui l’aggettivo costituirebbe il contrario; riconduce tuttavia le parole alla radice \*σπι-. L’interpretazione avrebbe il vantaggio di “riguadagnare” anche la parentela tra νήπιος e l’aggettivo ἥπιος, a sua volta derivato, in base alla ricostruzione di Goebel, da α-σπι-ος e corrispondente al lat. *adspirans, favens*<sup>102</sup>.

Un’ipotesi ulteriore è proposta da F. Specht, che riconosce nella radice νηπ- il composto della solita negazione νη- e del radicale ἐπ-, attestato in greco nella forma allungata

<sup>96</sup> Philox. Gramm. fr. 552 Theodoridis.

<sup>97</sup> Apion., 116,25, in A. LUDWICH, *Über die Homerischen Glossen Apions*, Philologus LXXIV (1917) 205-247; LXXV (1918) 95-127.

<sup>98</sup> TLG VI 1492. Per un elenco degli autori che adottano questa etimologia vd. art. νήπιος in H. EBELING, *Lexicon Homericum*, Leipzig 1885, 1150s.

<sup>99</sup> A. GÖBEL, *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 50 (1861) 72-74.

<sup>100</sup> Così A. WALDE-J. POKORNY, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* II 13: il termine νήπιος è tradotto con «unverständlich, einfältig, kindisch».

<sup>101</sup> Schol. II. N 292 Erbse <νηπύτιοι:> πινυτὸν γὰρ τὸν φρόνιμον ἔλεγον· **b**(BCE<sup>3</sup>) T<sup>1</sup> ὄθεν καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ νη στερητικοῦ καὶ τῆς ἀποβολῆς τοῦ ν. **b**(BCE<sup>3</sup>).

<sup>102</sup> A. GOEBEL, *Lexilogus zu Homer und den Homeriden* I, Amsterdam 1967, 399-406, 400 s.

απελ-, il cui significato sarebbe ‘forza’: da questo stesso radicale sarebbero derivati, in greco, termini come ἀνηπελίη, ‘debolezza’, ‘mancanza di forza’ ed il verbo ionico νηπελέω, ‘sono debole, non ho forza’. νήπιος indicherebbe il debole per eccellenza – in effetti, l’idea di debolezza, insieme a quella di scarsa assennatezza, appare con frequenza associata al termine – e costituirebbe il corrispondente greco del latino *imbecillus*<sup>103</sup>.

Oggi queste etimologie sono considerate con qualche cautela<sup>104</sup>. Quale che sia la vera origine del termine, le interpretazioni proposte già nell’antichità hanno il merito di fornire indicazioni sul significato corrente del termine e sulla sua percezione nella sensibilità linguistica dei parlanti.

Così, si comprende bene perché l’aggettivo, il neutro sostantivato ed il sostantivo corrispondente, νηπιότης, indichino nel contempo l’infanzia *tout court*, l’idiozia, l’inettitudine ed una serie sviluppata di sfumature analoghe.

Altrettanto illuminante è l’etimologia fornita da Clemente di Alessandria in un passo del primo libro del *Pedagogo*. Si è brevemente accennato alla centralità dell’immagine infantile nell’opera del predecessore di Origene. Si avrà modo di tornare sull’argomento. Clemente struttura l’opera sull’equiparazione tra il Verbo ed un pedagogo, la figura incaricata, nell’antichità, di accompagnare i fanciulli presso il maestro. I cristiani battezzati sono di conseguenza equiparati ai bambini bisognosi di istruzione. La dialettica che si instaura tra i cristiani ed il Logos è quella che si impone tra adulto e bambino, padre e figlio, maestro ed allievo. Si vedrà quale seguito e sviluppo avranno le immagini indicate in Origene; d’altra parte, si tratta di metafore piuttosto immediate, la cui diffusione è perciò tutt’altro che inattesa.

Il parallelo proposto impone però a Clemente la foggia di un nuovo paradigma infantile, che non sia schiacciato dal confronto con la compiutezza adulta. Si tratta di delineare l’immagine di un fanciullo che, pur nella sua limitatezza, sia contraddistinto da caratteristiche positive. Il battesimo non può che essere raffigurato come l’acquisizione della perfezione, il punto più alto e fulgido nella conversione del cristiano; i bambini, che dei battezzati sono immagine nella metafora proposta, non possono che essere a loro volta perfetti.

In quest’ottica si spiega l’etimologia del termine νήπιος proposta in *Paed.* I,5.19.1, secondo cui «l’infante (νήπιος) non deve essere annoverato tra gli insensati: quello è il ‘fanciullino’ (νηπύτιος); l’infante è invece colui che è nuovamente dolce, dolce come colui che

---

<sup>103</sup> F. SPECHT, *Lituanica. - Griech.* νήπιος, νηπύτιος, Altbulg. Gotisch « naiw », ZSGS 56 (1929) 122 s. Kretschmer obietta che il concetto di forza è espresso in greco sempre dalla radice απελ-, mai da απ-. Vd. P. KRETSCHMER, *Literaturbericht für das Jahr 1929*, Glotta XX (1932) 253.

<sup>104</sup> Si vedano le conclusioni di Chantraine: DELG III 751.

ha l'animo delicato: come a dire che è divenuto di recente dolce e mite nei modi<sup>105</sup>. A suggello di questa interpretazione, Clemente richiama la citazione paolina di 1Ts 2,7, con la ripresa della lezione ἤπιος: «Ma siamo divenuti dolci (ἤπιοι) in mezzo a voi, come una balia nutre i propri figli»<sup>106</sup>. La tradizione manoscritta attesta per il testo paolino due varianti: ἤπιοι e νήπιοι. La maggior parte degli editori propende oggi per la prima delle lezioni, optando quindi per l'ipotesi di una diplografia della ν- terminale del verbo ἐγενήθημεν e seguendo il criterio della *lectio difficilior*. La questione non è così semplice, tuttavia, giacché i migliori manoscritti attestano la lezione νήπιος. Le attestazioni presso gli autori antichi potrebbero essere dirimenti; ma Origene stesso, ad esempio, testimonia entrambe le varianti in contesti diversi<sup>107</sup>. Come ha giustamente osservato P. Gutierrez, l'autore ricorre all'occasione alla lezione che meglio si addice al contesto, senza troppo tener conto delle considerazioni di natura filologica<sup>108</sup>. L'approccio selettivo al testo è indice di un fenomeno più ampio, che coinvolge la lettura e l'interpretazione della Scrittura. La scelta di una lezione non esclude il fatto che le altre siano egualmente considerate: le interpretazioni si moltiplicano, ed arricchiscono, ciascuna, l'esegesi complessiva del testo.

<sup>105</sup> Cl.AI. *Paed.* 1.5.19.1 (SC 70, 144): Ἐνταῦθα ἐπιστήσαι δίκαιον τῇ προσηγορίᾳ τοῦ νηπίου, ὅτι οὐκ ἐπὶ ἀφρόνων τάττεται τὸ νήπιον· νηπύτιος μὲν γὰρ οὗτος, νήπιος δὲ ὁ νεήπιος, ὡς ἤπιος ὁ ἀπαλόφρων, οἶον ἤπιος νεωστὶ καὶ πρῶος τῷ τρόπῳ γενόμενος.

<sup>106</sup> 1Ts 2,7: ἀλλὰ ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἐαυτῆς τέκνα.

<sup>107</sup> Tra le citazioni del versetto nell'opera dell'Alessandrino (per un elenco delle quali rimando a *Biblia Patristica* III 441), alcune presentano una delle due varianti, altre, la seconda. Un esempio: in *CMt* XV 7 νήπιοι è la lezione scelta (GCS LX.370 4 ss.: καὶ Παῦλος ... ἐγένετο νήπιος καὶ παραπλήσιος τροφῷ θαλοπούσῃ τὸ ἐαυτῆς παιδίον καὶ λαλούσῃ λόγους ὡς παιδίον διὰ τὸ παιδίον); in *CMt* XVI 8, la tradizione trasmette ἤπιοι (GCS LX.495 19 ss.: ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἐαυτῆς τέκνα). È naturalmente da considerare anche la tradizione della stessa opera origeniana e gli errori che in essa possono essersi verificati. Alcune considerazioni sono possibili. La prima riguarda i due esempi considerati da *CMt*: mentre il secondo è una ripresa del versetto, che presenta dunque il rischio già citato di un errore di diplografia da parte del copista, il primo rimaneggia la citazione e non si presta al medesimo meccanismo paleografico – non presenta, in effetti, una successione di due ν- consecutive, una delle quali sarebbe potuta cadere. La lezione νήπιος ha dunque ogni probabilità di essere quella originale, origeniana. C'è poi da considerare la tradizione latina delle opere di Origene. In *HLs* VI.1, pervenutoci nella traduzione di Gerolamo, leggiamo: *Audi vero et Paulum tam praeclarum virum dicentem quia servus fuerit omnium credentium. "Ego enim sum minimus Apostolorum, qui non sum dignus vocari Apostolus, quia persecutus sum ecclesiam Dei". Porro si hoc non videtur approbare servitatem eius, sed tantum humilitatem, audi eum dicentem: facti sumus parvuli in medio vestrum, quasi si nutrix foveat filios suos, cum possimus graves esse ut Christi Apostoli* (GCS XXXIII.269 s.). In latino non sussiste il margine di errore che ritroviamo in greco, non esistendo due termini graficamente quasi identici che esprimano l'idea di infanzia e dolcezza; con *parvulus* la traduzione indurrebbe a pensare senz'altro che Origene leggesse νήπιος. Ma anche in questo caso la prudenza è d'obbligo: la *Vetus Latina* e la *Vulgata* riportano la lezione *parvulus*, ed è dunque ragionevole che Gerolamo abbia inserito nel testo la versione della citazione che conosceva. Sulla questione si veda *infra* 304 n. 727.

<sup>108</sup> P. GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon saint Paul*, Paris 1968, 92, che rimanda al contributo fondamentale di M. LACROIX, ἤπιος - νήπιος, in *Mélanges offerts à A.M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves en l'honneur de sa cinquantième année d'enseignements supérieur (1887-1937)*, Paris 1937, 260-272. Gutierrez singolarmente attribuisce al passo in questione la versione con νήπιος, e sostiene, di conseguenza, che Clemente sia testimone di entrambe le lezioni – l'altra citazione del passo è contenuta in *Str.* I.1.6.2. In realtà, in entrambi i casi in cui cita il passo, Clemente riporta la *lectio difficilior*. Sarà Origene, come si è detto, a destreggiarsi tra le due lezioni.

Per tornare a Clemente, l'autore stabilisce uno stretto legame tra νήπιος ed ἡπίος, ed intende il riferimento paolino come una prova di umiltà da parte dell'Apostolo. La dolcezza, la più alta delle qualità, viene assunta – o nuovamente assunta – dal cristiano che si fa bambino per mezzo del battesimo. L'etimologia clementina, piuttosto peregrina nei contenuti, è rappresentativa della volontà di rappresentazione dell'infanzia come un'età per certi versi mirabile.

Il tentativo di Clemente si distingue dall'interpretazione paolina del termine, a sua volta diversa dall'accezione evangelica e veterotestamentaria. Nell'Antico Testamento il vocabolo sembra tradurre la doppia idea di 'bambino' e 'semplice', 'sciocco': le due accezioni non si discostano di molto da quelle greche del termine. Esso corrisponde a diversi vocaboli ebraici, indicanti rispettivamente l'infante, l'adolescente, il ragazzo<sup>109</sup>.

Nei Vangeli il termine si presenta raramente: è il caso della citazione veterotestamentaria di Sal 8,3 in Mt 21,16 e dell'inno di Mt 11,25 e Lc 10,21. Se nel primo caso il termine si riferisce inequivocabilmente agli infanti – la perifrasi «infanti e lattanti» essendo frequentemente attestata nell'Antico Testamento – nel secondo il termine non è univoco, potendosi riferire generalmente ai piccoli, ovvero ai semplici.

È Paolo a fare uso del termine in modo più ampio. Per parte sua, l'Apostolo rinuncia alla comprensione idilliaca dell'infanzia, che riconosce nella prima età uno stadio in cui la corruzione non è ancora subentrata nell'uomo; fornisce, piuttosto, una definizione di tipo etico-pedagogico, secondo la quale lo stadio infantile è stato superato, o deve esserlo, per giungere infine alla perfezione. In Ef 4,14 Paolo auspica un superamento della condizione di bambini, soggetta all'influenza delle false dottrine, ed il raggiungimento della condizione di adulti in Cristo. Gesù è dunque per Paolo l'adulto. In 1Cor 14,20 l'invito di Paolo è ad essere come bambini nella malvagità, ma adulti nell'intelligenza. Il passo è interessante perché accosta due prospettive differenti sull'infanzia: da un lato, l'idea della purezza dei bambini, incontaminati e, in quanto tali, un esempio cui uniformarsi; dall'altro, la loro semplicità, da cui prendere le distanze. In 1Cor 3,1 i Corinzi sono detti aver ricevuto il latte della dottrina, in sostituzione al cibo solido: la loro inadeguatezza a ricevere un'istruzione più complessa non è ancora venuta meno, sicché Paolo è costretto a somministrare un tipo di nutrimento parziale che si addice ai piccoli. La stessa dialettica cibo solido/latte è rispecchiata in Eb 5,2, che, importa dire sin dall'inizio, Origene considera di contenuti genuinamente paolini, benché, forse, non tale nella lingua. In Gal 4,1.3, il superamento dello stadio infantile si è già realizzato grazie all'incarnazione. In 1Cor 13,11 la stessa terminologia slitta in una dimensione

---

<sup>109</sup> Vd. HATCH-REDPATH 944.



escatologica: lo specchio attraverso cui si osserva ora corrisponde all'infanzia superata dall'età adulta; la contemplazione *de visu* dei misteri consentirà un superamento dell'attuale distorsione prospettica.

In questa terminologia si è voluto vedere un legame del pensiero paolino con alcuni schemi ellenistici, come, ad esempio, l'opposizione stoica tra uomo virtuoso e stolto, adulto e bambino. Ancora, la metafora del latte, ad indicare i primi rudimenti, è molto diffusa: Filone l'attesta a più riprese<sup>110</sup>. Quale che sia la matrice di questo vocabolario, esso si mostra dotato di larga fortuna e vitalità.

Origene è fortemente influenzato dalla terminologia paolina. Ricorre dunque all'uso del termine, in stretta connessione con le citazioni dell'Apostolo, ma se ne appropria nella misura in cui lo evoca anche in contesti non strettamente legati alla citazione stessa. Come si vedrà, egli mescola questo lessico al restante vocabolario dell'infanzia, senza molta cura di distinguere le accezioni dei differenti termini: *παῖς, νήπιος* sono spesso accostati senza troppo riguardo ai confini semantici tra l'uno e l'altro vocabolo. I singoli passi e la collezione delle citazioni scritturistiche mostreranno bene questa attitudine.

Se, per un verso, Origene recepisce il lessico paolino, in *CC* in particolare si confronta con l'uso più genuinamente "greco" del termine, per esprimersi in un modo forse improprio. A giudicare dai frammenti del *Discorso vero*, l'opera composta da Celso contro i cristiani, il filosofo ricorre in numerosi casi al vecchio aggettivo nella sua accezione più classica per definire gli adepti alla nuova religione: i cristiani farebbero proseliti preferenzialmente tra le donne, i bambini, gli sciocchi. Su questo impiego e la reazione di Origene si tornerà a breve. È interessante notare, nondimeno, come sia nel caso di Paolo che in quello di Celso, l'aggettivo indichi sostanzialmente una deficienza: intellettuale, nel caso del filosofo – e degli altri autori, come Epitteto, che fanno uso di questo lessico; spirituale, nel caso di Paolo. Senza voler tracciare eventuali dipendenze, si può ammettere come sussista una sorta di linguaggio condiviso, che si specifica nei singoli autori e nei singoli ambiti.

Origene recepisce la sfumatura negativa di Paolo in più contesti; non in *Contro Celso*, si vedrà, dove il termine è un'arma nella battaglia polemica del filosofo contro il cristianesimo<sup>111</sup>.

Da segnalare, a livello lessicale, l'impiego isolato dell'aggettivo *νηπιωδέστερος*, comparativo di *νηπιώδης*, per la prima ed unica volta in un frammento origeniano ai

---

<sup>110</sup> *De agricultura* II 9, *Legum Allegoriae* I 30,94, *Quod omnis probus liber sit* 160; *De migratione* 29; *De congressu quaerendae eruditionis gratia*. 19; *De somniis* 2,9; *Epict Disc* 2.16.39. Su questa immagine si veda *infra* 290.

<sup>111</sup> Vd. *infra* 89.

*Proverbi*<sup>112</sup>: dopo questa attestazione, esso sarà ripreso da Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo.

παῖς; εὐπαιδία, παιδάριον, παιδαριώδης,  
παιδικός, παιδίον, παιδισκάριον,  
παιδίσκη, παιδοποιέω,  
παιδοποιία

Il termine παῖς ed i diminutivi corrispondenti παιδίον e παιδάριον indicano, per eccellenza, il bambino; essi esprimono in aggiunta la condizione filiale in maniera “concorrenziale” rispetto ad υἱός e τέκνον. Vi si aggiunge poi il significato di ‘schiavo’, in particolare per quanto riguarda l’uso dei due diminutivi. Il termine παῖς mantiene forse un carattere più poetico e meglio coniuga l’accezione di infanzia a quella di figliolanza<sup>113</sup>. È frequente in espressioni come ἐκ παιδός / ἐκ παίδων, ad indicare l’età infantile o l’adolescenza.

Il nostro vocabolo è, per certi versi, il termine più generico tra quelli atti ad indicare l’infanzia<sup>114</sup>. Filone di Alessandria riporta la famosa elegia delle età di Solone: il poeta distingue dieci cicli, ciascuno della durata di sette anni, nell’esistenza dell’uomo. Durante il primo settennio, il piccolo è detto «fanciullo (παῖς) impubere, ancora infante»<sup>115</sup>. Filone cita di seguito la già menzionata scansione ipocratea: παιδίον sarebbe il bambinetto da zero a sette anni; nel successivo settennio, l’individuo è detto παῖς, che si tradurrà con ‘bambino’; seguono le denominazioni di μειράκιον (‘ragazzo’), νεανίσκος (‘giovane’), ἀνὴρ (‘uomo’), γέρων (‘anziano’).

<sup>112</sup> «Oppure, sembra che dica queste cose in riferimento agli uomini del suo tempo, i più sciocchi/puerili» (PG XVII.185D: Ἡ ἔοικε ταῦτα πρὸς τοὺς τότε λέγειν, τοὺς νηπιωδεστέρους). Un frammento, per la verità, di dubbia autenticità.

<sup>113</sup> TWNT VIII 335.

<sup>114</sup> LSJ 1287.1289; DELG 848-850.

<sup>115</sup> Sol. 27, 1-18 *apud* Ph., *Opif.* 104 (RADICE 2005, 55): «Il bambino imberbe, ancora infante, cui la corona dei denti / spunta, li perde nei primi sette anni; / quando un dio avrà compiuto gli altri sette / della prima giovinezza nascente appaiono i segni; / nel terzo settennio, quando ancor le membra crescono, il mento / si ricopre di lanugine, l’aspetto perde in freschezza; / nel quarto settennio son tutti gagliardi / di forza, che rivela agli uomini i segni del valore; / nel quinto è tempo l’uomo si rammenti delle nozze / e cerchi figli per la stripe; / nel sesto sviluppata è la mente dell’uomo, / né vuole più cose impossibili; / nel settimo è fortissimo di mente e di parola / e nell’ottavo settennio: insieme fan quattordici anni; / nel nono ancora ha forza, ma si fan più deboli la sua / lingua e la sapienza, davanti a una grande prova di virtute; / il decimo settennio, se uno ci arrivi secondo misura / non prematuro lo coglierebbe il destino di morte» (Παῖς μὲν ἀνηβος ἔων ἔτι νήπιος ἔρκος ὀδόντων / φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἑπτ’ ἔτεσιν· / τοὺς δ’ ἑτέρους ὅτε δὴ τελέση θεὸς ἑπτ’ ἐνιαυτοῦς, / ἥβης ἐκφαίνει σήματα γιγνομένης· / τῇ τριτάτῃ δὲ γένειον ἀεξομένων ἔτι γυίων / λαχνοῦται, χροίης ἄνθος ἀμειβομένης· / τῇ δὲ τετάρτῃ πᾶς τις ἐν ἑβδομάδ’ ἐστὶν ἄριστος / ἰσχύς, ἦν τ’ ἀνδρες σήματ’ ἔχουσ’ ἀρετῆς· / πέμπτῃ δ’ ὄριον ἀνδρα γάμου μεμνημένον εἶναι / καὶ παίδων ζητεῖν ἐξοπῖσω γενεήν· / τῇ δ’ ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός, / οὐδ’ ἔρδειν ἔθ’ ὁμῶς ἔργ’ ἀπάλαμνα θέλει· / ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλώσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ’ ἄριστος / ὀκτώ τ’, ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ’ ἔτη· / τῇ δ’ ἐνάτῃ ἔτι μὴν δύναται, μαλακώτερα δ’ αὐτοῦ / πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλώσσά τε καὶ σοφίη· / τὴν δεκάτῃ δ’ εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο, / οὐκ ἂν ἄωρος ἔων μοῖραν ἔχοι θανάτου). Anche Clemente Alessandrino riporta l’elegia: cf. CLAL. *Strom.* VI,16.144.4.

Al di là di queste precise schematizzazioni, spesso invocate dagli studi sull'infanzia come latrici di informazioni precise sulla classificazione delle età nel lessico greco, la terminologia si mantiene nel concreto delle attestazioni letterarie assai vaga. In generale, παῖς è il bambino piccolo, distinto rispettivamente dall'infante e dall'adolescente – di età inferiore ai quattordici anni, in ogni caso –; capita, nondimeno, di imbattersi in espressioni formulari, come παῖς νήπιος<sup>116</sup>, in cui il primo termine sembra avere un valore neutro, generico, specificato dall'aggettivo in funzione attributiva. L'estrema diffusione del termine rende un'analisi puntuale delle singole occorrenze non necessaria.

La famiglia di parole conferma la propria diffusione e genericità ricorrendo spesso anche nella letteratura biblica; in particolare, il termine è il più frequentemente attestato tra i sostantivi atti ad indicare l'infanzia nel Nuovo Testamento. Le osservazioni fatte sinora sulla genericità rendono questo dato piuttosto prevedibile. Né deve stupire che le classificazioni menzionate sopra non siano rispettate. Si possono dunque trovare i neonati di Betlemme, di età compresa tra gli zero ed i due anni, perseguitati da Erode, indicati come παῖδες in Mt 2,16 e non, dunque, con il diminutivo che ci si attenderebbe. Al contrario, quest'ultimo indica il Gesù infante di Mt 2,8.9.11 ed alcuni bambini “anonimi”, ma non meno celebri: ad esempio, il piccolo posto in mezzo ai discepoli in Mt 18,3-5; i bambini portati a Gesù per l'imposizione delle mani in Mt 19,13-15 e nei passi paralleli; la figlia del capo della Sinagoga, resuscitata in Mc 5,39, e la figlia della donna fenicia in Mc 7,30. Una sfumatura affettuosa è espressa dall'impiego del diminutivo in riferimento ai discepoli, in Gv 21,5.

Ancora, con il termine “base” sono indicate una lunga teoria di figure infantili: è il caso dell'epilettico guarito di Mt 17,18 (Lc 9,42) e dei fanciulli acclamanti Cristo al momento del suo ingresso in Gerusalemme in Mt 21,15. παῖς è detto anche il Gesù dodicenne ritrovato dai genitori nel tempio.

A proposito del secondo significato indicato, quello di ‘schiavo’, ‘servo’, il nostro termine indica il servo di Isaia nella versione del testo fornita da Matteo in 12,18-21, o ancora il servo del centurione guarito in Mt 8,6.8 e Lc 7,7. Il corrispettivo femminile, παιδίσκη, indica le giovani serve che denunciano Pietro in Mt 26,69-71; il vangelo di Marco ne presenta una sola: Mc 14,66-69. Ancora, vi è la serva Rode, che riconosce Pietro bussare alla porta in At 12,13; e la serva di spirito profetico, causa dell'arresto di Paolo in At 16,16. Vi è poi la serva ‘per eccellenza’, Agar, contrapposta a Sara in Gal 4,22.

---

<sup>116</sup> Per portare qualche esempio, E. *Ion* 43 (παιδὶ νηπίω); D.H. *Antiquitates Romanae* VI,51.67 (παιδία νήπια). Perifrasi si trovano composte anche con i due diminutivi: cf. Plut.1045A11 (παιδάρια νήπια); Hdn. *Ab excessu Divi Marci* VII.10,7 (παιδίων νήπιον). Non sembra tuttavia sussistere una differenza sostanziale.

Origene cita i passi menzionati e, di conseguenza, la terminologia corrispondente. Arricchisce inoltre, in qualche misura, il vocabolario, accostando alla forma consueta παιδίσκη, il diminutivo παιδισκάριον più raro: in *CMt* XII.40, interrogandosi sulla debolezza dei discepoli dopo l'ultima cena e sul tradimento di Pietro raccontato in Mt 26,69-75 e Gv 18,15-27, l'Alessandrino si chiede se «è mai possibile rinnegare Gesù, e farlo, per di più, a causa di una servetta, una portinaia o una persone delle più sciocche, a meno che con colui che tradisce non sia uno spirito nemico a quello spirito di sapienza donato a coloro che, con l'aiuto di Dio, lo confessano, grazie ad un loro merito»<sup>117</sup>. Da rimarcare, nel passo riportato, è la nota di condiscendenza, dove non di autentico scherno, nella raffigurazione delle serve della scena; nota peraltro assente nel racconto evangelico. L'uso stesso del diminutivo sembra esprimere questo sarcasmo. L'osservazione sulla semplicità dei "tentatori" di Pietro richiama, singolarmente, il tono indulgente di Celso in alcuni frammenti del *Discorso vero*, rivolti contro il popolino di «servi, donnette e ragazzini»<sup>118</sup> presso cui i Cristiani farebbero proseliti, benché la terminologia non sia esattamente corrispondente.

L'accezione peggiorativa apparentemente associata al diminutivo da Origene stupisce maggiormente se si confronta l'attestazione del termine in Clemente. Eccezion fatta per un'occorrenza, ripresa contestualmente ad una citazione di Trasonide, l'Alessandrino non propone il termine che una sola volta nel pur ricco *dossier* terminologico del *Pedagogo*: in I,5.14.1 l'autore sostiene che non ci sia nulla di sorprendente nel designare fanciulli coloro che tra i greci sono detti uomini, giacché si deve sapere che nella lingua Attica «le giovani belle e nel fiore dell'età, di condizione libera, sono dette 'fanciulline' (παιδίσκας), mentre le giovani serve sono dette 'fanciullette' (παιδισκάρια), onorate con un vezzeggiativo per la freschezza della loro età fanciullesca»<sup>119</sup>. Clemente considera dunque il termine un diminutivo affettuoso, al contrario di Origene.

A proposito della seconda forma di diminutivo elencata, παιδάριον, l'unica attestazione in tutto il Nuovo Testamento è contenuta in Gv 6,9, dove il termine indica il ragazzo che porta i pani ed i pesci moltiplicati per sfamare la folla. Il termine si trova attestato più frequentemente, peraltro, nell'Antico Testamento.

<sup>117</sup> *CMt* XII.40 (GCS XL.159): ἔστι δὲ ἀρνήσασθαι τὸν Ἰησοῦν, καὶ ταῦτα ἐπὶ παιδισκαρίου καὶ θυρωροῦ καὶ ἀνθρώπων εὐτελεστάτων, μὴ συνόντος τῷ ἀρνούμενῳ πνεύματος ἔχθρου τῷ διδομένῳ πνεύματι καὶ σοφία τοῖς πρὸς τὸ ὁμολογεῖν κατὰ τινὰ ἀξίαν αὐτῶν ὑπὸ θεοῦ βοηθουμένοις;

<sup>118</sup> *CC* III.44 (SC 136, 104): ἀνδράποδα καὶ γύναια καὶ παιδάρια.

<sup>119</sup> *Cl. Al. Paed.* 1.5.14.1 (SC 70, 134-136): Οὐ μοι δοκεῖς Ἀττικῆς ἐπαίειν φωνῆς, παρ' ἧς ἔστιν ἐκμαθεῖν τὰς καλὰς καὶ ὠραίας, ἔτι δὲ καὶ ἐλευθέρως νεάνιδας παιδίσκας καλουμένας, παιδισκάρια δὲ τὰς δούλας, [καὶ] νεάνιδας δὲ καὶ αὐτάς, πρὸς τὸ εὐθαλὲς τῆς παιδικῆς ἡλικίας ὑποκοριστικῶς τιμωμένας.

Accanto ai sostantivi, è da menzionare l'uso dell'aggettivo παιδικός, dal valore neutro: esso indica genericamente qualcosa di appartenente o adatto ad un fanciullo – come un indumento – o di puerile. L'aggettivo in forma sostantivata, al neutro plurale, può altresì indicare il giovane amato, l'amasio – il corrispettivo del *deliciae* latino. Origene fa ricorso ad entrambe le accezioni: in *CC* III.36 e VIII.9<sup>120</sup>, a tre riprese, l'autore si riferisce in questa guisa ad Antinoo, il favorito di Adriano. In *Hler* XVIII 6, invece, in un passo che si avrà modo di analizzare meglio in seguito e che ha suggerito il titolo di questa ricerca, l'aggettivo specifica la lingua, il lessico ed i nomi infantili; è attestato inoltre l'avverbio corrispondente, ad indicare la modalità infantile del linguaggio<sup>121</sup>.

Come già osservato, citando i passi biblici menzionati Origene ne riprende di necessità la terminologia. Non è necessario, anche in questo caso, ripercorrere l'elenco completo delle occorrenze di un vocabolario così diffuso. È utile, piuttosto, tenerlo a mente, nella misura in cui esso confluisce nel lessico degli autori cristiani che commentano e citano il nuovo Testamento, Origene incluso.

Nella scelta lessicale dell'autore possiamo osservare un tratto distintivo che si riproporrà più volte e con maggiore chiarezza nel corso di questa analisi linguistica, ovvero la costituzione, da parte dell'autore, di un proprio vocabolario a partire dalle citazioni scritturistiche.

Il caso di παιδάριον è rappresentativo di questa tendenza. Si è detto che il termine è rarissimo nel Nuovo Testamento. Origene, a sua volta, ricorre all'impiego del diminutivo con grande parsimonia. In tutto il *corpus* delle opere origeniane trasmesse in greco, le attestazioni del vocabolo e della terminologia correlata – dell'aggettivo παιδαριώδης, ad esempio – sono rarissime. Se ne conta un'occorrenza in *EM*, una in *CMt*, all'interno di una citazione del già menzionato Gv 6,9; tra i frammenti di attribuzione origeniana se ne trovano alcune altre, la

<sup>120</sup> «Poi, dopo questo, pensa che anche la vicenda dell'amasio di Adriano – intendo del ragazzo, Antinoo – e gli onori a lui riservati nella città egiziana di Antinoopoli, non abbiano niente da invidiare al nostro culto di Gesù; anche questo lo confuteremo in quanto detto con animo ostile» (*CC* III.36, SC 136, 84: Ἐπεὶ δὲ μετὰ ταῦτα καὶ τὰ περὶ τῶν παιδικῶν Ἀδριανοῦ—λέγω δὲ τὰ περὶ Ἀντινόου τοῦ μειρακίου— καὶ τὰς εἰς αὐτὸν τῶν ἐν Ἀντινόου <πόλει> τῆς Αἰγύπτου τιμὰς οὐδὲν οἴεται ἀποδεῖν τῆς ἡμετέρας πρὸς τὸν Ἰησοῦν τιμῆς, φέρε καὶ τοῦτο ὡς φιλέχθρως λεγόμενον διελέγξωμεν); «Infatti, Celso, onorate l'amasio di Adriano; e non mi dirai che vi è stato ingiunto dal dio dell'universo di onorare Antinoo come un dio» (*CC* VIII.9, SC 150, 194: Τιμᾶται γοῦν, ὡς πρὸ βραχέος ἔλεγες, ὦ Κέλσε, τὰ Ἀδριανοῦ παιδικά, καὶ οὐ δὴ που ἔρεῖς ὅτι ἀπὸ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων δέδοται τὸ τιμᾶσθαι ὡς θεῷ τῷ Ἀντινόῳ).

<sup>121</sup> «[...] non servendoci della lingua adulta, di cui ci serviamo nelle conversazioni tra adulti, ma di un altro linguaggio, da bambini, o da lattanti [...]; [...] se parliamo di vestiti con i bambini, diamo loro nomi diversi, come inventando nomi da bambini [...]; [...] direbbe uno ad un anziano che si rivolgesse ad un bambino in modo bambinesco [...]» (*Hler* XVIII.6, SC 238, 200: τελείων οὐ χρώμενοι διαλέκτῳ ἢ χρώμεθα πρὸς τοὺς τελείους ὁμήλικας, ἀλλὰ ἄλλη λέξει τινὶ παιδικῇ καὶ βρεφώδει; ... καὶ τὰ ἐνδύματα ἐὰν ὀνομάζωμεν τοῖς παιδίοις, ἄλλα ὀνόματα ἐπιτίθεμεν αὐτοῖς, οἷονεὶ ὄνομα παιδικὸν πλάσσοντες; λέγοιτο ἂν τῷ γέροντι τῷ λαλοῦντι πρὸς τὸ παιδίον παιδικῶς ...).

maggior parte delle quali è suggerita da passi scritturistici menzionati contestualmente. Infine, il termine ed i “derivati” compaiono sette volte nel *CC*: tra queste occorrenze, tre sono a loro volta suggerite da reminiscenze bibliche evocate dall'autore nell'opera. È il caso di *CC* II.57.58, dove Origene cita 3Re 17,21-22, 4Re 4,34-35; e *CC* VII.7, in cui l'Alessandrino evoca un passo tratto dal libro di Daniele, Dn 1,11-16: mentre la versione settantina sceglie, per indicare i compagni di Daniele, il termine νεανίσκος, Origene evoca per l'appunto il vocabolo παιδάριον attestato nella versione di Teodoziona. La scelta risulta ancora più singolare dal momento che altri elementi della citazione, come il termine ὄσπριον ed ὑδροποσίας, ricalcato sul verbo ὑδροποτέω della citazione veterotestamentaria, sembrano testimoniare di una preferenza di Origene per la versione dei LXX.

La scarsità dei riferimenti origeniani a questa terminologia suggerisce alcune considerazioni che si svilupperanno in seguito. In generale, è possibile osservare come Origene accordi la preferenza ai termini maggiormente citati dalla Scrittura. Analoghe considerazioni a proposito di altri termini confermeranno questa lettura.

Un argomento a sostegno dell'interpretazione fornita è costituito dal verbo παιδοποιέω e dal sostantivo corrispondente παιδοποιία, che Origene attesta in due casi in *CC*, una volta in *Prin* e due in *Orat*, oltre a qualche occorrenza tra i frammenti. Il numero di occorrenze è complessivamente piuttosto limitato; ed in effetti il termine, assolutamente assente dal Nuovo Testamento, conosce due sole attestazioni nell'Antico. Ma si tratta di termine tecnico della procreazione e come tale è usato ad esempio in *Orat*. In *CC* I.11 l'Alessandrino elenca una serie di attività umane sottomesse alla fortuna, proponendo così un argomento topico della Nuova Accademia<sup>122</sup>. Essendo scolastico, l'argomento deve probabilmente ad altri la scelta del lessico. In *CC* IV.43 l'attestazione del sostantivo si inserisce in una citazione di Celso, che critica la generazione senile di Abramo e Sara, e non va dunque ascritta alle preferenze lessicali di Origene.

Infine, vale la pena osservare alcuni utilizzi peculiari di una terminologia altrimenti molto comune. Ad esempio, Origene parla di anime bambine – παῖδες ψυχῶν – in *Clo* I.7.38, per le quali sarebbero giunti i “precursori” di Cristo: discorsi che si adattano, appunto, alle

---

<sup>122</sup> «Infatti, chi naviga, fa figli o si sposa o sparge semi sulla terra, non crede che queste cose andranno per il meglio, benché possa succedere anche il contrario e questo avvenga, di quando in quando?» (*CC* I.11; SC 132, 104.106: Τίς γὰρ πλεῖ ἢ γαμεῖ ἢ παιδοποιεῖ ἢ ῥίπτει τὰ σπέρματα ἐπὶ τὴν γῆν μὴ τὰ κρείττονα πιστεύων ἀπαντήσεσθαι, δυνατοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἐναντία γενέσθαι] καὶ ἔστιν ὅτε γινομένου;). Si veda in particolare la nota di Ressa: *Origene. Contro Celso*, a c. di P. RESSA, presentazione di C. MORESCHINI, Brescia 2000, 98 n. 43.

anime ancora infanti e che sono definiti pedagoghi<sup>123</sup>. L'espressione è estremamente interessante perché permette di fare luce sulla traduzione rufiniana di *CCt* II.8.34.37: qui Rufino si riferisce alla *anima parvula*, che, come il minore posto sotto la tutela di amministratori ed intendenti di Gal 4,1-4, necessita della prima istruzione. Il parallelo conferma la fedeltà del traduttore all'originale<sup>124</sup> e la coerenza nella scelta delle citazioni scritturistiche, dal momento che la citazione di Galati si ripropone nel passo greco ed in quello latino. In questo modo l'Alessandrino definisce i semplici, bisognosi di istruzione.

Il termine *παῖς* è usato nella letteratura greca ad indicare una sorta di filiazione intellettuale, ossia l'appartenenza ad una setta filosofica o ad una scuola. Origene ricorre al medesimo uso: ad esempio, in *HIer* XIII.2 si riferisce con un'espressione simile ai figli degli ebrei (Εβραίων παῖδες). La medesima perifrasi ricorre poi in *CMt* XV.5. Non sembra trattarsi di un semitismo; l'Alessandrino si riferisce piuttosto ad un determinato modo di praticare l'esegesi, e, di conseguenza, ad una "scuola" ermeneutica.

A conforto di questa lettura va anche l'espressione *φιλοσόφων παῖδες* contenuta in *EpGr* 1. Vale la pena rimarcare a questo proposito che nel paragrafo successivo della medesima epistola si trova un riferimento agli υἱοὶ Ἰσραήλ, i figli d'Israele: fuggiti d'Egitto, essi ricorrono all'oro sottratto agli antichi dominatori per costruire il corredo di paramenti sacri. Si vede bene come, in questo caso, l'espressione riecheggia con tutta probabilità il linguaggio biblico, a differenza della precedente indicazione.

Alla nostra categoria di espressioni appartiene anche la formula *ιατρῶν παῖδες*, traducibile con «figli, allievi dei medici» ed attestata in *Dial* 21; ancora, un frammento al vangelo di Luca (*FrLc* I ed. Rauer) menziona i figli o allievi degli eretici (τοὺς τῶν αἰρετικῶν παίδας).

Altro uso origeniano interessante del termine nella forma assoluta è senz'altro quello riferito a Cristo: il titolo di *παῖς* è attestato nella chiesa antica<sup>125</sup>. Origene lo riprende, ad esempio, nell'incipit di *EpAfr*:

---

<sup>123</sup> «Ad essi vennero i precursori di Cristo, discorsi che si adattano alle anime bambine, a ragione dette *pedagoghi* (Gal 3,24)» (*CIo* I.7.38; SC 120, 80: <οἷς> οἱ μὲν πρόδρομοι Χριστοῦ ἐπιειδημάκασι, παισὶ ψυχῆς ἀρμόζοντες λόγοι, εὐλόγως ἂν κληθέντες "παιδαγωγοί").

<sup>124</sup> Un'espressione simile a proposito della piccolezza dell'anima in cui, tuttavia, il termine *παῖς* ed i corrispettivi non compaiono, è contenuta in *CIo* XXXII.30.368 (SC 385, 346): «Ed ora dice ai discepoli quel: *Figliolletti*, volendo mostrare, credo, un carattere vezzeggiativo, indicativo di come l'anima degli apostoli, allora, fosse ancora piccola» (καὶ νῦν τοῖς μαθηταῖς λέγει τὸ "Τεκνία", ἐμφαίνοντος, οἶμαι, τὸ καὶ τοῦ ὑποκοριστικοῦ καὶ διδάσκοντος τὴν ἔτι βραχύτητα τῆς τῶν ἀποστόλων ψυχῆς τότε). Qui Origene evoca il concetto a chiosa dell'espressione evangelica *τεκνία*, riferita ai discepoli in Gv 13,33.

<sup>125</sup> Per la questione di Ἰησοῦς παῖς θεοῦ ed il relativo dibattito storiografico rimando a HORN-MARTENS, "Let the little children come to me", cit. 61-68.

Ultimo termine della famiglia è il sostantivo εὐπαίδεια, ‘bella discendenza’, con cui Origene designa Gesù circonciso all’ottavo giorno (*FrLc* LXI ed. Rauer). Oltre a questa attestazione, il vocabolo si trova in un frammento delle omelie su Giobbe (*Analecta sacra* II 390,6) ad indicare la prosperità e felice discendenza di Giobbe stesso, ed in *CJo* VI.13.77, dove è riferito alla vicenda di Zaccaria, padre in tarda età di splendida progenie: la bella discendenza del sacerdote è definita παράδοξος, «prodigiosa». L’aggettivo merita di esser tenuto a memoria giacché, come è visto, è lo stesso scelto ad indicare la straordinarietà del feto nel grembo di Elisabetta. Il testo dei frammenti greci in questione ci rassicura, oltretutto, sulla fedeltà geronimiana nel rendere in traduzione latina il lessico dell’Alessandrino: l’intera fisionomia del Giovanni Battista tratteggiato nelle omelie lucane si regge sulla nozione di straordinarietà, con un profluvio di aggettivi e sostantivi derivati dalla radice *mirab*<sup>126</sup>. Come in altri casi isolati che si avrà l’occasione di rimarcare, la scelta lessicale non attinge al repertorio biblico. Il termine εὐπαίδεια si trova, invece, attestato in due passi filoniani – *Mut* 133, dove è riferito alla discendenza concessa a Lia, e *Ios* 179 – e nelle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, oltre che presso altri autori greci; dopo Origene, il termine ricompare in Eusebio di Cesarea, nei Cappadoci, in Giovanni Crisostomo e Didimo il Cieco.

τέκνον; ἀτεκνόω, τεκνίον, τεκνογονία,  
τεκνοποιέω, τεκνοποίησις, τεκνώω,  
τέκνωσις, τίκτω, τοκετός

τέκνον indica il figlio – o il piccolo dell’animale – considerato dal punto di vista dell’origine, della discendenza. Il termine è spesso usato nella tragedia classica in riferimento alla madre. È dunque concorrenziale rispetto a παῖς ed ai derivati, ed è rispetto a questi meno frequente nella lingua attica<sup>127</sup>.

Nonostante il vocabolo traduca nel greco della LXX undici termini ebraici, il significato, univoco, è quello di ‘figlio’. È nel Nuovo Testamento, invece, che diverse sfumature sono espresse per mezzo del termine. Il vocabolo, molto diffuso negli scritti, può indicare genericamente il figlio, come in Mt 7,11, Lc 11,13 o Mc 7,27; più specificamente, la discendenza, come in Mt 2,18 o Rm 9,7.8. Si aggiunge quindi la sfumatura dell’adozione a figli. Le espressioni come τέκνα φωτός, «figli della luce» (Ef 5,8), τέκνα ... ὀργῆς, «figli dell’ira» (Ef 2,3) ed altre similari sono verosimilmente da intendere come semitismi<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Sulla questione di Giovanni *puer senex* e sull’eccezionalità del caso esegetico si veda, nel capitolo successivo, il paragrafo *Pueritia mirabilis*.

<sup>127</sup> Cf. DELG 1118.

<sup>128</sup> Per un elenco più dettagliato, riassunto qui per sommi capi, si veda TWNT V 637 s.



Quanto al diminutivo *τεκνίου*, esso è raro nella letteratura greca: è infatti assente dalla tragedia classica, dalla LXX e dalla prima letteratura cristiana non neotestamentaria. Per contro, esso si trova attestato una volta in Gv 13,33 sulla bocca di Gesù, che così si rivolge ai discepoli; un'altra in Gal 4,19; infine, esso si trova ben sette volte in 1Gv. Si tratta di un vezzeggiativo tipico della lingua parlata, soprattutto infantile<sup>129</sup>.

Origene riprende spesso i due termini, evidentemente, in relazione alle citazioni bibliche che li contengono. In *Clo* XX.2.2 l'autore fornisce addirittura una distinzione tra le nozioni di σπέρμα, 'seme', e τέκνον. La digressione è suggerita, al solito, dal testo commentato. Si tratta per l'esegeta di spiegare l'apparente contraddizione che oppone Gv 8,37 – «So che siete il seme (σπέρμα) di Abramo» – e Gv 8,39 – «Se foste figli (τέκνα) di Abramo, compireste le opere di Adamo». In realtà, suggerisce l'Alessandrino, i due termini indicano cose diverse: mentre il seme è ciò che contiene i λόγοι di colui che insemina, e dunque il padre, τέκνον è il risultato della "lavorazione" del seme con la materia (ῥλη: la parete dell'utero, verosimilmente) ed il nutrimento forniti dalla madre. Se, dunque, il seme è necessario alla generazione del figlio, non necessariamente dal primo ha origine il secondo. Il rischio dell'aborto incombe, interrompendo talvolta il normale corso della gestazione. L'immagine serve ad Origene ad esporre la propria dottrina della paternità divina, e, dalla prospettiva inversa, il vero significato dell'adozione a figli di Dio.

Il soggetto è molto prolifico e si ramifica in addentellati concettuali di grande importanza, cui si dedicherà un'intera sezione della ricerca. In questo caso è importante segnalare tuttavia come una problematica prettamente esegetica ed un tema scritturistico si sviluppino in questo caso attraverso il ricorso a nozioni di fisiologia ed alla relativa terminologia. I vocaboli impiegati, d'altronde, sono quelli del lessico medico e scientifico. Si ritrovano nel *De generatione animalium* aristotelico, ad esempio.

Origene mischia così una terminologia tecnica e scientifica ad una riflessione prettamente cristiana. "Contaminazioni" analoghe, benché su un diverso piano, si ritrovano in *Clo* XX.13.107, dove Origene illustra le espressioni bibliche τέκνα τοῦ θεοῦ, «figli di Dio», e τέκνα τοῦ διαβόλου, «figli del diavolo», di 1Gv 3,10. Un bambino che abbia raggiunto la pienezza della ragione non potrà che essere figlio di Dio o del diavolo; *tertium non datur*. Origene aderisce così alla prospettiva stoica ed esclude la possibilità di una condizione

---

<sup>129</sup> Ovvero, «wohl ein Wort der Kinderstube»: TWNT V 637 s.

intermedia tra quella di savio e stolto, peccatore e non peccatore<sup>130</sup>. L'esegesi cristianizza qui alcuni elementi di etica stoica.

In *Clo* XXXII.30.368, a proposito dell'espressione τεκνία, 'figlioletti', indirizzata da Gesù agli apostoli, Origene si interroga sulla distinzione semantica tra τέκνα e τεκνία, qualora ne esista una; sembra tuttavia escludere questa possibilità, concludendo che sostantivo e diminutivo sono pressoché sinonimici. Caso eccezionale, Origene predilige un approccio inverso rispetto alla consueta demarcazione delle sottigliezze linguistiche. Anche in questo caso, l'analisi terminologica è funzionale all'argomentazione dell'Alessandrino, che ha gioco nel minimizzare la questione, precisando come chi è figliolletto sia anche figlio, e chi sia figlio non sia necessariamente superiore al figliolletto. L'esegesi è dunque l'occasione per esporre la dottrina del libero arbitrio e del progresso, sempre aperto al cristiano.

Poco oltre, sempre sulla base della terminologia parentale, Origene ripropone lo stesso sviluppo da un'angolazione diversa. In *Clo* XXXII.30.371, su suggestione del solito passo evangelico di Gv 13,33, Origene si concede una riflessione sulla differenza che intercorre tra i rapporti parentali umani e quelli spirituali. Mentre è assolutamente impossibile che un figlio diventi fratello di colui di cui è figlio, il cristiano può, al contrario, diventare fratello di Gesù, pur essendo figlio di Dio. Il rompicapo consente ad Origene di esporre alcuni elementi dottrinali sul tema dell'adozione a figli dei cristiani.

Se τέκνον e τεκνίον indicano il frutto della generazione, vi è poi la serie di verbi che si riferiscono all'atto del generare: τίκτω, evidentemente, e i più specifici τεκνύω, 'procurare figli', 'generare', e τεκνοποιέω, 'generare figli', 'procreare'. Ad essi si aggiungono due composti con α- privativo: ἀτεκνέω, 'essere sterile', 'essere senza prole', citato contestualmente ad una ripresa testuale di *Ct* 4,2/6,6 in cui compare il medesimo verbo (*Scholia in CCt*, PG XVII.269,

---

<sup>130</sup> *Clo* XX.13.107 (SC 290, 212): «Ancora, riguardo al detto: *In questo si manifestano le opera di Dio e le opera del diavolo* (1Gv 3,10), preceduto da questa affermazione riguardo ai figli del diavolo: *Chi commette peccato è dal diavolo* (1Gv 3,8), e da queste riguardo a Dio, *Chiunque è stato generato da Dio, non commette peccato, perché il germe divino rimane in lui e non può commettere peccato, poiché è stato generato da Dio* (1Gv 3,9), è chiaro che tutti gli uomini che abbiano sviluppato il logos, o sono figli di Dio, o figli del diavolo; o commettono peccato, o non lo commettono, giacché nessuno può stare a metà tra il commettere peccato ed il non commetterlo. E se uno commette peccato, è dal diavolo; se non lo commette, è stato generato da Dio» (ἔτι δὲ διὰ τὸ "Ἐν τούτῳ φανερά "ἐστὶν τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου" προειρημένων περὶ μὲν τοῦ διαβόλου τέκνων ὅτι "Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν "ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν". περὶ δὲ τῶν τοῦ θεοῦ ὅτι "Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται", σαφὲς ὅτι πᾶς ἄνθρωπος συμπληρωκῶς τὸν λόγον ἤτοι τέκνον τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἢ τέκνον τοῦ διαβόλου· ἤτοι γὰρ ποιεῖ ἁμαρτίαν ἢ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, οὐδενὸς ὄντος μεταξὺ τοῦ ποιεῖν ἁμαρτίαν καὶ τοῦ ἁμαρτίαν μὴ ποιεῖν· καὶ εἰ μὲν ποιεῖ ἁμαρτίαν, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· εἰ δὲ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται).

277); ἀτεκνύω, ‘rendere sterile’, ‘rendere privo di prole’, in *FrLam* XLI, ad esegesi di Lam 1,20<sup>131</sup> e di nuovo in *FrIer* IX, contestualmente all’esegesi di Ger 15,7, che lo attesta<sup>132</sup>.

Ai sostantivi indicati si aggiungono τεκνογονία, preso a prestito a 1Tm 2,15, e τέκνωσις: entrambi indicano l’atto del dare alla luce un figlio.

La serie dei sostantivi ed aggettivi della radice si può concludere con τοκετός, termine attestato nella LXX<sup>133</sup>. Esso compare nei frammenti greci delle omelie origeniane su Luca (in particolare, nel già citato *FrLc* XXXVI ed. Rauer<sup>134</sup>) ed indica il parto e, per estensione del significato, la gravidanza.

### υἱός

Come nella lingua e nella letteratura greca, il termine gode di una diffusione notevole: è il più frequentemente attestato tra quelli considerati. Ricopre nell’opera dell’Alessandrino pressoché tutta la gamma di significati con cui lo troviamo attestato nella letteratura greca e biblica<sup>135</sup>. È naturalmente il termine principe per indicare il figlio: di uomini, di dei (riferito a Zeus, figlio di Crono e Rea in *CC* I.25: ὁ Κρόνου καὶ Ῥέας υἱός), di Dio (riferito, evidentemente, a Gesù nel frammento di Celso riportato in *CC* I.26: υἶδν ... τοῦ θεου).

Proprio per l’estrema diffusione del termine non è necessario fornire ulteriori specificazioni. Si annotano quindi solo alcune particolarità dell’uso origeniano e le tematiche principali.

---

<sup>131</sup> *FrLam* XLI (GCS VI.254): «Nella profezia, (il profeta) è addolorato nell’animo, pensando che soffrirà mali terribili; nella presente Lamentazione, poiché queste cose sono già avvenute, si angustia e riconosce nel peccato che la bontà di Dio ha sottomesso la sua *ribellione* (cf. Lam 1,20), come avviene a colui che è ricco di prole quando è *privato dei figli* da mano nemica, cosa terribile» (Ἐν μὲν οὖν τῇ προφητεῖα ἀλγεῖ τὴν ψυχὴν ὡς πεισόμενος δεινότατα· ἐν δὲ τῷ παρόντι Θρήνῳ, ὡς ἤδη τούτων συμβεβηκότων, ἄχθεταί τε καὶ δι’ ἁμαρτίας ὁμολογεῖ τὴν χρηστότητα τοῦ θεοῦ πικροτάτην ἑαυτὴν καταστήσαι, ὡς καὶ ἀτεκνωθῆναι τὴν πολύτεκνον, καὶ τὸ δεινότατον, πολεμία χειρὶ). Il verbo ἀτεκνωθῆναι ne è precisamente l’infinito aoristo passivo: la vocale lunga che precede la -θη, caratteristica del passivo, segnala un verbo con radice vocalica in -o. Ma il dubbio non sussiste in ogni caso, perché ἠτέκνωσεν in Lam 1,20 è, per l’appunto, aoristo di ἀτεκνύω.

<sup>132</sup> *FrIer* IX (GCS VI.201): «Il detto: *Ho reso senza figli, ho fatto perire il mio popolo* (Ger 15,7) contiene un’accusa dei capi e dei sacerdoti; questi, infatti, pur essendo nella schiera dei padri, furono orbati dei figli insieme al popolo poiché suscitavano l’empietà invece di una pia dottrina. Forse non è possibile *far perire il popolo* se prima non si è *resa* la propria anima *senza figli*, priva della generazione che nasce dalla virtù; difatti, nessuno, essendo buono, *fa perire* un altro» (τὸ δὲ ἠτεκνώθησαν, ἀπόλεσαν τὸν λαὸν μου κατηγορίαν τῶν ἀρχόντων ἔχει καὶ τῶν ἱερέων· οὔτοι γὰρ ἐν τάξει πατέρων ὑπάρχοντες τοῖς λαοῖς ἔρημοι τῶν τέκνων ἐγένοντο, ἀντ’ εὐσεβοῦς διδασκαλίας ἀσέβειαν ὑποβάλλοντες. τάχα δὲ οὐδὲ ἔστιν ἀπολέσαι λαὸν μὴ πρότερον ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ἐκ γεννημάτων τῶν κατ’ ἀρετὴν ἀτεκνώσαντα· οὐδεὶς γὰρ ὦν ἀγαθὸς ἀπόλλυσιν ἕτερον).

<sup>133</sup> In Gn 35,16; Gb 39,1.2; Sir. 23,14.

<sup>134</sup> Vd. *supra* 32.

<sup>135</sup> La lista sarebbe lunga: rimando alla voce, assai completa, del TWNT VIII 334-492, che sviluppa accuratamente le differenti nozioni di figlio di Dio, adozione a figlio, figlio di Davide. Mi riservo, in un’analisi dei singoli passi, di studiare di volta in volta i concetti.

Sulla scorta di Rm 8,14-15 Origene distingue tra lo spirito di servitù e lo spirito di adozione (υιοθεσία) il cui sentimento dominante non è più la paura, bensì l'amore (CC I.57). Il concetto di adozione è centrale e costituisce un elemento chiave della riflessione origeniana sul progresso spirituale e sulla paternità<sup>136</sup>.

Altro sviluppo paolino ripreso da Origene è costituito dalla contrapposizione tra le due discendenze di Abramo, l'una dalla schiava Agar, l'altra, legittima, da Sara; l'una, secondo la carne, l'altra, secondo la promessa (Gal 4,21-24): un esempio tra i moltissimi testi che si occupano del tema è CC IV.44.

In generale, la metafora filiale serve nell'argomentazione origeniana ad esprimere l'appartenenza, l'assimilazione o l'adozione spirituale o intellettuale. Essa può essere riferita a Dio, ad Abramo o, al contrario, all'antagonista di Cristo; Origene può così parlare del Figlio della perdizione (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), espressione desunta da 2Ts 2,3 e già presente in Gv 17,12.

Prossima a quest'ultima definizione è l'espressione che troviamo in *EpAfr* 11: qui Origene sostiene di avere consultato, a proposito del difficile passo relativo a Susanna, «un Ebreo erudito, detto presso di loro (sc. gli Ebrei) figlio di sapiente (σοφοῦ υἱῷ), istruito per raccogliere l'eredità del padre»<sup>137</sup>. De Lange, autore della traduzione francese, osserva in nota come σοφός sia espressione tecnica ad indicare il rabbino<sup>138</sup>. In ogni caso, l'espressione richiama alcune delle diciture già menzionate quali «figlio dei filosofi», o «figlio degli eretici», cui prima si accennava.

L'espressione semitica 'figlio dell'uomo', ben frequente nella Bibbia, rientra evidentemente nelle opere origeniane all'interno di alcune citazioni: ad esempio, in CC V.29, nel contesto della ripresa dell'episodio della torre di Babele (Gn 11,5: οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων); ancora, l'espressione lucana «figlio della pace» (Lc 10,6: υἱὸς εἰρήνης) è citata da Origene, che l'inserisce nel testo di CC V.33. Ancora, l'Alessandrino riporta Ez 18,10 («figlio appestato, della peste»: υἱὸν λοιμόν) e 2Re 7,10 («figlio dell'ingiustizia»: υἱὸς ἀδικίας) in CC VIII.25. Espressione diffusissima è il semitismo «figli di Israele» (ad esempio in *Clō* VI.45.234: οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ). In *Clō* VI.18.7 Origene riprende l'espressione «figli di Abramo» (υἱοὶ τε τοῦ Ἀβραάμ) prossima a Gal 3,7.

---

<sup>136</sup> Si veda il capitolo dedicato da Dupuis all'immagine paolina: J. DUPUIS, «L'esprit de l'homme». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Desclée De Brouwer 1967, 231-241 (*Esprit de servitude et esprit d'adoption*).

<sup>137</sup> *EpAfr* 11 (SC 302, 538) φιλομαθεῖ Ἑβραίῳ, καὶ χρηματίζοντι παρ' αὐτοῖς σοφοῦ υἱῷ, ἀνατραφέντι ἐπὶ τὸ διαδέξασθαι τὸν πατέρα,

<sup>138</sup> SC 302, 538 n. 2; a proposito dell'espressione «figlio di sapiente» la nota stessa rimanda al contributo di G. ALON, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, 436-457.

Singolare la glossa che Origene appone all'espressione υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων nel commento a Sal 4,3: prima di collegare l'espressione ad altre analoghe, di ascendenza semitica, l'Alessandrino si affretta a rimarcare come l'espressione sia usata in modo «perifrastico» ad indicare gli uomini, e come, peraltro, la scelta trovi riscontro nell'uso linguistico greco. A conferma di quanto sostenuto, Origene fa appello all'espressione di sapore omerico «figli degli Achei» (υἱες Ἀχαιῶν)<sup>139</sup>.

Una contrapposizione tra figli e padri, all'interno della quale i primi si caratterizzano come aperti e disposti ad accogliere la predicazione cristiana con lo stesso entusiasmo riservato alla filosofia, laddove i secondi si mostrano diffidenti e chiusi, è evocato in *CC* III.58, all'interno di un'articolata risposta, da parte di Origene, alla critica rivolta ai Cristiani di fare proselitismo solo tra i giovani, gli inesperti e gli sciocchi.

---

<sup>139</sup> *FrPs* 4,3 (PG XII.1137D): «L'espressione: *Figli degli uomini*, uno riterrà che sia detta con una perifrasi, alla maniera dei Greci: "Figli degli Achei"; altri invece, muovendo dal Signore, che spesso è detto Figlio dell'Uomo, decideranno di rintracciare la ragione per cui anche gli uomini sono detti non, semplicemente, uomini, ma spesso figli degli uomini» (Τὸ, "Υἱοὶ ἀνθρώπων," ὁ μὲν τις οἰήσεται περιφραστικῶς εἰρησθαι, ὡς καὶ Ἕλλησιν ἔθος· Υἱες Ἀχαιῶν· ἕτεροι δὲ ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος ἀρξάμενοι πολλαχοῦ χρηματίζοντος Υἱοῦ ἀνθρώπου, τὴν αἰτίαν βουλευσονται ἐξιχνεῦσαι καὶ περὶ τῶν ἀνθρώπων οὐχ ἀπλῶς λεγομένων, πολλάκις υἱῶν ἀνθρώπων χρηματίζόντων).

## II. I neologismi

I termini elencati marcano una relativa continuità con l'uso linguistico degli autori precedenti. In altri casi, Origene pare rielaborare la metafora ed il lessico dell'infanzia con risultati originali.

Espressione di questa creatività linguistica è il conio di neologismi e formule inusitate. Benché una lettura del *corpus* greco ne riveli una ricca presenza, gli *hapax legomena* dell'Alessandrino non sono stati oggetto di uno studio sistematico<sup>140</sup>. L'osservazione non stupirà se si tiene conto che, come già osservato nell'introduzione<sup>141</sup>, la lingua ed il fatto stilistico hanno costituito sinora un ambito di minore interesse nel contesto della ricerca origeniana. La perdita di una cospicua parte dell'opera dell'Alessandrino in lingua originale ha evidentemente reso più difficile una valutazione del greco dell'autore ed attribuito alla questione stilistica un valore secondario. Inoltre, l'ostentata incuria origeniana nei confronti delle raffinatezze dello stile<sup>142</sup> ha non poco contribuito a questo stato di cose; e la brutta pagella attribuita a più riprese<sup>143</sup> all'Origene prosatore ha definitivamente confermato la percezione dell'Alessandrino come autore in cui il fatto stilistico è ben lungi dall'eguagliare la ricchezza dei contenuti.

La ricerca del lessico dell'infanzia ha invece consentito di valutare i numerosi caratteri di interesse della prosa. Origene, ad esempio, dà prova di notevole fantasia nel conio di nuovi termini. Benché isolati, essi testimoniano un aspetto indicativo delle scelte lessicali origeniane: un'estrema poliedricità nell'utilizzo della lingua ed una marcata attitudine a valorizzare le sue potenzialità espressive; caratteristica, questa, che si vedrà corrispondere all'uso innovativo e mai piatto del testo scritturistico.

---

<sup>140</sup> Con l'eccezione importante del contributo di L. PERRONE, *Approximations origéniennes: notes pour une enquête lexicale*, in M. LOUBET – D. PRALON (a c. di), EUKARPA. Eu[karpa. Études sur la Bible et ses exégètes. Hommage à G. DORIVAL, Paris 2011, 365-372. Il lavoro suggerisce la via da percorrere per uno studio sistematico di questo aspetto dello stile origeniano, fornendo numerosi esempi dell'attività di *faber verborum* dell'Alessandrino. Perrone si concentra sui frammenti paolini, che appartengono perlopiù ai commentari perduti sulle lettere dell'Apostolo. Questo parrebbe contraddire parzialmente un'ipotesi che si vaglierà tra poco: ovvero, che la creatività linguistica si dispieghi soprattutto nel genere omiletico. Pure, Perrone collaziona molti degli esempi offerti dalle omelie su Geremia.

<sup>141</sup> Vd. *supra* 2.

<sup>142</sup> In *CRm* IX.2, ad esempio, l'Alessandrino ribadisce il valore di un'eloquenza semplice e spoglia che non miri tanto al diletto dell'uditorio, quanto alla sua edificazione.

<sup>143</sup> Espressiva a riguardo è la sintetica formula di J. DE GHELLINCK: «Comme écrivain, il est à peu près nul» (*Patristique et Moyen Age*, II, Brügge 1947, 166, citato in M. SCHÄR, *Das Nachleben des Origene im Zeitalter des Humanismus*, Basel-Stuttgart 1979, 100). Il lavoro di Schär, incentrato sulla fortuna – meglio, sulle disavventure – di Origene in età umanistica, è da questo punto di vista illuminante nel rendere conto della scarsa attenzione riservata all'autore nel periodo storico in questione e sottolinea la componente stilistica legata alla condanna dell'opera dell'Alessandrino. L'attenzione degli umanisti, in particolare degli italiani, rivolta perlopiù al fattore stilistico, sarebbe stata richiamata da ben altri letterati cristiani; primo tra tutti, Gerolamo, “canonizzato” come una sorta di Cicerone cristiano (*cit.* 86-175).

Le venti omelie origeniane sul libro del profeta Geremia costituiscono un accesso importante al greco dell'Alessandrino; esse sono tesoro tanto più prezioso, in quanto il corposo gruppo degli scritti omiletici ci è pervenuto quasi unicamente nelle traduzioni latine di Gerolamo e Rufino<sup>144</sup>.

Un primo caso di neologismo si attesta proprio all'inizio del ciclo di omelie, in *HLer* I.8. Il testo propone un'esegesi di Ger 1,6: *E dissi: "Signore e padrone, ecco, non so parlare, perché sono troppo giovane"*. L'articolata esegesi sviluppata nel passo sarà oggetto del prossimo paragrafo. Avendo considerato l'opportunità di riferire il detto profetico alla *persona loquens* di Cristo, facendo così di Geremia il tipo del Messia, Origene si trova nella condizione di dover spiegare la dichiarazione di incapacità di parola del profeta-Cristo<sup>145</sup>.

Per superare la difficoltà Origene ricorre ad una riflessione più generale sulla Scrittura e le improprietà linguistiche in essa contenute. Obietta dunque che, poiché il linguaggio è attività specificamente umana cui la natura divina è sostanzialmente estranea e superiore, l'adesione divina alle modalità espressive del linguaggio umano, analoga all'atteggiamento di un adulto che si adatti alla parlata sconnessa e balbettante degli infanti, si giustifica in un'ottica economica e pedagogica.

Il testo riporta l'avverbio παιδιστί<sup>146</sup>, 'come un bambino', apparentemente attestato in questa sola occasione. Vale, naturalmente, la regola generale: stante la perdita di molti testi in lingua originale, non si può esser certi che si tratti di un autentico neologismo e che esso non sembri tale, invece, solo agli occhi di chi ne va in cerca. In questo caso, tuttavia, un elemento conforta l'idea che l'autore introduca un *hapax legomenon*: ovvero, l'espressione ἵν' οὕτως εἶπω, «per così dire», che precede l'avverbio nel testo e ne marca l'introduzione. Si tratta di una formula frequentemente attestata in Origene<sup>147</sup>: con questa indicazione l'Alessandrino si ritaglia uno spazio di "imprecisione", quasi a chiedere venia per l'utilizzo di un'espressione inusitata.

Un marcatore di esitazione molto simile si trova in corrispondenza di un'ulteriore "creatura" linguistica origeniana, nella stessa opera ed in un contesto analogo al nostro. È la volta dell'avverbio βρεφωδῶς<sup>148</sup>, «alla maniera di un neonato»; esso risula attestato solamente

---

<sup>144</sup> Eccezion fatta per l'unica omelia restante del ciclo dedicato al libro dei Re. Si tratta della cosiddetta omelia della maga di Endor, incentrata sullo scabroso episodio di necromanzia legato al personaggio di re Saul (1Re 28).

<sup>145</sup> L'esegesi, si vedrà più avanti, non coincide dunque con quella proposta a proposito del medesimo versetto in *H36P*: IV.3, dove le parole sono effettivamente attribuite al profeta.

<sup>146</sup> Cf. TLG VI 41: παιδιστί, *Balbutiendo, ut solent pueri*. Chantraine, al contrario, non riporta l'avverbio.

<sup>147</sup> Un'ottantina di volte, non necessariamente riferito a singole parole ma ad espressioni che, in senso lato, sembrano richiedere la comprensione o l'indulgenza del pubblico.

<sup>148</sup> Cf. TLG II 414: βρεφωδῶς, *Pro infantium captu*. Anche in questo caso, DELG non segnala l'avverbio, ma si limita a riportare l'aggettivo corrispondente.

in *HIer* XVIII.6. Il nostro neologismo è anticipato dalla consueta formula introduttiva, in una forma variata: invece dell'usuale οὕτως, che compone l'espressione nella sua versione più corrente e la rende, in certa misura, formulare, leggiamo ἵνα ἐμφατικώτερον εἶπω, «per dirla in modo più espressivo<sup>149</sup>». L'avverbio in questione segue di poco nel testo origeniano l'aggettivo corrispondente, βρεφώδης, della cui rarità si è detto<sup>150</sup>. Il fatto che Origene introduca l'avverbio di seguito all'aggettivo lascia pensare ad una sorta di creazione estemporanea, ad un'approssimazione tipica del parlato, che escogita l'espressione per analogia o assonanza all'aggettivo corrispondente.

Con la sostituzione di ἐμφατικώτερον al più generico οὕτως, l'autore chiarisce lo scopo della scelta di un'espressione evidentemente poco corrente con la volontà di veicolare lo stesso concetto in toni più efficaci, vividi.

La presenza dei due neologismi nella stessa opera ed in contesti tra loro simili induce a chiedersi se sia un'espressione a suggerire l'altra all'autore; detto in altri termini, se Origene stesso abbia riproposto in due punti diversi della stessa opera uno stesso stilema, citando se stesso. Le due omelie, di cui l'una si colloca all'inizio del ciclo omiletico, l'altra in prossimità della fine, sono dunque a notevole distanza l'una dall'altra all'interno della stessa opera; ma ci si può chiedere se un'eventuale rilettura dopo la dettatura abbia suggerito la ripetizione di una formula espressiva di particolare efficacia.

Ci si può ancora domandare quanto il genere omiletico, con la sua più ricca espressività, concili il ricorso ad un lessico inusuale, creato *ad hoc*, e fornisca l'occasione per una maggiore creatività linguistica; benché, di nuovo, sia poi necessario prendere in considerazione la redazione successiva di questi testi, ad opera degli stenografi incaricati di prender nota del testo delle omelie o di Origene stesso.

Un'ultima suggestione del testo riguarda l'ambito semantico dei due neologismi: il fatto che questo sia comune ad entrambi potrebbe indurre a supporre una particolare predilezione per l'immagine infantile, che concilierebbe la creazione di un linguaggio innovativo ed espressivo.

In mancanza di un numero maggiore di elementi, è difficile sostenere con certezza una di queste posizioni. Quanto alla seconda, relativa ad un eventuale legame della creatività

---

<sup>149</sup> Nautin, nell'edizione SC, traduce: «qui tient [...] si on me permet quelque exagération, le language d'un nourrisson» e giustifica in nota la resa osservando: «Car un βρέφος, un nourrisson, ne parle pas» (201). Non sono convinta che l'avverbio ἐμφατικώτερον si riferisca tanto alla possibilità espressiva di un bambino, quanto piuttosto al fatto stesso di usare una parola evidentemente peregrina; penso quindi che l'aggettivo ἐμφατικός sia in questo 'espressivo' piuttosto che 'esagerato'. Il confronto con il primo passo mi sembra confermare questa idea.

<sup>150</sup> Vd. *supra* 21.



linguistica con il genere omiletico, si può osservare che, se pure la scarsità dei testi in lingua originale, e dei testi omiletici in particolare, rende imprudente il trarre conclusioni, si può nondimeno argomentare *e contrario*: l'esiguità dei testi omiletici conservati rende ancor più significativa la presenza dei diversi neologismi in essi disseminati.

In effetti, i nostri due *hapax legomena* non sono i soli nel *corpus* delle omelie su Geremia. Ad esempio, il termine λιθοκάρδιος, citato in *HIer* IV 6, non si trova attestato prima di Origene: esso è ripreso due volte nelle *Quaestiones graecae ad christianos* dello Pseudo-Giustino<sup>151</sup>, opera più tarda<sup>152</sup>, ed una sola volta nell'epistola ottava di Basilio di Cesarea.

Ancora, *HIer* VIII riserva due chicche linguistiche: la prima è ἐπιπράνωσις (VIII.3), termine non attestato altrove; la seconda è ἀπειροστημόριος (VIII.7), conio origeniano costruito sull'aggettivo, assai più corrente, che lo precede, πολλοστημόριον, ed introdotto dal consueto marcatore, benché in una forma variata rispetto a quelle incontrate sinora: εἰ ἔστιν εἰπεῖν, «se è possibile, concesso dire». È poi la volta di *HIer* XVI 1, dove compare un inusitato ἰχθυακός, forma alternativa a ἰχθυϊκός, che pare attestato solo nel *Catalogus Codicum Astrologorum*<sup>153</sup>; l'Alessandrino può averlo tratto, alternativamente, dalle versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona, i quali parlano di ἰχθυακή πύλη, «porta dei pesci», per Sof 1,10<sup>154</sup> – ma, si osservi, qui Origene non cita il versetto.

Altrettanto degno di nota è lo σκυθρωποφανής, «dall'aspetto corrucciato»<sup>155</sup>, di *HIer* I.16, cui fa seguito, puntuale, il marcatore di esitazione ἵν' οὕτως ὀνομάσω.

A questa lista si deve aggiungere tutta una serie di termini che già in passato hanno attirato l'attenzione degli studiosi: si tratta delle formule coniate componendo il pronome αὐτός ed una serie di attributi – giustizia, bontà, verità – ad indicare la sostanzialità e non-accidentalità, nella natura divina, di queste caratteristiche: αὐτοδικαιοσύνη (*HIer* XV.6; XVII.4), αὐτοαλήθεια, αὐτοαγιασμός, αὐτοὑπομονή (*HIer* XVII.4). A proposito di questi costrutti, è necessario dire che Origene li deriva con tutta probabilità dal lessico filosofico di tarda scuola platonica: il primo di essi si trova attestato in Plotino e Proclo, ed avrà larga fortuna nella teologia posteriore; sarà infatti ripreso dal Nisseno e da Atanasio, Basilio, Crisostomo. Eguale diffusione avrà il neologismo di conio origeniano αὐτοσοφία.

---

<sup>151</sup> Ps. Iust. *Qu. Gr.* 200C4; D8.

<sup>152</sup> Il LAMPE lo data al IV sec.: Pgl XXXIV; sulla attribuzione e conseguente datazione delle opere si veda CPG I 1086 s.

<sup>153</sup> I.166.15 ed. OLIVIERI. In apparato l'editore rimarca: *verbum novum*.

<sup>154</sup> Vd. Origenis Hexapla, ed. FIELD, II 1012: A porta piscium. Ο'. ἀπό πύλης ἀποκεντούντων (Οἱ λοιποὶ: ἰχθυακῆς). In nota, cf. 2 Paral. 33,14, *ubi potior scriptura*, ἰχθυϊκῆς.

<sup>155</sup> Nautin traduce in maniera efficace «tristiforme» (SC 232, 233).

I vocaboli sono citati a più riprese nell'opera origeniana – in *CC*, *CIo*, *CMt*, *CRm* – e parrebbero smentire l'ipotesi secondo la quale sarebbe il linguaggio omiletico a caratterizzarsi per particolare fantasia e creatività; ma non è forse legittimo porre sullo stesso piano queste espressioni di sapore tecnico, che si configurano come uno strumento teologico dell'argomentazione origeniana, ed i neologismi sopra elencati. Questi ultimi non sembrano rispondere ad alcuna finalità che non sia il raggiungimento di una maggiore espressività linguistica e corrispondono al gusto per un'esegesi che procede per accumulo ed approssimazione, quasi Origene piegasse la lingua alle esigenze di un pensiero ricco di sfumature e variazioni.

Quanto alle potenzialità espressive dell'immagine infantile, gli esempi mostrano come essa, laddove non conduca direttamente alla creazione di neologismi, nondimeno solleciti la fantasia all'autore. Si aggiunge il caso di un'espressione singolare e piuttosto rara, attestata in *CC* V.42. Origene difende il popolo giudaico dall'accusa di Celso di considerarsi a torto porzione eletta da Dio. La risposta dell'Alessandrino è che, al contrario, Israele ha ben ragione di considerarsi il popolo prescelto: la contemplazione delle realtà sovrasensibili è inculcata alle sue giovani generazioni sin dalla più tenera età. L'espressione usata ad indicare il concetto è «da quando le unghie / gli artigli erano ancor tenere / i» (ἐξ ἔτι ἀπαλῶν ὀνύχων): ovvero, dalla prima infanzia.

La formula, di sapore proverbiale, è attestata per la prima volta nell'Antologia Palatina (V.128), in un epigramma di Automedonte, e corrisponde al latino *ex teneribus unguis / de tenero ungui*. Tra le riprese successive, Origene è il primo tra gli autori cristiani: seguono Eusebio, Epifanio, Gregorio di Nazianzo.

La serie dei neologismi citati ad esempio mostra la “sperimentalità” del linguaggio origeniano, suggerendo l'opportunità di condurre un'indagine sistematica sul *corpus* greco delle opere dell'Alessandrino. L'ultimo esempio menzionato rivela invece come il lessico dell'autore assorba influenze dei registri più disparati: una tendenza che si vedrà confermata in numerose altre occasioni.

### III. παῖς ψελλίζων: la rielaborazione di una terminologia preesistente

Si sono considerati alcuni casi specifici di neologismi origeniani legati all'immagine infantile. Un esempio ulteriore di creatività linguistica riguarda il riutilizzo di una determinata terminologia associata, a vario titolo, al lessico infantile. L'esempio che si considererà si colloca a metà tra l'innovazione e la rielaborazione di temi e termini attestati nella letteratura precedente. Si tratta di una proposta che non pretende di rintracciare legami di dipendenza diretta tra Origene ed altri testi, quanto, piuttosto, di seguire una linea evolutiva nell'alveo della tradizione linguistica ed esegetica.

Nel paragrafo precedente si è considerato il passo di *HJer* I.8 e l'introduzione dell'avverbio παιδιστί. Si è detto come Origene affronti la difficoltà offerta della Scrittura nell'espressione contenuta in *Ger* 1,6: *E disse: "Signore, padrone, ecco, non so parlare, perché sono giovane"* (καὶ εἶπα Ὁ δέσποτα κύριε, ἰδοὺ οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν, ὅτι νεώτερος ἐγώ εἰμι). La prima preoccupazione di Origene è quella di stabilire una corretta attribuzione delle parole della Scrittura: non si contenta, pertanto, di una comprensione letterale. La ragione risiede nel fatto che, ad una prima lettura, le singole parti del testo non sembrano attagliarsi interamente a Geremia: mentre è comprensibile che il profeta rifiuti il mandato profetico a motivo della propria giovane età – giacché Geremia è un ragazzo –, l'ingiunzione di abbattere e ricostruire, sradicare e piantare popoli e regni contenuta in *Ger* 1,10 mal si concilia con la giovinezza del profeta. L'intera missione si comprenderebbe molto meglio alla luce della missione di Cristo, ovvero, qualora si intendesse l'intero passo come riferito a quest'ultimo. Peraltro, osserva l'Alessandrino, l'espressione «Sono giovane» fa difficoltà se riferita al Figlio.

L'esegeta procede ad un'analisi prosopologica, che non si conclude, in questo caso come in molti altri, in maniera assertiva; il campo è lasciato aperto alle possibili interpretazioni, ciascuna delle quali riceve un approfondimento ed è dunque proposta come percorribile. Le difficoltà relative a ciascuna delle due soluzioni ermeneutiche sono svolte singolarmente. La complementarità delle letture del testo biblico offerte spiega perché sia possibile all'Alessandrino riconsiderare l'esegesi del passo con esiti assolutamente diversi. Il passo di *HJer* è dunque un saggio esemplare del possibilismo ermeneutico origeniano. Nel contempo, Origene non ammette la possibilità di riferire parte del dettato di *Ger* al profeta stesso, parte a Cristo: è bene sottolineare questo elemento. Non si tratta di frammentare l'interpretazione al fine di riferirne le singole componenti al contesto più appropriato, quanto di sciogliere i nodi che ne inficiano una piena comprensione nel caso si accetti l'una o l'altra soluzione. Parlare di "parzialità" dell'esegesi origeniana non significa pertanto che l'esegeta abdichi al proprio compito, quello, cioè, di fornire una visione onnicomprensiva del passo commentato;

piuttosto, essa risiede nel fatto che la prospettiva adottata non è mai illustrata in termini conclusivi o esclusivi. Origene presenta il proprio sforzo ermeneutico come un autentico esercizio fisico; invita il proprio pubblico a percorrere a mo' di esercizio anche la seconda esegesi (γύμνασον καὶ τὸν ἄλλον λόγον, *HIer* I.7).

L'Alessandrino escogita una spiegazione soddisfacente in entrambi i casi: chi voglia attribuire i primi versetti del libro di Geremia per intero al profeta, sarà costretto ad intendere le nazioni ed i regni di Ger 1,10 in senso spirituale, come «la stoltezza che si annida nelle anime degli uomini, radicata ed abbattuta dalle parole donate da Dio a Geremia o a qualunque altro»<sup>156</sup>. Chi invece voglia riferire l'intero *incipit* al Salvatore dovrà risolvere la difficoltà presentata dall'affermazione relativa alla giovinezza di Geremia e dall'esitazione del profeta, tipo di Cristo, di fronte alla vocazione ricevuta. Come immaginare di attribuire a Cristo una simile *excusatio*?

La questione è duplice, come mostra Origene: si tratta di dimostrare, per un verso, che la Scrittura stessa definisce l'uomo-Cristo come bambino; ed in secondo luogo che il Logos permette parimenti una simile interpretazione. L'esegeta ha gioco facile nel dimostrare il primo assunto, raccogliendo dall'Antico e dal Nuovo Testamento<sup>157</sup> alcuni passi che, rispettivamente, anticipano o ritraggono la venuta di Cristo in un corpo infantile: ossia, la famosa profezia della generazione della vergine di Is 7,14-16 ed i passi neotestamentari di Fil 2,7 e Lc 2,52<sup>158</sup>, per quanto riguarda il versante neotestamentario (*HIer* I.7).

---

<sup>156</sup> *HIer* VII.1 (SC 232, 208): τὰ φαῦλα τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὄντα, ἅτινα ἐκριζοῦνται καὶ κατασκάπτεται ὑπὸ τῶν δεδομένων εἴτε Ἱερεμιά εἴτε ὕπτινιόν λόγων τοῦ θεοῦ.

<sup>157</sup> *HIer* I.7 è tra l'altro emblematico perché Origene vi enuncia in una maniera netta ed esaustiva il metodo di reperimento dei *testimonia* biblici su cui appoggiare la propria esegesi (intendendo per *testimonia*, evidentemente, non i repertori di passi scritturistici impiegati nell'apologetica cristiana con valore probante, a lungo studiati dalla critica: si veda, per un'esposizione esaustiva sull'argomento, M.C. ALBL, "And Scripture Cannot Be Broken". *The Form and Formation of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden 1999; ci si riferisce piuttosto a passi scritturistici che sostengano l'esegesi proposta). Il testo biblico fondativo è Dt 19,15, «Ogni parola sarà fondata sulla bocca di due o tre testimoni». Il numero due, spiega Origene, riguarda la necessità di trovare conferma nell'Antico e nel Nuovo Testamento; il numero tre impone invece di rintracciare le basi della propria esegesi, rispettivamente, nel Vangelo, in un profeta e in un testo degli apostoli. Su questo *modus operandi* e sul passo, in particolare, si veda V. PERI, *L'ordine delle omelie XIV e XV nella tradizione manoscritta delle omelie su Geremia di Origene*, *Aevum* 30:2 (1956:mar./apr.) 115-133, 121-123.

<sup>158</sup> Si osservi bene un punto su cui converrà ritornare trattando più diffusamente di queste citazioni scritturistiche: Origene pone sostanzialmente sullo stesso piano il riferimento all'infanzia biografica di Gesù contenuta nel secondo capitolo di Luca ed il *logion* di Filippesi. L'autore accosta qui a mo' di chiasmo due espressioni antitetiche che gli servono per ricercare l'effetto di contrasto tra lo svuotamento del Logos e la sua crescita: «Perché *svuotò se stesso* (Fil 2,7), *progrediva* (Lc 2,52) – e infatti nessuno che sia perfetto progredisce; progredisce, invece, chi ha bisogno di progresso –; progrediva dunque *in età*, progrediva *in sapienza*, progrediva *in grazia presso Dio e gli uomini*» (*HIer* I.7, SC 232, 210: ἐπεὶ "ἐκέλευσεν ἑαυτὸν", "προέκοπτεν" - οὐδεὶς γὰρ προκόπτει τετελειωμένος, ἀλλὰ προκόπτει δεόμενος προκοπῆς - οὐκοῦν προέκοπτεν "ἡλικία", προέκοπτε "σοφία", προέκοπτε "χάρτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις"). Il particolare interessante da rilevare è come nel caso della prima citazione si tratti di un contenuto spirituale, riferito, appunto, al Logos, e non all'uomo Gesù – giacché proprio la condizione di uomo è assunta attraverso lo svuotamento del Logos; mentre Lc 2,52 si riferisce al Gesù bambino. Origene sviluppa senza esitare il passo paolino nel senso di un'immagine infantile, tutt'altro che implicita nel contesto originario.

La difficoltà è ben maggiore per quanto riguarda l'illustrazione dell' "afasia" attribuita al Logos. Origene se ne avvede, ed imposta la dimostrazione su due livelli. Propone dapprima un'argomentazione scritturistica, basata su Mt 7,23, *Non vi conosco*, volta a dimostrare come si possa ben dire del Logos che *non sa* qualcosa: si vede bene come l'Alessandrino smembra il testo biblico – «non so parlare» – in due elementi, modificando il senso del verbo 'sapere', che, dal valore servile ('saper fare'), evolve nel senso assoluto di 'sapere qualcosa'<sup>159</sup>.

Poiché l'argomentazione stessa non sembra sgomberare il campo alle critiche – Origene assomma ipotetiche obiezioni da parte di un eventuale oppositore – ad essa fa seguito una seconda, basata non più su un *dossier* scritturistico:

«Il parlare è cosa umana; il parlare è servirsi di una lingua – come il parlare in ebraico, ad esempio, o in greco o in qualche altra lingua. Ma se risalì al salvatore e lo vedi come il Verbo che era *in principio presso Dio* (Gv 1,2), vedrai che non sa parlare, essendo il parlare cosa di uomini, per il fatto che conosce ciò che è più grande del parlare; se anche compari la lingua degli angeli a quella degli uomini e vedi che questo è più grande anche degli angeli, come testimonia l'Apostolo nella lettera agli Ebrei, dirai che è anche più grande della lingua degli angeli, quando *Dio era il Logos presso il padre* (cf. Gv 1,1). Egli impara ad assumere una conoscenza relativa non alle cose grandi, dunque, ma più umili e piccole; e come io imparo, facendo un grande sforzo su me stesso, a balbettare, quando mi rivolgo a dei bambini (ὡσπερ μανθάνω βιαζόμενος ἐμαυτὸν ψελλίζειν, ὅτε παιδίοις διαλέγομαι) – non so parlare "da bambino", per così dire, ma pur essendo perfetto mi sforzo di comunicare con i bambini – alla stessa maniera il Salvatore, pur essendo nel Padre (Gv 10,38) e trovandosi nella grandezza della gloria di Dio, non parla da uomo, non sa emetter voce con chi è in basso, ma quando entra nel corpo umano, dice all'inizio: *Non so parlare, perché sono giovane*: giovane, infatti, secondo la nascita corporea, anziano in quanto *primogenito di tutta la creazione* (Col 1,15); giovane, poiché venne *nella consumazione dei secoli* (Eb 9,26) e venne a questa vita tardivamente»<sup>160</sup>.

Origene ribalta l'obiezione ipotetica: se è impossibile sostenere che il Logos manchi per difetto – ovvero, che non raggiunga una conoscenza al di sopra di sé – non è invece da escludere la possibilità inversa; che, cioè, "fallisca" per eccesso. L'atto del parlare si colloca ad un livello inferiore rispetto alla sostanza divina; la suddivisione delle lingue, come la distinzione tra un eloquio sviluppato ed uno acerbo, non appartengono che alla natura umana.

<sup>159</sup> In effetti, Origene interpreta l'espressione οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν alla luce del versetto matteoano οὐδέποτε ἔγνω ὑμᾶς. I due verbi sono evidentemente differenti e, laddove il primo è un servile corrispondente al nostro 'sapere', il secondo significa propriamente 'conoscere'. L'arbitrio non sembra turbare l'esegeta.

<sup>160</sup> *Hier* I.8 (SC 232, 212-214): Τὸ λαλεῖν ἀνθρώπινόν ἐστι, τὸ λαλεῖν διαλέκτῳ χρήσασθαι ἐστίν, ὥστε εἰπεῖν Ἑβραίων, φέρε εἰπεῖν, φωνὴν ἢ Ἑλλήνων ἢ ἄλλων τινῶν. Ἐὰν ἀναβῆς ἐπὶ τὸν σωτήρα καὶ εἰδῆς αὐτὸν λόγον "ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν", ὄψει ὅτι οὐκ ἐπίσταται λαλεῖν ἀνθρωπίνου ὄντος τοῦ λαλεῖν, ἀλλ' ἐπεὶ ἐστὶ μείζων ὁ ἐπίσταται τοῦ λαλεῖν· ἐὰν δὲ καὶ ἀγγέλων γλώσσας συγκρίνης ἀνθρώπων γλώσσαις, καὶ εἰδῆς ὅτι οὗτος μείζων ἐστὶ καὶ ἀγγέλων, ὡς ἐμαρτύρησεν ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ὁ ἀπόστολος ἐπιστολῇ, ἔρεῖς ὅτι καὶ τῆς ἀγγέλων γλώσσας μείζων ἦν, ὅτε "θεὸς ἦν λόγος πρὸς τὸν πατέρα". Μανθάνει οὖν καὶ οἰονεὶ ἀναλαμβάνει ἐπιστήμην οὐ μεγάλων, ἀλλ' ὑποδεεστέρων καὶ μικροτέρων· καὶ ὡσπερ μανθάνω βιαζόμενος ἐμαυτὸν ψελλίζειν, ὅτε παιδίοις διαλέγομαι—οὐ γὰρ ἐπιστάμενος παιδιστί, ἴν' οὕτως εἶπω, λαλεῖν, βιάζομαι τέλειος ὢν διαλέγεσθαι παιδίοις—τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτήρ, ὃν μὲν "ἐν τῷ πατρὶ" καὶ ἐν τῇ μεγαλειότητι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ τυγχάνων, οὐ λαλεῖ ἀνθρώπινα, οὐκ οἶδε φθέγγεσθαι τοῖς κάτω, ὅτε δὲ ἔρχεται εἰς σῶμα ἀνθρώπινον, λέγει κατὰ τὰς ἀρχάς· "Οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν, ὅτι νεώτερος ἐγὼ εἶμι", νεώτερος δὲ διὰ τὴν γένεσιν τὴν σωματικὴν, πρεσβύτερος δὲ κατὰ τὸ "πρωτότοκος πάσης κτίσεως", νεώτερος, ὅτι "ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων" ἦλθεν καὶ ὕστερον τῷ βίῳ ἐπίδεδήμηκε.

Il Logos incarnato apprende dunque qualcosa di estrinseco alla sua natura, facendole autentica violenza.

L'immagine è evidentemente cara ad Origene, che la svolge nuovamente in *Hler* XVIII.6, un passo cui si è già accennato. Si vede come non solo il ricorso ai neologismi indicati, ma il contenuto concettuale ed il lessico apparentino strettamente i due passi, come si è già suggerito, al punto che il secondo testo dà l'impressione di un "doppione", una sorta di ripetizione. In realtà, esso sviluppa maggiormente le tematiche accennate all'inizio del ciclo di omelie e mostra come quest'ultimo ruoti attorno ad una serie di tematiche ricorrenti.

«E come noi, quando parliamo con un bambino di due anni, balbettiamo per il bambino – infatti, non è possibile che i bambini ci intendano, se conserviamo la dignità (τὸ ἀξίωμα) legata all'età dell'uomo perfetto e parliamo ai bambini senza accondiscendere alla loro lingua – ugualmente considera che avviene a proposito di Dio, quando amministra la stirpe degli uomini, soprattutto quella di quanti sono ancora infanti. E guarda come cambiamo, noi adulti, i nomi per i neonati, e chiamiamo il pane (τὸν μὲν ἄρτον) con un nome a sé, il bere (τὸ δὲ πιεῖν) con un altro termine, e non ci serviamo della lingua degli adulti (τελείων), di cui ci serviamo nelle conversazioni da adulti, ma di un altro lessico da bambini, che vada bene per un neonato; ed i vestiti, se li nominiamo ai bambini, diamo loro nomi e per così dire ne coniamo di infantili; siamo forse meno adulti allora? E se anche uno ci sentisse parlare con dei bambini (ἀκούει παιδίους διαλεγόμενων), dirà: il vecchio è diventato matto? Quest'uomo si è dimenticato della sua barba, dell'età matura? O attribuirà piuttosto alla volontà di venire incontro al bambino il fatto di non parlare in una lingua degna di un anziano e rifinita, ma puerile? Ebbene, anche Dio parla a bambini: *Eccomi, dice il Salvatore, io ed i bambini che mi ha dato Dio* (Is 8,18). Si potrebbe dire ad un anziano che discorra con un fanciullo in maniera puerile, o, per dirla in maniera più espressiva, in un modo da neonati, che, prese le maniere del proprio figlio, ha 'indossato' i modi del neonato, una volta assuntane la condizione. Intendimi allo stesso modo la Scrittura quando dice: *Dio il Signore ha preso i tuoi modi, come un uomo prende i modi del proprio figlio* (Dt 1,31)»<sup>161</sup>.

È opportuno rilevare, una volta di più, la prossimità delle due omelie, la prima e la diciottesima, e quella di entrambe con un terzo testo, un frammento catenario la cui autenticità pare accertata e che viene attribuito, per l'appunto, alle omelie origeniane<sup>162</sup>. In questo senso è forse legittima l'impressione di una sorta di 'formularità' di alcuni sviluppi esegetici.

---

<sup>161</sup> *Hler* XVIII.6 (SC 238 198-200): καὶ ὡσπερ ἡμεῖς ἐὰν διετεῖ παιδίῳ διαλεγόμεθα, ψελλίζομεν διὰ τὸ παιδίον· οὐ γὰρ οἶόν τέ ἐστὶ τηροῦντας ἡμᾶς τὸ ἀξίωμα τῆς τελείου ἀνδρὸς ἡλικίας καὶ λαλοῦντας τοῖς παιδίοις μὴ συγκαταβαίνοντας αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ νοῆσαι τὰ παιδία—τοιούτων τί μοι νόει καὶ περὶ τὸν θεόν, ὅταν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, καὶ μάλιστα τὸ τῶν ἔτι νηπίων οἰκονομῇ. ὄρα πῶς καὶ μεταποιοῦμεν τὰ ὀνόματα οἱ τέλειοι ἄνδρες πρὸς τὰ βρέφη, καὶ τὸν μὲν ἄρτον ἰδίως ὀνομάζομεν αὐτοῖς, τὸ δὲ πιεῖν ἄλλη λέξει ὀνομάζομεν, τελείων οὐ χρώμενοι διαλέκτῳ ἢ χρώμεθα πρὸς τοὺς τελείους ὀμήλικας, ἀλλὰ ἄλλη λέξει τινὶ παιδικῇ καὶ βρεφώδει. καὶ τὰ ἐνδύματα ἐὰν ὀνομάζομεν τοῖς παιδίοις, ἄλλα ὀνόματα ἐπιτίθεμεν αὐτοῖς, οἰονεὶ ὄνομα παιδικὸν πλάσσοιεντες. ἄρ' οὖν τότε ἀτελεῖς ἐσμεν; καὶ εἴ τις ἡμῶν ἀκούει παιδίους διαλεγόμενων, ἐρεῖ ὅτι ἀνόητος γέγονεν ὁ γέροντες οὗτος, ὁ ἀνὴρ οὗτος ἐπιλέλησται τοῦ γενείου αὐτοῦ, τῆς ἡλικίας τοῦ ἀνδρὸς; ἢ δέδοται κατὰ συμπεριφορὰν παιδίῳ ὀμιλοῦντα μὴ λαλῆσαι διαλέκτῳ πρεσβυτικῇ μηδὲ ἐντελεῖ, ἀλλὰ παιδικῇ; Καὶ ὁ θεὸς δὴ λαλεῖ παιδίους· "ἰδοὺ" φησὶ καὶ ὁ σωτὴρ "ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός". λέγοιτο ἂν τῷ γέροντι τῷ λαλοῦντι πρὸς τὸ παιδίον παιδικῶς, ἢ ἵνα ἐμφατικώτερον εἶπω βρεφωδῶς, ὅτι ἐτροποφόρησας τὸν υἱόν σου καὶ τὸν τρόπον ἐφόρησας τοῦ βρέφους καὶ τὴν κατάστασιν αὐτοῦ ἀνείληφας. οὕτως οὖν νόει μοι καὶ τὴν γραφὴν λέγουσαν· "ἐτροποφόρησέν σε κύριος ὁ θεός σου, ὡς εἴ τις τροποφορήσει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ".

<sup>162</sup> Fr21 Klostermann: E. KLOSTERMANN, *Die Überlieferung der Jeremia-Homilien des Origenes, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Berlin 1897, 94-96.

L'impressione è confermata da una valutazione di natura differente: i rispettivi contesti in cui i due passi vanno ad incastonarsi è evidentemente diverso. Se nella prima omelia il ragionamento sul linguaggio discende dal testo scritturistico stesso – ove si fa menzione di λαλεῖν, nonché della capacità dialettica di un giovane, benché non di un bambino – altrettanto non si può dire a proposito dell'omelia diciottesima, dove, al contrario, il “giro” logico che conduce all'inserzione della nostra tematica è per la verità piuttosto largo: partendo dall'avverbio πέρας di Ger 18,7, che Origene intende come un sostantivo, l'esegeta si interroga se si debba ritenere che la fine ultima, in senso escatologico, sia già realizzata. La risposta, negativa, si sostiene e rimanda all'osservazione che la Scrittura è disseminata di esempi di un uso improprio della lingua. Il tema, già filoniano, ricompare spesso in Origene, e si articola qui in una notevole ampiezza, spropositata rispetto all'effettiva opportunità della sua presenza. Tutti gli usi traslati della lingua e, in particolare, gli antropomorfismi, afferma Origene, rispondono alla volontà divina di adeguarsi ad un mezzo comunicativo che non le appartiene a livello sostanziale, qual è il linguaggio. Filone fornisce il materiale, la struttura esegetica ad Origene, ma non gli corrisponde interamente. Manca, per l'appunto, l'immagine dell'infante che si esprime in maniera disarticolata, per il quale l'adulto accondiscende al medesimo balbettio<sup>163</sup>.

La ripetitività delle idee e delle formule, oltre al dato di fatto dell'apparente superfluità dello sviluppo esegetico nell'omelia diciottesima, fanno pensare ad una formula fissa, inserita a mo' di riempitivo o di cerniera tra una sezione dell'esegesi e la successiva. Non è raro incontrare nelle omelie di Origene schemi esegetici ricorrenti, ovvero materiale riproposto a più riprese, sollecitato da un'analogia lessicale o contenutistica. Ciò che colpisce del nostro caso è che l'inserimento dell'idea del balbettio infantile e del linguaggio onomatopeico ed inesplicito dei bambini non sembri essere richiesto dal passo scritturistico oggetto di commento. Verrebbe da pensare che Origene adotti un'esegesi a lui precedente. Questa immagine non pare trovarsi attestata prima di lui, ma è evidente come, dato il numero cospicuo di opere perdute, di Origene e, più in generale, della prima letteratura cristiana, non sia assolutamente possibile trarre conclusioni definitive. Nondimeno, l'immagine merita di per sé un'attenzione particolare: sia perché cara ad Origene, sia per la popolarità di cui gode negli autori successivi.

---

<sup>163</sup> Rimando al mio contributo *L'infanzia in Origene*, cit. 378 ss.

### III.1. Qualche esempio di un lessico affine

Prima ancora, di essa è da segnalare l'impiego di quella che pare essere una determinata "eredità" lessicale: in particolare, del verbo ψελλίζω, 'incespico', 'balbetto'. Si tratta di termine specifico, atto ad esprimere il linguaggio infantile. La scelta del verbo non è dunque fuori luogo in questo contesto, in cui è questione, precisamente, delle caratteristiche del linguaggio dei più piccoli, dell'incapacità di articolazione che li contraddistingue.

Il termine, non raro in assoluto, è quantomeno connotato: lo dimostrano le attestazioni, sparse principalmente nelle opere di carattere scientifico e naturalistico. Nell'*Historia animalium*, all'interno della descrizione degli organi fonatori, Aristotele definisce il linguaggio (διάλεκτος) come articolazione della voce operata attraverso la faringe<sup>164</sup> e ne riserva la facoltà ai soli esseri umani. Lo distingue perciò dal suono – φωνή – che anche gli animali possono produrre. Come le bestie, anche i bambini non dispongono della facoltà di articolare il linguaggio a causa dell'uso imperfetto della lingua, ancora lenta e poco sciolta. Il risultato di questo, dice Aristotele, è un parlare balbettante e bleso: così si può intendere il secondo verbo usato da Aristotele, τραυλίζω, che qui come altrove viene associato al primo<sup>165</sup>.

In *Prob.* 202b16-29, un'opera d'impianto peripatetico, troviamo i verbi citati ed un'indicazione a proposito dei disturbi fonatori cui essi fanno riferimento, che si potrebbero tradurre, con una certa approssimazione, con blesità e balbuzie. L'autore vi aggiunge una definizione più precisa dei due difetti di pronuncia: la blesità sarebbe il disturbo che impedisce di pronunciare una lettera, «una in particolare» (καὶ τοῦτο οὐ τὸ τυχόν), mentre la balbuzie sarebbe piuttosto il difetto di pronuncia a causa del quale il parlante "mangia" una o più lettere ed ha dunque difficoltà nell'attaccare una sillaba a quella successiva<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> *HA* IV.8; 535a27-b1.

<sup>165</sup> *HA* IV.8, 535a33-536b8; sull'articolazione dei quadrupedi vivipari si veda anche *HA* I.11, 492b27-33, dove ritroviamo la classificazione dei difetti di articolazione legati alla mobilità del muscolo della lingua. Dalla lettura parallela dei due passi si evince che per Aristotele la lingua nei bambini e nei balbuzienti pare essere soggetta agli stessi difetti di articolazione presenti negli animali.

<sup>166</sup> «Perché i bambini hanno più difficoltà di pronuncia rispetto agli adulti? Forse, come anche delle mani e dei piedi hanno un minore controllo finché sono bambini – quelli ancor più piccoli, poi, non sanno proprio camminare – allo stesso modo i più giovani non padroneggiano neppure l'uso della lingua; se poi sono piccolissimi, non sono neppure in grado di emettere suoni, se non come gli animali, perché non padroneggiano (questa funzione). Questo vale non solo per chi ha difficoltà di pronuncia; così sono anche i blesi ed i balbuzienti. La blesità consiste nel non riuscire a pronunciare una lettera in particolare; balbettare significa invece l'elidere qualcosa, lettera o sillaba che sia, ed il difetto di pronuncia deriva dal non essere in grado di attaccare velocemente una sillaba a quella che segue. Tutto questo è causato da una incapacità: la lingua, cioè, non risponde al pensiero. Lo stesso sperimentano anche gli ubriachi e gli anziani, ma in minor grado» (*Prob.* 202b16-29: Διὰ τί ἰσχυρόφωνοι παῖδες ὄντες μᾶλλον ἢ ἄνδρες; ἢ ὥσπερ καὶ τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν ἀεὶ ἦττον κρατοῦσι παῖδες ὄντες, καὶ ὅσοι ἐλάττους οὐ δύναται βαδίζειν, ὁμοίως καὶ τῆς γλώττης οἱ νεώτεροι οὐ δύναται; ἐὰν δὲ παντάπασι μικροὶ ὦσιν, οὐδὲ φθέγγεσθαι δύναται ἀλλ' ἢ ὥσπερ τὰ θηρία, διὰ τὸ μὴ κρατεῖν. εἴη δ' ἂν οὐ μόνον ἐπὶ τοῦ ἰσχυροφώνου, ἀλλὰ καὶ τραυλοὶ καὶ ψελλοί. ἢ μὲν οὖν τραυλότης τῷ γράμματός τινος μὴ κρατεῖν, καὶ τοῦτο οὐ τὸ τυχόν, ἢ δὲ ψελλότης τῷ ἐξαιρεῖν τι, ἢ γράμμα ἢ συλλαβὴν, ἢ δὲ ἰσχυροφωνία ἀπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι



Galeno, nel suo commentario sugli Aforismi d'Ippocrate, definisce il τραυλίζειν come l'abitudine di chi fatica a pronunciare le parole che presentano le consonanti 'l' e 'r' l'una di seguito all'altra: il verbo stesso ne è un esempio e sarebbe dunque da intendere come voce onomatopeica<sup>167</sup>.

Anche la lessicografia offre alcuni spunti interessanti sulla questione. Uno scolio sul *Pluto* di Aristofane ci informa che la ψελλότης, associata di nuovo all'infanzia, sarebbe piuttosto il difetto che impedisce chi ne è affetto di distinguere tra i suoni 'l' e 'r': una sorta di difficoltà nell'articolare le liquide. Stessa interpretazione è fornita in un altro scolio, questa volta dedicato all'interpretazione del *Pluto* (v. 589). A proposito della corona da quattro soldi (λήρον) attribuita ai vincitori da Pluto, lo scoliasta annota la differenza che intercorre tra λείρον e λειρίον ed ha modo di soffermarsi sulla tendenza ad invertire le due consonanti liquide nei bambini piccoli ancora incespicanti nel parlato (τὰ ὑποψελλίζοντα ... παιδάρια)<sup>168</sup>. Se gli scolî sono evidentemente tardi rispetto ad Origene, è la commedia classica stessa a fornire un esempio di linguaggio infantile. Nelle *Nubi* di Aristofane, il padre Strepsiade ricorda con rammarico al figlio Fidippide di aver dato retta una volta a lui, di appena sei anni ed incespicante nell'eloquio (τραυλίσαντι), spendendo il primo obolo guadagnato da giudice per comperargli un carrettino alla festa delle Diasie (Nu. 861). Segue un efficacissimo ritratto dell'eloquio infantile del figlio Fidippide tratteggiato dal padre: «Come, giustizia? Svergognato! Io ti ho tirato su a forza di intuire che cosa tu avessi in mente, quando eri capace solo di balbettare. Se dicevi “bru”, capivo e ti davvo da bere; se chiedevi “ma-ma”, venivo a portarti del pane; non finivi di dire “cacca”, e io ti prendevo e portavo fuori dalla porta mentre la facevi»<sup>169</sup>. Il testo dello scolio chiosa il senso del linguaggio onomatopeico infantile:

---

ταχὺ συνάψαι τὴν ἐτέραν συλλαβὴν πρὸς τὴν ἐτέραν. ἅπαντα δὲ δι' ἀδυναμίαν· τῇ γὰρ διανοίᾳ οὐχ ὑπηρετεῖ ἡ γλώττα. ταῦτ' οὖν καὶ οἱ μεθύοντες πάσχουσι καὶ οἱ πρεσβῦται· ἤττον δὲ πάντα συμβαίνει).

<sup>167</sup> Gal. *In Hippocratis aphorismos commentariū* vii 18a.51.

<sup>168</sup> Schol. Tz. Ar. Pl. 589 ed. MASSA POSITANO: <λήροις ἀναδῶν> ἀναδέων καὶ <ἀναδῶν> καὶ δεσμῶν καὶ στεφανῶν τοὺς νικῶντας ἐν <λήροις> καὶ φύλλοις καὶ φλυαρίαις. ἡ λείροις καὶ λειρίοις, τοῖς παρά τισι μὲν κρίνοις καλουμένοις, τοῖς δὲ φροντισταῖς ἀτρεκείας τοῖς ἐκ τῆς γῆς πᾶσιν ἀνθεσιν, ὡς ἀκριβέστερον πάντων τὰ ὑποψελλίζοντα διδάσκει παιδάρια, κἂν ἐκφωνοῦντα ταυτὶ τὸ ῥῶ πρὸς λάμβδα μετάγωσιν.

<sup>169</sup> Ar. Nu. 1380-1385: καὶ πῶς δικαίως; ὅστις ὦ 'ναίσχυντέ σ' ἐξέθρεψα / αἰσθανόμενός σου πάντα τραυλίζοντος, ὅτι νοοίης. / εἰ μὲν γε βρῦν εἴποις, ἐγὼ γνοῦς ἂν πιεῖν ἐπέσχον / μαμμᾶν δ' ἂν αἰτήσαντος, ἡκόν σοι φέρων ἂν ἄρτον / κακῶν δ' ἂν οὐκ ἔφθης φράσας, κἀγὼ λαβὼν θύραζε / ἐξέφερον ἂν καὶ προυσχόμεν σε. Trad. Del Corno 1996.

« < τραυλίζοντος > come un infante; di te che balbettavi e cianciavi, come parlano i bambini. < βρῦν > Vino, secondo il linguaggio dei bambini. < μαμμᾶν > Di nuovo, considera il pane, detto alla maniera dei bimbi. < κακκᾶν > svuotare all'esterno le interiora»<sup>170</sup>.

Si osservi, anche in questo scolio, il ricorrere del verbo ὑποψελλίζω, evocato a chiosa di τραυλίζω.

I disturbi di articolazione sembrerebbero dunque essere ristretti a due specifiche disfunzioni del parlato. A prescindere da queste, i difetti di pronuncia indicati sono considerati il marchio distintivo del linguaggio infantile; un tratto a tal punto caratteristico che uno scoliasta del *Prometeo incatenato* di Eschilo, commentando il verso 816 e la citazione dell'aggettivo ψέλλον, 'balbettante', 'male articolato', può ben affermare che esso sia da considerare un riferimento metaforico al linguaggio dei piccoli, che articolano parole difficilmente comprensibili<sup>171</sup>. Se ne evince che il senso primario, tecnico, attiene propriamente alla sfera dei più piccoli. Filostrato, più tardi, utilizzerà il participio ψελλίζων come attributo, in riferimento a sostantivi che indicano bambini ed infanti, in maniera analoga all'uso arcaico e classico di νήπιος<sup>172</sup>.

Dal senso proprio a quello figurato, il passo è breve. Come nel caso di νήπιος, il senso primario del termine si adatta ad esprimere una serie di accezioni differenti, che esulano dal dominio dell'infanzia. È così che la terminologia della balbuzie passa ad indicare il linguaggio adulto quando poco chiaro – come osservato nello scolio di Eschilo – oppure la lingua dello straniero, del barbaro, ovvero di colui che balbetta: così Elio Aristide ritiene che non solo la lingua dei popoli non greci, ma anche quella dei Greci non Ateniesi sia un balbettio infantile se confrontato con l'Attico<sup>173</sup>.

Se nei due esempi considerati il senso tecnico riguardante la fonetica è conservato, benché riferito agli adulti, altrove l'impiego del verbo si allontana ancor più dal tracciato originario. Un linguaggio disarticolato, mal formulato e poco chiaro è attribuito ai primi filosofi ed al loro insegnamento, Empedocle *in primis*, criticati da Aristotele per le maldestre indagini condotte sui principi<sup>174</sup>. Plutarco riserva la definizione di balbettio da bambini per le

---

<sup>170</sup> Schol. Tz. Ar. Nu. 1381a ed. HOLWERDA: <τραυλίζοντος> νηπίως ὑποψελλίζοντος καὶ λαλοῦντος σοῦ, ὡς λαλεῖ τὰ παιδάρια. <βρῦν> οἶνον κατὰ τὴν νηπίων παίδων φωνήν. <μαμμᾶν> τὸν ἄρτον παιδικῶς πάλιν νόει. <κακκᾶν> ἔκτος κενῶσαι κοπρίαν τὴν ἐντέρων. <προουσχόμεν> κατεῖχον ἐκκρίνειν σε καὶ προῖσχόμεν μακρὰν ἐντείων τὰς ἐμὰς χεῖρας τότε, μὴ Στρεψιάδην πως λαθῶν τὸν σὸν χέσης.

<sup>171</sup> Schol. vet. A. Pr. 816a Herington: ψελλόν τε καὶ δυσέυρετον] ἀπὸ τούτων ὧν σοι εἶπον, εἴ τι δύσγνωστον καὶ ἀσαφές ἐστιν (ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν ψελλίζόντων παιδίων, καὶ ἄγνωστον ποιούντων τὸ λαληθέν), πάλιν ἐρώτησον, καὶ διασαφηνίσω σοι τοῦτο. A proposito del senso tecnico con cui la parola è attestata in Eschilo e negli autori citati si veda E. DOLIN, *Prometheus Psellistes*, California Studies in Classical Antiquities 2 (1969) 85-105.

<sup>172</sup> Si vedano ad esempio VA 2.11; VS 2.566, 574.

<sup>173</sup> Aristid., *Panathen.* 181.10-17.

<sup>174</sup> Arist., *Metaph.* 985a5; 993a15.

incertezze e le esitazioni della filosofia crisippea<sup>175</sup>. In un altro ambito, Strabone accusa la maggior parte degli storici che si sono occupati dell'India di aver trattato la questione in maniera confusa e insoddisfacente, scrivendo, perlopiù, inesattezze<sup>176</sup>.

*In nuce* si coglie l'esistenza di un nesso, ritenuto appropriato, tra l'età e le corrispondenti manifestazioni dello spirito. Il difetto della fonetica infantile, del tutto naturale nel caso dei bambini, non si addice assolutamente, al contrario, all'età adulta, ed è tanto più degno di biasimo per il fatto che sembra sovvertire l'ordine naturale delle cose. In questo senso, il verbo da cui si sono prese le mosse costituisce una sorta di elemento metaforico del discorso che consente di stigmatizzare il sovvertimento della giusta corrispondenza imposta tra ogni età e le sue manifestazioni.

Lo stesso verbo compare in un passo del *Gorgia* platonico, 485a3-c4. Il personaggio di Callicle, con l'usuale *verve* sarcastica rivolta al vecchio Socrate ed alle sue argomentazioni, rimprovera al filosofo che continui ad occuparsi di filosofia nonostante l'età avanzata; cosa, a suo vedere, a dir poco inadeguata, laddove non indegna di un uomo libero. Egli esprime il concetto con un riferimento alle proprietà di linguaggio che si addicono alle diverse età: un infante che incespica è tenero e commovente, un ragazzino che scimmiotti le maniere di un adulto risulta fastidioso; un adulto, poi, che farfugli come un bambino si rende insopportabile:

«È una buona cosa occuparsi di filosofia a scopo educativo, è non c'è di che vergognarsi se uno, essendo un ragazzo, fa filosofia; ma quando uno, ormai divenuto un uomo anziano, ancora se ne occupa, fa una cosa ridicola, Socrate; ed io provo nei riguardi di chi fa filosofia la stessa, identica cosa che nutro verso chi balbetta come un bimbo e gioca. Infatti, quando vedo un bambino (παιδίον), al quale ancora si addice parlare così (ὧ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω), comunicare nella sua lingua balbettante e giocare (ψελλιζόμενον καὶ παίζον), mi rallegro, lo trovo carino, mi sembra cosa degna di un uomo libero ed adatta all'età del fanciullo; quando invece sento un ragazzino parlare in modo impostato, mi sembra cosa fuori luogo, mi urta le orecchie, mi sembra cosa da schiavo; quando poi si sente un uomo parlare in modo strascicato, come un bambino, o lo si vede giocare, mi pare cosa assai ridicola, indegna di un uomo; degna, piuttosto, di legnate»<sup>177</sup>.

Nelle parole di Callicle si è voluta riconoscere una prima apparizione del concetto di πρέπον, teorizzato da Aristotele in maniera più compiuta nella *Retorica*. L'idea giocherà un ruolo centrale nei trattati di retorica più tardi<sup>178</sup>. Benché il termine non si trovi attestato qui, vi

---

<sup>175</sup> Plu., *Moralia* 1066.D.7-10.

<sup>176</sup> Str. II.1.9.

<sup>177</sup> Pl. *Grg* 485a-c: φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν· ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῆ, καταγέλαστον, ὃ Σώκρατες, τὸ χρέμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφούντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας. ὅταν μὲν γὰρ παιδίον ἴδω, ὧ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω, ψελλιζόμενον καὶ παίζον, χαίρω τε καὶ χαρίεν μοι φαίνεται καὶ ἐλευθέριον καὶ πρέπον τῆ τοῦ παιδίου ἡλικίᾳ, ὅταν δὲ σαφῶς διαλεγόμενον παιδαρίου ἀκούσω, πικρὸν τί μοι δοκεῖ χρέμα εἶναι καὶ ἀνιᾶ μου τὰ ὅσα καὶ μοι δοκεῖ δουλοπρεπές τι εἶναι· ὅταν δὲ ἀνδρὸς ἀκούσῃ τις ψελλιζομένου ἢ παίζοντα ὀρᾶ, καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἀνανδρον καὶ πληγῶν ἄξιον.

<sup>178</sup> Si veda su questo soggetto M. POHLENZ, τὸ πρέπον. *Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Geistes*, in H. DÖRRIE (a c. di), *M. Pohlenz. Kleine Schriften*, vol. I, Hildesheim 1965, 100-139; B. ASMUTH, *Angemessenheit*, in G.

si trova chiaramente espressa l'idea di una sorta di corrispondenza tra il personaggio ed il ruolo "recitato". La filosofia è per il sofista un bel gioco che è meglio lasciare ai giovani nel contesto della vita sociale della *polis*. C'è un momento per tutto sotto il sole: uno per essere bambini, uno per divenire adulti ed abbandonare, infine, la filosofia.

Il testo platonico mostra qualche consonanza lessicale con *HIer* I.8 e XVIII.6, nel sostantivo παιδίον e nei verbi ψελλίζω e διαλέγομαι. Le somiglianze non consentono di immaginare, evidentemente, una dipendenza diretta di Origene in rapporto a Platone, perché la medesima terminologia si trova attestata nella maggior parte dei passi considerati ed è evidentemente suggerita dal contesto stesso.

Piuttosto, è da osservare come i termini del discorso siano molto prossimi, benché le due argomentazioni seguano direzioni differenti. Alla base dei passi permane la convinzione nell'esistenza di una differenza sostanziale tra lo statuto di bambino e quello di adulto. Le prospettive sono evidentemente molto diverse tra loro, nella misura in cui la lettura cristiana che si è vista adottata nelle omelie su Geremia traspone la simmetria sul piano dei rapporti tra umanità e divino. Se nel primo caso è la nozione di opportunità ed appartenenza alle logiche della *polis* – tema cui dedica spazio il dialogo platonico, che si occupa del ruolo dell'adulto all'interno della città, delle sue prerogative e dei suoi doveri, in una contrapposizione retorica/filosofia –, la riflessione delle omelie origeniane si solleva, piuttosto, sul piano della distanza ontologica che separa l'uomo e gli strumenti espressivi che gli sono propri, nella loro finitezza, dalla sostanza divina.

Ha senso ripercorrere qui il cammino di un verbo che mostra di appartenere ad un ambito tecnico ben preciso? Il procedimento pare opportuno perché, si vedrà, l'immagine origeniana, il suo utilizzo della terminologia saranno oggetto di una ricca rielaborazione negli autori cristiani successivi. Conviene, dunque, soffermarsi un attimo per poi ripercorrere la fortuna della metafora e della sua presentazione secondo l'Alessandrino.

---

UEDING (a c. di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, bd. I, Tübingen 1992, 579-604. A proposito della nozione di πρόπον e della tecnica della προσωποποιία, è interessante leggere la definizione del retore Elio Teone (I sec.): «Bisogna anzitutto considerare quale sia la qualità del parlante e quella di colui cui è rivolto il discorso, l'età, il momento, il luogo, la condizione e l'argomento di cui si occuperanno i discorsi; in seguito, è necessario provare a dire discorsi che siano adatti; ad ogni età ne corrispondono di diversi; gli stessi non si addicono all'anziano ed al giovane; il discorso del giovane sarà un misto di semplicità e temperanza, quello dell'anziano, di buon senso ed esperienza» (Theon Rhetor, *Prog.* 8,115.23-116.1: πρώτον μὲν τοῖνυν ἀπάντων ἐνθυμηθῆναι δεῖ τό τε τοῦ λέγοντος πρόσωπον ὁποῖόν ἐστι, καὶ τὸ πρὸς ὃν ὁ λόγος, τὴν τε παρούσαν ἡλικίαν, καὶ τὸν καιρόν, καὶ τὸν τόπον, καὶ τὴν τύχην, καὶ τὴν ὑποκειμένην ὕλην, περὶ ἧς οἱ μέλλοντες λόγοι ῥηθήσονται· ἔπειτα δὲ ἤδη πειρᾶσθαι λόγους ἀρόπτοντας εἰπεῖν· πρόπουσι γὰρ δι' ἡλικίαν ἄλλοι ἄλλοις, πρεσβυτέρω καὶ νεωτέρω οὐχ οἱ αὐτοί, ἀλλ' ὁ μὲν τοῦ νεωτέρου λόγος ἡμῖν ἀπλότητι καὶ σωφροσύνῃ μεμιγμένος ἔσται, ὁ δὲ τοῦ πρεσβυτέρου συνέσει καὶ ἐμπειρίᾳ. Per il testo greco si veda *Aelius Theon. Progymnasmata*, texte établi et trad. par M. PATILLON avec l'assistance de G. BOLOGNESI, Paris 1997, 70). Sulla prosopopea si è già citato VILLANI, *Origenes als Schriftsteller*, cit.

Si è visto quanto ψελλίζω, separato dal contesto proprio in cui si inserisce, finisca per assumere un carattere metaforico. Nel testo di Origene, al contrario, esso mantiene il suo senso più specifico. Ma l'incertezza dell'eloquio infantile diventa un'immagine atta a rappresentare l'umanità e le sue potenzialità espressive in rapporto alla trascendenza divina, cui si attribuisce la proprietà di istituire una relazione "impropria" con un mezzo estraneo: per l'appunto, il linguaggio. Per esprimersi in termini più netti, per l'esegeta il fatto di conservare la dignità della propria condizione non impedisce assolutamente alla divinità di "mettersi al livello" dei più piccoli, allo stesso modo in cui un adulto che si adatti alle incertezze espressive di un bambino non rischierà di compromettere la propria "superiorità".

La dinamica riconoscibile nella riflessione origeniana si può riassumere nella nozione di συγκατάβασις – *condescensio*, in latino. È precisamente il concetto di condiscendenza a marcare la separazione tra il passo origeniano e quello platonico: la separazione tra le età, che le distingue nelle loro individualità, è mantenuta in Origene, il quale, tuttavia, vede nel superamento di essa una buona attitudine nell'ottica della comunicazione ai piccoli. Lo sviluppo origeniano è del tutto assente in Platone, il quale si limita a evocare per bocca di Callicle l'inappropriatezza ed il senso del ridicolo che circondano chi non tiene conto della propria età e si comporta di conseguenza.

Il passo di *Hier* XVIII.6 mostra un uomo perfetto o adulto, maturo, secondo l'ambiguità dell'aggettivo τέλειος, che non rinuncia alla propria perfezione, pur abbassandosi per i bambini. La medesima ambiguità dell'aggettivo si ritrova già in Paolo<sup>179</sup>. L'uomo anziano che balbetta non si è «dimenticato della sua barba», secondo una strana espressione origeniana: assume la pronuncia difettosa del suo piccolo interlocutore, ma rimane nondimeno in grado, all'occorrenza, di scandire correttamente le parole.

Vale ripetere come non si voglia ipotizzare una risposta polemica o un'allusione da parte di Origene al testo platonico: non è possibile argomentare in favore di questa ipotesi; né, peraltro, è possibile escludere che Origene avesse in mente il passo nel riproporre l'immagine. Al di là di questa suggestiva consonanza, vale osservare in quali termini Origene riformuli un'idea a partire dalla stessa terminologia e dagli stessi concetti; più precisamente, come il discorso evolva dall'idea di un balbettare *come* a quella di un balbettare *con* i bambini.

---

<sup>179</sup> Si veda, ad esempio, 1Cor 14,20 (Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσίν τέλειοι γίνεσθε) o Ef 4,13 (μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ). Evidentemente si è all'interno di una metafora incentrata sulle età e conseguentemente il significato primario del termine è quello di 'maturo'; ma l'ambiguità sta nel termine stesso.

### III.2. Ascendenze bibliche?

È possibile immaginare nel nostro testo un riferimento scritturistico? Sullo sfondo si trovano una serie di passaggi biblici che esprimono una concezione molto prossima a quella esposta: il risalto attribuito alla metafora infantile, la necessità di accondiscendere alle sue caratteristiche si trova al centro di numerosi passi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Basterà menzionare Sal 8,3 («Dalla bocca di infanti e lattanti hai tratto una lode») o gli episodi evangelici aventi come protagonisti i bambini.

Siccome, tuttavia, il sondaggio condotto prende in considerazione una terminologia specifica, è da osservare come non esistano passi in cui sia possibile trovare il medesimo vocabolario. Origene, peraltro, pur citando in *Hier* I.8 alcuni versetti biblici che testimoniano della effettiva possibilità di intendere la crescita del Logos come un'evoluzione dall'infanzia all'età matura, non sembra riferirsi ad un'immagine scritturistica ben precisa e forgia l'immagine del balbettio in apparente autonomia.

La citazione del verbo ψελλίζω nella LXX, per contro, è confinata a due sole occorrenze, delle quali l'una sembra ben essere un calco della seconda. Si tratta in effetti di Is 29,24<sup>180</sup> ed Is 32,4<sup>181</sup>. Va osservato sin dall'inizio che Origene non cita i due versetti altrove, ed una ripresa in questo contesto è assolutamente discutibile; varrà tuttavia la pena di considerare brevemente i due riferimenti scritturistici, soprattutto in considerazione del contenuto.

Come si vede, la conclusione è comune ad entrambi i versetti, con la sola differenza dell'avverbio ταχύ. Con tutta verosimiglianza, καὶ αἱ γλώσσαι - λαλεῖν εἰρήνην sembra dunque essere un'inserzione aggiunta ad Is 29,24 per analogia al secondo versetto: il testo masoretico non la riporta; le altre versioni greche tralasciano le parole. La versione settantina esaplaire, a sua volta, non riporta la sezione; Gerolamo stesso osserva al versetto 24 che *quodque sequitur, et linguae balbutientes discent loqui pacem, obelo prenotandum est*<sup>182</sup>. Sembra dunque di poterne dedurre che sia la LXX ad innovare, introducendo questa sezione<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> Is 29,24 (LXX): «e coloro che errano nello spirito conosceranno l'intelligenza, i mormoratori impareranno ad ascoltare, e le lingue che balbettano impareranno a parlare la pace» (καὶ γνώσονται οἱ τῷ πνεύματι πλανώμενοι σύνεσιν, οἱ δὲ γογγύζοντες μαθήσονται ὑπακούειν, καὶ αἱ γλώσσαι αἱ ψελλίζουσαι μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην, ed. Rahlfs). Per le ragioni che si vedrà di seguito, l'edizione di Göttingen della LXX espunge, contro alla tradizione manoscritta, la sezione καὶ αἱ γλώσσαι - λαλεῖν εἰρήνην.

<sup>181</sup> Is 32,4 (LXX): «ed il cuore dei deboli si appresterà ad ascoltare, e le lingue che balbettano presto impareranno a parlare la pace» (καὶ ἡ καρδία τῶν ἀσθενούντων προσέξει τοῦ ἀκούειν, καὶ αἱ γλώσσαι αἱ ψελλίζουσαι ταχὺ μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην).

<sup>182</sup> Hier. *In Is.* 9,29. Interessanti a questo proposito le traduzioni latine: mentre la *Vulgata*, coerentemente con l'espunzione suggerita da Gerolamo, rende *et scient errantes spiritu intellectum, et mussitatores discent legem*, la *Vetus* traduce *et scient qui errant spiritu intelligentiam, et mussitatores discent obedientiam, et linguae balbutientes discent loqui pacem*. Come osserva il Sabatier, fatta salva la sostituzione del sostantivo per l'infinito (*obedientiam* per *obedire*), il dettato corrisponde al greco.

<sup>183</sup> J. ZIEGLER (*Untersuchungen zu Septuaginta des Buches Isaias*, Münster 1934, 69) annota la nostra inclusione al versetto 29,34 sotto il paragrafo Das Plus der Js-LXX (p.69): «29,24+ kai ai glossai... lalein eirenen. Glosse, die

La questione è più interessante per quanto riguarda Is 32,4, il “modello”: la LXX riporta, si è detto, il verbo ψελλίζω, un termine isolato nel vocabolario della versione. In questo essa corrisponde fedelmente al testo masoretico, in cui si legge לָבֵט, ‘balbuziente’, a sua volta *hapax legomenon*. Il versetto è interessante soprattutto per quanto concerne la resa della sua parte finale: mentre la LXX sceglie di tradurre ταχὺ μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην, gli altri traduttori greci, la cui resa conosciamo grazie al *Commentario su Isaia* di Eusebio di Cesarea, preferiscono una traduzione più fedele al testo masoretico. In effetti, l’ebraico si può tradurre «e le lingue balbuzienti si affretteranno a parlare/parleranno speditamente», che poco corrisponde alla scelta di traduzione della LXX ed invece ben spiega la resa di Simmaco (γλώσσα δὲ τραυλῶν ταχυνεῖ λαλεῖν τρανά), al cui τρανά Teodoziona sostituisce κραυγὰς. Si aggiunga un ulteriore elemento: al ἡ καρδία ... προσέξει τοῦ ἀκούειν della LXX, Simmaco e Teodoziona preferiscono un συνήσει γινῶναι, con una ripresa e, nel contempo, un’inversione degli elementi di Is 29,24: γνώσονται ... συνήσειν<sup>184</sup>.

È possibile pensare che Origene alludesse qui all’immagine biblica? Anche nel caso del versetto isaiano è questione di un apprendistato linguistico. In particolare, nella formulazione di Simmaco e Teodoziona, compare l’immagine dell’acquisizione di una retto modo di parlare, che viene ad essere associato, in Is 29,24 (almeno nella LXX) ad una retta comprensione. Ma ritroviamo qui il ragionamento inverso rispetto a quello dell’Alessandrino: se in Isaia coloro che incespicano nell’eloquio apprendono infine a parlare – μαθήσονται λαλεῖν –, in Origene, il Salvatore, che non sa parlare e cui possono dunque essere riferite le parole profetiche di Ger 1,6 – giacché il linguaggio stesso è fatto umano – apprende infine «la scienza (ἐπιστήμην) non delle grandi cose, ma di quelle inferiori e più piccole»<sup>185</sup>. Impara a parlare: ovvero, paradossalmente, impara a balbettare.

Se si trattasse di un riferimento scritturistico, sarebbe piuttosto involuto; ciò, d’altronde, non esclude l’ipotesi. Benché una tale sottigliezza argomentativa non sia necessariamente estranea ad Origene, non è necessario presupporre in questo contesto un’allusione diretta al libro di Isaia; a maggior ragione per il fatto che, vale ripeterlo, i due passi

---

von 32,4 hierher eingedrungen ist». Interessanti anche le osservazioni generali che lo studioso propone sulle aggiunte della LXX al testo masoretico del libro di Isaia: «Das Plus der Js-LXX beträgt niemals einen ganzen Vers, sondern erstreckt sich auf kleinere Beifügungen; aber gerade diese sind teilweise sehr wichtig und verlangen eine Untersuchung ihrer Herkunft».

<sup>184</sup> Quanto alle versioni latine: la Vetus traduce *et cor infirmorum attendet auditui, et linguae balbutientium cito discent loqui pacem*. Gerolamo, traduttore preciso, rende: *Et cor stultorum intelliget scientiam, et lingua balborum velociter loquetur et plane*.

<sup>185</sup> *Hier* I.8 (SC 232, 214): Μανθάνει οὖν καὶ οἰονεῖ ἀναλαμβάνει ἐπιστήμην οὐ μεγάλων, ἀλλ’ ὑπο δεεστέρων καὶ μικροτέρων.

biblici non sono mai citati nell'opera dell'Alessandrino. Ma, ancora una volta, nulla impedisce che, da buon conoscitore delle traduzioni greche della Bibbia, Origene possa aver avuto a mente questo corredo scritturistico.

### III.3. La fortuna di un'immagine: in oriente

Qualunque sia la fonte dell'ispirazione origeniana, è riconoscibile nel nostro autore la formazione di uno schema esegetico che si mostra duraturo nella letteratura posteriore e che forse riprende, sviluppandoli, temi già esistenti.

Un'attestazione precedente del medesimo linguaggio si ritrova in Clemente Alessandrino, che vi si riferisce in un passo del *Pedagogo*. In I.6.32.3, l'autore afferma che «trasalendo di gioia e rallegrandosi, Gesù esclama, come per far eco ai balbettii (συντραυλίζων) dei piccoli: *Sì, Padre, perché così è piaciuto a te* (Mt 11,26)»<sup>186</sup>. Ma è forse Origene il primo autore cristiano a sviluppare questa tematica con una tale ampiezza.

Giacché tracciare la discendenza lineare della storia delle idee è sempre rischioso, è bene affiancare un paio di testi non cristiani che mostrano come la formulazione di idee analoghe si trovi attestata anche al di fuori del contesto da cui si sono prese le mosse. Commentando la prima satira oraziana ed il verso *illum balbutit scaurum* (Sat. 1,3,48: «con affettuoso balbettio lo chiama 'paperino'») lo Pseudacrone chiosa: «Ma gli ha detto in maniera edulcorata: "Gli dà del paperino". Così, infatti, quanti vogliono secondare i bambini, sono soliti rendere spezzato il proprio parlare proprio per imitarli»<sup>187</sup>. Sul versante greco, si segnala il verbo composto συμψελλίζω insieme a συμπαίζω e συνέρπω ('gattinare con') in un passaggio dei *Discorsi* di Epitteto, in cui si afferma la necessità che il discepolo stimoli l'attenzione del maestro nello stesso modo in cui i bambini piccoli invitano gli adulti a prendere parte ai loro giochi e balbettii: «Quali bambini che siano suadenti e maliziosetti non invitano gli adulti a giocare, gattinare e balbettare insieme a loro? Ma chi ha voglia di giocare o ragliare insieme ad un asino? Se anche è piccolo, è pur sempre un asinello»<sup>188</sup>.

Due dei tre verbi, preceduti dalla proposizione συν-, sono gli stessi incontrati in Platone. Il passo presenta le medesime idee inserite in un contesto pedagogico. Il bambino affascina l'adulto al punto da indurlo a condiscendere ad atti e comportamenti che sarebbero inadeguati in un altro contesto; è dunque necessario che i giovani, a loro volta, seducano, per

---

<sup>186</sup> Cl.AI. *Paed.* 1.6.32.3.4 (SC 70, 168): Καὶ ἐπιβοᾶται, ἀγαλλιώμενος καὶ ὑπερευφραϊνόμενος, οἷον εἰ συντραυλίζων τοῖς νηπίοις· "ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου".

<sup>187</sup> *Pseudacronis scholia in Horatium* 1,3,48: *Suaviter autem dixit: balbutit scaurum; sic enim blandientes infantibus infringere linguam suam solent, ut eos imitentur (ex Porph.).*

<sup>188</sup> Arr. *Epict.* 2.24: τὰ παιδία τὰ πιθανὰ καὶ δριμέα τίνα οὐκ ἐκκαλεῖται πρὸς τὸ συμπαίζειν αὐτοῖς καὶ συνέρπειν καὶ πρὸς τὸ συμψελλίζειν; ὄνω δὲ τίς προθυμεῖται συμπαίζειν ἢ συνογκᾶσθαι; καὶ γὰρ εἰ μικρόν, ὅμως ὄνα ριόν ἐστίν.



così dire, il loro maestro, affinché egli abbandoni la perfezione della propria conoscenza e si adegui al livello dei discenti. La posta in gioco, ovvero, l'educazione dei giovani, vale la condiscendenza del filosofo.

Oltre a queste attestazioni, è nella letteratura cristiana che s'impone l'immagine del balbettare infantile come emulazione delle capacità espressive dei piccoli e mezzo pedagogico per accondiscendere allo statuto dei fanciulli-uomini.

Alcuni esempi del riuso della metafora provengono dai Cappadoci. Gregorio di Nissa, nell'*Ad Graecos ex communibus notionibus*, applica l'immagine alla delucidazione di alcuni punti della Scrittura. In questo caso è la Scrittura stessa, personificata, ad adeguarsi alle necessità del linguaggio umano. Il passaggio logico è molto simile a quello adottato da Origene in *HLer* XVIII.6: laddove sussistano punti di oscurità nel dettato biblico bisogna immaginare che la Scrittura si adatti alle capacità dei bambini, invitandoli, nel contempo, ad elevarsi ad una maggiore comprensione e non nuocendo in nulla a quanti hanno superato lo stadio dell'infanzia:

«Se qualcuno si interrogasse con un sincero desiderio d'apprendere, sentirebbe che anche la Scrittura, che conosce gli uomini *come una buona nutrice* (cf. 1Ts 2,7) conosce i propri figli, talvolta balbetta insieme a loro, servendosi di parole simili, ed è evidente che non lede ciò che è perfetto, né nuoce a coloro che possono ricevere *cibo solido* (cf. Eb 5,12.14); e difatti, non elevando i balbettì al grado di dogmi, non danneggia ciò che è perfetto, ma, abbassandosi per misericordia al livello degli infanti ed imitando i loro balbettì, essa li eleva a sé, conducendoli alla perfezione dell'età (cf. Ef 4,13) »<sup>189</sup>.

Si osserva come in questo caso l'immagine dell'adulto o dell'anziano sia sostituito nell'analogia da quella della buona nutrice che conosce i propri figli, di matrice paolina (1Ts 2,7).

Altrove la metafora si inserisce in una problematica teologica di maggiore spessore. Il secondo libro del trattato *Contro Eunomio* è dedicato, come è noto, alla tematica del linguaggio. Gregorio, sulla linea del fratello Basilio già impegnato nella polemica con Eunomio, ribadisce la non-esprimibilità di Dio attraverso il nome ed il linguaggio, ma recupera la nozione di ἐπίνοια formulata da Filone e rielaborata da Origene. Contrariamente a quanto sostenuto da Eunomio, quest'ultima non è identificata con un puro suono o pensiero che si dissolve; pur

---

<sup>189</sup> Gr. Nyss. *comm. not.* (Gregorii Nysseni Opera III.1, 27; ed. MÜLLER): ἤκουε γὰρ φιλομαθῶς ἐρωτῶν, ὅτι καὶ ἡ γραφή ὡς τροφὸς ἀγαθὴ ἴδια βρέφη γινώσκουσα τοὺς ἀνθρώπους ἔστιν ὅτε συμψελλίξει αὐτοῖς ὡσαύτως χρωμένη τισὶ τῶν ὀνομάτων οὐ παρατιτρώσκουσα τὸ τέλειον δηλονότι καὶ τοὺς τροφῆς μεταλαμβάνειν δυναμένους στερεᾶς ἀδικούσα· οὐ γὰρ δόγματα τὰ ψελλίσματα ὀριζομένη τὰ τέλεια καταβλάπτει, ἀλλὰ συγκαταβαίνουσα τοῖς νηπίοις δι' εὐσπλαγχνίαν καὶ μιμουμένη τὰ ἐκείνων οὕτως ἀνάγει πρὸς ἑαυτὴν εἰς τελειότητα ἡλικίας ἄγουσα. Il passo è citato in uno studio fondamentale sull'ermeneutica biblica di Gregorio di Nissa: M. CANÉVET, *Grégoire de Nyssse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris, 1983, 78. L'autrice propone nella quarta ed ultima sezione del proprio studio una lista delle immagini più frequenti con le quali Gregorio sviluppa il tema ermeneutico, ma non cita l'immagine infantile, pur riportando alcuni dei nostri passi.

non potendo esprimere la sostanza divina, l'ἑπίνοια è in grado di porsi *in relazione* con Dio. Per un verso, la sostanza divina è dunque inesprimibile attraverso il linguaggio; per l'altro, l'intelletto umano, autentico artefice del linguaggio per il Cappadoce, può attingere agli attributi divini a livello di relazione. Pensiero e linguaggio assumono dunque una valenza relazionale rispetto a ciò che esprimono<sup>190</sup>. Nella sua introduzione all'edizione italiana del trattato, Moreschini mette bene in evidenza il debito di Gregorio nei confronti della tradizione alessandrina<sup>191</sup>.

L'immagine infantile si inserisce in un discorso che riguarda, come in Origene, gli antropomorfismi biblici. Dio, afferma Gregorio, accondiscende alla nostra condizione per amore; questo tuttavia non autorizza a considerarlo l'artefice del linguaggio, più di quanto non autorizzi a ritenere muto uno che parli a gesti con i sordi. Gli uomini stessi, spesso, comunicano con fischi ed altri rumori disarticolati con gli animali, non perché non padroneggino il linguaggio, ma perché quest'ultimo non appartiene, non è costitutivo degli animali (II,421).

Se nel passo di Gregorio prima menzionato il parallelo proposto era tra la Scrittura ed una nutrice, nel caso del *Contro Eunomio* la potenza divina è paragonata al sole, i cui raggi non danneggiano per un eccesso di calore le creature della terra; essa è come una madre misericordiosa che partecipa al balbettio dei figli:

«Come il sole, secondo l'economia divina, temperando l'eccesso puro dei raggi attraverso l'aria, arreca a chi li riceve luce e calore adeguati, pur restando inaccessibile in se stesso a causa della debolezza della nostra natura, così anche la potenza divina, in maniera equivalente all'esempio che abbiamo portato, sorpassa di mille volte la nostra natura e, benché inaccessibile alla nostra partecipazione, come una madre misericordiosa che balbetta insieme al frignare disarticolato degli infanti, distribuisce alla natura umana ciò ch'ella può ricevere, e per quello, nelle differenti teofanie presentate agli uomini, assume una forma umana, si esprime in una maniera umana e riveste la collera, la pietà e ogni passione di questo tipo, come se la nostra vita, infantile (qual è), fosse condotta per mano attraverso tutte quelle cose che si adattano a noi, toccando infine, attraverso le parole della provvidenza, la natura divina»<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Sulla questione del nome e del linguaggio in Gregorio di Nissa si veda, ancora, CANÉVET, *Grégoire de Nysse, cit.*; sulla non-esprimibilità di Dio attraverso il linguaggio, in particolare, si veda il capitolo secondo, *Comment le langage renvoie-t-il à Dieu?*, 49-64. È efficace la formula di Canévet: «S'il n'y a jamais compréhension de l'essence divine, au sens de saisie totale de ce qu'elle est, il existe en revanche une certaine saisie possible de Dieu par l'intellect dans la foi, qui permet au discours de ne pas se vider dans une vaine extension vers l'infini. Ce qui est saisi n'est certes pas complet, mais sert de guide à la pensée» (*cit.* 57).

<sup>191</sup> C. MORESCHINI, *Introduzione*, in *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, a c. di C. MORESCHINI, Milano 1994, XI-LXV, pp. LXI-LLXIX.

<sup>192</sup> Gr. Nyss. *Eun.* II.419 (Gregorii Nysseni Opera I, 348 s.; ed. JAEGER): καθάπερ γὰρ κατὰ τὴν θεϊὰν οἰκονομίαν ὁ ἥλιος τὸ σφοδρὸν τῶν ἀκτίνων καὶ ἄκρατον τῷ διὰ μέσου κατακεράσας ἀέρι σύμμετρον ἐπάγει τοῖς δεχομένοις τὴν αὐγὴν τε καὶ τὴν θερμότητα, καθ' ἑαυτὸν ὦν τῆ ἀσθενείᾳ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπροσπέλαστος, οὕτω καὶ ἡ θεία δύναμις καθ' ὁμοιότητα τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος ἀπειροπλασίως ὑπεραίρουσα τὴν φύσιν ἡμῶν καὶ ἀπρόσιτος εἰς μετουσίαν οὐσα οἷόν τις μήτηρ εὐσπλαγχνος τοῖς ἀσήμοις τῶν νηπίων κνυζήμασι συνδιαψελλίζομένη τοῦτο νέμει τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει ὃ λαβεῖν δυνατῶς ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς

Laddove l’Alessandrino riferiva la metafora a Cristo declinandola al genere maschile, Gregorio la svolge al femminile, forse anche a motivo del riferimento alla δύναμις divina ed alla reminiscenza paolina, la quale suggerisce all’autore il parallelo con una nutrice ed una madre. La considerazione non cambia sostanzialmente i termini del discorso<sup>193</sup>.

Vale rilevare a livello lessicale la scelta dell’espressione κνύζημα ἄσημον, «frignare disarticolato»: essa costituisce una ripresa fedele di Erodoto<sup>194</sup>. Il termine κνύζημα, che indica precisamente il frignare, l’eloquio balbettante e sconnesso dei bambini, è una vera rarità: lo si ritrova, oltre che in Erodoto ed in uno scolio aristofaneo che cita lo storico, solo nel retore Imerio e, più tardi, in Fozio. Si osserva dunque come con Gregorio la riflessione, pur permanendo nell’alveo della riflessione linguistica, si arricchisca di vocabolario presumibilmente classico.

Un’ulteriore variante tematica riguarda la metafora del maestro elementare: paragonando nell’*incipit* di una delle proprie omelie il presidente dell’assemblea ed i capi della chiesa ad un maestro di scuola, Gregorio illustra lo sforzo pedagogico di quest’ultimo che, ricevendo piccoli allievi ancora incapaci di scandire le parole, dapprima insegna loro a conoscere le singole lettere imprimendo nella cera l’alfa e, via, via, tutte le altre, facendo apprendere i nomi; poi passa alle sillabe ed è infine in grado di insegnare la pronuncia delle parole. Alla stessa maniera i capi della Chiesa conducono il popolo cristiano dall’ascolto delle cose più semplici alle verità più alte (*De beneficentia sive De pauperibus amandis* IX,93)<sup>195</sup>. Il passo

---

ποικίλαις πρὸς τοὺς ἀνθρώπους θεοφανείαις καὶ κατὰ ἄνθρωπον σχηματίζεται καὶ ἀνθρωπικῶς φθέγγεται καὶ ὄργην καὶ ἔλεον καὶ τὰ τοιαῦτα ὑποδύεται πάθη, ὡς ἂν διὰ πάντων τῶν καταλλήλων ἡμῖν χειραγωγοῖτο ἢ νηπιώδης ἡμῶν ζωὴ, διὰ τῶν τῆς προνοίας λόγων τῆς θείας φύσεως ἐφαπτομένα. Su questo passo, citato in versione abbreviata, vd. CANÉVET, *Grégoire de Nyssse*, cit. 55.

<sup>193</sup> Varrebbe piuttosto interrogarsi sull’apparato di citazioni scritturistiche cui si appoggia la riflessione gregoriana sulla non-esprimibilità di Dio, che, secondo Canévet, si sostanzierebbe di un frequente riferimento a Is 40,12 prima del 381, sostituito da una ripresa di Sal 115,2 allorché la nozione della distanza ontologica e della conseguente non comunicabilità di Dio attraverso il linguaggio umano si radicalizza (CANÉVET, *Grégoire de Nyssse*, cit. 50 ss.). Origene, per parte sua, fa un raro ricorso ad entrambe le citazioni.

<sup>194</sup> Che impiega l’espressione a proposito della leggenda di Psammetico, re d’Egitto, alla ricerca dell’identità dei primi uomini: «Questo faceva e ordinava Psammetico volendo sentire in che lingua avrebbero parlato i bambinetti, una volta abbandonato il loro frignare disarticolato» (Hdt. II.2: Ταῦτα δὲ ἐποίησε τε καὶ ἐνετέλλετο [ὁ] Ψαμμήτιχος θέλων ἀκούσαι τῶν παιδίων, ἀπαλλαχθέντων τῶν ἀσήμων κνυζήματων, ἦντινα φωνὴν ῥήξουσιν πρῶτην). La prima parola pronunciata dai piccoli, cresciuti senza udire parola umana per ordine del re, sarà un termine frigio.

<sup>195</sup> Gr. Nyss. *Panf.* IX (Gregorii Nysseni Opera IX, 93; ed. VAN HECK): «Come quelli (*sc.* i maestri), accogliendo dalle mani dei padri i bambini piccoli e ancora balbettanti, non li avvicinano da subito agli insegnamenti più compiuti, ma prima, imprimendo nella cera l’alfa e via, via le altre lettere ed i loro nomi, insegnano a conoscerle ed esercitano la mano sui segni già impressi; e dopo questo, li fanno avvicinare alle sillabe ed insegnano poi la pronuncia dei nomi; allo stesso modo anche i capi della chiesa conducono prima l’ascoltatore agli elementi basilari degli insegnamenti ed offrono a seconda del progresso la conoscenza delle nozioni più perfette» (ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς νηπίους καὶ ψελλιζομένους ἔτι παῖδας παρὰ τῶν πατέρων ὑποδεξάμενοι οὐκ εὐθὺς ἐπὶ τὰ τελειότερα τῶν μαθημάτων ἄγουσιν, ἀλλὰ πρῶτον ἐν τῷ κηρῷ τὸ ἄλφα χαράξαντες καὶ τὰ ἐξῆς τῶν στοιχείων τὰ τε ὀνόματα αὐτῶν εἰδέναι διδάσκουσι καὶ τοῖς τύποις τοῖς γραφεῖσιν ἐνασκοῦσι τὴν χεῖρα, μετὰ δὲ τοῦτο

è singolare perché illustra bene una modalità pedagogica dell'insegnamento primario, che sembra far apprendere agli allievi la corretta pronuncia attraverso la scrittura<sup>196</sup>.

Un ulteriore spunto viene dall'omelia *In sanctum pascha*. Gregorio invita a non dubitare della resurrezione a causa dei cambiamenti che ad essa si accompagnano. Osserva, infatti, come il mutamento e l'evoluzione attraverso il cambiamento siano propri della natura umana. Immane il riferimento ai neonati, che, gattonando dapprima, in nulla dissimili dai cuccioli, passano poi ad una posizione eretta e abbandonano analogamente un parlare balbettante ed incespicante (φωνὴν ὑποτραυλιζομένην καὶ ψελλιζομένην) per giungere ad articolare il linguaggio (εἶτα διαρθροῖ τὸν λόγον), una volta divenuti giovinetti<sup>197</sup>.

Altra miniera ricca di attestazioni della metafora viene dal Crisostomo. Nell'omelia decima sugli anomei – *De christi precibus* X 100-105 – Crisostomo riprende l'immagine del maestro che balbetta con gli allievi per amor di condiscendenza (διὰ συγκατάβασις), ovvero, abbassandosi al loro livello:

«Vedi che faceva molte cose a mo' di esempio? In effetti, nello stesso modo in cui un maestro ricolmo di sapienza balbetta con i bambini che balbettano, ed il suo balbettare non deriva

---

ταῖς συλλαβαῖς προσβιβάζουσι καὶ τῶν ὀνομάτων ἐξῆς παιδεύουσι τὴν ἐκφώνησιν· οὕτως καὶ οἱ τῆς ἐκκλησίας καθηγεμόνες τοῖς στοιχειώδεσι πρώτων τῶν μαθημάτων προσάγοντες τὸν ἀκροατὴν κατὰ προκοπὴν παρέχουσι τῶν τελειοτέρων τὴν γνώσιν). Il termine di paragone per i capi della Chiesa sono, precisamente, i maestri di scuola elementare ed i precettori (τοὺς γραμματιστὰς καὶ τοὺς παιδευτὰς τῶν πρώτων στοιχείων).

<sup>196</sup> Si potrebbe in effetti pensare che l'autore si riferisca qui nello specifico a bambini con difficoltà di pronuncia; ma l'espressione τοὺς νηπίους καὶ ψελλιζομένους ἔτι παῖδας è invece piuttosto diffusa ad indicare, in generale, i bambini molto piccoli.

<sup>197</sup> Gr. Nyss. *Res.* (Gregorii Nysseni Opera IX, 261 s.; ed. GEBHARDT): «Non veniamo meno alla fede a causa delle alterazioni e dei rinnovamenti. Anche la vita delle diverse piante e degli animali, e degli uomini stessi, ci insegna che niente permane identico tra quanto è soggetto alla corruzione ed alla nascita, all'alterazione ed al cambiamento. Esaminiamo prima la trasformazione che contraddistingue le nostre età anagrafiche, se così pare: pensiamo a com'è il bambino non ancora svezato. Passato un po' di tempo, è in grado di gattonare e non è in nulla differente dai cuccioli, giacché si trascina "a quattro zampe". Attorno ai tre anni assume una postura eretta ed emette una voce blesa e incespicante; poi corregge l'eloquio, ed ecco, è un ragazzo fatto, di bell'aspetto; lasciata alle spalle quell'età, si fa adolescente, poi giovane; quando un accenno di peluria nasconde la guancia, si fa poco a poco più barbuto; infine è un uomo robusto, resistente ai mali» (Μὴ τοίνυν ταῖς ἀλλοιώσεσι καὶ τοῖς ἀνακαινισμοῖς ἀπιστῶμεν· καὶ γὰρ φυτῶν καὶ ζώων διαφόρων ὁ βίος καὶ αὐτῶν γε τῶν ἀνθρώπων ἡμᾶς ἐκπαιδεύει, ὡς οὐδὲν ἐν ταυτότητι τῶν ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει, ἐν ἀλλοιώσει δὲ καὶ τροπῇ. καὶ πρώτον γε εἰ δοκεῖ τὴν ἐν ταῖς ἡλικίαις ἡμῶν μεταβολὴν καταμάθωμεν· τὸ παιδίον τὸ ὑπομάζιον οἶόν ἐστι γνωρίζομεν. ὀλίγου χρόνου παρελθόντος τὴν ἐρπυστικὴν λαμβάνει δύναμιν καὶ οὐδὲν διαφέρει τῶν μικρῶν σκυλάκων τέτρασιν ἐρειδόμενον βάσει· περὶ τὸν τρίτον ἐνιαυτὸν ὄρθιον γίνεται καὶ φωνὴν ὑποτραυλιζομένην καὶ ψελλιζομένην προϊέται· εἶτα διαρθροῖ τὸν λόγον καὶ χαρίεν ἀποτελεῖται μειράκιον· ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡλικίας πρὸς τὸν ἔφηβον καὶ νεανίσκον ἐκβαίνει· ἰούλου δὲ τὴν παρειὰν καλύψαντος γενειᾶς λάσιος μετ' ὀλίγον καὶ ἄλλος ἐξ ἄλλου· εἶτα ἀνὴρ ἀκμάζων τραχὺς τληπαθῆς). Il termine ἀνακαινισμός, ignorato dal LSJ, è attestato una sola volta in un frammento di Cassio Dione e poi in Clemente Alessandrino: Cl.Al. *Str.* I.21.124.2. Esso è poi ripreso ed utilizzato dalla tradizione patristica successiva: oltre che dal Niseno, da Origene, Eusebio, Atanasio, Didimo il Cieco, Epifanio, Basilio, Giovanni Crisostomo.

dall'ignoranza del maestro, ma è la prova della sua sollecitudine verso i bambini, così anche il Cristo faceva queste cose non per una semplicità sostanziale, ma per condiscendenza»<sup>198</sup>.

Ancora più prossima alle omelie origeniane – alla diciottesima, nello specifico – è l'omelia sull'*Epistola a Tito*, in cui Giovanni tratteggia la fisionomia del padre che conia nuove parole per i propri bambini, servendosi di nomi onomatopeici: «Se dunque un padre non conserva la propria dignità, ma balbetta con i bambini, e chiama il cibo, i vestiti e le bevande non con il loro nome greco, ma con un lessico infantile e, per così dire, barbaro, quanto più lo farà Dio!»<sup>199</sup>. Gli esempi menzionati – il cibo, i vestiti, le bevande – sono gli stessi di Origene.

Nell'*Esposizione sul salmo VI* Giovanni porta l'esempio di barbari e bambini, con cui si utilizza un linguaggio distinto; aggiunge poi che, come si usa un linguaggio appropriato, così anche le punizioni corporali debbono essere intese come un adeguamento ed una pedagogia rivolta ai più piccoli:

«Poiché anche noi, quando parliamo con dei barbari, ci serviamo della loro lingua; e anche quando ci rivolgiamo a un bambino, balbettiamo insieme a lui, e, pur essendo mille volte più sapienti, accondiscendiamo alla sua umile condizione»<sup>200</sup>.

Ancora, nell'omelia terza a 1Corinzi:

«La carità non si vergogna; è per questo che anche i padri, benché siano di gran lunga più sapienti e facondi, non si vergognano di balbettare insieme ai loro bambini; e nessuno, tra quanti li osservano, potrebbe rimproverarli; al contrario, sembra essere cosa tanto bella quanto auspicabile»<sup>201</sup>.

Un recupero interessante dell'immagine viene invece da Didimo il Cieco, che nel *Commentario ai Salmi* critica i saggi degli Egiziani, tra cui Ermete Trismegisto, i quali balbettano, ovvero, ripetono con insipienza le dottrine cristiane, banalizzandole. L'idea è, per l'appunto, quella di un'imitazione maldestra.

---

<sup>198</sup> Chrys. *anom.* 10 (PG XLVIII.786.25-31): Ὅρας ὅτι πολλὰ ὑποδείγματος ἔνεκεν ἐποίει; Καθάπερ γάρ τις διδάσκαλος σοφίας πεπληρωμένος παιδίους ψελλίζουσι συμψελλίζει, καὶ ὁ ψελλισμὸς οὐ τῆς ἀμαθίας τοῦ διδασκάλου, ἀλλὰ τῆς κηδεμονίας τῆς πρὸς τοὺς παῖδας ἐστὶ τεκμήριον· οὕτω δὴ καὶ ὁ Χριστὸς οὐ δι' εὐτέλειαν τῆς οὐσίας ταῦτα ἐποίει, ἀλλὰ διὰ συγκατάβασιν.

<sup>199</sup> Chrysos., *Hom. 3 in Tit.* (PG LXII.678.35-39): Εἰ γὰρ πατὴρ οὐχ ὀρᾷ τὴν ἀξίαν τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ συμψελλίζει τοῖς παιδίους, καὶ τροφήν καὶ ἐδέσματα καὶ πόματα οὐχ Ἑλληνικοῖς ὀνόμασι καλῶν, ἀλλὰ παιδικῆ τινὶ διαλέξει καὶ βαρβάρῳ, πολλῶ μᾶλλον ὁ Θεός.

<sup>200</sup> Chrys. *Exp. in Ps.* VI (PG LV.71.22-26): Ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς ὅταν βαρβάρους διαλεγώμεθα, τῇ ἐκείνων χρώμεθα γλώττη· κἂν πρὸς παιδίον φθεγγώμεθα, συμψελλίζομεν, κἂν μυριάκις ὦμεν σοφοὶ, πρὸς τὴν ἐκείνου συγκαταβαίνομεν ταπεινότητα. Si inserisce la metafora della lingua barbara, ritenuta balbettante non meno del linguaggio infantile. Lo sviluppo ricorda Elio Aristide, menzionato sopra.

<sup>201</sup> Chrys. *Hom. 33 in 1Cor* (PG LXI.278.42-47): Ἡ γὰρ ἀγάπη οὐκ ἀσχημονεῖ. Διὰ τοῦτο καὶ πατέρες, κἂν ἀπάντων ὡς φιλοσοφώτεροι καὶ ῥητορικώτεροι, οὐκ αἰσχύνονται τοῖς παισὶ συμψελλίζοντες· καὶ οὐδεὶς ἐγκαλεῖ τῶν ὀρώντων, ἀλλ' οὕτω καλὸν εἶναι τὸ πρᾶγμα δοκεῖ, ὡς καὶ εὐχῆς ἄξιον εἶναι.

### III.4. La fortuna di un'immagine: in occidente

L'occidente latino conserverà questa immagine. Può essere utile considerare prima la resa del passo nella traduzione di Gerolamo. Come è noto, lo Stridonense, di passaggio a Costantinopoli nel 381, traduce *confuso ordine* quattordici delle omelie origeniane su Geremia. La diciottesima omelia non è tra queste. È compresa, invece, la prima, che vale la pena considerare mettendola in parallelo al corrispettivo greco:

*Loqui humanum est, et eloquio semper<sup>202</sup> utimur, verbi gratia, Hebraeorum voce, sive Graecorum, sive reliquorum sermone. Ergo si ascenderis ad Salvatorem, et scieris eum in principio apud Deum Verbum, inspice quia nesciat loqui, cum humanum sit hoc quod dicitur loqui, si [Al. sed] ideo nesciat, quia sint maiora quae noverit. Si autem et Angelorum linguas humanis comparaveris linguis, et scierit quia iste maior sit Angelis (sicut testatus est de eo Apostolus in Epistula sua quam scribit ad Hebraeos, intelligens maiorem eum et Angelorum linguis fuisse, quando tantum Deus [Al Dei] Verbum erat apud Patrem. Dicit ergo, et quodammodo accipit disciplinam non magnorum, sed inferiorum ac minorum. Sicut et ergo balbutire disco, violentiam mihimetipsi faciens, quando cum parvulis loquor, neque enim scio (ut ita dicam) infantiliter loqui, et infractis verbis iam grandaevus cum pueris sermocinari: eodem modo Salvator in magnificentia quidem gloriae Dei, et in Patre consistens, non loquitur humana, nescit affari eos qui deorsum sunt. Quando autem venit in corpus humanum, dicit in exordio: Nescio loqui, quia juvenis ego sum: juvenis, propter dispensationem; senex, iuxta hoc quod primogenitus omnis creaturae: juvenis, quia in consummatione iam saeculorum, et in extremum huius vitae tempus advenit<sup>203</sup>.*

Colpiscono, della resa, l'estrema precisione, la puntualità nella ripresa di ogni singolo passaggio. Gerolamo non trascurava neppure la traduzione del neologismo greco παιδιστί, fatto corrispondere ad *infantiliter*<sup>204</sup> ed introdotto da quella che abbiamo definito una formula di esitazione: *ut ita dicam*. Specifica però, rispetto al testo originario, il senso di *balbutio*, aggiungendo un ablativo strumentale assente dal dettato dell'Alessandrino, *infractis verbis*: esso corrisponderebbe, in una rigida corrispondenza delle parole greche e latine, al verbo βιάζομαι. Il traduttore esplicita dunque in cosa consista lo sforzo dell'adulto, che è chiamato a spezzare le parole, adeguandole al *sermo* infantile.

Ancora: nel commentare il latte di Gal 4,1, somministrato a chi ancora non è in grado di ricevere cibo solido, Gerolamo innesta la metafora di un Paolo *balbutiens*, che simula le incertezze dell'eloquio infantile. Nella parafrasi dello Stridonense, la simulazione di una predicazione incerta è lo stratagemma di Paolo che si rende comprensibile al proprio uditorio<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> *Loqui* e *semper*, indicano gli editori, sono correzioni rispettive di *quod* et *saepe* dei codici, introdotte sulla base del confronto con il greco.

<sup>203</sup> PL XXV.590D-591B.

<sup>204</sup> Attestato per la prima volta proprio in Gerolamo e, più tardi, nell'opera dello Pseudo-Fulgenzio. Cf. TLL VII 1, 1352: *adv. infantiliter i.q. modo infantis (in peiorem partem)*.

<sup>205</sup> Hier. *In Gal.* 4,1 (PL XXVI.407 3 ss.): «È un passo di difficile comprensione, cui bisogna dedicare un'attenzione particolare: «Io invece – dice (sc. Paolo) – vi ho trasmesso il Vangelo già prima come foste bambini, lattanti, a causa della debolezza della vostra carne, cominciando dalle cose più piccole, quasi balbettando – se posso dir così – con voi. Ma questa forma di condiscendenza, questo mio simulare una predicazione incerta, era, sì, un mio modo di prendermi cura (di voi), ma un far sì che vi risultassero gradite e vi sembrassero grandi quelle cose che, di per sé, erano inferiori, e che, espresse da me, risultavano quasi umili» (*Obscurus locus, et acrius*

Vi sono poi la traduzione e tradizione rufiniane. Rufino non ha tradotto, si sa, il ciclo di omelie in esame, ma un passo della sua traduzione latina delle omelie sui salmi può essere messo in connessione con questo. Il testo condivide alcuni elementi del modulo esegetico. Non si tratta, in questo caso, dell'adeguamento divino alle capacità espressive umane, quanto piuttosto delle capacità espressive infantili come metafora dell'intera esistenza terrena. Questa, nel suo complesso, dagli esordi al culmine, inteso come raggiungimento della perfezione e fine, termine che le sono assegnati – una ricchezza semantica veicolata dal termine greco τέλος, che Rufino ha evidentemente sotto gli occhi traducendo *finis*<sup>206</sup> – non è che la fase balbettante ed incespicante del processo di conoscenza di Dio:

«A questo fine (sc. 1Cor 15,24) bisogna assolutamente affrettarsi, perché valga la pena essere stati creati da Dio. Ancora, come la nostra struttura corporea è piccola e maschina agli inizi, al momento della nascita, ma tosto si affretta e tende incessantemente a raggiungere il fine della sua statura massima attraverso gli aumenti che si susseguono con le età; e ancora, come la nostra anima, in relazione al tempo che trascorre in questo corpo, dapprima sviluppa rapidamente un balbettio infantile, subito dopo un linguaggio più comprensibile e infine giunge ad un eloquio perfetto e completo: così anche la nostra esistenza, globalmente intesa, si forma sulla terra fra gli uomini come balbettando, si compie e giunge a perfezione negli spazi celesti presso Dio»<sup>207</sup>.

La traduzione di Gerolamo delle omelie su Geremia e la testimonianza rufiniana sono da tenersi in considerazione qualora si voglia spiegare la diffusione del motivo esegetico.

Altra attestazione dell'immagine è da leggere in Paolino di Nola, contemporaneo di Gerolamo ed in contatto con le più eminenti personalità dell'epoca. Nell'epistola XL, scritta intorno al 400 ed inviata da Paolino e la consorte Terasia all'amico Santo, che ha deciso di abbracciare la vita evangelica, l'autore rifiuta le lodi dell'amico, perché, nonostante l'età avanzata, la vita spirituale pare essersi arrestata all'infanzia che gattona ed incespica nelle parole:

«Ecco, infatti il tempo ha invecchiato i nostri giorni, allungati dallo scorrere degli anni, né la vecchiaia spruzza di capelli bianchi il nostro capo, ma ne lo ricopre tutto, e noi coi sentimenti di un bambino, viviamo ancora l'infanzia della vita spirituale, che procede carponi nel tentativo dei primi passi ed ora a stento incominciando ad esprimerci nella parola di Dio, a somiglianza di un'anima che emette i primi vagiti, sciogliamo la nostra lingua muta ed inesperta nelle sacre Scritture. Noi che una

---

*attendendus. Ego quidem, ait, quasi parvulis vobis atque lactentibus per infirmitatem carnis vestrae iam pridem evangelizavi, a minoribus incipiens, et (ut ita dicam) apud vos pene balbutiens. Quae dispensatio et praedicationis infirmae simulatio, mea quidem gubernatio erat; sed vestra tentatio, an vobis placerent, et magna viderentur ea quae pro conditione sui minora erant, et a me quasi humilia promebantur).*

<sup>206</sup> Come dimostra la citazione di 1Cor 15,24, dove è proprio questione del nostro termine greco. L'italiano fatica in generale a rendere questa finezza semantica, che il greco di Origene sfrutta così bene e così sovente.

<sup>207</sup> H38P I.8 (ed. PRINZIVALLI 1991, 350 s.): *Ad quem finem utique festinandum est, ut sit operae pretium hoc ipsum quod a Deo creati sumus. Et rursus, sicut corporis nostri compago parva quaedam et exigua ab initio nativitatis, confestim tamen urget et tendit ad finem quendam proceritatis suae per aetatis augmenta et iterum, sicut anima nostra secundum hoc quod in corpore hoc degit, festinat primo loquelam recipere balbutientem, secundo deinde clariorem, tum demum ad disputationem perfectam atque integram pervenire: hoc modo etiam omnis vita nostra imbuatur quidem nunc velut balbutiens inter homines in terris: consummatur vero et ad summum pervenit in caelestibus apud Deum.*

volta eravamo di facile parola nella letteratura delle favole umane, ora invece balbettiamo parlando della Verità: sapienti nella stoltezza e stolti nella sapienza; robusti nei vizi, ma ancora gracili nelle virtù; reclute nella volontà per la giustizia, che con difficoltà ci sta nascendo, ma veterani per la vita consumata nei peccati»<sup>208</sup>.

Prudenzio, in un inno dedicato a Romano, diacono della chiesa di Cesarea martirizzato e sottoposto al taglio della lingua, ne esalta la facondia di contro al proprio balbettio (*Liber peristefanon*, 10, 11 ss.)<sup>209</sup>.

Gregorio Magno, in un passo dell'immensa mole dei *Moralia in Iob*, richiama a commento di Gb 4,16 (*et vocem quasi aurae lenis audivi*) la citazione di Eb 1,3 ed interpreta così:

«Il Signore *discese* (Eb 1,3), perché, quando abbiamo progredito molto, rivela ai nostri sensi appena un poco di se stesso. Ammesso che si possa parlare di poco o di qualcosa riguardo a Colui che sempre è uno e rimane identico, questi non può esser compreso parzialmente; tuttavia si dice che solo in parte viene percepito dai suoi fedeli, sebbene non si possa parlare di parte della sua essenza. Ma essendo incapaci di esprimerci con un linguaggio adeguato, limitati come siamo dalla nostra umana debolezza, parliamo di Dio balbettando in qualche modo, come bambini»<sup>210</sup>.

In questo caso è il linguaggio umano in se stesso a rappresentare un balbettio. Altrove, la proporzione tra linguaggio maturo e balbettio infantile, per un verso, divinità ed umanità, per l'altro, è ancor più netta. Nel passo che segue si ripropone la già nota metafora del padre che balbetta con i bambini; vi si richiama esplicitamente l'assunzione delle caratteristiche infantili da parte della divinità che si rivela. A proposito del timore di Dio di Gb 28,28, collegato a Sal 110,10, Gregorio osserva:

«È in questo senso che anche il salmista dice: *Principio della sapienza è il timore del Signore* (Sal 110,10). Il cuore comincia a penetrarla allorché è scosso dal timore del giudizio finale. Perciò la parola di Dio si adegua alla nostra piccolezza (*ad parvitatem igitur nostram divinus sermo se attrahit*): come quando il padre parla al suo piccino e, per farsi capire, volentieri si mette a balbettare come lui. Non potendo noi penetrare cos'è in se stessa la natura della sapienza, possiamo per divina condiscendenza ascoltare ciò che la sapienza è in noi, secondo il detto: *Ecco, il timore del Signore, questo è sapienza* (Gb 28,28)»<sup>211</sup>.

---

<sup>208</sup> Paul.Nol. *Epist.* 40,6: *Ecce enim veteres posuit dies nostros productos cursu aetatis, nec spargit canis caput, sed perfundit senectus, et nos adhuc primis reptantem conatibus aevi spiritalis infantiam parvulis sensibus agimus et vix modo in verbo dei incipientes loqui tamquam primis vocibus anima vagiente mutam et rudem sanctis litteris linguam solvimus et, quondam in litteris humanarum fabularum loquaces, nunc in veritatis balbutimus eloquiis, stultitiae sapientes et sapientes stulti, robusti vitiis et virtutibus adhuc teneri, vic nascente ad iustitiam voluntate tirones et consumpta in peccatis aetate veterani*; testo latino e traduzione SANTANIELLO 1992, 414-417.

<sup>209</sup> *Liber peristefanon* 10,11 s.: «Così la mia parola, aderendo a una lingua fiacca, balbetta e si affatica in ritmi scomposti» (*sic noster haerens sermo lingua debili balbutit et modis laborat absonis*); testo latino e traduzione CANALI 2005.

<sup>210</sup> Greg. M. *Moral.* 5,36 (CCSL 143, 265): *Sed in hanc Dominus descendit quia nobis multum proficientibus parum de se aliquid nostris sensibus aperit; si tamen dici in illo vel parum vel aliquid potest, qui unus semper et idem permanens, intellegi partiliter non potest et tamen a suis fidelibus participari dicitur cum in eius substantia pars nullatenus admittatur. Sed quia hunc exprimere perfecto sermone non possumus, humanitatis nostrae modulo quasi infantiae imbecillitate praepediti, eum aliquatenus balbutiendo resonamus*; trad. GANDOLFO 1992, 449.

<sup>211</sup> Greg. M. *Moral.* 19,8 (CCSL 143A, 966): *Hinc etiam per psalimistam dicitur: Initium sapientiae, timor Domini; quia tunc penetrare cor incubat, cum hoc extremi iudicii pavore perturbat. Ad parvitatem igitur nostram divinus sermo se attrahit: sicut pater cum parvulo filio loquitur, ut ab eo possit intellegi, sponte balbutit. Quia enim naturam sapientiae penetrare non possumus*



### III.5. Un bilancio

In quanto tale, l'immagine del balbettio mantiene nei diversi usi, dislocati nel tempo, un carattere di imperfezione. Si può nondimeno sintetizzare il suo sviluppo osservando come la prospettiva cristiana sviluppi un'accezione non necessariamente negativa della nozione di incertezza linguistica. La letteratura cristiana riserva ai difetti della prima età uno sguardo benevolo.

I bambini forniscono ai perfetti l'occasione di esercitare la propria umiltà e diventano così lo strumento della pedagogia divina. Su questo snodo centrale del pensiero origeniano si avrà modo di tornare. L'attitudine brevemente delineata non è che un indice di una considerazione in qualche misura nuova<sup>212</sup> che la sensibilità cristiana sviluppa nei riguardi della piccolezza spirituale e dell'infanzia. È un tema su cui molto si è scritto, e ciononostante non si deve generalizzare. Le lettere di Paolo ci ricordano una prospettiva ben diversa, in cui l'infanzia è considerata, rispettivamente, come simbolo della prima tappa della vita cristiana, da superare quanto prima, e della condizione umana che si perfezionerà solo in una dimensione escatologica. Una visione edulcorata ed idealizzata della piccolezza non trova spazio in un sistema basato sulla dicotomia tra semplici e perfetti, bambini ed adulti, carnali e spirituali, quale è quello paolino. Ma la prospettiva cristiana si sostanzia nella valorizzazione della pedagogia, di cui la condiscendenza costituisce uno degli aspetti più significativi.

A conclusione di questo excursus varrà considerare una reminiscenza cristiana del testo del *Gorgia* platonico, ad esso più vicina nei contenuti rispetto ai passi sinora considerati. Nella sua epistola CCXXXV, Gregorio di Nazianzo si rivolge ad Adamanzio, che gli ha indirizzato una missiva in cerca di libri di retorica. Gregorio non ne ha più, avendo dovuto infine abbandonare i propri interessi letterari. Dopo la conversione, è giunta finalmente l'ora di lasciare dietro di sé i balbettii ed i giochi infantili: è tempo di dedicarsi interamente agli studi sacri.

«Ci domandi dei volumi, perchè provi un gusto tutto giovanile per la retorica; noi invece l'abbiamo abbandonata, essendoci rivolto con lo sguardo verso l'alto, a motivo di Dio e per mezzo di Dio. Infatti era necessario smetterla, un bel giorno, con i giochi (παίζοντας) ed i balbettii da ragazzi (τὰ μαιρακίων ψελλιζομένους) per levare infine lo sguardo verso la vera educazione e rendere al Verbo il nostro verbo<sup>213</sup>, con tutto ciò che avevamo allora»<sup>214</sup>.

---

*quid sit in se, ex condensatione Dei audivimus quid sit in nobis cum dicitur*: Ecce timor Domini, ipsa est sapientia; trad. GANDOLFO 1997, 35.

<sup>212</sup> Per la questione della novità della visuale cristiana sull'infanzia si veda l'*Introduzione*.

<sup>213</sup> Si osservi la figura etimologica in τῷ λόγῳ τοῦς λόγους. L'accostamento di termini della stessa radice ricorda un tratto della prosa origeniana: ad esempio, in *Clo* XXXII.4.45 Origene definisce la veste corporea assunta dal Logos-Verbo come un intreccio di «parole con parole» (λέξεων πρὸς λέξεις). A questo passo si avrà modo di

La ripresa del lessico platonico pare essere evidente e tanto più colpisce, in quanto la formula con cui il Nazianzeno riferisce dell'abbandono del ciclo degli studi preliminari ricalca il pensiero paolino di 1Cor 13,11: «Quando ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino; quando sono diventato adulto, quello che era da bambino, l'ho abbandonato». Stupisce che Gregorio non riprenda affatto il vocabolario dell'Apostolo. La profonda cultura classica dei Cappadoci è cosa nota. Non è straordinario, pertanto, che il nostro autore possa aver fatto allusione a un passaggio platonico. Più singolare è il fatto che l'eco platonica copra l'assonanza del passo paolino.

Senza trarre valutazioni da questo esempio isolato si può comunque osservare che il testo del Nazianzeno contraddice, in certa misura, l'idea di un'ipotetica "evoluzione" da una concezione negativa della comunicazione adulti/infanti e dei corrispettivi registri linguistici ed espressivi, ad una positiva; conferma, al contrario, la percezione di una permeabilità di certune immagini e del lessico dispiegato, che percorrono la letteratura greca e latina e si evolvono in differenti tradizioni e reminiscenze esegetiche e culturali. I casi testimoniano di un uso continuo di certe immagini, di una memoria nel contempo attiva e passiva, a livello lessicale. L'attitudine manifesta la continuità della letteratura cristiana antica con il passato.

In questa dinamica Origene si colloca al centro di un passaggio di testimone; non tanto in qualità di inventore – in mancanza di più circostanziate evidenze letterarie, purtroppo perdute –, quanto, piuttosto, come artefice di uno sviluppo che raggiunge la posterità greca e, attraverso le traduzioni latine di Rufino e Gerolamo, perviene sino alla latinità cristiana più tarda. Non è che un esempio arbitrariamente selezionato ma rappresentativo di una linea di indagine che si prospetta fruttuosa: quella dei singoli temi esegetici origeniani, le cui tracce si perdono, in entrambe le direzioni, verso esiti spesso lontani dalla fonte originaria.

#### IV. L'appropriazione di una terminologia non biblica: il caso del *Contro Celso*

Nel trattare due dei termini del nostro lessico, παιδάριον e μειράκιον, si sono anticipate alcune considerazioni di natura lessicale. Si è anzitutto osservato come i due

---

torinare: vd. *infra* 305. Da notare anche che λόγον διδόναι, come il latino *rationem reddere*, significa, appunto, «render conto», «render ragione». L'epistola sembra giocare in certa misura sull'ambiguità di λόγος inteso come *ratio* e *sermo*. Anche in questo caso, il ricordo origeniano non manca: in *HLC* V.1.2 Gerolamo rende nell'opposizione latina *ratio* / *sermo* la complessità dell'esegesi origeniana giocata sul silenzio di Zaccaria, privato della parola / *sermo* / *logos* e, insieme al popolo di Israele, della ragione / *ratio* / *logos*. Vd. *infra* 311 n. 744.

<sup>214</sup> Gr. Naz., *Ep.* 235 (ed. GALLAY 1967, 125 s.): Αἰτεῖς πυκτῖα παρ' ἡμῶν εἰς ῥητορικὴν ἀνηβάσκων, ἣν ἡμεῖς κατελύσαμεν, ἐκ Θεοῦ καὶ διὰ Θεοῦ ἄνω νεύσαντες, ἐπειδὴ ἐχρῆν ποτε παύσασθαι καὶ παίζοντας ἡμᾶς καὶ τὰ μειρακίων ψελλιζομένους, καὶ πρὸς τὴν ἀληθινὴν ἀνακύψαι παιδευσιν, καὶ δοῦναι τῷ Λόγῳ τοὺς λόγους μετὰ τῶν ἄλλων ἃ ποτε εἶχομεν.

vocaboli siano relativamente rari nel lessico origeniano; si è aggiunto inoltre che παιδάριον non pare essere termine specificamente biblico<sup>215</sup>. La stessa considerazione può estendersi al caso di μειράκιον. Se παιδάριον, come si è già detto, non si trova attestato nel Nuovo Testamento che una sola volta, benché sia citato a più riprese nella letteratura veterotestamentaria, μειράκιον è addirittura assente nel caso del Nuovo Testamento e rarissimo nell'Antico – otto sole attestazioni, di cui una in 2Macc e le restanti in 4Macc.

Il duplice dato della rarità dei termini in Origene e nella Scrittura induce a chiedersi se, nel privilegiare altra terminologia, l'Alessandrino sia influenzato dal lessico biblico; ovvero, se il fatto che la Bibbia non impieghi largamente questo vocabolario non sia la causa primaria per cui Origene, prima di tutto esegeta, non rileva i due termini. La risposta è evidentemente affermativa su un piano generale. È noto come il linguaggio biblico indirizzi, costituisca e strutturi quello origeniano. Un'analisi delle attestazioni dei due termini in questione nelle opere dell'Alessandrino potrà forse confermare questa osservazione, ma da una diversa prospettiva.

Eccettuate le attestazioni dei due vocaboli nel contesto della ripresa di citazioni scritturistiche, evidentemente non significative ai fini di una ricerca concentrata sulle preferenze lessicali origeniane – se non nella misura in cui confermano una tendenza data per verificata e posta a premessa – le altre si contano senza un eccessivo dispendio di fatica. La maggior parte di esse si concentra nel CC. Non solo: come anticipato nel breve paragrafo dedicato a μειράκιον, sono gli stessi frammenti di Celso riportati dal suo oppositore a produrre questa terminologia.

Propongo qualche esempio. In CC I.28 Origene sferra il suo attacco contro il Giudeo introdotto da Celso con il ruolo di portavoce delle accuse del filosofo contro i Cristiani. Sulla consistenza storica del personaggio, sulla sua verosimiglianza, o, diversamente, sulla sua fittività, diverse ipotesi sono state avanzate<sup>216</sup>; l'argomento non è importante ai fini del nostro discorso. Quello che importa rimarcare è che Origene, dal canto suo, spoglia il personaggio di ogni credibilità a ragione della inverosimiglianza con cui è costruito. Prima ancora di predisporre ad una confutazione sistematica degli argomenti del Giudeo, l'Alessandrino va al cuore stesso dell'espedito letterario introdotto dal filosofo. Nel mettere il personaggio del Giudeo sulla scena, Celso fa mostra di ignorare uno dei dettami principali della retorica, secondo cui fatti e detti attribuiti ad un personaggio dovrebbero accordarsi alla sua disposizione, età e condizione; solo così la scena rappresentata potrà apparire plausibile e

---

<sup>215</sup> Cf. *supra* 47 s.

<sup>216</sup> Si veda su questo argomento L. TROIANI, *Il Giudeo di Celso*, in L. PERRONE (a c. di), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*. Atti del II convegno del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Roma 1998, 115-128 e la risposta di A. MONACI CASTAGNO alla comunicazione, *ibid.* 128-131

convincere il proprio pubblico. È il concetto di prosopopea (προσωποποιία), che Origene menziona qui e altrove; ne fornisce inoltre una precisa definizione in *CC VII.36*, mostrando, tra l'altro, una buona conoscenza della retorica del suo tempo<sup>217</sup>.

Secondo Origene, Celso ha fatto uso della figura stilistica della prosopopea in modo poco efficace e ficcante. Per esprimere l'incompetenza dell'avversario, l'autore ricorre ad una similitudine: Celso, dice l'Alessandrino, «fa una prosopopea (προσωποποιεῖ), imitando in qualche modo un bambinetto (παιδίον) che inventa una figura retorica; introduce anche lui un Giudeo che dice cose a Gesù come farebbe un ragazzo (μειρακιωδῶς), e nulla che sia degno di un filosofo canuto»<sup>218</sup>.

Come si vede, Origene ricorre al lessico dell'infanzia per screditare l'argomentazione di Celso. La puerilità dell'avversario si sviluppa su due piani: Celso, per parte sua, assomiglia ad un principiante assoluto che ha fatto male i compiti e maneggia con incertezza gli strumenti del mestiere. La sua inesperienza si riverbera poi sul frutto stesso della sua arte, ovvero sull'artificio retorico in sé e per sé: il Giudeo stesso è detto rivolgersi a Gesù in un modo infantile. Ci si può chiedere se, nell'opporre il giovane retore inesperto al filosofo canuto – pur relegando Celso al livello più basso della carriera retorica stessa –, Origene lasci trasparire una critica all'oratoria. Certamente, qualunque sia la valutazione riservata ai due ambiti, il filosofo greco non può ambire né alla palma di retore, né a quella di filosofo.

Un argomento simile ed una certa comunanza di temi e linguaggio si ritrovano più avanti nell'opera, benché con una sfumatura differente. In *CC IV.29* Origene paragona l'avversario, che sembra aver frainteso alcune dottrine cristiane, a «quelli che mettono sotto accusa un'intera scuola filosofica sulla base di certe cose dette da un ragazzo precipitoso (ὑπὸ προπετοῦς μειρακίου), che abbia frequentato le lezioni di un filosofo quei tre giorni e si insuperbisca poi nei confronti di tutti gli altri come se questi fossero inferiori a lui e privi di un qualunque interesse per la filosofia»<sup>219</sup>. È da osservare l'effetto comico della similitudine, enfatizzato dal fatto che il paragone non accosta Celso al ragazzo sbruffone e superficiale,

---

<sup>217</sup> *CC VII 36*: «Innanzitutto bisogna dire in risposta alla sua prosopopea, che ci attribuisce parole da noi non pronunciate in difesa della resurrezione della carne, che un pregio di colui che introduce una prosopopea è quello di conservare l'intenzione ed il carattere del personaggio messo in scena; un difetto invece è quando si attribuiscono alla persona del parlante espressioni che non gli si adattano» (Καὶ πρῶτόν γε λεκτέον πρὸς τὴν προσωποποιεῖται αὐτοῦ, περιτιθέντος ἡμῖν λόγους ὡς ὑφ' ἡμῶν λεγομένους εἰς τὴν περὶ ἀναστάσεως σαρκὸς ἀπολογία, ὅτι ἀρετὴ μὲν προσωποποιούντος ἐστὶ τηρῆσαι τὸ βούλημα καὶ τὸ ἦθος τοῦ προσωποποιουμένου, κακία δέ, ὅτε τὰ μὴ ἀρμόζοντά τις περιτίθῃσι ῥήματα τῷ προσώπῳ τοῦ λέγοντος). Si veda il già menzionato studio di VILLANI, *Prosopopea*, cit.

<sup>218</sup> *CC I.28* (SC 132, 150): Ἐπεὶ δὲ καὶ [προσωποποιεῖ], τρόπον τινὰ μιμησάμενος ἐν ῥήτορος εἰσαγόμενον παιδίον, [καὶ εἰσάγει] Ἰουδαῖον πρὸς τὸν Ἰησοῦν λέγοντά τινα μειρακιωδῶς καὶ οὐδὲν φιλοσόφου πολιᾶς ἄξιον].

<sup>219</sup> *CC IV.29* (SC 135, 252): Καὶ ὅμοιον ποιεῖ τοῖς ὄλη αἰρέσει φιλοσοφίας ἐγκαλοῦσι διὰ τινα λεγόμενα ὑπὸ προπετοῦς μειρακίου, τριῶν ἡμερῶν φοιτήσαντος εἰς φιλοσόφου καὶ ἐπαιρομένου κατὰ τῶν λοιπῶν ὡς ἐλαττόνων καὶ ἀφιλοσόφων.

come sarebbe da aspettarsi, ma ai personaggi anonimi che gli accordano credito e, basandosi sulla sua testimonianza, rinnegano un'intera dottrina. Celso, oltre ai fraintendimenti ed alla cattiva interpretazione dei dati che gli sono imputati, si serve anche di fonti discutibili e le accoglie senza alcuno scrutinio.

Un terzo ed ultimo esempio di questo schema ricorrente, ripetuto a mo' di ritornello, si trova nel quinto libro. In *CC* V.58 Origene risponde alla critica del filosofo rivolta all'episodio della pietra fatta rotolare via dal sepolcro dall'angelo dopo la resurrezione di Gesù. Celso osserva che Dio avrebbe potuto, a logica, spostare la pietra senza alcun intervento da parte di terzi; Origene ribatte screditando l'argomento come un luogo comune: Celso si comporta come un ragazzo (μειράκιον) a scuola, cui sia affidato il compito di impostare un'accusa sulla base dei luoghi comuni<sup>220</sup>. L'argomentazione si colloca una volta di più in un contesto retorico. L'avverbio τοπικῶς, in particolare, merita attenzione. Origene lo impiega in questo caso specifico con il senso di 'in modo topico', 'relativamente ai luoghi comuni'. Attestato anche in altri passi dell'opera origeniana, in questo solo contesto esso ha il significato indicato. Le due altre occorrenze dell'avverbio in *CC*, entrambe contenute in V.12, mantengono il significato generico di 'localmente', 'spazialmente'. L'accezione cui si fa riferimento in questo contesto, al contrario, sembra risalire piuttosto all'uso aristotelico del nome e dell'aggettivo corrispondenti nella *Retorica* ed è attestato in Ermogene di Tarso. In un passo del trattato *Sulle cause*, Ermogene sostiene che «La qualificazione comune consiste negli epiloghi e nelle perorazioni; esse avvengono durante l'intera indagine, non solo durante la congettura, in conseguenza del fatto che l'accusa dopo le dimostrazioni sferra un attacco per mezzo di luoghi comuni (τοπικῶς) – un'accusa, ad esempio, contro un tiranno o un adultero, o un'altra qualsiasi»<sup>221</sup>. Se il senso può essere riportato a questo ambito, si può ipotizzare che Origene accusi Celso di attaccare il Vangelo sulla base di luoghi comuni recitati a mo' di esercizi declamatori nelle scuole, quindi, con l'inesperienza di un ragazzino alle prese con la prima formazione.

In ciascuno dei tre passaggi considerati, Origene contesta la pretesa dell'avversario di essere un vero filosofo, sottraendogli l'autorità e la credibilità corrispondenti; ricorre, quindi, ad una retorica di delegittimazione, il cui obiettivo è quello di screditare Celso, prima ancora che come filosofo, come intellettuale di qualche momento o persona mediamente istruita. Agli

---

<sup>220</sup> Cf. *CC* V.58 (SC 147, 158): ὡς περ μειράκιον, ἐν διατριβῇ λαβὸν τοπικῶς κατηγορησαί τινος. Seguo in questo caso la traduzione di Borret: «Il ressemble à un jeune homme qui s'exerce à user de lieux communs pour soutenir une accusation» (SC 147, 159). Si confronti la traduzione di Chadwick: «like a young fellow at school who has been given the task of pulling some argument to pieces»: *Origen. Contra Celsum*, translation with an introduction and notes by H. CHADWICK, Cambridge 1953, 309.

<sup>221</sup> Hermog., *Stat.* 52, 9-12: Ἡ κοινὴ ποιότης οἱ ἐπίλογοί εἰσι καὶ αἱ δευτερολογίαι. γίνονται δὲ ἐν παντὶ ζητήματι, οὐκ ἐν στοχασμῷ μόνον, ὑπὸ μὲν τῶν κατηγορῶν τοπικῶς μετὰ τὰς ἀποδείξεις κατατρεχόντων τοῦ ἐγκλήματος, οἷον κατὰ τυράννου ἢ πόρνου ἢ ὅ τι ἂν ἦ τὸ ἐγκλημα.

occhi di Origene, Celso non sembra avere percorso neppure le tappe basilari della formazione scolastica.

Un ultimo esempio, un po' diverso dai precedenti ma espressione della medesima prospettiva, si ritrova in *CC* II.12. In questo caso non è più questione di ragazzini: Origene riporta un frammento del *Discorso vero* e lo bolla come infantile (παιδαριώδης).

La scelta dell'immaginario e della metafora infantili per esprimere le critiche origeniane al proprio interlocutore non è di per sé sorprendente: si tratta, lo si è visto, di un'immagine diffusa ad esprimere l'incompetenza, l'inettitudine e la mancanza di razionalità adulte. A queste considerazioni, valide su un piano generale, se ne aggiungono alcune altre legate al contesto specifico.

Si è detto che παιδάριον e μειράκιον non sono termini biblici per eccellenza, ed ancor meno si possono dire origeniani. Se il legame tra i due dati di fatto è difficilmente verificabile, ancorché plausibile, ciò che colpisce è proprio che entrambi i vocaboli compaiano a più riprese nei frammenti del *Discorso vero* riportati da Origene; essi fanno dunque parte del vocabolario celsiano. Naturalmente, la parzialità della selezione di frammenti riportati da Origene non consente di tirare conclusioni generali sulle preferenze linguistiche del filosofo; il discorso è analogo a quello avanzato a proposito dell'Alessandrino, per cui la perdita di molti testi nella lingua originale non permette una valutazione complessiva del suo vocabolario. L'impressione che si ricava dalle occorrenze, tuttavia, è che questo vocabolario sia dapprima evocato da Celso e poi ripetuto da Origene, che se ne appropria. Origene sembra scegliere determinati termini per replicare all'uso che Celso stesso ne fa; sembra, a tratti, fare il verso al proprio avversario.

Nel frammento del *Discorso vero* citato da Origene in *CC* III.44, per esempio, il filosofo riporta le affermazioni sentite pronunciare da alcuni cristiani ironicamente definiti come «i più intelligenti»: «Questo comandano: “Nessuno che sia istruito si avvicini, nessuno che sia sapiente, nessuno che sia di buon senso; giacché tutto questo è un male per noi; ma se c'è un incompetente, uno scervellato, uno che non sappia nulla e sia come un infante (νήπιος), si faccia coraggio e venga”». Enumera poi le categorie di coloro che sono convinti e conquistati dai cristiani, tra cui figurano le classi sociali più svilite: «Ammettendo da sé che gente del genere è degna del loro dio, mettono nero su bianco che vogliono e possono convincere solo gli sciocchi, gli ignobili, gli stupidi, schiavi, donnette e bambini (παιδάρια)»<sup>222</sup>. Non sembra

---

<sup>222</sup> *CC* III.44 (SC 136, 104): μηδεὶς προσίτω πεπαιδευμένος, μηδεὶς σοφός, μηδεὶς φρόνιμος· κακὰ γὰρ ταῦτα νομίζεται παρ' ἡμῖν· ἀλλ' εἴ τις ἀμαθής, εἴ τις ἀνόητος, εἴ τις ἀπαιδευτος, εἴ τις νήπιος, θαρρῶν ἠκέτω. Τούτους γὰρ ἀξίους εἶναι τοῦ σφετέρου θεοῦ αὐτόθεν ὁμολογοῦντες, δηλοῖ εἶσιν ὅτι μόνους τοὺς ἠλιθίους καὶ ἀγενεῖς καὶ ἀναισθητοὺς καὶ ἀνδράποδα καὶ γυναῖκα καὶ παιδάρια πείθειν ἐθέλουσιν τε καὶ δύνανται.

peregrino pensare che proprio il riferimento ai bambini influenzi la scelta dell'aggettivo παιδαριώδης in CC II.12.

Stessa osservazione riguarda la scelta del termine μειράκιον. In CC III.50 Origene riporta un altro estratto del *Discorso vero*. Il filosofo afferma a proposito dei Cristiani che «quando vedono dei ragazzi (μειράκια), una folla di schiavi, un assembramento di scervellati, subito si fanno avanti e si pavoneggiano»<sup>223</sup>. Il nostro termine appartiene, ancora una volta, agli *ipsissima verba* di Celso. Non sembra irragionevole, dunque, che l'Alessandrino possa averlo dedotto dal linguaggio del suo stesso oppositore e riutilizzato all'interno della propria argomentazione.

L'impressione che si evince dalla lettura dei passi e dall'analisi della terminologia, insomma, è che, nei casi in cui qualifica la critica di Celso come puerile, Origene faccia il verso al filosofo e si prenda gioco delle scelte lessicali del suo avversario.

Il punto forte dell'argomentazione celsiana consiste in una svalutazione dei contenuti dottrinali e del livello intellettuale dei cristiani, liquidati come infantili. Origene raccoglie la provocazione e rivolta l'argomentazione contro il proprio avversario, sottolineando l'inconsistenza della presunta vera dottrina di Celso.

Una conferma di questa lettura viene dall'analisi dell'impiego del termine νήπιος. Esso è richiamato da Celso per stigmatizzare gli adepti della religione cristiana, si è visto, in CC III.44, e nuovamente in III.59 e 75. In CC IV.41, in un ulteriore estratto del *pamphlet* citato da Origene, Celso attacca la descrizione dell'arca di Noé: «Non credo, infatti, che pensassero che questa storia venisse alla luce del sole; piuttosto, hanno forgiato delle favole per bambini (παισὶ νηπίοις)»<sup>224</sup>.

L'Alessandrino, dal canto suo, non ricorre mai a questa terminologia per screditare Celso. La scelta è comprensibile, se si considera che il termine è paolino. L'autore non ha dunque nessun interesse ad attribuire al termine un senso dispregiativo nel contesto della propria apologia, benché l'Apostolo stesso lo impieghi nella maggior parte dei casi con una connotazione negativa. L'aggettivo/sostantivo compare piuttosto nella risposta origeniana a Celso in connessione con l'idea di condiscendenza, e, quindi, con un'accezione positiva.

In CC III.50 e nei capitoli successivi, Origene propone una serie di lunghi estratti dell'opera di Celso. I frammenti celsiani riguardano, ancora una volta, la caratura intellettuale dei proseliti cristiani e quello degli evangelizzatori. Al solito, l'accusa è quella di una preferenza

---

<sup>223</sup> CC III.50 (SC 136, 118): ἔνθα δ' ἂν ὀρώσι μειράκια καὶ οἰκοτρίβων ὄχλον καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων ὄμιλον, ἐνταῦθα ὠθουμένους τε καὶ καλλωπιζομένους.

<sup>224</sup> CC IV.41 (SC 136, 290): οὐ γὰρ οἶμαι προσεδόκησαν ὅτι ταῦτ' εἰς φῶς πρόεισιν, ἀλλ' ἀτεχνῶς παισὶ νηπίοις ἐμυθολόγησαν.

per gli incolti ed i semplici, considerati più vulnerabili, ed una sorta di refrattarietà timorosa alla predicazione tra gli intellettuali. La critica di Celso colpisce il cristianesimo là dove esso è più vulnerabile.

Origene intesse nei paragrafi successivi un'argomentazione apologetica di ampio respiro. Egli rifiuta la teoria secondo cui i Cristiani si rivolgerebbero solo a sciocchi e semplici, alle categorie sociali più deboli, tra cui, evidentemente, i bambini. La sua risposta si articola su due livelli: egli cerca innanzitutto di dimostrare che la dottrina cristiana si rivolge ai semplici come ai sapienti; coloro che insegnano, tuttavia, differenziano la forma in cui si presenta il contenuto dottrinale allo scopo di adeguarsi al livello di intelligenza ed alle possibilità di ciascuno. La comunità cristiana fornisce dunque un insegnamento distinto ed adeguato, rispettivamente, ai perfetti ed ai semplici, con l'intento di perfezionare i primi e formare i secondi (CC III.51). Per dimostrare la tesi, Origene ricorre alla testimonianza di due testi di tradizione paolina, 1Cor 3,2<sup>225</sup> ed Eb 5,12-14<sup>226</sup> (CC III.53). Si tratta di citazioni ricorrenti nell'opera dell'Alessandrino in maniera quasi ossessiva, la cui presenza fissa nei passi esegetici che evocano il tema dell'infanzia spirituale li rende di centrale importanza. I passi veicolano, appunto, la nozione di un'età spirituale, interiore, e la distinzione conseguente tra bambini ed adulti in spirito, che bene corrisponde alla partizione delle classi di insegnamento cristiane cui Origene allude. A ciascuna di queste classi si adatta un preciso nutrimento "spirituale", distinto in latte e cibo solido: ovvero, un insegnamento dottrinale tarato sulle effettive possibilità dei discenti. È da osservare come l'esegeta si avvalga di un riferimento scritturistico la cui interpretazione è allegorizzante, per rispondere ad un attacco circostanziato e preciso ad una concreta categoria antropologica, quella infantile, "sociologicamente" emarginata. Origene sposta, così, la discussione da un piano letterale ad uno traslato.

Il secondo momento della strategia origeniana consiste in una sorta di *tu quoque*: l'Alessandrino osserva che anche i filosofi greci sono soliti chiamare a sé ragazzi e schiavi e cercare di convertirli alla filosofia, nello stesso modo in cui lo fanno i maestri cristiani. L'argomento è corroborato da un lista di schiavi celebri per essere stati indirizzati alla filosofia dai propri maestri e filosofi: Zalmoxis, Perseo ed Epitteto (III.54). Anche da questo punto di vista, la critica di Celso non coglie nel segno: i filosofi greci non solo eguagliano

---

<sup>225</sup> 1Cor 3,2 s.: «Vi ho dato da bere latte, non cibo solido, perché non ne eravate capaci. E neanche adesso lo siete, perché siete ancora carnali. Quando infatti ci sono tra voi invidia e discordia, non siete forse carnali e non vi comportate in maniera umana?» (Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρώμα· οὐπω γὰρ ἐδύνασθε. Ἄλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε· ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. Ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζήλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε:).

<sup>226</sup> Eb 5,12-14: «E siete diventati bisognosi di latte, non di cibo solido. Infatti chi prende latte non ha l'esperienza della dottrina della giustizia, perché è un bambino. Invece il cibo solido è dei perfetti, i quali per la consuetudine hanno i sensi allenati al discernimento del bene e del male» (Καὶ γεγόνατε χρειᾶν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς. Πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γάρ ἐστι· τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ).



l'atteggiamento così aspramente criticato nei maestri cristiani, ma risultano in aggiunta essere comunicatori ed insegnanti meno convincenti rispetto a questi ultimi e si mostrano meno efficaci nel guarire le malattie dell'anima.

In *CC* III.55 Origene aggiunge un ulteriore, lungo estratto del *Discorso Vero*, che definisce i cristiani come «lanaioli, calzolai, lavandai, uomini assai incolti e rozzi»<sup>227</sup>; Celso li accusa di insegnare la loro dottrina ai bambini di nascosto, lontano dagli occhi protettivi di maestri e padri; non appena questi si avvicinano, ecco che la maggior parte dei maestri cristiani si dà alla fuga, mentre alcuni di loro istigano i giovani alla rivolta. Il filosofo prende dunque di mira l'elemento "sovversivo" del cristianesimo, che mina il rapporto naturale, razionale tra padri e figli, maestro e allievo. Origene ribatte all'accusa obiettando che, se l'insegnante o il padre dei bambini in questione fossero veramente saggi, mai i cristiani li allontanerebbero dai fanciulli. Al contrario, i cristiani esortano energicamente i giovani a fuggire la corruzione; in questo, una volta di più, non si comportano diversamente dai filosofi greci. L'Alessandrino sottolinea dunque la superficialità della conoscenza delle dottrine cristiane da parte di Celso e, nel contempo, mette in luce i punti di vicinanza che accomunano il cristianesimo alle sette filosofiche, imputando implicitamente all'autore del *Discorso vero* un certo margine di ignoranza del proprio ambito di competenza.

Nei capitoli in questione, il disprezzo di Celso nei confronti di sciocchi e semplici è contestualizzato da Origene nella problematica più ampia della pedagogia e della condiscendenza<sup>228</sup>, un'attitudine che riguarda il rapporto uomo-Dio e, di riflesso, anche il rapporto tra semplici e perfetti nella comunità. Dopo aver esaminato le anime di quanti vogliono apprendere le loro dottrine, i maestri cristiani scelgono l'insegnamento adeguato a ciascuna di esse. In *CC* III.75, a proposito delle pene e dei castighi inflitti da Dio agli uomini malvagi allo scopo di convertirli, Origene afferma che «convinti di ciò, coloro che vivono da Cristiani intelligentemente amministrano i più semplici, come anche i padri fanno con i bambini piccoli (τοὺς κομιδῆ νηπίους)»<sup>229</sup>. Ecco riapparire il termine νῆπιος, privo, tuttavia, dell'accezione negativa attribuitagli da Celso. I piccoli presenti nella comunità non meritano lo scherno dei sapienti, ma abbisognano di una pedagogia appropriata. Nell'occuparsi di una corretta distribuzione delle conoscenze, i cristiani imitano l'attitudine divina e la dispensazione che si adegua alle necessità di chi riceve le dottrine. Esiste, sì, una corrispondenza tra la

---

<sup>227</sup> *CC* III.55 (SC 136, 128): ἐριουργοὺς καὶ σκυτοτόμους καὶ κναφεῖς καὶ τοὺς ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικοτάτους.

<sup>228</sup> R. HANSON parla di *accommodation*. *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, with an introduction by J.W. TRIGG, Louisville (KY)-London 2002<sup>2</sup>, 210-231. Si tornerà sulla questione.

<sup>229</sup> *CC* III.75 (SC 136, 170): Τοῦτο γὰρ οἱ φρονίμως χριστιανίζοντες φρονούντες οἰκονομοῦσι τοὺς ἀπλουστέρους, ὡς καὶ οἱ πατέρες τοὺς κομιδῆ νηπίους.

distanza ontologica che separa la natura divina da quella umana, per un verso, e quella che intercorre tra l'uomo adulto ed il bambino, per l'altro; Celso, per parte sua, mostra di conoscere il principio, ma ne ascrive erroneamente la formulazione ai sapienti greci (ad Eraclito, ad esempio, e a Platone: *CC VI.12*), cui i Cristiani si sarebbero ispirati.

Origene respinge l'accusa e dà risalto alla dottrina della condiscendenza divina, cui la pedagogia cristiana vuole uniformarsi. All'interno della dottrina stessa, la metafora infantile gioca un ruolo esplicativo importante. Basterà per ora osservare brevemente alcuni sviluppi in *CC* e la terminologia associata. In *CC IV.12*, Origene afferma che:

«Come è uso dire che i maestri<sup>230</sup> accondiscendono ai piccoli (τοῖς νηπίοις)<sup>231</sup>, ed i sapienti e coloro che già hanno fatto progressi ai giovani che si sono da poco volti alla filosofia, non nel senso che si abbassano in senso materiale; così se in qualche passo nelle Scritture divine anche Dio è detto abbassarsi, si deve pensare a qualcosa di analogo all'uso comune che si fa di questo termine; lo stesso valga anche per l'alzarsi»<sup>232</sup>.

Poco oltre Origene ricorre nuovamente alla metafora di adulti e bambini per indicare la relazione tra Dio e gli uomini:

«Come noi, quando parliamo a bambini piccoli (τοῖς κομιδῇ νηπίοις), non ci atteniamo al livello di linguaggio che ci sarebbe possibile, ma, adattandoci alla debolezza di coloro che sono al di sotto di noi, diciamo e facciamo ciò che ci sembra sia utile alla conversione ed alla correzione dei bambini, in quanto bambini (τῶν παίδων ὡς παίδων); allo stesso modo il Logos di Dio sembra avere adattato le cose riportate, misurando ciò che conviene annunciare in base alla potenza di coloro che ascoltano ed in vista della loro utilità»<sup>233</sup>.

Se la potenza divina accondiscende alla dimensione umana, quanto più gli educatori cristiani dovranno adattarsi alle capacità dei proseliti. Lo sviluppo in questione non riguarda il

---

<sup>230</sup> Su questo argomento e sull' "inganno pedagogico" in Origene si veda H. DE LUBAC, «*Tu m'as trompé, Seigneur*». *Le commentaire d'Origène sur Jérémie 20, 7* in ID. (a c. di), *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979, 9-78.

<sup>231</sup> Il Greco *nepios* potrebbe, invero, indicare genericamente il piccolo; ma la metafora è ben precisa, come mostra *CC IV 71*, citato di seguito: l'immagine scelta da Origene tratta con specificità di bambini e non, genericamente, di piccoli.

<sup>232</sup> *CC IV.12* (SC 136, 212): Καὶ ὡςπερ ἡ συνήθεια συγκαταβαίνειν φησὶ τοῖς νηπίοις τοὺς διδασκάλους καὶ τοῖς ἄρτι προτραπέουσιν ἐπὶ φιλοσοφίαν νέοις τοὺς σοφοὺς ἢ τοὺς προκόπουτας οὐ τῷ σωματικῶς αὐτοὺς καταβαίνειν, οὕτως εἶ που λέγεται ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς καταβαίνειν ὁ θεός, ἀνάλογον νοεῖται τῇ οὕτως χρωμένῃ τῷ ὀνόματι συνηθεία, οὕτω δὲ καὶ ἀναβαίνειν. Sul ruolo dell'accomodamento nella soteriologia origeniana, e sulle metafore di medico e maestro, si veda A.L. JACOBSEN, *Logos – Physician and Teacher: Christology and Soteriology in Contra Celsum*, Adamantius 9 (2003) 78-93. A queste due immagini si aggiunge quella del padre e, genericamente, dell'adulto, presenti in *CC*.

<sup>233</sup> *CC IV.71* (SC 136, 360): ὡςπερ ἡμεῖς τοῖς κομιδῇ νηπίοις διαλεγόμενοι οὐ τοῦ ἑαυτῶν ἐν τῷ λέγειν στοχαζόμεθα δυνατοῦ, ἀλλ' ἄρμοζόμενοι πρὸς τὸ ἀσθενὲς τῶν ὑποκειμένων φάμεν ταῦτα ἀλλὰ καὶ ποιούμεν ἃ φαίνεται ἡμῖν χρήσιμα εἰς τὴν τῶν παίδων ὡς παίδων ἐπιστροφὴν καὶ διόρθωσιν· οὕτως εἰκεν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ὠκονομηκῆναι τὰ ἀναγεγραμμένα, μετρήσας τῇ δυνάμει τῶν ἀκούοντων καὶ τῷ πρὸς αὐτοὺς χρησίμῳ τὸ ἐν τῇ ἀπαγγελίᾳ πρέπον. Su ἐπιστροφή e διόρθωσις come vocabolario della prassi nel *CC*, si veda L. PERRONE, *Christianity as Practice in Origen's Contra Celsum*, *Orig. IX* 293-317, 301.

solo *CC*, come si è visto. Le stesse omelie su Geremia ripropongono la medesima immagine. Nel caso dell'apologia, l'attitudine negativa nei confronti dei bambini mostrata da Celso è mitigata per mezzo della nozione di accomodamento. Benché ancora difettiva ed imperfetta, l'infanzia non è bandita o stigmatizzata dai Cristiani. I semplici sono riscattati dalla descrizione fortemente derisoria del filosofo; sono chiamati alla perfezione allo stesso modo degli intelligenti; inoltre, essi offrono ai perfetti l'opportunità di esercitare la propria umiltà.

La terminologia della *νηπιότης* è convertita *in bonam partem*. La ragione per cui Origene rinuncia a rivoltarla contro il filosofo risiede apparentemente nella sua stessa appartenenza al lessico scritturistico.

Alcune considerazioni si possono trarre da questo sondaggio: anzitutto, il carattere profondamente biblico del lessico origeniano, che predilige i termini scritturistici e tende ad evitare di attribuire loro, come nell'ultimo esempio considerato, un significato differente rispetto a quello biblico.

Il vocabolario dell'Alessandrino si costituisce poi dell'apporto di lessico estraneo, desunto, nel caso del *Contro Celso*, dal vocabolario stesso del filosofo ed usato in chiave polemica. Quando nella prosa origeniana appaiono termini inconsueti, ovvero raramente attestati e di ascendenza non biblica, è utile interrogarsi sulla loro provenienza e sulle ragioni della loro inserzione.

## Conclusioni

Coerentemente con il taglio linguistico ed esegetico impresso alla ricerca, si è ritenuto opportuno iniziare l'esposizione con un'indagine di tipo lessicale. L'analisi del lessico greco dell'infanzia anticipa molti dei temi cui le pagine successive daranno più spazio.

L'indice dei termini principali mostra un'adesione di fondo dell'esegeta alle scelte lessicali scritturistiche. In molti casi, alla rarità di precisi vocaboli nella Bibbia corrisponde un'esiguo numero di attestazioni degli stessi nell'opera dell'Alessandrino. La fedeltà di Origene alla lingua biblica non esclude l'inclusione saltuaria di altra terminologia, desunta dal registro filosofico e scientifico. I prestiti, isolabili e facilmente riconoscibili proprio in virtù della generale uniformità del lessico, costituiscono una spia della rielaborazione di immagini, concetti, passi estranei al circuito chiuso della letteratura scritturistica. Le pagine dedicate al *Contro Celso* hanno inteso mostrare con alcuni esempi testuali il procedimento indicato: Origene si appropria del lessico di Celso – un lessico altrimenti raramente attestato nel *corpus* delle sue opere – in chiara risposta polemica.

Un tratto distintivo del lessico origeniano è la creatività linguistica. Ci si è limitati a registrare alcuni *hapax legomena* legati alla metafora infantile, senza ambire, dunque, a fornire una lista completa delle parole forgiate dalla fantasia di Origene. I risultati paiono promettenti.

Altra pista di indagine è costituita dall'analisi della fortuna e della longevità di certi schemi e temi esegetici origeniani. L'immagine del balbettio infantile è un esempio della diffusione di un modulo ripreso ed incastonato nell'esegesi degli autori successivi, nella cristianità greca ed occidentale; uguale vitalità esso mostra nella cristianità latina, attraverso la traduzione del ciclo omiletico su Geremia per mano di Gerolamo e grazie alle riprese di Rufino. Anche in questo caso, l'esempio considerato ambirebbe a proporre nuove indagini più approfondite.

In generale, l'analisi del lessico origeniano e dei temi esegetici che esso compone promettono una maggiore conoscenza dei rapporti di dipendenza di Origene con gli autori, cristiani e non, che lo precedono, e della fortuna di cui l'esegesi origeniana ha goduto nei secoli successivi.

## L'infanzia come modello antropologico.

### I. Il ritratto di *CMt* XIII.16

Un lungo estratto di *CMt* è dedicato dall'Alessandrino all'esegesi di Mt 18,1-5. L'episodio del fanciullo posto da Gesù in mezzo ai discepoli è quello che, insieme al *Sinite parvulos* di Mt 19,13-15, meglio rappresenta la tematica infantile nei vangeli: non stupisce pertanto che la pericope di commento ad esso dedicata dall'Alessandrino riservi una delle trattazioni più ricche e significative sull'infanzia nell'intero *corpus* origeniano.

Il passo scritturistico merita agli occhi di Origene un'approfondita spiegazione, che si articola in una prima interpretazione di natura letterale, definita «semplice» dal proprio autore, ed una seconda, più ambiziosa ed adatta ad un pubblico spiritualmente più maturo. Se quest'ultima si allinea grossomodo con altre esegesi dell'Alessandrino, come vedremo più avanti, la prima costituisce una digressione antropologico-filosofica, sul modello di analoghi *excursus* dedicati a questioni naturalistiche e specialistiche, ed è di certo più singolare.

All'inizio del ventesimo secolo von Arnim includeva il passo nella raccolta dei frammenti stoici<sup>234</sup>. Si è proposta altrove<sup>235</sup> un'analisi più approfondita dell'esegesi nel contesto di una disamina generale del tema infantile nel commento origeniano al primo vangelo, alla luce di alcune categorie del pensiero del Portico. Non si ripropongono qui, nel dettaglio, le analisi e le conclusioni formulate. Una lettura del passo fungerà da introduzione ad alcuni elementi centrali della dottrina antropologica origeniana, in particolare riferimento a due aspetti: lo sviluppo dell'elemento razionale nell'individuo e l'insorgere delle passioni. Se ne propone di seguito la traduzione.

«Gesù, chiamato a sé un bambino» (Mt 18,1) e quanto segue. Questo è da spiegare dapprima in un senso semplice. Colui che spiega in senso semplice il discorso del Salvatore in questo contesto, potrebbe dire: se una persona in età virile mortifica le concupiscenze della virilità, *mettendo a morte mediante lo Spirito le azioni del corpo* (cf. Rm 8,13) e *portando sempre nel corpo la morte di Gesù* (cf. 2Cor 4,10), al punto da raggiungere la condizione di un bambino che non ha mai provato sensazioni erotiche e non ha conosciuto impulsi virili, questa persona *si è convertita ed è diventata come i bambini*. E quanto più si è avvicinato alla condizione infantile riguardo a tali impulsi, tanto *più è grande nel regno dei cieli* rispetto a coloro che, pur facendo asceti, non sono ancora giunti a quel punto di continenza. Ciò che si è detto dei bambini nella sfera sessuale si potrebbe asserire anche di tutte le altre passioni, debolezze e malattie dell'anima, nelle quali per natura non possono cadere i bambini non ancora giunti al pieno uso di ragione. Mettiamo che un tale si converta e, anche se uomo adulto, in fatto di ira diventi come un pargoletto, e quanto a dolore diventi come un bambino (a volte i bambini ridono e scherzano proprio nel momento in cui è morto il papà, la mamma o un fratello); così

<sup>234</sup> Chrysipp. SVF III 477. Il paragrafo origeniano non coincide con il frammento, che include la sezione di greco ὄπερ δὲ ἐπὶ - ταῦτα ἐνηργηκόσιν, con alcuni *omissis*.

<sup>235</sup> *Tre paradigmi di infanzia nel Commento a Matteo di Origene*, in T. PISCITELLI (a c. di), *Il Commento a Matteo di Origene*. Atti del Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Brescia 2011, 396-415.

diventerà una persona che *si è convertita come i bambini* e che razionalmente ha assunto una disposizione che non ammette tristezza, per cui nei confronti del dolore diventa proprio come un fanciullino; la stessa cosa potrai dire della cosiddetta voluttà, nella quale gli stolti provano un'emozione irrazionale, e da cui però sono immuni sia i bambini che quelli che si sono convertiti e sono divenuti *come i bambini*. Per la precisione, è stato dimostrato anche da altri che nessuna delle passioni ricade sui bambini che non hanno raggiunto il pieno uso di ragione. Ma se non si dà passione, è ovvio che non si dà neanche paura; anche se si verifica qualcosa che somiglia alle passioni, si tratta di cosa leggera, che ben presto si rimette a posto e si cura nei bambini; per cui è già un bene<sup>236</sup> che colui che si è convertito *come i bambini* sia giunto al punto da avere, diciamo così, la misura minima di passioni, *come i bambini*. Circa la paura, allora, potrai pensarla in modo corrispondente alle spiegazioni già date: i bambini non sono affetti dalla paura tipica degli stolti, ma da un altro sentimento, considerato come paura da coloro che non hanno precisa cognizione delle passioni e dei loro nomi. È così, ad esempio, che nei bambini non si conserva ricordo del male: mentre stanno piangendo, improvvisamente cambiano (umore) e si mettono a ridere e scherzare con quelli che secondo loro li hanno rattristati e atterriti, ma che in realtà non l'hanno fatto. È in questo modo che uno *si farà piccolo*, come il *bambino* che Gesù *ha chiamato*. Infatti un bambino non è preso da pensiero di grandezza, da idea di nobiltà, di ricchezza o di uno dei presunti beni, che tali non sono. Ecco perché è dato vedere infanti che in età tenerissima, sino a tre o quattro anni, sono simili a quelli di bassa condizione, anche se li si ritiene di nobile stirpe, e ai bambini che sembrano ricchi non vogliono comunque più bene che a quelli poveri. Se dunque il discepolo di Gesù accetta, guidato da ragione, ciò che i bimbi sperimentano semplicemente in base alla loro età, vale a dire l'atteggiamento nei riguardi di quelle passioni tali, che esaltano quelli che sono privi di ragione, allora si è abbassato come il bambino che mostrò Gesù, non esaltandosi per la sua gloria, non gonfiandosi per la ricchezza né per il vestito, e non sentendosi grande per i nobili natali. Soprattutto quei tali che il Logos ha mostrato *convertiti come quel bambino* che Gesù prese con sé, li dobbiamo accogliere e rispettare nel nome di Gesù, perché è in loro soprattutto che si trova il Cristo, ed è per questo motivo che egli dice: *E chiunque accoglie uno solo di questi bambini nel mio nome, accoglie me.*<sup>237</sup>

<sup>236</sup> Traduco così ἀγαπητὸν εἶναι, discostandomi dal traduttore italiano R. Scognamiglio che rende invece con «è persona cara» (*Origene. Commento al Vangelo di Matteo/2. Libri XIII-XV*, note a cura di M.I. DANIELI; traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, Roma 1999, 60): l'espressione è abbastanza frequente in greco – è spesso attestata nell'opera filoniana: ad esempio, in *LA* I.86, III.10; *Sac* 37 – e sarebbe da tradurre ancor più precisamente con 'È già gran cosa se...'; 'C'è già da esser contenti se...'. Indica, dunque, la straordinarietà e la difficoltà della condizione espressa di seguito.

<sup>237</sup> *CMt* XIII.16 (GCS XL, 219-222): <Προσκαλεσάμενος> γὰρ <ὁ Ἰησοῦς παιδίον> καὶ τὰ ἐξῆς. Ἔστι δὲ πρότερον ἀπλῶς διηγήσασθαι. εἶποι δ' ἂν ὁ κατὰ τὸ ἀπλοῦν διηγούμενος τὸν τοῦ σωτῆρος ἐν τοῦ τοῖς λόγον ὅτι, ἐὰν ἀνὴρ τις ὦν ἐπὶ τοσοῦτον νεκρῶση τὰς ἀνδρικός ἐπιθυμίας, "πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος" θανατῶν καὶ "πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι" περιφέρων, ὥστε παιδίον ἀγεύστου ἀφροδισίων καὶ ἀνευνοήτου ἀνδρικών κινήματων ἔχειν κατάστασιν, ὁ τοιοῦτος ἐστράφη καὶ γέγονεν <ὡς τὰ παιδιά.> καὶ ὅσον γε προσέθηκε τῇ τῶν παιδίων περὶ τῶν τοιούτων κινήματων καταστάσει, τοσοῦτῳ μᾶλλον <ἄλλων> τῶν ἀσκούτων καὶ ἐπὶ τοσοῦτον <οὐκ> ἐληλακότων σωφροσύνης [τὸ] <μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.> ὅπερ δὲ ἐπὶ τῶν κατὰ τὰ ἀφροδίσια λέλεκται περὶ τῶν παιδίων, τοῦτ' ἂν λεχθεῖν καὶ περὶ τῶν λοιπῶν παθῶν καὶ ἀρρωστημάτων καὶ νοσημάτων τῆς ψυχῆς, εἰς ἃ μὴ πέφυκε παιδιά ἐμπίπτειν, ὅσα τὸν λόγον μηδέπω συμπεπλήρωκεν· οἶον ἵνα στραφῆ τις καὶ ὁποῖόν ἐστι τὸ βραχὺ παιδίον πρὸς ὄργην τοιοῦτος γένηται ὡς ἀνὴρ, καὶ ὁποῖόν ἐστι τὸ παιδίον πρὸς λύπην (ἔσθ' ὅτε παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ τεθνηκότος πατρὸς ἢ μητρὸς ἢ τινος φίλου, ὡς γελᾶν καὶ παίζειν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον), τοιοῦτος ἂν γένοιτο ὁ στραφεὶς <ὡς παιδιά> καὶ ἔξιν ἀναλαβῶν ἐκ λόγου τῆς λύπης ἀπαράδεκτον, ὥστε ὁποῖόν ἐστι πρὸς λύπην τὸ βραχὺ παιδίον αὐτὸν γενέσθαι. τὸ δ' ὅμοιον φήσεις περὶ τῆς καλουμένης ἡδονῆς, καθ' ἣν ἀλόγως ἐπαίρονται οἱ φαῦλοι, ἦν οὐ πάσχει <τὰ παιδιά> οὐδ' οἱ στραφεῖντες καὶ γενόμενοι <ὡς τὰ παιδιά.> Ὡς μὲν οὖν πρὸς τὸ ἀκριβές, ἀποδέδεικται καὶ ἄλλοις ὅτι οὐδὲν τῶν παθῶν πίπτει εἰς τὰ μηδέπω συμπεπληρωκῶτα τὸν λόγον παιδιά· εἰ δ' οὐδὲν, δηλονότι οὐδὲ φόβος, ἀλλ' εἰ ἄρα ἀνάλογόν τι τοῖς <ἄλλοις> πάθεισι, καὶ ταῦτα ἀμυδρὰ καὶ τάχιστα ἀνασκευαζόμενα καὶ θεραπεύόμενα γίνεται ἐν τοῖς παιδίοις, ὡς ἀγαπητὸν εἶναι ἐπὶ τοῦ το φθάσαι τὸν στραφεῖντα <ὡς τὰ παιδιά> ὅσον ἔχει τῆς οἰονεὶ ὑποβολῆς τῶν παθῶν <ὡς τὰ παιδιά.> καὶ περὶ φόβου τοίνυν τὰ ὅμοια τοῖς ἀποδοδομένοις νοήσεις ὅτι τὰ παιδιά τὸν μὲν φόβον τῶν φαύλων οὐ πάσχει, ἄλλο δὲ τι ὃ οἱ μὴ ἀκριβοῦντες τὰ τῶν παθῶν καὶ τῶν ὀνομάτων ἐκεῖνων λέγουσιν εἶναι φόβον, οἶον δὴ καὶ τὸ τῶν παιδίων ἀμνησικάκων παρ' αὐτοὺς τοῖς τῶν δακρύων καιροῦς ἐν ἀκαρεῖ μεταβαλλομένων καὶ γελόντων καὶ συμπαιζόντων τοῖς νομιζομένοις λευπηκῆναι καὶ πεφοβηκῆναι, ἀλλ' οὐ κατὰ <τὴν> ἀλήθειαν ταῦτα ἐνηργηκόσιν. οὕτω δὲ καὶ <ταπεινώσει ἑαυτὸν> τις <ὡς> ὃ προσεκαλέσατο ὁ Ἰησοῦς <παιδίον>· οὐ γὰρ πίπτει ὑψηλοφροσύνη καὶ οἷσις εὐγενείας ἢ πλοῦτου ἢ τινος τῶν νομιζομένων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ἀγαθῶν εἰς παιδίον. διόπερ ἔστιν ἰδεῖν τὰ κομιδῆ νῆπια μέχρι τριῶν καὶ

Dovendo rendere conto dell'invito di Gesù ai discepoli a farsi come bambini, Origene analizza la condizione infantile alla ricerca degli elementi che la rendano auspicabile per un adulto. Il pensiero non è isolato nella produzione origeniana: in un frammento di commento all'episodio giovanneo del fariseo Nicodemo, cui Gesù rivolge un'esortazione a rinascere dall'alto (Gv 3,1-3), Origene ripropone le medesime considerazioni sulla libertà dei fanciulli dalle passioni e dai turbamenti:

«Esortando a questa nascita, Gesù diceva ai suoi cari: *Se non vi convertirete e non diventerete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli* (Mt 18,2). Fai attenzione anche a questo: i bambini non respingono chi fa loro un torto, non si rattristano per la perdita di ciò che è piacevole, né mostrano un saldo attaccamento a chi è buono con loro. Egli vuole, pertanto, che noi siamo per disposizione tali quali i fanciulli sono per l'età. Essi, infatti, non sono così razionalmente, mentre quelli che si fanno come loro su esortazione di Gesù si sforzano di mostrare un simile comportamento attraverso la razionalità ed un atteggiamento ineccepibile. E se anche Nicodemo disse quanto esposto con ignoranza, certo gli sfuggì qualcosa di vero contenuto nelle sue stesse parole»<sup>238</sup>.

La necessità di spiegare il modello evangelico proposto si comprende meglio qualora si pensi alla considerazione perlopiù negativa in cui la prima età era generalmente tenuta<sup>239</sup>. Si è osservato più volte come la metafora infantile esprimesse nelle fonti antiche una deficienza intellettuale o etica. Origene tenta dunque di mostrare l'opportunità di diventare come bambini, non necessariamente condivisibile per un lettore ellenizzato, attraverso il corposo ed inatteso *excursus* sulla natura dei fanciulli e sulla loro attitudine in relazione alle passioni.

L'argomentazione dell'Alessandrino si svolge a partire da due principi. Il primo di questi è una delle declinazioni principali dell'idea dell'inferiorità infantile, cui si è avuto modo di accennare nel capitolo precedente, ad esempio, a proposito del termine νήπιος e delle etimologie proposte per lui già nell'antichità. Il bambino piccolo sarebbe colui che non parla;

---

τετάρων ἐτῶν ὅμοια τοῖς ἀγενέσι, κἄν εὐγενῆ εἶναι δοκῆ, καὶ μὴ μᾶλλον πάντως φιλεῖν δοκοῦντα τὰ πλούσια παιδία παρὰ τὰ πενιχρά. ἔαν οὖν ὅπερ παρὰ τὴν ἡλικίαν πάσχει τὰ παιδία πρὸς τὰ τοὺς ἀνοήτους ἐπαίροντα τοιαῦτα πάθη, ἀπὸ λόγου ὁ τοῦ Ἰησοῦ μαθητῆς <ἀναλάβη>, ἔταπεινωσεν <ἐαυτὸν ὡς> ὃ ἔδειξεν ὁ Ἰησοῦς <παιδίον> οὐκ ἐπαίρομενος ἐπὶ δοξαρίῳ οὐδὲ φυσιοῦμενος ἐπὶ πλούτῳ οὐδ' ἐπὶ περιβολῇ οὐδὲ ὀγκοῦμενος ἐπὶ εὐγενείᾳ. μάλιστα δὲ τοὺς <τοιούτους>, οὓς ὁ λόγος ἀπέδειξε στραφέντας <ὡς> ὃ προσελάβετο ὁ Ἰησοῦς <παιδίον> ἀποδεκτέον καὶ τιμητέον <ἐπὶ τῷ> Ἰησοῦ <ὀνόματι>, ἐπεὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἐστὶν ὁ Χριστός. καὶ διὰ τοῦτο λέγει τὸ <καὶ ὃς ἂν δέξηται ἐν παιδίῳ τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται>.

<sup>238</sup> *FrIo XXXV* (GCS X.511): ἐπὶ ταύτην τὴν γέννησιν παρορμῶν ὁ Ἰησοῦς τοῖς γνωρίμοις ἔλεγεν· "Ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν". πρόσχες καὶ τούτου τὴν ἀκρίβειαν. τὰ μὲν παιδία οὐκ ἀμύνεται τοὺς ἡδικηκότας, οὐ λυπεῖται ἐπὶ τῇ ἀποβολῇ τῶν ἡδέων, οὐ προσπάσχει μετὰ βεβαιότητος τοῖς οὔσι προσηνέσι. βούλεται τοίνυν τοιοῦτους εἶναι ἡμᾶς ἐκ διαθέσεως οἷα τυγχάνει τὰ παιδία ἐξ ἡλικίας. ἐκεῖνα μὲν γὰρ οὐ λόγῳ ἐστὶ τοιαῦτα, οἱ δὲ ὡς ταῦτα γινόμενοι κατὰ πρόσταξιν Ἰησοῦ λόγῳ καὶ ἔξει βελτίστη σπεύδουσιν εὐρεθῆναι οὕτως ἔχοντες. κἄν τοίνυν ὁ Νικόδημος σὺν ἀμαθίᾳ τὰ προκείμενα εἶπεν, ἄλλ' οὖν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ κείμενόν τι ἀληθές ἡγνοεῖτο αὐτῷ.

<sup>239</sup> Per una lista dei passi in cui compare il motivo della limitatezza intellettuale infantile – quello che M. Golden ha definito come «the fullest compendium of children 's intellectual shortcomings» (M. GOLDEN, *Children and Childhood in classical Athens*, Baltimore 1990, 6) si veda T. WIEDEMANN, *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989, 184 n. 30. I due riferimenti non sono che esempi circostanziati in una fitta selva di titoli dedicati all'infanzia ed al suo trattamento nell'antichità.

giacché l'eloquio è la facoltà per eccellenza dell'individuo razionale, il bambino è per antonomasia l'individuo che non ha ancora sviluppato la facoltà razionale e le attitudini ad essa correlate.

L'idea che il bambino non sia in pieno possesso del proprio razionalità è precisamente alla base del ragionamento origeniano. Da questo assunto, che non viene messo in discussione né argomentato perché, evidentemente, dato per assodato, si deduce la seconda componente del discorso, nonché la principale: i bambini non sperimentano passioni. Tra l'uno e l'altro passaggio, a mo' di ponte tra la premessa e la conclusione, si colloca una dottrina delle passioni che non è qui formulata espressamente, né attribuita all'una o all'altra scuola filosofica – Origene si limita in effetti ad osservare che il principio in questione «è stato dimostrato anche da altri» (ἀποδέδεικται καὶ ἄλλοις) – ma di cui già von Arnim riconosceva la matrice stoica. Dire che i bambini, in quanto individui in cui il principio razionale non ha raggiunto il proprio compimento, non possono conoscere passioni, significa affermare che il ruolo del principio razionale nella formazione delle passioni stesse è determinante.

Il pensiero è talmente evidente agli occhi dell'Alessandrino da non necessitare neppure un saggio della sua bontà. Origene argomenta *e contrario*: siccome qualcosa di simile alle passioni, nei bambini, è effettivamente riconoscibile nelle manifestazioni di pianto e gioia ed in tutte le reazioni tipiche dei più piccoli, si deve piuttosto ricercare di che natura questo elemento sia, dimostrandone la differenza sostanziale dalle passioni adulte. L'elemento principale di distinzione è identificato da Origene nella provvisorietà degli stati emotivi infantili: colpiscono nei più piccoli i repentini cambi di umore, l'abbandono fiducioso alla medesima persona cui poco prima il bambino stesso sembrava riservare antipatia ed avversione apparentemente immotivate. All'instabilità e brevità degli stati d'animo si aggiunge dunque l'elemento della illogicità, che si inserisce bene nel ritratto infantile fornito: i bambini, poiché non guidati nella propria condotta da un principio razionale, non concedono il proprio assenso alle azioni intraprese, né vi aderiscono stabilmente.

Si diceva come la base filosofica su cui si sostiene questa argomentazione sia fornita dalla dottrina stoica sulle passioni. Nel contributo citato in precedenza se ne sono tratteggiati sommariamente i caratteri<sup>240</sup>, indicando come la critica si sia divisa generalmente tra quanti hanno ritenuto di scorgere una continuità sostanziale tra la posizione di Crisippo e quella degli scolarchi del Portico – in particolare, Zenone – e quanti invece hanno enfatizzato l'elemento di innovazione della filosofia crisippea in rapporto ai predecessori. Oggi si tende ad enfatizzare

---

<sup>240</sup> Si rimanda, in particolare, alla bibliografia qui indicata: *Tre paradigmi di infanzia*, cit. 5 n.18. A questi titoli si aggiunge il contributo di M. Graver, che raccoglie le voci critiche precedenti e produce una sintesi chiara ed accurata: M. GRAVER, *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007.



piuttosto gli elementi di continuità, forse anche in reazione alla lunga predominanza nella critica della seconda delle interpretazioni, autorevolmente sostenuta da Pohlenz. L'idea di una precisazione e di uno sviluppo del pensiero stoico nel solco di una tradizione coerente è dunque divenuta maggioritaria.

A prescindere dalla questione dell'attribuzione all'una o all'altra personalità del Portico, la dottrina stoica delle passioni cui Origene, in base alla lettura di von Arnim, sembrerebbe fare riferimento, dipende in ultima istanza dalla psicologia intellettualistica e monistica ascrivibile con certezza a Crisippo, ove non ai suoi predecessori: l'anima, composta dal solo principio razionale, riceve dall'esterno le sensazioni e formula giudizi; essa concede o sospende l'assenso, alternativamente, alle opinioni formatesi sulla base di queste stesse percezioni. La facoltà razionale può dunque concedere erroneamente il proprio assenso ad una rappresentazione, nel qual caso si innesca un processo che può condurre al formarsi della passione. Quest'ultima non è altro che un giudizio errato ed evolve in un disagio cronico dell'anima, un'autentica malattia. In questo senso la terminologia origeniana, che riferisce di debolezze e malattie (ἀρρωστήματα; νοσήματα) dell'anima, è perfettamente stoica.

Risulta evidente, dunque, che un logos sviluppato è condizione imprescindibile per la formazione della patologia costituita dalle passioni. La Stoa di conseguenza esclude dal novero di quanti possono incorrere in esse i bambini e gli animali. L'estraneità infantile dalle passioni, peraltro, guadagna a Crisippo la critica serrata di Posidonio (Chrysipp. SVF III 229 a), sia perché, secondo quest'ultimo, l'esperienza mostrerebbe come i bambini provino passioni ancora più intense di quelle sperimentate dagli adulti; sia perché in merito alla questione dell'appropriazione (οἰκείωσις), postulando con Crisippo l'esistenza della sola parte più elevata dell'anima, si dovrebbe immaginare che un individuo cresciuto nelle migliori condizioni avverta il solo stimolo ad appropriarsi del bello, ipotesi che risulta contraddetta, ancora una volta, dall'esperienza. Le premesse crisippee sembrano condurre a contraddizioni con quanto osservabile nella realtà dei fatti<sup>241</sup>.

La questione dell'assenso, necessario affinché una sensazione diventi giudizio o, eventualmente, passione, è formulata chiaramente da Filone proprio in relazione alle categorie di individui che non dispongono della facoltà razionale: un'azione virtuosa può ben essere compiuta con le peggiori intenzioni o involontariamente:

---

<sup>241</sup> Posidonio, secondo la testimonianza di Galeno, avrebbe argomentato per assurdo: si immagini che un bambino venga educato dai migliori precettori e circondato da soli esempi positivi. Logica vorrebbe che, non esistendo una parte dell'anima che faccia inclinare il bambino verso il raggiungimento del piacere o il primato ed avendo allenato la parte razionale dell'anima ad una vita secondo virtù, il piccolo non possa che abbracciare la vita del filosofo. Eppure l'esperienza mostra il contrario: i bambini, anche quelli cresciuti nelle condizioni più favorevoli, si rivolgono istintivamente al piacere.

«È invero anche lo stolto compie alcune azioni doverose, ma non muovendo da un atteggiamento interiore conveniente (ἀφ' ἕξεως). E pure colui che è fuori di sé per l'ubriachezza capita che parli ed agisca da sobrio, ma non perché sia sobria la sua mente. E infine, perfino i bambini, ancora in tenerissima età, talvolta fanno e dicono molte cose che sono da uomini ragionevoli, ma non certo muovendo da un atteggiamento razionale (οὐκ ἀπὸ λογικῆς ἕξεως), giacché la natura non li ha ancora educati ad essere ragionevoli. Il legislatore, quindi, vuole che il sapiente si mostri degno di benedizione non occasionalmente (σχετικῶς), per accidente o quasi per caso, ma sulla base di un atteggiamento interiore e di una disposizione veramente 'benedetti' (ἀπὸ ἕξεως καὶ διαθέσεως εὐλογίστου).»<sup>242</sup>

Il passo è ancor più significativo in quanto condivide alcuni elementi terminologici di *CMt* XIII.16: ad esempio, la nozione di ἕξις, che in Filone si accompagna a quella di διάθεσις. I termini sono attestati nel lessico aristotelico e stoico, benché con accezioni non del tutto corrispondenti. Entrambi indicano un'attitudine, una disposizione che attiene alla costituzione razionale dell'individuo. L'opposizione indicata nel frammento tra la casualità, espressa dall'avverbio σχετικῶς, e la volontarietà e la consapevolezza della condotta dell'uomo razionale si rispecchia nella distinzione stoica tra σχέσις, per un verso, e διάθεσις e ἕξις, per l'altro.

Quanto all'impiego che di questo vocabolario fa l'Alessandrino, un uso interessante del termine ἕξις è attestato in *Prin* IV.2.2, dove si fa riferimento ad un'attitudine non ancora disciplinata e ben esercitata nella lettura della sacra Scrittura, che induce ad una comprensione falsificata ed impedisce di riconoscere in essa gli eventi di cui la Scrittura stessa è anticipazione.

Quanto al secondo termine, Origene ricorre in *Cto* XIII.36.235 alla categoria di διάθεσις, 'disposizione', per esprimere la volontà del Padre in relazione al Figlio: volontà che costituisce il cibo stesso del Figlio, attraverso il quale Egli è ciò che è. La volontà sarebbe dunque la disposizione a volere ed eseguire la volontà stessa del Padre. In *EM* 5 l'Alessandrino ribadisce che la salvezza di chi invoca Dio non prescinde dalla corrispondenza di discorso e disposizione interiore: «non saranno giustificati, se non crederanno a Dio con un cuore davvero così disposto, né saranno nella salvezza, se la parola non corrisponderà alla disposizione interiore (διάθεσις)»<sup>243</sup>. Ancora, il trattato *Sulla preghiera* fa ricorso ad espressioni come ἀπὸ διαθέσεως (*Orat* XXII.3) o μετὰ διαθέσεως (*Orat* XXV.2), ad indicare atti o parole intenzionali, volontarie.

---

<sup>242</sup> Chrysipp. SVF III 512: ἐπεὶ καὶ ὁ φαῦλος ἔνια δρᾶ τῶν καθηκόντων οὐκ ἀφ' ἕξεως καθηκούσης, καὶ ὁ μεθύων μέντοι καὶ μεμηνῶς ἔστιν ὅτε νηφάλια φθέγγεται τε καὶ ποιεῖ, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ νηφούσης διανοίας, καὶ οἱ ἔτι κομιδῇ νήπιοι παῖδες οὐκ ἀπὸ λογικῆς ἕξεως - οὐπω γὰρ αὐτοὺς ἡ φύσις λογικοὺς πεπαιδεύκε - πολλὰ πράττουσι καὶ λέγουσιν ὧν οἱ λογικοί. βούλεται δὲ ὁ νομοθέτης τὸν σοφὸν μὴ σχετικῶς καὶ εὐαλότως καὶ ὡς ἂν ἐκ τύχης εὐλόγιστον δοκεῖν εἶναι, ἀλλ' ἀπὸ ἕξεως καὶ διαθέσεως εὐλογίστου.

<sup>243</sup> *EM* V (GCS II.7): οὔτε δικαιωθήσονται, ἐὰν μὴ οὕτω πιστεύσωσι τῷ θεῷ τῆς καρδίας αὐτῶν οὕτω διακειμένης, οὔτε ἐν σωτηρίᾳ ἔσονται, ἐὰν μὴ ὁποῖα ἡ διάθεσις ἢ, τοιοῦτος καὶ ὁ λόγος.

Il discrimine è dunque posto tra azioni compiute coerentemente alla disposizione interiore, ed altre che non coinvolgono la partecipazione dell'agente. La distinzione permette ad Origene di osservare in *Frilo* LXXXV che non chiunque profetizza è un profeta: né Balaam, né Caifa parlano per bocca dello Spirito Santo, ma, come vogliono alcuni, il secondo avrebbe profetato sotto l'influsso di spiriti demoniaci. Il pensiero che, nella sua formulazione originaria, ha sapore stoico, prende così una coloritura cristiana: la casualità apparente di un comportamento improntato a ragione ma non ragionevole – di una guarigione per mano di chi non sia medico, ad esempio, o di un'opera di costruzione per chi non sia architetto, secondo l'elenco fornito da Origene – ha ogni probabilità di essere stato ispirato da una potenza demoniaca.

Quale che sia la precisa accezione dei termini ἔξις e διάθεσις in Origene, è evidente che egli associa entrambi alla costituzione razionale dell'adulto. Ad esso si chiede di appropriarsi, sulla scorta della razionalità stessa, di una condizione o disposizione che, a differenza del caso degli infanti, non sia soggetta all'influenza esterna, né sia in balia dei mutamenti. Si guadagna la condizione infantile «assumendo razionalmente una disposizione» (ἔξις ἀναλαβὸν ἐκ λόγου) che non ammetta l'insorgere delle passioni: mentre quella dei più piccoli non può dirsi vera apatia, giacché essi non conoscono le passioni, la condizione auspicata per gli adulti attraverso uno sforzo di natura razionale rientra a ragione nella categoria.

Per tornare brevemente al passo filoniano, i personaggi “tipo”, richiamati ad esemplificare il discorso, sono l'ubriaco, il folle ed il bambino: in nessuno dei tre casi si può parlare di un corretto funzionamento del logos e, dunque, di una volontarietà nelle azioni, eppure può ben capitare di imbattersi in un'azione o un detto savio ad opera di uno dei tre individui indicati. Evidentemente non è legittimo inferirne che per Filone le tre categorie si sovrappongano; nondimeno il bambino non è certamente presentato come modello di comportamento e si è perciò ben lontani dalla prospettiva origeniana, che intende *in bonam partem* la definizione stoica di infanzia, almeno nel nostro testo. Vale dunque la pena osservare la consonanza tra Filone ed Origene, per un verso, ed il diverso approccio al medesimo orizzonte concettuale, per l'altro. Il retroterra è in entrambi i casi filosofico. L'opera filoniana costituisce, peraltro, una delle fonti principali di testi frammentari stoici.

La ricostruzione origeniana si innesta così nel pensiero e nel lessico della filosofia del Portico. Oltre alla dottrina delle passioni si osservano una serie di consonanze a livello terminologico e concettuale: Origene elenca le quattro passioni principali – dolore, piacere, paura, desiderio: il cosiddetto tetracordo – osservando come nessuna di queste, nonostante le

apparenze, ricada sui fanciulli; oppone poi al bambino, benedetto da questa forma di *apatia sui generis*, lo stolto (φᾰύλος) che incarna il tradizionale bersaglio della polemica stoica<sup>244</sup>.

Proprio a ragione di questa aderenza risulta ancor più sorprendente l'uso speculare che del ragionamento l'Alessandrino propone. Ribadisce, sì, il marchio di individuo irrazionale che grava sui bambini, ma non per inferirne, come si è visto fare a Filone, la prossimità del bambino stesso ad altre categorie tutt'altro che paradigmatiche. Nel caso dell'altro grande Alessandrino, in effetti, l'enfasi è posta sulla inconsapevolezza dei piccoli: un bambino non è vizioso, certo, poiché non possiede ancora i mezzi per aderire al vizio; e tuttavia, per la stessa ragione non può ancorarsi saldamente alla virtù ed è perciò lungi dal saggio, che «segue giustamente la giustizia», secondo la parola di Mosé in Dt 16,20, citata da Filone<sup>245</sup>, ossia sceglie il giusto dopo averlo riconosciuto come tale. Non è un caso ritrovare il medesimo versetto citato in Origene in *HLc* II.6.7 a proposito della descrizione lucana di Zaccaria ed Elisabetta, «giusti davanti a Dio», che «osservavano irreprensibili tutte le leggi e le prescrizioni del Signore»: non è escluso che un uomo possa osservare leggi e prescrizioni senza essere per questo detto irreprensibile<sup>246</sup>.

Origene, che pure sottolinea la necessità di assumere la condizione infantile sulla scorta e con l'aiuto della razionalità e di non rinunciare, dunque, al principio individuante della vita e della condizione adulta, tuttavia ha cura di distinguere l'attitudine dei fanciulli da quella degli stolti, che spinti dalla voluttà «provano un'emozione irrazionale». Piega dunque la nozione stoica di infanzia, tutt'altro che lusinghiera, ad un uso "eterodosso", spiegando l'invito evangelico a farsi bambini attraverso una dottrina che della condizione infantile dà una valutazione di segno negativo.

---

<sup>244</sup> Oltre al profilo del φᾰύλος, altro oggetto di critica è l'ᾰφρων, l'«insensato». Si veda in proposito l'*excursus* dedicato da Filone alla distinzione tra due tipi di ignoranza in *Sac* 46-49: la prima, volontaria, è appunto quella del folle; la seconda, involontaria, è quella degli individui non dotati di razionalità, come nel caso degli animali. La categoria dei bambini non è citata in questo contesto; è interessante rimarcare però come, in favore della seconda categoria, l'uomo sapiente sia chiamato ad esercitare una formazione ed un'educazione che riscatti la «passione», la malattia dell'ignoranza; e come invece non ci sia alcun modo di recuperare la condizione dell'insensato che, proprio in quanto individuo dotato di razionalità che di essa ha fatto un uso improprio, ha scelto consapevolmente di aderire a questo modo di vita. Il suo «disturbo», pertanto, non può essere sanato. I termini πάθος e ἀρρώστημα ricordano il lessico origeniano, così come il generale riferimento all'ignoranza come malattia e a quest'ultima come uso deviato della facoltà razionale.

<sup>245</sup> In *Quod deterius* 18, ad esempio, ma spesso altrove.

<sup>246</sup> *HLc* II.6-7 (SC 87, 114): *Difficilis res est in conspectu Dei iustum esse, ut non ob aliam causam quid boni facias, nisi propter ipsum bonum, et Deum tantum quaeras boni operis retributorem... Homines enim, quamvis certum iudicium habere videantur, tamen non possunt ad liquidum pronuntiare. Evenit quippe interdum, ut laudent eum, qui non est laudabilis, et ei detrahant, qui minime detractio dignus est.* Solo Dio conosce le intenzioni ed è dunque in grado di valutare la bontà autentica di un'azione o un detto. Si vedano anche *HIos* IX.6 e *CRm* I.19, II.1 a proposito del binomio *opus-animus*: si può commettere il male senza averne l'intenzione, si può commettere il bene con un'intenzione tutt'altro che raccomandabile. Ancora, in *CRm* V.5 la distinzione tra un'azione isolata ed un'abitudine (*usus* e *consuetudo*) si concretizzano nell'esempio del medico: non chiunque sia in grado di compiere l'azione che opererebbe un medico è *ipso facto* un medico.

Attraverso una lettura del capitolo tratto dal commentario matteano si sono potuti isolare alcuni punti importanti della definizione origeniana, che vale pena riassumere brevemente prima di concentrarsi su ciascuno di essi separatamente: nei fanciulli la facoltà razionale non è pienamente sviluppata; questa condizione rende immuni i più piccoli dalle passioni, intese come autentica condizione patologica dell'anima. Un terzo punto riguarda la volontarietà, la consapevolezza delle azioni compiute: da questo discende una problematica ulteriore, quella della responsabilità, ossia l'imputabilità di meriti e demeriti all'individuo agente. Si tratta di uno sviluppo presente in potenza in *CMt* XIII.16 e che tuttavia non trova qui una trattazione; esso sarà sviluppato diffusamente in altri testi origeniani.

### I.1. Lo sviluppo del logos nei minori

Per due volte nel paragrafo riportato si specifica chi siano coloro che beneficiano della condizione di estraneità dalle passioni: si tratta dei «bambinetti che non hanno ancora sviluppato appieno la facoltà razionale» (εἰς τὰ μηδέπω συμπληρωκότα τὸν λόγον παιδία; εἰς ἃ μὴ πέφυκε παιδία ἐμπίπτειν, ὅσα τὸν λόγον μηδέπω συμπληρώκειν). Il verbo συμπληρώω, 'completare', che ricorre con frequenza nei passi di contenuto analogo, può risultare indicativo a proposito di un primo quesito: se cioè il bambino sia interamente sprovvisto del principio razionale e si debba pertanto immaginare l'aggiunta successiva di quest'ultimo; o si debba piuttosto pensare ad una razionalità quiescente nei primi anni di vita, che si svilupperebbe compiutamente ad un dato momento. L'idea di un perfezionamento e di un completamento espressa dal verbo lascia pensare piuttosto alla seconda delle possibilità.

La medesima conclusione è suggerita dal passo che segue. Origene sostiene che

«Dobbiamo sapere anche questo, che una cosa è che in qualcuno vi sia la potenza, un'altra è che vi sia l'atto o l'attuazione: differenza che i Greci rendono con δύναμις e ἐνέργειαν. Ad esempio, un bambino appena nato è potenzialmente un uomo razionale; può, infatti, essere razionale qualora raggiunga l'adolescenza. E si può dire che sia anche un fabbro in potenza, un timoniere, un grammatico; giacché è del tutto possibile che diventi una di queste cose. Ma in atto – intendo, nella sua concreta realizzazione – non è nessuna di queste cose finché è bambino: ma se solo comincerà ad essere padrone della propria razionalità o ad intraprendere l'arte del fabbro o di qualsivoglia disciplina, allora si dice che è razionale in atto, fabbro in atto o insomma qualunque altra figura di cui svolga il lavoro. In questo modo si deve credere che anche Cristo, che è il verbo (gr. Λόγος) di Dio, si trova in rapporto a noi, cioè in rapporto ad ogni uomo, in potenza, come la razionalità (λόγος) lo è per i bambini. Si dice invece che si trova in atto in me quando con la mia bocca avrò confessato il signore Gesù ed avrò creduto nel mio cuore che Dio lo resuscitò dai morti (cf. Rm 10,9).»<sup>247</sup>

---

<sup>247</sup> *CRm* VIII.2 (ed. HAMMOND Bammel 648) *Debemus etiam hoc scire, quod aliud est possibilitatem esse in aliquo, aliud efficaciam vel efficientiam, quod Graeci δύναμις et ἐνέργειαν vocant. Verbi causa: parvulus nuper natus possibilitate rationalis homo est; potest enim esse rationalis, si adoleverit. Et possibilitate etiam faber et gubernator et grammaticus dicitur; possibile enim est, ut horum aliquid sit. Efficacia vero vel efficientia, hoc est re ipsa atque effectu, nihil horum est, dum est parvulus; sed si coeperit vel rationis iam capax esse vel aliquid fabrilis artis aut cuiuslibet alterius efficere, tunc iam efficacia rationalis dicitur vel faber vel sicut illud est, quo effectu operis agit. Hoc ergo modo etiam Christus, qui est verbum Dei, possibilitate quidem iuxta nos, hoc est iuxta*

A ben vedere, il passo non specifica che la razionalità si trovi già nel bambino; eppure, il fatto stesso di richiamare il binomio potenza-atto lascia pensare che il seme del logos si trovi nei bambini piccoli e raggiunga la propria pienezza in concomitanza con l'adolescenza. Il parallelo con il logos-Cristo, inoltre, è a sua volta significativo: questo esiste da sempre in ogni uomo – semi del logos esistevano anche negli uomini vissuti prima della venuta di Cristo, secondo la dottrina dei λόγοι σπερματικοί nota già a Giustino (*II Apol* VIII.3; XIII.3).

Si profila in ogni caso l'idea di una crescita per tappe dell'infante, il quale sarebbe tuttavia già dalla nascita un potenziale individuo raziocinante. Questa progressività è bene evidenziata da alcuni passi origeniani. È sempre il commentario al primo vangelo a proporre un esempio significativo in merito. In *CMt* XVII.8 l'Alessandrino commenta la parabola dei vignaioli di Mt 21,33-43. Dopo un'iniziale ripresa dell'esegesi tradizionale, che Origene poteva leggere in Ireneo<sup>248</sup>, l'Alessandrino muove verso un'interpretazione a suo dire più approfondita e meno legata allo schema generale, quanto interessata al chiarimento dei singoli elementi. L'esegeta ipotizza che la vite della parabola sia il logos<sup>249</sup> piantato in ogni anima e che la vigna rappresenti gli stimoli che inducono a trattare le problematiche necessarie al raggiungimento

---

*omnem hominem esse credendus est tamquam ratio parvulis; efficacia vero tunc in me esse dicitur, cum in ore meo confessus fuero Dominum Iesum et in corde meo credidero, quod Deus illum suscitavit a mortuis.* A proposito di questa riflessione su potenza e atto, mi pare si possa accostare un passo aristotelico per certi versi affine. Nel *De anima* lo Stagirita puntualizza la differenza tra due diversi modi di utilizzare la terminologia: «Bisogna poi distinguere a proposito di potenza ed atto, giacché ne abbiamo parlato in maniera semplicistica. C'è ad esempio un primo tipo di conoscenza, come se dicessimo che un uomo è sapiente perché fa parte di quelle creature che sanno, posseggono la sapienza. È poi possibile dire che è saggio colui che conosce la grammatica; ebbene, ciascuno di questi non sono in potenza allo stesso modo, ma uno, perché sussistono il genere e la materia, l'altro perché, volendo, è nella condizione potenziale di conoscere, sempre che qualcosa dall'esterno non glielo impedisca. C'è poi quello che sa: egli conosce in atto, in senso proprio, questo preciso 'alfa'. I primi due, che pure conoscono potenzialmente, diventano conoscitori in atto; ma l'uno è trasformato attraverso l'apprendimento e cambia spesso, passando dalla condizione contraria; l'altro invece, in altro modo, passa da un possesso dell'aritmetica e della grammatica non attuale, alla sua attualizzazione» (*De anima* 417a.21-417b.2: διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἀπλῶς ἐλέγομεν περὶ αὐτῶν· ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμον τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἑκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστίν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύσῃ τῶν ἕξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεῖα ὦν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. ἀμφοτέρω μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες <όντες, ἐνεργεῖα γίνονται ἐπιστήμονες.> ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον). Parebbe di poter interpretare, alla luce del ragionamento origeniano, che la potenza della razionalità naturale corrisponda alle prime delle tre categorie aristoteliche; che il Logos-Cristo, presente in potenza, si rispecchi nella seconda – nella misura in cui questo si attualizza attraverso un'adesione volontaria, espressa in termini cristiani dalla *confessio*; e che la vita di chi rende testimonianza alla fede cristiana costituisca l'entelechia compiuta della potenzialità del secondo tipo costituita dalla presenza del Logos.

<sup>248</sup> Ir. *Adv. Haer* IV 36.1-2. Sui rispettivi schemi interpretativi si veda la nota di M.I. DANIELI in *Origene, Commento al vangelo di Matteo/3*. Libri XVI-XVII, note a cura di M.I. DANIELI, traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, Roma 2001, 152 n.7.

<sup>249</sup> Scognamiglio, plausibilmente sulla base del confronto con la traduzione latina, mantiene nel testo italiano la parola logos con iniziale maiuscola, riferendo dunque la metafora successiva dello sviluppo del logos dell'anima allo sviluppo della comprensione della Scrittura (trad. Scognamiglio III 158-159). Sulla questione si tornerà a breve.

della salvezza<sup>250</sup>. Come nel caso della vigna esiste un momento in cui nascono le foglie, un altro in cui spuntano i frutti, ancora piccoli, un terzo in cui questi si ingrossano e, in breve, un tempo per ogni fase della crescita, Origene osserva che:

«allo stesso modo il primo momento della vita degli uomini, in corrispondenza della prima infanzia, possiede la nuda vigna, dotata della sola forza vitale (τὸ ζωτικόν); poi, quando la ragione comincia a svilupparsi completamente (συμπληροῦσθαι ἄρχηται), è tempo della prima fioritura; e nella stessa misura in cui l'anima, coltivata, fa progressi, così anche la vigna, grazie alle cure del contadino, fa mostra dei grappoli a venire, che fioriscono e spargono un buon profumo, ovvero la virtù futura, agli inizi. Ma in seguito i frutti si fanno acerbi, quando la malizia si trova nella giovinezza – non quella che permane, bensì quella che necessariamente insorge e tuttavia mai dà il proprio assenso al peggio, ma sempre, se devo parlar così, è in cammino verso la virtù»<sup>251</sup>.

Si evince così che per Origene l'anima del neonato e del bambino nei primi anni possiede la sola forza vitale, τὸ ζωτικόν. Il tempo accompagna lo sviluppo del seme razionale affidato all'anima. Origene distingue in *Clō* II.24.156 due diverse nozioni associate al concetto di vita: la prima fa riferimento alla vita che accomuna creature razionali ed irrazionali; l'altra, cui allude *Gv* 1,4, è «quella che sopraggiunge insieme al logos che si sviluppa in noi non appena si realizza la partecipazione al logos»<sup>252</sup>. Questa seconda esistenza, per usufruire della quale la condizione necessaria ma non sufficiente è il possesso della razionalità, è presente in potenza in ogni uomo; essa si realizza qualora ci si allontani dalla vita ritenuta dai più autentica e che, invece, si rivela fasulla.

Ulteriori indicazioni emergono dall'esegesi origeniana di *Mt* 22,23-29 in *CMt* XVII.33: l'Alessandrino considera l'argomentazione dei Sadducei che mettono alla prova Gesù sottoponendogli la questione relativa alla vedova dei sette fratelli, e ne porta alle estreme conseguenze la logica, smascherando l'aporia:

---

<sup>250</sup> Il testo greco non è di semplice interpretazione, perché Origene interrompe il parallelismo tra la prima parte del periodo, che si compone di un verbo passivo, un soggetto ed un predicativo del soggetto, e la seconda, in cui si ritrova un nominativo plurale accostato ad un genitivo: Καὶ νοείσθω ἐν ἐκάστη ψυχῇ ὁ λόγος ἄμπελος πεφυτευμένη ὑπὸ τοῦ οἰκοδεσπότου, καὶ ἀμπελῶν αἱ ἀφορμαὶ πάντων <τῶν> ἀναγκαίων εἰς σωτηρίαν προβλημάτων (GCS XL.605). Scognamiglio traduce con «Si deve intendere che in ogni anima è il Logos la vite piantata dal padrone di casa, mentre la vigna è (il complesso degli) stimoli a trattare le questioni necessarie alla salvezza» (*cit.* 158 s.); Vogt rende «Man verstehe also in jeder Seele die Vernunft als den vom Hausherrn gepflanzten Weinstock und als Weinberg die Anregungen zu allen für das Heil notwendigen Aufgaben» (*Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus* (I-III), übers. von H.J. VOGT, Stuttgart 1983-1993, II 254).

<sup>251</sup> *CMt* XVII.8 (GCS XL.606): οὕτως ὁ μὲν πρῶτος τῶν ἀνθρώπων τῆς ζωῆς καιρὸς κατὰ τὴν νηπιότητα ἐχέτω τὴν ἄμπελον οὐδὲν περικειμένην ἀλλὰ μόνον ἔχουσαν τὸ ζωτικόν· εἴτ' ἐπὶ ὁ λόγος συμπληροῦσθαι ἄρχηται, ὁ καιρὸς ἔστω τῆς πρώτης ἀνθήσεως, ὅσον δὲ προκόπτει γεωργουμένη ἡ ψυχὴ τοσοῦτον καὶ ὁ γεωργούμενος ἀμπελῶν δείγματα φέρει μελλόντων βοτρυῶν, κυπριζόντων μὲν καὶ ὁσμὴν εὐωδίας (μελλούσης ἀρετῆς) φερόντων κατ' ἀρχάς, ὕστερον δὲ ἤδη καὶ ὀμφακιζόντων, ὅτε κακία μὲν νεότητι ἔνεστιν οὐχ ἡ παραμένουσα δὲ ἄλλ' ἡ ἀναγκαίως ὑφισταμένη καὶ οὐδέποτε νεομένη ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἀλλ' αἰεὶ (εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι) ἐπ' ἀρετὴν ὀδεύουσα.

<sup>252</sup> *Clō* II.24.156: ἡ ἐπιγυνομένη τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ, τῆς μετοχῆς ἀπὸ τοῦ πρώτου λαμβανομένης λόγου.

«Bisognava che allora i Sadducei considerassero ciò che conseguiva al loro ragionamento riguardo al fatto che ognuno si riprenda la propria moglie: ovvero che, in questo caso, ci sarebbero nuove generazioni, nascite di bambini, morti; e se è vero questo, allora anche malattie; e se poi si dessero nascite, allora anche infanzie, crescite dopo l'infanzia fino a che non si perfezionino (συμπληροῦσθαι) prima il linguaggio e poi la facoltà razionale; e nello sviluppo completo (ἐν τῇ συμπληρώσει) del logos comparirebbe la malizia, ed allora, a fatica, la virtù, in quei pochi che cercano di trovarla. C'è forse qualcosa di più stupido di questo?»<sup>253</sup>

I passi considerati mostrano l'istituzione di un legame tra il raffinamento della facoltà razionale e l'insorgere della malizia. Non solo le passioni, ma anche la possibilità di scegliere il male e compiere peccato dipende di necessità dalla facoltà razionale, che consente di opinare sulle sensazioni provenienti dal mondo esterno e di opporvisi, qualora lo si ritenga necessario, nonché di regolare la propria condotta secondo il modello offerto dalla virtù. In questo accostamento si intravede la linea evolutiva che scandisce il passaggio dalla prospettiva ellenista a quella cristiana, e dalla passione, identificata con il giudizio scorretto, al peccato.

I testi lasciano intravedere una sorta di schema evolutivo costante: l'infante è in ogni caso privo di un completo funzionamento del logos, e, di conseguenza, della capacità di discernere il bene dal male. In concomitanza con l'età dello sviluppo nell'uomo insorge necessariamente la malizia. Quest'ultima non si è ancora radicata nei comportamenti: il fanciullo, passata l'età irrazionale dell'infanzia, ha gli strumenti per assentire alle sensazioni e rendere stabili le cattive opinioni, ma è parimenti in grado di negare il proprio assenso, evitando che esse si stabiliscano saldamente. Da quel momento in poi si presenta all'individuo una sorta di bivio: l'età adulta porta ad alcuni la pratica costante della virtù, ad altri, un vizio duraturo.

Lo schema trova conferma in un testo tratto dai frammenti papiracei del *Commento a Romani*: «Ed alcuni tra i Greci, non a torto, sostengono che è necessario che nel genere razionale e mortale, con il perfezionarsi (ἄμ[α τῆ συμπληρώσει) della facoltà razionale, prima insorga la malizia, poi, con il passare del tempo, si allontani questa con impegno ed attenzione e si stabilisca la virtù»<sup>254</sup>. Scherer, editore e traduttore dell'opera, riporta in nota i due passi sopra citati ed osserva come la prossimità contenutistica e terminologica dei testi lasci pensare ad una predilezione dell'Alessandrino per il tema, sviluppato con coerenza.

---

<sup>253</sup> *CMt* XVII.33 (GCS XL.689 s.): ἐχρῆν δὲ ὁρᾶν <τότε> τοὺς Σαδδουκαίους τὸ ἀκόλουθον αὐτῶν τῇ ὑπονοίᾳ περὶ τοῦ ἕκαστον ἀπολήψεσθαι τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, ὅτι πάλιν ἐκεῖ τεκνογονίαι καὶ παίδων γενέσεις καὶ θάνατοι· εἰ δὲ ταῦτα καὶ νόσοι, εἰ δὲ γενέσεις καὶ νηπιότητες καὶ προβάσεις ἀπὸ νηπιότητος ἐπὶ τὸ συμπληροῦσθαι <τὴν> διάλεκτον καὶ ὕστερον τὸν λόγον καὶ ἐν τῇ συμπληρώσει τοῦ λόγου κακίαν, καὶ μόλις ποτὲ πάλιν ἀρετὴν ἐν ὀλίγοις τοῖς ζητοῦσιν αὐτὴν εὐρίσκεισθαι. Τούτων δὲ τί ἂν εἴη ματαιότερον;

<sup>254</sup> *CR//T* 136.13-16 (ed. SCHERER 136): Καὶ Ἑλλήνων δὲ τινες οὐ κακῶς ·[· ἀπε]φήναντο ὅτι ἀναγκαῖον ἐστὶν ἐν τῷ λογικῷ καὶ θνητῷ γένει ἄμ[α τῆ συμπληρώσει τοῦ λόγου πρότερον ὑποστῆναι τὴν κακίαν, εἴτα χρό[ν]ω ἐξ ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς ταύτην μὲν ἀνασκευάζεσθαι, τὴν δὲ ἀρετὴν ὑφίστασθαι.



Sarebbe utile identificare i Greci cui l'Alessandrino si riallaccia nel riproporre questa tesi. La traduzione latina di Rufino non viene in soccorso, riferendosi genericamente a *quidam ex sapientibus*<sup>255</sup>. Pare tuttavia plausibile che Origene pensi proprio agli Stoici. Scherer, per parte sua, si dichiara male in arnese nello stabilire l'identità della fonte origeniana.

Nel commento a Sal 118,128 conservato dalla catena palestinese, l'Alessandrino ripropone l'idea secondo cui, con il pieno sviluppo del logos, subentrerebbe la malizia:

«L'anima umana che raggiunga il pieno sviluppo del logos si trova necessariamente nel peccato, giacché è impossibile che con lo sviluppo della legge di natura insita nell'uomo non insorga il peccato; dopo che è sopraggiunta la malizia e l'anima è stata distorta, c'è bisogno di un raddrizzamento»<sup>256</sup>

M. Harl, editrice del testo, cita il passo di *CRmT* ed identifica così i Greci menzionati: «probablement des Stoïciens de son époque»<sup>257</sup>.

Nel medesimo testo catenario, all'interno del passo che commenta Sal 118,9 i νεώτεροι del versetto sono accostati a coloro che hanno da poco raggiunto l'età della ragione, i quali non vivono più senza legge e cui è giunto il comando di Dio. Harl riporta a questo proposito l'opinione di Festugière che fissa l'età dello sviluppo attorno ai quattordici anni<sup>258</sup>.

F. Cocchini, in margine alla traduzione italiana del commento nella resa rufiniana, rimanda opportunamente a *Clō* I.269-276, in cui Origene, «seguendo in parte le concezioni stoiche, attribuisce a tutti gli uomini indistintamente una partecipazione al Logos che, con il progredire dell'età, si fa sempre più piena e cosciente»<sup>259</sup>: la studiosa appoggia dunque prudentemente una derivazione stoica dell'idea.

---

<sup>255</sup> *CRm* III.2: «Perciò, mi pare che non a torto alcuni tra i sapienti abbiano stabilito che in tutta la stirpe mortale, quando si è giunti a quell'età in cui si ottiene il discernimento tra bene e male grazie al sopraggiungere della legge naturale, in un primo momento sorge la malizia di ognuno; poi, poco a poco, essa viene scacciata dall'istruzione, dalle istituzioni, dalle esortazioni, e si passa alla virtù» (ed. HAMMOND BAMMEL 209: *Unde non mihi videntur quidam ex sapientibus contra rationem definisse, quod in omni mortalium genere cum ad id aetatis ventum fuerit ubi discretionem recti praviq[ue] ingressu naturalis legis excipiat primo omnium malitiam suscitari, post haec iam eruditionibus institutis monitis paulatim eam depelli et ad virtutem transiri*). È da rilevare come Rufino inserisca un inciso a proposito della capacità di distinguere tra bene e male, conseguente allo sviluppo della facoltà razionale. A livello testuale, si prende nota di come il testo dell'edizione Heither diverga, sostituendo un singolare al plurale indicato nel testo greco: *Unde non mihi videtur quidam ex sapientibus ...* (ed. HEITHER, II Bd., 60.23-62.4). La soluzione di C. Hammond Bammel, ripresa da M. Fédou nell'edizione delle Sources Chrétiennes, è senz'altro preferibile, proprio sulla scorta del confronto con il greco.

<sup>256</sup> *FrPs* 118,128 (SC 189, 394-396): Ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ συμπληρώσασα τὸν λόγον, πάντως ἐν κακίᾳ γίνεται. Ἀδύνατον γὰρ ἄμα τῷ συμπληρωθῆναι τὸν νόμον τὸν φυσικὸν ἐν ἀνθρώποις μὴ ὑποστῆναι τὴν ἁμαρτίαν. Ἐπὶ οὖν γένηται ἡ κακία καὶ στρεβλωθῆ ἡ ψυχὴ, δεῖται κατορθώσεως.

<sup>257</sup> SC 190, 714.

<sup>258</sup> SC 190, 570 per il commento di M. Harl; per il testo del frammento si veda *infra* 115 n. 275. L'identificazione "pacifica" dei quattordici anni con l'età di ragione si basa sulla correzione di un testo raccolto da von Arnim negli SVF, in cui si parlerebbe invece di prima ebdomade come età dello sviluppo: SVF II 83. Vd. *infra* 111 n. 269.

<sup>259</sup> Origene. *Commento alla lettera ai Romani*. Volume I, libri I-VII, introduzione, traduzione e note a c. di F. COCCHINI, Casale Monferrato 1985, 133 n. 16.

T. Heither, traduttrice tedesca del commento, cita invece *CMt* XIII.16 osservando come proprio con lo sviluppo del logos nel bambino subentrino i πάθη. Come si è già detto, le passioni sarebbero dunque equivalenti ai vizi, alla malizia scacciata attraverso l'educazione. Secondo la studiosa tedesca Origene si appoggerebbe qui alla filosofia per mostrare l'universalità del peccato<sup>260</sup>.

Il passo del *Commento a Giovanni* menzionato da Cocchini così come altri testi sulla questione meriterebbero una più ampia analisi; ad essi si tornerà quando si passerà a discutere il terzo aspetto della questione legata allo sviluppo dell'elemento razionale nell'uomo, quello della responsabilità e dell'imputabilità di meriti e demeriti. È bene tuttavia anticipare una problematica la cui soluzione è necessaria alla comprensione di tutti i testi che si osserveranno di seguito, e che si è già proposta nel contesto della traduzione di *CMt* XVII.8. La questione riguarda la corretta traduzione del termine logos. Sinora ci si è riferiti ad esso nel senso più "greco", ovvero, come alla facoltà razionale dell'anima. Il termine può poi indicare, evidentemente, la parola, il ragionamento, il linguaggio, l'eloquio. L'Alessandrino non rinuncia a valorizzare questa ricchezza semantica nel caso di alcune esegesi: ad esempio, descrivendo il silenzio di Zaccaria, reso muto a causa della propria incredulità e, aggiunge Origene, del proprio comportamento irrazionale. L'autore ha tutto l'agio di accostare la condizione del padre del Battista a quella dell'Israele storico, che ha perduto la ragione e non può rendere ragione – in greco δίδοναι λόγον – dei propri atti<sup>261</sup>.

Ma la vera ambiguità è nel caso di Origene di tutt'altro segno, e di maggiore difficoltà. La questione non è tanto quella di distinguere tra i diversi significati che il termine assume nel greco classico, quanto di individuare i riferimenti al Logos-Verbo divino, e di scindere così la riflessione cristologica da considerazioni di natura antropologica relative alla costituzione di una *facies* razionale. Nella maggior parte dei casi questa operazione si rivela impossibile. Origene sovrappone di frequente la partecipazione al Logos divino, personalistica, dallo sviluppo del raziocinio individuale che è proprio di ogni anima che abbia superato l'età dell'inconsapevolezza; poiché l'oggetto di conoscenza è uno, tale non può che essere il processo di apprendimento. Origene nondimeno riconosce il fatto che la partecipazione universale ad un principio di razionalità, secondo la dottrina dei λόγοι σπερματικοί, sia percepita diversamente da quanti sono in grado di riconoscerne la fonte e quanti, al contrario, non si spingono sino all'ente, nutrendo così o propalando false dottrine riguardo al Logos. L'Alessandrino si esprime in questi termini:

---

<sup>260</sup> *Origenes. Römerbriefkommentar: drittes und viertes Buch*, üb. und eing. von T. HEITHER, Bochum 1992.

<sup>261</sup> Vd. *HLc* V.1-3: il gioco di parole, reso possibile in greco dalla polisemanticità di logos, è tradotto da Gerolamo con un'alternanza, molto meno espressiva, tra *ratio* e *sermo*.

«Il logos che si trova negli uomini, cui partecipa, si è detto, il nostro genere umano, si predica in due modi: o in riferimento allo sviluppo completo delle nozioni comuni, che si realizza in ciascun uomo che abbia superato la condizione di bambino, fatti salvi i casi eccezionali, oppure riguardo all'eccellenza, che si ritrova solo negli uomini perfetti. Alla luce del primo senso è da intendersi il detto: *Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato* (Gv 15,22); alla luce del secondo: *Tutti coloro che sono venuti prima di me sono ladri e briganti, e le loro pecore non li hanno ascoltati* (Gv 10,8)»<sup>262</sup>.

La citazione di Gv 15,22 esprime con chiarezza il legame tra l'acquisizione della ragione, la capacità di discernere il bene dal male e la conseguente responsabilità. La ripresa del secondo passo scritturistico evidenzia come solo Cristo, in quanto Logos-in-sé, garantisca una corretta partecipazione al principio razionale<sup>263</sup>; le altre creature razionali conoscono lo stesso principio per partecipazione in maniera più o meno stretta, a seconda che riconoscano in Gesù il Verbo di Dio oppure no.

Bisogna dunque tener alla mente che con il medesimo termine il greco origeniano indica sia la facoltà razionale in senso lato, sia l'entità personale e divina che questa facoltà dissemina nelle menti degli enti razionali, e che l'uso di un medesimo termine corrisponde all'identità con la quale Origene associa l'uno e l'altro concetto; la distinzione tra i due è del lettore contemporaneo.

Corsini esprime con chiarezza questa dinamica:

«occorre tuttavia tener ben presente che questa partecipazione naturale al logos non è qualcosa d'indistinto ma la partecipazione a un essere personale, al Logos che è Dio: ciò spiega, per un verso, l'accentuazione in senso morale, più che intellettualistico, che Origene dà alla maturazione del logos individuale; per un altro verso, questa partecipazione naturale è il presupposto per lo svilupparsi nell'uomo della vita soprannaturale»<sup>264</sup>.

Si aggiunge un'ultima riflessione, prima di passare oltre. Si è osservato in nota come, nella traduzione latina del testo di *CRm* III.2, Rufino introduca una piccola aggiunta rispetto al testo greco – *ubi discretionem recti praviq̄ue ingressu naturalis legis quis excipiat* – esplicitando il nesso tra la raggiunta razionalità ed il discernimento di bene e male da parte del soggetto. Il pensiero è completamente assente nel greco dei resti papiracei del commento origeniano, ed è sintomatico che Rufino ritenga necessario dover specificare il corollario delle affermazioni

---

<sup>262</sup> *CIo* I.37.273-274 (SC 120, 196): Λόγος δὲ ὁ ἐν ἀνθρώποις, οὗ μετέχειν εἰρήκαμεν τὸ γένος ἡμῶν, διχῶς λέγεται, ἢτοι κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐνοιῶν, ἢτις ἐν παντὶ τῷ ὑπερβεβηκότι τὸν παῖδα τυγχάνει, ὑπεξαίρουμένων τῶν τεράτων, ἢ κατὰ τὴν ἀκρότητα, ἢτις ἐν μόνοις τοῖς τελείοις εὐρίσκεται. Κατὰ μὲν οὖν τὸ πρότερον τὸ "Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχουσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσι περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν" τὰ ῥητὰ ἐκδεκτέον· κατὰ δὲ τὸ δεύτερον· "Πάντες ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον, κλέπται εἰσὶ καὶ λησταί, καὶ οὐκ ἤκουσεν αὐτῶν τὰ πρόβατα".

<sup>263</sup> Si veda ad esempio un passo come *HLv* III.3, che tratta del caso in cui un uomo tocchi un cadavere impuro o un'altra fonte di impurità, come un animale impuro, e diventi a sua volta immondo (Lv 5,2-3): *immunda animalia sunt homines, qui extra Christum sunt, in quibus neque ratio neque religio ulla est* (SC 286, 134). L'esser estraneo a Cristo, il non averne parte, equivale all'esser esclusi da ogni principio razionale.

<sup>264</sup> Origene. *Commento al Vangelo di Giovanni*, a c. di E. CORSINI, Torino 1968, 193 s. n. 83.

dell'Alessandrino. Se questa non dovesse essere l'unica aggiunta da parte dell'autore latino, sarebbe forse legittimo inferirne che questi tenda ad accentuare la dimensione moralistica della speculazione origeniana a discapito di quella intellettualistica. Rufino sarebbe dunque testimone di una fase in cui, ancor più che nel caso dell'Alessandrino, il logos viene percepito unicamente come il Verbo divino<sup>265</sup>.

\*\*\*

Resta ora da osservare un ultimo elemento del quadro ricostruito a proposito di *CMt* XIII.16, ossia, la questione dell'età alla quale si collocherebbe l'acquisizione della razionalità adulta. La questione parrebbe tutto sommato marginale, eppure nel merito si contano alcune soluzioni, forse anche a ragione dell'interesse suscitato dalle schematizzazioni delle fasi dell'esistenza di cui si è avuto un assaggio a proposito della già menzionata elegia delle età soloniana, riportata da Filone in *Opif* 104: il legislatore ateniese distingue dieci età, l'ultima delle quali è evidentemente privilegio di pochi, ciascuna della durata di sette anni. Di seguito, in *Opif* 105, Filone riporta la schematizzazione ippocratica dell'esistenza che si discosta un poco da quella di Solone: la vita è sempre scandita da un susseguirsi di ebdomadi, ma la maturità dell'uomo ne raggruppa tre, collocandosi tra i ventinove ed i quarantanove anni; a quella fanno seguito, rispettivamente, l'anzianità, «fino a sette volte otto anni», e la vecchiaia, da quel momento in poi.

Cosa più importante, nessuna delle due schematizzazioni fissa l'età dello sviluppo intellettuale; ma il numero sette mantiene un certo ascendente, giacché anche la riflessione successiva sembra attenersi alla scansione per ebdomadi. Festugière osserva nel terzo tomo de *La révélation d'Hermès Trismégiste* come la dottrina maggioritaria fosse nel terzo secolo quella che collocava lo sviluppo del raziocinio attorno ai quattordici anni ed elenca una serie di passi a sostegno dell'affermazione<sup>266</sup>. Tra gli autori citati da Festugière è Tertulliano, che nel *De anima* argomenta a favore di uno sviluppo dell'anima concomitante a quello corporeo e lo fissa attorno ai quattordici anni: costui avrebbe trovato la teoria, per la verità piuttosto diffusa, nell'opera del medico Sorano di Efeso<sup>267</sup>. Quest'ultimo, formatosi ad Alessandria, aveva scritto un trattato Περὶ ψυχῆς, oggi perduto.

---

<sup>265</sup> Non è forse un caso, a questo proposito, che l'anonimo traduttore latino del Commento a Matteo scelga di rendere il termine logos di *CMt* XVII.8 con *Verbum Dei*.

<sup>266</sup> J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III. Les doctrines de l'âme, Paris 1953, 13 n.1; 100 s. n. 2; 198 n.1.

<sup>267</sup> Di questo avviso sono Moreschini e Podolak, curatori dell'edizione e traduzione del *De anima* tertulliano, i quali si riallacciano a loro volta a Waszink: *Tertulliano, opere dottrinali. L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, a c. di C. MORESCHINI-P. PODOLAK, Roma 2010, 34. Si veda Tert., *De anima* 38,1: *pubertatem quoque*

Un altro testo a sostegno della teoria dei quattordici anni è incluso nei *Placita philosophorum* e poi confluito negli SVF: «attorno alla seconda ebdomade si forma l'idea del bene e del male e dell'insegnamento di entrambi»<sup>268</sup>. Sulla scorta di questo passo e della testimonianza di Tertulliano, Festugière ritiene di poter senz'altro approvare la correzione di πρώτην in δευτέραν in un ulteriore frammento stoico, in apparente contraddizione con il primo: «Si dice che il logos si sviluppi completamente a partire dalle percezioni attorno alla prima ebdomade»<sup>269</sup>. La sostituzione, peraltro, non è accettata da tutti gli editori moderni.

È da osservare come le tre testimonianze non facciano necessariamente riferimento al medesimo aspetto: mentre Tertulliano si riferisce genericamente alla «pubertà dell'anima» e sembra avere a mente piuttosto la nascita del senso del pudore, contemporanea all'insorgere del desiderio sessuale, il primo frammento crisippeo si riferirebbe esplicitamente alla discrezione del bene e del male; il terzo testo si riferisce poi allo sviluppo della facoltà razionale. Ci si potrebbe chiedere se la maturità del logos coincida con la capacità di distinguere tra bene e male e se, dunque, i tre testi siano da riferire alla medesima fase nello sviluppo dell'individuo.

Quanto ad Origene, il completamento del raziocinio, l'insorgere della malizia e la discrezione di bene e male paiono coincidere. Per attenersi ai dati certi, Origene non fa menzione esplicita né del numero sette, né del quattordici, e tuttavia qualche osservazione sparsa permette di inferire che l'Alessandrino collocasse l'apparire di una vita intellettuale compiuta in corrispondenza dell'adolescenza; in ogni caso, dopo l'infanzia Ad esempio, a proposito di Gesù dodicenne che ammaestra i sapienti di Israele nel tempio, Origene, tradotto da Gerolamo, rimarca la straordinarietà di questa infanzia (*pueritia mirabilis*) che supera i confini imposti dall'età: non è infatti possibile per un essere umano essere ricolmo di sapienza prima dei dodici anni (*HLC XIX.1.2*)<sup>270</sup>. Se ne può dedurre che l'età della maturità intellettuale si compia per Origene, nella norma, dopo la svolta dei dodici anni. Analoghe riflessioni consente l'analisi di altri casi di fanciulli celebri: Esaù e Giacobbe, assegnati rispettivamente ad una

---

*animalem cum carnali dicimus convenire pariterque et illam suggestu sensuum et istam processu membrorum exurgere a quarto decimo fere anno.*

<sup>268</sup> Chrysipp. SVF II 764: περιὶ δὲ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα ἔννοια γίνεται καλοῦ τε καὶ κακοῦ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν.

<sup>269</sup> Chrysipp. SVF II 83: Ο δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται> κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα. Non è immediata la traduzione del κατὰ temporale seguito dall'accusativo, che si potrebbe rendere con un 'durante', conferendogli valore durativo, ma che nella maggioranza dei casi ha valore distributivo.

<sup>270</sup> *HLC XIX 1.2* (SC 87, 272-274): *Hoc hominum natura non recipit, ut ante duodecim annos sapientia compleatur. Aliud est partem habere sapientiae, aliud sapientia esse completum... Non quando venit ad adolescentiam, non quando manifeste docebat, sed adhuc cum esset parvulus, habebat gratiam Dei; et quomodo omnia in illo mirabilia fuerant, ita et pueritia mirabilis fuit, ut Dei sapientia completeretur.*

condanna ed un premio preventivi senza aver apparentemente meritato né l'una, né l'altro; i profeti, eletti nel ventre della madre senza aver compiuto nulla in bene o in male; Geremia, di cui si celebra la vocazione quando ancora non è che un fanciullo (*H36Ps* IV.3); Daniele, parimenti chiamato al proprio destino ancora ragazzino, in cui lo Spirito, latente a causa della debolezza della sua età (*propter aetatis infirmitatem*), è chiamato all'azione per merito dell'occasione offerta da Susanna (*Strom X apud Hieronymum, (De susanna=In Dan. IV.XIII.45)*). L'esegesi di ciascuno di questi casi, su cui si tornerà più diffusamente, si sostiene proprio sul fatto che si tratti di minori in cui il logos, la facoltà di discernere il bene dal male e la conseguente responsabilità non hanno ancora conosciuto un pieno sviluppo. La constatazione di come l'infanzia non preveda di norma simili caratteristiche consente di evidenziare l'eccezionalità dei singoli casi.

## I.2. «La misura minima delle passioni»

L'adolescenza costituisce dunque lo spartiacque tra la vita ignara delle passioni ed integra degli infanti ed il campo di battaglia degli anni di maturità, che ospitano la ricerca affannosa e mai conclusa della piena virtù. Come si vedrà, il progresso dell'individuo è inteso da Origene come potenzialmente infinito; in esso, la componente intellettuale e quella etica si saldano strettamente, sicché la base stoica soggiacente alla nozione di progresso individuale si "cristianizza", assume i connotati della lotta del credente contro il peccato.

In base allo stesso schema e come si è anticipato, l'insorgere delle passioni non è inteso da Origene solo come dato gnoseologico. La nozione di passione non è puramente intellettualistica. Certo, essa attiene anche nella filosofia stoica alla vita etica dell'individuo, ma nel cristianesimo in particolare essa guadagna una nuova impostazione morale, che si stacca dal modello intellettualistico propugnato dal Portico. La scorretta valutazione delle sensazioni provenienti dall'esterno e la formazione di opinioni non corrispondenti al vero non conducono solo ad un errore gnoseologico e ad alle conseguenti devianze costituite dalle passioni, ma introducono al peccato; la virtù, di contro, non garantisce solo una salutare esistenza secondo ragione, ma la partecipazione al Logos divino che alberga in ciascuno di noi; le tentazioni ed il vizio sono spesso suggerite da entità demoniache.

I risultati di questa modifica della prospettiva si possono dunque riassumere, almeno provvisoriamente, in questo modo: l'invito ad una vita virtuosa e le minacce che la impediscono provengono da se stessi e dall'esterno, spesso sotto forma di tentazioni; ad una prospettiva puramente intellettualistica si sostituisce una personalizzante. Si è già accennato brevemente a questi due aspetti nel trattare il problema di come intendere la nozione di logos,

e si tornerà più diffusamente sull'argomento quando sarà questione di affrontare la questione della προπαθεία.

Ci si concentrerà ora su alcuni passi origeniani che fotografano l'ingresso della passione e della malizia nella vita dei piccoli in concomitanza con l'adolescenza; essi mostrano in alcuni casi come le cause delle malattie dell'anima, ovvero le percezioni che giungono all'intelletto dall'esterno, si identifichino nei testi origeniani con i demoni, gli angeli del diavolo o le stesse tentazioni dei cattivi cristiani.

In *HE* VI.7, a proposito di Ez 16,5 («nella perversione della tua anima, il giorno in cui nascesti», *pravitate animae tuae in qua die nata es*) Origene si domanda retoricamente se sia possibile parlare di *pravitas animae* a proposito di un individuo nato da un giorno. La risposta è evidentemente negativa, la menzione della perversità non potendo che riferirsi, dunque, a ciò che l'Alessandrino definisce come *passiones nostras et humana vitia et solitas pravitates*; se la seconda nascita, quella attraverso il lavacro, non avrà liberato dalle passioni, ecco che la conseguenza sarà l'abbandono da parte di Dio. Origene torna poi poco oltre all'idea del «tempo dei seduttori» (*tempus devertentium*) di Ez 16,8, che

«significa il tempo degli adolescenti, momento in cui ormai a ragione dell'età possono fornicare. [...] Chi sono codesti seduttori? Finché siamo piccoli (cf 1Cor 13,11 etc.), quelli che ci vogliono sedurre, che si sforzano di pervertirci, cioè i peggiori tra i cristiani, i demoni immondi, gli angeli demoniaci, non possono in alcun modo sedurci. Ma quando saremo giunti alla maggiore età e saremo dunque in grado di peccare, ecco che cercano la via per sedurci; e questo, tanto gli angeli di Dio quanto quelli del diavolo»<sup>271</sup>.

In questo contesto la condizione del bambino è privilegiata perché immune dall'azione di quanti tentano di chiamarlo al vizio.

La stessa condizione non lascia spazio, per altro verso, ad un'autentica adesione al bene. Similmente, i piccoli non possono ricevere dall'inizio dottrine vere, ma nella loro anima si formano durante la prima età opinioni false, ψευδοδοξαί (*Hier* V.15): l'osservazione serve all'Alessandrino per spiegare l'espressione «prepuzio del cuore» di Ger 4,4. ψευδοδοξαί sono per Origene i cattivi pensieri, che devono essere eliminati dal cuore affinché si riceva la comprensione delle vere dottrine. Si vede come l'infanzia sia in questo caso quella dello spirito.

Un passo delle omelie sull'Esodo illustra chiaramente il processo tramite cui il vizio si installa nell'uomo. La terminologia del nostro passo, che si riferisce ai primi stimoli viziosi

---

<sup>271</sup> *HE* VI.8 (SC 352, 236): *Tempus significat adolescentium, in quo iam per aetatem possunt fornicari... Qui sunt isti devertentes? Dum sumus parvuli, hi qui devertere volunt ad nos, qui nituntur evertere, id est christiani pessimi, daemonia immunda, angeli diaboli, non habent locum quomodo ad nos possint devertere. Cum autem fuerimus aetate maiore, et iam peccare possumus, quaerunt aditum ad nos devertendi, et hoc tam angeli Dei quam angeli Satanae.*

come *primi motus*, richiederà che ci si interroghi sulla già anticipata nozione di *propassio*. Ma seguiamo l'ordine.

In *HEX* IV.8 Origene propone l'interpretazione della decima piaga d'Egitto, la morte dei primogeniti degli Egiziani (Es 11,5). A proposito del senso morale di un testo il cui significato letterale appare complesso, l'Alessandrino immagina che lo sterminio dei primogeniti sia da intendere come l'eliminazione dei vizi della «vita molle e lussuosa della giovinezza» (*fluidam et lubricam iuventutis vitam*) da parte della legge divina (*lex Dei*)<sup>272</sup>: quest'ultima purifica dalla vana loquacità e dalle lamentele rivolte contro la provvidenza divina, dai cattivi pensieri (*malignas cogitationes*), dalle astuzie, dai morsi della libidine, dalla stupidità, dall'arroganza. L'elenco è lungo e viene fatto corrispondere più o meno felicemente a ciascuna delle dieci piaghe. L'identificazione dei primogeniti d'Egitto con le passioni smodate è un tratto già filoniano: in *Som* II.266 Filone li interpreta come «il desiderio, il godimento, il dolore, la paura, l'ingiustizia, l'insensatezza, l'intemperanza e tutto quanto è prossimo ed apparentato a queste passioni»<sup>273</sup>.

Origene, si è visto, riferisce questi vizi alle intemperanze della vita giovanile. Poco oltre egli spiega quale sia la dinamica attraverso cui una simile peccaminosità si impone nella vita dei giovani:

«ciascuna anima, quando sia cresciuta d'età ed in lei una certa legge naturale abbia cominciato ad affermare i propri diritti, produce i primissimi moti secondo il desiderio della carne, che una forza eccitante suscita con l'esca della brama o dell'ira»<sup>274</sup>.

I *primi motus*, come si vedrà, sono solitamente gli stimoli appena percepiti, che si distinguono dalle passioni vere e proprie le quali, per trovare spazio, necessitano dell'assenso della facoltà razionale. In questo caso il senso dell'espressione sembra essere diverso. L'aggettivo 'primo' non si riferisce tanto all'incipienza dello stato emotivo, ad una sua prima fase; il primato sembra riguardare piuttosto l'ordine temporale delle passioni che, dal momento dell'adolescenza in poi, irrompono nell'esistenza dell'adulto. I *primi motus* inaugurano

---

<sup>272</sup> SC 321, 140.

<sup>273</sup> *Som* II.266 (ed. RADICE 1802): τὸ ἐπιθυμεῖν, τὸ ἡδεσθαι, τὸ λυπεῖσθαι, τὸ φοβεῖσθαι, τὸ ἀδικεῖν, τὸ ἀφραίνειν, τὸ ἀκολασταίνειν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ.

<sup>274</sup> *HEX* IV.8 (SC 321, 142): *omnis anima, cum ad supplementum aetatis advenit, et velut naturalis in ea quaedam lex coeperit sua iura defendere, primos sine dubio motus secundum desiderium carnis producit, quos ex concupiscentiae vel irae fomite vis incentiva commoverit*. Non si concorda con Borret, traduttore francese delle omelie, che ritiene *sine dubio* vada riferito a *secundum desiderium carnis* e rende perciò: «des mouvements premiers, sans nul doute suivant le désir de la chair» (SC 321, 143). Anche per la posizione che le parole assumono all'interno della frase si preferisce riferire il complemento di modo a *primos ... motus*, sottolineando così come gli stimoli in questione siano assolutamente primi tra quelli che si verificano nell'animo del fanciullo giunto alla pubertà. Per questo motivo si sceglie di tradurre con un superlativo.



dunque una nuova fase e si manifestano, evidentemente, secondo il desiderio della carne, perché è attraverso il risveglio del corpo che le sensazioni raggiungono l'intelletto.

Da rilevare, prima di lasciare questo testo e considerarne uno molto prossimo, l'uso del termine 'legge'. Si è visto in precedenza che è la legge divina a spazzare via i vizi della giovinezza, quando essa cominci ad imporsi. Nel brano considerato in seguito, invece, si fa menzione di «una certa legge naturale» (*naturalis ... quaedam lex*), che inizia a rivendicare i propri diritti attraverso la carne. È evidentemente la medesima legge di natura (τὸν νόμον τὸν φυσικὸν) di *FrPs* 118,128, ossia la *lex naturalis* cui il commento origeniano sull'epistola ai Romani dedicherà molto spazio e su cui si avrà dunque modo di tornare più ampiamente. La legge divina rintuzza le pretese accampate dalla legge della carne, conducendo l'individuo ad una vita secondo virtù<sup>275</sup>. Origene continua:

«E quindi, dal momento che codesti primi moti dell'anima, introdotti secondo la carne, trascinano verso il peccato, giustamente si intenderanno secondo l'interpretazione morale come le primizie<sup>276</sup> d'Egitto: queste sono estirpate nella misura in cui la conversione della vita che resta mantiene il proprio corso più diritto. E così, dunque, nell'anima che la legge divina castiga e corregge dopo averla sottratta agli errori, si deve pensare che siano cancellati anche i primogeniti degli Egiziani, a meno che l'anima stessa, dopo tutto ciò, non perseveri nell'incredulità [...]»<sup>277</sup>.

L'eccezione a questa dinamica universale è costituita dall'umanità di Cristo, che si sottrae alla legge naturale e, ancora fanciullo, sceglie il bene, prima ancora di aver conosciuto bene e male - la citazione è naturalmente tratta da Is 7,15.16 («Egli mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene. Poiché prima ancora che il bambino impari a rigettare il male e a scegliere il bene, sarà abbandonato il paese di cui temi i due re»). L'esperienza terrena del Logos non è l'unica eccezione allo schema antropologico descritto, come si è anticipato, perché alcune figure bibliche, chiamate alla propria vocazione ed elette ad un destino di eccezionale gloria o miseria, scardinano il paradigma appena rappresentato.

---

<sup>275</sup> A questa dinamica sembra rimandare il seguente frammento origeniano a Sal 118,9: «Imparino coloro che da poco hanno sviluppato il logos, coloro che sono ancor giovani e che non vivono più senza la legge, per i quali è venuto il comandamento di Dio, e che il peccato inizia a muovere e sconvolgere; imparino a raddrizzare la propria strada» (*FrPs* 118,9, SC 189, 202. 2-4: Διασκέσθωσαν οἱ ἄρτι συμπληροῦντες τὸν λόγον, οἱ ἔτι νεώτεροι, οἱ μηκέτι χωρὶς τοῦ νόμου ζῶντες, οἷς ἐλήλυθεν ἡ ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ, οὓς ἄρχεται κινεῖν καὶ καταράσσειν ἡ ἁμαρτία, κατορθοῦν ἑαυτῶν τὴν ὁδὸν). La legge senza la quale i giovani non vivono più è certamente la legge naturale, che li rende capaci di distinguere tra bene e male e di accogliere, di conseguenza, il comando di Dio.

<sup>276</sup> Si traduce con questa espressione per distinguere dalla seguente - *primogenita Aegyptorum* - che ricalca invece fedelmente il dettato biblico.

<sup>277</sup> *HEX* IV.8 (SC 321, 142): *Quia ergo primi isti animae motus secundum carnem prolati in peccatum ruunt, merito in morali loco Aegyptorum primitiva ponentur, quae eatenus extinguuntur, si reliquae vitae conversio emedatiorem dirigat cursum. Sic ergo in anima, quam lex divina ab erroribus susceptam castigat et corrigit, etiam primogenita Aegyptorum intelliguntur esse deleta, nisi si post haec omnia in infidelitate perduret.* Su questo passo si tornerà più avanti: cf. *infra* 154.

Una prospettiva prossima a quella qui descritta è rappresentata nel prologo del commento origeniano al Cantico dei Cantici, nella traduzione rufiniana. Qui Origene offre una digressione sul tema dell'amore<sup>278</sup> innestato in ogni anima razionale come dono di Dio creatore (*animae rationabili insitus... beneficio conditoris*) e che, pure, volge in alcuni casi al meglio, in altri, al peggio:

«Ma bisogna sapere anche questo: è impossibile che la natura umana non ami sempre qualcosa. Chiunque sia giunto a quell'età che chiamano pubertà, infatti, ama qualcosa: ma meno bene, quando ama qualcosa che non si deve amare; oppure, bene e utilmente, quando ama ciò che si deve»<sup>279</sup>.

Una nuova nota sulla psicologia infantile si può argomentare *e contrario*: i fanciulli non conoscono neppure l'amore autentico, ma una sua forma deteriore e incompleta. Il dettaglio si appaia bene alla descrizione del bambino che ride di fianco alla bara di una persona cara, o dei risentimenti repentinamente dimenticati o trasformati in simpatia di *CMt* XIII.16; si attaglia altrettanto alle osservazioni origeniane conservate in *FrIo* XXXV<sup>280</sup>.

I piccoli non proverebbero dunque alcun attaccamento particolare nei confronti di chi ha fatto loro del bene. Gli affetti dei bambini sono superficiali; le relazioni che essi intrattengono, inessenziali.

### I.2.1. L'Egitto spirituale: la prospettiva di Filone

Il passo filoniano sulla categoria di intenzione è stato utile per leggere in prospettiva il passo di *Commento a Matteo*. Filone costituisce in generale un buon termine di paragone con l'opera origeniana nella misura in cui i rapporti intrattenuti dall'altro grande Alessandrino con la sua opera sono ricchi e assodati. L'esegesi filoniana del Pentateuco, in particolare, è un'autentica miniera di parallelismi: soluzioni e schemi sono ripresi fedelmente e sviluppati da Origene<sup>281</sup>.

È dunque legittimo chiedersi se sussistano punti di contatto tra la presentazione “stoiceggianti” della dottrina origeniana delle passioni ed il contributo del predecessore; se,

---

<sup>278</sup> Sul tema dell'amore nell'opera origeniana si veda il contributo di H. PIETRAS, *L'amore in Origene*, Roma 1988; in particolare su *CCiProl* si vedano le pagine 71-78.

<sup>279</sup> *CCiProl* (GCS XXXIII.72): *Sed et hoc scire oportet quod impossibile est, ut non semper humana natura aliquid amet. Omnis namque, qui ad id aetatis venerit, quam pubertatem vocant, amat aliquid seu minus recte, cum amat, quae non oportet, seu recte et utiliter, cum amat, quae oportet.*

<sup>280</sup> Vd. *supra* 97.

<sup>281</sup> I prestiti filoniani nell'opera di Origene sono stati ampiamente studiati. Si vedano i lavori di D. Runia e A. Van den Hoek in questa direzione: D. T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen 1993, tr. it. *Filone di Alessandria nella prima letteratura Cristiana. Uno studio d'insieme* (intr. e tr. a c. di R. RADICE), Milano 1999; ID., *Philo and Origen: a Preliminary Survey*, in *Orig.* V 333-339, A. VAN DEN HOEK, *Philo and Origen: a Descriptive Catalogue of Their Relationship*, *StPhil* 12 (2000) 44-121. Peraltro, com'è noto, Origene menziona raramente Filone per nome, preferendo riferirsi in molti casi a «Qualcuno prima di noi...». La scelta di non menzionare le proprie fonti si iscrive nella tendenza più ampia, da parte di Origene, a non “personalizzare” gli autori ripresi. Ad esempio, è noto come Origene non citi mai Clemente Alessandrino, la cui opera, pure, doveva plausibilmente conoscere.

cioè, Filone la proponga a sua volta, e se associ dunque l'infanzia a questa sorta di *apatia sui generis*<sup>282</sup>.

Un primo punto di contatto consiste senz'altro nell'idea, espressa da Filone, che l'uomo comincia a sviluppare l'elemento razionale al termine dell'infanzia. Filone è forse più preciso e colloca l'evento in corrispondenza del settimo anno d'età:

«Dicono che l'uomo diventi razionale durante la prima ebdomade, quando è ormai in grado di interpretare i nomi comuni e le cose, una volta sviluppata l'attitudine razionale, mentre è con la seconda ebdomade che arriva al pieno sviluppo»<sup>283</sup>

Da rimarcare a proposito del passo è l'espressione λογικὴν ἔξις, che indica propriamente l'abito, la condizione razionale, secondo la definizione del termine abbozzata nel paragrafo precedente. Ancora, è da rimarcare la costruzione della preposizione κατὰ con l'accusativo, che si è avuto modo di fotografare in alcuni frammenti stoici, il quale lascerebbe pensare ad un complemento di tempo continuato o ad un'espressione "distributiva"; sennonché di seguito Filone fa riferimento ad un preciso momento in cui il bambino è in grado di distinguere nomi e cose. È più che evidente che il riferimento non possa includere anche la prima infanzia.

Sembra dunque di poter affermare che Filone condivida la premessa origeniana della razionalità imperfetta dei piccoli. Questo, come si vedrà, non lo conduce alle stesse conclusioni.

Per Filone, lo sviluppo solo parziale dell'elemento razionale, non garantisce ai bambini l'immunità dalle passioni. La generazione avviene nel piacere e ha per frutto esseri che per natura non si volgono a nulla con più caparbieta di quanto facciano con ciò che induce il piacere (ἡδονή) ed i quali, al contrario, respingono ciò che provoca la sofferenza (*Opif* 161). Ecco il motivo per cui il neonato, strappato all'utero materno, si affaccia al mondo piangendo. L'interpretazione del pianto al momento della nascita è un elemento tipico della letteratura antica<sup>284</sup>. L'idea che il bambino piccolo sia mosso primariamente dal piacere<sup>285</sup>, che ad esso

---

<sup>282</sup> J. Laporte ritiene di riconoscere una continuità tra la concezione filoniana delle età della vita e dell'infanzia come età del vizio, e la posizione origeniana: J. LAPORTE, *Les « âges de la vie » chez Philon d'Alexandrie*, in ID., *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris 1995, 167-192; *Modèles philoniens dans la doctrine origénienne du péché originel*, *ibid.* 193-231; questo fatto sarà oggetto di sondaggio nel capitolo. Bisogna nondimeno anticipare che alcuni dei presupposti dello studioso non si ritengono condivisibili: ad esempio, la negazione della dottrina della preesistenza nell'opera dell'Alessandrino. Sulla questione e sulle sue ricadute sull'antropologia origeniana si tornerà a breve.

<sup>283</sup> LA I 10 (ed. RADICE 119): λογικόν τέ φασιν ἄνθρωπον κατὰ τὴν πρώτην ἑπταετίαν γίνεσθαι, ὅτε ἤδη ἰκανός ἐστιν ἑρμηνεύς εἶναι τῶν συνήθων ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τὴν λογικὴν ἔξις περιπεποιημένος, κατὰ δὲ τὴν δευτέραν ἑπταετίαν ἄκρως τελειοῦσθαι.

<sup>284</sup> I riferimenti sarebbero numerosi. Basterà evocare un esempio di ambito latino, che tuttavia attinge al pensiero filosofico greco: è nota la raffigurazione del vagito disperato del neonato, sbattuto come un naufrago sulla riva, nel *De rerum natura* lucreziano (V.222-228).

obbedisca e che sviluppi un istinto naturale a ricercarlo, rifuggendo, al contrario, ciò che il piacere allontana, contrasta almeno parzialmente con la descrizione di Origene in *Frilo* XXXV, che attribuisce alla condizione infantile una libertà incondizionata dai lacci delle necessità indotte dal piacere.

Secondo Filone, al contrario, l'irrazionalità dei bambini guadagna loro una vita dominata dalle passioni. In *Congr* 81 ss., trattando degli studi preliminari a proposito di Gn 16,3, Filone interpreta il fatto che Sara consegna ad Abramo la propria schiava Agar per procreare un figlio solo dieci anni dopo l'arrivo nella terra di Canaan applicando la medesima numerologia all'esistenza umana. Anche l'uomo non possiede una facoltà razionale capace di distinguere il bene dal male prima del decimo anno d'età. Si osservi dunque come Filone proponga qui una scansione alternativa rispetto a quella ebdomadica proposta in *Opif*<sup>286</sup>.

Più interessante è il fatto che l'impossibilità di distinguere correttamente il bene dal male – di formare giudizi corretti sulle sensazioni, quindi – assoggetti gli anni dell'infanzia alle passioni più diverse. L'infanzia è dunque l'Egitto spirituale: nell'interpretazione delle stazioni dell'Esodo, Filone identifica chiaramente la terra d'esilio d'Israele con le passioni, e queste con la prima età dell'esistenza (*Congr* 83-85)<sup>287</sup>. Solo una volta uscito dalle terre d'Egitto e di Canaan uno potrà sposare Agar, che, nell'interpretazione allegorica di Filone, indica il ciclo degli studi preliminari, la ἐγκύκλιος παιδεία. La lunga trattazione di *Congr* illustra bene l'antropologia infantile filoniana, benché essa non sia immune da oscillamenti e apparenti contraddizioni, come si vedrà:

«Negli inizi della nostra nascita, l'anima ha come sole compagne le passioni, cioè i dolori, le sofferenze, i terrori, i desideri, i piaceri che giungono a lei attraverso le sensazioni; la facoltà razionale, infatti, non è ancora in grado di vedere il bene ed il male, né di considerare con minuzia in cosa si distinguano l'uno dall'altro, ma è come intorpidita, e chiude gli occhi come fosse in un sonno profondo. Con il passare del tempo, quando, abbandonata l'età dei bambini, diventiamo a poco a poco ragazzi (μειρακιόσθαι), ecco che da una sola radice nascono due rami gemelli, la virtù ed il vizio. Percepriamo entrambi, ma scegliamo uno solo dei due: coloro che sono buoni per natura<sup>288</sup> scelgono la virtù, il vizio, invece, quelli che sono all'opposto. [...] L'uomo, infatti, come ho detto, al momento stesso della nascita riceve come luogo di dimora la passione egiziana, radicato com'è nei piaceri e nella sofferenza; poi muove il proprio insediamento nella malvagità (κακία), quando ormai la facoltà razionale riceve e discerne entrambi, bene e male, nel modo più nitido, e tuttavia sceglie il male

---

<sup>285</sup> Idea che si conserva e, riaffermata, si impone grazie al ritratto di Agostino, il quale ripercorre impietosamente nelle *Confessioni* il proprio sé infantile: un concentrato di avidità e malizia.

<sup>286</sup> Vd. *supra* 33 n. 79.

<sup>287</sup> Da osservare è un dato singolare: in *HGn* XV.3, a proposito della notizia giunta a Giacobbe che il figlio Giuseppe non solo è vivo, ma ha autorità nella terra d'Egitto, Origene propone l'esegesi filoniana che identifica l'Egitto stesso con le passioni del corpo, ma non aggiunge all'analogia l'elemento infantile.

<sup>288</sup> «Buoni per natura», εὐφυεῖς: su questo aggettivo si veda *infra* 287.

– partecipa infatti in profondità della mortalità, cui è connaturato il male, giacché il contrario, cioè il bene, a Dio solo è connaturato »<sup>289</sup>.

Filone sembra dunque registrare uno sviluppo a tre fasi, analogamente a quanto si è constatato per Origene: l'esistenza umana contempla dapprima l'infanzia, dominata dalle passioni, alle quali l'individuo, in quanto sprovvisto dell'armamentario proprio della facoltà razionale, non è in condizione di opporre alcuna difesa. Al termine dell'infanzia subentra lo sviluppo pieno del logos, che pone il singolo in condizione di autodeterminare la propria condotta nel senso del bene o del male. Da questo momento, l'esistenza si indirizza verso la virtù o il vizio, a seconda della scelta operata. A proposito di questa terza fase, nondimeno, Filone rimarca come essa tenda a radicarsi nel vizio, giacché il male è consustanziale all'umanità: il bene è marchio ontologico della sola divinità.

Il passo citato mette in evidenza una differenza sostanziale rispetto alla prospettiva origeniana: per Filone la carenza di razionalità che affetta l'infanzia è causa di un cattivo discernimento e di una valutazione sviata delle percezioni, tratti che si costituiscono causa dell'insorgere delle passioni. Solo con lo sviluppo completo del logos le affezioni dell'anima si stabilizzano nella malizia (κακία) cui anche Origene allude. È dunque un elemento costante delle due ricostruzioni il fatto che la razionalità compiuta della maturità porti con sé, almeno in una prima fase, una condizione di vizio che, a differenza di ciò che lo precede, ha un forte tratto di stabilità, proprio perché confermato e rinsaldato dall'attitudine razionale.

Anche altrove Filone argomenta apertamente a favore della tesi secondo cui, dal momento della nascita, i bambini sarebbero soggetti alle passioni più diverse:

«All'essere vivente che nasce capita, subito, sin da quando è ancora in fasce e fino a che l'età rivoluzionaria della maturità non abbia spento la fiamma viva delle passioni, di aver come compagni la stoltezza, l'intemperanza, l'ingiustizia, la paura, la codardia e tutte le altre disgrazie congenite. Ciascuna di queste è alimentata ed accresciuta da nutrici, pedagoghi, proposizioni e disposizioni di costumi e leggi che scacciano la pietà ed istituiscono la superstizione, sorella dell'empietà. Quando uno avanza d'età e si allenta la turbolenta infermità delle passioni, come all'arrivo della bonaccia, ecco che comincia a gustare la serenità, essendosi stabilito dopo molto tempo e con fatica in una

---

<sup>289</sup> *Congr* 81-84 (ed. RADICE 1368): ἐν ἀρχῇ μὲν τῆς γενέσεως ἡμῶν ἡ ψυχὴ συντρόφοις τοῖς πάθεσι μόνοις χρῆται, λύπαις, ἀλγηδῶσι, πτόαις, ἐπιθυμίαις, ἡδοναῖς, ἃ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐπ' αὐτὴν ἔρχεται, μήπω τοῦ λογισμοῦ βλέπειν δυναμένου τά τε ἀγαθὰ καὶ κακὰ καὶ ἣ διαφέρει ταῦτα ἀλλήλων ἀκριβοῦν, ἀλλ' ἔτι νυστάζοντος καὶ ὡς ἐν ὕπνῳ βαθεῖ καταμεμυκός. χρόνου δὲ προϊόντος ὅταν ἐκβαίνοντες τῆς παιδικῆς ἡλικίας μειρακιούσθαι μέλλωμεν, τὸ δίδυμον στέλεχος εὐθὺς ἐκ μιᾶς, ἀρετὴ καὶ κακία, φύεται ῥίζης· καὶ ποιούμεθα μὲν τὴν κατάληψιν ἀμφοῖν, αἰρούμεθα δὲ πάντως τὴν ἑτέραν, οἱ μὲν εὐφυεῖς ἀρετὴν, κακίαν δ' οἱ ἐναντίοι ... ἄνθρωπος γάρ, ὡς ἔφην, ἅμα μὲν τῇ γενέσει τὸ Αἰγύπτιον πάθος ἔλαχεν οἰκεῖν ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδῶσι προσερριζωμένος, αὐθις δ' ἀποικίαν στέλλεται τὴν πρὸς κακίαν, ἥδη τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὸ ὄξυωπέστερον ἐπιδεδωκότος καὶ καταλαμβάνοντος μὲν ἀμφοτέρα, ἀγαθόν τε αὐτὸ καὶ κακόν, τὸ δὲ χεῖρον αἰρουμένου διὰ τὸ πολὺ μετέχειν τοῦ θνητοῦ, ὃ τὸ κακὸν οἰκεῖον, ἐπεὶ καὶ τὸναντίον τῷ θεῷ, τὸ ἀγαθόν.

salda condotta virtuosa che ha calmato l'agitazione continua e ininterrotta, il male peggiore per l'anima»<sup>290</sup>.

Il testo si riferisce in modo chiaro al momento in cui il logos si affaccia nell'individuo, giacché vi si parla espressamente di prima infanzia. Filone stigmatizza poi l'intervento di bàlie, pedagoghi ed educatori: nella maggior parte dei casi, lungi dal raddrizzare l'indole dei bambini, essi ne assecondano la perversità, rendendola incline al male. L'argomentazione, come è noto, è già platonica<sup>291</sup>. Mentre Origene ipotizza che, sulla soglia della razionalità, una corretta educazione possa arginare l'ondata di affezioni che si riversa sui più piccoli, il suo predecessore immagina che le autorità preposte ad essa ne siano, nei primi anni di vita, la causa prima. D'altra parte, si è visto, Filone stesso auspica, nella figura di Agar simbolo della ἐγκύκλιος παιδεία, che i piccoli ricevano una corretta educazione.

Tutt'altra interpretazione dell'evoluzione dell'anima e delle sue facoltà dai primi anni di vita all'adolescenza, per giungere poi alla vecchiaia, è quella di *Her* 294-299. Nel descrivere le quattro stagioni dell'anima – una nuova partizione, che segue solo parzialmente quella per ebdomadi – Filone osserva come

«Il neonato appena partorito, fino al compimento dei primi sette anni di vita – nell'età infantile, dunque – partecipa di un'anima pura, che rassomiglia in tutto a cera liscia, giacché non ha ancora ricevuto l'impronta dei caratteri di bene e male: ciò che sembra sia scritto (su di lei), si confonde, spalmato nella fluidità della sua consistenza. Questa, dunque, è in qualche modo la prima generazione dell'anima: la seconda, invece, è quella che inizia a convivere dopo l'età infantile con la malvagità: sia la malvagità che l'anima ha generato da sé, sia quella che riceve dagli altri, compiacendosene. [...] Il primo numero, dunque, è quello in base al quale non si ha conoscenza né del bene, né del male, quando l'anima è ancora priva di impronta»<sup>292</sup>.

Filone aggiunge nella sezione di testo omessa una severa critica rivolta a pedagoghi, bàlie e genitori, simile a quella già rilevata: a questi personaggi è da attribuire una parte della malizia che insorge nei bambini; il resto, generato dall'interiorità stessa del fanciullo, si

---

<sup>290</sup> *Sac* 15-16 (ed. RADICE 392): γενομένῳ γὰρ τῷ ζῳῷ συμβέβηκεν εὐθὺς ἔτ' ἐκ σπαργάνων, ἄχρισ ἂν ἢ νεωτεροποιὸς ἀκμῆς ἡλικία τὸν ζέοντα φλογμὸν τῶν παθῶν σβέση, συντροφῶν ἔχειν ἀφροσύνην ἀκολασίαν ἀδικίαν φόβον δειλίαν, τὰς ἄλλας συγγενεῖς κήρας, ὧν ἐκάστην ἀνατρέφουσι καὶ συναύξουσι τιτθαὶ καὶ παιδαγωγοὶ καὶ ἐθῶν καὶ νομίμων εὐσέβειαν μὲν ἐλαυνόντων δεισιδαιμονίαν δὲ πρᾶγμα ἀδελφὸν ἀσεβεία κατασκευαζόντων εἰσηγήσεις καὶ θέσεις. ὅταν δὲ ἤδη παρηβήσῃ καὶ ἡ τῶν παθῶν παλμώδης νόσος χαλάσῃ, καθάπερ νηνεμίας ἐπιγενομένης, ἄρχεται τις γαλήνην ἄγειν ὄψε καὶ μόλις βεβαιότητι ἀρετῆς ἰδρυθεῖς, ἢ τὸν ἐπάλληλον καὶ συνεχῆ σεισμόν, βαρύτατον κακὸν ψυχῆς, ἐπράνουν.

<sup>291</sup> Si veda la trattazione del tema dell'educazione nel VII libro delle *Leggi* di Platone: qui e altrove nell'opera platonica si ritrova l'accusa della nefasta influenza di balie e nutrici.

<sup>292</sup> *Her* 294-295.299 (ed. RADICE 1310-1312): ἀποκηθὲν τὸ βρέφος ἄχρι τῆς πρώτης ἐπταετίας ἐν ἡλικίᾳ τῆ παιδικῆ ψυχῆς ἀκραιφνοὺς μεμοίραται, λείψω μάλιστα ἐμφορῶν κηρῶ, τοῖς ἀγαθῶν καὶ κακῶν χαρακτήρησι μήπω τετυπωμένῃς· καὶ γὰρ ὅσα γράφεισθαι δοκεῖ, ὑγρότητι ἐπαλειφόμενα συγχέεται. πρώτη μὲν ἦδε ὡσανεὶ γενεὰ ψυχῆς· δευτέρα δέ, ἥτις μετὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν κακοῖς ἄρχεται συζῆν, ἃ τε ἐξ ἑαυτῆς εἴωθε γεννᾶν ψυχῆ καὶ ὅσα παρὰ τῶν ἄλλων ἀσμένῃ δέχεται. ... πρῶτος μὲν γὰρ ἀριθμὸς, καθ' ὃν οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν λαβεῖν ἔννοιαν ἔστιν, ἀτυπώτου τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης.

mantiene quiescente sino al momento in cui la razionalità acquisita non gli attribuisce forza e valore.

La parte conclusiva del passo riportato è inclusa tra i frammenti stoici, benché, come abbia osservato Radice, le altre testimonianze raccolte da von Arnim sul medesimo soggetto non mostrino corrispondenze puntuali<sup>293</sup>.

Di nuovo, l'insorgere e lo stabilirsi della malizia non è messo in discussione: ma si vede quanto la prospettiva sui primi sette anni di vita si distingua dalla precedente e, per contro, si appaia a quella origeniana: ad esempio, nella valutazione della provvisorietà dei turbamenti infantili, che potrebbero sembrare autentiche passioni e nondimeno “scivolano” via e si dissolvono come acqua sulla cera – immagine che ricorda, peraltro, il *Teeteto* platonico (191c).

\*\*\*

Può essere di qualche arricchimento per la prospettiva generale considerare l'esegesi delle figure dei primi uomini, Adamo ed Eva. In un'occasione Filone osserva come sia la corretta percezione delle sensazioni, non viziata, a consentire ad Adamo, uomo primordiale, l'imposizione dei giusti nomi alle cose. La denominazione è principio di conoscenza; una corretta associazione dei significanti ai significati è sintomatica di un sano principio razionale. Quest'ultimo, a sua volta, appartiene ad un individuo non ancora appesantito dalle malattie dell'anima, le passioni.

«Ed infatti, giacché la natura razionale era ancora pura nell'anima, e non si erano ancora intruse malattie, infermità, passioni (ἀρρωστήματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους), cogliendo le impressioni dei corpi e delle azioni nel modo più immediato e puro, (Adamo) impose i nomi giusti, afferrando con assoluta esattezza il significato delle cose che gli si mostravano, tanto che le loro nature potevano essere insieme enunciate e pensate»<sup>294</sup>

Si vede come la terminologia del passo si mantenga coerente a quella origeniana già incontrata. Filone sembrerebbe dunque presentare Adamo come prototipo del savio stoico in virtù del suo discernimento e del corretto utilizzo del logos. In altri passi, invece, l'esegeta chiarifica meglio come siano da interpretare i tipi di Adamo ed Eva. Essi non sono immagine del sapiente; al contrario, rappresentano la medietà di chi, non avendo ancora sviluppato appieno la facoltà raziocinante, non discerne il bene dal male. In questo, essi sono simili

---

<sup>293</sup> *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a c. di R. RADICE, Milano 2005, 1331 n.145

<sup>294</sup> *Opif* 150 (ed. RADICE 75): ἀκράτου γὰρ ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ καὶ μηδενὸς ἀρρωστήματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους παρεισεληθότος, τὰς φαντασίας τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἀκραιφνεστάτας λαμβάνων εὐθυβόλους ἐποιεῖτο τὰς κλήσεις, εὖ μάλα στοχαζόμενος τῶν δηλουμένων, ὡς ἅμα λεχθῆναι τε καὶ νοηθῆναι τὰς φύσεις αὐτῶν.

all'anima dei bambini. Filone si dilunga sulla nozione di nudità e vergogna cui si riferisce il racconto di *Genesis*:

«Nuda è la mente che non partecipa né del vizio, né della virtù, ma è spogliata di entrambi, come l'anima di un bambino piccolo che non conosce né l'uno né l'altro, né il bene né il male, è spoglia di veli e nuda»<sup>295</sup>; «La terza forma di nudità è quella intermedia, quando la mente è ancora irrazionale e non può dunque ancora aver parte alla virtù e al vizio. Ed a questa forma di nudità dell'anima, di cui anche l'infante partecipa, è riferito il detto: *Erano i due nudi, Adamo e la sua donna* (Gn 2,25); ed infatti, né l'intelletto era intelligente, né la percezione percepiva, ma l'uno era vuoto e spoglio di intelletto, l'altra, di percezione»<sup>296</sup>.

La nudità di Adamo ed Eva in Gn 2,25 non è dunque lo smarrimento della ragione che colpisce l'intelletto e lo svia (*LA II*) – quella che, secondo la schematizzazione di Filone, costituisce la seconda forma di nudità. Non si tratta poi neppure della prima, quella dell'uomo sapiente, consistente in un deporre tutte le passioni: esempio di questo forma è Mosè.

Analogo discorso è sviluppato di seguito a proposito dell'assenza di vergogna attribuita dal versetto biblico ai protoplasti. Essa può essere identificata con l'impudicizia, il pudore o l'assenza dell'uno dell'altro: mentre l'impudicizia è propria dello stolto ed il pudore del saggio, la terza condizione attiene a colui che ancora vive nell'incapacità di produrre comprensione e assenso (*LA II* 65, τοῦ ἀκαταλήπτως ἔχοντος καὶ ἀσυγκαταθέτως). Di questo riferirebbe il racconto biblico. Benché Filone non richiami il parallelo con l'anima infantile, il fatto che il ragionamento sviluppi e completi quello precedente induce a pensare che l'equazione tra il paradigma della medietà, i protoplasti e gli infanti possa essere mantenuta. I due avverbi riportati sono rivelatori. Il primo è attestato in tutta la letteratura greca due sole volte, qui e in un passo del *De Stoicorum repugnantiis* plutarco, confluito poi negli SVF<sup>297</sup>. In questo secondo testo Plutarco riporta gli *ipsisima verba* di Crisippo a proposito della necessità che l'intelletto conceda il proprio assenso perché possa verificarsi azione o impulso nell'individuo. È dunque una prova certa, se mai ce ne fosse bisogno, che il termine afferisce al lessico stoico. Il secondo avverbio è attestato per la prima volta in Filone, poi ripreso da Origene e Porfirio nel III sec. ed impiegato in seguito da alcuni altri autori, tra cui Atanasio, Gregorio di Nissa ed Epifanio.

Il lessico di questi passi filoniani ed il sistema concettuale di riferimento si inseriscono dunque a buon diritto nell'orizzonte stoico. Benché non ci siano riscontri puntuali con l'opera

---

<sup>295</sup> *LA II* 53 (ed. RADICE 174): γυμνός ἐστιν ὁ νοῦς ὁ μήτε κακία μήτε ἀρετὴ ἀμπεχόμενος, ἀλλ' ἐκατέρου γεγυμνωμένος ὄντως, οἷον ἢ τοῦ νηπίου παιδὸς ψυχὴ ἀμέτοχος οὐσα ἐκατέρου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ, ἀπημφίασται τὰ καλύμματα καὶ γεγύμνωται.

<sup>296</sup> *LA II* 64 (ed. RADICE 176): τρίτη γύμνωσις ἐστὶν ἡ μέση, καθ' ἣν ὁ νοῦς ἄλογός ἐστι μήτε ἀρετῆς πω μήτε κακίας μετέχων. περὶ ταύτης ἐστὶν ὁ λόγος, ἥς καὶ ὁ νήπιος κοινωνεῖ, ὥστε τὸ λεγόμενον "ἦσαν οἱ δύο γυμνοί, ὁ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ" τοιοῦτον εἶναι· οὔτε ὁ νοῦς ἐνόει οὔτε ἡ αἴσθησις ἠσθάνετο, ἀλλ' ἦν ὁ μὲν τοῦ νοεῖν ἔρημός τε καὶ γυμνός, ἡ δὲ τοῦ αἰσθάνεσθαι.

<sup>297</sup> Chrysipp. SVF III 177.



origeniana, come è evidente dai passi considerati, è certamente in comune l'idea che il comportamento dei bambini sia zona franca, ossia costituisca un "terzo polo" alternativo al binomio costituito da virtù e vizio. L'agire dei bambini viene pertanto valutato secondo criteri che esulano da quelli validi nelle due altre categorie. Vi è un certo grado di parentela tra la descrizione dell'apatia dimezzata di *CMt* XIII.16 e la virtù operata non virtuosamente, ovvero senza intenzione e consapevolezza, dei bambini filoniani.

È poi indiscutibile che la prospettiva di Filone sembri biforcarsi, lasciando adito al sospetto che l'Alessandrino si contraddica. Di fronte alla dissonanza tra i passi filoniani Radice ritiene che «Non è necessario, con questo, vedere in tale differenza una contraddizione (l'anima del fanciullo sarebbe incontaminata non per virtù propria, ma per lo stato di incoscienza in cui versa), ma non è neppur lecito trarre da questi passi conclusioni ottimistiche sulla natura dell'uomo»<sup>298</sup>. In altri termini, il ribadire che l'anima del bambino sia contraddistinta dalla mancanza di consapevolezza non deve indurre a considerarne virtuosa la condizione; anzi, quest'ultima si rivela spesso incline al vizio. Sono i diversi contesti argomentativi a suggerire a Filone le differenti soluzioni.

È poi certo che in nessun caso all'anima del fanciullo sia associato un autentico vizio, stabile e duraturo, il quale sembra essere riservato per la fase successiva. Ma, una volta di più, Filone non sembra aderire in maniera coerente alla dottrina delle passioni come giudizi, dal momento che in alcuni passi ne attribuisce ai bambini, pur definiti individui irrazionali.

Più spinosa la questione del rapporto con Clemente, a proposito del quale, si è detto, il silenzio di Origene è assoluto.

#### I.2.2. τὴν ἀπλότητα τῆς ψυχῆς: la prospettiva di Clemente

La tematica infantile in Clemente occuperebbe una monografia a sé stante<sup>299</sup>. In questo stesso capitolo si avrà modo occuparsi dell'opera dell'Alessandrino in tutt'altro contesto, quando si tratterà di affrontare brevemente le dottrine relative all'animazione dell'embrione.

Si considera ora la questione relativa allo sviluppo del logos nei bambini ed alla loro "passibilità", applicando ai testi di Clemente lo stesso procedimento riservato sopra ad Origene e Filone. Su questi aspetti ragguagliano, per accenni sparsi, diverse opere dell'autore: la risposta più compiuta si trova, come è da aspettarsi, nel *Pedagogo*. Osservazione preliminare concernente quest'opera riguarda l'assunto che ne guida la stesura. Stante il parallelo tra il

---

<sup>298</sup> RADICE, *Filone di Alessandria. Tutti i trattati*, cit. 441 n.6.

<sup>299</sup> Ed una monografia le è infatti consacrata da D.K. BUELL, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton 1999, che affronta la tematica generativa, la pedagogia, l'antropologia infantile: in una parola, la ricca valenza che l'immagine infantile vanta nell'opera di Clemente.

Logos e la figura del pedagogo nell'età antica e tardo-antica<sup>300</sup>, l'autore si spende per dimostrare che tutti i cristiani devono essere considerati bambini. La considerazione di quest'ultima categoria non può che essere, evidentemente, positiva. Si vedrà in che misura la categoria di innocenza ed incorruttibilità definisca i bambini-cristiani di Clemente.

Quest'ultimo propone nel celebre *incipit* del *Pedagogo* la distinzione tra attitudini, azioni e passioni, cui corrisponderebbero tre diverse attività esplicate dal Logos: questo è definito esortatore (προτροπικός), consigliere (ὑποθετικός) ed educatore (διδασκαλικός)<sup>301</sup>. Il Logos pedagogo avrebbe dunque la funzione di spingere i bambini ad abbandonare le passioni dell'anima, indirizzandone la vita pratica; dal turbine delle passioni l'ultima *facies* del Logos stesso li guarirebbe completamente. «Il nostro pedagogo è il Logos che cura per mezzo delle esortazioni le passioni che intaccano l'anima contro natura»<sup>302</sup>. La caratterizzazione del Verbo come curatore, medico dell'anima è cara al cristianesimo antico ed a Clemente in particolare. Le esortazioni, unitamente alla grazia, operano la guarigione; il battesimo libera l'anima e rende in un istante gli uomini, bambini. Questi ricevono «dalla sua sapienza organizzatrice il rango migliore, il più sicuro» (I.2.6.5: τὴν ἀρίστην καὶ βεβαιοτάτην τάξιν παρὰ τῆς αὐτοῦ εὐταξίας). Qui si misura lo scarto rispetto a quanto osservato a proposito di Filone: l'infanzia non è il regno della sregolatezza, né della passione irrazionale; al contrario, lo “statuto” di bambino – corrispondente a quello di cristiano battezzato – coincide con la liberazione dalle passioni dell'anima.

Una lunga teoria di aggettivi e metafore ribadisce il punto: ciò che contraddistingue la prima età e che si richiede al convertito è la delicatezza (τὴν ... ἀπαλότητα), la semplicità del pensiero (τὴν ... ἀπλότητα τῆς διανοίας), l'innocenza (τὴν ἀκακίαν; I.5.14.2), la semplicità dell'anima (τὴν ἀπλότητα τῆς ψυχῆς; I.5.14.2). Ancora, i bambini non sono soggiogati alla malvagità (ἀδαμάστους πονηρία), sono semplici (ἄφελεις; I.5.15.1). Il concetto è ripetuto in maniera quasi ossessiva nei primi capitoli, declinato ed inframmezzato dalla serie

---

<sup>300</sup> Per la quale si rimanda alla quarta sezione della ricerca, dedicata alla pedagogia.

<sup>301</sup> In Clem. *Paed.* I.1.1.1-2. Sulla presunta corrispondenza, tradizionalmente riconosciuta, tra queste tre definizioni del Logos e le tre opere principali che Clemente avrebbe composto, si veda, tra i contributi più recenti, M. RIZZI, *The Literary Problem in Clement of Alexandria: a reconsideration*, Adamantius 17 (2011) 154-163. Lo studioso riassume le posizioni della critica e offre un punto di vista originale. A fianco della «traditional view which sees a threefold pattern in Clement's literary activity» (163), Rizzi propone una suddivisione delle opere sulla base del pubblico e dell'intento di composizione: da una parte, scritti composti con attenzione ai canoni retorici, rivolti ad una larga *audience* – sia pagana che cristiana – e tendenzialmente scervi di qualsivoglia elemento di esegesi allegorica (come nel caso del *Pedagogo*, del *Protrettico* e del *Quis dives salvetur*); dall'altra, opere che costituiscono il frutto dell'attività pedagogica dell'Alessandrino ed attingono dunque al suo patrimonio dottrinario ed alle risorse dell'esegesi allegorica (sarebbe, questo, il caso degli *Stromati*).

<sup>302</sup> Clem. *Paed.* I.2.6.1 (SC 70,118): Ἔστιν οὖν ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν λόγος διὰ παραινέσεων θεραπευτικὸς τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν.

probabilmente più cospicua di riferimenti all'infanzia ed alla giovinezza – di neonati, bambini, giovani; puledri, pulcini, colombe, tortore – dell'intera letteratura cristiana.

L'assenza del vizio lodata da Clemente dipende dalla irrazionalità dei bambini? Clemente fornisce una risposta molto precisa all'interrogativo, e lo fa – cosa per noi ancor più significativa – appoggiandosi all'autorità scritturistica di Mt 18,1-4. La citazione di Mt 18,3 è di per sé estremamente interessante perché riproposta in una versione alternativa. Si osservi come Clemente avanza la questione della presunta irrazionalità dei piccoli, un problema evidentemente sentito:

«Ed infatti anche noi, volendo onorare ciò che di più bello e perfetto esiste nella vita con un termine che rimandi all'infanzia, diamo il nome di educazione e pedagogia. La pedagogia, concordiamo nel dire che è il fatto di ben condurre dalla condizione infantile alla virtù. Ed il Signore, tuttavia, ha svelato in modo ancor più esplicito il senso del termine 'bambino' allorché, essendo sorta una disputa tra i discepoli su chi di loro fosse il più grande, Gesù mise al centro un bambino dicendo: "Chi si farà piccolo come questo bambino, questo è il più grande nel regno dei cieli". E certo non si serve della terminologia dell'infanzia in quanto età dell'irrazionalità, **come è parso ad alcuni**; né, quando dice: *Se non diventerete come questi bambini, non entrerete nel regno di Dio*, bisogna intenderlo in modo stupido. Giacché non ci rotoliamo più per terra come i bambini, né strisciamo come prima a mo' di serpenti [...]»<sup>303</sup>.

Alcuni elementi colpiscono: innanzitutto, l'espressione «com'è parso ad alcuni» (ἦ τισιν ἔδοξεν). Chi sono, questi 'alcuni'? Marrou risponde avanzando un'ipotesi: «Allusion à la polémique de Celse (Origène, C.Cels, III, 44,59)? Ou plutôt aux gnostiques»<sup>304</sup>. L'indicazione è in effetti piuttosto vaga, sia per quanto riguarda la prima proposta, che nel caso della seconda.

Quanto a Celso, se è vero che nei passi indicati il filosofo stigmatizza il richiamo cristiano alle folle incolte e rozze, è altrettanto vero che non vi si fa menzione del problema specifico menzionato da Clemente, ossia l'assunto secondo cui i bambini sarebbero individui ancora irrazionali. Nei frammenti celsiani è piuttosto questione di una critica serrata ai piccoli blanditi, nella visione del filosofo, dalla Chiesa: gli inintelligenti (ἄσύνετοι), i semplici (νήπιοι). Quanto al riferimento agli gnostici, poi, esso andrebbe certamente precisato; in mancanza di maggiori dettagli, è difficile stabilire quanto la proposta sia convincente.

---

<sup>303</sup> Clem. *Paed.* I.5.16.1-2 (SC 70, 138.140): Ἀμέλει καὶ ἡμεῖς τὰ κάλλιστα καὶ τελεώτατα τῶν ἐν τῷ βίῳ κτημάτων παιδικῆ προσηγορία τιμήσαντες παιδείαν καὶ παιδαγωγίαν κεκλήκαμεν. Παιδαγωγίαν δὲ ὁμολογοῦμεν εἶναι ἀγωγὴν ἀγαθὴν ἐκ παίδων πρὸς ἀρετὴν. Ἐμφαντικώτερον δ' οὖν ἡμῖν ἀποκαλύπτων ὁ κύριος τὸ σημαινόμενον ἐκ τῆς παιδίον προσηγορίας "γενομένης ζητήσεως ἐν τοῖς ἀποστόλοις, ὅστις αὐτῶν εἶη μείζων, ἔστησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν μέσῳ παιδίον εἰπών· ὃς ἐὰν ἐαυτὸν ταπεινώσῃ ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτος μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν". Οὐκ ἄρα κατα κέχρηται τῇ τῶν παιδίων προσηγορίᾳ ὡς ἀλογίστων ἡλικία, ἦ τισιν ἔδοξεν, οὐδ' ἂν εἶπη "ἦν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐκ εἰσελεύσεσθε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ", ἀμαθῶς ἐκδεκτέον. Οὐκ ἄρ' ἔτι κυλιόμεθα οἱ νήπιοι χαμαὶ οὐδὲ ἔρπομεν ὡς τὸ πρόσθεν ἐπὶ γῆς ὄφρων δίκην ...

<sup>304</sup> MARROU, SC 70, 140 n.1.

Vi è inoltre l'elemento della citazione mattea<sup>305</sup>. Essa si comporrebbe, secondo Marrou, di un assemblaggio di riferimenti a Mt 18,1-4; Lc 9,46-48; Mc, 9,33-37. Per la prima parte dell'episodio evangelico citato, in effetti, il termine ζήτησις, a designare la discussione insorta tra i discepoli, sembra molto prossimo al διαλογισμός di Lc 9,46, e la struttura della frase è in effetti simile. Quanto alla seconda, un confronto ravvicinato dei testi sembra rivelare l'assenza di elementi desunti dagli altri due evangelisti. Si direbbe piuttosto che Clemente citi "a spanna", con una certa dose di inaccuratezza<sup>306</sup>. Il fatto può ben essere dovuto ad una ripresa mnemonica imprecisa del testo biblico, poi non riveduta; ma stupisce che una successiva revisione redazionale non abbia portato alla correzione del testo. Ancora, lo stesso versetto è citato pochi paragrafi prima nella stessa opera (I.5.12.4), ed allora in una forma molto più prossima a quella neotestamentaria.

Una scorsa di queste attestazioni<sup>307</sup> mostra che il versetto si presenta grossomodo in due versioni: gli elementi di distinzione principali nel modo di riproporre la citazione consistono nella sostituzione del futuro di ἔρχομαι all'aoristo del dettato evangelico, e del genitivo τοῦ θεοῦ al plurale τῶν οὐρανῶν. Una possibilità alternativa a quella della "svista mnemonica", che meglio renderebbe conto della relativa corrispondenza delle citazioni tra loro all'interno dei due gruppi rilevati, è che in questo caso Clemente si rifaccia ad una tradizione esegetica precedente e ne desuma il discorso e le componenti scritturistiche. Si tratta naturalmente di un'ipotesi che non può essere ulteriormente dimostrata.

Quello che invece può esser rilevato, e con profitto, è il rovesciamento speculare di quello che sarà il *modus operandi* esegetico origeniano. Trovandosi nella condizione di

<sup>305</sup> Che vale la pena mettere a confronto. Mt 18,3: καὶ εἶπεν, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν diventa, nella resa clementina, ἢν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐκ εἰσελεύσεσθε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

<sup>306</sup> Sulla modalità di citazione di Clemente Alessandrino si veda A. VAN DEN HOEK, *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, VigChr 50, 3 (1996) 223-243. L'autrice menziona alcuni elementi tipici della citazione clementina che si ripresentano qui: ad esempio, la tendenza ad accumulare passi scritturistici, richiamati sulla base di un principio di analogia terminologica o contenutistica. Van den Hoek aggiunge poi due elementi: Clemente avrebbe la tendenza a presentare in maniera puntuale e precisa le citazioni, salvo, poi, riproporle nel prosieguo in una forma leggermente modificata; altre piccole modifiche del dettato biblico dipenderebbero dalla volontà dell'autore di evidenziare tale o talaltro sviluppo. Si tratterebbe dunque di una sorta di riscrittura a fini letterari o argomentativi che altri hanno avuto modo di osservare anche nell'opera di Origene: si veda ad esempio lo studio della riscrittura delle citazioni scritturistiche in *CIo* di A. ALIAU-MILHAUD, *La réécriture au passif et ses enjeux dans le Commentaire sur Jean d'Origène*, Orig. X 345-355.

<sup>307</sup> Clem. *Paed.* I.5.12.4: ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, in cui l'unica, minima differenza rispetto al testo matteaiano è costituita dall'aggettivo ταῦτα, il quale può ben costituire, ad esempio, una ripresa di Lc 9,48 o di Mc 9,37. Si vedano poi altre riprese del medesimo versetto in Clemente: *Str.* III.12.88.1: οὕτως οὖν ἐπιστραφέντας ἡμᾶς αὐθις ὡς τὰ παιδία γενέσθαι βούλεται, τὸν οὕτως πατέρα ἐπιγόνοντας, δι' ὕδατος ἀναγεννηθέντας, ἄλλης ταύτης οὐσης <ἢ τῆς> ἐν τῇ κτίσει σποράς; *Str.* IV.25.160.2: τὸ εἰρημένον "ἐὰν μὴ στραφέντες γένησθε ὡς τὰ παιδία". In questi due casi, ancora, ci si attiene al testo canonico. Un'affinità alla citazione "deviata" di *Paed.* I.5.16.1 si riscontra invece in *Str.* V.1.13.4: "κἂν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐκ εἰσελεύσεσθε", φησίν, "εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.". Per una lista delle citazioni si veda *Biblia Patristica* I 268.

interpretare la pericope matteana, Origene fa leva sulla teoria dell'irrazionalità infantile, non facendo mistero di desumerla da altre fonti non meglio identificate – si ricordi l'espressione «... è stato dimostrato anche da *altri*». Clemente, al contrario, nega recisamente l'assenza del logos nei più piccoli, ponendosi in aperta polemica con «alcuni», e si appoggia all'autorità del medesimo versetto scritturistico. È dunque interessante come i due paiano riferirsi entrambi – benché con esiti differenti – ad una dottrina precisa, molto probabilmente la medesima.

Vi è poi la singolare opposizione dei due esegeti: Origene sembra smarcarsi dalla prospettiva del predecessore. È evidente come la considerazione delle diverse necessità esegetiche mitighi in parte la sensazione di un divario nel pensiero dei due alessandrini. Al netto di queste debite considerazioni, pare possibile evidenziare l'originalità di Origene e la sua significativa prossimità all'orizzonte stoico.

### I.2.3. **Bambini in paradiso: la prospettiva di Teofilo ed Ireneo**

La descrizione di Adamo ed Eva ed il parallelismo istituito da Filone tra la loro condizione e quella dei bambini rende opportuno un piccolo balzo temporale, per riallacciarsi ad un autore che dell'episodio dei protoplasti fornisce un'interpretazione per certi versi analoga. Si ritiene di seguire questa scansione nella presentazione degli autori – facendo forza, evidentemente, alla linearità cronologica – per mostrare uno sviluppo parallelo a quello di ambito alessandrino.

Della vergogna e della nudità di Adamo ed Eva, Ireneo di Lione fornisce questa interpretazione:

«Erano infatti entrambi nudi nel Paradiso, *né provavano vergogna* (Gn 2,25), dal momento che, creati poco prima, ancora non possedevano l'intelletto che è proprio dei figli della generazione; era necessario, infatti, che divenissero prima adolescenti e che poi potessero *moltiplicarsi* (Gn 1,28)<sup>308</sup>.

Il fulcro del ragionamento consiste nel fatto che i protoplasti non possiedano, in virtù della recente creazione, la facoltà intellettuale che evidentemente Ireneo ritiene necessaria alla percezione della nudità e della vergogna ad essa conseguente. In questo senso l'argomentazione rispecchia quella filoniana. Si vede come il modello antropologico costituisca il tramite metaforico attraverso il quale si illustrano le tappe della caduta della coppia dei primi uomini dalla beatitudine paradisiaca allo stato attuale.

Ireneo si riferisce ad Adamo ed Eva utilizzando la metafora infantile in alcuni passi cruciali della produzione letteraria a noi trasmessa. In *Haer* III.22.4, come si è visto, nel contesto di un confronto tra Eva e Maria, Ireneo introduce un fugace riferimento all'estraneità

---

<sup>308</sup> Iren. *Haer* III.22.4 (SC 211, 440): Erant enim utrique nudi in Paradiso et non confundebantur, quoniam paulo ante facti non intellectum habebant filiorum generationis; oportebat enim primo illos adolescere, dehinc sic multiplicari.

dei protoplasti all'intelletto dei figli della generazione, acquisito solo attraverso una loro adolescenza, cui fa seguito la moltiplicazione di genesiaca memoria. In *Haer* III.23.5 è questione della perdita dello spirito ingenuo ed infantile (*indolem et puerilem amiserat sensum*) da parte del primo uomo, colto da terrore e spinto per questo a coprirsi alla meglio di fronte a Dio. In *Haer* IV.38,1 Ireneo considera la seguente obiezione: «Dio non avrebbe potuto creare l'uomo perfetto sin dall'inizio?» (*non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem?*). L'argomentazione di risposta si avvale di una componente più specificamente filosofica, impernata sul fatto che la fattura dev'essere per sua stessa natura inferiore al fattore. Ora, il fatto stesso di essere stato creato rende l'uomo, che è creatura, inferiore al creatore-perfezione e lo allontana da quest'ultima. La seconda componente è invece più immaginifica: come si vedrà tra poco, essa paragona Dio ad una madre che somministri il latte al proprio bambino, conservando il cibo solido per quando il piccolo sia cresciuto. Il dono della perfezione è trattenuto non per volontà di chi può offrirlo, ma per i limiti ontologici di chi lo riceve. In *Ep* 12 Ireneo ribadisce la condizione di Adamo in paradiso, definito *pusillus et infans*: a lui si richiede uno sviluppo che culmini nella perfezione dell'età adulta (*conveniebat eum crescentem sic ad perfectionem venire*), contrariamente alle altre creature collocate nel giardino edenico. In *Ep* 14, infine, si ribadisce come il *sensus* dei protoplasti fosse innocente ed infantile (*innocens enim et infantilis*).

Come ha osservato M.C. Steenberg, che ha studiato approfonditamente la problematica<sup>309</sup>, il termine latino attestato nella maggior parte dei casi è *infans*, a sua volta traduzione di *νήπιος*, come conferma la tradizione greca. D'altra parte, il sostantivo/aggettivo compare notoriamente nel binomio paolino che oppone all'infanzia la perfezione dell'uomo maturo, indicata dall'aggettivo *τέλειος*. Quest'ultimo consente di mantenere la ben nota ambiguità tra maturità e perfezione, funzionale all'argomentazione del vescovo di Lione: il passo tratto da *Haer* IV mostra come il riferimento all'Apostolo fosse ben presente allo spirito di Ireneo.

Se l'impiego dell'immagine relativamente ai protoplasti è circoscritta ad un numero limitato di passi, più frequente è quello che riguarda l'umanità nel suo rapporto con Dio, la condizione antropologica generale. Steenberg pone giustamente la questione preliminare riguardante il livello di "metaforicità" di questa terminologia, della cui ambiguità si è già detto<sup>310</sup>. La risposta avanzata prudentemente dallo studioso è che, giacché l'accezione

<sup>309</sup> Nell'articolo *Children in Paradise: Adam and Eve as "Infants" in Irenaeus of Lyons*, *Journal of Early Christian Studies* 12/1 (2004) 1-22, ripreso ed approfondito in *Irenaeus on Creation. The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Leiden 2008, 142 ss. Steenberg rimanda qui alla bibliografia sul tema.

<sup>310</sup> Cf. *supra* 40.

metaforica di questa terminologia è generalmente negativa, e poiché, d'altra parte, l'intento di Ireneo si mostra piuttosto descrittivo, risulta più facile intendere in senso proprio il riferimento all'immagine infantile: Ireneo, cioè, tenderebbe a mostrare come la creazione non avrebbe potuto svolgersi direttamente. Rimane allora che l'immagine infantile scelta dall'autore debba essere intesa in senso proprio.

Lo studioso spezza una lancia in favore della comprensione "letteralista" dei testi di Ireneo: riesamina dunque l'idea, scartata dalla maggior parte della critica in quanto poco convincente, che Adamo ed Eva siano effettivamente raffigurati in qualità di bambini – se neonati o infanti, è questione da lui discussa con una buona disanima dei pro e dei contro per ciascuna delle due opzioni. Mostra inoltre come questa ipotesi renda conto di un numero consistente di elementi altrimenti difficilmente spiegabili. In particolare, *Haer* III.23.5 e *Ep* 14 sono a questo proposito di centrale importanza: la questione in gioco è precisamente l'età anagrafica e lo sviluppo biologico, l'insorgere della pubertà nei bambini. Adamo ed Eva non provano l'uno per l'altra impulsi sessuali, si scambiano effusioni senza malizia alla maniera tipica degli infanti. Nel contempo una componente di "metaforicità" del linguaggio è nondimeno da riconoscere, nella misura in cui Adamo ed Eva sono presentati come simboli di tutta quanta l'umanità.

Il quarto e quinto testo sembrano in effetti lasciare maggiore spazio ad un'interpretazione figurata; tuttavia, un'ulteriore prova del fatto che Ireneo si esprima in termini letterali risiede nel parallelismo tra Cristo ed Adamo: del primo, Ireneo ricorda ed enfatizza la condizione infantile. Importantissimo, anzi fondamentale a questo riguardo, è il passo di *Haer* IV.38,1, in cui si afferma che Cristo percorse tutte le età, salvando così l'esistenza umana nella sua interezza.

Ci sono alcuni elementi nei passi considerati da cui pare di poter evincere una razionalità di Adamo – ad esempio, nel suo dialogo con il Logos: ma, obietta Steenberg, il fatto che un individuo sia detto razionale non implica lo sia già in atto; può ben esserlo solo in potenza. L'osservazione è particolarmente efficace per quanto riguarda la *vexata quaestio* sulla razionalità in potenza o in atto degli infanti. L'infanzia di Adamo è posta in contrasto con la sua maturità, che farà di lui l'uomo perfetto: ancora una volta, questa maturità non è che Cristo, autentico τέλος del processo evolutivo antropologico.

Sulle eventuali fonti di Ireneo Steenberg spende qualche parola necessaria, qualora si consideri, ad esempio, lo stretto parallelismo tra l'opera del vescovo di Lione ed il Teofilo dell'*Ad Autolico*. L'antropologia di Teofilo regala moltissimo spazio all'infanzia spirituale. Il parallelo tra alcuni passi dell'autore ed altri tratti dall'*Adversus Haereses* lascia ampiamente

supporre, come molti hanno fatto, che Ireneo abbia potuto attingere dal predecessore. È il caso di *Ad Aut.* 25, messo giustamente in relazione ad *AdvHaer* IV 38.

«La conoscenza è (di per sé) buona, qualora se ne faccia un uso appropriato. Ma Adamo, quanto alla sua vera età, era ancora un infante (νήπιος): ed è per questo che ancora non poteva contenere una conoscenza adeguata. Infatti quando nasce un bambino, non può da subito mangiare il pane; prima si nutre di latte, poi, con l'avanzare dell'età, giunge anche al *cibo solido* (cf. *Eb* 5,2). Così fu anche per Adamo»<sup>311</sup>.

Ireneo usa la medesima idea di corrispondenza tra il grado di elaborazione del dono di Dio e la capacità di riceverlo dell'uomo, sfruttando parimenti l'immagine – peraltro, come è arcinoto, di tradizione paolina – degli alimenti solidi e del latte, per spiegare la ragione in virtù della quale la potenza divina ha voluto o acconsentito a che le prime creature fossero imperfette, quando avrebbe potuto crearle nella loro perfezione. Dio non concede agli uomini una conoscenza perfetta, perché la loro imperfezione impedirebbe loro di riceverla:

«E come la madre può, sì, offrire al proprio neonato un cibo perfetto, ma quello non è in grado di ricevere un cibo più sostanzioso; alla stessa maniera Dio stesso era in grado di offrire sin dall'inizio all'uomo la perfezione, ma è l'uomo che non avrebbe potuto riceverla, essendo ancora bambino. [...]

[gr.] E come la madre può, sì, offrire al proprio neonato un cibo da adulti [perfetto], ma quello ancora non può ricevere un nutrimento “più anziano” della propria età; così anche Dio era in grado di offrire dall'inizio all'uomo la perfezione, ma è l'uomo che non poteva riceverla, essendo un infante. [...] Come, dunque, l'Apostolo era in grado di dare il cibo solido (*sc.* ai Corinzi) [...], ma quelli non potevano riceverlo, poiché ancora deboli e fuori esercizio avevano le facoltà che permettono di esercitarsi insieme a Dio; allo stesso modo, sin dall'inizio, Dio era in grado di offrire il cibo da adulti [perfetto] all'uomo, ma quello, creato di recente, non avrebbe potuto accoglierlo, o, anche lo avesse accolto, di comprenderlo, o, anche avendolo compreso, di trattenerlo. E per questo il Logos di Dio si atteggiò ad infante con l'uomo (συνενηπίασεν), pur essendo adulto: non per se stesso, ma per l'infante che è nell'uomo, lasciandosi comprendere così come l'uomo poteva comprenderlo»<sup>312</sup>.

---

<sup>311</sup> Thphl. Ant. *Autol.* II.25: ἡ δὲ γνώσις καλή, ἐπὶ αὐτῆ οἰκείως τις χρήσεται. τῆ δὲ οὔσῃ ἡλικίᾳ ὅδε Ἀδάμ ἔτη νήπιος ἦν· διὸ οὐπω ἠδύνατο τὴν γνώσιν κατ' ἄξιαν χωρεῖν. καὶ γὰρ νῦν ἐπὶ γεννηθῆ παιδίον, οὐκ ἦδη δύναται ἄρτον ἐσθίειν, ἀλλὰ πρῶτον γάλακτι ἀνατρέφεται, ἔπειτα κατὰ πρόσβασιν τῆς ἡλικίας καὶ ἐπὶ τὴν στερεὰν τροφήν ἔρχεται. οὕτως ἂν γέγονει καὶ τῷ Ἀδάμ.

<sup>312</sup> Iren. *Haer* IV.38.1.2 (SC 100, 944-946.950): *quae admodum enim mater potest quidem praestare perfectam escam infanti, ille autem adhuc non potest robustiorem se percipere escam, sic et Deus ipse quidem potens fuit homini praestare ab initio perfectionem, homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit ...*; FrGr 23 (SC 100, 944-946): Ὁς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέρα δέξασθαι τροφήν, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸς μὲν οἴος τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν; (SC 100, 948.950): Ὁς οὖν ὁ ἀπόστολος δυνατὸς μὲν ἦν διδόναι τὸ βρῶμα [...], ἐκείνοι δὲ ἠδυνάτου λαβεῖν αὐτὸ διὰ τὸ ἀσθενῆ ἔτι καὶ ἀγύμναστα ἔχειν τὰ αἰσθητήρια τῆς πρὸς Θεὸν συγγυμνασίας, οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν Θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγυμνασμένος ἦν λαβεῖν αὐτό, ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν. Καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίασεν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τέλειος ὢν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτὸν ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον, οὕτω χωρούμενος ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο. Vale prender nota nella traduzione greca del testo dell'*hapax legomenon* συνενηπίασεν, estremamente raro.



Ireneo “svia” la questione principale, che non riguarda, tanto, la ragione della conoscenza imperfetta dei protoplasti, quanto la ragione dell'imperfezione che causa, come corollario e solo in seconda battuta, la loro conoscenza imperfetta. Accantonando l'apparente cortocircuito logico, che non riguarda nello specifico l'argomentazione, la consonanza dei due autori è certamente rimarchevole.

La prossimità dei passi consente di stabilire, al di là della eventuale dipendenza di Ireneo da Teofilo, quantomeno la diffusione della proposta esegetica dei protoplasti bambini, il che giustificerebbe almeno in parte il fatto che, come osserva Steenberg, essa venga riportata senza alcuna cornice apologetica o epidittica, come se l'interpretazione fosse valuta corrente.

Steenberg rimanda poi al contributo di L.M. Bechtel, che si sforza di mettere in evidenza la diffusione di una simile lettura del racconto edenico nell'esegesi giudaica. Per Steenberg il dato non deve condurre ad ipotizzare una conoscenza diretta, da parte di Ireneo, dell'esegesi giudaica. Piuttosto, se ne può dedurre che la soluzione esegetica fosse nota e diffusa ed avesse conosciuto un buon successo<sup>313</sup>.

I passi filoniani che abbiamo considerato, in cui l'anima di Adamo ed Eva sono esempi della μεσότης, ovvero di una medietà il cui esempio corrispettivo è appunto costituito dai bambini, può essere certo stoica in alcuni suoi aspetti, ma suffraga l'ipotesi di un'esegesi diffusa e maggioritaria<sup>314</sup>. La terminologia filoniana dell'infanzia nei casi considerati, si è visto, è analogamente quella della νηπιότης.

#### I.2.4. *Ex ingenito animae censu: Tertulliano o della naturalità del bene*

Seguendo le orme dell'esegesi patristica al “caso” di Adamo ed Eva non si può ignorare la trattazione di Tertulliano, sulla quale si avrà modo di tornare<sup>315</sup>. Vale la pena introdurre qui alcune osservazioni dell'autore relative all'animazione del feto ed allo statuto dei protoplasti, sprovvisti del discernimento del bene e del male e delle relative facoltà.

Come si vedrà, l'anima umana è per Tertulliano seminata direttamente con il corpo; attraverso l'atto stesso dell'inseminazione le viene assegnato un sesso (*De anima* 36,1.2). L'autore ritiene che l'anima, intesa come principio animante ed individuante dell'uomo, sia

---

<sup>313</sup> Vd. STEENBERG, *Irenaeus on Creation*, cit. 144: «this should not suggest to us that Irenaeus was in any sense familiar with or current in Jewish exegetical readings of the creation narrative *per se*, for there is little to no evidence that this is the case».

<sup>314</sup> Forse, addirittura non estranea agli ambienti giudaici. Ma su questo argomento, che meriterebbe un'indagine ben più approfondita, ci si arresta alle conclusioni tratte dagli studiosi citati.

<sup>315</sup> Vd. *infra* 160.

trasmessa attraverso il seme paterno. Ciò non impedisce che, come il corpo si sviluppa progressivamente, così anche l'anima conosca una gradualità nell'acquisizione delle sue facoltà.

«Pertanto il feto, nell'utero, è un essere umano dal momento in cui la forma è completa»<sup>316</sup>. Non a caso, argomenta Tertulliano, Mosè distingue tra feto formato e non formato, comminando a chi uccida il primo la punizione prevista dal taglione. Tertulliano fa evidentemente riferimento al testo di Es 21,22.23 nella versione della LXX. A proposito del passo, quest'ultima si discosta significativamente dall'ebraico: il testo masoretico ingiunge il pagamento di un'ammenda a un uomo che abbia urtato e causato l'aborto di una donna durante una rissa, qualora non si verifichi «un'altra disgrazia»; nel caso contrario, la legge prevede che si paghi vita per vita, occhio per occhio, dente per dente. La Settanta, invece di riferirsi ad una «disgrazia aggiuntiva», distingue a seconda che il fanciullo (τὸ παιδίον) sia o meno formato (ἐξεικονισμένον). È evidente, dunque, che sia la completa formazione del feto a distinguere l'essere vivente da colui che non ne ha ancora eguagliato lo statuto.

Qualche anno più tardi Origene si occuperà del medesimo testo, dedicandogli un'omelia (HEX X). Come ha giustamente osservato F. Cocchini, che dell'omelia stessa ha fornito un'analisi puntuale, il testo origeniano è singolare sia perché tratta di un passo evidentemente non troppo caro a lui – che non lo cita altrove nella sua seppur vasta produzione, e dichiara di non veder ragione di applicare l'allegoria<sup>317</sup> ed i propri sforzi al passo – sia perché si discosta dalle dotte esegesi e dall'attenzione cavillosa di cui esso sarà ritenuto degno, oltre che da Tertulliano, da Ambrosiaster, Agostino, nonché nella tradizione rabbinica. Ancora, Origene non trae da questo testo alcuna indicazione relativa all'antropologia umana: ad esempio, all'età alla quale un feto si può considerare essere vivente<sup>318</sup>. Al contrario, egli attualizza il significato e lo applica alla situazione della comunità.

Interessanti ai nostri fini sono invece le indicazioni che accompagnano e in certa misura giustificano il diverso trattamento del feto nella riflessione tertulliana:

«Ed infatti, anche la legge di Mosè giudica colui che è reo di aver provocato un aborto con la legge del taglione, quando la causa riguarda già un uomo, quando già si discute nel suo caso

---

<sup>316</sup> Tert. *De anima* 37.2 (ed. MORESCHINI-PODOLAK 2010, 178): *Ex eo igitur fetus in utero homo, a quo forma completa est.*

<sup>317</sup> A differenza di Filone: in *Cong* 136-138 l'Alessandrino si richiama al passo veterotestamentario distinguendo una diversa punizione per chi urta – cioè, “scandalizza” – l'embrione non formato, ovvero, il pensiero imperfetto, e l'embrione perfettamente sviluppato, ovvero un pensiero giunto a ‘maturità’.

<sup>318</sup> Si veda il contributo di F. COCCHINI, «Occhio per occhio, dente per dente»: un'analisi realistica di rapporti e responsabilità ecclesiali (Origene, HEX 10), 129-147, in EAD. (a c. di), *Origene, teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006: in particolare, sul fatto che Origene si ponga ‘controtendenza’ rispetto alla critica, si vedano soprattutto le pp. 135-136.

di stato di vita o morte, quando è già registrato nel libro del fato, benché, vivendo quello ancora con la madre, ne condivida perlopiù la sorte»<sup>319</sup>.

Le osservazioni sono rivelatrici: esse mostrano per un verso come si possa parlare propriamente di uomo solo ad un certo momento, giacché è la legge stessa ad impostare la distinzione; e come, tuttavia, questo momento non coincida, come ci si potrebbe aspettare, con la separazione del destino dell'embrione da quello della madre – benché, osserva Tertulliano, naturalmente la coesistenza dell'uno e dell'altra implichi un legame molto stretto.

Tertulliano passa poi alla questione dell'animazione, che interessa la nostra indagine. Egli osserva la corrispondenza del numero dei mesi con la numerologia biblica, rielaborando una ricca speculazione già diffusa negli autori precedenti<sup>320</sup>. Molto banalmente, il dieci è il numero del decalogo, ed il decimo mese è per l'appunto quello nel cui inizio solitamente si colloca la nascita del bambino; il settimo è il giorno del riposo divino dopo la creazione; analogamente, le nascite settimanali sono quelle che, tra i parti prematuri, offrono una maggiore garanzia di sopravvivenza al neonato. Tertulliano riporta qui un'opinione diffusa<sup>321</sup>.

Esiste dunque uno sviluppo del corpo: parallelamente ne esiste uno dell'anima, che per Tertulliano si trova indissolubilmente legata al primo. La crescita di entrambi, benché di natura molto diversa, procede parallelamente. Ciò non implica un aumento della *substantia* – ovvero, presumibilmente, del sostrato che compone l'anima stessa – ma uno sviluppo della sua *vis*, ovvero, delle sue facoltà. Tertulliano distingue così l'*habitus*, ovvero la forma, il modo di essere esteriore dell'anima, che si modifica via via, dalla definizione qualitativa. Il tempo risveglia nell'anima facoltà già presenti in essa, giacché, se non ci fossero, mancherebbe il *principium individuationis* dell'anima stessa. Si osservi come la crescita materiale sia negata e come, di contro, quella qualitativa consista sostanzialmente nel risveglio di una δύναμις

---

<sup>319</sup> Tert. *De anima* 37.2 (ed. MORESCHINI-PODOLAK 2010, 178): *nam et Mosei lex tunc aborsus reum talionibus indicat, cum iam hominis est causa, cum iam illi vitae et mortis status deputatur, cum et fato iam inscribitur, etsi adhuc in matre vivendo cum matre plurimum communicat sortem*. Pur presentando una mia traduzione, mi confronto con quella dei curatori. In particolare mi rifaccio alla loro resa di *cum et fato iam inscribitur*: espressione singolare, per la quale rimando al commento, in particolare a 178 n. 225.

<sup>320</sup> Si pensi al caso filoniano citato poco sopra; alla celebrazione filoniana dei numeri dieci e sette, ad esempio, in particolare in *Op.* 47.

<sup>321</sup> Sul fatto che la durata della gestazione si fissi nella letteratura medica e filosofica attorno ai sette ed ai nove mesi, si veda M.H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme dans les sources grecques : VIe siècle av. J.-C.-Ve siècle apr. J.-C.*, Paris 2007. Come annota l'autrice, attorno alla gestazione di otto mesi si crea una sorta di alone negativo, nato in ambito pitagorico.

quiescente: «Pertanto anche i diversi aumenti dell'anima sono da considerarsi non sostanziali; piuttosto, risvegliano (ciò che già esiste)»<sup>322</sup>.

Le varie componenti dell'anima si aggiungono e si completano dunque a partire dal quattordicesimo anno d'età, a proposito del cui valore si è già detto: Tertulliano mostra qui, ancora, di collegarsi ad una lunga tradizione. Egli ritiene che la razionalità sia connaturata e congenita all'anima, e che essa sia trasmessa con questa di padre in figlio. Per contro, la facoltà di distinguere tra bene e male nonché la percezione del desiderio e della vergogna paiono nell'autore avventizie, frutto di una degenerazione della natura stessa dell'anima. Che questa fase innaturale insorga al momento della pubertà è dimostrato dal caso biblico di Adamo ed Eva, i quali, al momento di accostarsi all'albero della conoscenza del bene e del male, provano l'istinto di coprire i propri genitali.

Tertulliano iscrive così il processo evolutivo in un triangolo che si compone di desiderio, vergogna e conoscenza. Il subentrare della capacità di distinguere bene e male segna la fase di degrado di una naturalità perfetta, estranea alla legge di necessità. Il bisogno – di cibo, piaceri sessuali – che pure contraddistingue la vita umana, non la identifica, non ne costituisce l'elemento saliente; semmai, la corrompe. Tertulliano distingue così tra la libera ed autentica espressione della sostanza stessa dell'anima, ed una condizione di necessità avventizia.

### I.3. Legge di Mosé, legge naturale

È principalmente sull'epistola paolina ai Romani che si impernia il discorso origeniano relativo alla legge<sup>323</sup>. I vari significati della parola 'legge'<sup>324</sup> nel pensiero dell'Apostolo, a loro volta, danno il 'la' alla riflessione origeniana sulla responsabilità individuale. Non è un caso che alcune delle osservazioni più importanti nel merito siano localizzate nel commentario origeniano a Romani. Quest'ultimo non costituisce tuttavia l'unica opera in cui Origene si occupi del tema. In *CC V.37* Origene distingue infatti tra la legge di natura, che si identifica con quella donata da Dio agli uomini, e la legge a governo delle città. Il contesto è ovviamente costituito dallo scontro con Celso, il quale ha ogni interesse nell'enfatizzare l'importanza della fedeltà alle leggi patrie in polemica con il "tradimento" cristiano delle proprie origini ebraiche. Origene ribadisce che è bene seguire le leggi patrie nella misura in cui esse non contraddicono la legge naturale.

---

<sup>322</sup> Tert., *De anima* 37.7: *Ita et animae crementa reputanda non substantiva, sed provocativa*. La traduzione è forse eccessivamente libera, ma ha lo scopo di rendere l'idea dell'evocazione di una facoltà preesistente.

<sup>323</sup> Sul tema della legge in Origene e per un inquadramento generale di molti degli aspetti trattati di seguito si veda G. SGHERRI, voce *Legge*, in *Origene. Dizionario*, 232-235. Nella bibliografia qui indicata si segnala in particolare R. ROUKEMA, *The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam 1988.

<sup>324</sup> SGHERRI, voce *Legge*, cit. 234.

Una sezione di *CRm* conservata in greco ripropone su suggestione di Rm 5,13 la distinzione tra la legge delle città, stabilita per istituzione (θέσει) e la legge naturale (φύσει), che viene identificata nel passo con la legge di Dio<sup>325</sup>. Essa è tuttavia da distinguere dalla legge mosaica; la legge divina è infatti la giustizia del Padre, il Logos stesso, manifestatosi indipendentemente dalla legge naturale nello spirito degli scritti di Mosè – non nella loro lettera, che anzi ora è svuotata di molti dei propri assunti letterali in seguito alla rivelazione. La legge divina non fa la propria comparsa, dunque, attraverso l’Incarnazione; piuttosto, l’Incarnazione la rivela nella legge mosaica a chi non l’ha conosciuta prima o, credendo di conoscerla, ne ha inteso solo la lettera.

Quanto alla legge naturale, essa riguarda la disposizione connaturata in ogni uomo, vissuto prima o dopo la rivelazione, a non macchiarsi di delitti quali l’omicidio, le violenze, gli inganni; in sostanza, il male, genericamente inteso<sup>326</sup>. La legge naturale permette dunque di distinguere tra bene e male, scegliendo il bene<sup>327</sup>. Essa alberga nella parte direttiva dell’anima (τὸ ἡγεμονικόν), segue le cosiddette nozioni comuni ed è a disposizione di ogni individuo che abbia sviluppato la facoltà razionale o che non ne sia stato temporaneamente privato per una ragione da lui indipendente.

Arriviamo così al terzo elemento del discorso sull’antropologia infantile: si è illustrata l’assenza di un pieno sviluppo dell’elemento razionale nei bambini e la conseguente immunità infantile dalle passioni, intese come fenomeno patologico; è giunto il momento di esplorare la questione della volontarietà delle azioni e la responsabilità che ne deriva all’individuo.

Una riflessione sulla legge e sulla responsabilità individuale ha ragione di essere svolta in questo contesto per due motivi: innanzitutto perché, come si intuirà da quanto detto ora, la legge naturale non vige nei bambini al di sotto dell’età dello sviluppo del logos, ed il passaggio dell’adolescenza, per ciò stesso, costituisce lo spartiacque oltre il quale un individuo diventa responsabile delle proprie azioni. In secondo luogo l’immagine infantile diviene metafora e simbolo del fraintendimento o dell’ignoranza della legge divina: entrambi sono annullati dalla venuta di Cristo. La metafora, d’altronde, è già paolina (1Cor 13,11).

<sup>325</sup> *CRmT* V.2 (ed. Scherer 136): τὸν φύσει [ι νό]μον τοῦτον εἶναι τὸν τοῦ Θεοῦ νόμον, τὸν δὲ κατὰ τὰς πόλεις γραπτὸν μὴ εἶναι φύσει ἀλλὰ θέσει νόμον καὶ μάλιστα [ὅ]τε εἶ[ν] τισιν ἐναντιοῦται τῷ τῆς φύσεως νόμῳ.

<sup>326</sup> Vd. ROUKEMA, *The Diversity*, cit. 23, 80 s. Come osserva Roukema, la legge naturale è fatta coincidere da Origene con il decalogo ed equiparata alla legge mosaica. Essa tuttavia non può mai eguagliare la legge della fede.

<sup>327</sup> *CRmT* V.4: «Abbiamo infatti stimoli naturali alla temperanza, alla socievolezza con gli altri uomini, alla giustizia ed alla sapienza, al coraggio; eppure nessuno di questi stimoli ci convince che Gesù è il Cristo di Dio» (ed. Scherer 152: Φυσικὰς μὲν γὰρ ἔχομεν ἀφορμὰς πρὸς σωφροσύνην καὶ τὸ ἐν ἀνθρώποις κοινωνικὸν καὶ δίκαιον καὶ φρόνησιν καὶ ἀνδρείαν, οὐδεμία δὲ ἀφορμὴ ἔστιν πρὸς τὸ πιστεῦσαι <ὅτι Ἰησοῦς ἐ[στι]ν ὁ Χριστὸς> τοῦ Θεοῦ).

A proposito di Rm 5,20-21 Origene è chiamato a controbattere i possibili attacchi di parte marcionita, ribadendo come non sia il sopraggiungere della legge a causare il sovrabbondare del peccato. Invece di ristabilire l'ordine causa-effetto – non è la comparsa della Legge a causare il peccato, ma semmai lo rivela – l'Alessandrino fa leva, ancora una volta, sui diversi significati del termine 'legge'. In questo caso specifico l'Apostolo avrebbe in mente piuttosto la legge naturale, che con il suo insorgere nell'individuo, al momento dell'adolescenza, causa le passioni di cui si è più volte detto:

«Ma bisogna forse intendere in quel contesto, piuttosto – come abbiamo già detto più volte – la legge di natura, che è scritta non in tavole di pietra, ma nelle tavole di carne del cuore, non con l'inchiostro ma con lo spirito del Dio vivente (2Cor 3,3). E questa legge è stata scritta da lui, che dal primo momento creò l'uomo, nella parte dominante del cuore dell'uomo, sì da diffondersi all'interno della coscienza e riempire i sensi di ragione al momento opportuno, quando le tavole stesse entrano nella pubertà attraverso la mente; o, piuttosto, come ha detto la Scrittura, quando le tavole carnali del cuore cominciano ad aprirsi con l'avanzare dell'età. Allora, contro i precetti stessi che sono suggeriti da una legge siffatta, sorge la volontà della carne e suggerisce ben altri desideri; ed è questo che l'Apostolo stesso chiamò *legge posta nelle membra che si oppone alla legge della mente* (Rm 7,23). L'apostolo sembra aver inteso, in questo contesto, questa *legge delle membra*, che, dice, *subentrò affinché abbondasse il peccato* (Rm 5,20)»<sup>328</sup>.

Il ragionamento è il seguente: ogniqualvolta Paolo si rifaccia al termine legge, è necessario chiedersi quale sia il suo referente. Ora, l'unica nozione di legge cui possa essere associato un principio di validità, un termine storico di “decorrenza”, è senz'altro quella di legge mosaica: non è certo possibile immaginare che le figure bibliche antecedenti alla rivelazione possano essersi attenute ai suoi precetti quando essa non era ancora stata formulata. Lo stesso non vale invece per la legge naturale, che è connaturata all'uomo – si trova, cioè,  $\sigma\mu\phi\upsilon\omega\varsigma$  (CRmTV.3) nell'animo umano.

Prova ne è l'argomentazione dialettica imperniata su Rm 5,13 – «Il peccato non era imputato quando non c'era la legge» – e gli esempi biblici di personaggi vissuti prima della legge mosaica, che pure, come testimonia la Scrittura, hanno avuto nozione del proprio peccato o cui il peccato stesso è stato imputato: Caino, gli uomini dei tempi del diluvio

---

<sup>328</sup> CRm V.6 (ed. HAMMOND BMMEL 413.414): *Magis ergo illud in hoc loco debet intelligi esse, ut saepe iam diximus, legem naturae, quae scripta est non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus, non atramento, sed spiritu Dei vivi. Quae lex ab illo, qui ab initio creavit hominem, ita in principali cordis eius ascripta est, ut opportuno tempore, cum iam paginae ipsae menti adoleverint vel potius, ut scriptura nominavit, ubi tabulae cordis carnales coeperint augmento aetatis aperiri, diffundi incipiat per interna conscientiae et replere rationibus sensus. Tunc ergo adversum praecepta, quae ex huiusmodi lege naturaliter suggeruntur, voluntas carnis exsurgit et alia suggerit desideria; et hoc est, quod ipse apostolus legem in membris positam nominavit resistentem legi mentis. Hanc ergo nunc membrorum legem posuisse in hoc loco videtur apostolus quam subintrasse dicit ut abundaret peccatum.* L'espressione *in principali cordis eius* è una chiara traduzione di τὸ ἡγεμονικόν, come dimostra il riscontro del termine in un contesto affine nella Filocalia (Phil 9,2). A riguardo della traduzione rufiniana dell'originale greco, si veda la valutazione complessiva corredata di numerosi esempi di J. SCHERER, *La "Traduction" de Rufin*, in ID. (a c.di), *Le commentaire d'Origène sur Rom. III.5-V.7 d'après les extraits du Papyrus n. 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762*, Le Caire 1957, 85-121. Ogni volta che si consideri un brano della traduzione latina è necessario rammentare le difficoltà elencate dal curatore dell'edizione critica del Papiro di Tura, le quali chiamano, sì, a prudenza, ma non devono indurre a tralasciare la preziosa testimonianza della traduzione rufiniana.

universale, gli abitanti di Sodoma (*CRmT* V.2). L'Apostolo si riferisce dunque alla legge naturale, che, come i Greci hanno dimostrato, vige nell'uomo a partire da una certa età: nel testo papiraceo segue il passo citato in precedenza, a proposito dello sviluppo della facoltà razionale<sup>329</sup>. Ancora, in *CRmTV* 5:

«Dirà che questa legge iscritta in noi naturalmente (φυσικῶς) ed impressa da Dio *nelle tavole di carne del cuore* (2Cor 3,3) produsse l'ira contro Caino e le morti durante il diluvio [...]e per gli abitanti di Sodoma. Siccome dove non c'è legge non c'è trasgressione, dal momento che in loro ci fu trasgressione, dovette esserci anche legge: non quella di Mosè, bensì quella più antica di Mosè, scritta *non sulle tavole di pietra, ma su quelle di carne, del cuore* (2Cor 3,3)»<sup>330</sup>.

Uno sviluppo simile si trova in *CRmT* V.3 a proposito di Rm 3,19-20, «Ma noi sappiamo che tutto quello che la legge dice, lo dice a coloro che si trovano sotto il regime della legge»: come credere che, inversamente, coloro che non si trovano sotto il regime della legge siano ripresi per non aver ascoltato quanto essa prescrive? Il *testimonium* è, ancora una volta, Caino, cui si accompagnano i fratelli di Giuseppe discesi in Egitto e, unico innocente in cotanto consesso, Giobbe, a dimostrazione del fatto che Origene non si riferisca qui, tanto, alla trasgressione della legge mosaica, ma alla nozione del peccato.

Sono ancora le affermazioni paoline ed un'apparente incongruenza a livello di senso ad illuminare *e contrario* il significato più profondo della terminologia dell'Apostolo. Ci troviamo, come nell'esempio precedente, all'interno del commento di Rm 3,9-18 nella traduzione latina di Rufino. In *CRm* III.2 lo «stare sotto il peccato» universale di Rm 3,9, riferito a Greci e Giudei – ovvero, a tutta l'umanità, coerentemente con il pensiero origeniano – sembra cozzare con la frase «dove non è legge, non vi è neppure trasgressione» di Rm 4,15, perché qui si ammette che in qualche caso la trasgressione non sia. Di più: Paolo ammette di aver vissuto un tempo senza legge; lo stesso Paolo afferma però di essere stato circonciso l'ottavo giorno, «ebreo da ebrei» (Fil 3,5). Quand'è, dunque, che Paolo non ha conosciuto la legge?

Se la prima citazione pretende di essere onnicomprensiva e le successive si riferiscono a un'eccezione contraria a quanto espresso in essa, la contraddizione che emerge è palese; a meno di intendere per legge quella naturale, la quale, si diceva, a differenza della legge mosaica, è valida da sempre ed in ogni modo – anche prima della rivelazione – ma *solo dopo* che l'individuo abbia sviluppato la propria facoltà razionale. La dimostrazione, si vede, è rovesciata rispetto a quella precedente: se prima il riferimento alla legge naturale era dedotto dalla

---

<sup>329</sup> Vd. *supra* 106.

<sup>330</sup> *CRmT* V.5 (ed. SCHERER 204): Φήσει γὰρ ὅτι οὗτος ὁ φυσικῶς ἡμῖν ἐγγεγραμμένος νόμος καὶ <ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας> ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐντετυπωμένος ὄργην κατήργα[σ]το τῷ Κάϊν καὶ τοῖς ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ καὶ τῷ [-·] καὶ τοῖς Σοδομίταις, καὶ ἐπέπερ οὐ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις, παράβασις δὲ ἦν ἐν τούτοις, νόμος ἄρα ἦν ἐν αὐτοῖς ἀλλ' οὐχ ὁ Μωσέως ἀλλ' ὁ πρεσβύτερος τοῦ Μωσέως καὶ ἐγγεγραμμένος <οὐκ ἐν πλαξίν λιθίνας ἀλλ' ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας>.

universalità della sua esistenza – ben prima della legge mosaica – ora è la sua “non-validità” nei primi anni della vita del singolo a fungere da leva nella dimostrazione dell’esegeta:

«Da ciò consegue che l’uomo si trova sotto la legge quando arriva a quell’età in cui può scegliere e distinguere cosa sia la legge; non può addossarsi il giogo di quella legge prima che abbia cominciato a guadagnare con stabilità quella legge naturale ed interiore. Perciò in quel punto dove disse: *Io un tempo vivevo senza legge*, aggiunse: *Ma quando venne il precetto, il peccato rivisse* (Rm 7,9). E qui dunque mostra che durante l’infanzia, prima che uno abbia discrezione del bene e del male, si dice che si è senza legge; giacché, anche se pecca, dal momento che la legge non è in lui, il peccato *non gli viene imputato* (cf. Rm 5,13). Quando invece avrà ricevuto la capacità di distinguere il bene dal male, si dice che la legge è arrivata a lui e gli ha affidato dei precetti. Ma laddove è la forza del precetto, lì è la coscienza che redarguisce; ed il peccato di cui si dice che prima in lui era morto, rivive.»<sup>331</sup>.

Si intersecano così il piano diacronico e generale, sul quale tutti gli uomini sono accomunati dall’esistenza sotto la legge naturale, con quello sincronico ed individuale, sul quale si colloca lo spartiacque tra l’infanzia e la maturità.

A proposito di Rm 7,8, un frammento greco conservato ripropone la medesima interpretazione: Paolo è vissuto senza legge nei tempi della sua infanzia:

«Allora uno potrebbe dire, a proposito di una persona tale, che vive senza legge: riferendosi a questa condizione (κατάστασιν) Paolo e con lui ogni uomo dirà: *Anche io un tempo vivevo senza legge*, poiché “un tempo” era senza legge, come dice lui stesso, pur *circonciso all’ottavo giorno, della stirpe di Israele, Ebreo da Ebrei* (Fil 3,5). Ed infatti un bambinetto che abbia ancora una costituzione irrazionale non può vivere sotto la legge. Tutti gli uomini vivono senza legge quando sono bambinetti; <ovvero, quando non c’era castigo; l’ignoranza, infatti, non è soggetta alla punizione>. E per ogni uomo, allora, venne il precetto; “allora”, ovvero quando la sua ragione raggiunse il pieno sviluppo ed egli seppe riconoscere il precetto che alcune cose ingiunge, altre vieta; ma con il sopraggiungere del precetto, nel momento stesso del suo nascere, insorge la malizia – o, come dice Paolo, *rivive il peccato* (Rm 7,9) che fino allora era morto; poiché non avviene naturalmente che convivano il peccato e l’uomo interiore, per questo, *una volta sopraggiunto il precetto, il peccato rivive*, mentre l’anima *muore* (cf. Rm 7,9), secondo quanto è detto: *L’anima che pecca, muore* (Ez 18,3) [...]»<sup>332</sup>.

La legge naturale origeniana ha, dunque, una valenza universale: la condizione infantile esenta tutti gli uomini dall’imputabilità del peccato nei primi anni di vita; per altro verso, la

<sup>331</sup> CRm III.2 (ed. HAMMOND Bammel 207.208): *Unde constat tunc fieri hominem sub lege, quando ad id aetatis venerit, ut eligere possit et discernere, quid sit lex; nec prius legis illius extrinsecus iugum suscipere, quam internae et naturalis legis habere incipiat firmitatem. Denique in eo loco, ubi dixit: Ego autem vivebam sine lege aliquando, addidit: sed ubi venit mandatum, peccatum revixit. In quo hoc quidem ostendit, quia in pueritia, priusquam discretionem quis habeat boni et mali, sine lege esse dicitur; cum etiam peccat, quia lex in eo non est, peccatum ei non imputatur. Cum vero discretionem boni malique acceperit, venisse ei dicitur lex et dedisse mandata. Ubi autem inest vis mandati, hoc est conscientia redarguens, peccatum, quod prius in eo mortuum erat, dicitur revixisse.*

<sup>332</sup> FrRm 39 (ed. Ramsbotham): τότε γὰρ καὶ λέγοιτ’ ἂν περὶ τοῦ τοιοῦτου ὅτι οὗτος ζῆ χωρὶς νόμου· ἐπὶ ταύτην γὰρ τὴν κατάστασιν ἀναφέρων ὁ Παῦλος καὶ πᾶς ἄνθρωπος ἐρεῖ, ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ, ἐπεὶ ποτὲ ἦν χωρὶς νόμου ὅπου, καθὼς αὐτὸς φησι, περιτομῆ ὀκταήμερος, ἐκ γένου Ἰσραὴλ, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων· οὐ γὰρ δύναται τὸ ἔτι ἄλογον ἔχον κατάστασιν παιδίου ζῆν ὑπὸ νόμον. πᾶς γὰρ ἄνθρωπος ἔζη χωρὶς νόμου ποτέ, ὅτε παιδίον ἦν· <ὅτε οὐκ ἦν ἐπιτίμησις· ἄγνοια γὰρ κολάσει οὐχ ὑπόκειται> καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ ἦλθεν ποτε ἡ ἐντολή· πότε δὲ ἢ ὅτε συνεπλήρωσε τὸν λόγον, καὶ νενόηκε τὴν ἐντολὴν προστάττουσαν μὲν τὰ τοιαῦτα, ἀπαγορεύουσαν δὲ τὰ τοιαῦτα; ἅμα δὲ τ<ὴν> ἐλθεῖν τὴν ἐντολὴν κατὰ τὸν πρῶτον αὐτῆς καιρὸν ὑφίσταται ἡ κακία, ἢ, ὡς ὁ Παῦλος ὠνόμασεν, ἀναζῆ ἢ ἁμαρτία τέως οὐσα νεκρά· ἐπεὶ δ<ὲ> μὴ πέφυκεν ἄ<μα> ζῆν ἁμαρτία καὶ ὁ ἔσων ἄνθρωπος, διὰ τοῦτο ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς ἡ μὲν ἁμαρτία ἀναζῆ ἢ δὲ ψυχὴ ἀποθνήσκει, κατὰ τὸ ψυχὴ ἢ ἁμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθανεῖται.



razionalità, parimenti universale, estende ad ognuno le stesse “regole del gioco”, garantendo all’uomo, oltre allo stimolo ad accordare il proprio assenso a pensieri ingiusti, anche la tensione a vivere secondo giustizia combattendo gli stimoli stessi e le passioni, a scegliere il bene ed evitare il male. Si è visto quanto Origene infarcisca questa dottrina di elementi della filosofia del Portico; meglio, quanto il suo stesso discorso si sostenga di elementi stoici. Rufino, che pure ripropone abbastanza fedelmente – se non nei particolari e nell’andamento minuto, certo nello spirito – il pensiero origeniano, si mantiene forse più distaccato rispetto alle speculazioni di taglio filosofico. Accantona dunque in buona parte gli approfondimenti origeniani più squisitamente filosofici. Ad esempio, egli tralascia di osservare come la legge naturale non solo induca a riconoscere il peccato, ma ad opporvisi: essa porta con sé sia il desiderio, che è esplicitamente definito passione, sia la legge che lo proibisce. F. Cocchini osserva a ragione come questa osservazione, del tutto taciuta in *CRm* VI 8, sia invece svolta in *FrRm* 37 Ramsbotham<sup>333</sup>. Il dato va nella medesima direzione segnalata in precedenza<sup>334</sup>, in base alla quale Rufino tenderebbe ad accantonare gli elementi più razionalistici.

Si è visto, in ogni caso, come i frammenti catenari e papiracei e la traduzione latina concordino nel fornire una visione d’insieme piuttosto coerente: la legge naturale nel cuore dell’uomo responsabilizza il singolo individuo che abbia passato l’età della ragione – o che non ne sia stato privato per qualche motivo circostanziato. Per questo aspetto della sua riflessione, che si inquadra nella sua più ampia visione teologica complessiva, l’Alessandrino sceglie la terminologia e la filosofia stoiche. L’orizzonte dell’azione e della responsabilità individuale si compie entro i limiti imposti ad esse dalla fisiologia umana, la quale ha come confine, appunto, l’età dell’adolescenza ed i mutamenti che in essa si svolgono secondo la vulgata scientifica dell’epoca e le nozioni antropologiche stoiche.

### I.3.1. *Enfants terribles*

A dimostrazione dell’inconsapevolezza dei bambini basterebbe il ritratto estremamente realistico dei fanciulli che ridono e scherzano durante le esequie dei genitori o di una persona cara abbozzato dall’Alessandrino in *CMt* XIII.16. Origene osserva questo tratto dell’etologia infantile per dimostrare come un atteggiamento bizzarro, ai limiti del disdicevole, si comprenda bene alla luce di una diversa nozione del dolore, che non incancrenisce nel turbamento cronico dell’età adulta. Il quadretto tratteggiato dissuade il lettore dal condannare un atteggiamento irrispettoso o sfrontato. Stessa valutazione per quanto riguarda l’amore alterno all’odio in cui i bambini indulgono così di frequente. In questi scatti non c’è alcuna

<sup>333</sup> Vd. COCCHINI, *Commento*, cit. 333. n. 43.

<sup>334</sup> Vd. *supra* 107.109 s.

logica, è il caso di dirlo; per questo essi vanno presi con beneficio di inventario e bonomia. Origene, solitamente parco di osservazioni “intimistiche”, si mostra acuto osservatore nel prendere nota di questi e altri atteggiamenti.

È il caso di *CRm* V.1. All'interno di un ampio commento a Rm 5,12-14 Origene ha modo di tornare sulla questione dei diversi significati di ‘legge’ in riferimento a Rm 5,13. Anche in questo caso l'Alessandrino ritiene ci si riferisca qui alla legge naturale: questa assente, il peccato non viene imputato. Per maggiore chiarezza Origene considera per assurdo l'ipotesi di applicare il severo precetto di Es 21,15.16, che prescrive condanna a morte per chi percuota o maledica il padre o la madre, ad un bambino. È evidente che, in quel caso, e solo in quel caso, il precetto non avrebbe alcuna ragione di essere:

«Ma perché si capisca più chiaramente cosa diciamo, avvaliamoci di un esempio evidente. *Chi percuote il padre o la madre, sia messo a morte* (Es 21,15) e *chi maledice il padre o la madre, sia messo a morte* (Es 21,16). Se un bambino di tre o quattro anni, come sono soliti fare loro, stizzitosi, percuote il padre o la madre con un bastone, in base al precetto dovrebbe esser messo a morte; ma, dal momento che in lui ancora non c'è la legge naturale che gli insegni come non si debba far del male al padre o alla madre, e poiché egli non sa che nel fare ciò commette un'empietà, c'è, sì, una certa forma di peccato per il fatto che percuote il padre o la madre, ma questo peccato in lui è morto, perché, a causa dell'assenza della legge naturale, che in lui ancora non si trova, il peccato non può essergli imputato. Non c'è ancora in lui quel tanto di ragione che gli insegni che quello che fa non deve esser fatto. Ed è per questo che la cosa non solo non è giudicata una colpa dai genitori, ma viene accolta con una risata, come una buffa marachella»<sup>335</sup>.

Da buon osservatore, Origene rileva come il caso descritto sia del tutto usuale (*ut fieri solet*) e come, d'altra parte, madre e padre assistano divertiti all'intemperanza del figlio. L'esempio è poi ripreso in *CRm* V.8 con un breve rimando a quanto già detto; segno che a Origene esso doveva sembrare piuttosto convincente.

Il bambino non è dunque responsabile. Sempre a proposito dell'assurdità di alcuni precetti biblici nel caso in cui li si applichi ai bambini, Origene considera il dettato letterale di Gn 7,14: secondo quanto stabilito dal versetto, il bambino non circonciso nell'ottavo giorno meriterebbe di essere ucciso. L'Alessandrino chiosa che, tutt'al più, i genitori meriterebbero un tale trattamento qualora lasciassero passare i giorni previsti per la circoncisione.

---

<sup>335</sup> *CRm* V.1 (ed. HAMMOND BMMEL 376.377): *Sed ut apertius intelligatur quod dicimus, evidenti utamur exemplo. Scriptum est: Qui percusserit patrem vel matrem, morte moriatur et qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur. Puer ergo parvulus quatuor fere aut quinque annorum si, ut fieri solet, indignatus virga percutiat patrem aut matrem, quantum ad praeceptum mandati spectat, mortem debet. Sed quia lex in illo nondum est naturalis, quae eum doceat non debere iniuriam facere patri aut matri, nec scit in hoc crimen impietatis admitti, est quidem species peccati, quod facit, quia percutit patrem vel matrem maledicit, sed mortuum est in eo peccatum, quia per absentiam naturalis legis, quae in eo nondum est, peccatum ei non potest reputari. Nondum est enim intra eum ratio tanta, quae eum doceat, hoc, quod facit, fieri non debere; et ideo etiam a parentibus non solum non reputatur ad culpam, sed ad gratiam incunditatemque suscipitur.*

### I.3.2. Precedenti gnostici

Gli infanti sono dunque esclusi da responsabilità e, conseguentemente, dal peccato. Eppure «chi sarà puro da impurità? Nessuno, avesse vissuto anche un solo giorno». La citazione di Gb 14,4-5 è centrale nella riflessione origeniana sull'impurità che deriva al singolo dalla sua nascita corporea e sulla necessità del battesimo degli infanti; ne costituisce l'autentico filo conduttore.

D'altra parte, Origene non lavora nel vuoto, qui come altrove. La questione spinosa della citazione di Giobbe e, più in generale, della sofferenza negli infanti, è già al cuore del pensiero di Basilide, stando alla testimonianza di Clemente. È a questo punto importante considerare il frammento dello gnostico in questo contesto, prima di tornare ad Origene, per comprendere come, per un verso, il pessimismo radicale della visione basilidiana rilevasse dall'osservazione della realtà vissuta, contrassegnata da una sofferenza apparentemente gratuita, ed obbligasse pertanto ad una risposta la riflessione del primo cristianesimo; e come la soluzione clementina, prima, ed origeniana, poi, per altro verso, non abbiano fallito nel fornire una lettura soddisfacente a questa problematica.

Nel terzo libro degli *Stromati* Clemente riporta l'opinione degli Encratiti i quali si appoggerebbero alla citazione di Gb 14,4 ed altri passi per sostenere, sulla base di un'interpretazione letterale del dettato scritturistico, l'impurità della generazione. Clemente, come è ovvio, avversa questa lettura, anteponevole una comprensione spirituale che intende la generazione come la discendenza adamitica dell'uomo, da cui neppure il bambino appena nato è esente:

«Ci dicano allora quando mai un bambino appena nato ha compiuto adulterio, se non per il fatto che è soggetto alla maledizione di Adamo, non avendo fatto nulla; a loro non resta che dire, come sembra, coerentemente, che la generazione è un male: non solo quella corporea, ma pure quella dell'anima attraverso cui avviene quella del corpo»<sup>336</sup>.

Nel quarto *Stromate* Clemente riprende la questione riportando il frammento di Basilide. Il passo è molto lungo, ma merita di essere citato in versione quasi completa:

«Basilide nel XXIII libro delle sue esposizioni dice proprio così di quelli che sono puniti col martirio: "Affermo infatti che quanti soggiacciono a queste afflizioni, in quanto incorsi, senza dar nell'occhio, in altri peccati, sono condotti a questo bene per bontà di colui che fa da guida, perché sono fatti falsamente oggetto di altre accuse, affinché non abbiano a soffrire come rei di colpe riconosciute né coperti di vergogna come adulteri e assassini, ma in quanto cristiani per natura; e ciò li consolerà, sì che non sembrerà loro di soffrire. È molto raro che si trovi a soffrire uno che non ha affatto peccato, e neppure questo soffrirà per volontà di qualche potenza, ma piuttosto come soffre anche il bambino che crede di non aver fatto nulla di male". E più giù di nuovo continua: "Come il bambino, che non

---

<sup>336</sup> Clem. *Str.* III.16.100.5-7: λεγέτωσαν ἡμῖν ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον, ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδάμ ὑποπέπτωκεν ἄρὰν τὸ μηθὲν ἐνεργῆσαν. ἀπολείπεται δὲ αὐτοῖς, ὡς ἔοικεν, ἀκολούθως λέγειν τὴν γένεσιν εἶναι κακὴν, οὐ τὴν τοῦ σώματος μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα.

ha peccato in precedenza, e comunque non ha peccato in effetto (ἐνεργῶς) ma ha in sé la disposizione al peccato, se soggiace al soffrire ne trae giovamento poiché guadagna molte cose difficili ad acquistarsi, così anche il perfetto che di fatto non ha peccato, se soffre, soffre alla pari del bambino: infatti, avendo in sé la disposizione al peccato, non ha peccato solo se non ha colto l'occasione al peccare: per questo non lo considereremo come uno che non abbia peccato. Infatti, come chi vuole fare adulterio è adultero anche se non gli si è offerta l'occasione di commetterlo, e chi vuole commettere omicidio è assassino, anche se non riesce a uccidere, così anche quello che dico privo di peccati, se lo vedo patire, anche se non abbia fatto alcunché di male lo dirò cattivo per la volontà di malfare. Tutto infatti dirò piuttosto che sia cattiva la provvidenza. [...] Se poi stringerai più da presso il discorso, ti dirò: Ogni uomo che nomini è uomo: e solo Dio è giusto. Infatti *nessuno*, come qualcuno ha detto, è *mondo da sozzura* (Gb 14,4)<sup>337</sup>.

Ippolito, che ci fornisce le informazioni forse più significative a proposito di Basilide, associa il pensiero dello gnostico, secondo il classico procedimento di affiliazione delle eresie alle differenti scuole filosofiche greche, all'aristotelismo. In effetti, nonostante la lacunosità del passo, lo sviluppo logico è nondimeno chiaro: chiunque incorra nella sofferenza, come accade ai martiri, sconta necessariamente un peccato, per quanto nascosto o addirittura inconsapevole. La sofferenza non è mai gratuita, ma regolata da una stretta categoria di giustizia. I martiri ottengono il "privilegio" di fare ammenda dei propri peccati senza che le loro colpe siano pubblicamente esposte, essendo del tutto pretestuosa la motivazione per la quale vengono condannati a morte. Il bambino di cui si dice che è macchiato di sozzura non può, evidentemente, aver commesso colpa; quelle che eventualmente sconta sono anticipazione, meglio, attuazione, di una potenzialità insita in lui, che si sarebbe in ogni caso realizzata.

Oltre a riferire la teoria basilidiana al caso dell'umanità e della sofferenza di Cristo, Clemente aggiunge di seguito al frammento un'ulteriore informazione: lo gnostico avrebbe ritenuto che le colpe scontate «qui», attraverso la punizione privilegiata del martirio o una pena propria a ciascuno, risalirebbero in realtà ad una vita precedente a questa. P. Nautin mette in

<sup>337</sup> Clem. *Str.* IV.12.81.1-83.2: βασιλείδης δὲ ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν περὶ τῶν κατὰ τὸ μαρτύριον κολαζομένων αὐταῖς λέξεσι τάδε φησί· "φημί γάρ τοι, ὅποσοι ὑποπίπτουσι ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν, ἤτοι ἡμαρτηκότες ἐν ἄλλοις λανθάνοντες παίσμασιν εἰς τοῦτο ἄγονται τὸ ἀγαθόν, χρηστότητι τοῦ περιάγοντος ἄλλα ἐξ ἄλλων ὄντως ἐγκαλοῦ μιν, ἵνα μὴ ὡς κατὰδικοὶ ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι, μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁ φονεὺς, ἀλλ' ὅτι Χριστιανοὶ ἢ πεφυκότες, ὅπερ αὐτοὺς παρηγορήσει μηδὲ πάσχειν δοκεῖν· κἂν μὴ ἡμαρτηκῶς δ' ὅλως τις ἐπὶ τὸ παθεῖν γένηται, σπάνιον μὲν, ἀλλ' οὐδὲ οὗτος κατ' ἐπιβουλὴν δυνάμεώς τι πείσεται, ἀλλὰ πείσεται ὡς ἔπασχε καὶ τὸ νήπιον τὸ δοκοῦν οὐχ ἡμαρτηκέναι." εἶθ' ὑποβάς πάλιν ἐπιφέρει· "ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ [τῷ] δὲ τὸ ἁμαρτηκῶς ἔχον, ἐπὶ ὑποβληθῆ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖται [τε], πολλὰ κερδαῖνον δύσκολα, οὕτως δὲ κἂν τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκῶς ἔργῳ τύχη, πάσχη δέ, ὃ ἂν πάθῃ, τοῦτο ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ· ἔχων μὲν <γὰρ> ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτηκόν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἡμαρτηκέναι μὴ λαβὼν οὐχ ἡμαρτανεν. ὥστ' οὐκ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτηκῶς λογιστέον. ὡς γὰρ ὁ μοιχεύσαι θέλων μοιχὸς ἐστίν, κἂν τοῦ μοιχεύσαι μὴ ἐπιτύχη, καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλων ἀνδροφόνος ἐστίν, κἂν μὴ δύνηται φονεῦσαι, οὕτως δὲ καὶ τὸν ἀναμάρτητον ὃν λέγω ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κἂν μηδὲν ἢ κακὸν πεπραχώς, κακὸν ἐρῶ τῷ θέλει ἁμαρτάνειν. πάντ' ἐρῶ γὰρ μάλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ..." ἐὰν μὲν ἐπιτρέψῃς, ἐρῶ, οὐχ ἡμαρτανεν μὲν, ὁμοῖος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ· εἰ μὲντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαι τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνθρωπον ὄντιν' ἂν ὀνομάσῃς ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν. καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς, ὥσπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου." Testo greco e traduzione da *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a c. di M. SIMONETTI, Firenze 1993, 140-143.

guardia dall'inferimento di questa informazione, che rimonderebbe piuttosto al fraintendimento clementino del frammento citato<sup>338</sup>.

L'associazione dell'eresia basilidiana all'aristotelismo da parte di Ippolito non è priva di interesse, soprattutto per quanto riguarda il rapporto con Origene e le considerazioni avanzate a proposito dello sviluppo graduale del Logos in *CRm* VIII.2: nel passo in questione si portava egualmente l'esempio del bambino appena nato<sup>339</sup>. Basilide avrebbe reso esplicito il concetto della giustizia divina in rapporto alla responsabilità individuale, enfatizzando la problematica dell'esperienza del dolore.

Origene condivide, si è visto, l'idea secondo cui debbano esistere una reciprocità della punizione ed un' "imputabilità" del soggetto che in essa incorre. A proposito dell'infanzia, tuttavia, sviluppa una distinzione di fondamentale importanza, che gli consente di salvaguardare la giustizia divina e la constatazione della impurità intrinseca legata alla generazione umana. Gli elementi centrali della sua riflessione si collocano in *CRm* V.9, *HLc* XIV.3-5; *HLv* VIII.3. Se ne tratterà più diffusamente quando sarà questione del battesimo. Si menziona la problematica in questo contesto perché il dato sembra essere in contraddizione con quanto detto a proposito della estraneità dei fanciulli dal peccato. In effetti, Origene è ben attento a distinguere quest'ultimo, inteso come assenso ad una rappresentazione falsa e ad uno stimolo proveniente dall'esterno o, più spesso, dall'interno, da questa sorta di 'sporcizia' – il termine greco della citazione di Giobbe, che Origene adotta, è ῥύπος – tradotta di uomo in uomo attraverso la generazione e che sembra avere a che fare propriamente con la sfera della corporeità<sup>340</sup>. La terminologia riflette questa distinzione, con qualche oscillazione<sup>341</sup>.

In questo senso, anche Gesù non è immune dalla sporcizia contratta per la contaminazione con la carne; ed è questa la ragione, osserva l'Alessandrino, per cui il Gesù bambino di otto giorni, secondo la tradizione ebraica, è condotto al tempio per i riti della purificazione: «Ogni anima che abbia rivestito un corpo umano ha le proprie impurità»<sup>342</sup>.

---

<sup>338</sup> P.NAUTIN, *Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interpretation par Clément d'Alexandrie et Origène*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 393-403.

<sup>339</sup> Vd. *supra* 103.

<sup>340</sup> Si tratta di distinzione importante, che Paola Pisi ha ragione di rimarcare, a nostro avviso, di contro alla teoria sostenuta da J. Laporte secondo cui non vi sarebbe alcuna preesistenza delle anime, ma la diversità di esse sarebbe da giustificare con la vita prenatale del feto: vd. P. PISI, *Peccato di Adamo e caduta dei noes nell'esegesi origeniana*, *Orig.* IV 322-335, 329 s. n. 7. Sulla ipotesi di Laporte si veda *supra* 117 n. 282 ed *infra* 156 n. 362. Sulla questione delle *sordes* si veda anche G. SFAMENI GASPARRO, *Le sordes (/Rhubos), il rapporto genesis-phthorà dell'enkrateia in Origene*, *Orig.* III 167-183.

<sup>341</sup> Ad esempio, Cocchini osserva a ragione come nel passo menzionato di *CRm* V.9 il latino parli di *peccata* e non *sordes*. Non si mantiene dunque la terminologia più precisa di *HLc* XIV.5. Ciononostante, secondo la studiosa stessa, la presenza della citazione di Gb 14,4-5 e lo schema argomentativo apparenta il testo a quelli menzionati: COCCHINI, *Commento*, cit. 291 n.59.

<sup>342</sup> *HLc* XIV.3 (SC 87, 220): *omnis anima, quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas*.

L'impurità è presente perciò in ogni individuo che non sia stato purificato dal lavacro del battesimo. Essa non rientra nella categoria del peccato. Si vedrà più precisamente, in un capitolo successivo, come essa non coincida affatto con il peccato originale, dottrina la cui formulazione è certamente posteriore a Origene.

## II. I bambini tra ἀπάθεια e προπάθεια

### II.1. μετριοπαθεία?

Si è osservato nel primo paragrafo come Origene interpreti l'invito evangelico rivolto al lettore adulto a conformarsi all'esempio dei più piccoli e ad avere, come loro, «la misura minima di passioni» (τῆς οἴονεὶ ὑποβολῆς τῶν παθῶν). L'espressione solleva la questione relativa alla condizione dei più piccoli: se, cioè, essa sia quella della completa impassibilità, intesa secondo i canoni stoici, o non, piuttosto, una libertà dagli eccessi della passione, una riduzione al minimo, appunto, delle affezioni<sup>343</sup>. Nell'ultimo dei casi considerati si potrebbe a ragione parlare di μετριοπαθεία: ovvero, di una vita affettiva temperata e composta. Ora, questo sembra essere l'obiettivo che Origene propone all'uomo nella piena maturità: un risultato in certa misura compromissorio, nell'attesa di realizzare un pieno sradicamento delle malattie<sup>344</sup>. Ma il realismo ed una buona conoscenza della natura umana inducono evidentemente l'Alessandrino ad un atteggiamento conciliante, nonostante le frequenti invettive al vizio, alla scarsa moralità ed all'impegno fiacco della comunità dei credenti e dello stesso clero, specie nel genere omiletico.

Quanto ai bambini, è certo che si possa parlare di assenza di passioni – e non di metriopatia – nella misura in cui il mancato assenso alle rappresentazioni ne impedisce la formazione; che poi questa condizione coincida con la apatia auspicata dagli stoici, è altra questione. L'apatia infantile è dunque *sui generis* e di qualità inferiore, perché non raggiunta a prezzo di sacrifici e del combattimento spirituale<sup>345</sup> continuo cui il cristiano è chiamato. In

---

<sup>343</sup> Gnilka si pone cursoriamente la domanda: a proposito di *CMt* XIII 16.17 e *FrIo* XXXV lo studioso osserva che «in der Frage, ob den Kindern *apatheia* oder *metriopatheia* eigne, wird bei Origenes ein gewisses Schwanken fühlbar» (*Aetas spiritalis*, cit. 107 n. 48).

<sup>344</sup> Questa è la conclusione cui giunge M. SPANNEUT, *L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles*, POC 52 (2002) 165-302, 260 s.: a proposito di Origene, Spanneut osserva che «une fois, il s'en tient explicitement à une purification [...]. Mais habituellement Origène situe l'effort moral dans une réduction progressive (*paulatim*) des passions dont l'idéal est l'*apatheia* traditionnelle, plus ou moins explicitement exprimée». Per Spanneut la μετριοπαθεία riguarderebbe, piuttosto, l'educazione del cristiano; sarebbe una fase intermedia, non l'obiettivo ultimo.

<sup>345</sup> A proposito del quale si veda H. CROUZEL, *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, *Revue d'ascétique et de mystique* 31 (1955) 364-385.

questo senso, la condizione del neonato e del bambino è privilegiata, benché l'apatia sia, come già detto, di qualità inferiore.

## II.2. προπάθεια?

Una nozione che può esser utile investigare a proposito dei bambini, invece, è quella di προπάθεια<sup>346</sup>.

Con il termine di matrice stoica, tradotto nel latino di Seneca con *ictus* o *primus motus* (*De ira* II.2.4)<sup>347</sup> e riconoscibile plausibilmente nell'espressione *morsus et contractiunculae animi* di conio ciceroniano (*Tusc* III.82-83; IV.15) si indica in generale una fase del processo psicologico precedente alla formazione del giudizio erroneo sulle apparenze provenienti dall'esterno e del conseguente insorgere delle passioni. La definizione molto vaga corrisponde alla poca chiarezza che circonda il concetto nelle fonti stoiche a nostra disposizione, sia greche che latine, e che si complica ulteriormente con il passaggio al pensiero cristiano. I punti fermi che contraddistinguono la nozione di *propassio* sono i seguenti: si tratta di stimoli che precedono sia la fase della formazione di una opinione non corretta, sia quella dell'insorgere della passione; si tratta di stimoli involontari.

Origene attesta il termine προπάθεια in un frammento di commento al Sal 4,5 e in un secondo testo, ugualmente frammentario e molto simile al primo, di commento all'epistola agli Efesini, che in 4,26 riprende appunto la citazione del salterio:

«Nell'ira, non commettere peccato, e il resto. L'espressione ὀργίζεσθε è una voce del modo imperativo; ma anche dell'indicativo, che alcuni dicono anche 'asseverativo'. Ad esempio: noi ci arrabbiamo, voi vi arrabbiate, essi si arrabbiano. O ancora, in altro modo, il nome 'ira', da cui si forma il verbo ὀργίζεσθε, indica qualcosa di volontario, che alcuni definiscono l'impulso a vendicarsi di coloro che sembrano avere commesso un torto. Ma indica anche l'involontarietà, che alcuni chiamano προπάθεια: essa trascina verso alcune reazioni di irritazione. Se consideriamo ὀργίζεσθε nella seconda accezione, e cioè, come un che di involontario che si verifica secondo la προπάθεια, non è peccato l'essere passibili di allontanarsi dal bene; in base a questo, intendiamo dunque come ὀργίζεσθε non sia detto all'imperativo – e difatti, come si può dare ordini riguardo a quello che è involontario? – bensì all'indicativo, sicché l'intera frase va intesa così: "Nella misura in cui vi arrabbiate – e questo vi capita, anche se non avete alcuna intenzione in questo senso – non aggiungete del vostro; colui cui ciò capita, non aggiunga turpe a turpe". Questo lo mostra bene anche dicendo: *E non peccate*. La parola divina sapeva, infatti, anche in questo contesto, che esiste

---

<sup>346</sup> Sul tema si veda K. ABEL, *Das Propatheia-Theorem. Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre*, *Hermes* 111 (1983) 78-97; B. INWOOD, *Seneca and Psychological Dualism*, in J. BRUNSCHWIG – M. NUSSBAUM (a c. di), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993, 164-181; R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 66-75; M. GRAVER, *Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic PROPATHEIAI*, in F. ALESSE (a c. di), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden – Boston 2008, 197-221. Sulla permanenza e l'evoluzione del concetto in ambito cristiano si veda SORABJI, *Emotion*, cit. 343-356; in particolare, sulla προπάθεια in Origene e Didimo il Cieco R.A. LAYTON, *Didymus the Blind and his Circle in Late-Antiquity Alexandria*, Chicago 2004, 114-134.

<sup>347</sup> R. Sorabji ha argomentato a favore di una struttura tripartita nella psicologia di Seneca, secondo cui la passione, che avrebbe a che vedere con la volontà, sarebbe successiva al processo intellettuale di valutazione delle impressioni erronee che sopraggiungono dall'esterno e all'assenso concesso ad esse: vd. SORABJI, *Emotion*, cit. 61 ss.

un'ira che non è peccato, e, non dipendendo affatto dalla nostra libera scelta, non è una passione, né è peccaminosa. Nella pericope suddetta, a dare testimonianza di quell'ὀργίζεσθε, è Aquila, che ha voluto tradurre il senso più proprio dell'ebraico. L'involontarietà, che abbiamo detto in precedenza esser definito προπάθεια da alcuni, dice di ritenerla come un turbamento, uno sconvolgimento: *Vi turbate*, traduce, e non peccate. Si osservi: κλονεῖσθε non è imperativo – sarebbe infatti fuori luogo che un profeta ingiungesse di turbarsi –; è invece un indicativo (come abbiamo detto di ὀργίζεσθε) come se dicesse così: “Se vi capita di turbarvi, non peccate.”<sup>348</sup>.

Oltre a questa citazione verbale del termine, si ha prova che l'Alessandrino avesse conoscenza del concetto in base ad una ricca serie di passi in traduzione latina, che mostrano come egli mantenesse la distinzione stoica tra *passio* e *propassio*.

Tuttavia, le cose si complicano rispetto alla netta differenziazione senecana: nel frammento citato Origene è preciso nel considerare il fattore della volontarietà come discriminante tra *passio* e *propassio*, definendo la prima un peccato, a differenza della seconda. Su questo, Origene è estremamente netto. Altrettanto si dica per la questione dell'assenso: l'Alessandrino, come si vedrà dai passi considerati, esorta in ogni occasione a non concedere spazio agli stimoli incipienti, che spesso e volentieri sono resi nelle traduzioni latine di Rufino e Gerolamo con la medesima terminologia ciceroniana e senecana.

Meno netto è, invece, riguardo al fatto che la *propassio* sia o meno un atto afferente alla sfera dei processi psicologici a pieno titolo e se coinvolga l'elemento razionale. In alcuni casi, come si vedrà, lo stimolo si configura come una reazione del tutto involontaria e non mediata, come nel caso dell'accesso di collera descritto in *FrPs* 4, – stimolo, quest'ultimo, che costituisce peraltro l'esempio classico di caso propatetico nella riflessione stoica<sup>349</sup>. In altri casi

<sup>348</sup> *FrPs* 4,5 (PG XII.1141D-1144B): Ὀργίζεσθε, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, κ. τ. έ. Ἡ, "ὀργίζεσθε," φωνὴ σημαίνει τὸ προστακτικὸν κατηγορήμα· σημαίνει δὲ καὶ τὸ ὀριστικὸν ὑπὸ τινων καλούμενον διαβεβαιωτικὸν, οἶον· ὀργίζόμεθα, ὀργίζεσθε, ὀργίζονται. Πάλιν κατὰ ἄλλον τρόπον ἢ ὀργὴ προσηγορία, ἀφ' ἧς ἐσχημάτισται τὸ, "ὀργίζεσθε," σημαίνει τι προαιρετικὸν, ἦν ὥρισαντό τινες ὄρεξιν ἀντιτιμωρήσασθαι τοὺς ἡδικηκέναι δοκοῦντας. Δηλοῖ δὲ καὶ ἀπροαίρετον, ὃ καλοῦσι τινες προπάθειαν γινομένην, ἐπὶ τισὶ δὲ ἐρεθισμοῖς ἔλκουσαν· ἐφ' ἣν προωρισάμεθα ὀργὴν. Τὸ ἕτερον τοίνυν τὸ, "ὀργίζεσθε," ἐὰν λαμβάνωμεν, λέγω δὲ τὸ ἀπροαίρετον τὸ κατὰ τὴν προπάθειαν γινόμενον, οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα ἀποπτωτικὸν εἶναι τοῦ καλοῦ· καὶ κατὰ τοῦτό γε οὐ τὸ προστακτικὸν νοήσωμεν εἰρησθαι τὸ "ὀργίζεσθε," (πῶς γὰρ ἂν δυναίμεθα προστάττεσθαι τὸ ἀπροαίρετον;) ἀλλὰ τὸ ὀριστικὸν, ἵν' ἢ ὅλον τὸ λεγόμενον τοιοῦτον· Ὅσον ὀργίζεσθε καὶ συμβαίνει τοῦτο ὑμῖν οὐκ ἔχουσι πρὸς τοῦτο λογισμοὺς, ἀλλὰ τὸ παρ' αὐτῶν μὴ προσθῆτε· ἀλλὰ τῷ συμβαίνοντι οὐ ψεκτῷ ψεκτόν τι μὴ ἀκολουθησάτω· ὅπερ δηλοῖ ἐν τῷ· "Καὶ μὴ ἁμαρτάνετε." Οἶδεν οὖν καὶ ἐνθάδε ὁ λόγος τινα ὀργὴν οὐκ οὐσαν ἁμαρτίαν, καὶ οὐδέπου ἀπὸ τοῦ ἐφ' ἣμῖν ἐρχομένην παθητικὴν καὶ κακοποιητικὴν. Μαρτυρεῖ δὲ τῇ ἐκδοχῇ τῇ εἰρημένη περὶ τοῦ, "ὀργίζεσθε," ὁ Ἀκύλας τὸ κύριον ἐρμηνεύσαι βουλευθεὶς τοῦ Ἑβραϊκοῦ· τὸ γὰρ ἀπροαίρετον, ὃ προειρήκαμεν ὀνομάζεσθαι προπάθειαν παρά τισιν, κλόνον καὶ σεισμόν τῆς ψυχῆς νομίσας εἶναι φησι· "Κλονεῖσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε·" ὅπερ "κλονεῖσθε" οὐκ ἔστι προστακτικὸν, ἄτοπον γὰρ τὸν προφήτην προστάσσειν κλονεῖσθαι· ἀλλ' ὡς ἐπὶ τοῦ "ὀργίζεσθε" εἰρήκαμεν, ὀριστικὸν, οἶον· Εἰ συμβαίνει ὑμῖν κλονεῖσθαι, μὴ ἁμαρτάνετε. Si veda anche *FrEph* II 45 (ed. PIERI): il pensiero sottostante è evidentemente il medesimo, benché abbreviato

<sup>349</sup> Vd. LAYTON, *Dydimus*, cit. 119 s. Si pensi solo al fatto che la maggiore disquisizione senecana sull'argomento sia svolta proprio in un trattato sull'ira. Bisogna tuttavia osservare come l'accesso di collera, una sorta di ira incipiente, non coincida con l'ira vera e propria, che gli Stoici definivano come l'istinto a vendicare un torto subito: SVF II.878; III 395, 397, 398, 416. Origene conosce bene la schematizzazione, come mostra la definizione di ὀργή che egli dà nel frammento al salmo 4,5. In un ulteriore passo del commento ai salmi, Origene si sofferma sulla distinzione tra θυμός e ὀργή: «La collera si distingue dall'ira, come dicono gli specialisti dei nomi, per il fatto



si tratta invece di pensieri cattivi – le *malae cogitationes* di Mt 15,19 – ovvero pensieri in forma embrionale, tentazioni che mettono in crisi l'individuo, ne richiedono ogni sforzo nell'ottica del combattimento spirituale. La distinzione tra la reazione puramente fisiologica di uno stimolo come le vertigini, o i brividi, o un impeto di paura, e le passioni, frutto di un assenso razionale, si fa molto più sottile e meno netta nel caso di pensieri che, inizialmente non peccaminosi, lo diventano in seguito. Nel caso di Seneca e degli Stoici, in generale, la differenza non è quella tra due fasi di uno stesso processo o quantitativa, bensì qualitativa. R. Layton opportunamente focalizza questa distinzione nel mostrare come in Didimo il Cieco, formatosi alla scuola di Origene e con tutta probabilità istruitosi, riguardo alla προπάθεια, esclusivamente attraverso il maestro alessandrino, la trasformazione sia ormai compiuta: nei suoi testi si ha a che fare con una nozione di προπάθεια che è la fase iniziale di un processo che conduce al peccato, qualora non vi si opponga la forza della ragione. In Origene la trasformazione della nozione di προπάθεια è ben lontana da questo stadio. Nondimeno Layton osserva come nel racconto della preghiera al Getsemani in *CMtS* 90, benché la traduzione latina non registri la terminologia consueta della *propassio*, la sofferenza incipiente di Cristo («cominciò a provare tristezza e angoscia», Mt 26,37) sia giustificata proprio con il ricorso alla distinzione tra le due categorie stoiche:

«E considera che non disse: “Provò tristezza ed angoscia”, ma: *Cominciò a provare tristezza ed angoscia* (Mt 25,37). C'è, infatti, una grande differenza tra il rattristarsi ed il cominciare a rattristarsi. Se infatti qualcuno, nel difendere le passioni umane, porti come argomento che lo stesso Gesù si rattristò, ascolti questo: *Colui che fu tentato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato* (Eb 4,15), qui non si è rattristato con la tristezza della sua stessa passione<sup>350</sup>, ma è addivenuto, secondo la natura umana, soltanto al principio della tristezza e della paura proprio per mostrare ai suoi discepoli che erano

---

che essa è una forma di ira che ribolle e si è infiammata di recente, mentre l'ira è lo stimolo a vendicarsi. E quindi la collera è qualcosa di meno compiuto rispetto all'ira, mentre questa è relativa al suo effetto» (FrPs 2,5, PG XII.1105C: Διαφέρει δὲ θυμὸς ὀργῆς, ὡς φασὶ καὶ οἱ περὶ τὰ ὀνόματα δεινοὶ, τῷ θυμὸν μὲν εἶναι ὀργὴν ἀναθυμωμένην καὶ ἔτι ἐκκαιομένην, ὀργὴν δὲ ὄρεξιν ἀντιτιμωρήσεως. Οἶονεὶ οὖν ἀτελέστερος τῆς ὀργῆς ἐστὶν ὁ θυμὸς, καὶ ἤδη πρὸς τὸ ἀποτέλεσμά τι ἐστὶν ἡ ὀργή).

<sup>350</sup> Ambigua l'espressione *hic non est tristatus tristitia passionis ipsius*, che R. Scognamiglio rende con «qui non si è rattristato già per l'angoscia della sua passione» (trad. SCOGNAMIGLIO II 111) e che Layton traduce «This man was not grieved by grief for his own suffering» (LAYTON, *Dydimus*, cit. 121). Ci sono due ordini di problemi: il primo, evidentemente, riguarda l'*hic*, inteso rispettivamente come un pronome dimostrativo singolare maschile al nominativo o come un avverbio di luogo: evidentemente, una questione minore. Altra problematica riguarda il modo di intendere il genitivo *passionis*: giacché Origene – o il suo traduttore – si è appena riferito alle *passiones* che qualcuno potrebbe voler difendere, sarebbe forse meglio intendere questo secondo riferimento alla passione nel medesimo modo invece di vedervi un'allusione alla Passione di Cristo. Lo stesso *ipsius*, che i due traduttori considerano senz'altro un pronome in genitivo maschile singolare, potrebbe in realtà essere un aggettivo femminile singolare. La traduzione sarebbe dunque: «qui non si rattristò con la tristezza della passione vera e propria». È una proposta alternativa che, a nostro parere, andrebbe considerata nel contesto dell'intero paragrafo.

presenti – e soprattutto a Pietro, che aveva un’alta stima di sé – con i fatti stessi quello che poi lui avrebbe detto, e cioè che *lo spirito è pronto, la carne è debole* (Mt 26,41)»<sup>351</sup>.

Ora, mentre l’accesso di collera già più volte menzionato rappresenta uno stimolo provocato da un avvenimento improvviso, nell’episodio evangelico Gesù non è in presenza di un evento che possa suscitare in lui una reazione subitanea ed incontrollata. Il principio di tristezza deriva piuttosto da una meditazione degli eventi futuri. Layton vede in questa differenza una sorta di piccolo slittamento che avrebbe in qualche modo innescato il cambiamento già in atto in Didimo<sup>352</sup>. È però altrettanto vero che Origene, nel passo immediatamente precedente a quello riportato, immagina che a Gesù si presenti la visione dei potenti della terra adunatisi contro di lui, e che questo induca l’inizio della sua tristezza, subito trattenuto. Non mancherebbe dunque la causa subitanea originante la *propassio*, coerentemente con la casistica stoica.

Un’osservazione generale necessaria, con alcuni corollari maggiori, è la seguente: il contesto cristiano in cui Origene inserisce la nozione è profondamente diverso. Come giustamente osserva Layton, mentre per Seneca il concetto di *propassio* funge sostanzialmente a copertura di una falla del sistema stoico – ovvero, esso spiega certe reazioni umane universali che mettono in crisi la psicologia intellettualistica del Portico – Origene non va a costituire un sistema coerente, ma usa la nozione di προπάθεια come strumento esegetico. Il caso di Getsemani è molto significativa a riguardo, ma si potrebbero addurre altri esempi. Il processo sarà visibile nella sua completezza in Didimo.

Altro marchio profondamente cristiano è messo in luce da Sorabji, che sottolinea come i cosiddetti cattivi pensieri possano venire dall’interiorità dell’uomo, o provenire dall’esterno. Quello che, a nostro avviso, diventa sintomatico della nozione in ambito cristiano è la personalizzazione dello stimolo propatetico, che assume i tratti del demonio o degli spiriti cattivi. La cornice asettica del lavoro instancabile per il dominio di sé nell’agenda del saggio stoico assume i tratti concitati del combattimento spirituale, in cui gli avversari hanno un

---

<sup>351</sup> CMtS 90 (Opere di Origene 11/6, 110): *et considera, quia non dixit: tristabatur et taediabatur, sed: coepit tristari et taediari. Multum enim interest inter tristari et incipere tristari. Si ergo aliquis defendens passiones humanas profert nobis etiam ipsum tristatum fuisse Iesum, audiat quoniam, qui temptatus est per omnia secundum similitudinem praeter peccatum, hic non est tristatus tristitia passionis ipsius, sed factus est secundum humanam naturam tantum in ipso principio tristitiae et pavoris, ut ostendat discipulis suis praesentibus (maxime Petro magna de se existimanti) rebus ipsis, quod et postea eis dixit, quia spiritus promptus est, caro autem infirma.*

<sup>352</sup> Slittamento evidente, per Layton, nella trattazione del caso esegetico di Giuda: «Didymus perceives in the case of Judas a predictable maturation of an impulse from a propatheia to a disposition, as the germination of an intention into a resolution to act». Didimo integra dunque la categoria di προπάθεια nelle operazioni *razionali* della mente umana. Non si tratta più della reazione ad uno stimolo esterno, ma dell’inizio di un processo psicologico: tra pre-passione e passione vera e propria, esisterebbe una differenza non più qualitativa, ma quantitativa (LAYTON, *Dydimus*, cit. 132)

volto, perlopiù terribile o mostruoso. Questa caratteristica anticipa entro certa misura alcuni elementi dell'ascesi monastica successiva.

La ragione per cui si è concesso questo spazio al concetto di *προπάθεια* è duplice: in primo luogo, perché, una volta stabilito che i turbamenti infantili non sono rigorosamente passioni, come «è stato dimostrato anche da altri» (*CMt* XIII.16; è bene ribadire questo indice dell'innesto di una dottrina ritenuta estranea all'orizzonte biblico), è spontaneo chiedersi se essi possano invece rientrare nella categoria della *προπάθεια*. Secondariamente – e questo è l'ambito in cui maggiori considerazioni saranno possibili, proprio perché più numerose sono le affermazioni origeniane in tal senso – l'immagine infantile compare spessissimo nell'opera dell'Alessandrino ad indicare i cattivi pensieri, gli stimoli incipienti che mettono alla prova il cristiano.

Senza molte pretese di risolvere il primo aspetto della questione, che richiederebbe gli sforzi di uno specialista e ben altre competenze, si propongono di seguito i passi che illuminano in qualche modo la problematica. Essi si contestualizzano quasi sempre all'interno di un rebus esegetico e mostrano quindi assai chiaramente l'intersezione tra il piano dell'ermeneutica biblica e quello degli strumenti atti ad illuminarla, desunti dalla filosofia, dall'antropologia e dalla filologia.

### II.3. La *προπάθεια* nei bambini?

Una prima considerazione riguardo al quesito avanzato sopra, benché sommaria, è la seguente: Origene non fa menzione del concetto nella pur lunga trattazione del tema dei turbamenti infantili in *CMt* XIII.16, né altrove.

La “tecnicità” dell'*excursus* lascia pensare che Origene abbia attinto direttamente ad una fonte stoica. Ci sono anche alcuni elementi del discorso origeniano che lasciano pensare a questo: ad esempio, la già citata menzione di «altri» che avrebbero dimostrato la medesima cosa; ma anche l'indicazione di «coloro che non hanno precisa cognizione delle passioni e dei loro nomi», espressione che lascia supporre l'esistenza di fonti rigorose e affidabili cui, per contro, l'Alessandrino si sarebbe rivolto. Peraltro, come si è visto, Origene è altrettanto rigoroso nel proporre la definizione di *προπάθεια* altrove. Non si vede, dunque, perché non avrebbe dovuto citare la terminologia propatetica se avesse ritenuto di poter definire così, molto semplicemente, i turbamenti infantili. Neppure le fonti stoiche a nostra disposizione, che pure si occupano in alcuni casi di infanzia, mettono mai in relazione l'infanzia stessa con la *προπάθεια*.

L'argomento *e silentio* non è forse decisivo, ma certo imposta bene la problematica: richiama, cioè, alla necessità di stabilire esattamente cosa Origene intenda per *προπάθεια*. Nel

caso si accetti che l'Alessandrino si sia attenuto con precisione alla posizione dei filosofi a lui precedenti – come il frammento sui Salmi e l'esempio dell'accesso di collera sembrerebbero lasciar pensare – risulta difficile ritenere che egli riduca l'intera emozionalità dei piccoli alle reazioni istintive e presto sedate descritte da Seneca, non foss'altro che per la durata. La brevità e la provvisorietà, caratteristiche principali delle affezioni infantili, paiono difficilmente accordarsi alla nozione di *motus* senecano. Calza invece perfettamente la caratteristica di non volontarietà di questi stati emotivi e l'assenza di un assenso razionale.

Diversa è invece la problematica qualora si pensi che la posizione origeniana si discosti, anche se solo parzialmente, da quella stoica tradizionale. Un elemento innegabile su cui ci si è già soffermati – il fatto, cioè, che questi fenomeni siano suggestioni spesso provocate da demoni – mal si attaglia a quanto detto a proposito dei bambini: questi non cadono in tentazione prima del raggiungimento dell'età della ragione. È solo a quel punto che l'individuo, indifeso di fronte all'ondata delle sensazioni esterne, è minacciato; sicché, si è detto, la prima fase della vita adulta è necessariamente dominata dal peccato e dalla malizia. In base a questo schema, che, si è visto, è caro ad Origene, è difficile immaginare le intemperanze dei piccoli come suggerite da un demone tentatore, o da Satana stesso, o, ancora, da un ricordo peccaminoso: parafrasando Paolo e Origene, dove non c'è legge – naturale – non c'è occasione per il peccato, né peccato, né responsabilità.

Né, d'altra parte, i testi considerati recano traccia che gli adulti potessero guardare ad eventuali marachelle infantili come ispirazione diabolica: si rammenti il riso dei genitori di fronte alle percosse del bambino, fatte per celia.

D'altra parte, l'osservazione di Layton relativamente alla differenza quantitativa – e non più qualitativa – che distinguerebbe in Didimo la *προπάθεια* dal *πάθος*, e che troverebbe un germe nella esegesi origeniana di Mt 25,37, illumina il caso dell'affezione infantile, la quale, benché sostanzialmente diversa dalla passione adulta, lo è in virtù della mancanza del logos che confermi una passione incipiente. C'è, insomma, una continuità potenziale tra quanto sperimentato dai fanciulli e quanto vissuto dai grandi, interrotta però dallo scoglio costituito dalla razionalità mancante nei piccoli. Se la nozione origeniana di *προπάθεια* si fondasse su questa continuità, si potrebbe individuarla nell'affezione infantile.

Ma ancora una volta torna utile l'argomento *e silentio*: nella propria descrizione della psicologia infantile, Origene ripropone le liste “manualistiche”, tradizionali, delle affezioni: richiama così la paura, il dolore, il desiderio, il piacere. Non fa invece alcuna menzione della casistica e degli esempi tradizionalmente associati al fenomeno propatetico, né riporta gli

esempi più comuni cui avrebbe potuto attingere nel caso avesse voluto far passare l'identificazione della *προπάθεια* con le cosiddette passioni infantili.

Ferma restando la provvisorietà di questi risultati, si ritiene più plausibile che Origene immagini per neonati e fanciulli qualcosa di sostanzialmente altro rispetto all'attività psicologica adulta, ma non identico né alla definizione di *προπάθεια* senecana – perché non si ha a che vedere con *ictus*, 'colpi' o subitanei sconvolgimenti – né a quella che sarà poi sfruttata a pieno regime da Didimo e dalla filosofia medievale – perché i bambini non incorrono in tentazioni. Tenuto conto che la stessa *ἀπάθεια* – ed a maggior ragione la *μετριοπαθεία* – non possiedono, per le ragioni esaminate, le caratteristiche deputate a rappresentare le affezioni infantili, si può ben concludere che per Origene queste ultime costituiscano una categoria a sé stante.

#### II.4. «Beato chi afferterà i tuoi piccoli e li sbatterà contro la pietra» (Sal 136,9 LXX): i piccoli di Babilonia e le *malae cogitationes*

«Ad esempio, se l'ira si accenderà nel mio cuore, può accadere che io non porti a termine le opere dell'ira, o perché preso da spavento, o perché trattenuto dal timore del giudizio futuro, ma questo, dice la Scrittura, non è sufficiente: piuttosto, devi agire in modo tale che nessun moto d'ira (*commotio iracundiae*) abbia mai spazio dentro di te. Infatti se l'animo si mette in agitazione e si turba, quandanche non portasse a termine l'azione, nondimeno l'agitazione, già di per sé, è assolutamente fuori luogo per colui che milita al comando di Gesù. Similmente bisogna pensarla del peccato della concupiscenza, della tristezza e di tutti gli altri vizi. A proposito di tutti questi, il discepolo di Gesù deve comportarsi in modo tale da non *respirare* (Gs 11,11) alcunché di ciò che è loro, perché non capiti, se mai l'abitudine o il pensiero di un qualche piccolo peccato restassero nel cuore, che con il passare del tempo esso si rinvigorisca e, poco a poco, di nascosto prenda forza, richiamandoci in ultimo al nostro vomito (Pr 26,11); e che all'uomo cui sia capitato questo, succedano cose orribili, peggiori di quelle precedenti (Lc 11,26). Questo aveva in mente il profeta quando, ammonendo nel salmo, diceva: *Beato chi afferra i tuoi piccoli e li sbatte contro la pietra* (Sal 136,9), intendendo con questo i piccoli di Babilonia, che non sono null'altro se non i *cattivi pensieri* (Mt 15,19), i quali confondono e intorbidano il nostro cuore. Così infatti si interpreta Babilonia. E questi pensieri, finché sono ancora piccoli ed ai loro inizi, devono essere presi e schiantati contro la *pietra*, cioè *Cristo* (cf. 1Cor 10,4); su suo ordine, si deve sgozzarli, affinché nulla resti in noi *che respiri* (Gs 11,11).»<sup>353</sup>.

Abbandonando ora la *pars subiecti*, ci si volgerà alla *pars obiecti*, che vede i bambini metafora dei pensieri cattivi. L'immagine dei pensieri come figli dell'anima, una metafora generativa, è già filoniana: il bambino non rappresenta degnamente il peccato in quanto

---

<sup>353</sup> Hlos XV.3 (SC 71, 342): *Verbi causa, si ira adscenderit in cor meum, potest fieri ut opera quidem iracundiae non impleam, vel metu deterritus vel etiam futuri iudicii timore cohibitus, sed non, inquit, hoc sufficit; agendum tibi potius est, quatenus ne ipsa quidem commotio iracundiae locum habeat intra te. Si enim effervescit animus et conturbatur, etiamsi non impleverit opus, ipsa tamen perturbatio indecens est ei qui sub Iesu militat duce. Similiter et de concupiscentiae vitio et de tristitia ceterisque omnibus sentiendum est. De quibus cunctis ita agendum est discipulo Iesu, ut nihil omnino horum in eius corde respiret, ne forte, si parvi alicuius vitii aut consuetudo aut cogitatio relinquatur in corde, processu temporis convalescat et paulatim vires latitando conquirat atque ad ultimum revocet nos ad vomitum nostrum et fiant hominis illius, cui hoc acciderit, novissima peiora prioribus. Hoc erat, quod et propheta prospiciens in psalmis praemonet dicens: Beatus, qui tenet et allidit parvulos tuos ad petram, Babylonis scilicet parvulos, qui nulli alii intelliguntur, nisi cogitationes malae, quae cor nostrum confundunt et conturbant. Hoc enim interpretatur Babylon. Quae cogitationes, dum adhuc parvulae sunt et initia habent, tenendae sunt et allidendae ad petram qui est Christus, et ipso iubente iugulandae, ut nihil in nobis resideat quod respiret.*

piccolo, o irrazionale; se ne mette piuttosto in luce l'aspetto di creatura dell'anima. In alcuni casi si distinguono con un'esegesi profondamente filoniana le figlie femmine, mala progenie, dalla stirpe maschile, che sono i pensieri virili dell'uomo virtuoso e santo<sup>354</sup>. L'immagine, molto diffusa, si coniuga poi assai bene con alcuni passi scritturistici che si riferiscono ad infanti o, genericamente, figli: ad esempio, le figlie di Lot sono considerate in *HGn* V.6 le tentazioni che provengono dall'interiorità.

La citazione di Sal 136,9, a sua volta, è molto importante nel contesto della riflessione origeniana sulle passioni incipienti. Si tratta di un versetto dalla lettera scabrosa, che pure Origene volge ad un senso allegorico e spirituale perfettamente accettabile ai suoi lettori; anzi, edificante<sup>355</sup>.

Il lungo passo riportato, che molto dice, in aggiunta, del pensiero origeniano concernente i famosi *primi motus*, non è il solo. Altrettanto ricco e corposo quanto a riferimenti alla dottrina delle passioni è un testo tratto dalle omelie sui Numeri. Dopo la consueta citazione del versetto del salmo, Origene si lascia andare ad una serie di domande piene di enfasi retorica, lasciate senza una risposta:

«Chi sarà tale, e di tal valore da non aspettare affatto che cresca in lui la progenie di Babilonia, né aumentino in lui le opere della confusione, ma subito, sin dall'inizio, non appena cominciano a nascere e a prender forza grazie ai moti della volontà; non appena, per esprimermi così, i desideri perniciosi, concepiti per ispirazione dello spirito maligno, cominciano a spinger la testa fuori dalla vulva dell'anima; chi sarà così valoroso, dico, da *afferrarli e schiantarli* immediatamente *contro la roccia*, ovvero, portarli al cospetto di Cristo, affinché, posti davanti al suo tremendo giudizio, deperiscano e muoiano?»<sup>356</sup>.

La metafora generativa non potrebbe esser più esplicita, con il riferimento vivido alla *vulva animae*. Oltre alla colorita immagine del parto del pensiero cattivo, la descrizione conferma un elemento importante già più volte sottolineato: ovvero, che i *perniciosa desideria* sembrano essere suggeriti da uno spirito maligno. Oltre a questo, il termine stesso di *desiderium* lascia pensare a una passione incipiente ma già definita nei propri tratti, se si deve ritenere che al latino corrispondesse il termine greco ἐπιθυμία. L'impressione è confermata dal passo precedente: l'esortazione è ad assicurarsi che nel cuore non restino tracce della *habitus* o della *cogitatio*, ovvero dell'abitudine e del pensiero; quasi che entrambi siano formati al momento di essere divelti dal cuore. Non si tratterebbe, dunque, di impedire che uno stimolo subitaneo e,

---

<sup>354</sup> Su tutto questo si tornerà più diffusamente trattando del tema della paternità umana e divina.

<sup>355</sup> Oltre ai testi riportati di seguito si veda anche *CCt* IV.3.31.

<sup>356</sup> *HNm* XX.2 (SC 461, 30): *Quis ergo tantus ac talis est, ut non exspectet omnino, usque quo crescat in eo Babylonia suboles nec augeantur in eo opera confusionis, sed in primis statim iniūis, ubi nasci coeperint et ex voluntatis motibus animae proferre pernicioosa desideria maligni spiritus inspiratione concepta, arripiat statim et elidat ad petram, id est adducat ad Christum, ut in conspectu tremendi iudicii eius exolescant et pereant?*

per così dire, fisiologico, diventi razionale e psicologico; quanto di impedire che la volontà lo rinsaldi con la forza delle proprie decisioni (*ex voluntatis motibus*).

Per leggere nel greco origeniano una definizione precisa dei piccoli di Babilonia si dovrà cercare in *CC VII.22*, che fornisce la consueta esegesi del salmo:

«Infatti, *infanti di Babilonia* – parola che si interpreta ‘confusione’ – sono i pensieri (λογισμοί) confusi, nati da poco, sorti nell’anima a causa della malvagità; colui che ha la meglio su di loro e ne sbatte le teste contro la solidità, il vigore del Logos, *schianta gli infantini di Babilonia contro la pietra*, diventando per questo beato»<sup>357</sup>.

È da osservare, innanzitutto, come Origene, pur avendo con tutta verosimiglianza presente il riferimento scritturistico, non citi testualmente Mt 15,19: parla infatti di λογισμοί, non διαλογισμοί. La differenza è sottile, eppure la nozione di ragionamento è così volontariamente ripresa da Origene, che non la “incamera” come eredità scritturistica. Ancora, si è visto in più e più esempi come la κακία, la malvagità, sia espressamente collocata da Origene nell’uomo dopo lo sviluppo razionale dell’individuo, e non prima. Giacché è la malizia stessa, in questo passo, a suggerire i ragionamenti malvagi, a suscitare la nascita, è evidente che il caso non possa riguardare in alcun modo i bambini. Questo passo allontana dunque ancor più l’ipotesi che le affezioni infantili siano da intendersi come fenomeni di προπάθεια.

#### II.5. «Primogeniti di Egitto»: un bilancio

In *HL* II.2 Origene interpreta l’immolazione degli animali prevista dal Levitico come una vittoria dell’uomo sui vizi quali la superbia e la lussuria (*carnis superbiam... lasciviam*). Singolarmente, include tra questi gli *irrationabiles motus insipientesque*, che devono essere vinti. La terminologia non corrisponde esattamente a quella impiegata per definire il fenomeno propatetico, ma la nozione di *motus* induce a chiedersi se non ci si stia effettivamente riferendo agli stimoli subitanei che lo contraddistinguono. Se così fosse, risulterebbe singolare il fatto che Origene affianchi questi impulsi alle passioni vere e proprie.

Dubbi più fondati rispetto all’ “ortodossia” di Origene nel riutilizzo della definizione stoica di *propassio* derivano dalla lettura di *HL* IX.6. A proposito del capro espiatorio, scelto a sorteggio tra i due a disposizione secondo le ingiunzioni del Levitico, l’Alessandrino porta l’esempio seguente:

---

<sup>357</sup> *CC VII.22* (SC 150, 64.66): "Νήπια" γὰρ "Βαβυλῶνος", ἐρμηνευομένης συγχύσεως, οἱ ἄρτι ὑποφύομενοι καὶ ἀνατέλλοντες ἐν τῇ ψυχῇ εἰσιν συγχυτικοὶ λογισμοὶ οἱ ἀπὸ κακίας· ὡν ὁ κρατῶν, ὡς καὶ τῷ στερεῷ καὶ εὐτόνῳ τοῦ λόγου προσρῆξαι αὐτῶν τὰς κεφαλὰς, ἐδαφίζει "τὰ νήπια" τῆς "Βαβυλῶνος" "πρὸς τὴν πέτραν", γινόμενος διὰ τοῦτο "μακάριος".

«Da ciò possiamo intendere anche questo, per fare un esempio: nel tuo cuore montò un cattivo pensiero, il desiderio della donna di un altro, o di un possedimento vicino: comprendi immediatamente che questo proviene dal sorteggio del capro espiatorio, strappalo subito e scaccialo dal tuo cuore. In che modo? Se hai con te la mano *di un uomo pronto* (Lv 16,21), cioè, se hai tra le tue mani la lettura divina e i precetti di Dio davanti ai tuoi occhi, allora davvero sarai trovato pronto a divellere e respingere ciò che appartiene al sorteggio altrui. Ma pure se l'ira ti monta nel cuore; se la gelosia, o l'invidia, o la cattiveria *per soppiantare il fratello* (Os 12,3) si presentano, sii pronto a strappare e cacciare tutto ciò nel deserto»<sup>358</sup>

Anche in questo caso, la *mala cogitatio* pare avvicinarsi di molto al cattivo pensiero, lasciando dietro di sé i confini ed i caratteri dell'evento propatetico. Rimane di quest'ultimo il carattere di subitanità, indicato dall'espressione temporale *confestim* – in *HNm* XX.2 si faceva uso dell'avverbio *statim*; cionodimeno, i sentimenti che minacciano di insorgere corrispondono alle passioni e sono ben lungi dalle reazioni immediate cui si è fatto riferimento.

Un passo che si è già considerato<sup>359</sup> a proposito dell'insorgere del logos nell'individuo suggerisce, forse, uno sviluppo ulteriore. Vale riconsiderarlo qui:

«E quindi, dal momento che codesti primi moti dell'anima, introdotti secondo la carne, trascinano verso il peccato, giustamente si intenderanno, secondo l'interpretazione morale, come le primizie d'Egitto: queste sono estirpate nella misura in cui la conversione della vita che resta mantiene il proprio corso più diritto. E così, dunque, nell'anima, che la legge divina castiga e corregge dopo averla sottratta agli errori, si deve pensare che anche i primogeniti degli Egiziani vengano cancellati, a meno che l'anima stessa dopo tutto questo non perseveri nell'incredulità»<sup>360</sup>.

L'espressione incipitaria – *primi... animae motus* – riecheggia la terminologia senecana, ma il prosieguo del discorso introduce ad un contesto assolutamente diverso. Dei primi moti dell'anima si afferma che sono introdotti secondo la carne; tutta l'argomentazione è collocata in un momento temporalmente ben delimitato, ossia quello dell'ingresso dell'individuo nella fase adulta, razionale e, quindi, moralmente responsabile, della vita. La *reliquae vitae conversio* parrebbe fare riferimento alla fase successiva dell'esistenza. Il primato cui fa riferimento l'aggettivo non riguarderebbe, quindi, una fase dello sviluppo delle passioni, quanto la prima fase, *in assoluto*, della vita affettiva della persona. In quel preciso momento, di nuovo, al singolo spetta decidere se concedere il proprio assenso ai moti che invitano ad una vita peccaminosa, o trattenerlo, avviandosi così ad una vita virtuosa. Come in tutti gli altri casi considerati, si dà risalto al ruolo della volontà e della razionalità giocato nel processo di autodeterminazione

---

<sup>358</sup> *HLv* IX.6 (SC 287, 96.98): *Ex quo possumus etiam illud intelligere, verbi gratia: adscendit in cor tuum mala cogitatio, concupiscentia muliebri alienae, aut vicinae possessionis; intellige statim banc esse de sorte apompaei, abice confestim et expelle de corde tuo. Quomodo abicis? Si habeas tecum parati hominis manum, id est si lectio divina sit in manibus tuis et praecepta Dei ante oculos habeantur, tunc vere invenieris paratus ab abicienda et repellenda ea, quae sunt sortis alienae. Sed et ira is adscendit in cor tuum; si zelus, si invidia, si malitia ad supplantandum fratrem, paratus esto, ut abicias ea et expellas et emittas in eremum.*

<sup>359</sup> Vd. *supra* 114 n. 274; 115 n. 277.

<sup>360</sup> *HEX* IV.8 (SC 321, 142): *Quia ergo primi isti animae motus secundum carnem prolati in peccatum ruunt, merito in morali loco Aegyptorum primitiva ponentur, quae eatenus extinguuntur, si reliquae vitae conversio emedatiorem dirigat cursum. Sic ergo in anima, quam lex divina ab erroribus susceptam castigat et corrigit, etiam primogenita Aegyptorum intelliguntur esse deleta, nisi si post haec omnia in infidelitate perduret.*



della persona; è necessario estirpare la malizia prima che essa trovi spazio e si rinsaldi – un passo appena letto menzionava la *lectio divina* come arma efficace; si ricordi come in svariate occasioni, contro l'orda di passioni che investono il fanciullo entrato nella pubertà, si raccomandasse l'uso di un'educazione temperata.

Le coordinate temporali mutano sostanzialmente rispetto al noto schema propatetico: non più l'evento sempre ripetibile della *propassio* stoica, che può colpire chiunque – compreso il saggio – in ogni momento, o la tentazione cristiana, che tanto più facilmente si insinua quando le difese sono abbassate; ma un evento unico, avente luogo in concomitanza con l'ingresso dei bambini nel mondo degli adulti e che, se irreggimentato, può condurre ad una vita virtuosa; se trascurato, può trascinare al vizio.

Si tratta, evidentemente, di una testimonianza isolata, che tuttavia apre nuove piste interpretative: non tanto perché richieda una rilettura in questa chiave dei passi che mostrano una più certa affinità con la *προπάθεια* stoica; quanto perché mostra la duttilità della terminologia origeniana ed il rischio che la volontà di ridurne l'uso ad un sistema coerente comporterebbe. Alla luce di queste testimonianze è prudente rilevare le affinità lessicali e considerare di volta in volta il contesto, tenendo ben presenti le considerazioni valide di Sorabji e Layton, le quali meriterebbero di essere enfatizzate alla luce di una maggiore indipendenza dell'Alessandrino dalla definizione stoica.

### III. *Pueritia mirabilis*

Con lo schema tripartito presentato ad inizio capitolo si è tentato di illustrare i punti principali che concernono l'antropologia infantile origeniana. Si può forse azzardare una generalizzazione e sostenere che lo schema è universalmente valido, tranne nel caso di alcune eccezioni, che, come tradizione vuole, confermano la regola. E proprio in queste eccezioni, considerate nella loro singolarità, Origene trova l'appiglio alla propria argomentazione volta a fotografare alcuni casi esegetici rilevanti, che trascendono l'orizzonte della norma umana e della responsabilità individuale.

La triade esegetica in questione è costituita, nella sua interezza, da bambini "eccezionali": è il caso di Giovanni Battista, esultante nel grembo di Elisabetta (Lc 1,41.44); Giacobbe, che soppianta, ancor nel ventre materno, il fratello maggiore Esaù (Gn 25,22); i profeti. Ci si riferisce ad una triade benché, evidentemente, non si tratti di tre soli casi specifici: le etichette scelte coinvolgono i personaggi che, per le loro caratteristiche intrinseche, attengono alle medesime categorie. Il destino di Giacobbe ed Esaù, ad esempio, è molto simile a quello di Caino ed Abele, benché questi ultimi non siano protagonisti dello stesso destino di elezione e condanna preventive. Caino, nondimeno, è "creato" cattivo. La categoria dei

profeti, poi, include Isaia, conosciuto sin nel ventre della madre, come Geremia, il quale, peraltro, è eletto ad una vocazione precoce di profeta cui lo stesso protagonista guarda con stupore (*Non so parlare; sono troppo giovane*, Ger 1,6).

I passi in questione e la relativa esegesi hanno giustamente trattenuto l'attenzione degli studiosi perché Origene ne fa il perno del proprio discorso sulla preesistenza delle anime: sono così il corredo scritturistico fondante in *Prin* II.8.3, II.9.7, III.4.2; *Clō* II.30.181, II.31.192. La critica ha giustamente affrontato i passi da questa prospettiva, alternando un'adesione alla lettura maggioritaria – quella, appunto, che vede nei testi un sostegno netto da parte origeniana alla dottrina della preesistenza – ad un'interpretazione “negazionista”, che si propone di mettere in discussione l'assunto ormai invalso del principio per eccellenza controverso del pensiero origeniano<sup>361</sup>. Proprio in virtù del ruolo che questi schemi esegetici dispiegano nella *vexata quaestio* sulla preesistenza delle anime è avvenuto che i critici della teoria avversa alla predominante abbiano fornito di essi un'interpretazione alternativa.

Ad esempio, si è già accennato alla tesi di J. Laporte secondo cui la diversità di condizioni in cui i  $\nu\acute{o}\epsilon\varsigma$  incorrono sarebbe da ascrivere alla vita dell'embrione, senza dover postulare alcuna esistenza precedente all'animazione dell'embrione stesso; ed al contributo di P. Pisi, che di questa teoria ha mostrato i limiti<sup>362</sup>. M. Edwards, più recentemente, ha sostenuto che per Origene il sussulto nel grembo della madre di Giovanni Battista non costituisca tanto una prova della preesistenza delle anime, quanto un segno manifesto del fatto che il feto umano è animato nel periodo di tempo che separa il concepimento dal parto, argomentando sulla base del fatto che, giacché l'ipotesi di una natura angelica o sovranaturale del Battista non era sprovvista di fondamento scritturistico, il caso esegetico di Giovanni sarebbe stato di

---

<sup>361</sup> Per una bibliografia aggiornata sino al Duemila si veda G. SFAMENI GASPARRO, voce *Preesistenza*, in *Origene. Dizionario* 359-363. Più recentemente, M.J. EDWARDS ha messo in discussione il fatto che Origene abbia argomentato a favore della preesistenza: «in my view, the evidence indicates that, except in a vestigial form that is not heretical, Origen never embraced this doctrine, either as an hypothesis or as an edifying myth» (*Origem against Plato*, Aldershot 2004, 89). Si tratterebbe naturalmente di stabilire cosa Edwards intenda per «vestigial form». In ogni caso, lo studioso rifiuta apertamente che Origene abbia potuto prendere in seria considerazione questa ipotesi: osserva come tra le numerose accuse postume a carico di Origene non ci sia esplicitamente quella di aver sostenuto la preesistenza delle anime ed aggiunge come l'idea che l'anima fosse «nelle mani di Dio» prima di scivolare da lì nel corpo, ovvero preesistesse, anche se solo per un brevissimo tempo, in paradiso prima dell'incarnazione, è addirittura presentata dal primo Agostino. Ancora: «The inequalities of birth and fortune are, in Origene's scheme, the consequence of lesions which the soul sustains in the course of its embodiment, an event which always entails a loss of godliness and wisdom, but in varying degrees. Rather than trace this blinding of the soul to a previous life of which the author has said nothing, we should reflect on the ancient commonplace that pain and want are irritants to activity, and that if we were incapable of sin we should be ignorant of virtue» (106).

<sup>362</sup> J. LAPORTE, *La chute chez Philon et Origène*, in P. GRANFIELD-J.A. JUNGSMANN (a c. di), *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*. I, Münster 1970, 320-355, 334. Cf. *supra* 117 n. 282. Si veda inoltre, dello stesso autore, *Modèles philoniens dans la doctrine origénienne du péché originel*, in ID., *Théologie liturgique*, cit. 193-231, 199: parlando dei casi esegetici in questione, lo studioso osserva come « Toutes ces spéculations sont très hypothétiques, et considèrent la vie dans le sein, mais non une vie antérieure proprement dit, qu'Origène rejette maintes fois de façon explicite » (199).

ben magra utilità per sostenere una tesi che riguardasse in senso generale la sorte delle anime umane<sup>363</sup>.

Ognuno di questi esempi illustri è accomunato da un elemento: il loro verificarsi contravviene al normale sviluppo dell'individuo e delle sue prerogative ed al corollario di questa norma, secondo cui, si è detto, i bambini, per non parlare di embrioni o neonati, non sono da ritenere individui razionali e per ciò stesso responsabili delle proprie azioni. Il dato, indiscutibile, suscita per un verso le esegesi più disparate in ambito gnostico, e porge il fianco, per l'altro, ad una serie di critiche provenienti dalla medesima parte a proposito della giustizia di Dio: perché evidentemente premiare e punire prima che l'imputato abbia compiuto qualcosa di buono o cattivo mette in dubbio l'imparzialità divina. Origene, si vedrà, ha nella manica una serie di soluzioni esegetiche diverse, corrispondenti ai diversi contesti letterari.

In polemica con gli gnostici e nel contesto di un trattato dottrinale quale è quello sui *Principi*, Origene si sente autorizzato a proporre un'ipotesi di lavoro, la dottrina della

---

<sup>363</sup> EDWARDS, *Origen against Plato*, cit. 115 n.13 e *Origen's Platonism. Questions and caveats*, ZAC 12 4 (2008) 20-38, 36. In questo secondo riferimento, dopo aver specificato che per preesistenza s'intende l'esistenza precedente al concepimento dell'embrione, Edwards afferma di aver dimostrato che «Origen regards the exultation of John the Baptist in the womb as proof that the soul is endowed with reason at conception, not as evidence for a previous life». Aggiunge: «All second century Christians, to judge by their attacks on pagan tolerance of abortion, believed that the human foetus is ensouled between conception and parturition: Origen may be fencing with his own shadow when he elicits a demonstration of this from this dancing of the Baptist in his mother's womb at Luke 1,44 (Princ. I.7.4) and it is certainly tendentious to cite this passage as Chadwick [...] does – as a specimen of Origen's desire to prove a heterodox position from this scripture». Origene, insomma, starebbe “sfondando una porta aperta”, portando acqua al mulino di una tesi, quella della presenza della componente razionale nell'anima dell'embrione, accettata da tutti alla sua epoca. Sorge però spontanea la domanda relativa alla ragione per la quale l'Alessandrino avrebbe dovuto prendersi la briga di sostenere questa stessa tesi, tenuto conto della sua diffusione. A questo proposito si può forse citare un passo esegetico in cui Origene potrebbe incidentalmente occuparsi della questione dell'animazione dell'embrione e sceglie di non farlo: in un frammento a Sal 3,6 l'Alessandrino dedica una singolare digressione alla distinzione, di sapore scolastico, tra ὕπνος e κοίμησις, ed all'attività psichica durante il sonno, al fine di mostrare come l'anima, separata temporaneamente dal corpo, costituisca un buon modello per comprendere la separazione dell'anima dal corpo di Cristo dopo la morte di croce; il versetto del salmo risulterebbe così attribuibile alla *persona loquens* del Figlio. Allo scopo di dimostrare la propria tesi, l'Alessandrino chiama in causa la citazione di Gb 3,11.14 in cui Giobbe rimpiange di non aver ottenuto la morte non appena uscito dal ventre materno; questa gli avrebbe garantito un pacifico ricongiungimento con i re delle terra addormentati nella morte, per godere dei medesimi beni (PG XII.1125A-1129A). Ora, Origene non sviluppa alcuna considerazione relativamente all'animazione dell'embrione; sottolinea invece l'attività dell'anima al di là della morte corporea, che la citazione evidentemente presuppone. Un passo origeniano che, al contrario, potrebbe dare lumi sulla questione dell'animazione dei feti, risulta purtroppo di non facile traduzione. In CC IV.74 (di cui una sezione è confluita in SVF II 1157), Origene aderisce alla dottrina stoica che considera la natura razionale preminente rispetto agli esseri sprovvisti di λόγος e chiosa: «E gli esseri razionali, che sono a titolo primario, tengono il luogo dei fanciulli generati; quelli irrazionali ed inanimati, quello della placenta, creata insieme all'embrione» (SC 136, 368: Καὶ λόγον μὲν ἔχει τὰ λογικά, ἅπερ ἐστὶ προηγούμενα, παίδων γεννωμένων· τὰ δ' ἄλογα καὶ τὰ ἄψυχα χορίου συγκτιζομένου τῷ παιδίῳ). Come intendere il participio γεννωμένων, e, di conseguenza, l'espressione παίδων γεννωμένων? È questione di fanciulli generati o nati, venuti alla luce? Nel primo caso, il feto sarebbe per Origene non solo nella categoria degli esseri animati, ma addirittura dei razionali. E come interpretare il complemento di compagnia? Se esso è riferito al verbo, come parrebbe più plausibile, gli irrazionali sarebbero da identificare solo con la placenta; nell'altro caso, irrazionale sarebbe anche il fanciullino che con la placenta è creato. La prima soluzione pare suffragata dal frammento SVF II 1158, di tradizione plutarchea: «Crisippo sostiene che colui che dà il seme non può esser chiamato padre della placenta, benché quella venga dal seme» (οὐδὲ γὰρ χορίου φησὶ <Χρύσιππος> πατέρα καλεῖσθαι τὸν παρασχόντα τὸ σπέρμα, καίπερ ἐκ τοῦ σπέρματος γεγονότος).

preesistenza, che ne segna profondamente l'antropologia e proietta la sfera della responsabilità individuale nella vita dell'anima antecedente all'incarnazione. Diverso è l'approccio nelle opere esegetiche. In *Hier* I, commentando l'inizio del libro profetico e l'affermazione «Sono giovane», l'esegeta vaglia la possibilità di riferire le parole al Logos, che, fattosi servo ed assunta la condizione dell'uomo, ha trascorso anche l'età infantile, e pur sapendo dire cose ineffabili, ha imparato a parlare la lingua degli uomini<sup>364</sup>. Ancora, in *H36Ps.IV* l'affermazione del profeta, questa volta riferita all'uomo Geremia, si giustifica in virtù della dicotomia tra età interiore ed età esteriore dell'uomo.

Prima di considerare i casi indicati varrà la pena introdurre brevemente qualche nozione a proposito delle dottrine dell'animazione attestate nella letteratura greca e nel pensiero cristiano precedente ad Origene.

### III.1. Alcune dottrine sull'animazione del feto

L'argomento è evidentemente sterminato e richiederebbe un'intera dissertazione. La letteratura secondaria è vasta e testimonia di un profondo interesse per l'argomento<sup>365</sup>. Si rimanda dunque a questi contributi per una ricostruzione del quadro.

La questione dell'animazione del feto si articola in due punti principali: il donde ed il quando. A queste due domande, i filosofi ed i medici danno soluzioni diverse.

A proposito della prima, si alternano due posizioni: una, dualista, per cui l'anima verrebbe *al* corpo. Essa ne sarebbe staccata e sarebbe dotata di vita autonoma, entrando nel corpo stesso come in una tomba. La ragione di questo ingresso risiederebbe, secondo alcuni, nella volontà di Dio, o in una punizione per un peccato commesso.

La genesi dell'idea si situa in ambito orfico o pitagorico: teorizzata da Platone nel *Fedro*, essa sarebbe stata portata al più raffinato grado di elaborazione dai neoplatonici nel III secolo d.C. e, prima ancora, ripresa dalla gnosi dell'ermetismo e dalla gnostica cristiana. Come è facile immaginare, questa posizione comprende l'idea della preesistenza delle anime, e in alcuni

---

<sup>364</sup> Si veda il paragrafo “παῖς ψελλιζων: la rielaborazione di una terminologia preesistente” nella precedente sezione: *supra* 61 ss.

<sup>365</sup> È d'obbligo, naturalmente, il riferimento a FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III. Les doctrines de l'âme, *cit.*, benché non vi si tratti nello specifico dell'animazione dell'embrione. Ad esso si aggiungono alcuni contributi più recenti e mirati, che sono fioriti negli ultimi anni in risposta al fortissimo interesse rivolto alla trattazione, nell'antichità, di un problema tutt'oggi controverso, ovvero la fissazione dell'inizio della vita vera e propria nel feto: P.CASPAR, *L'embryon au IIème siècle*, Paris 2002; M.-H.CONGOURDEAU, *Genèse d'un regard chrétien sur l'embryon*, in V. DASEN (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001, Fribourg – Göttingen 2004; D.A. JONES, *The Soul of the Human Embryo. An Inquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London 2004; L. BRISSON– M.-H. CONGOURDEAU – J.L. SOLÈRE (a c.di.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris 2008, in particolare B. POUDERON, *L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des Premiers Pères et ses implications théologiques*, 59-77. Per questo riassunto senza pretese ci si appoggia in particolare a CONGOURDEAU, *Genèse d'un regard*, pur consapevoli della complessità del tema.

casi della reincarnazione, nella misura in cui un'unica incarnazione non sarebbe sufficiente a "lavare" la colpa all'origine della discesa.

Vi è poi una posizione monista per cui l'anima verrebbe *dal* corpo; a condividere questa teoria sono gli atomisti, per cui l'anima, materiale, si dissolve come un vapore alla morte. Per gli stoici l'anima è un soffio, il πνεῦμα, che si trova nel sangue e da lì si diparte in tutto il corpo. Nasce dal seme, si raffredda alla nascita e grazie a questo raffreddamento si trasforma nell'anima vera e propria.

Aristotele, allievo eccelso di Platone, ne eredita il dualismo, ma arriva in seguito ad elaborare una psicologia diversa: l'anima (ψυχή) sarebbe inseparabile dal corpo, ne sarebbe l'entelechia primaria; l'intelletto (νοῦς) che contempla l'intelligibile verrebbe da fuori.

Galeno, unico tra i medici a prendere posizione su una questione evidentemente avvertita come attinente alla filosofia ritiene che l'anima vegetativa si trovi già nello sperma sotto forma di pneuma, e che essa informi l'embrione. Da questa stessa anima vegetativa si svilupperebbe poi l'anima razionale, che ne sarebbe lo sviluppo e che, pertanto, non sarebbe né immortale né incorruttibile.

Quanto al secondo punto – la domanda relativa al "quando" – l'animazione può essere contestuale al concepimento, alla nascita o collocarsi in un momento compreso tra le due tappe; ancora, essa può avvenire progressivamente.

A caldeggiare la scelta del momento del concepimento sono Eraclito, gli atomisti, alcuni discepoli di Platone sulla base di un passo del *Timeo* ed uno del *Fedro*, Alcinoo e Numenio.

Il momento della nascita è invece preferito da un buon numero di presocratici per cui l'anima è un'aria ambientale, che entra dunque nel neonato al momento della prima inspirazione. Stessa tesi viene sostenuta e svolta da Porfirio nell'*A Gauro*. Per il filosofo, l'embrione non sarebbe in possesso che dell'anima vegetativa, definita dunque 'anima' solo per abuso di linguaggio.

La soluzione dell'animazione progressiva è più complicata ed adottata solo con molti distinguo. Si tratta di definire in cosa consista l'anima di cui, nei singoli contesti, è questione. Il termine può indicare l'anima vegetativa, sensitiva o razionale. Per gli Stoici, ad esempio, il pneuma pare fungere in qualche modo da anima vegetativa: al momento della nascita, come si è avuto modo di osservare, esso si raffredda e assume a pieno titolo le caratteristiche e le funzioni dell'anima.

Nell'orizzonte aristotelico la questione pare ancor più complessa: durante il periodo di formazione del feto, lo sperma comporta in se stesso un principio informatore che agisce sulla

materia passiva, costituita dal sangue mestruale femminile. Questo principio può essere identificato a ben vedere con l'anima vegetativa: la sua attività si sviluppa per quaranta giorni, nel caso di un feto maschio, ottanta, laddove la materia sia più resistente, cioè nel caso di una femmina. Al termine del periodo indicato, il feto possiede, dunque, l'anima vegetativa – che è presente da subito nello sperma del padre – e l'anima sensitiva la quale, si è detto, è l'entelechia del corpo, che si è sviluppata nel corso di questo periodo. Non solo: par di poter desumere che l'embrione possieda già anche l'anima specificamente umana, quella razionale, perché si afferma in alcuni contesti che il bimbo, già prima della nascita, avrebbe forma umana. Ma allora, quando situare l'ingresso di questa terza anima? Evidentemente, al momento del concepimento.

Un accenno all'orizzonte ebraico-biblico. Una lettura della Bibbia non consente di trarre indicazioni nette sull'argomento. Quanto al “dove”, si fotografano nella letteratura giudaico-cristiana, semplificando, tre posizioni preminenti: secondo la prima si ritiene che l'anima venga insufflata in ogni uomo, singolarmente – si parla, in questo caso, di creazionismo; nel caso della seconda ipotesi, essa sarebbe stata insufflata in Adamo per tutti gli uomini, e da lì trasmessa di uomo in uomo: è questione, in questo caso, della dottrina traducianista. La terza ipotesi considera che nel sesto giorno, allorché Dio creò Adamo, anche le anime restanti di ogni essere umano videro la luce. Ogni volta che sia necessario animare un uomo, questo “tesoro” di anime si configurerebbe pronto alla bisogna.

Ancora, relativamente al “quando” la Bibbia ebraica non fa maggiore chiarezza. Certo, l'antico testamento fa menzione di profeti chiamati dal seno della madre – si vedrà quale importanza la questione rivesta per Origene; a questo farebbe *pendant* nel Nuovo Testamento l'essere di Giovanni Battista nel grembo materno. Si aggiunge a questi episodi il famoso caso esegetico di Es 21,22.23, di cui si è fatta menzione, relativo al caso di aborto della donna incinta urtata da due uomini coinvolti in una rissa; mentre il testo ebraico non si diffonde né precisa, la traduzione dei Settanta, come abbiamo visto, distingue la punizione a seconda che il feto sia formato o meno.

In ambito cristiano, nei secoli successivi ad Origene, sarà il creazionismo ad imporsi; quanto agli autori precedenti all'Alessandrino, Atenagora ritiene che l'animazione si collochi al momento stesso del concepimento, giacché l'anima sarebbe già presente nel seme paterno. Tertulliano, che, si è visto<sup>366</sup>, dedica al tema il trattato *De anima*, argomenta in favore dell'animazione dell'embrione: quest'ultimo sarebbe cioè animato già nel ventre della madre. Come la morte, che è disgiunzione di anima dal corpo, avviene contemporaneamente per l'una

---

<sup>366</sup> Vd. *supra*, *passim*.

e per l'altro, allo stesso modo si deve ritenere a proposito della vita. Ora, pensare che il corpo, benché ancora imperfetto, contenuto nel ventre della madre, costituisca una massa informe e inanimata, è per Tertulliano inaccettabile.

### III.1.1. Clemente Alessandrino: dibattito di scuola?

Merita un interesse particolare la posizione di Clemente Alessandrino, che torna sulla questione a più riprese e mostra un interesse, per così dire, scolastico. Sembra, cioè, riportare l'esito di un dibattito sentito alla sua epoca, sintetizzando poi una propria posizione che, come osserva C. Nardi, editore degli *Estratti profetici*, è

«intermedia tra il traducianesimo tertulliano che considera la donna puramente passiva, perché anche l'anima dell'embrione avrebbe origine dal seme virile, e la concezione valentiniana, secondo la quale "la mescolanza umana" avviene da due "spermi mescolati", per cui si attribuisce un seme anche alla donna (ET 17,2; 53,2). Del resto, rifiutando sia il traducianismo stoiceggiante che il preesistenzialismo platonico, Clemente opta per il creazionismo dell'anima infusa da Dio (EP 17) mediante gli angeli e fornita prossimamente dalla donna»<sup>367</sup>.

È l'espressione stessa τὸ κατὰ γαστρός con cui designa l'embrione negli *Estratti profetici* (50), nel *Pedagogo* (I.6.49.1) e negli *Stromati* (V.1.5.3 e VIII *passim*) a riallacciare la posizione dell'Alessandrino ad un dibattito di scuola. In particolare, il cosiddetto ottavo libro degli *Stromati* sembra affrontare diffusamente la questione dell'animazione nei suoi aspetti più controversi: quello della natura e delle facoltà dell'anima insufflata nell'embrione.

Interessante, in particolare, il passo degli *Estratti profetici*:

«Un anziano sosteneva che l'embrione è un essere vivente. L'anima entra nella matrice preparata al concepimento in seguito alla purificazione mestruale, infusa da uno degli angeli preposti alla nascita e che conosce prima il momento del concepimento; essa muove la donna all'accoppiamento e, dopo l'eiezione del seme, assimila – per dir così – lo spirito che è presente nel seme e collabora così alla plasmazione»<sup>368</sup>.

Da rilevare il riferimento all'anziano da cui Clemente avrebbe ricevuto l'insegnamento in questione: per la sua identificazione, Nardi rimanda al capitolo undicesimo degli *Estratti*, che tratta, per l'appunto, dei presbiteri e della loro attitudine nei confronti del peccato e della malattia fisica come espiazione. Chi sia l'anziano ed in che misura Clemente fonda elementi greci del proprio discorso ad altri, di tradizione giudaico-cristiana, è questione che porterebbe lontano.

---

<sup>367</sup> Clemente Alessandrino. *Estratti profetici*, a c. di C. NARDI, Trento 2004<sup>2</sup>, 132.

<sup>368</sup> Clem. *Ecl.*: Ἐλεγεν πρεσβύτης ζῶον εἶναι τὸ κατὰ γαστρός. εἰσιοῦσαν γὰρ τὴν ψυχὴν εἰς τὴν μήτραν ἀπὸ τῆς καθάρσεως ἠντρεπισμένην εἰς σύλληψιν καὶ εἰσκριθεῖσαν ὑπὸ τινος τῶν τῆ γενέσει ἐφεστώτων ἀγγέλων προγινώσκοντος τὸν καιρὸν τῆς συλλήψεως κινεῖν πρὸς συνουσίαν τὴν γυναῖκα, καταβληθέντος δὲ τοῦ σπέρματος ὡς εἶπεν ἐξοικειοῦσθαι τὸ ἐν τῷ σπέρματι πνεῦμα καὶ οὕτως συλλαμβάνεσθαι τῆ πλάσει. Testo greco di C. NARDI, *Estratti profetici*, cit. 82 s.

Vale la pena, prima di abbandonare Clemente, di procedere un poco oltre nella lettura del passo. Gli angeli preposti all'animazione, aggiunge l'Alessandrino, introducono le anime nelle sterili *prima* del concepimento (προεισκρίνουσι τῆς συλλήψεως τὰς ψυχάς); porta a questo proposito l'esempio di Giovanni Battista, che esulta nel grembo della madre. Ora, Giovanni era stato *già* concepito, secondo il dettato evangelico: volendo seguire l'argomentazione, dunque, non si comprende l'utilità di un richiamo all'episodio del Battista. Il suo caso esegetico non pare significativo, né dimostra la tesi che Clemente suffraga. Colpisce a maggior ragione che l'autore porti proprio l'esempio in questione. In ogni caso, il Battista, come si vedrà, è uno dei casi esegetici prediletti dalla riflessione cristiana e centrale nel pensiero dell'Alessandrino.

Per giungere ad una conclusione sommaria si può sostenere generalmente che la teoria per cui l'animazione si collocherebbe nel momento stesso del concepimento diviene maggioritaria tra gli autori cristiani. La questione da sviluppare riguarderà semmai *quale* anima, o quali sue parti, si trovino nel feto, e quali vi si aggiungano a posteriori; quali risultino quiescenti e quali siano invece già in atto.

### III.2. *Extrinsecus*. L'animazione in *Prin* I.7.4

La domanda ci porterebbe lontano, presupponendo, evidentemente, che si considerino le diverse dottrine sull'anima e la loro composizione. Sarà sufficiente qui prendere in esame i pochi passi in cui l'Alessandrino esterna elementi significativi ai fini della ricerca.

Origene discute la questione dell'ingresso dell'anima nel corpo con maggiore ampiezza nel suo trattato dottrinale, i *Principi*. Si veda come pone le basi della questione nella prefazione all'opera:

«A proposito dell'anima, tuttavia, se essa sia trasmessa per mezzo del seme, di modo che la sua essenza o sostanza si trovi inserita nei semi corporei stessi, o se invece abbia un altro principio, e se poi questo principio sia generato o non generato; o se essa sia inserita nel corpo dall'esterno o meno, tutto questo non è sufficientemente messo a fuoco dalla predicazione ecclesiastica»<sup>369</sup>

Un'analoga fotografia delle problematiche relative all'anima emerge da *CCt*<sup>370</sup>, che, analogamente, tratteggia le principali soluzioni: la creazionistica e la traducianista. Il ventaglio

<sup>369</sup> *Prin*, *Praef.* 5 (SC 252, 84): *De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel sub stantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur.*

<sup>370</sup> *CCt* II.5,22-23 (SC 375, 366-368): *Sed et iuxta quorundam quaestiones utrum facta an omnino a nullo sit facta; et, si facta sit, quomodo facta sit, utrum, ut putant aliqui, in semine corporali etiam ipsius substantia continetur et origo eius pariter cum origine corporis traducitur, an perfecta extrinsecus veniens parato iam et formato intra viscera muliebria corpore induitur. Et si ita sit, utrum nuper creata veniat et tunc primum facta, cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturae eius animandi corporis necessitas existitisse credatur, an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire aestimetur; et si ex causa aliqua in hoc deduci creditur, quae illa sit causa, ut agnosci possit, scientiae opus est.*



di possibilità è poi evidentemente molto più ampio, come si è avuto modo di intravedere. L'Alessandrino sembra lamentare dunque la mancanza di maggiori precisioni nella tradizione ecclesiastica relativamente a questo punto – come, dopo di lui, faranno numerosi altri; ma pone bene le questioni in cui la problematica si articola.

Come nella migliore tradizione trattatistica greca, la sua analisi della materia non prescinde dalle posizioni dei predecessori; non ci troviamo tuttavia di fronte a un impianto dossografico, che consideri le dottrine del passato allo scopo di contestarle o trarne suggestioni per formulare la propria. Origene si concentra piuttosto su alcune posizioni gnostiche che ritiene opportuno delegittimare.

Imperniata sui nostri tre casi scritturistici è la tesi gnostica<sup>371</sup> presentata ed apparentemente respinta da Origene in *Prin* III.4.2. Secondo i suoi teorizzatori esisterebbero nell'uomo due anime: una superiore, inserita dal cielo (*caelitus*), e che si troverebbe presente già nel Giacobbe che soppianta il fratello, nel Geremia santificato nel grembo della madre e nel Giovanni ricolmo di spirito santo; la seconda anima, al contrario, sarebbe seminata nel corpo contestualmente all'inseminazione (*ex corporali ... semine simul*), ovvero trasmessa dal seme paterno, e non potrebbe dunque sussistere al di fuori di esso. Quest'ultima sarebbe dunque da identificare con la carne ed il sangue (o la sapienza della carne o l'anima della carne, secondo le formule paoline), in lotta continua con l'anima celeste. Si proporrebbe così uno schema antropologico tripartito, composto da anima celeste-anima corporea-corpo. Origene sembra sostenere l'ipotesi di una struttura ternaria; ma la modifica, sostituendo alla scansione suddetta la triade paolina spirito-anima-corpo. Quanto alla questione delle due anime, l'Alessandrino ne mostra la problematicità. Egli propone una soluzione alternativa rispetto a quella avanzata dai sostenitori della tesi esposta, pur presentandola come ipotesi di lavoro. Esisterebbe per Origene una sorta di «anima intermedia che possa, dopo l'esperienza del vizio, più facilmente convertirsi al desiderio delle realtà celesti e spirituali»<sup>372</sup>.

La distinzione delle due anime nella dottrina menzionata acuisce la scissione tra l'elemento corporeo e quello psichico. Vi si riconoscono sviluppate le due concezioni dell'animazione: una che considera l'anima inserita dall'esterno e dall'alto; una seconda, che ritiene l'anima sia tradotta per mezzo del seme, insieme al materiale genetico, da padre a figlio. Si tratta, in questo secondo caso, della dottrina del traducianesimo, il cui massimo alfiere è Tertulliano, con un sostanziale distinguo: per l'autore africano, l'anima, nella sua interezza, è

---

<sup>371</sup> Verosimilmente valentiniana: vd. *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., über. und mit Anm. vers. von H. GÖRGEMANNS-H. KARPP, 607 n.9. Ma si veda anche la nota di Crouzel e Simonetti a commento del passo di *Principi: Origène, Traité des Principes*, t. IV, livres III et IV. Commentaire et fragments par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, Paris 1980, 85 s. n. 3.

<sup>372</sup> G. SFAMENI GASPARRO, voce *Anima*, in *Origene. Dizionario* 16-21, p. 20.

trasmessa dal padre al figlio attraverso il seme, senza distinzione tra una componente celeste ed una terrestre.

Origene supera, pertanto, questa soluzione dicotomica, ricomponendola nella visione di un'anima, alternativa allo spirito, e di un'anima intermedia che tenderebbe ora all'una, ora all'altro; ma la difficoltà dei tre casi esegetici menzionati – Giovanni Battista, Geremia, Giacobbe ed Esaù – non è per questo ridotta ai suoi occhi.

Dettagli maggiori sono desumibili altrove. L'Alessandrino afferma con chiarezza in *Prin* I.7.4 che l'anima degli astri ha ogni verosimiglianza di essere stata inserita nei rispettivi corpi dall'esterno, analogamente a quanto avviene nel caso degli uomini. In effetti, argomenta Origene, l'anima umana non può che essere inserita dall'esterno:

«Se l'anima dell'uomo, che è assolutamente inferiore (*sc.* all'anima dei corpi celesti), essendo umana, non è attaccata insieme al corpo, ma, come è stato dimostrato, è stata inserita dall'esterno (*extrinsecus*), quanto più sarà così nel caso di quegli esseri animati che sono detti corpi celesti? Infatti, per quanto concerne l'uomo, in che modo si potrà mai ritenere che essa sia stata istantaneamente attaccata al corpo di colui che soppiantò nel ventre il proprio fratello – intendo Giacobbe? O come si può pensare che sia stata attaccata, da subito, o plasmata, l'anima di colui che, quando ancora si trovava nel ventre della madre, fu ripieno dello spirito santo? Parlo di Giovanni che esulta nell'utero della madre, e che fu preso da grande gioia per il fatto che la voce di Maria fosse giunta alle orecchie di sua madre Elisabetta. E ancora, in che modo fu attaccata al corpo e formata da subito l'anima di colui che, prima di essere formato nell'utero, è detto essere conosciuto da Dio, e prima di uscire dal grembo della madre, è da lui santificato? A meno che non sembri che Dio ricolmi alcuni di spirito santo senza aver giudicato e senza meriti, o che santifichi non a ragion veduta»<sup>373</sup>

Il ragionamento di Origene, di senso non immediato, sembra essere il seguente: se l'anima venisse seminata, fatta aderire – il verbo è *infigo* – al corpo da subito, in contemporanea (*simul*, ancora una volta) alla materia stessa di cui esso si compone, non si spiegherebbero affatto le ragioni del dono dello spirito santo ricevuto da Giovanni, o della santificazione di Geremia. Perché questa conclusione? L'argomentazione dovrebbe apparentemente procedere in senso contrario: l'esultanza del feto di Giovanni, l'elezione del profeta dovrebbero testimoniare, al contrario, della presenza nel corpo ancora imperfetto del feto di un'anima passibile di giudizio; i tre casi esegetici testimonierebbero, dunque, come già per Tertulliano, del fatto che il feto sia già animato.

In realtà, la prospettiva origeniana registra uno scarto rispetto a quella di Tertulliano, per il quale è questione centrale stabilire se il corpo nel ventre della madre sia un ammasso di

---

<sup>373</sup> *Prin* I.7.4 (SC 252, 214-216): *Si hominis anima, quae utique inferior est, dum hominis est anima, non cum corporibus ficta, sed propria et extrinsecus probatur inserta, multo magis eorum animantium, quae celestia nominantur. Nam quantum ad homines expectat, quomodo cum corpore simul ficta anima videbitur eius, qui in ventre fratrem suum subplantavit, id est Iacob? Aut quomodo simul cum corpore ficta est anima vel plasmata eius, qui adhuc in ventre matris suae positus, repletus est spiritu sancto? Iohannem dico tripudiantem in matris utero, et magna se exultatione iactantem pro eo quod salutationis vox Mariae ad aures Elisabeth suae matris advenerat. Quomodo simul cum corpore ficta est et plasmata etiam illius anima, qui antequam in utero formaretur, notus esse dicitur deo, et antequam de vulva procederet, sanctificatus ab eo est? Ne forte non iudicio neque pro meritis replere aliquos videatur deus spiritu sancto et sanctificare non merito.*

carne inerte o sia invece già un individuo vivente. L'autore cartaginese sostiene la seconda tesi in polemica con la dottrina platonica e stoica dell'animazione al momento della nascita, e critica perciò aspramente la pratica dell'aborto. Per Tertulliano, dunque, la domanda significativa è il "quando".

Ad Origene interessa piuttosto il "dove". Se l'anima cresce e si sviluppa con il corpo, bisogna immaginare che ne segua le tappe evolutive. Se così fosse, sarebbe però impensabile che, nel momento in cui il corpo è ancora imperfetto e limitato, l'anima sia già pronta a rendere conto di quanto, in bene o in male, le capita; da cui l'idea che l'anima venga insufflata dall'esterno. Essa, sostiene Origene, non è materia organica soggetta alle stesse leggi che contraddistinguono lo sviluppo dei corpi, giacché viene "da fuori". Marguerite Harl osserva come l'*extrinsecus* del latino rufiniano corrisponda con tutta verosimiglianza al greco *θύραθεν*, «dall'esterno», che è l'avverbio usato da Aristotele in *GA* II.30<sup>374</sup>.

Riassumendo stringatamente nel precedente paragrafo alcuni elementi maggiori delle dottrine relative all'anima, si è avuto modo di menzionare la tripartizione in anima vegetativa, sensitiva e razionale operata da Aristotele, e la differenziazione delle facoltà che afferiscono a ciascuna componente. La precisazione è importante. Quando Origene si riferisce all'anima presente nel feto, sarebbe opportuno poter stabilire quali funzioni egli le attribuisca: se, cioè, la ritenga dotata della sola anima vegetativa, o ritenga che essa abbia già un principio razionale in essa disseminato. Sarebbe dunque necessario interrogare i testi a questo proposito.

Edwards, si è detto, ritiene che il nostro testo si occupi, come nel caso di Tertulliano, del momento dell'animazione e deduce quindi, sulla base di questo assunto, che nell'ottica di Origene il feto sia già dotato di un principio razionale. Ritiene però che lo sforzo di Origene in questo senso sia superfluo, uno "sfondare una porta aperta", perché la teoria sarebbe stata già ampiamente accettata nel secondo secolo. D'altra parte, se così fosse, l'argomentazione origeniana sarebbe, oltre che gratuita, poco coerente con altre sue affermazioni sul processo dell'animazione, sostenute dal medesimo corredo esegetico incontrato in questo primo testo. Ad esempio:

«E ritengo poi che si debba ricercare anche questo: per quali cause l'anima in un caso è volta al bene, in un altro al male. Di ciò ritengo esistano alcune cause ancor più antiche di questa nascita corporea, come indica Giovanni che si agita ed *esulta* (cf. Lc 1,41) nel ventre della madre, quando la voce del saluto di Maria arriva alle orecchie di Elisabetta, sua madre, e come rende manifesto il profeta Geremia, che prima di essere plasmato nell'utero della madre, era già conosciuto da Dio, e prima di uscire dal ventre della madre fu da lui santificato, e, pur essendo ancora fanciullo, ricevette la grazia della profezia. Ed ancora, con un esempio che va nella direzione contraria<sup>375</sup>, si vedono

---

<sup>374</sup> SC 253, 108 n. 23.

<sup>375</sup> *Et rursus e contrario*: si adotta una traduzione forse eccessivamente libera per meglio rendere il senso dell'opposizione che Origene istituisce tra elezione e condanna preventive, grazia e svantaggio apparentemente gratuiti. Essi costituiscono le due polarità, il 'più' ed il 'meno' dello stesso fenomeno.

alcuni posseduti già dalla primissima infanzia dagli spiriti avversi: alcuni nascono con un demone dentro di loro; altri invece, ancora bambini, la storia fededegna ci racconta che hanno vaticinato; altri ancora hanno subito dalla più tenera età l'azione di quel demone che chiamano Pitone, cioè 'ventriloquo'. [...] L'anima ha sempre il libero arbitrio, sia quando si trova in questo corpo, sia quando si trova al di fuori di esso; e la libertà d'arbitrio muove sempre o al bene o al male: giacché mai la facoltà razionale, cioè la mente o l'anima, può starsene senza muoversi verso il bene o il male. E questi moti, con tutta verosimiglianza, costituiscono la causa dei meriti anche prima che essi compiano qualcosa in questo mondo; sicché, a motivo di queste cause o meriti per opera della provvidenza divina, immediatamente, dal momento stesso della nascita – anzi, ben prima della nascita, per dir così – si stabilisce che l'anima subisca qualcosa di bene o di male»<sup>376</sup>

Al centro del lungo brano è la questione del moto necessario dell'anima verso il bene o il male. Sul fatto che l'anima si volga necessariamente al meglio o al peggio proprio in quanto razionale, Origene si dilunga in *Orat* VI.1 (SVF II 989) e *Prin* III.1.2 (SVF II 988): in particolare, il primo dei due passi dà molto risalto alla responsabilità. Il testo lascia supporre che per Origene gli esempi dei bambini eletti alla vocazione profetica o posseduti abbiano forza argomentativa. Se l'Alessandrino stesse semplicemente confermando l'idea per cui l'anima del feto sia già dotata di un principio di razionalità, questa stessa forza argomentativa verrebbe a cadere. L'incisività del discorso origeniano si fonda piuttosto, sembra, proprio sul fatto che *evidentemente* né per l'autore né per il suo pubblico è accettabile l'idea di punire o premiare un individuo ancora incompleto. Questi feti e bambini costituiscono così un'eccezione alla norma, più volte stabilita, per cui l'individuo sia convocabile al banco degli imputati solo al momento dell'acquisizione del logos. La "gratuità" della dimostrazione origeniana rimarcata da Edwards è attenuata se si contestualizzi quest'ultima all'interno di una riflessione sull'orizzonte della responsabilità individuale e sul destino globale dell'anima, nei limiti ad esso imposti dall'esistenza terrena.

Indicativo in questo senso sembra il parallelo portato da Origene<sup>377</sup> con i bambini posseduti dai demoni, polo negativo del medesimo discorso. Se l'intento fosse quello di formulare alcune considerazioni di embriologia e mostrare l'animazione del feto, l'esempio

---

<sup>376</sup> *Prin* III.3.5 (SC 268, 194-196): *Illud quoque requirendum puto, ex quibus causis humana anima nunc quidem a bonis, nunc autem moveatur a malis. Cuius rei causas suspicor esse quasdam antiquiores etiam hac nativitate corporea, sicut designat Iohannes in matris ventre tripudians et exultans, cum vox salutationis Mariae ad aures Elisabeth matris eius adlata est, et ut declarat Hieremias propheta, qui antequam plasmaretur in utero matris cognitus erat deo, et antequam e vulva procederet sanctificatus ab eo est et puer adhuc prophetiae gratiam cepit. Et rursus e contrario manifeste ostenditur ab adversariis spiritibus quasdam a prima statim aetate possessos, id est nonnullos cum ipso daemone esse natos, alios vero a puero divinasse historiarum fides declarat, alii a prima aetate daemonem quem Pythonem nominant, id est ventriloquum, passi sunt. ... Liberi namque arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est; et libertas arbitrii vel ad bona semper vel ad mala movetur, nec umquam rationabilis sensus, id est mens vel anima, sine motu aliquo esse vel bono vel malo potest. Quos motus causas praestare meritorum verisimile est etiam prius quam in hoc mundo aliquid agant; ut pro his causis vel meritis per divinam providentiam statim a prima nativitate, immo et ante nativitatem, ut ita dicam, vel boni aliquid vel mali perpeti dispenseretur.*

<sup>377</sup> Qualora si ritenga, naturalmente, che non si tratti di una aggiuntata rufiniana, dal momento che, come osserva M. HARL, l'espressione *id est ventriloquum* sarebbe una glossa del traduttore latino; ma sempre Harl porta per l'intero esempio un parallelo geronimiano tratto da *Ep* 124,8 che, almeno per il senso, conferma *in toto* la testimonianza di Rufino: SC 269, 80, rispettivamente nn. 34 e 33.

sarebbe assolutamente inefficace. Si tratta, piuttosto, di mostrare come individui non ancora ritenuti responsabili della propria condotta ricevano un trattamento apparentemente ingiusto.

Il discorso esegetico origeniano, pertanto, mira certamente ad illustrare un discorso più ampio sull'origine delle anime: quello globale, che include la fase della preesistenza. Gli esempi esegetici in questione illuminano però anche, di riflesso, l'orizzonte della responsabilità individuale, della sua possibilità di azione nel quadro del libero arbitrio; trasmettono, in sostanza, qualcosa di interessante sull'antropologia origeniana. Sono questi elementi di antropologia a consentire all'Alessandrino un'argomentazione *a fortiori*.

Se la ricostruzione fornita è corretta, ci si può chiedere in che misura e sotto quale profilo Giovanni Battista, per un verso, e gli altri “bambini illustri”, per l'altro, mostrino un carattere di eccezionalità.

### III.3. Giovanni Battista, *puer senex* (HLC IV, IX, X)

«Giovanni si allenava e, come fosse nell'arena, nell'utero della madre per tre mesi si ungeva e si preparava affinché, una volta nato **nel modo più straordinario, ancor più straordinariamente** fosse allevato. E difatti, quanto alla sua crescita avvenuta fuori dal comune, il testo della scrittura non riporta in che modo fu allattato dal seno materno, in che modo fu messo in grembo alla balia, ma subito segue: *e visse in regioni deserte fino al giorno della sua manifestazione a Israele* (Lc 1,80)<sup>378</sup>.

Cercando, tra me e me, la ragione per cui (*sc.* Zaccaria) profetizzi non a proposito di Giovanni, ma rivolto a Giovanni, dicendo: *E tu, bambino, sarai chiamato profeta dell'Altissimo* (Lc 1,76), e ciò che segue – giacché era superfluo parlare a chi non sentiva e rivolgersi ad un bambino piccolo, non ancora svezzato – ho ritenuto di poter individuare questa spiegazione: **nello stesso modo straordinario** in cui Giovanni nacque e venne al mondo, annunciato dall'angelo, e fu partorito durante il soggiorno di tre mesi di Maria a fianco di Elisabetta, allo stesso modo tutto ciò che è stato scritto di lui, si dice sia avvenuto **in modo straordinario**. E difatti, se dubiti che, appena partorito dal ventre della madre, possa sentire e comprendere le parole del padre, e cosa sia ciò che gli viene detto: *E tu, bambino, sarai chiamato profeta dell'Altissimo* (Lc 1,76), considera che fu di gran lunga **più straordinario** ciò che precede: *Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi, il bambino ha esultato di gioia nel mio grembo* (Lc 1,44)<sup>379</sup>»

Il ricco ritratto del Giovanni Battista embrione e neonato è offerto dalle omelie lucane, pervenuteci nella traduzione di Gerolamo.

---

<sup>378</sup> HLC IX.2 (SC 87, 176) *Exercebatur ergo et quodammodo in atletico scammate per tres menses unguebatur Ioannes et praeparabatur in matris utero, ut **mirabiliter** natus **mirabilis** nutrireretur. Quia enim extra consuetudinem nutritus est, non refertur scriptum, quomodo matris fuerit lactatus uberibus, quomodo in sinu gerulae constitutus, sed statim sequitur: et erat in desertis usque ad diem ostensionis suae ad Israhel.*

<sup>379</sup> HLC X.5 (SC 87, 184) *Apud memet-ipsam quaerens rationem, quare non quasi de Ioanne, sed ad Ioannem ipsum dicens prophetet: et tu, puer, propheta Excelsi vocaberis, et reliqua – superfluum enim fuit ad non audientem loqui et ad parvulum atque lactentem apostropham facere – hanc puto posse me reperire, quod quomodo **mirabiliter** Ioannes natus est et angelo praedicante venit in mundum et tribus mensibus Maria iuxta Elisabeth commorante fusus est in terram, sic etiam cuncta, quae super eo scripta sunt, **mirabiliter** facta referuntur. Quod si dubitas statim de utero matris effusum posse verba patris audire et scire, quid sit hoc, quod ad se dicitur: et tu, puer, propheta Excelsi vocaberis, considera multo fuisse **mirabilis**, quod praecessit: ecce ut facta est vox salutationis tuae in aures meas, exsultavit infans in gaudio utero meo.*

Due precisazioni sono necessarie. Innanzitutto, Origene non è affatto il solo ad interessarsi al “caso”<sup>380</sup>; al contrario, si può ragionevolmente sospettare che lo spazio concesso alla figura del Battista nella speculazione degli gnostici o nella teologia cristiana precedente all’Alessandrino gli abbiano fatto considerare opportuno, ove non necessario, un confronto con la tematica. Secondariamente, le omelie su Luca non sono l’unico testo dell’Alessandrino a confrontarsi con questo tema, che, al contrario, affiora spesso nelle maglie del discorso origeniano<sup>381</sup>.

Nei testi riportati si è messo in evidenza il minimo comun denominatore, ossia l’alone di straordinarietà di cui Origene circonfonde l’immagine del Battista, espresso nella traduzione latina dalla famiglia di termini della radice legata all’aggettivo *mirabilis*. La “terminologia della meraviglia” si spreca. Giovanni esultante in grembo alla madre è *mirabilis*; egli viene concepito e nasce *mirabiliter*, e *mirabilis* avviene la sua formazione, che, come ha osservato Lupieri, lo conduce dalla nascita direttamente ad una vita di contemplazione monastica: lo studioso ha probabilmente ragione nel riconoscere in questa celebrazione della vita ascetica e monastica un tratto del calamo geronimiano, più che non una singolare anticipazione dei tempi da parte di Origene<sup>382</sup>. In ogni caso, Giovanni non conosce la normale fase dell’esistenza contraddistinta da balie o allattamenti, ma accede prontamente alla vita adulta, e ad una vita di santità: è un *puer senex*. A proposito del cantico di Zaccaria Origene osserva in modo curioso nella traduzione di Gerolamo come ci sarebbe da stupirsi che l’uomo si rivolga ad un neonato, se non ci fosse, prima, ben altra dovizia di particolari di cui stupirsi: del fatto, ad esempio, che un feto esulti nel grembo della madre. Nulla di strano, dunque, che Giovanni non abbisogni delle normali fasi educative: *maiori nutrimentum dignus apparuit* (HLC X.7). Zaccaria stesso, poi, immaginando il destino del figlio e la sua precoce dipartita per il deserto, poteva avere premura di rivolgere al figlio la propria profezia sul suo destino glorioso.

A parte alcune brevi osservazioni, le omelie non illuminano le problematiche teologiche più spinose relative al caso esegetico di Giovanni. Al momento della sua nascita, i *ministri nativitatis*, gli angeli preposti alle nascite, si rallegrano, mentre si rattristano in occasione dell’ingresso nella vita terrena dell’ingiusto (HLC IV.1). Il mistero relativo a Giovanni Battista, cui Origene allude nella chiusa della quarta omelia, viene attualizzato: ogni volta che un

---

<sup>380</sup> Per un’ampia trattazione del tema esegetico si veda E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia 1988. Lupieri, come si vedrà, è autore di una serie importante di studi sulla figura del Battista. Tra queste è da segnalare, a proposito della trattazione gnostica di Giovanni Battista, “L’arconte dell’utero”, ASE 1 (1984) 165-199.

<sup>381</sup> Sempre di LUPIERI, si vedano *La nascita di un santo. La figura di Giovanni Battista fra l’esegesi di Origene e quella di Gerolamo*, ASE 3 (1986) 247-258; *John the Gnostic: the Figure of the Baptist in Origen and Heterodox Gnosticism*, *StPatr* XIX (1989) 322-327. Ancora, si vedano i contributi di M. SIMONETTI, *Praecursor ad Inferos*, Aug. 20 (1980) 367-382 e J.T. LIENHARD, *Origen’s Speculation on John the Baptist, or: Was John the Baptist the Holy Spirit?*, in *Orig* V 449-453.

<sup>382</sup> LUPIERI, *La nascita di un santo*, cit. 256 ss.

credente si converte a Cristo, dapprima Giovanni entra nella sua vita e spiana le strade, preparandole all'arrivo di Cristo (*HLc* IV.6). Ma, si vedrà a breve, le questioni più intricate sono ben altre. Il genere omiletico impone evidentemente ad Origene una descrizione degli effetti dell'eccezionalità di Giovanni, più che non una speculazione sulla sua natura e sulla sua origine. Non bisogna poi dimenticare il *medium* costituito dal traduttore Gerolamo, ben attento a non accettare, come è noto, alcuna ipotesi o esegesi poco più che audace e, nel caso di queste omelie, forse più intraprendente nell'introdurre elementi personali estranei al pensiero origeniano<sup>383</sup>.

È nel *Commento a Giovanni* che si trovano alcune affermazioni più interessanti e problematiche da parte dell'Alessandrino.

#### III.4. Angeli e apocrifi

Senza addentrarsi nelle complesse esegesi gnostiche, peraltro molto diversificate su questo punto, si può senz'altro notare come la figura del Battista abbia suscitato esegesi controverse principalmente per alcune incongruenze del testo scritturistico a suo riguardo. Innanzitutto, si trattava di stabilire la natura e lo statuto della figura del Battista: reincarnazione di Elia, angelo, ilico o psichico. La definizione si declinava naturalmente in rapporto alla dialettica tra l'economia dell'Antico Testamento e quella del Nuovo. In questo senso, Giovanni è interpretato quasi univocamente come ultimo vessillifero del mondo e della storia giudaici. Egli è l'ultimo profeta d'Israele, prima che il testimone passi alla nuova economia cristiana. Lupieri, semplificando i risultati delle ricerche più approfondite condotte in altro contesto, riassume che «generally speaking, the Gnostics who think that the God of the Old Testament will repent and be saved, think also that John will reach some degree of Gnostic perfection in spite of his limitations; for the others, there will be no way of Salvation for the Baptist»<sup>384</sup>.

Altra problematica assai spinosa riguarda la contraddizione relativa all'effettivo riconoscimento del Messia da parte del Battista sulla base del racconto evangelico. In effetti, se il vangelo dell'infanzia lucano, con la descrizione del sussulto in grembo di Giovanni, fa pensare che egli avesse da subito riconosciuto il Cristo – e con questa conclusione si accordano Mt 3,14 e Gv 1,29.36, in cui Giovanni sembra attendere di essere battezzato da Gesù e lo chiama «agnello di Dio» – la domanda di Mt 11,3 e Lc 7,19 con cui il Battista si informa sulla effettiva identità di Gesù con il Messia farebbe pensare al contrario.

---

<sup>383</sup> È questa la conclusione prudente di LUPIERI, *La nascita di un santo*, cit. 258.

<sup>384</sup> LUPIERI, *John the Gnostic*, cit. 323.

Da questa incongruenza hanno origine le varie esegesi gnostiche, nonché, ad esempio, la soluzione tertulliana che, però, rabbercia poco felicemente – con un rattoppo, come si suol dire, peggiore dello strappo. Egli ipotizza infatti che in Giovanni Battista fosse presente lo spirito al momento della visita di Maria ad Elisabetta, ma che esso lo avesse abbandonato passando a Gesù al momento del battesimo, in una sorta di “travaso” dall’uno all’altro personaggio o di passaggio di testimone (*AdvMarc IV 18 et alibi*). La soluzione poneva problemi, sia perché postulava un difetto in Cristo, che avrebbe ricevuto la perfezione *grazie* allo spirito di Giovanni – un’ipotesi di sapore gnosticeggiante; sia perché metteva “in cattiva luce” la figura del Battista. Lupieri mette in evidenza come la soluzione non sia del tutto isolata, ma corrisponda all’oscillazione della figura giovannea tra umanità e divinità negli *Excerpta ex Theodoto* di Clemente di Alessandria (*ExcTheod V.2*).

Origene risponde sdoppiando la questione della conoscenza sulla base dell’oggetto del conoscere. In *CIO I.32.237-239* l’Alessandrino ipotizza che il «Non lo conoscevo» di Gv 1,31 faccia riferimento a ciò che precede l’incarnazione del Logos. Giovanni, cioè, che pure avrebbe riconosciuto il Messia nel ventre della madre, avrebbe appreso in seguito rispetto alla sua identità qualcosa di nuovo e sino ad allora a lui ignoto.

Ancora, con l’esegesi dei calzari l’Alessandrino risolve la questione sollevata dalle esegesi gnostiche: Origene si sofferma sul fatto che in Gv 1,27 si faccia menzione di un solo calzare che il Battista non sarebbe degno di sciogliere al Messia, laddove i sinottici, compatti, parlano di due. La spiegazione del differente dettaglio starebbe nel fatto che, dal momento che i calzari sono simboli della discesa di Cristo e che il numero due starebbe ad indicare le due differenti discese – rispettivamente, l’incarnazione e la discesa negli inferi di Cristo dopo la morte (*CIO VI.35.174*) –, la menzione del solo calzare che Giovanni dichiara nel quarto vangelo di poter sciogliere si riferirebbe al fatto che egli non sia a conoscenza della seconda discesa: il carcere da cui Giovanni manda a chiedere informazioni a Gesù (Mt 11,2.3) sarebbe per Origene simbolo dell’Ade dal quale il Battista manderebbe a chiedere a Cristo se sia lui il Messia e se egli debba dunque aspettarlo, per passare poi la risposta alle altre anime lì confinate e in attesa del Cristo (*CIO VI.37.185; HRgG V.7*).

Nel *Commento a Giovanni* Origene affronta anche la questione della natura del Battista, così dibattuta dagli gnostici. È lo stesso quarto vangelo a suggerire l’ipotesi di una reincarnazione di Elia o l’idea della messianicità di Giovanni: interpretazioni entrambe sconfessate dal diretto interessato, e che pure dovevano avere suggerito molti dubbi sulla effettiva origine e natura del personaggio.



Origene afferma senza mezzi termini che la natura del Battista è al di sopra della norma delle caratteristiche proprie degli esseri umani: ragione per cui egli prende in considerazione l'ipotesi che Giovanni stesso sia un angelo inviato in funzione ministeriale. Il passo in questione, piuttosto lungo ma meritevole di una citazione completa, è il seguente:

«E poiché ci occupiamo, in generale, del discorso relativo a Giovanni, indagando il suo invio, non sarà fuori luogo il proporre l'ipotesi che abbiamo formulato a suo riguardo. Giacché abbiamo letto la profezia su di lui: *Ecco, io mando davanti al tuo volto il mio messaggero / angelo che preparerà la tua via davanti a te* (Mt 11,10; Ml 3,1), ci chiediamo se egli non sia per caso uno degli angeli santi preposti al servizio ed inviato come precursore del nostro Salvatore. E non c'è da stupirsi che alcuni siano divenuti ammiratori ed imitatori di Cristo che, pur essendo *primizia di ogni creatura* (cf. Col 1,15), si è nondimeno incarnato per amore degli uomini; e che abbiano desiderato di mettersi al servizio della sua bontà verso gli uomini per mezzo di un corpo simile al suo. Chi non rimarrebbe colpito dal fatto che quello, ancor nel ventre della madre, trasalisca di gioia, mostrando di sopravanzare la natura comune a tutti gli uomini? Se poi uno accettasse anche la testimonianza dell'opera tra gli apocrifi ebraici intitolata *La preghiera di Giuseppe*, là pure si troverà esposto chiaramente in merito a questa dottrina, che coloro che sin dall'inizio hanno ricevuto un carattere di eccezionalità rispetto agli uomini, pur essendo di gran lunga superiori alle altre anime, si abbassarono dalla condizione angelica alla natura umana»<sup>385</sup>.

Segue la testimonianza tratta dall'apocrifo giudaico che racconta della lotta ingaggiata da Uriele contro Giacobbe-Israele per il primato tra le creature divine:

«Vedi un po' se in questo modo non trova la sua soluzione la *vexata quaestio* relativa a Giacobbe e Esaù: *Quando essi ancora non eran nati e nulla avevano fatto di bene o di male – perché rimanesse fermo il disegno divino fondato sull'elezione non in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama – fu dichiarato: "Il maggiore sarà sottomesso al minore", come sta scritto: "Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù". Che diremo dunque? C'è forse ingiustizia da parte di Dio? No, certamente* (cf. Rm 9,11-14). E dunque, se noi non ricorriamo alle azioni che precedono questa vita, come può risultare vero che non sia una ingiustizia da parte di Dio il fatto che il più vecchio serva al più piccolo e sia odiato, prima di aver fatto qualcosa che lo renda degno di servire, o degno di essere odiato? L'abbiamo presa un po' alla larga con il discorso su Giacobbe, chiamando a testimone un testo scritturistico tutt'altro che disprezzabile, affinché sembrasse più convincente il nostro ragionamento a proposito di Giovanni che lo rappresenta, secondo la parola di Isaia (cf. Is 40,3), come un angelo venuto nel corpo per rendere testimonianza alla luce. Questo sia detto a proposito dell'uomo Giovanni»<sup>386</sup>.

<sup>385</sup> *CIo* II.31.186-188 (SC 120, 332-334): Καὶ ἐπεὶ ἀπαξᾶπλως ἐν τῷ περὶ τοῦ Ἰωάννου ἐσμὲν λόγῳ, ζητοῦντες αὐτοῦ τὴν ἀποστολήν, οὐκ ἀκαίρως ὑπόνοιαν ἡμετέραν, ἣν περὶ αὐτοῦ ἔχομεν, προσθήσομεν. Ἐπεὶ γὰρ ἀνέγνωμεν περὶ αὐτοῦ προφητεῖαν· "Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου", ἐφίσταμεν μήποτε εἰς τῶν ἁγίων ἀγγέλων τυγχάνων ἐπὶ λειτουργία καταπέμπεται τοῦ σωτήρος ἡμῶν πρόδρομος. Καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως ἐνσωματουμένου κατὰ φιλανθρωπίαν ζηλωτὰς τινὰς καὶ μιμητὰς γεγονέναι Χριστοῦ, ἀγαπήσαντας τὸ διὰ τοῦ ὁμοίου <αὐ>τοῦ σώματος ὑπηρετῆσαι τῇ εἰς ἀνθρώπους αὐτοῦ χρηστότητι. Τίνα δ' οὐκ ἂν κινήσαι σκιρτῶν ἐν ἀγαλλιάσει ἔτι ἐν τῇ κοιλίᾳ τυγχάνων, ὡς τὴν κοινὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπερπαίων φύσιν; Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην "Ἰωσήφ προσευχήν", ἀντικρυς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται, ὡς ἄρα οἱ ἀρχήθεν ἐξαίρετόν τι ἐσχηκότες παρὰ ἀνθρώπους, πολλῶ κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν, ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην καταβεβήκασι φύσιν.

<sup>386</sup> *CIo* II.31.191.192 (SC 120, 336): Ἐπίστησον δὲ εἰ τὸ διαβόητον περὶ Ἰακώβ καὶ Ἡσαὺ ζήτημα λύσιν ἔχει, ἐπεὶ "μήπω γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἴνα ἢ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένη, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ἐρρέθη ὅτι Ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι, καθάπερ γέγραπται· Τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαὺ ἐμίσησα". Τί οὖν ἐροῦμεν; Μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; Μὴ γένοιτο. Οὐ κατατρεχόντων οὖν ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ βίου τούτου ἔργα, πῶς ἀληθὲς τὸ μὴ εἶναι ἄδικον παρὰ θεῷ τοῦ μείζονος δουλεύοντος τῷ ἐλάττονι καὶ μισουμένῳ, πρὶν ποιῆσαι τὰ ἄξια τοῦ δουλεύειν καὶ τὰ ἄξια τοῦ μισεῖσθαι; Ἐπὶ πλείον δὲ

Pur trattandosi di una soluzione proposta in maniera non assertiva, Origene sembra attribuire un certo credito all'ipotesi angelica, la quale, tra l'altro, chiamerebbe in causa, assicurandogli una spiegazione, anche il caso esegetico di Giacobbe ed Esaù, sin da Rm 9,11-14 vero e proprio rompicapo esegetico<sup>387</sup>. Anche Giacobbe rientrerebbe dunque a pieno diritto tra «coloro che hanno ricevuto sin dall'inizio un carattere di eccellenza rispetto agli uomini».

---

παρεξέβημεν παραλαβόντες τὸν περὶ Ἰακώβ λόγον, καὶ μαρτυράμενοι ἡμῖν οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν, ἵνα πιστικώτερος ὁ περὶ Ἰωάννου γένηται λόγος, κατασκευάζων αὐτόν, κατὰ τὴν τοῦ Ἡσαίου φωνήν, ἄγγελον ὄντα ἐν σώματι γεγονέναι ὑπὲρ τοῦ μαρτυρῆσαι τῷ φωτί. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀνθρώπου.

<sup>387</sup> Ragione per cui fa difficoltà il riferimento di Edwards, che rimanda a *Clo* I.31(34), I.31(25), parlando per Origene di «repudiation of the view that the Baptist was an angel» (EDWARDS, *Origen's Platonism*, cit. 33 n. 36). Non si vede dove Origene negherebbe la plausibilità di questa dottrina.

## Conclusioni

La comprensione dell'infanzia come età immune dalle passioni che scuotono la maturità si inserisce in un quadro antropologico più complesso, debitore del pensiero stoico. Il modello antropologico origeniano prevede una prima fase dell'esistenza, in cui l'individuo non possiede una facoltà razionale pienamente sviluppata ed è perciò estraneo ai turbamenti che sopraggiungono con l'età. Ad essa fa seguito una seconda fase, durante la quale, con l'acquisizione della piena razionalità, il giovane conosce la malizia ed è chiamato ad opporre ad essa una condotta virtuosa. Qualora egli fallisca nell'impresa, il vizio si stabilisce, diviene una condizione permanente.

La psicologia stoica, fortemente intellettualistica, stabilisce un legame tra il raziocinio e le passioni, intese come malattie dell'anima: queste ultime sono la conseguenza di un giudizio errato. Laddove non vi sia assenso alle rappresentazioni false che provengono dall'esterno, non vi è lo spazio per uno stabilirsi della passione. Origene "cristianizza" la teoria: se in *CMt* XIII.13 mantiene una terminologia specifica, altrove la nozione di passione si confonde con quella di peccato. Il piano del logos-razionalità dell'universo, seminato nell'individuo, e quello del Logos-Cristo, si intersecano; meglio, tendono a coincidere. La piena acquisizione della facoltà razionale è dunque anche il riconoscimento del principio divino e della sua azione.

Nondimeno, l'Alessandrino si mantiene prossimo alla formulazione stoica della dottrina delle passioni, a differenza dei predecessori: Filone, ad esempio, sembra condividere l'idea che l'infanzia sia contraddistinta dall'assenza del principio razionale, ma associa a questa condizione una forma di peccaminosità ancora più pervicace; benché poi aderisca, in altri contesti, alla concezione dell'infanzia come età inesperta del bene e del male. Quanto a Clemente, questi, fornendo un'esegesi di Mt 18,3-5 nel primo libro del *Pedagogo*, pare giungere a conclusioni diametralmente opposte rispetto a quelle di Origene: la teoria secondo cui i bambini sarebbero esseri irrazionali, attribuita a non meglio precisati «alcuni», è rifiutata. Clemente tiene a preservare il carattere positivo dell'immagine infantile, che egli elegge metafora del popolo dei cristiani battezzati. Origene, dal canto suo, rende conto dell'esemplarità dei bambini nel racconto evangelico senza avvertire la necessità di stravolgere il paradigma stoico dell'irrazionalità infantile. Non è da escludersi che sia Clemente che Origene abbiano attinto alle stesse fonti, ma i presupposti dell'esegesi conducono i due autori a risultati antitetici.

A testimonianza della diffusione delle idee relative alla condizione infantile come estranea alla conoscenza del bene e del male, si è menzionata l'esegesi di Adamo ed Eva "infanti" in paradiso. Come Filone, anche Ireneo e Teofilo rappresentano i protoplasti come

individui in cui una debole facoltà razionale inibisce la percezione della propria nudità e degli stimoli corporei. L'esegesi mette in evidenza lo stesso legame tra statuto razionale, responsabilità individuale e conoscenza del peccato che tanta importanza riveste in Origene.

È proprio la nozione di imputabilità che guida lo sviluppo dell'esegesi relativa alla legge naturale. Quest'ultima impone prescrizioni e divieti a partire da un dato momento dell'esistenza dell'individuo – ovvero, dall'acquisizione della *facies* razionale – ed agisce universalmente, ad eccezione di alcuni casi: i profeti, Giacobbe, Giovanni.

Si vede bene, dunque, quale sia il ruolo di questi personaggi biblici nell'economia del discorso origeniano. Lungi dal fotografare la media, essi costituiscono l'eccezione: ad essi l'esegeta fa appello per costituire uno schema dottrinale alternativo, un'ipotesi di lavoro che contempla la preesistenza. Se, come ha voluto parte della critica, i tre personaggi costituissero la norma – e la loro “burrascosa”, atipica infanzia venisse citata a testimonianza dell'animazione degli embrioni, dei feti e dei neonati – la forza stessa del discorso verrebbe a mancare. D'altra parte, come si è tentato di mostrare, Origene appare meno interessato alla scansione evolutiva dell'individuo nella sua dimensione temporale di quanto lo sia, invece, all'origine ed al destino globale dell'anima: per cui anche la famosa soglia dell'adolescenza – sette o quattordici anni che siano – pur facendo appello ad una precisa concezione antropologica, serve più che altro all'esegeta come espressione dei confini della responsabilità individuale.

Il bambino è dunque un individuo oggettivamente non responsabile delle proprie azioni, e diviene, per ciò stesso, metafora della condizione di quanti non partecipano o non riconoscono l'azione divina operante nella vita del singolo.

## La paternità in Origene. Aspetti biografici, dottrinari ed esegetici

Uno studio suggestivo di Peter Nemeshegyi<sup>388</sup>, ormai datato un cinquantennio, rifletteva sulla nozione di paternità di Dio in Origene assegnandole un ruolo preponderante, addirittura protagonista, nel pensiero dell'Alessandrino. L'ermeneutica della rilevanza di un concetto non rinuncia di sovente alla ricerca nella psicologia dell'autore, radicata nella sua biografia.

Ora, Origene è perlopiù avaro di dettagli privati. I “cacciatori” di *confessiones* origeniane hanno vita meno facile di quella riservata ad altri lettori; poniamo, il pubblico di un Agostino. Tanto maggiori sono le soddisfazioni riservate ai raddomanti, allorché il bastone vibra su un fiotto di intimità origeniana. Così, un passo apparentemente allusivo al martirio del padre Leonida durante la persecuzione severiana suscita la curiosità di Nemeshegyi:

«A nulla mi porta l'aver avuto un padre martire, se non avrò vissuto bene, se non avrò reso onore alla nobiltà della mia stirpe, ovvero alla sua testimonianza, alla confessione della fede con la quale si è reso illustre in Cristo»<sup>389</sup>.

Lo studioso non resiste ad una considerazione “impressionistica”, ad onor del vero presentata come ipotesi – *inquisitive*, alla maniera del Maestro alessandrino: che, cioè, l'esempio fulgido della testimonianza cristiana di Leonida<sup>390</sup>, unito al ricordo della rigorosa educazione impartita ad un Origene *enfant prodige*<sup>391</sup>, avrebbe segnato il giovane maestro di grammatica, ne avrebbe foggato il carattere, orientandolo ad una profonda riflessione sulla nozione di paternità. Questa sarebbe a tal punto centrale da influenzare e sostanziare di sé l'intero pensiero del teologo<sup>392</sup>.

---

<sup>388</sup> P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960. A questo contributo fondamentale affianco un secondo titolo dedicato alla medesima problematica, più recente ed altrettanto significativo: P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God*, cit. Rimando a questi due contributi principali: ne segnalerò altri di volta in volta, in riferimento ai singoli aspetti di una tematica che, si vedrà, è sterminata e meriterebbe una dissertazione a parte.

<sup>389</sup> HE<sub>8</sub> IV.8 (SC 352, 182): *nihil mihi conducit martyr pater, si non bene vixero et ornavero nobilitatem generis mei, hoc est testimonium eius et confessionem qua illustratus est in Christo*.

<sup>390</sup> Sul nome del padre di Origene ed i dubbi sollevati, *in primis*, da Nautin, si veda *infra*.

<sup>391</sup> Il riferimento classico è alla biografia tratteggiata di Eusebio nel VI libro della *Historia ecclesiastica* (HE), cui si riserverà qualche pagina.

<sup>392</sup> In quest'ottica si costruisce il paragrafo dedicato dallo studio di Nemeshegyi a Leonida: paragrafo che prende le mosse dalla teoria junghiana del ruolo del padre nella formazione dei futuri rapporti di fiducia del figlio con «des maîtres, les supérieurs, Dieu lui-même» (NEMESHEGYI, *La paternité*, cit. 27). Ecco come lo studioso ricostruisce, a partire dal passo riportato ed i pochi altri a nostra disposizione, oltre, si intende, alla biografia eusebiana, la figura di Leonida ed il suo rapporto con il figlio: «Léonide était pour Origène l'homme fort, la personification des valeurs morales, de ce qui est juste, de ce qui est bon. Ce fut lui qui l'initia à la connaissance de Dieu et qui lui apprit par son exemple à l'aimer et à lui rester fidèle, même au prix de la vie. C'était un homme sévère, qui prenait l'éducation de ses enfants au sérieux: outre les réprimandes mentionnées par Eusèbe, les déclarations d'Origène relatives à la soumission absolue due aux parents laissent assez deviner ce trait de son caractère. Cette sévérité pourtant n'avait rien d'amer ni de renfrogné: elle venait d'un amour profond et viril,

Una lettura poco più che superficiale dell'opera origeniana conferma la sensazione di pervasività del tema. Poche pagine del nostro autore rinunciano ad un accenno alla metafora della paternità. Due considerazioni sono però d'obbligo e ridimensionano in parte l'originalità ed il significato dell'immagine per l'Alessandrino. Quest'ultimo non lavora evidentemente nel vuoto: la paternità di Dio, nella Bibbia ebraica e nel Nuovo Testamento, si impongono allo sguardo dell'esegeta, che propone riflessioni sulla ricca messe di testi scritturistici imperniati sulla metafora ed avanza in maniera originale, si vedrà, un confronto tra la nozione di paternità divina nell'Antico Testamento rispetto a quella svolta nell'orizzonte neotestamentario. Il referente biblico è talmente radicato in Origene da mediane il linguaggio stesso, il pensiero: sicché, come spesso accade nell'opera dell'autore, è la componente biblica a sostanziare la riflessione dell'esegeta, e la distinzione tra i riferimenti, le allusioni al testo e la riflessione sul testo stesso risulta alle volte ostica.

L'intervallo che separa poi la letteratura neotestamentaria più recente ed Origene si compone di voci numerose e significative sul tema della paternità, che non è possibile tralasciare: la problematica è altrettanto preponderante, ad esempio, in Clemente.

Ancora: il concetto di paternità è evidentemente assai difficile da isolare. Esso richiama, a catena, la nozione di provvidenza e la pedagogia divina attraverso cui essa si esercita. Vi si affianca il concetto di adattamento della sostanza divina alle modalità espressive umane: tema molto caro ad Origene – ma non solo – su cui si tornerà dunque a più riprese<sup>393</sup>. La sensazione alla lettura è dunque quella di un sistema ininterrotto, che muove da un punto per ripercorrerne infiniti altri e tornare infine all'identità di Dio, Padre unico, bene sostanziale e dispensatore, in virtù della bontà stessa, della pedagogia salvifica attraverso l'accomodamento ed una punizione pedagogica. Senza voler sminuire il ruolo circoscritto della metafora paterna, è forse più proficuo e fedele inserirla nel discorso complessivo su Dio, con i limiti imposti dagli obiettivi stessi della ricerca. Si tratta dunque di stabilire l'originalità dell'apporto origeniano al tema e la concatenazione delle metafore e dei concetti che si dipanano nella prosa esegetica e dottrinale.

---

qui enveloppait toute la famille et se reposait avec une tendresse toute spéciale sur l'aîné, que Dieu avait marqué de son sceau» (NEMESHEGYI, *La paternité, cit.*; *Léonide, père d'Origène*, 27-34, p. 27).

<sup>393</sup> Rius-Camps, ad esempio, distingue tra una nozione antropologica, naturale, di paternità – che definisce carnale o somatica – ed una traslata, che riguarda l'intelligibile. A queste due nozioni distinte Origene aggiungerebbe una terza categoria, «peculiar del sistema origeniano», che lo studioso definisce «*misteriosa*» [il corsivo è dell'autore]: J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, 192. Lo studioso connette strettamente il discorso sulla paternità intelligibile, che definisce innovazione dell'epoca di Origene, alla pedagogia; e quest'ultima, alla nozione di responsabilità del padre-educatore e del figlio-discepolo. Si tenterà in questo contesto di lasciare la questione della pedagogia in sospeso, procedendo per gradi, pur consapevoli di quanto, in realtà, essa si leghi al tema della paternità.

Rendere questo discorso nella sua complessità sarebbe naturalmente poco fruibile, sicché si è scelto, per ragioni di chiarezza espositiva, di concentrarsi in questo capitolo sulla nozione di paternità e di trattare solo brevemente le questioni relative – la pedagogia divina, ad esempio – dove si renda necessario, rimandando poi ad altre sezioni per trattazioni più complete.

È evidente, poi, come la ricerca privilegi, nelle dinamiche e nel rapporto padre-figlio, più la componente filiale di quella paterna; e come, di rimando, le varie declinazioni della metafora paterna – che include il discepolato, l'educazione, la generazione spirituale – interessino di riflesso per illuminare la fisionomia di figli-allievi-discepoli, che così spesso si sovrappone a quella dei bambini, ne prende a prestito la terminologia ed il repertorio di immagini. Obiettivo primario sarà, dunque, la definizione di Padre, padri, madri, figli, nella misura in cui essi sono componenti essenziali della nozione di infanzia e piccolezza.

### I. Origene figlio: Leonida

Prima di passare al cuore del problema – la figliolanza, l'adozione a figli ed i concetti di tale ambito semantico – non si può non menzionare il già citato dibattito sull'Origene bambino ed adolescente; soprattutto, sull'Origene figlio.

Una breve nota sulla biografia dell'autore sarà necessaria, non solo per rintracciarvi elementi indicativi riguardo alla nozione di paternità che l'Alessandrino svilupperà – semmai ce ne siano – quanto per l'interesse ed il dibattito storiografico che la questione ha suscitato<sup>394</sup>. Dibattito che, peraltro, non si può ripercorrere per intero qui. Ci si limiterà a rilevare due elementi importanti a riguardo: il ruolo del padre di Origene nel racconto della giovinezza dell'autore; la cifra letteraria, encomiastica ed apologetica che contraddistingue questo stesso racconto.

---

<sup>394</sup> La messa a punto degli obiettivi raggiunti nell'ambito degli studi della biografia origeniana è efficacemente presentata nella raccolta di contributi pubblicata in A. MONACI CASTAGNO (a c. di), *La biografia di Origene fra storia e agiografia*. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Torino 11-13 settembre 2002), Villa Verucchio 2004. Si rimanderà a più riprese a diversi di questi saggi. Per una scorsa ed una discussione delle principali voci critiche sulla ricostruzione eusebiana dell'infanzia di Origene si veda in particolare E. NORELLI, *Il VI libro dell'Historia ecclesiastica. Appunti di storia della redazione: il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene*, in MONACI CASTAGNO, *La biografia*, cit. 147-174. Si veda anche l'intervento di risposta al suo contributo da parte di C. ZAMAGNI, *Intervento*, *ibid.* 175-181. Oltre a cimentarsi in un confronto con il lavoro di P. NAUTIN (*Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977), che costituisce la sintesi più completa tra gli studi sulla biografia origeniana, Norelli concerta i contributi di altri studiosi, in particolare Hornschuh, Grant e Patricia Cox. Il lavoro di ricerca di quest'ultima ha teso a rilevare piuttosto i legami della ricostruzione eusebiana con il genere letterario biografico ed in particolare con i *topoi* legati alla figura del θεῖος ἀνὴρ. Norelli osserva come questo taglio dato alla ricerca, per quanto necessario ed innovativo rispetto agli studi precedenti, si coniughi per contro con un vaglio meno accurato delle fonti. Sull'infanzia ed adolescenza di Origene e sulle informazioni che il dettato eusebiano fornisce alla nostra conoscenza dell'Alessandria d'Egitto a cavallo tra secondo e terzo secolo, vedasi anche A. JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles)*, Bern 2001, 143-156.

Una fonte privilegiata per la conoscenza della biografia origeniana doveva costituire l'*Apologia per Origene* composta da Panfilo ed Eusebio ed oggi perduta, di cui si possiede la traduzione latina del primo libro approntata da Rufino. Benché l'*Apologia* oggi non conservi, nella parte che ci resta, informazioni sulla giovinezza dell'esegeta, è stato supposto da più voci – *in primis* Nautin – che essa riportasse molte notizie biografiche di prima mano, ovvero dello stesso Origene.

Le fonti per uno schizzo dell'infanzia e della giovinezza origeniana sono dunque il sesto libro della *HE* di Eusebio di Cesarea; la nota di Epifanio di Salamina nel *Panarion*; il *De viris illustribus* di Gerolamo; infine, la nota 118 di Fozio relativa alla biografia di Origene<sup>395</sup>. Il rapporto di dipendenza reciproca tra le fonti è stato oggetto di un dibattito tuttora non esaurito<sup>396</sup>.

### I.1. Fozio

Si presentano brevemente le note di Fozio ed Eusebio partendo dalla fonte più recente<sup>397</sup>, per ripercorrere a ritroso il tracciato delle informazioni ed i vari strati che la compongono.

Ecco quanto riporta la nota 118 di Fozio relativamente all'infanzia di Origene. Dopo aver indicato chiaramente la propria fonte, l'*Apologia* di Panfilo ed Eusebio, ed aver osservato che molti altri scrissero a loro volta apologie per Origene – evidentemente, per giustificare agli occhi dei lettori il fatto che un uomo irreprensibile come Panfilo, per di più martire, potesse avere composto un'apologia per un uomo condannato come eretico<sup>398</sup> – il patriarca annota:

«Dicono dunque che Origene, durante la persecuzione sotto Severo, scrisse al padre Leonida per prepararlo alla corsa verso il martirio; ed avendo gareggiato degnamente in questa corsa, ne ricevette il premio; lui stesso si affrettava a svestirsi per entrare nel medesimo stadio delle gare, ma la madre riuscì a trattenerlo da quell'impulso, suo malgrado; questo, è lui stesso ad indicarlo in una propria lettera»<sup>399</sup>.

---

<sup>395</sup> Cui si aggiunge la testimonianza di Porfirio citato da Eusebio in *HE* VI.19.4-8 e quella di Palladio in *b. Laus* LXIV.1-2. La prima è fortemente controversa; la seconda – che peraltro non riguarda strettamente la giovinezza di Origene – è piuttosto favolistica nei tratti. Sulle fonti biografiche ulteriori rispetto ad Eusebio ed all'*Apologia* si veda Nautin, *Origène*, cit. 183-224.

<sup>396</sup> Oltre che nel contributo di Norelli già citato, la datazione relativa è presentata da È. JUNOD in *L'Apologie pour Origène de Pamphile et Eusèbe et les développements sur Origène dans le livre VI de l'Histoire ecclésiastique*, in MONACI CASTAGNO (a c. di), *La biografia*, cit. 183-200.

<sup>397</sup> La selezione si giustifica così: Eusebio è evidentemente la fonte più completa ed autorevole e fornisce il materiale a molte delle altre ricostruzioni; Fozio, ultimo in ordine cronologico, riassume le diverse fonti e presenta alcuni elementi particolarmente interessanti relativi all'infanzia origeniana.

<sup>398</sup> NAUTIN, *Origène*, cit. 100.

<sup>399</sup> Phot. *Bibl.* (PG CIII.396C): Φασὶ δὲ τὸν Ὀριγένην ἐν τοῖς κατὰ Σεβήρον διωγμοῖς γράψαι Λεωνίδα τῷ πατρὶ ἐπαλείφοντα πρὸς τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον, ὃν καὶ καλῶς δραμόντι τῶν βραβείων τυχεῖν ἐξεγένετο, καὶ αὐτὸν δὲ ἀποδύσασθαι σπεύδειν πρὸς τὸ αὐτὸ τῶν ἀγωνισμάτων στάδιον, τὴν δὲ μητέρα καὶ ἄκουτα δυνηθῆναι τῆς ὀρμῆς ἐπισχεῖν· καὶ τοῦτο καὶ αὐτὸς ἐν ἐπιστολῇ οἰκείᾳ ἐπισημαίνεται.



Come è stato osservato<sup>400</sup>, la nota di Fozio è all'insegna di un elogio del martirio: Panfilo è elogiato come martire; il padre di Origene, Leonida, sarebbe morto martire, inducendo il figlio a desiderare ardentemente, a sua volta, la medesima corona. La voce, si vedrà, allude ad una tradizione, propalata da Panfilo stesso, che vorrebbe l'Alessandrino morto in età avanzata, naturalmente martire. Il martirio in sé diviene dunque il *Leitmotiv* di questa breve nota: il dato deve indurre ad una certa cautela nel considerare la descrizione dello slancio del piccolo Origene verso la consacrazione attraverso il martirio. Il dettaglio potrebbe ben essere un elemento introdotto in consonanza con il resto del quadretto; sennonché, l'enfasi del motivo martiriale, come si vedrà, permea di sé, ancor più profondamente, il capitolo della *HE* dedicata all'infanzia di Origene. Eppure, l'opera di Eusebio non è menzionata come fonte dall'autore stesso.

Un altro elemento che si comprenderebbe bene nell'ottica di una fruizione diretta della *HE* è la notizia relativa al padre Leonida – più precisamente, al nome stesso.

Fozio, si è visto, dichiara di trarre l'aneddoto del martirio “impedito” da una lettera dello stesso Alessandrino. Nautin ritiene si tratti della lettera autobiografica che, secondo lo studioso francese, Origene avrebbe redatto ed inviato nel 233 ad Alessandro vescovo di Gerusalemme in seguito agli screzi sopravvenuti a causa della sua ordinazione presbiteriale per mano di Alessandro stesso e del vescovo di Cesarea Teoctisto. Alessandro, sollecitato da una critica del papa Ponziano, avrebbe allora scritto ad Origene per ricevere chiarimenti, ricevendone rassicurazioni proprio per mezzo dell'epistola. Volendo giustificarsi agli occhi dell'amico, Origene avrebbe dunque ripercorso la propria biografia presentandone una ricostruzione apologetica e fornendo in seguito il materiale ad Eusebio<sup>401</sup>.

Per tornare alla nota di Fozio: il particolare dell'intervento della madre si ritrova, come si vedrà tra poco, nella *HE* eusebiana; il che non esclude evidentemente che esista una terza fonte dalla quale deriverebbero “per filiazione” – ovvero in maniera indipendente – il resoconto di Eusebio in *HE* e la notizia di Fozio: è, in effetti, quello che ritiene Nautin, il quale si focalizza sull'apporto ad Eusebio proveniente dall'epistola al vescovo Alessandro<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> Si veda ad esempio È. JUNOD, *Étude*, in *Pamphile, Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène. Suivi de Rufin d'Aquilée. Sur la Falsification des livres d'Origène*, étude, commentaire philologique et index par R. AMACKER et È. JUNOD, tome 2, Paris 2002, 71.

<sup>401</sup> Su questa lettera si veda NAUTIN, *Origène*, cit. 22 ss., che a sua volta rimanda a ID., *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1961, 126-134. L'identificazione di questa ipotetica lettera con l'epistola origeniana citata da Eusebio in *HE* VI.19.12-14 e la definizione del suo contenuto sono di grande momento per la ricostruzione delle fonti della *HE* e per l'attendibilità dei dati forniti in essa relativamente all'infanzia ed adolescenza origeniana. Nautin, si è detto, ritiene che la lettera in questione contenesse elementi autobiografici dettagliati; e che proprio questa ricchezza di dettagli spieghi l'acribia e puntualità dispiegate nella prima parte del racconto eusebiano, soprattutto se confrontate alla scarsa precisione del racconto della seconda parte della vita dell'Alessandrino. Alcuni aspetti di questa tesi, si vedrà in seguito, paiono meritare una più ponderata considerazione.

<sup>402</sup> NAUTIN, *Origène*, cit. 100 s.

Questa sarebbe stata citata, insieme ad altre epistole, sia nella *HE* sia nel sesto libro della *Apologia* di Panfilo. Fozio, ispirandosi in realtà a *HE* VI.2, avrebbe ritrovato nell'*Apologia* la lettera e si sarebbe rammentato di avere incontrato gli stessi dettagli nella *HE*.

## I.2. *HE* VI.1.1-VI.2.15 tra biografia ed encomio

Il testo che apporta maggiori elementi alla ricostruzione dell'infanzia origeniana rimane certamente la ricostruzione biografica di Eusebio. Tra le diverse fonti, questa è anche quella per la quale la problematica storiografica si fa più intricata.

Il vescovo di Cesarea introduce la narrazione relativa alla biografia di Origene con un riferimento alla persecuzione portata contro i cristiani sotto Settimio Severo nel 202. Eusebio enfatizza la resistenza cristiana in Egitto per mettere in risalto la figura del martire Leonida, definito con una formula sibillina «il cosiddetto padre di Origene» (ὁ λεγόμενος Ὁριγένους πατήρ). Le interpretazioni fornite dagli studiosi a proposito di questa definizione sono differenti: Bardy, traduttore francese del testo, osserva in nota che questa «formule étrange [...] tient peut-être à ce que Léonide doit le meilleur de sa célébrité à son fils»<sup>403</sup>.

L'espressione non è sfuggita ad altri: Nautin, ad esempio, ritiene che Leonida non sia il nome del padre di Origene<sup>404</sup> e che, ancor più precisamente, il participio sia indicativo dell'esitazione dello storico nel riportare una fonte non scritta.

Nautin applica al caso specifico un approccio metodologico più generale utilizzato per il vaglio del materiale presentato da Eusebio: quanto all'identificazione delle fonti da cui lo storico raccoglie il materiale biografico, egli propone infatti di distinguere quanto gli deriva da fonti documentarie – ad esempio, lettere dello stesso Origene – e quanto, invece, Eusebio stesso avrebbe attinto dalle tradizioni definite genericamente orali<sup>405</sup>. Il «cosiddetto» con cui Eusebio si riferisce a Leonida costituirebbe pertanto un “marcatore di esitazione”, ad indicare l'appartenenza dell'informazione a questa seconda categoria. Eusebio prenderebbe dunque le distanze all'informazione e la trasmetterebbe prudentemente, in maniera cautelare.

Proprio nella cornice della ripartizione del materiale tra fonti orali e scritte postulata da Nautin, Norelli riconsidera l'eventuale inesattezza del nome indicato dallo storico ed osserva

---

<sup>403</sup> *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres 5-7, texte grec, traduction et annotation par G. BARDY, SC 41, Paris 1955, 82 n. 3.*

<sup>404</sup> «L'expression dont Eusèbe se sert pour Léonide: “qu'on dit être le père d'Origène”, prouve qu'il tient cette information de la tradition orale et non pas d'un document remontant à Origène. Celui-ci, dans sa lettre autobiographique, parlait donc de son père sans dire son nom. Mais parce qu'on connaissait un martyr Léonide décapité à Alexandrie sous Sévère, Pamphile ou quelque autre avant lui, qui savait que le père d'Origène était mort martyr à cette époque, a pensé qu'il devait être ce Léonide. Nous nous abstenons par conséquent de donner un nom au père d'Origène» (NAUTIN, *Origène, cit.* 32).

<sup>405</sup> NAUTIN, *Origène, cit.* 19-24, in particolare 21.

come, se è certo che un riferimento ad un testo scritto indichi senz'altro l'esistenza di quest'ultimo, non è altrettanto vero che formule più imprecise come φασί, μνημονεύουσιν ο, appunto, il nostro participio, debbano necessariamente rinviare ad una fonte orale. Egli apporta in quest'ottica una serie di esempi che dimostrano l'utilizzo di simili formule di esitazione in contesti che si pongono al di fuori di ogni ragionevole dubbio sulla attendibilità della fonte. Quanto al caso specifico, Norelli mette in parallelo il participio con la designazione di Giacomo di Gerusalemme, da parte di Eusebio ed a più riprese nella sua opera, come ὁ τοῦ κυρίου λεγόμενος ἀδελφός: espressione che, osserva Norelli, si conforma a Gal 1,19 (Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου) e non da una presunta fonte orale<sup>406</sup>. In realtà, l'esempio stesso chiamato a sostegno della tesi di Norelli pare parzialmente contraddirla: lo studioso osserva infatti come «Eusebio sembra usare λεγόμενος perché la designazione di fratello di Gesù gli fa teologicamente problema e vuol in qualche modo prenderne le distanze»; il che confermerebbe lo scrupolo nei confronti della notizia. Ma la difficoltà consiste, più che non nella natura della fonte – orale o scritta – nella attendibilità del dato che non si ritiene di poter proporre acriticamente. Norelli aggiunge infatti: «Ciò sia detto per suggerire che il ricorso un po' meccanico a simili espressioni per identificare della (*sic*) tradizione orale non sembra sufficiente»<sup>407</sup>. Conclude pertanto a proposito dell'espressione: «Essa può rinviare a tradizione orale, ma vi sono anche altre possibilità».

A. Jakab, per parte sua, è invece del medesimo avviso di Nautin. La sua posizione sul presunto nome del padre di Origene è piuttosto netta, allineandosi a quella dello studioso francese<sup>408</sup>. Colpisce come su questo particolare, peraltro poco influente, il rifiuto di una eccessiva, pedantesca precisione e dell'attaccamento alla lettera eusebiana sia netto, al punto da indurre Jakab a sostenere che «Eusèbe déjà se montrait plutôt prudent à ce sujet. S'il décrit le rapport père-fils, il se garde de nommer le premier»<sup>409</sup>. Se è ben vero che il nome del padre è menzionato una sola volta, lo è altrettanto che Eusebio avrebbe potuto agevolmente ometterlo. L'affermazione di Jakab pare dunque eccessiva.

La dimostrazione di Nautin cui Jakab si riallaccia è, in effetti, abbastanza sbrigativa: essa postula il contenuto, altrimenti sconosciuto, della famosa lettera autobiografica, ed un'integrazione del materiale da parte di Panfilo o qualcuno che lo abbia preceduto. L'ipotesi, accettata dalla maggior parte della critica, può suscitare qualche perplessità.

---

<sup>406</sup> NORELLI, *Il VI libro*, cit. 153 s.

<sup>407</sup> NORELLI, *Il VI libro*, cit. 154.

<sup>408</sup> JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, cit. 147. Sulla questione del nome del padre, che sarebbe stato confuso con un altro martire decapitato sotto il martirio di Settimio Severo si vedano le pagine 146 e s.

<sup>409</sup> *Ivi*.

Si può invece concordare pienamente con Jakab nel sostenere che l'argomento – ovvero, l'esatto nome del padre – poteva non stare molto a cuore ad Eusebio, impegnato a tratteggiare un ritratto significativo e paradigmatico più che non ricco in dettagli.

La prudenza di Jakab in questo caso colpisce a maggior ragione qualora si consideri la valutazione, da parte dello studioso, di altri aspetti del rapporto padre-figlio tratteggiato dalla biografia eusebiana. Un primo esempio di questa lettura “fiduciosa” del racconto eusebiano riguarda il famoso episodio dell'intervento della madre del piccolo Origene, il quale riceve in *HE* un maggiore sviluppo rispetto allo stringato resoconto di Fozio. La donna avrebbe nascosto gli abiti del figlio per impedirgli di correre a denunciarsi presso i persecutori e ricongiungersi, così, al padre imprigionato. Ecco cosa racconta Eusebio:

«Quando l'incendio della persecuzione si fu allargato e a migliaia cinsero la corona del martirio, si impossessò dell'anima di Origene, che pure era ancora in tutto e per tutto un bambino (ἔτι κομιδῆ παιδὸς ὑπάρχοντος)<sup>410</sup>, una brama di martirio tale da figurargli come cosa piacevole il correre incontro ai pericoli e gettarsi nella mischia. E poco gli mancò, sarebbe stato a un passo dalla morte, se la divina e celeste provvidenza, per mano della madre di quello e a vantaggio dei più, non si fosse frapposta al suo desiderio. Quella, dapprima, lo supplica a parole, lo prega di avere pietà del sentimento materno che nutre per lui. Ma vedendolo proteso (nell'intento) con ancor maggiore forza, quando, dopo aver saputo che il padre, arrestato, era trattenuto in carcere, fu tutto preso dall'idea del martirio, ella lo costrinse a rimanere a casa nascondendogli tutti i vestiti»<sup>411</sup>.

Altro episodio “impressionistico” eppur verosimile agli occhi di Jakab concerne la descrizione dell'educazione del piccolo Alessandrino, antecedente in ordine temporale alla morte del padre, ma descritta, a mo' di digressione ed introduzione al racconto della giovinezza dell'eroe, da Eusebio stesso dopo la notizia relativa al martirio di Leonida (VI.2.7-11):

«ed infatti aveva già gettato fundamenta, e non di poco conto, nelle dottrine della fede, esercitandosi sin da bambino (ἔξ ἔτι παιδὸς) sulle divine scritture: difatti, si affaticava non poco anche su di esse, giacché suo padre aveva considerato come cosa non accessoria per lui l'occuparsi anche di queste,

---

<sup>410</sup> «In tutto e per tutto un bambino»: un'espressione singolare per designare un diciassettenne. Eusebio vuole enfatizzare la giovinezza di Origene perché ne risaltino le qualità?

<sup>411</sup> *HE* VI.2.3-5 (SC 41, 83.84): εἰς μέγα δὴ οὖν τῆς τοῦ διωγμοῦ πυρκαϊᾶς ἀφθείσης καὶ μυρίων ὄσων τοῖς κατὰ τὸ μαρτύριον ἀναδομένων στεφάνοις, ἔρως τοσοῦτος μαρτυρίου τὴν Ὀριγένους, ἔτι κομιδῆ παιδὸς ὑπάρχοντος, κατεῖχε ψυχὴν, ὡς ὁμόσε τοῖς κινδύνοις χωρεῖν προπηδᾶν τε καὶ ὀρμᾶν ἐπὶ τὸν ἀγῶνα προθύμως ἔχειν. ἤδη γέ τοι σμικρὸν ὄσον αὐτῷ καὶ τὰ τῆς ἀπὸ τοῦ βίου ἀπαλλαγῆς οὐ πόρρω καθίστατο, μὴ οὐχὶ τῆς θείας καὶ οὐρανοῦ προνοίας εἰς τὴν πλείστων ὠφέλειαν διὰ τῆς αὐτοῦ μητρὸς ἐμποδῶν αὐτῷ τῆς προθυμίας ἐνστάσης. αὕτη γοῦν τὰ μὲν πρῶτα λόγοις ἰκετεύουσα, τῆς περὶ αὐτὸν μητρικῆς διαθέσεως φειδῶ λαβεῖν παρεκάλει, σφοδρότερον δ' ἐπιτείναντα θεασαμένη, ὅτε γνοὺς ἄλόντα τὸν πατέρα δεσμοπηρῶ φυλάττεσθαι ὅλος ἐγίνετο τῆς περὶ τὸ μαρτύριον ὀρμῆς, τὴν πᾶσαν αὐτοῦ ἀποκρυψαμένη ἐσθῆτα οἴκοι μένειν ἀνάγκην ἐπήγειν. La ripresa di Fozio del motivo degli abiti – nascosti ad Origene dalla madre secondo Eusebio; levati metaforicamente dallo stesso Origene per scendere nell'arena della corsa al martirio secondo Fozio – citata cursorialmente da Nautin, è invece per Grant, seguito da altri in questa osservazione, una rielaborazione interessante ad opera del patriarca: dove Eusebio parla di abiti sottratti per impedire ad Origene un gesto di giovanile sconsideratezza, per Fozio sarebbe l'Alessandrino stesso a ‘svestirsi’ (ἀποδύσασθαι, dice letteralmente il patriarca) per entrare nell'arena. Vd. R.M. GRANT, *Eusebius and his Lives of Origen*, in *Forma Futuri*. Studi in onore del card. M. Pellegrino, Torino 1975, 635-649, 645 s.; *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980, 78.

oltre al ciclo degli studi preliminari. Perciò si era dato pensiero che quello, prima che nelle discipline greche, si esercitasse negli insegnamenti sacri, esigendo da lui quotidianamente un apprendimento esaustivo e la recita di quanto appreso. E a questo il fanciullo non si accostava contro voglia, anzi: con fin troppo zelo si affaticava su queste materie, come non gli bastassero le letture semplici, correnti delle sacre scritture e cercasse invece qualcosa di più, e si affaccendasse (per ottenere) da quello una contemplazione più profonda; al punto che metteva in difficoltà il padre, chiedendogli con insistenza cosa volesse indicare il significato della scrittura divinamente ispirata. E quello, all'apparenza, lo rimproverava apertamente, esortandolo a non ricercare niente che si spingesse oltre la sua età o il senso manifesto; ma in privato, tra sé e sé, gioiva profondamente: rende grazie al Dio causa di ogni bene per averlo ritenuto degno di essere padre di un simile figlio. Raccontano che spesso, stando in piedi accanto al figlio addormentato, gli scoprisse il petto, come se uno spirito divino fosse stato ivi consacrato, e lo baciasse con venerazione, ritenendosi beato per la splendida progenie. Queste cose ed altre simili ricordano di Origene bambino»<sup>412</sup>.

A proposito del bacio impresso abitualmente sul petto di un Origene bambino, addormentato, da parte del padre, che avrebbe ringraziato Dio in cuor suo per il dono di un figlio simile – tratto intimistico e di maniera, certo, ma, ancor prima, evocativo del vangelo dell'infanzia lucano e del ritratto di Maria, la quale «serbava tutte queste parole, conservandole nel proprio cuore» (Lc 2,19: πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς) – Jakab osserva come «Quoi qu'il en soit de l'aspect panégyrique de ce propos, il traduit en effet le rapport affectif qui liait le père et le fils. Ce lien devait être suffisamment fort pour qu'Origène souhaite partager, par la suite, le sort de son père, même si nous pouvons douter de l'exactitude de la notice d'Eusèbe. Le geste, en revanche, correspond assez bien à la personnalité du jeune Alexandrin»<sup>413</sup>.

L'osservazione è curiosa nella misura in cui dà per assodato il carattere di eccezionalità del rapporto di Origene con il padre: ovvero, proprio ciò che deve essere dimostrato. Pur rilevando il margine di inverosimiglianza dell'episodio, Jakab ritiene che il fatto in sé si attagli bene a questo solido affetto paterno; benché, difatti, su quest'ultimo non ci restino che le informazioni stesse sottoposte al vaglio.

Ora, a ben vedere, a parte gli elementi forniti da Eusebio, non rimangono sull'argomento che alcune allusioni origeniane, perlopiù isolate dalla critica alla ricerca di una

<sup>412</sup> HE VI.2.7-11 (SC 41, 84.85): καὶ γὰρ ἤδη καὶ τῶν τῆς πίστεως λόγων οὐ μικρὰς ἀφορμὰς καταβέβλητο, ταῖς θεαῖς γραφαῖς ἐξ ἔτι παιδὸς ἐνησκημένος· οὐ μετρίως γοῦν καὶ περὶ ταύτας πεπόνητο, τοῦ πατρὸς αὐτῷ πρὸς τῇ τῶν ἐγκυκλίων παιδείᾳ καὶ τούτων οὐ κατὰ πάρεργον τὴν φροντίδα πεποιημένου. ἐξ ἅπαντος γοῦν αὐτὸν πρὸς τῆς τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων μελέτης ἐνήγεν τοῖς ἱεροῖς ἐνασκεισθαι παιδεύμασιν, ἐκμαθήσεις καὶ ἀπαγγελίας ἡμέρας ἐκάστης αὐτὸν εἰσπραττόμενος· οὐκ ἀπροαιρέτως δὲ ταῦτ' ἐγένετο τῷ παιδί, ἀλλὰ καὶ ἄγαν προθυμώτατα περὶ ταῦτα ποιοῦντι, ὡς μὴδ' ἐξαρχεῖν αὐτῷ τὰς ἀπλᾶς καὶ προχείρους τῶν ἱερῶν λόγων ἐντεύξεις, ζητεῖν δὲ τι πλέον καὶ βαθυτέρας ἤδη ἐξ ἐκείνου πολυπραγμονεῖν θεωρίας, ὥστε καὶ πράγματα παρέχειν τῷ πατρί, τί ἄρα ἐθέλοι δηλοῦν τὸ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἀναπυθανόμενος βούλημα. ἐκείνος δὲ τῷ μὲν δοκεῖν εἰς πρόσωπον ἐπέπληττεν αὐτῷ, μὴδὲν ὑπὲρ ἡλικίαν μὴδὲ τῆς προφανοῦς διανοίας περαιτέρω τι ζητεῖν παραινῶν, ἰδίως δὲ παρ' αὐτῷ τὰ μεγάλα γεγηθῶς τὴν μεγίστην ὁμολόγει τῷ πάντων ἀγαθῶν αἰτίῳ θεῷ χάριν, ὅτι δὴ αὐτὸν τοιοῦδε πατέρα γενέσθαι παιδὸς ἠξίωσεν. ἐπιστάντα δὲ ἤδη πολλάκις καθέδουσι τῷ παιδί γυμῶσαι μὲν αὐτοῦ τὰ στέρνα φασίν, ὥσπερ δὲ θείου πνεύματος ἔνδον ἐν αὐτοῖς ἀφιερωμένου, φιλησαί τε σεβασμίως καὶ τῆς εὐτεκνίας μακάριον αὐτὸν ἠγάσασθαι. ταῦτα καὶ ἕτερα τούτοις συγγενῆ περὶ παῖδα ὄντα τὸν Ὀριγένην γενέσθαι μνημονεύουσι.

<sup>413</sup> JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, cit. 144.

conferma, per bocca dello stesso Origene, di questo particolare biografico. Sennonché, queste sono troppo sparute per sostenere la veridicità del quadretto eusebiano. Il rischio è dunque quello di dare credito al ritratto eusebiano sulla base delle presunte esternazioni autobiografiche origeniane, e considerare queste ultime come autenticamente autobiografiche sulla base della testimonianza offerta da Eusebio. In altri termini: quanto è effettivamente noto della figura paterna di Leonida – o dello pseudo-Leonida –, solitamente descritta come decisiva nella biografia dell’Alessandrino, non giustifica forse pienamente l’attribuzione di un grande rilievo al ruolo paterno nella biografia origeniana; si rischia, al contrario, di ammettere l’importanza delle osservazioni dell’Alessandrino sul tema della paternità biologica come spia di un reale vissuto sulla base delle indicazioni eusebiane – e non viceversa – incappando così in un cortocircuito logico.

### I.3. P. Cox – Origene «holy man»

Altro apparente cortocircuito logico, benché di segno opposto, sembra inficiare in parte la ricostruzione di P. Cox, che inserisce a pieno titolo il ritratto biografico eusebiano nella corrente e nel modello dei ritratti di sapienti e filosofi greci dai caratteri divini. Nella sua monografia<sup>414</sup> la studiosa dedica un intero capitolo all’arcinoto ritratto della *HE*, ripercorrendo per sommi capi la critica precedente. Cox distingue così le posizioni storiografiche: da una parte la lettura di E. Schwartz, ripresa una sessantina di anni dopo dalla critica anglofona di Chadwick e Grant, la quale, nella prima metà del ventesimo secolo, bollava la ricostruzione della biografia redatta dal vescovo di Cesarea come “partigiana” e dunque inattendibile. Dall’altro versante, la critica di lingua francese, in maggioranza cattolica – i cui alfieri sarebbero soprattutto i grandi origenisti E. de Faye<sup>415</sup>, R. Cadiou<sup>416</sup> e J. Daniélou<sup>417</sup> –

---

<sup>414</sup> P. COX, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, London 1983. Si veda l’intero quarto capitolo, *Eusebius’ “Life of Origen”*: *Faces of History*, 69-101.

<sup>415</sup> Nel primo volume del suo *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée (Volume premier. Sa biographie et ses écrits*, Paris 1923), de Faye mette in guardia dal concedere un credito eccessivo alle parole di Eusebio: «Ses outrances de panégyriste sont bien connues. Ce n’est pas qu’il dénature systématiquement les faits, mais par ses jugements il finit par les déformer. Il s’écrie à propos d’Origène que ses actes sont mémorables « depuis les linges ». Voilà un excès d’admiration qui s’est probablement retrouvé dans sa façon de représenter la science précoce de son héros, son ardeur de foi, sa témérité à s’exposer aux persécutions, son fanatisme d’ascétisme. Il faut en tenir compte» (2). Singolare il riferimento alle fasce, che sembra turbare anche Daniélou (su cui si veda *infra* n. 417). Ma a proposito della ‘sete di martirio’ e dei vestiti nascosti: «Eusèbe insiste avec une évidente complaisance sur l’ardeur chrétienne de son jeune héros pendant la persécution. Il aurait été dévoré de la soif du martyre. Peu s’en fallut qu’il ne s’offrît. Sa mère dut cacher ses vêtements pour l’empêcher de sortir. [...] Cette soif du martyre n’a rien d’in vraisemblable. Son père Léonide, converti au christianisme quelques années auparavant, avait toute la chaleur d’un néophyte. Il l’a inculquée à son fils» (8 s.).

<sup>416</sup> «Le père d’Origène, Léonidas, était un chrétien instruit. Il possédait une bibliothèque de livres anciens. L’enfant, qui grandit dans le christianisme, manifesta bientôt une curiosité insatiable pour les choses de la religion. En lisant les Saintes Écritures, « il cherchait toujours plus loin », et il interrogeait son père dans les endroits difficiles. Souvent il n’obtenait pas de réponse. L’abondance du génie avait chez lui des impatiences qu’il fallait contenir et blâmer en public. Mais son père se jouissait en secret de sentir les dons d’une âme ardente et pleine de promesses. [...] Déjà, dans le cercle de cette famille chrétienne, ses questions provoquaient le mélange

mostrerebbe un'oscillazione tra un apparente scetticismo nei confronti dei particolari dell'infanzia origeniana ed una fede altrimenti cieca in alcuni dettagli più intimistici.

La schematizzazione di Cox è interessante perché illumina bene alcune osservazioni ai limiti dell'impressionistico contenute nella monografia di Nautin; lavoro, peraltro, solidamente ancorato agli elementi storici della ricostruzione biografica, come si è visto nel caso della distinzione delle fonti orali da quelle documentarie<sup>418</sup>. Eppure, il fascino del personaggio di Origene induce a trattenere con una certa indulgenza gli elementi più criticabili. È lo stesso Nautin ad ammetterlo:

«D'Origène on peut bien dire avec Eusèbe que “même ce qui date de ses linges serait digne d'être rapporté”. Nous voudrions tout savoir d'un homme qui tient une si grande place dans l'histoire de la pensée chrétienne. Nous aimerions connaître son âme d'enfant, son éveil à l'intelligence et à la foi, ses premières questions, son comportement avec ses frères et sœurs, ses camarades, ses jeux préférés, ses défauts, même ses caprices. L'homme s'éclaire tellement par l'enfant. Mais nous devons nous résigner à n'avoir sur cette première période de sa vie que des renseignements très courts»<sup>419</sup>.

Sicché, nonostante la prudente precisazione introduttiva allo schizzo biografico origeniano per cui non tutti i fatti annotati sono degni della medesima considerazione e dello stesso credito<sup>420</sup>, pure Nautin non rinuncia agli elementi più favolistici nella sua ricostruzione.

A proposito dell'incarcerazione del padre, osserva che

«Ardent comme on l'est à cet âge, il ne voit qu'une chose dans ce drame : son père va avoir l'honneur du martyr. Il le supplie de ne pas faillir : « Tiens bon, ne pense pas à nous », lui écrit-il en substance dans un billet qu'il peut lui faire passer. Lui-même ne parle que d'accompagner le prisonnier devant le tribunal pour proclamer sa foi au Christ. La mère, qui connaît son fils, l'en sait capable. Craignant qu'à son premier malheur ne s'en ajoute un second, elle essaie de lui faire

---

d'inquiétude et d'admiration qui allait accompagner son œuvre à travers les âges. L'Église éprouva envers sa mémoire les sentiments qu'il avait inspirés aux siens dès l'éveil de son intelligence.»: R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935, 8.

<sup>417</sup> Si veda il capitolo primo del suo *Origène*, Paris 1948, 19-40, in particolare 19 ss. per quanto riguarda l'infanzia. Strappa un sorriso l'*incipit* di queste pagine dedicate alla biografia origeniana: «Origène est un des personnages de l'antiquité chrétienne sur lesquels nous sommes le mieux renseignés. Nous possédons, en effet, sur lui des documents précieux. Le premier est le livre VI de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. Eusèbe a vécu dans un milieu où les souvenirs d'Origène étaient très vivants. [...] Eusèbe qui y vivait vers 300 a connu des hommes qui avaient vécu avec Origène» (19). Il primo assunto è contraddetto specularmente dall'affermazione di P. Cox riportata poco oltre; il secondo, da Nautin stesso, che annota con cura come la tanto decantata conoscenza di Origene ai tempi di Eusebio dovesse essere ben al di sotto delle dichiarazioni dello storico, essendo pochi o del tutto assenti per ragioni anagrafiche quanti potessero vantare di aver conosciuto personalmente l'Alessandrino; il discorso vale a maggior ragione per l'infanzia e l'adolescenza di Origene. Daniélou fa professione di scetticismo: a proposito delle “solite” fasce dell'*Origène enfant prodige*, osserva che «cette phrase nous inquiète un peu» (21): rimarca poi il carattere iperbolico della ricostruzione eusebiana, tipica dello stile agiografico di ogni tempo. Nondimeno, la sua lettura di Eusebio è all'insegna dell'elemento martiriale. Lo zelo di Origene, il suo desiderio di una consacrazione attraverso il martirio non è considerato dallo studioso francese come tratto puramente agiografico. Al contrario, l'espressione relativa allo zelo eccessivo (*ἄγαν προθυμότητα*) dispiegato nello studio «convient trop bien à Origène, avec son tempérament copte (*σι*), pour être exagérée» (21).

<sup>418</sup> Vd. *supra* 180.

<sup>419</sup> NAUTIN, *Origène*, cit. 413.

<sup>420</sup> Si veda la nota preliminare di p. 413, in apertura del capitolo undecimo, *Esquisse d'une biographie d'Origène*, 413-441.

entendre raison, lui représente sa douleur d'épouse, sa tendresse maternelle, mais tout est vain. Un jour où elle le voit particulièrement exalté, pour être sûre de le retenir à la maison, la pauvre femme n'a d'autre ressource que de lui cacher ses vêtements. »<sup>421</sup>.

Si vede in definitiva come certa parte della critica francese abbia teso, di contro al noto adagio, a “salvare l'acqua sporca con il bambino”: si sia, cioè, separata a malincuore da alcuni dei dettagli biografici forniti da Eusebio ed in certi casi non vi abbia affatto rinunciato, pur tentando di mantenere un occhio critico disincantato.

Cox, al contrario, tende a dismettere *in toto* l'elemento storico del racconto; meglio, non pare prenderlo in alcuna seria considerazione. L'idea della pura letterarietà del ritratto eusebiano è talmente radicata nell'argomentazione della studiosa da indurla, pare, a dare per assodato quanto essa stessa tenta di dimostrare: ovvero, che il famoso estratto del sesto capitolo sia un prodotto letterario rispondente a determinate caratteristiche di genere. Per Cox, quindi, non è affatto oggetto di discussione che «Eusebius' biography [...] casts the Christian theologian Origen in the stereotypical guise of a Hellenistic holy man. It is ironic that it should have suited Eusebius to depict the life of his mentor within a framework whose literary and ideological conventions served in some respects to mute Origen's identity as a Christian». Ma la scelta di questa precisa rappresentazione corrisponderebbe alla volontà di rivolgersi, nel contempo, ai detrattori di Origene in seno alla comunità cristiana ed ai cristiani perseguitati – fornendo loro «a rallying figure, a contemporary “saint”»<sup>422</sup> – così come ai Greci esterni alla comunità stessa. Preminente, dunque, sarebbe stata la funzione propagandistica ed apologetica dell'impresa di Eusebio, il cui sguardo sarebbe rivolto agli oppositori cristiani, al paganesimo indebolito ed alle fasce vessate dalle persecuzioni e bisognose di un modello martiriale.

Altre affermazioni poco sfumate lasciano adito a qualche perplessità:

«Like his contemporary biographers, Eusebius composed his biography with a desire to personify certain revered philosophical and theological precepts. As we have seen, in the Graeco-Roman period the philosophic or religious sage was the enigmatic figure who embodied these precepts, and although his historical accoutrements changed according to the bias and historical circumstances of his various biographers, his idealistic demeanour persisted with few alterations. In Eusebius' case, the ideal of the sage is imposed on Origen, and to some extent the facts of the churchman's life form a kind of historical clothing for the model Eusebius develops. Thus a stereotype is given the flesh and blood of an historical figure, and as a result the life idealized is infused with a mythic quality that enhances its cross-cultural appeal. Origen, then, appears as a larger-than-life figure able to transcend the confines of his historical Christian identity by taking on the traits of the Hellenistic “divine” philosopher: ascetic, virtuous, and full of wisdom»<sup>423</sup>.

In realtà, come si è visto, alcuni elementi in questo ritratto di bambino paiono fortemente connotati in senso cristiano: oltre alla reazione del padre di fronte alla maturità

---

<sup>421</sup> NAUTIN, *Origène*, cit. 414.

<sup>422</sup> COX, *Biography*, cit. 69.

<sup>423</sup> COX, *Biography*, cit. 70.



prodigiosa del figlio, che ricorda lo sbigottimento di Maria e Giuseppe di fronte al Gesù dodicenne nel tempio (Lc 2,41-50), il desiderio di una morte gloriosa attraverso il martirio, di cui si è già detto<sup>424</sup>. Prima di immaginare che Eusebio abbia voluto riconnettersi direttamente al modello della vita dei filosofi e saggi che Cox, in certa misura a ragione, accosta al ritratto di Origene, è forse opportuno chiedersi in quale misura il modello biblico e cristiano, avvertito come tale, abbia ispirato lo storico.

Nel contesto così tratteggiato si inserisce la conclusione provvisoria di Cox, collocata all'inizio stesso del capitolo: «Unfortunately it is impossible today to write a true “life” of Origen. We have already seen that the historical façade of biographies of holy men was an intentional artifice; historical data were used to ground an ideal portrait in “real” life, and sources were cited to create the guise of history»<sup>425</sup>.

Per Cox gli elementi più specifici della caratterizzazione eusebiana dell'Alessandrino si ordinano attorno a due temi maggiori: la rappresentazione dell'Origene asceta e quella dell'insegnante 'ortodosso'. La veste letteraria attorno alla quale questi elementi si disporrebbero sarebbe ciò che la studiosa definisce «swaddlings-clothes tales», racconti in fasce, con un riferimento all'espressione τὰ ἐξ αὐτῶν ὡς εἰπεῖν σπαργάνων ἀξιομνημόνευτα, «imprese memorabili (compiute), se così si può dire, sin dalle fasce» (HE VI.2.2): «Both the thematic structure as well as the detailed information supporting it stem from the biographer's creative license, wherein ideal portraits were developed out of “probable” historical data»<sup>426</sup>.

Tra le 'storielle in fasce' in questione, quella che maggiormente colpisce l'immaginario è certamente il particolare del bacio sul petto del giovane Origene, «quasi uno spirito divino

---

<sup>424</sup> L'insistenza sull'elemento martiriale in tutta la biografia eusebiana di Origene è stata osservata da molti studiosi ed esaminata recentemente da C. MAZZUCCO in *Il modello martiriale nella 'Vita di Origene' di Eusebio*, in A. MONACI CASTAGNO (a c. di), *La biografia*, cit. 207-255. La questione se Origene abbia conosciuto il martirio durante la persecuzione di Decio o sia sopravvissuto a quest'ultima ha per lungo tempo occupato la critica, anche sulla base della testimonianza di Fozio cui si è accennato in precedenza: nella nota dedicata all'*Apologia* di Panfilo da cui si è estratta la parte relativa all'infanzia origeniana, il patriarca testimoniava di due tradizioni riferite alla morte di Origene: una, divulgata dallo stesso Panfilo e da molti altri che avevano avuto modo di conoscere con precisione i fatti per averne visto di persona il protagonista, secondo cui il maestro alessandrino sarebbe morto martire a Cesarea sotto Decio; una seconda, che lo vorrebbe deceduto di vecchiaia a Tiro durante il regno di Gallo e Volusiano. Nautin ipotizza che, ai tempi della stesura dei primi cinque libri dell'*Apologia* e della *HE*, Eusebio avrebbe creduto alla morte dell'Alessandrino per martirio; solo in seguito avrebbe trovato lettere scritte da Origene successivamente alla fine della persecuzione di Decio. La posizione di Nautin, peraltro maggioritaria, ha però trovato diverse obiezioni. C. Mazzucco rende conto di queste diverse posizioni con una felice sintesi. Lasciando da parte il dibattito relativo ai diversi interventi redazionali di Eusebio sulla *HE*, la studiosa osserva un elemento di estremo interesse ai nostri fini: ovvero, l'importanza attribuita dallo storico ai tratti martiriali di un eroe sopravvissuto alle persecuzioni e, in quanto tale, bisognoso, in qualche misura, di una “giustificazione” agli occhi dei lettori. Di più: nel descrivere il trasporto di Origene nei confronti del martirio, peraltro frustrato, l'incoraggiamento al padre Leonida e la sua assidua assistenza ai carcerati cristiani durante le persecuzioni, Mazzucco mette bene in evidenza il modello martiriale proposto da Eusebio. Origene è un *enfant prodige* perché si mostra pronto all'estremo sacrificio, ma risulta ancor più grande perché, sottratto al martirio dalla provvidenza stessa, ha modo di costruire le fondamenta della chiesa gloriosa cantata da Eusebio.

<sup>425</sup> COX, *Biography*, cit. 72.

<sup>426</sup> COX, *Biography*, cit. 81.

fosse stato consacrato in esso» (ὥσπερ δὲ θεοῦ πνεύματος ἔνδον ἐν αὐτοῖς ἀφιερωμένου). A questo elemento la studiosa dona particolare importanza, richiamando testi più o meno prossimi quanto all'idea dell'inabitazione e della presenza di uno spirito divino in uomini sapienti e profeti: chiama in causa, quindi, il libro della Sapienza (7,27.28), l'epistolario paolino (1Cor 3,16; 6,19), le sentenze di Sesto. Il fatto che Eusebio non ancori il particolare al contesto cristiano, esplicitando l'identificazione dello spirito che albergava nel petto del piccolo Origene con lo Spirito Santo – la mancanza dell'articolo nell'espressione greca sembra alludere ad *un qualche* spirito divino –, sarebbe per Cox segno di come l'autore volesse in qualche modo rendere il ritratto dell'eroe “appetibile” ad un palato tanto cristiano quanto pagano. Eusebio avrebbe insomma mantenuto una volontaria ambiguità allo scopo di “sdoganare” il ritratto da una sensibilità esclusivamente cristiana. L'idea di Cox potrebbe forse avere qualche ragione d'essere; ma, prima di ipotizzare che Eusebio ammicchi agli “esterni”, è forse opportuno osservare come l'idea di uno spirito divino che alberga nel cuore dell'uomo non sia estranea neppure allo stesso Origene; anzi. A ciò si dedicherà qualche riga in appendice al capitolo. Senza anticiparne gli elementi, si può avanzare cautamente la seguente osservazione: l'autore della *HE* poteva ben pensare, con il riferimento allo spirito risiedente nel petto del bambino, di ricordare Origene al suo pubblico attraverso il riferimento ad un'immagine cara all'Alessandrino.

A caratterizzare ed isolare ad un tempo, rispetto alle analoghe attestazioni nella letteratura greca, il particolare descritto da Eusebio, sarebbe invece per Cox il fatto che Leonida onori lo spirito divino nel figlio già durante la sua l'infanzia. Gerolamo stesso, aggiunge Cox, avrebbe annotato il particolare di un Origene *magnus vir ab infantia*<sup>427</sup>. L'elemento da rilevare sarebbe per la studiosa «the tenacity of Origen's reputation for greatness». Non sembra invece trovare spazio nella sua ricostruzione un paradigma di grande diffusione nella letteratura antica: quello del *puer senex*. C. Gnilka<sup>428</sup>, cui si è già avuto modo di far riferimento in precedenza, ha ben mostrato come la caratterizzazione di personalità eccellenti si sviluppi di frequente in seno alla letteratura cristiana attorno ad un modello antropologico che comprende elementi propri della vecchiaia e della giovinezza. Si può dunque considerare come ipotesi che Gerolamo non sia impegnato in una ripresa più o meno letterale di Eusebio, ma aderisca piuttosto ad un modello diffuso ed assai rilevante nella letteratura cristiana. Dove

---

<sup>427</sup> Hier. *Ep.* 84,8: *Vult aliquis laudare Origenem? laudet, ut laudo: magnus uir ab infantia et uere martyris filius alexandriae ecclesiasticam scholam tenuit succedens eruditissimo uiro, Clementi presbitero.* Mi pare più che «intriguing», per usare le parole di Cox (*Biography*, cit. 82), l'idea che Gerolamo qui si riferisca al resoconto di Eusebio, tenuto conto del riferimento al padre morto martire; anche se, per la verità, è lo stesso Origene ad alludervi. L'espressione *ab infantia*, che per Cox è rivelatrice, è attestata in tutta l'opera geronimiana diciotto volte ed in due occasioni a proposito dell'Alessandrino – in questa e nella *Apologia aduersus libros Rufini* II, 22.

<sup>428</sup> GNILKA, *Aetas spiritalis*, cit.

termini il paradigma del sapiente-uomo divino, di matrice culturale greca, ed inizi invece il profilo del vegliardo-bambino tratteggiato da Gnilkà è in effetti piuttosto difficile da stabilire.

Un'ultima osservazione prima di abbandonare il punto di vista Cox: è doveroso rimarcare come la presunta "topicità" del bacio sul petto non appaia dimostrata dalla ricostruzione della studiosa, la quale, sì, richiama altri esempi relativi all'inabitazione di uno spirito divino nel petto di un uomo eccezionale, ma oblitera l'elemento principale dell'episodio: ovvero, il bacio stesso. Se è d'obbligo l'obiezione di buon senso per cui, evidentemente, un episodio del genere difficilmente poteva avere avuto testimoni oculari, è altrettanto vero che il gesto del bacio depresso sul petto del bambino non è testimoniato, a nostra conoscenza, presso altri autori, né cristiani, né pagani. Con ciò non è forse necessario ricorrere ad un'ipotetica testimonianza di Origene, e neppure alla presunta lettera ad Alessandro; né il quadretto dipinto risulta più fededeigno alla lettera. L'osservazione dovrebbe nondimeno mettere in guardia dal catalogare l'intero passo come una creazione letteraria rispondente ad ipotetici canoni di genere, peraltro non ravvisabili altrove, e consigliare cautela nel trattare la categoria stessa di *topos*<sup>429</sup>.

Oltre ai modelli 'agiografici' cristiani offerti dal Nuovo e dall'Antico Testamento, che tanta fortuna avrebbero avuto nei secoli successivi nella definizione della biografia cristiana, si possono poi immaginare altre fonti. Norelli ne propone cautamente un'altra: lo studioso si chiede quanta parte abbiano avuto i testi origeniani stessi nella composizione del materiale storico di Eusebio. Alcuni elementi del dettato eusebiano paiono ricordare espressioni

---

<sup>429</sup> Su questo punto si concorda pienamente con la posizione di A. Monaci Castagno a proposito dell'inquadramento della *Vita Origenis*, in particolare per quanto riguarda l'infanzia, nella categoria delle biografie di uomini 'godlike' stilata da Cox. A proposito dell'associazione della biografia porfiriana di Plotino a quella eusebiana di Origene, la studiosa osserva: «Il racconto eusebiano, per un verso, mi pare meno dipendente dal ricorso al simbolismo tradizionale, per l'altro, i punti che in positivo, secondo la Cox, indicherebbero la rielaborazione nel senso dello *theios anber* (*sic*) 'simile a Dio', sono piuttosto esili: la studiosa può citare soltanto due elementi: l'episodio narrato in *H.E.* VI,2,11 ("dicono che spesso il padre si avvicinava al bambino mentre dormiva, gli scopriva il petto e lo abbracciava con rispetto come se uno spirito divino abitasse all'interno e si considerava beato per la bella prole") e la speciale e ripetuta protezione della Provvidenza nei momenti difficili». Se la preservazione dell'incolumità di Origene operata dalla provvidenza può essere considerata un elemento distintivo dell'uomo divino, osserva a ragione Monaci Castagno, se ne dovrebbe dedurre lo stesso anche a proposito di Alessandro o Dionigi. Vd. A. MONACI CASTAGNO, *Pagani e cristiani nello specchio della biografia: da Celso a Eusebio*, in EAD. (a c. di), *La biografia*, cit. 51-109, 62. Lascia perplessi la traduzione adottata dalla studiosa per il verbo φιλεῖν come 'abbracciare', di contro alla resa della maggior parte delle traduzioni moderne ('embrasser', Bardy; 'baciare', Migliore). In ogni caso sono importanti le conclusioni di Monaci Castagno, che mette in guardia dal chiudere la questione della *Vita Origenis* richiamandosi a presunti modelli di genere: «... questi aspetti non sono sufficienti a dimostrare che Eusebio – come suggerisce la Cox – avesse inteso presentare Origene come un *theios anber*, nel significato che tale espressione rivestiva per lui» (62); a proposito dei modelli offerti dalla *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato e dal *Discorso di Ringraziamento* del Taumaturgo (?), rispetto ai quali Eusebio prende le distanze, Monaci Castagno aggiunge: «il modo più corretto di porsi davanti alla biografia di Origene non è definirla a partire da una categoria formulata dalla persona che la studia, ma piuttosto chiedersi il motivo per cui Eusebio ha utilizzato per raccontare il suo eroe un'altra via rispetto a quelle che pur conosceva» (63).

dell’Alessandrino. A questa tesi, che pare suggerire una pista di ricerca proficua, si dedicherà qualche pagina al termine del capitolo.

#### I.4. Bilanci

Quali che fossero il nome del padre di Origene e la sua reale identità, è certo che il biografo insista volontariamente sulla sua caratterizzazione di martire e sul suo ruolo nell’educazione del piccolo esegeta. Il problema della natura di queste informazioni si pone nella misura in cui si voglia stabilire il grado di “letterarietà” del ritratto fornito da Eusebio: questo, a sua volta, non per trattenere un presunto scheletro biografico soggiacente al ritratto agiografico eusebiano. È certo che molti elementi appaiano topici al limite dello stereotipo, raccogliendo probabilmente stimoli e modelli dalla letteratura greca cristiana e non cristiana. Si è fatta menzione della fisionomia del *puer senex*: un elemento a cui Cox non sembra prestare troppo credito è la perifrasi con cui Eusebio si riferisce allo slancio al martirio volontario del piccolo Origene di fronte alla carcerazione del padre. A questo proposito, Eusebio osserva in un inciso al genitivo assoluto come, «al coraggio sopravanzando l’età» (*HE* VI.2.6: τῆς προθυμίας ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν ἐπιτεινομένης), Origene non potesse rimanere inattivo; nonostante, grazie allo stratagemma della madre – ed alla provvidenza divina – il futuro genio dell’esegesi si fosse salvato, l’ardore non si era spento ed il piccolo Alessandrino aveva inviato un biglietto di incoraggiamento al padre incarcerato. L’espressione ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν non è isolata; Eusebio la recupera poco oltre, allorché, come si è visto, in *HE* VI.2.10 egli riporta il “finto” rimbrotto di Leonida ad Origene perché si accontenti delle verità delle scrittura più semplici, «esortandolo a non ricercare niente che si spingesse oltre la sua età o il senso manifesto» (μηδὲν ὑπὲρ ἡλικίαν μηδὲ τῆς προφανοῦς διανοίας περαιτέρω τι ζητεῖν παραινῶν). L’espressione rimanda precisamente a quella mistione di elementi delle diverse età che costituisce il paradigma dell’individuo eccezionale, nella letteratura tanto pagana quanto cristiana.

D’altra parte, la stilizzazione del personaggio non può far perdere di vista la storicità del resoconto di Eusebio, in particolare per quanto riguarda i due elementi sopra citati, ciascuno dei quali dona un ruolo preponderante alla figura paterna: la morte martiriale del padre e la formazione, la pedagogia. Al primo elemento è Origene stesso a fare riferimento in alcuni accenni sparsi nella sua opera. Il secondo merita attenzione perché, al di là dell’aspetto generico e topico della riflessione sul carattere di filiazione, quasi “genetico”, che contraddistingue la formazione e la pedagogia degli *enfants prodiges*, è certo che Origene abbia

inteso la formazione in maniera complementare alla paternità, e la paternità come la forma più autentica di formazione. Sull'argomento si tornerà più diffusamente<sup>430</sup>.

Tenendo fermo questo punto, si può procedere a trattare il cuore della tematica: la paternità e la filiazione nelle sue varie declinazioni nell'opera dell'Alessandrino.

## II. Dio Padre

La paternità come attributo divino costituisce uno dei punti principali del pensiero teologico origeniano sulla prima ipostasi.

Come ha osservato P. Widdicombe, benché l'opera origeniana abbondi di riferimenti e citazioni scritturistiche che presuppongono la comprensione di Dio come padre, l'Alessandrino non dedica al concetto una dissertazione specifica; il che lascia pensare che ritenesse la nozione sufficientemente immediata da non richiedere un approfondimento.

Nel trattare questo argomento viene naturale scomporre inizialmente la problematica nei suoi due aspetti principali: la paternità di Dio in relazione al Figlio e l'esser padre di Dio in relazione alle creature<sup>431</sup>. A queste due modalità principali si connettono altri rapporti di filiazione e paternità/maternità, di diversa ascendenza e significato, che si costruiscono sul modello di queste: ad esempio, la paternità degli uomini ed il rapporto padre-figlio, a proposito del quale si è visto l'esempio di Leonida ed Origene; il magistero come paternità ed il discepolato come filiazione; le nozioni di maternità dello Spirito Santo e dell'anima.

### II.1. Il Padre ed il Figlio

Il Figlio è κτίσμα del Padre (Pr 8,22), immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione (Col 1,15). Attorno a questi due riferimenti scritturistici Origene fonda la propria descrizione del Figlio in *Prin* I.2.

La caratteristica fondante del rapporto di paternità che si instaura tra Dio ed il Logos dipende dalla condizione ontologica stessa del principio divino. Dio è Padre: ora, l'attributo, come ogni attributo divino, si deve predicare eternamente. Dio deve essere dunque sempre stato Padre. Giacché, però, «uno non può esser padre senza figlio, né padrone senza possedimento o schiavo»<sup>432</sup>, ne consegue l'eternità del Figlio e, in seconda battuta, anche la sua eterna generazione<sup>433</sup>:

---

<sup>430</sup> Vd. *infra* 217.

<sup>431</sup> Cf. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God*, cit. 63: «There are two points of particular focus for his understanding of God as Father: the relation between the Father and the Son [...] and the relation between the Father and those adopted as sons [...]». Similmente NEMESHGYI scorpora la tematica, benché approfondisca la paternità divina in relazione al creato nei suoi vari aspetti: adozione, provvidenza.

<sup>432</sup> *Prin* I.2.10; vd. *infra* 193. La relazione padre-figlio come dimostrazione della necessaria esistenza del Figlio, inferita dall'esistenza del Padre, sarà di fondamentale importanza nella polemica anti-ariana. In particolare, Cirillo di Alessandria ne farà uso per confutare le tesi degli Ariani, secondo cui il Figlio, creato – e non generato – dal

«Come può qualcuno che sappia capire o pensare qualcosa di pio a proposito di Dio, pensare o credere che Dio Padre si sia mai trovato al di fuori della generazione di questa Sapienza, anche se solo per un attimo? Infatti, o dirà che Dio non poteva generare la Sapienza prima di generarla, sì che in seguito generò lei che prima non era, affinché fosse; o dirà invece che poteva e non ha voluto generare – il che, pure, è empio a dirsi di Dio. Ed è chiaro a tutti che entrambe le cose sono assurde ed empie, cioè, sia che Dio abbia progredito dal non potere al potere; sia che, pur potendo, trascurasse e procrastinasse la generazione della Sapienza. Per questa ragione noi riconosciamo che Dio è sempre padre del Figlio suo unigenito, nato da lui, da lui traente la propria essenza, e tuttavia senza un inizio: cioè, non solo un inizio che possa essere distinto a livello temporale, ma neppure quello che la sola mente è solita esaminare in se stessa ed osservare con il nudo intelletto, per così dire, e con l'animo»<sup>434</sup>.

Con Widdicombe, «God as Father must have a Son in order to be what *he* is, and the Son as Son must have a Father in order to be what *he* is»<sup>435</sup>.

Lo stesso schema argomentativo conduce Origene alla tesi secondo cui anche gli intelligibili – vedremo ora cosa si intenda con questo – devono essere eternamente generati da Dio. È l'attributo di 'onnipotente', e non più di Padre, a giustificare il ragionamento: perché Dio, onnipotente, sia tale da sempre, è necessario che da sempre abbia potuto esercitare la propria onnipotenza sugli enti generati ad essa soggetti. Se così non fosse, ancora una volta, si dovrebbe immaginare un determinato momento in cui Dio sia stato diverso da ciò che è; il che equivale, una volta di più, a minare il principio dell'immutabilità divina. Vale la pena considerare per intero, di nuovo, la citazione di *Prin* I.2.10 appena menzionata:

---

Padre, avrebbe avuto un inizio. Cirillo specifica il pensiero di Origene: distingue anzitutto tra creazione e generazione, la prima delle quali non implica un mutamento della sostanza di colui che crea. La generazione, al contrario, fa intervenire un cambiamento sostanziale nel generante. Giacché il Figlio è generato dal Padre, la sua generazione non può che essere eterna, a meno di ipotizzare un cambiamento intervenuto nella sostanza divina. Sui nomi relativi padre e figlio nella teologia post-nicena ed in particolare in Cirillo, si veda M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris 1994, 387-390.

<sup>433</sup> La cui più netta esposizione è quella contenuta nell'omelia nona sul libro del profeta Geremia: «Quando dunque avrò posto la tua attenzione sul Salvatore, cioè sul fatto che il Padre non generò il Figlio una volta per tutte né lo allontanò dal momento della sua generazione, ma sempre lo genera, ti mostrerò qualcosa di simile anche a proposito del giusto» (*Hler* IX.4, SC 232.392: Εὰν οὖν ἐπιστήσω σε ἐπὶ τοῦ σωτήρος, ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατήρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατήρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ γεννᾷ αὐτόν, παραστήσω καὶ ἐπὶ τοῦ δικαίου παραπλήσιον). La coppia aoristo-presente rende bene in greco la differenza che intercorre tra un'azione puntuale, irripetibile e collocata nel tempo, per un verso, e l'eterna generazione, per l'altro. Si osservi anche qui l'imprecisione terminologica prenicena tra γεννάω, 'generare', e γένεσις, 'creazione', che tante ambascie avrebbe procurato a posteriori. È evidente come la traduzione di generare/generazione sia la più fedele al pensiero ed alle categorie di Origene.

<sup>434</sup> *Prin* I.2.2 (SC 252, 112-114): *Quomodo autem extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando deum patrem, vel ad punctum momenti alicuius, potest quis sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de deo intellegere noverit vel sentire? Aut enim non potuisse deum dicet generare sapientiam, antequam generaret, ut eam quae ante non erat postea genuerit ut esset, aut potuisse quidem et, quod dici quoque de deo nefas est, noluisse generare; quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet, id est, ut aut ex eo quod non potuit deus proficeret ut posset, aut cum posset dissimularet ac differret generare sapientiam. Propter quod nos semper deum patrem novimus unigeniti filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatii distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semet ipsam mens intueri solet et nudo, ut ita dixerim, intellectu atque animo conspici.*

<sup>435</sup> WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God*, cit. 69.

«Come uno non può esser padre senza figlio, né padrone senza possedimento o schiavo, così neppure Dio può dirsi onnipotente, se non esistano i soggetti su cui esercitare la (sua) dominazione; e dunque, affinché Dio si mostri onnipotente, è necessario che tutto sussista. Difatti, se c'è qualcuno che pretende che siano trascorsi secoli, o spazi – o in qualunque modo egli li voglia nominare – in cui ancora non era stato fatto ciò che è stato fatto, mostrerà senz'altro questo, che in quei secoli, o spazi, Dio non era onnipotente, e dopo lo è divenuto, dal momento in cui cominciò ad avere i soggetti su cui esercitare la propria dominazione: e per mezzo di ciò sembrerà aver fatto un qualche progresso ed esser passato da una condizione inferiore ad una migliore, sempre che uno non dubiti che sia meglio che Egli sia onnipotente, piuttosto che non lo sia»<sup>436</sup>.

La problematica relativa al passo consiste nell'identificazione degli enti su cui Dio, secondo Origene, eserciterebbe la propria dominazione (*in quos exerceat potentatum*). Crouzel e Simonetti li identificano con τὰ νοητά, ovvero, «le Monde Intelligible des idées (platoniciennes) ou des raisons (stoïciennes) crée de toute éternité par Dieu dans la génération de son fils qui le contient en tant qu'il est Sagesse»<sup>437</sup>. Non si tratterebbe dei νοερά, le anime razionali, oggetto di una creazione puntuale e calata nella temporalità e perciò dotate di un inizio (*Prin* II.9.2; IV.4.8)<sup>438</sup>. La confusione verrebbe da una certa incuria del traduttore, che lascia incautamente pensare all'eternità della creazione delle ragioni individuali in *Prin* I.4.3-5; benché anche qui Origene concluda aporeticamente che «in questo modo, nonostante la nostra debolezza, sembreremo pensare devotamente di Dio: né diciamo che le creature siano

<sup>436</sup> *Prin* I.2.10 (SC 252, 132): *Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse quis potest sine possessione vel servo: ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua transisse vel spatia vel quodcumque illud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis vel saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos agere potentatum: et per hoc videbitur profectum quandam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse, si quidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem quam non esse.*

<sup>437</sup> Origène. *Traité des principes, tome II, livre I et II. Commentaire et fragments*, par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, SC 253, Paris 1978, 49. Si veda l'intera nota 58 alle pp. 48. s. ed il rimando alle note relative a *Prin*. I.4.3-5, 7-12 pp. 80 s.

<sup>438</sup> Sulla questione dell'eterna generazione del Figlio e degli intelligibili si veda, oltre a WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God*, cit. 63-92, M. WILES, *Eternal generation*, JThS XII.2 (1961) 284-291. Si vede come presso questi studiosi la questione sia meno pacifica. Ad esempio, Widdicombe si esprime in questi termini: «Origen applies the belief that what is said of God must be timeless true, not only to God's fatherhood, but also to God's attributes of omnipotence and beneficence as well. [...] Thus Origen argues that, lest it be supposed that God at some time progressed into omnipotence, there must always have been in existence creatures over whom he exercised his omnipotence. By positing a necessarily eternal correlative relationship between God's omnipotence and creation, he protects God's immutability. But as with the eternity of Father and Son, the idea of the eternal existence of all rational beings serves not only to protect God's immutability; it is equally important for the portrayal of God as eternally and continuously active in giving expression to every aspect of his nature, and especially his goodness» (cit. 72). Quello che importa rimarcare è come Widdicombe, parlando di «rational beings», sembri pensare alle *rationabiles naturae* di cui si è detto, *Prin* II.9.2 è molto preciso nel rimarcare l'inizio. Ancora, poco oltre: «The idea of eternity, then, does not in itself distinguish the relation of the Father and Son from that of the Father and creation» (cit. 75). Già H. Kettler, citato da Crouzel e Simonetti in *Traité des principes*, cit. 49 – e non citato nella bibliografia da Widdicombe – confondeva la creazione eterna delle idee con quella delle creature razionali preesistenti, forse sulla base di un frammento del περὶ τῶν γεννητῶν di Metodio riportato da Koetschau nell'edizione berlinese di *Prin*. Meth. creat. apud (GCS XXII.41). Nemeshegyi menziona le voci critiche a favore dell'eterna creazione dei λογικοί – per la cui bibliografia si veda *La paternité*, cit. 113 n. 2–, opinione pressoché unanime negli studi origeniani del suo tempo, e ne prende le distanze (cit. 113-128). Tra le voci più recenti, anche Batut ribadisce come «La doctrine de la préexistence des âmes est l'un des éléments les plus connus de la pensée d'Origène. On oublie trop souvent cependant que préexistence ne veut pas dire éternité» (J.P. BATUT, *Pantokrator. «Dieu le Père tout-puissant» dans la théologie prénicéenne*, Paris 2009, 403; per la trattazione della eterna generazione del Logos-Sapienza, che “contiene” i principi della creazione, si vedano le pp. 392-399).

non-generate e coeterne con Dio, né diciamo per contro che Dio, non avendo fatto nulla di buono prima, si sia volto a farlo»<sup>439</sup>.

La soluzione origeniana contemplerebbe un'eterna generazione del Logos-Sapienza, dimostrata a partire dall'attributo divino di Padre. Il Logos eternamente generato, a sua volta, conterrebbe i "principi" della creazione: ovvero, non il creato o le creature razionali, le anime, le quali non sarebbero dunque coeterne a Dio; bensì i λόγοι, le idee, le forme e i generi della creazione.

Ecco dunque sintetizzata la peculiarità ontologica della paternità che lega Dio Padre al Figlio e che, per altro verso, la separa dal rapporto che intercorre tra Dio creatore e queste 'ragioni': non tanto l'eternità in contrapposizione alla temporalità, giacché la creazione degli intelligibili sembra a sua volta eterna; quanto, piuttosto, quella che si potrebbe definire con Widdicombe «the metaphysical priority of the eternal generation of the Son and the eternal Father-Son relation». L'immagine delle scatole cinesi rende bene questa dinamica di "contenimento" di una eterna generazione in quella di livello superiore. L'eterna generazione del Logos deve precedere quella degli intelligibili giacché quest'ultima avviene *per mezzo* della prima. Nondimeno, la precedenza in questione non può ancora essere intesa in senso temporale. È infatti evidente che entrambe si collochino al di fuori dalla temporalità.

A sua volta, lo schema illustra la distanza della generazione del Figlio dalla creazione dotata di inizio delle restanti creature, le razionali e le corporee. Le due si distinguono poi attraverso le categorie di necessità ed accidentalità. A Dio non può essere sottratto l'attributo di Padre senza che si ipotizzi empicamente, osserva Origene, di modificarne la sostanza. Egualmente, il Logos non può che essere Figlio. Ne scaturisce una nozione di paternità "necessitata" – non perché coatta o indotta, quanto, piuttosto, sostanziale – ed inamovibile, che illumina *e contrario* la condizione potenziale insita nell'esser padre degli uomini. Non solo; si vedrà, trattando in seguito dell'adozione a figli di Dio, che questa costituisce e si sostanzia di una partecipazione alla sostanza del Padre.

Interessante a questo riguardo un frammento tratto dal primo libro del grande commentario alla Genesi, perduto: il passo è citato polemicamente da Marcello di Ancira e poi ripreso, insieme alla cornice polemica in cui è incastonato, da Eusebio, che tenta invece di mostrare la buona fede dell'Alessandrino di contro ai suoi detrattori:

---

<sup>439</sup> Prin I.4.5 (SC 252, 172): *Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate piūm aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursum cum nihil boni prius egerit deus, in id ageret esse conversum.* Origene tradotto da Rufino esclude che Dio abbia potuto cominciare a creare, non avendolo fatto prima, ma ne conclude che *sine dubio omnia vel genera vel species fuerunt semper*, lasciando intendere che si tratti, nel caso della eterna creazione, delle idee o ragioni, e non degli individui razionali.



«Dio, infatti, non ha cominciato ad esser padre essendone impedito (fino a quel momento), come gli uomini che, padri, lo diventano, da una condizione in cui ancora non possono essere padri. Se, infatti, Dio è sempre perfetto, e se sempre è presso di lui in potenza (δύναμις) la condizione di padre; e se è un bene che egli sia padre di un tale figlio, allora, perché mai rimanda e priva se stesso di ciò che è bello? Perché, per così dire, non diventa padre dal momento stesso in cui può esserlo? Lo stesso si deve dire anche riguardo allo Spirito Santo»<sup>440</sup>.

La scelta terminologica di δύναμις si riferisce alla potenza aristotelica. Nel caso di Dio la distinzione tra potenza ed atto non ha ragione di essere, giacché ciò che è bene o è bello si realizzi non trova impedimento alla propria realizzazione. D'altra parte vale il corollario esplicitato nel passo dei *Principi* ora considerato: ipotizzare un indugio o un impedimento alla realizzazione della paternità divina significherebbe presupporre un'imperfezione da parte di Dio. Se si suppone che Dio sia perfetto o compiuto, "finito" (secondo l'ambiguità semantica di τέλειος), ipotesi il cui contrario è evidentemente impossibile ed empio da sostenere, ogni difetto o indugio o mancanza rispetto alla condizione divina "attuale" si presenta come un'imperfezione. Più precisamente, come si osservava sopra, Dio è al di sopra della temporalità e dunque al di sopra dei cambiamenti che in essa si inscenano.

La nozione di una figliolanza ontologica di contro ad una acquisita, e, per altro verso, il concetto di accidentalità, non-necessità e "scalarità" dell'esser figli, sono fondamentali per la comprensione della figliolanza per adozione, cui si dedicherà ampio spazio in un paragrafo successivo. Basti raccogliere, per ora, la definizione dell'esser figlio del Logos: esso è sostanziale, necessario, eterno, non soggetto ad aumento o diminuzione.

Si osservi, per inciso, come Origene non metta in discussione l'assunto della paternità di Dio, ma ne tragga i presupposti per dimostrare l'eterna generazione del Figlio: come ha osservato Widdicombe, l'assioma doveva essere condiviso dal pensiero filosofico medio-platonico, giacché nel *Contro Celso* non una sola parola è spesa a dimostrazione del concetto<sup>441</sup>.

Il figlio, κτίσμα<sup>442</sup> del Padre, è dunque a lui unito da un rapporto di natura sostanzialmente diversa rispetto a quello che unisce Dio alle altre creature. La generazione di Cristo, unica nella creazione del cosmo, si mantiene ineffabile (*CRm* VII.9: *solus ex ipso Deo ineffabili nativitate generatur*). Origene precisa la nozione con una formula ulteriore. A proposito dello Spirito Santo l'Alessandrino osserva: «E forse è questa la ragione per cui esso non è

---

<sup>440</sup> CGn *apud* Eus., *Contra Marcellum* I.4.22 (GCS XIV.22.11-18): οὐ γὰρ ὁ θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι, ὑπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι πω πατέρες εἶναι. εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα τοιοῦτου υἱοῦ, <τί> ἀναβάλλεται καὶ τοῦ καλοῦ ἑαυτὸν στερίσκει καί, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἔξ οὗ δύναται πατὴρ εἶναι, οὐ <γίνεται πατήρ>; τὸ αὐτὸ μέντοιγε καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λεκτέον.

<sup>441</sup> WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God*, cit. 63 s. Lo studioso fa menzione di Pl. *Tim.* 28C, che fa riferimento a Dio come creatore di tutte le cose.

<sup>442</sup> Sul problema legato alla terminologia origeniana della generazione del Figlio si è già detto: vd. *supra* 22 s.

detto, a sua volta, Figlio di Dio, mentre solo l'Unigenito è detto dall'inizio figlio per natura (φύσει υἱοῦ)<sup>443</sup>. Ancora nel *Commento a Giovanni*, con un esempio riferito a Paolo:

«Se è vero, dunque, il detto: *Se Dio fosse vostro Padre, mi amereste* (Gv 8,42), è evidente che sia corretto anche il reciproco: “Se non mi amaste, Dio non sarebbe vostro padre”. Dunque, di coloro che non amano Gesù, Dio non è Padre; ora, c'è stato un tempo in cui Paolo non amava Gesù, c'è stato dunque un tempo in cui Dio non era Padre di Paolo. Non è per natura, pertanto, che Paolo era figlio di Dio, ma in seguito è divenuto figlio di Dio, in un momento in cui noi correttamente avremmo anche potuto assumere [e applicargli] l'affermazione che discende dalla principale<sup>444</sup>, “ma Dio, Paolo, è tuo padre, e dunque tu ami Gesù”. Ma giacché anche prima dei tempi della fede di Paolo era vero il detto: *Se Dio fosse vostro Padre, mi amereste* (Gv 8,42), allora sarebbe corretto supporre che Gesù dica all'incirca: “Ma certo non mi ami; dunque Dio non è tuo padre, Paolo»<sup>445</sup>.

Lo stesso pensiero è conservato nella traduzione latina di *Prin* I.2.45: «Ed infatti non diviene Figlio dall'esterno, per adozione dello Spirito, ma è Figlio per natura (*natura filius*). [...] E questa Sapienza, che è identica a colui che, solo, è Figlio per natura (*solus natura filius*), è detta pertanto anche Unigenito»<sup>446</sup>. Il Figlio è dunque tale per natura: ovvero, il suo essere figlio è per lui sostanziale. La relazione che unisce i figli adottivi al padre, per contro, è “esterna”, ovvero, non aderisce alla sostanza stessa dei figli. Può dunque aumentare e diminuire; per questo, si vedrà, la metafora e l'ambito semantico dell'insegnamento si prestano così bene a rappresentarla: l'insegnamento – o l'apprendimento, e *parte obiecti* – presuppongono un progresso o un regresso che solo riguarda la partecipazione accidentale ad una condizione.

La paternità divina costituisce il modello della genitorialità. Dio è vero padre. Nel contempo, è attraverso il modello antropologico della generazione umana che si declina e si

---

<sup>443</sup> *CIo* II.10.76 (SC 120, 256): Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτὸ υἱὸν χρηματίζειν τοῦ θεοῦ, μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος.

<sup>444</sup> Si adotta per ὅτε καὶ ὑγιῶς ἂν προσελάβομεν τὸ ἀκόλουθον τῷ ἡγουμένῳ τοῦ συνημμένου λέγοντος ὅτι la traduzione di Corsini (1968, 629), leggermente modificata – Corsini non traduce καὶ ὑγιῶς; si confronti con la traduzione di C. Blanc: «aussi aurions-nous également bien fait d'admettre ce qui découle des prémisses du raisonnement hypothétique» (SC 290, 224). La traduttrice francese osserva che il verbo è usato nel linguaggio filosofico a significare «'assumer la mineure d'un syllogisme'» (*ibid.* n. 1).

<sup>445</sup> *CIo* 20.17.137-139 (SC 290, 224-226): εἰ μὲν οὖν ἀληθὲς τὸ "εἰ ὁ θεὸς "πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἡγαπᾶτε ἂν ἐμέ", δῆλον ὅτι καὶ τὸ τούτῳ ἀντίστροφον ἐστὶν ὑγιῶς: "εἰ μὴ ἡγαπᾶτέ με, οὐχὶ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν "ἦν". οὐκοῦν τῶν μὴ ἀγαπῶντων τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς πατὴρ. Παῦλος δὲ ἦν ὅτε οὐκ ἡγάπα τὸν Ἰησοῦν, ἦν ἄρα καιρὸς ὅτε ὁ θεὸς Παύλου πατὴρ οὐκ ἦν. οὐ φύσει ἄρα Παῦλος θεοῦ υἱὸς ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν θεοῦ υἱός, ὅτε καὶ ὑγιῶς ἂν προσελάβομεν τὸ ἀκόλουθον τῷ ἡγουμένῳ τοῦ συνημμένου λέγοντος ὅτι "ἀλλὰ μὴν ὁ θεός, ὦ Παῦλε, πατὴρ σου ἐστίν, ἀγαπᾶς ἄρα τὸν Ἰησοῦν". ἀλλὰ καὶ πρὸ τῶν χρόνων τῆς πίστεως Παύλου ἀληθοῦς ὄντος τοῦ "εἰ ὁ θεός "πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἡγαπᾶτε ἂν ἐμέ" ὑγιῶς ἦν προσλαβεῖν οἰονεὶ λέγοντα τὸν Ἰησοῦν: "ἀλλὰ μὴν ἐμὲ οὐκ ἀγαπᾶς, οὐκ ἄρα ὁ θεός πατὴρ σου ἐστίν, ὦ Παῦλε". A proposito di questo passo, si veda il commento di J.-P. Batut: «Ici, comme on le voit, le “par nature” ne s'oppose pas au “par grâce”, comme on pourrait s'y attendre : c'est bien le devenir de l'homme qui s'oppose à ce qui est hors du temps» (BATUT, *Pantokrator*, cit. 440). Batut sottolinea a ragione come l'essere Figlio di Cristo sia estraneo alla temporalità: la naturalità della condizione si realizza nell'eternità. Al contrario, gli uomini diventano figli di Dio: di questa loro condizione esiste un inizio, un prima e un dopo. «La notion de nature est réservée au Fils, mais pour l'homme, il faut parler d'un devenir: la nature de l'homme ne se trouve pas au principe, mais au terme de son itinéraire, lorsque, devenue spirituelle, elle rejoint à l'accomplissement du temps ce que le Fils était avant le commencement du temps» (*Ibid.* 439).

<sup>446</sup> *Prin* I.2.45 (SC 252, 118.120): *Non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius est ... Quaeque sapientia quia ipse est, qui est solus natura filius, idcirco et unigenitus dicitur.*

esprime al meglio la relazione tra il Padre ed il Figlio. Come osserva Rius-Camps, «El concepto de ‘paternidad’ y ‘maternidad’ es analógico. De ahí que pueda predicarse, en diversos niveles, de distintos individuos»<sup>447</sup>. Così, la nozione di paternità si applica, in primo grado, a Dio; subordinata a questa viene la paternità di Cristo in rapporto alle anime che compongono la Chiesa celeste o agli enti razionali. Segue poi la paternità di Adamo, che si estende all’umanità, costituendo il principio dell’analogia con Cristo. Lo stesso rapporto analogico scandirebbe per Rius-Camps il rapporto tra la Gerusalemme Celeste, la Chiesa, ed Eva<sup>448</sup>.

In un frammento del *Commento a Giovanni* Origene osserva:

«È legge di natura, per chi genera, amare i generati. E come, nel caso degli uomini, la disposizione nei confronti dei figli è dettata da natura, mentre quella che essi nutrono nei confronti di chi è da loro amato in modo diverso ha un’altra origine; allo stesso modo anche Dio ama il mondo in quanto Dio, il Figlio in quanto Padre»<sup>449</sup>.

È proprio la metafora della genitorialità umana che esprime più efficacemente la perfezione del rapporto tra Dio e Logos.

In questa cornice, la Sapienza divina mantiene una ‘superiorità’ metafisica rispetto a quella del Figlio incarnato, con una nota di apparente subordinazionismo. In realtà, L’Alessandrino non pare mai mettere in dubbio l’uguaglianza ontologica, l’unità del Padre e del Figlio. L’incarnazione stessa, al contrario, assume questa uguaglianza nel suo essere incarnazione divina. Ma il Logos incarnato, nel farsi uomo, assume le caratteristiche proprie dell’umanità – quella, sì, inferiore – pur mantenendo la propria distanza ontologica<sup>450</sup>.

Origene applica alla dinamica provvidenziale che guida l’incarnazione e l’esperienza terrena di Cristo un’idea che si vedrà diffusa a proposito della condizione umana; ovvero, la nozione di una prescienza divina e di una più globale comprensione del piano provvidenziale, preclusa a Gesù stesso. Così in *EM* 29, obiettando ad una possibile interpretazione del grido di dolore di Cristo nei Getsemani (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42) come espressione del timore della passione da parte di Gesù stesso, l’Alessandrino svia la questione, avanzando ipoteticamente che l’“intervento” di Cristo fosse dovuto al tipo (τὸ εἶδος) di martirio: Gesù, suggerisce l’Alessandrino, ne avrebbe voluto uno più doloroso per sé; in ogni caso, conclude,

---

<sup>447</sup> RIUS-CAMPS, *El dinamismo*, cit. 178.

<sup>448</sup> RIUS-CAMPS, *El dinamismo*, cit. 178 s.

<sup>449</sup> *FrIo* L (GCS X.525): νόμος γὰρ φυσικὸς τοῖς γεννώσιν ἀγαπᾶν τὰ γεννώμενα. καὶ ὡς περ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων φυσικὴ μὲν διάθεσις ἢ πρὸς τὰ τέκνα, ἄλλως δὲ πως γινομένη πρὸς τὰ ἑτέρως ἀγαπώμενα, οὕτω καὶ ὁ θεὸς ἀγαπᾶν μὲν τὸν κόσμον ἢ ὁ θεός, τὸν δὲ υἱὸν ἢ ὁ πατήρ.

<sup>450</sup> Sulla questione del “subordinazionismo origeniano”, si veda M. FÉDOU, *La sagesse et le monde. Le Christ d’Origène*, Paris 1995, in particolare pp. 290-310 («*Subordinatianisme* » d’Origène ?).

«ciò non era la volontà del Padre, che amministrava gli accadimenti in modo ed ordine diverso, più sapientemente rispetto alla volontà del Figlio, a quanto vedeva il Salvatore»<sup>451</sup>.

La questione, svolta altrove in maniera più estesa, riguarda la conoscenza dell'uomo-Cristo, che, in quanto uomo, è detto 'non sapere'. Ad esempio, in *CMtS* 55, a proposito di Mt 24,36 – «Quanto a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre» (Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος) – Origene osserva:

«Ma uno oserà dire: l'uomo che è secondo il Salvatore, lo si intende come uno che progrediva *in sapienza, età e grazia davanti a Dio ed agli uomini* (Lc 2,52), e che, pur progredendo in scienza e sapienza al di sopra di tutti, tuttavia non progrediva al punto che venisse a lui ciò che è perfetto, prima di portare a compimento la propria economia. Nulla di straordinario, dunque, se ignorava questa sola cosa tra tutte – ovvero, il *giorno e l'ora della fine*»<sup>452</sup>.

La riflessione sul 'non sapere' dell'uomo-Cristo, in particolare riferimento alla citazione di Lc 2,52, ricorda l'esegesi di Ger 1,6 in *HJer* I.7 laddove è questione di illustrare attraverso un'indagine prosopologica la possibilità di attribuire a Cristo, prima, ed al Logos, poi, le parole del giovane Geremia chiamato alla vocazione profetica: *E dissi: "O signore, ecco, non so parlare, perché sono troppo giovane"* (καὶ εἶπα ᾧ δέσποτα κύριε, ἰδοὺ οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν, ὅτι νεώτερος ἐγὼ εἰμι). Anche in quel caso, a sostegno della tesi per cui Cristo abbia potuto *non sapere* qualcosa, vengono chiamati in causa alcuni *testimonia* biblici tra cui Is 7,16 – «Perciò, prima che il bambino conosca il bene ed il male, rifiuta la malizia per scegliere il bene» (διότι πρὶν ἢ γινῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἀπειθεῖ πονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν), in cui viene effettuato una palese sostituzione dell' ἐπίσταμαι di Geremia con l'infinito sinonimico γινῶναι, usato, a differenza del primo, in senso assoluto e non servile –, la kenosi di Fil 2,7 e, per l'appunto, la citazione dal vangelo dell'infanzia lucano, che testimonia dell'avanzamento e del progresso terreno di Cristo<sup>453</sup>.

L'autentica partecipazione dell'umanità del Logos, che preclude all'uomo la conoscenza propria del Padre, non intacca tuttavia la dignità perfetta del Figlio.

---

<sup>451</sup> *EM* 29 (GCS II.26): ὅπερ οὐδέπω ἦν θέλημα τοῦ πατρὸς γενέσθαι, σοφώτερον παρὰ τὸ βούλημα τοῦ υἱοῦ καὶ παρ' ὃ ἑώρα ὁ σωτὴρ ὁδῶ καὶ τάξει οἰκονομοῦντος τὰ πράγματα.

<sup>452</sup> *CMtS* 55 (Opere di Origene XI.5, 347): *Audebit autem aliquis dicere quoniam homo, qui secundum salvatorem <est>, intellegitur proficiens sapientia et aetate et gratia coram Deo et hominibus, qui proficiens proficiebat quidem super omnes scientia et sapientia, non tamen ut veniret et iam quod erat perfectum, priusquam propriam dispensationem impleret. Nihil ergo mirum est, si hoc solum nescivit ex omnibus, id est diem consummationis et horam.*

<sup>453</sup> Sul seguito dell'esegesi, in particolare su *HJer* I.8, vd. *supra* 61 ss.

### II.1.1. Il doppio racconto di Gn 1,26 s. e 2,7.21 ss. e la discesa del Logos-Cristo

Partendo dall'analisi esaustiva che J. Rius-Camps propone delle categorie antropologiche di padre e madre nell'opera origeniana<sup>454</sup> si propone qui un testo centrale nel pensiero dell'Alessandrino, in cui ben si evidenzia come l'incarnazione del Logos preesistente sia intesa da Origene come un allontanamento dal padre e dalla madre – rispettivamente, Dio Padre e la Gerusalemme Celeste – allo scopo di reintegrare la chiesa caduta nel peccato nell'unità perfetta.

«E colui che dall'inizio, *essendo in forma divina* (Fil 2,6), ha creato l'uomo secondo l'immagine, lo fece maschio, e femmina fece la Chiesa, donando ad entrambi l'unità *secondo l'immagine* (Gn 1,27). Ed il Signore, in quanto uomo, abbandonò per la chiesa il Padre presso cui era quando venne *in forma di schiavo* (Fil 2,7), ed abbandonò anche la madre, essendo lui stesso anche figlio della Gerusalemme Celeste; ed aderì alla propria moglie, che era caduta qui, ed i due divennero quaggiù una sola carne; per lei divenne anche lui carne, quando *il Logos divenne carne ed abitò in mezzo a noi* (Gv 1,14)»<sup>455</sup>.

Il punto di partenza dell'esegesi in questione è il duplice racconto della generazione in Gn 1,26.27 e 2,7.21.23, cui l'Alessandrino stesso dedica un'interpretazione nel passo di *CMt* precedente a quello che consideriamo<sup>456</sup>. La prima creazione riguarda l'uomo perfetto, distinto in maschio (ἄρρεν) e femmina (θῆλυ): è la creazione primordiale, non ancora intaccata dal peccato. Alla prima segue invece una seconda creazione, che ha per oggetto, questa volta, l'uomo (ἄνθρωπος) e la donna (γυνή) sensibili: il primo tratto dalla polvere del suolo, l'altra, dalla costola del primo uomo. Origene si sofferma in *CMt* sul fatto che la citazione evangelica di *Genesi* paia accostare due momenti, e due terminologie, distinti. Anche l'ebraico, osserva l'Alessandrino, mantiene la medesima differenza lessicale.

Come riassume M.I. Danieli, «In Gn 1,26-27 si parla di maschio e femmina creati secondo l'immagine di Dio – l'anima preesistente unita al Verbo e la sua Sposa, la Chiesa delle “intelligenze preesistenti” –, in Gn 2,21-27 dell'uomo plasmato dalla polvere della terra e della donna tratta dal suo fianco, ossia della creazione dei corpi consecutiva alla creazione precosmica – di questi ultimi è detto che sono una sola carne»<sup>457</sup>. Solo il Cristo e la Chiesa Celeste, intesa come assemblea degli spirituali, mantengono l'immagine e la somiglianza.

<sup>454</sup> J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo*, cit. 169-217.

<sup>455</sup> *CMt* XIV.17 (GCS XL.326): καὶ <ὁ κτίσας> γε <ἀπ' ἀρχῆς> τὸν κατ' εἰκόνα (ὡς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) ἄρρεν αὐτὸν ἐποίησε καὶ θῆλυ τὴν ἐκκλησίαν, ἐν τῷ κατ' εἰκόνα ἀμφοτέροις χαρισάμενος. καὶ καταλέλοιπέ γε διὰ τὴν ἐκκλησίαν κύριος ὁ ἀνὴρ πρὸς ὃν ἦν <πατέρα> ὅτε ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχε, καταλέλοιπε δὲ καὶ <τὴν μητέρα.> καὶ αὐτὸς υἱὸς ὢν τῆς ἁῶν Ἱερουσαλὴμ, καὶ ἐκολλήθη τῇ ἐνταῦθα καταπεσούσῃ <γυναικὶ αὐτοῦ,> καὶ γεγόνασιν ἐνθάδε <οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.> διὰ γὰρ αὐτὴν γέγονε καὶ αὐτὸς σὰρξ, ὅτε ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

<sup>456</sup> Si veda sull'argomento, tra i molti contributi, quello, piuttosto recente, di A.-C. JACOBSEN, *Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen*, VigChr 52, 3 (2008) 213-232.

<sup>457</sup> Origene. *Commento al vangelo di Matteo/2*, n. a cura di M.I. DANIELI, tr. a c. di R. SCOGNAMIGLIO, Roma 1999, 150 n. 3. E Prinzivalli, cui M.I. Danieli rimanda nella nota successiva, contempla sia questa possibilità – cioè che «Si potrebbe anche congetturare una certa distinzione fra i due momenti di Gen 1,27 e Gen 2,22-24, nel senso

Il resto della creazione, creato ad immagine (secondo Gn 1,27), deve guadagnarsi la somiglianza. La problematica in questione, cruciale per il pensiero origeniano, è quella della cosiddetta doppia creazione: uno sviluppo esegetico di matrice alessandrina, che prende le mosse dall'osservazione del duplice racconto creazionistico in *Genesis*. Filone interpreta allegoricamente i due passi, intendendo il primo come riferito alla creazione dell'uomo celeste, che costituirebbe l'idea sul modello della quale viene creato l'uomo terrestre, composto di corpo ed anima e distinto secondo il sesso in maschio e femmina<sup>458</sup>. Origene sviluppa il tema nella cornice della propria cosmologia: distingue dunque i due resoconti come altrettante tappe, concernenti parti diversi del composto antropologico. Alla prima creazione, puramente spirituale ed avvenuta ad immagine di Dio, seguirebbe una seconda, corporea, conseguenza diretta della caduta degli enti razionali dalla contemplazione di Dio bene sommo nella materia. Gli enti razionali, divenuti anime, sono così chiamati a guadagnare l'originaria somiglianza con Dio in una restaurazione finale apparentemente simile agli inizi. Sfameni Gasparro mette in evidenza il «carattere dinamico dell'immagine, la quale raggiunge compiutezza e perfezione nella somiglianza finale con Dio»<sup>459</sup>.

In seno alla coppia di protoplasti formati ad immagine si aggiunge poi una seconda distinzione. Origene aggiunge in *CMt*: «Né infatti la donna è ad immagine, né l'uomo, ma gli uni, che si distinguono, sono l' 'uomo', i secondi, la 'donna'»<sup>460</sup> (οἱ μὲν διαφέρουντες ... οἱ δὲ δεύτεροι ...). Chi sono 'coloro che si distinguono' ed 'i secondi'? Evidentemente, le creature razionali, all'interno delle quali si costituiscono diverse dignità. Proprio questo elemento ha fatto pensare ad una dipendenza di Origene dal pensiero valentiniano. La citazione di Gn 1,27 ha un ruolo importante nel pensiero della corrente gnostica. Come è stato osservato da E.

---

che il secondo potrebbe essere letto come successivo alla caduta e quindi adombrante l'azione redentiva», - ma considera anche l'ipotesi per cui nel sistema origeniano «Gen 1,27 rappresenterebbe anagogicamente il momento della creazione della Chiesa preesistente nel suo aspetto iniziale, e per questo totale, di riunione del complesso dei noes, antecedente alla stessa creazione del mondo, mentre nel successivo racconto di Gen 2,22-24 può essere letto a livello allegorico il momento propriamente unitivo di Cristo logos con la chiesa o con l'anima» (E. PRINZIVALI, *Origene*, in E. DAL COVOLO (a c. di), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Roma 1996, 76 e n. 47).

<sup>458</sup> Sul tema della doppia creazione in Filone e per un'indicazione dei passi in cui l'esegeta alessandrino sviluppa la dottrina si veda G. SFAMENI GASPARRO, "Doppia creazione" e peccato di Adamo nel Peri Archon: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana, in Id., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, 101-138, 129 n. 23. Questi ultimi sono, nello specifico, Op.69 e 134. Sfameni Gasparro osserva come l'idea di un Adamo celeste si sviluppi di tanto in tanto in quella di un Adamo *nous*, puro intelletto non contaminato dal contatto terrestre.

<sup>459</sup> *Ibid.* 108. Della stessa autrice - e nel medesimo volume - si veda anche G. SFAMENI GASPARRO, *La "doppia creazione" di Adamo e il tema paolino dei "due uomini" nell'esegesi di Origene*, in Id., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, 139-155. Il contributo evidenzia le relazioni che intercorrono tra il modello origeniano della 'doppia creazione' ed il binomio paolino uomo interiore-uomo esteriore.

<sup>460</sup> *CMt* XIV.16 (GCS XL.322): οὐδέποτε γὰρ γυνὴ κατ' εἰκόνα οὐδὲ ἀνὴρ, ἀλλ' οἱ μὲν διαφέρουντες ἄρρεν οἱ δὲ δεύτεροι θῆλυ.

Prinzivalli, «Nella ripresa in due tempi (Gn 1,27 e 2,22) del mistero del Logos e della creatura razionale può forse scorgersi la trasformazione da parte della tradizione ortodossa alessandrina di una suggestione valentiniana»<sup>461</sup>. Così, nello specifico, H. Strutwolf per cui «Dies erinnert wohl nicht zufällig an die Lehre des östlichen Valentinianismus, der Gen 1,27 auf die Unterscheidung der männlichen Engel von den weiblichen und schwachen Pneumasamen anwendet»<sup>462</sup>.

Essendo la parte femminile imperfetta e soggetta alla caduta, essa richiederebbe l'intervento del Logos, fattosi carne. L'incarnazione ha per scopo, dunque, nel pensiero origeniano, la reintegrazione della condizione perduta: Cristo-Figlio si fa uomo per ri-unirsi alla sposa, la Chiesa terrena. Come osserva Strutwolf, citando gli studi di Rius-Camps, Cristo è sposo, secondo la natura divina, della Gerusalemme celeste, a sua volta madre delle creature razionali: di queste il Logos è dunque padre. Egli è però nel contempo figlio della Gerusalemme celeste e sposo della Chiesa, fratello degli altri razionali, una volta assunta la condizione umana. Origene orchestra così un reticolo di rapporti basato sul linguaggio metaforico della procreazione e della parentela.

## II.2. Il Padre e lo Spirito

La riflessione origeniana sullo Spirito<sup>463</sup> può forse dirsi meno approfondita rispetto a quella sulla seconda ipostasi; specchio di una situazione più generale legata all'epoca di Origene, all'altezza della quale

<sup>461</sup> PRINZIVALLI, *Origene*, cit. 76 n. 48.

<sup>462</sup> H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, 303. Si veda lo sviluppo nelle pagine seguenti a proposito delle analogie che riguardano la reintegrazione finale delle anime. È da aggiungere che, sempre nel contesto dell'analisi dell'esegesi origeniana al racconto biblico della creazione, Strutwolf considera anche la problematica dell'eterna generazione delle creature razionali, "scartata", come si è visto, da Crouzel e dalla critica successiva. Lo studioso non sembra aderire alla posizione maggioritaria: «Er [sc. Origene] trägt hier [Prin I.4.5; vd. supra 194 n. 439] nämlich nur eine mögliche Lösung des Problems vor (fortassis), wobei er sich auch die andere Möglichkeit, dass eben auch die einzelnen Vernunftwesen immer schon existieren, weiterhin offen hält. Am Ende dieses Abschnitts bleibt ja eine offen gelassene Alternative stehen: Neben der Meinung, dass die Gattungen und Arten immer schon waren, wird auch die Präexistenz der zahlenmäßig bestimmten Einzeldinge erwogen»; «Ist also die göttliche Trias seit Ewigkeit von einer begrenzten Zahl von Vernunftwesen umgeben, die – durch den Geist geheiligt und vom Sohn ständig belehrt – mit dem Vater verbunden sind, so ist dieser Zustand der Seligkeit in der Präexistenz wegen der Freiheit der Geschöpfe ein instabiler. Dies drückt sich auch darin aus, dass die Vernunftwesen zwar nach der *imago* Dei geschaffen sind, dass die *similitudo* ihnen aber noch nicht von Anfang an gegeben ist, sondern das Ziel der Vollendung der Vernunftwesen darstellt, das sie durch eigenen Eifer erreichen sollen. Daher ist die Seligkeit der Vernunftwesen, die in der Schau Gottes besteht, kein statischer Zustand, sondern ein dynamischer Prozess, eine Bewegung auf das Ziel hin. Dieser Gedanke erinnert an die Lehre von der doppelten Formung des valentinianischen Pleroma, das ja zunächst unvollkommen geschaffen wird, wobei dieses Theorem wie auch bei Origenes als Erklärungsmodell für die Möglichkeit des Falles dient» (cit. 236 s.). Le creature razionali, generate *ab aeterno*, non potrebbero però sostanzialmente il bene e cadrebbero, pertanto, dalla loro condizione; chiamate a recuperare la somiglianza con il proprio creatore, esse ricorderebbero la doppia creazione del Pleroma gnostico.

<sup>463</sup> Sulla antropologia origeniana ed il ruolo giocato in essa dallo Spirito, si veda lo studio ormai classico di J. DUPUIS, "L'esprit de l'homme". *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Malines 1967.

«era universalmente invalsa la formula battesimale di Mt 28,19, che affiancava lo Spirito Santo al Padre e al Figlio nella lex orandi, ma la riflessione dottrinale (lex credendi) sullo spirito era in complesso arretrata, se raffrontata con quella riguardante il rapporto tra Cristo e Dio Padre, e [...] confusa: si parlava infatti di spirito sia come sostanza divina in generale sia come nome personale di Cristo sia in riferimento specifico allo Spirito Santo. Origene ha elaborato una riflessione approfondita soltanto su qualche punto di tutta questa materia, e soprattutto non ha avvertito l'esigenza di comprendere in modo sistematico anche lo Spirito Santo, insieme con le altre due ipostasi, nel contesto del rapporto intertrinitario»<sup>464</sup>.

Stabilito il contesto in cui si sviluppa la riflessione origeniana, è possibile trarre qualche elemento maggiore.

I *Principi* trattano, evidentemente, della questione dello Spirito: come osserva Simonetti, la definizione dello *Spiritus Sanctus procedens* di I.2.13 ha ogni probabilità di essere della mano di Rufino, alla cui epoca meglio si attaglia la distinzione posta tra lo Spirito ed il Figlio, *natus*. Altrettanta cautela, sempre secondo Simonetti, richiede *Prin* I.3.3, in cui Origene ammette che «nondimeno sino ad oggi non siamo stati in grado di reperire alcun discorso nelle sante scritture nel quale lo Spirito Santo sia detto essere frutto di generazione o creazione»<sup>465</sup>.

Un'indicazione relativamente più precisa – anche perché trasmessaci nel greco del commentario origeniano a Giovanni – ci è fornita in *CIO* II.73-76, in cui Origene esamina Gv 1,3: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν). A partire dal versetto evangelico l'esegeta si interroga se in quel 'tutto' sia da comprendere anche lo Spirito: se cioè esso sia stato fatto per mezzo della seconda ipostasi e da essa derivi. La risposta si articola come segue:

«Se è vero che *tutto è stato fatto per mezzo di lui* (Gv 1,3), bisogna ricercare se anche lo Spirito Santo per mezzo di lui fu fatto. Ritengo infatti che per chi dice che esso è stato fatto (γενητόν)<sup>466</sup> ed avanza il detto: *Tutto fu fatto per mezzo di lui*, sia necessario ammettere che anche lo Spirito Santo fu fatto per mezzo del Logos, essendo questo più anziano<sup>467</sup> (πρεσβύτερου) in rapporto a lui. Per chi invece non ammette che lo Spirito Santo sia stato fatto per mezzo di Cristo, sarà conseguente il dirlo ingenerato (ἀγέννητον), se giudica veraci le parole di questo vangelo. Ci sarà poi un terzo oltre a questi due – intendo, quello che ammette che lo Spirito Santo sia stato fatto per mezzo del Logos e quello che lo ritiene, invece, ingenerato – che avvanzerà l'ipotesi secondo cui lo Spirito Santo non ha una sostanza propria 'altra' rispetto al Padre ed al Figlio [...]. Noi, invece, che siamo convinti che esistano tre ipostasi (ὑποστάσεις) – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo – e che null'altro vi sia di ingenerato se non il Padre, avanziamo l'idea, in quanto più conforme a pietà e veritiera, che lo

<sup>464</sup> M. SIMONETTI, voce *Spirito Santo*, in *Origene. Dizionario*, cit. 451. Si veda dello stesso autore e nel medesimo volume la voce *Trinità*, in *Origene. Dizionario*, cit. 459-466, e le bibliografie esaustive accluse.

<sup>465</sup> *Prin* I.3.3 (SC 252, 148): *verum tamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur*.

<sup>466</sup> L'intera terminologia del passo è un autentico rompicapo, qualora la si voglia inserire o incasellare nelle griglie post-nicene che distinguono tra generazione e creazione.

<sup>467</sup> O 'insignito di maggiore dignità'; così C. BLANC, SC 120, 253; vd. n. 2: «L'antériorité exprimée par πρεσβύτερος n'est pas forcément d'ordre chronologique».



Spirito Santo è la più onorabile fra tutte le cose che sono state fatte per mezzo del Logos, e la prima di rango tra quante sono state fatte dal Padre per mezzo di Cristo»<sup>468</sup>.

La soluzione, dunque, ha una coloritura subordinazionista, ma pare formulata soprattutto con l'intento di preservare l'unicità e l'indipendenza della sostanza divina, ribadendo però l'esistenza di tre ipostasi e la distinzione ontologica tra esse.

Poco oltre l'Alessandrino riprende la questione: se in effetti il Figlio si pone al di sopra dello Spirito, come giustificare alcuni passi biblici in apparente contraddizione con la soluzione tratteggiata, in cui la terza ipostasi pare avere maggiore dignità della seconda (II.11.79 ss.)? I *testimonia* sono Is 48,16 – «Il Signore mi ha inviato, ed il suo Spirito» (καὶ νῦν κύριος ἀπέσταλκέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ) – e Mt 12,32, secondo cui non vi sarà perdono, né in questo secolo, né in quello a venire, per chi avrà commesso blasfemia contro lo Spirito Santo.

Origene risolve anche le citazioni in questione: la veterotestamentaria non crea intoppo alla spiegazione dell'esegeta, nella misura in cui si interpreta l'invio per mezzo dello Spirito Santo come avente per oggetto il Cristo incarnato. Se lo Spirito può inviare il Figlio, non è perché quest'ultimo gli sia inferiore, quanto, piuttosto, perché esso stesso si è abbassato (II.11.81). D'altra parte, il versetto profetico secondo il dettato della LXX presenta un margine di ambiguità nella misura in cui τὸ πνεῦμα può essere soggetto logico o complemento oggetto del verbo.

Quanto poi al *testimonium* neotestamentario, mentre tutti gli esseri razionali partecipano del Logos – con un evidente gioco di parole tra λόγος e λογικός – e possono dunque ottenere perdono in virtù di questa partecipazione, la perdita dello Spirito, prima disceso sull'individuo, comporta una falla irrecuperabile e difficilmente sanabile.

La terza ipostasi, nella sua indipendenza ontologica, mantiene intatta la dignità e la superiorità rispetto agli altri elementi del creato. Se la generazione del Figlio si distingue come primizia della creazione, avanza Origene, lo Spirito può ben esser considerato primizia degli spiriti: *Ne forte ergo, ut ille primogenitus dicitur omnis creaturae, tali quadam ratione etiam multorum spirituum primitiae dicatur Spiritus Sanctus* (CRm VII.5). La Trinità è dunque avvertita come

---

<sup>468</sup> *CIo* II.10.73-75 (SC 120, 252-256): Ἐξεταστέον δέ, ἀληθοῦς ὄντος τοῦ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, εἰ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Οἶμαι γὰρ ὅτι τῷ μὲν φάσκοντι γενητὸν αὐτὸ εἶναι καὶ προιεμένῳ τὸ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· ἀναγκαῖον παραδέξασθαι, ὅτι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου παρ' αὐτὸ τοῦ λόγου τυγχάνοντος. Τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγενῆσθαι ἔπεται τὸ ἀγέννητον αὐτὸ λέγειν, ἀληθῆ τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τούτῳ εἶναι κρίνοντι. Ἔσται δέ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τὸν τε διὰ τοῦ λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγενῆσθαι καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸ εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινα ἰδίαν ὑφ'εστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν ... Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθές προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει <πρώτων> πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.

compatta nella propria distanza dal mondo sensibile, in virtù della propria partecipazione sostanziale al bene; è nelle dinamiche intertrinitarie che si rivela l'im maturità di un sistema ancora non preparato a ritagliare un ruolo specifico allo Spirito Santo.

### II.2.1. Lo Spirito, madre del Logos

Al passo del *Commento a Giovanni* che abbiamo appena considerato fa seguito un'ulteriore, possibile obiezione alle conclusioni formulate. Un *logion* del *Vangelo degli Ebrei*, noto ad Origene e da lui interpretato in *Clō* II.12.87, definisce lo Spirito Santo madre del Logos. L'interpretazione dello Spirito come principio femminile e madre della seconda ipostasi era peraltro già diffusa nel pensiero gnostico, in particolare valentiniano. Origene scioglie lo "scandalo" apparente relativo all'affermazione: se fratello, sorella o madre di Dio è chi ne compie la volontà (cf. Mt 12,50), non c'è nessuna ingiustizia nell'affermare che lo Spirito sia madre del Logos, in quanto, appunto, compie la volontà del Padre.

Un'altra ripresa del *Vangelo degli Ebrei* emerge nelle omelie origeniane su Geremia, a commento di Ger 15,10: «Me infelice, madre, che uomo hai mai dato alla luce? Un uomo messo a giudizio e contestato su tutta la terra» (Οἶμοι ἐγώ, μήτηρ, ὡς τίνα με ἔτεκες; ἄνδρα δικαζόμενον καὶ διακρινόμενον πάσῃ τῇ γῆ). Il versetto è analizzato nella quattordicesima e quindicesima omelia. In *Hler* XIV.5 Origene commenta il grido di dolore rivolto alla madre dal profeta riferendosi all'esegesi di un predecessore (Τῶν πρὸ ἐμοῦ δέ τις) ed ipotizzando con lui che non sia tanto la madre biologica ad essere invocata, quanto la madre di tutti i profeti, secondo un detto extra-canonico che ha ogni probabilità di appartenere allo stesso Vangelo degli Ebrei: «E la sapienza invia i suoi figli» (καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς). Nell'omelia successiva, immaginando di riferire le parole del profeta al Logos, riconsidera il destinatario dell'invocazione, ipotizzando che si tratti dell'anima dell'uomo-Cristo o della madre; terza, ed ultima, possibilità è quella suggerita dalla stessa citazione dal vangelo extra-canonico riproposta in *Clō* II.12.87: «Di recente mia madre, lo Spirito Santo, mi ha preso per un capello e mi ha condotto sul grande monte, il Tabor» (ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ).

Rius-Camps, attento a rilevare i punti di contatto del pensiero dell'Alessandrino con gli gnostici, osserva come Origene mostri, quanto a terminologia e contenuti, una profonda prossimità con l'opera degli avversari, pur mantenendo uno scarto di polemica. La comprensione del principio materno e femminile dello Spirito Santo è senz'altro uno dei punti più significativi di questa convergenza.

### II.3. Il Padre ed i figli adottivi

Si è ritagliato lo spazio per una divagazione necessaria attraverso le diverse declinazioni della condizione di figlio e padre applicate alle ipostasi della Trinità. A proposito di queste si è osservato come i piani metaforici si intreccino e mostrino una notevole duttilità. Alle volte, come nel caso della definizione del ruolo dello Spirito Santo, questi stessi piani risultano di difficile definizione. Ciò che rimane inalterata è l'alterità delle ipostasi in rapporto all'oggetto della creazione divina calata nella temporalità. Le creature, che pure derivano il loro statuto e gli snodi della relazione intrattenuta con il Padre ed il Logos dalla medesima metafora filiale, sono distinte a livello ontologico con una demarcazione più che netta.

La definizione di figlio adottivo di Dio, fratello di Cristo, si sviluppa, si è visto, in maniera complementare rispetto alla nozione di figliolanza del Logos. La riflessione origeniana sulla figliolanza d'adozione degli uomini si sostanzia evidentemente dell'apporto del testo biblico. Lo sviluppo dell'Alessandrino sul lungo brano giovanneo concernente la discendenza di Abramo contrapposta a quella del diavolo (Gv 8,31-47), ad esempio, è centrale nella ricostruzione dell'identità dei figli di Dio, così come la nozione della discendenza che si attua attraverso il compimento delle opere dei padri. L'intero vangelo di Giovanni, che tanto spazio concede alla paternità divina in relazione al Logos ed alla vera discendenza di Israele, è così fonte di una analisi approfondita in *CIO* ed in molti altri luoghi origeniani.

Analogamente, la dicotomia paolina di Gal 4,1 tra erede e minore, quest'ultimo equiparato alla condizione di schiavo, è centrale nel pensiero origeniano ed affiora sovente, così come la riflessione di Rm 4,9 ss. incentrata sulla vera discendenza di Abramo, la circoncisione ed il compimento delle opere.

È evidente come sia necessario conoscere questi presupposti per accostarsi al pensiero origeniano, il quale risulta impregnato di elementi scritturistici. Esso, per altro verso, è stato ampiamente studiato<sup>469</sup>. Si riporteranno qui, pertanto, solo alcuni degli elementi descritti efficacemente dalle sintesi precedenti.

Si è visto come l'attributo di Figlio sia sostanziale, costitutivo ontologico della natura del Logos. Per contro, i figli partecipano di questa condizione in maniera relazionale. Il processo che conduce l'uomo a diventare figlio si basa su un graduale riconoscimento della paternità di Dio. La conoscenza di Dio in quanto Padre affranca l'uomo dalla infanzia spirituale in cui è confinato. Riportando un passo del *Pastore* di Erma, a proposito delle due copie che Dio ingiunge ad Erma di redigere per Clemente e Grapte, Origene interpreta gli

---

<sup>469</sup> Si veda ancora RIUS-CAMPS, *El dinamismo, cit.*, capitoli IV-V.

orfani come «i fanciulli nell'anima, che ancora non sono in grado di riconoscere a Dio il titolo di Padre; perciò sono detti orfani»<sup>470</sup>.

L'uomo è dunque chiamato a superare la condizione di bambino e raggiungere quella di figlio. Oltre al riconoscimento di Dio nel suo attributo di Padre, il processo richiede una progressiva assimilazione, che si svolge attraverso il compimento delle opere del Padre<sup>471</sup>.

La nozione di assimilazione al Padre da parte del figlio – meglio, del figlio “potenziale”, che ha cioè in sé, in potenza, la facoltà di rivestirsi della somiglianza con il Padre, ma può decidere di non farlo – è svolta, si è visto, a partire dal duplice schema creazionistico.

Diverse sono le componenti che intervengono nello sviluppo di questo pensiero. Il concetto di assimilazione a dio è già caro alla riflessione platonica<sup>472</sup>. Origene non ha bisogno di rifarsi alla propria formazione filosofica e può agevolmente attingere al passo giovanneo citato (Gv 8,39) sulla discendenza da Abramo, cui si lega saldamente la riflessione paolina su Abramo e la circoncisione (Rm 4,9-12). L'Alessandrino li connette comprensibilmente, facendo dei due passi-cardine la cornice di una riflessione più ampia che include la libera determinazione. La valorizzazione delle opere, ovvero di un'autonoma adesione alla condotta evangelica nella sua componente spirituale, gli consente di sferrare un attacco contro il determinismo gnostico. Il singolo possiede gli strumenti per rendersi figlio di Dio, indipendentemente dalla sua appartenenza all'Israele storico o alla circoncisione:

«Ed infatti non coloro che secondo la carne nascono da Abramo sono da dirsi figli di Abramo, a meno che non abbiano la fede e le opere di Abramo. Ragione per la quale anche il Signore nel Vangelo dice ai Giudei, che si vantavano di esser figli di Abramo: *Se foste figli di Abramo, fareste le opere di Abramo* (Gv 8,39). O vuoi che anche dal Vecchio Testamento ti sia mostrato come uno è detto figlio non solo di colui dal cui seme carnale discende, ma anche di quello di cui imita le azioni e le opere?»<sup>473</sup>.

---

<sup>470</sup> *Prin* IV.2.4 (SC 268, 314): τοὺς παῖδας τὰς ψυχὰς καὶ μηδέπω πατέρα θεὸν ἐπιγράψασθαι δυναμένους καὶ διὰ τοῦτο "ὄρφανούς" καλουμένους.

<sup>471</sup> Rius-Camps cita a proposito del ruolo del libero arbitrio *CMt* XIII.26, che, commentando i “piccoli” di Mt 18,10, bisognosi della tutela degli angeli come dei tutori e amministratori di Gal 4,1 s., espone nella maniera più chiara la possibilità di crescita spirituale dell'individuo, di contro a quella fisica. L'auto-determinazione consente il progresso come il regresso; il primo è reso possibile, nel caso dei piccoli, dalla “collaborazione” degli angeli. Si vede come il medesimo, solito reticolo di citazioni scritturistiche sostanzia la riflessione origeniana: vd. RIUS-CAMPS, *cit* 231 ss.

<sup>472</sup> Pl. *Tbt.* 176.a.5-b3: «Ma non è possibile che il male scompaia, Teodoro – infatti, bisogna sempre che ci sia qualcosa di contrario al bene – né esso potrebbe andarsene tra gli dei; e perciò, di necessità, esso abita la natura mortale e questi luoghi. Per questo anche bisogna fuggire di qui il prima possibile. E la fuga, è farsi simili a dio (ὁμοίωσις θεῷ), per quanto a uno riesca; questa somiglianza, è l'esser giusti e santi, e sapienti, anche» (Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ θεόδωρε - ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη - οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειράσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι).

<sup>473</sup> *CRm* IV.2 (ed. HAMMOND Bammel 288): *Neque enim hi, qui secundum carnem nascuntur ex Abraham, filii Abraham dicendi sunt, nisi fidem et opera habeant Abrahae. Inde denique et Dominus in evangelio dicit ad Iudaeos, qui se iactabant filios esse Abraham: Si filii Abrahae essetis, opera utique Abrahae faceretis. Vis autem et ex veteri scriptura perdoceri, quod filius quis*

Lo spirito di adozione cui Dio chiama gli uomini, benché distinto dal rapporto con il Figlio, è a sua volta da distinguere da quello di servitù. Quest'ultimo è contraddistinto dal timore, di contro all'amore che segna l'autentico rapporto filiale. Sono ancora i passi paolini – nello specifico Rm 8,15 («E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi (πνεῦμα δουλείας) per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi (πνεῦμα υἰοθεσίας) per mezzo del quale gridiamo: “Abbà, Padre”!») – a fornire all'esegeta le immagini ed il lessico della servitù e del timore, in opposizione all'adozione a figli. Origene commenta così lo spirito di servitù, intrecciando al passo di Romani la metafora dell'erede e dello schiavo di Galati:

«È certo, tuttavia, che uno diventi figlio di Dio attraverso lo spirito di adozione, servo di Dio, invece, attraverso lo spirito di servitù. L'inizio del servire Dio, giacché *l'inizio della sapienza è il timore di Dio* (Pr 1,7), si compie attraverso lo spirito di timore, quando ancora uno è detto essere bambino. E il timore è come un pedagogo per i bambini; per cui anche l'apostolo dice riguardo a questo bambino: *Fintanto che l'erede è infante, non differisce in nulla da un servo pur essendo padrone di tutto; ma dipende da tutori ed amministratori, fino al termine stabilito dal padre. Così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo* (Gal 4,1-2). [...] Quello stesso spirito di adozione attraverso il quale uno è adottato a figlio, rende testimonianza e conferma il nostro spirito: cioè, che siamo figli di Dio da quando siamo giunti dallo spirito di servitù a quello di adozione, quando ormai non rimane alcun timore, ovvero non facciamo più nulla per timore del castigo, ma portiamo tutto a compimento per amore del Padre»<sup>474</sup>.

Il punto di arrivo di questo processo, culminante nell'adozione a figli, è il raggiungimento della condizione di immagine dell'immagine, ovvero, l'assimilazione a Cristo: «Immagine di immagine sono i santi, laddove l'immagine è il Figlio; ne imitano l'essere figli, divenendo conformi non solo *al corpo della gloria* (Fil 3,21) di Cristo, ma anche a chi è nel corpo»<sup>475</sup>. In questo si compie e si perfeziona la creazione dell'uomo.

Ancora più netto il margine della volontà individuale nell'acquisizione del titolo di figli appare nel Commento a Giovanni. In *CIO* XX.2.2-4 Origene glossa Gv 8,37, «So che siete il seme di Abramo» (οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε), rilevandone l'apparente contraddizione

---

*dicitur non tantum eius, de cuius carnali semine descendit, sed et eius, cuius actus imitatur et opera?* Cf. anche *CRm* IV.5. Cocchini parla del «concetto origeniano di una figliolanza che si attua mediante l'imitazione – e che quindi offre ampio spazio per sottolineare l'importanza del libero arbitrio in polemica antignostica» (COCCHINI, *Commento* I, cit. 186 n. 11); la studiosa rimanda, per una disanima dei passi affini a questi, a J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo*, cit. 192-200.

<sup>474</sup> *CRm* VII.2.3 (ed. HAMMOND Bammel 556-558): *Certum est autem, quod filius quis Dei per adoptionis spiritum fiat, servus autem Dei per spiritum servitutis. Initium ergo serviendi Deo, quia initium sapientiae timor Domini est, per spiritum timoris impletur, cum parvulus adhuc quis dicitur. Et parvulis quidem paedagogus est timor. Unde et apostolus de tali parvulo dicit: Quamdiu haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium; sed sub tutoribus et procuratoribus est usque ad praefinitum tempus a patre; ita et nos, cum essemus parvuli, sub elementis huius mundi eramus servientes... Ipse ergo spiritus adoptionis, per quem in filium quis adoptatur, reddit testimonium et confirmat spiritum nostrum, quia sumus filii Dei, posteaquam a spiritu servitutis in adoptionis spiritum venerimus, cum iam nihil inest timoris, id est nihil propter metum poenae gerimus, sed propter amorem patris cuncta perficimus.*

<sup>475</sup> *Orat* XXII.4 (GCS III.348 s.): εἰκὼν οὖν εἰκόνοσ οἱ ἄγιοι τυγχάνοντες, τῆσ εἰκόνοσ οὐσησ υἰοῦ, ἀπομάττονται υἰότητα, οὐ μόνω τῷ σώματι τῆσ δόξησ τοῦ Χριστοῦ γινόμενοι σύμμορφοι ἀλλὰ καὶ ὄντι ἐν "τῷ σώματι". Cf. *CIO* II.3.20: gli uomini sono immagine dell'immagine; per questa stessa ragione non sono detti immagini, ma costituiti ad immagine.

con l'altra affermazione di Cristo, «Se foste figli di Abramo, fareste le opere di Adamo» di Gv 8,39 (Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε). L'Alessandrino immagina le obiezioni di chi non sia così sottile da distinguere tra il significato di σπέρμα, 'seme', 'discendenza', e τέκνον, 'figlio'; giacché, così sostiene l'esegeta, nel diverso significato dei termini è da ricercare il senso delle due diverse affermazioni. Origene accenna ad alcune nozioni di genetica per distinguere σωματικῶς, dal punto di vista corporeo e biologico, tra σπέρμα e τέκνον:

«Per considerare queste cose vediamo prima la differenza, a livello corporeo, tra seme e figlio. Ed è chiaro che il seme di qualcuno contiene in sé le ragioni seminali, ancora quiescenti e inattive, di colui che insemina; il figlio, invece, prende forma ed è pronto per la nascita dopo che il seme ha modificato e lavorato la materia uterina che lo circonda, proveniente dalla donna e dagli elementi nutritivi che si raccolgono; e per quanto riguarda la sfera corporea, se una parte è, in senso proprio, figlio di qualcuno, allora viene da un seme; invece, se c'è un seme, non è detto ci debba essere un figlio»<sup>476</sup>.

Il seme di qualcuno contiene in sé i λόγοι, ovvero, i principi razionali del genitore, in condizione di riposo e quiescenti; il figlio, invece, è detto sussistere allorché i principi seminali sono stati modellati ed hanno ricevuto il nutrimento necessario nell'utero materno. Ne consegue, concludendo, che mentre ogni figlio è seme, non sia necessariamente vero il contrario.

Trasponendo a livello spirituale il senso di quanto premesso a livello fisiologico, Origene osserva come non sia sufficiente possedere semi di Abramo per esserne figli; e come, d'altra parte, non tutti posseggano i medesimi semi. Evidentemente, lo stesso Abramo, osserva l'Alessandrino, non poteva possedere il proprio stesso patrimonio ereditario; ciò non esclude che i semi di altri giusti possano garantire una buona discendenza. Parlando ai Giudei, figli potenziali di Abramo, in grado di dare alla luce la buona discendenza del patriarca, Gesù avrebbe dunque ribadito la necessità delle opere. La conclusione è espressa in maniera chiara in un passo precedente di *Clo*:

«Quanto a me, ritengo che quanti sono figli autentici e legittimi di Abramo, sono figli delle sue azioni – intese in senso spirituale – e della conoscenza che a lui è stata rivelata; ciò che è stato da lui conosciuto ed operato si trova in coloro che ricevono il nome di figli del patriarca, a proposito della

---

<sup>476</sup> *Clo* XX.2.3 (SC 290, 156): Ἴν' οὖν ταῦτα θεωρηθῆ, ἴδωμεν πρῶτον σωματικῶς σπέρματος καὶ τέκνου διαφορὰν. καὶ σαφές γε ὅτι τὸ μὲν σπέρμα τινὸς ἔχει τοὺς λόγους τοῦ σπείραντος ἐν ἑαυτῷ ἔτι ἡσυχάζοντας καὶ ἀποκειμένους· τὸ δὲ τέκνον, μεταβαλόντος τοῦ σπέρματος καὶ ἐργασαμένου τὴν περικειμένην αὐτῷ ὕλην ἀπὸ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν ἐπισηναγομένων τροφῶν, μορφωθὲν καὶ εἰς γένεσιν εὐτρεπισθὲν ὑφίσταται· καὶ εἴ τι μέρος ἐστὶν κυρίως τέκνον τινός, ὡς πρὸς τὰ σωματικά, ἐκ σπέρματος ὑπέστη, εἰ δὲ τί ἐστὶν σπέρμα, οὐ πάντως τέκνον γίνεται.

qual cosa Gesù dice a mo' di insegnamento a chi ha orecchi: *Se foste figli di Abramo, compireste le azioni di Abramo* (Gv 8,39)<sup>477</sup>.

L'osservazione relativa ad un Abramo stesso "privo" dei semi, ovvero del patrimonio genetico di Abramo (*CIo* XX.3.16), eppure capace di generarne le opere, chiama a sé una riflessione "giustificazionista". A chi non ha in sé i semi del patriarca sembrerebbero non potersi chiedere, a rigor di logica, le opere di Abramo: l'Alessandrino non rinuncia ad esaminare la questione della giustizia nella distribuzione delle ragioni seminali, concesse dalla nascita in modo ineguale alle singole anime, accettando così la possibile, giusta obiezione di chi rivendichi una proporzionalità tra il dato ed il ricevuto ed affermi dunque che non sia possibile richiedere a qualcuno più di quanto non abbia avuto in consegna alla nascita. L'Alessandrino vede bene il rischio di una deriva gnostica. Si premura dunque di osservare come «la causa di queste differenze, secondo *giudizi grandi e difficili da spiegare* (Sap 17,1), indagati da coloro che hanno percepito il *pensiero di Cristo* (1Cor 2,16) *per conoscere tutto ciò che Dio ha loro donato* (1Cor 2,12), questa causa è comprensibile a quei pochi che hanno scrutato con molto discernimento gli eventi che precedono la nascita e sondato quelli che si accompagnano alla nascita di ciascuno»<sup>478</sup>.

Evidentemente, l'idea che la nascita porti con sé una disparità di condizioni richiama alla mente di Origene, al solito, la questione della preesistenza. Ma questa tematica condurrebbe troppo lontano. È ribadita, in ogni caso, la possibilità concessa ad ognuno di affrancarsi dalla propria condizione iniziale, senza alcun vincolo legato alle possibilità di partenza.

Il forte legame che vincola l'adozione a figli alle opere è mantenuto e riproposto in tutt'altro contesto. In *EM* 38 Origene indirizza ad Ambrogio, incarcerato durante le persecuzioni, un accorato invito a resistere; sulla base del legame concettuale filiazione-opere, fondato sulle medesime citazioni di Romani e Galati, l'Alessandrino anticipa ad Ambrogio, padre, la gioia nello scoprire come la sua discendenza, oltre ad essere suo seme, si mostri anche composta di autentici figli attraverso un contegno coraggioso di fronte alla morte: «Ed

---

<sup>477</sup> *CIo* VI.4.20 (SC 157, 144): Εγὼ δ' οἶμαι ὅτι οἱ τελείως καὶ γνησίως υἱοὶ τοῦ Ἀβραὰμ τῶν πνευματικῶν νοουμένων πράξεων αὐτοῦ εἰσιν υἱοὶ καὶ τῆς φανερωθείσης αὐτῷ γνώσεως, τῶν ἐκεῖνῳ γνωσθέντων καὶ πραχθέντων ἐγγινομένων τοῖς χρηματίζουσιν υἱοῖς τοῦ πατριάρχου, καθ' ἃ διδάσκει τοὺς ἔχοντας ὡτα λέγων· Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε.

<sup>478</sup> *CIo* XX.2.6 (SC 290, 158): τὴν δὲ τούτων αἰτίαν κατὰ μεγάλας κρίσεις καὶ δυσδιηγήτους, θεωρουμένας ὑπὸ τῶν εἰληφότων τὸν Χριστοῦ νοῦν, ἵνα ἴδωσιν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα αὐτοῖς, ὀλίγοις ἐστὶν δυνατὸν καταλαβεῖν τοῖς ἐπιμελέστερον τὰ πρὸ γενέσεως καὶ τὰ ἐν γενέσει περὶ ἐκάστου διειληφόσιν.

allora li amerai in modo ancor più consapevole e pregherai per loro più consciamente, se saprai che sono tuoi figli (τέκνα), non sono solo tua discendenza (σπέρμα)»<sup>479</sup>.

Ancora: la citazione di *HEz* IV.8 proposta in apertura del capitolo è forse, prima che un documento autobiografico della volontà di eguagliare i meriti del padre Leonida, un'espressione del senso di responsabilità ed uno spazio di primo piano concesso al libero arbitrio, rispetto alle doti ed alle condizioni di nascita del singolo: Origene postulerebbe la necessità di mantenere una condotta che si mostri degna delle proprie capacità.

L'esser figli non è negli uomini, si è detto, attributo sostanziale. Cionondimeno la condizione di figli richiede un'autentica, sincera adesione del cristiano ed è perciò indipendente dagli atti esteriori. Ci troviamo così nel dominio dell'intenzione. Sempre nel contesto dell'opposizione tra spirito di amore e spirito di schiavitù, Origene osserva in *Orat* XVI.1 come solo Dio possa riconoscere i tratti degli autentici figli nelle anime, distinguendo i caratteri della servitù, tipica di chi non è ancora adulto, da quelli della maturità:

«Infatti il Padre può essere ragionevolmente considerato signore e del Figlio, e di coloro che, attraverso di lui, sono divenuti figli. Come *non è Dio dei morti, ma dei vivi* (Mc 12,27; cf. Mt 22,32; Lc 20,38), così non è signore di schiavi ignobili, ma di coloro che, agli inizi, durante l'infanzia, sono nobilitati dalla paura; e dopo questo, per amore, sono schiavi di una schiavitù più beata di quella che prima viveva nel timore; infatti, nell'anima si trovano caratteri che contraddistinguono i servi di Dio ed i suoi figli, visibili solo a colui che scruta i cuori»<sup>480</sup>.

---

<sup>479</sup> *EM* 38 (GCS II.36): τότε γὰρ καὶ ἐπιστημονικώτερον αὐτὰ ἀγαπήσεις καὶ συνετώτερον περὶ αὐτῶν εὐξῆ, ἐὰν μάθῃς ὅτι τέκνα σου ἐστὶ καὶ οὐ σπέρμα μόνον.

<sup>480</sup> *Orat* XVI.1 (GCS III.336): ὁ γὰρ πατὴρ εὐλόγως ἂν νομισθεῖη τοῦ υἱοῦ καὶ κύριος καὶ τῶν δι' αὐτὸν γενομένων υἱὸν κύριος· ὥσπερ δὲ οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, οὕτως οὐκ ἔστι κύριος ἀγενῶν δούλων ἀλλὰ τῶν κατὰ μὲν τὰς ἀρχὰς φόβῳ διὰ τὴν νηπιότητα ἐξευγενιζομένων μετὰ δὲ ταῦτα κατὰ τὴν ἀγάπην μακαριωτέραν τῆς ἐν φόβῳ δουλείαν δουλευόντων· εἰσὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ ψυχῇ μόνῳ τῷ καρδίας βλέποντι χαρακτήρες φανεροὶ δούλων θεοῦ καὶ υἱῶν αὐτοῦ. A proposito di questo passo – e di *inincturae* origeniane che lasciano il segno: poco prima nell'opera, affrontando la questione dell'opportunità di una preghiera rivolta a Gesù, associato o non associato al Padre, Origene si chiede se chi proceda a questa invocazione sia da ritenersi in errore, «sbagliando di uno sbaglio grossolano, per molto candore e per non aver indagato ed esaminato in profondità, quanti rivolgono una preghiera al Figlio» (*ivi*: ἰδιωτικὴν ἁμαρτίαν κατὰ πολλὴν ἀκραιότητα διὰ τὸ ἀβασάνιστον καὶ ἀνεξέταστον ἁμαρτανόντων τῶν προσευχομένων τῷ υἱῷ). L'espressione διὰ τὸ ἀβασάνιστον καὶ ἀνεξέταστον, composta dei due aggettivi sostantivati, si ritroverà nella letteratura successiva ad Origene: in Gregorio di Nissa (*Eum.* 2.1.463), nel Crisostomo (*De s. Babyla contra Iulianum et gentiles* 17.7), in forma aggettivale, ed infine nella lessicografia (Hsch. a 88: ἀβασάνιστα : ἀνεξέταστα; Phot. a 30: Ἀβασάνιστος : ἀγύμναστος ἢ ἀνεξέταστος, ἀδοκίμαστος; cf. la voce della Suda, che aggiunge l'origine del primo dei due aggettivi dalla pietra di paragone usata per misurare l'oro e ne riporta un uso particolare, come sinonimo di 'anodino', 'senza dolore', da parte di Eliano: Suid. a 30: Ἀβασάνιστος : ἀγύμναστος ἢ ἀνεξέταστος, ἀδοκίμαστος. εἴρηται δὲ ἀπὸ τῆς βασάνου τῆς χρυσοχοϊκῆς λίθου, ἐν ἣ δοκιμάζουσι τὸ χρυσίον. ἐχρήσατο δὲ Αἰλιανὸς ἐν τῷ περὶ προνοίας τῷ ἀβασάνιστος ἀντὶ τοῦ ἀνευ ὀδύνης). Interessante anche la seconda occorrenza origeniana della "coppia", in apertura del settimo libro del *Contro Celso*: qui Origene dichiara di aver lottato contro le accuse portate ai cristiani dal filosofo, «non lasciando né trascurando nulla che non fosse indagato ed esaminato, per quanto era in nostro potere» (*CC* VII.1, GCS III.153: μηδὲν ὄση δύναμις ἀβασάνιστον καὶ ἀνεξέταστον ἐάσαντες μηδὲ παρελθόντες).



Le opposizioni binarie bambini-adulti e schiavi-liberi, entrambe paoline, si intrecciano; sicché il superamento dell'età infantile consente, in una sovrapposizione di piani metaforici, il raggiungimento della condizione di figli.

### II.3.1. La παρρησία dei figli di Dio: una filiazione «salda ed immutabile»

Un'altra caratteristica fondamentale contraddistingue il modo di esser figlio richiesto al cristiano e segna la distanza dalla concezione di Dio Padre veterotestamentaria. Widdicombe rileva con forza il ruolo assegnato da Origene alla novità costituita dal Nuovo Testamento. Per l'Alessandrino, gli uomini dell'Antico Testamento non hanno conosciuto l'abbandono di una preghiera rivolta a Dio in quanto padre. Se, osserva Origene in *Orat* XXII.2, in molti casi Dio è invocato da Israele in qualità di padre e figli sono detti gli Israeliti, pure, è mancata la libertà di parola (παρρησία) e la confidenza che sostiene Cristo nel pronunciare il Padre Nostro<sup>481</sup>.

Origene esprime la certezza ed intima fiducia della condizione di figli come concepita dal Nuovo Testamento con queste parole: «E se dunque Dio è detto Padre, e figli coloro che sono stati generati dalla parola della fede in lui, allora la saldezza, l'immutabilità dell'esser figli di Dio non è possibile vederla presso gli antichi»<sup>482</sup>. L'Alessandrino definisce la novità cristiana attraverso il carattere di saldezza ed immutabilità (τὸ βέβαιόν γε καὶ τὸ ἀμετάπτωτον) che la contraddistingue. Una scorsa delle attestazioni di questi due aggettivi nella letteratura greca, per cui si rimanda all'appendice al termine del capitolo, rivela l'ascendenza filosofica della *iunctura*.

La salda percezione della paternità come attributo divino non impedisce la perdita della condizione di figli, qualora uno se ne renda indegno: i figli di Dio, riscattati dalla condizione di figli del diavolo, possono tornare allo stato precedente. Inoltre, come si è più volte ripetuto, l'adozione a figli si distingue sostanzialmente dalla condizione di Figlio per natura che riguarda Cristo. La stabilità non consiste, dunque, in una sostanzialità della partecipazione alla condizione di figli.

L'apporto dell'Incarnazione si manifesta, piuttosto, in un riconoscimento più sicuro e saldo della paternità di Dio di quanto la predicazione dei profeti avesse reso possibile. Il riconoscimento stesso, che pure avviene a livello razionale, non prescinde dall'evento dell'Incarnazione: costituisce dunque una sinergia dell'effetto della venuta di Cristo e della volontà del singolo di riconoscerla.

---

<sup>481</sup> Su questo punto e sui passi origeniani di *Orat* XXII.2 e *Clo* XIX.5.28 si veda L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011, 208 s.

<sup>482</sup> *Orat* XXII.2 (GCS III.346 s.): καὶ εἰ λέγεται τοῖνον <πατήρ> ὁ θεός, καὶ υἱοὶ οἱ τῷ λόγῳ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως γεγεννημένοι, τὸ βέβαιόν γε καὶ τὸ ἀμετάπτωτον τῆς υἰότητος οὐκ ἔστιν ἰδεῖν παρὰ τοῖς ἀρχαίοις. Koetschau sostituisce a βέβαιόν τε, βέβαιόν γε.

Origene riprende il pensiero della confidenza neotestamentaria sfociante nel Padre Nostro in *Clo* XIX.5.28: non c'è una sola, tra le molte preghiere nei salmi e nell'Antico Testamento intero, indirizzate a Dio in quanto Padre, o perché gli uomini dell'Antica Alleanza non lo avessero riconosciuto ed attendessero pertanto di ricevere lo spirito di adozione, o perché, avendo alcuni tra loro ricevuto questo spirito, pregassero in segreto Dio come Padre per non trasmettere la rivelazione a chi non potesse riceverla<sup>483</sup>.

Un aspetto di fondamentale importanza nella ricostruzione dell'identità paterna di Dio è quello della pedagogia. La condizione di figli è acquisita attraverso l'esercizio della volontà, che tuttavia non può prescindere dal dono della grazia. L'adozione a figli si attua attraverso la correzione pedagogica esercitata da Dio, che allontana la minaccia di future punizioni o condanne definitive ed indirizza la condotta del punito. Sul tema della pedagogia si tornerà in un capitolo successivo; la metafora di Dio padre – unitamente a quella di Dio maestro e Dio medico – d'altronde rivela tratti associati dall'Alessandrino alla paternità umana; alcuni passi saranno considerati a breve per trarne indicazioni sull'immagine e la manifestazione della paternità divina per Origene.

Vale la pena soffermarsi brevemente sulla prima omelia origeniana al libro di Ezechiele; la prima sezione è interamente dedicata dall'Alessandrino all'interpretazione dell'esilio babilonese ed ai castighi che il dettato biblico rivela comminati al popolo d'Israele. L'esegesi si risolve in un inno alla paternità, i cui accenti ricordano il contenuto della ventesima omelia origeniana al profeta Geremia, su cui si tornerà nei prossimi paragrafi. «Tutto ciò che di Dio sembra amaro, serve all'educazione, funge da rimedio. Dio è medico, è padre, è padrone; non un padrone duro, ma dolce»<sup>484</sup>.

L'elemento distintivo della paternità divina è, appunto, la sua somministrazione di castighi educativi ed espiativi e, nel contempo, di sollievi che alleviano i tormenti: «Tale è sempre Dio: tormenta i colpevoli, ma, come padre benevolo, associa la sua clemenza alle pene». Sempre in questa ottica provvidenziale Dio usa misericordia:

«In realtà, come vedi, Dio flagella come un padre, ma risparmia non solo Israele, bensì anche gli Egiziani, benché essi gli siano del tutto stranieri, a motivo della propria dolcezza. [...] Se

---

<sup>483</sup> C. BLANC osserva in margine alla traduzione francese di *Clo* come Origene contempi nella sua opera due diverse teorie a proposito della rivelazione agli uomini della Antica Alleanza: essi sarebbero stati illuminati della piena comprensione già prima dell'Incarnazione, oppure ne avrebbero ricevuto intelligenza solo al momento della risurrezione – tesi, quest'ultima, cui Origene sembra dare pieno credito in *CMt* XVII.36: vd. *Origène, Commentaire sur S. Jean*, IV (livres XIX-XX). Texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC, Paris 1982, 64 s. n.1. Si vedano poi le osservazioni di Rius-Camps, che riporta i due passi in questione: «En efecto, la filiación adoptiva no está vinculada a la venida histórica de Cristo, si bien ésta – como imagen de la Venida inteligible del Logos-dios a las almas perfectas – tuvo lugar en el momento en que había llegado la Plenitud de los tiempos» (*El dinamismo*, cit. 225-227, p. 227).

<sup>484</sup> *HE* I.2 (SC 352, 44): *Omnia Dei quae videntur amara esse ad eruditionem et remedia proficiunt. Medicus est Deus, pater est Deus, dominus est, et non asper, sed lenis est dominus.*

non fosse utile alla conversione dei peccatori aggiungere loro tormenti, giammai il Dio misericordioso e benigno punirebbe i delitti con i castighi; ma, come un padre ricolmo di indulgenza, Egli corregge il figlio per istruirlo; come un maestro previdentissimo, con cipiglio severo castiga il discepolo svogliato affinché non perisca, sentendosi amato»<sup>485</sup>.

Origene ricorre in *HEz* I.2 alla citazione di Pr 3,11-12 («Figlio, non sdegnare l'ammonizione del signore e non ti perdere d'animo quando sei ripreso da lui»; Ἰέ, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος), cui associa quella di Eb 12,5-8<sup>486</sup>: fondamentale in entrambe è la nozione di istruzione come correzione<sup>487</sup>.

### II.3.2. Nati da Dio; provenienti dal Diavolo

Sulla scorta di Gv 8,41, «Voi fate le opere del padre vostro» (ὁμοίως ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν) e sul riferimento incrociato a 1Gv 3,8-10, che sviluppa la distinzione tra creature di Dio e creature del diavolo (1Gv 3,10: τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ ... τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, di cui si dice nei versetti precedenti che sono rispettivamente ἐκ τοῦ διαβόλου – 1Gv 3,8 – e ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ – 1Gv 3,9), Origene ha modo di ribadire il ruolo della autodeterminazione nell'aderire al profilo di figli di Dio o figli del diavolo. L'elemento di congiunzione, ed il punto focale dell'analisi origeniana, risiede nel plurale τὰ ἔργα, le opere, comune a Gv 8,41 ed 1Gv 3,8.

In *Clō* XX.15.16 Origene ha cura di distinguere, all'interno della citazione dalla prima epistola di Giovanni, le due perifrasi usate ad indicare la progenie del diavolo e quella divina: mentre nel primo caso la discendenza è espressa dalla semplice formula greca ἐκ τοῦ διαβόλου, nel caso dei figli di Dio si parla di colui che è nato (ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ). La prima, attribuita alla discendenza dal maligno, è per Origene espressione di minore gravità; la seconda, al contrario, rende lustro ed importanza alla discendenza divina.

---

<sup>485</sup> *HEz* I.2 (SC 352, 36.38.40): *Semper talis est Deus, excruciat nocentes, sed quasi pius pater tormentis clementiam sociat ... Nunc vero, ut cernis, Deus flagellat quasi pater, parit autem non solum Istrahel, verum et Aegyptiis, cum alieni sint ab eo, propter propriam mansuetudinem ... Si non esset utile conversioni peccantium adhibere tormenta peccantibus, numquam misericors et benignus Deus poenis scelera puniret; sed quasi indulgentissimus pater ad hoc corripit filium ut erudiat, quasi providentissimus magister severitate frontis lascivum discipulum castigat, ne amaris se sentiens pereat.*

<sup>486</sup> Eb 12,5-8: «e avete già dimenticato l'esortazione a voi rivolta come figli: Figlio mio, non disprezzare la correzione del signore e non ti perdere d'animo quando sei ripreso da lui; perché il signore corregge colui che ama e sferza chiunque riconosce come figlio (Pr 3,11.12). È per la vostra correzione che voi soffrite! Dio vi tratta come figli e qual è il figlio che non è corretto dal padre? Se invece non subite correzione, mentre tutti ne hanno avuto parte, allora siete degli illegittimi, non dei figli!» (καὶ ἐκλέησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται, Ἰέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος· ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται· εἰς παιδείαν ὑπομένετε· ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός· τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ; εἰ δὲ χωρὶς ἐστε παιδείας ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάντες, ἄρα νόθοι καὶ οὐχ υἱοὶ ἐστέ).

<sup>487</sup> Sul tema biblico di *músar, paideia* e sulle citazioni scritturistiche correlate si veda *Origène. Homélie sur Ézéchiel*, texte latin, introduction, traduction et notes par M. Borret, SC 352, Paris 1989, 18 n. 2.

Oltre a queste sottigliezze semantiche, l'Alessandrino è molto preciso nel rimarcare l'elemento centrale dell'esegesi dei due testi giovannei, che egli interpreta alla luce della assoluta libertà nel passaggio da una condizione all'altra: «Da ciò risulta chiaro che non per costituzione uno è figlio del diavolo, e neppure un altro tra gli uomini è detto figlio di Dio per essere stato creato così: ed è anche chiaro che colui che una volta era figlio del diavolo può diventare figlio di Dio»<sup>488</sup>.

Chiunque raggiunge l'età della ragione non può che esser figlio di Satana o di Dio. Si è già dedicato ampio spazio alla nozione dello sviluppo dell'individuo e, in senso più lato e spirituale, alla responsabilità che prende piede nel singolo in conseguenza della rivelazione. Qui Origene sembra avere in mente l'osservazione più letterale, immediata: quella relativa allo sviluppo del logos, cui fa seguito l'acquisizione della responsabilità della scelta tra peccato e virtù. Si è più volte visto come, in ogni caso, la manifestazione del Logos nell'individuo si accompagni – meglio, possa essere percepita – a partire da compiuto sviluppo razionale dell'individuo; e come le due nozioni non possano essere separate. In ogni caso, l'enfasi è posta sulla libera volontà del singolo: sono le opere e, attraverso esse, la concreta realizzazione della volontà del padre rispettivo, a determinare l'appartenenza, la discendenza del singolo<sup>489</sup>. Se è da escludere che le due condizioni – quella di figlio di Dio e Satana – possano trovarsi realizzate nel contempo a proposito di una medesima persona, ed esse si escludono, pertanto, a vicenda, è altrettanto vero che il passaggio dall'una all'altra è sempre aperto, e si dipana nella prospettiva di un cammino lungo e progressivo.

In questo si conferma la nozione di 'scalarità' cui si è accennato in precedenza: l'adesione alla volontà di Dio e di Satana, oltre a non essere a senso unico, si configura come una successione di tappe, un avvicinamento progressivo alla condizione di figli.

Il carattere progressivo dell'adozione a figli attribuisce al rapporto tra il Figlio ed i figli adottivi una particolarità specifica che Origene non manca di rilevare:

«Bisogna sapere che non è impossibile cambiare dalla condizione di figlio di Gesù<sup>490</sup> a quella di suo fratello così come invece, nel caso degli uomini, non è possibile che il figlio diventi poi fratello di

---

<sup>488</sup> *CIo* XX.13.106 (SC 290, 210): καὶ ἐκ τούτων μέντοι γε δῆλόν ἐστιν ὅτι οὐ διὰ κατασκευὴν υἱὸς τίς ἐστιν διαβόλου, οὐδὲ διὰ τὸ οὕτως δεδημιουργῆσθαι υἱὸς τις ἐν ἀνθρώποις λέγεται τοῦ θεοῦ· καὶ δῆλον ὅτι δύναται ὁ ποτὲ υἱὸς τοῦ διαβόλου γενέσθαι υἱὸς τοῦ θεοῦ.

<sup>489</sup> Cf. *HEz* XI.1: «Allo stesso modo in cui è la virtù a rendermi figlio di Abramo, se vivrò secondo essa – giacché è figlio di Abramo chi compie le opere di Abramo (Gv 8,39) – così anche i vizi faranno di me un figlio del diavolo: Chiunque commette peccato è nato dal diavolo (1Gv 3,8)» (*Quomodo virtus facit me filium Abraham, si secundum eam vixerō* – opera quippe Abraham faciens filius est Abraham –, *sic vitia faciunt me filium diaboli*: Omnis enim qui facit peccatum ex diabolo natus est). Si osservi per inciso come la citazione di 1Gv 3,8, accuratamente ripresa, perda nella traduzione latina quella distinzione lessicale tra ἐκ τοῦ διαβόλου e ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ che tanto Origene enfatizza in *CIo* XX.15.116 ss.: sicché anche la traduzione italiana non può che rendere con «è nato dal diavolo».

<sup>490</sup> Si osservi la singolarità dell'espressione τέκνον Ἰησοῦ: a mia conoscenza, la letteratura cristiana greca non conserva altrove questa formula. Parrebbe, dal testo, che la condizione di figlio di Gesù si attesti ad un livello

quello di cui prima era figlio. Difatti, questi, cui disse: *Figlioletti* (Gv 13,33), dopo la resurrezione del Salvatore, come trasformati dalla resurrezione di Gesù, diventano fratelli di colui che prima li chiamava *figlioletti*<sup>491</sup>.

I rapporti familiari, nei loro diversi gradi, possono invertirsi; essi sono soggetti ad uno scardinamento che pare, per un verso, rendere inadeguata la rigidità della metafora familiare; per l'altro, rendendo quest'ultima più duttile, l'esegeta trova in essa uno strumento adeguato ad indicare le posizioni reciproche degli elementi in gioco. Le relazioni di parentela si adeguano perfettamente alla logica delle relazioni che si instaurano tra le persone della Trinità e l'umanità.

### II.3.3. «Figli dell'eterno futuro»: la dimensione escatologica dell'adozione a figli

Qual è il compimento di questo processo di filiazione? Si è osservato, sulla base della citazione del *Commento a Giovanni* appena considerata, come già in una dimensione terrena sia possibile divenire figli di Dio. Ma la piena adesione all'immagine, ovvero l'assimilazione a Cristo secondo il già menzionato carattere dinamico dell'immagine<sup>492</sup> che ha per fine l'acquisizione della somiglianza con Dio, pare in altri casi essere associata alla reintegrazione finale delle creature razionali in Cristo. La trasposizione del dato da una dimensione storica ad una escatologica non stupisce chi abbia dimestichezza con la duttilità del lessico e delle metafore origeniani.

Nella propria trattazione dell'argomento, alla quale ci si è appoggiati a più riprese, Rius-Camps osserva come sia generale, nell'opera dell'Alessandrino, la tendenza a far uso della medesima terminologia a livelli diversi. La stessa considerazione è stata formulata all'inizio dell'indagine terminologica, ma merita di essere ripresa qui. Come osserva lo studioso, parlando di figli di adozione ed adozione a figli, Origene oscilla nei differenti contesti tra una comprensione attualizzante ed una escatologica. Oltre, cioè, alla riflessione evangelica e paolina apportate dalle citazioni scritturistiche menzionate, vi è un una polivalenza semantica

---

inferiore in rapporto a quella di quanti sono divenuti fratelli di Gesù – e, quindi, figli di Dio Padre. La filiazione cui gli uomini possono accedere, tuttavia, è sempre adottiva e dunque di grado inferiore rispetto a quella del Figlio. L'opposizione stessa figli/fratelli di Gesù serve in primo luogo ad indicare lo scarto tra quanti hanno riconosciuto in Cristo il Figlio, e quanti, invece, rimangono figli spirituali e discepoli di Cristo, senza rimontare da lui, al Padre. Si tratta, dunque, di una metafora utile ad esprimere queste dinamiche, senza che se ne debba necessariamente dedurre una subordinazione del Figlio al Padre.

<sup>491</sup> *Cl*o XXXII.30.371 (SC 385, 144): *χρὴ δὲ εἶδέναι ὅτι οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων οὐ δύναται τὸ τέκνον γενέσθαι ὑστερον ἀδελφός οὐ ἔφθασεν εἶναι τέκνον, οὕτως ἀδύνατον μεταβαλεῖν ἐκ τέκνου Ἰησοῦ πρὸς τὸ γενέσθαι αὐτοῦ ἀδελφόν. οὗτοι γοῦν πρὸς οὓς εἶπεν· "Τεκνία" μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάστασιν, ὥσπερ εἰ μεταποιωθέντες ἀπὸ τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ, γίνονται τοῦ πρότερον εἰπόντος "Τεκνία" ἀδελφοί.* Per la medesima ragione in *CRmFr* 8,16-19, Origene può ribadire, sulla scorta del testo paolino, che siamo figli di Dio, eredi e coeredi di Cristo.

<sup>492</sup> Vd. *supra* 199 s.

che regola i riferimenti all'adozione nel pensiero origeniano. Rius-Camps cita a riguardo *CMt* XI.14 e l'espressione «figli dell'eterno futuro» (υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου), di cui rileva, peraltro, la singolarità nel *corpus* degli scritti origeniani: essi sarebbero quanti hanno ricevuto, per l'appunto, lo spirito di adozione a figli<sup>493</sup>.

Ora, la medesima dinamica, di apparente contraddizione, tra una dimensione di perfezione terrena ed una rinviata al momento escatologico, si ripresenta in più momenti ed a più livelli. La questione spinosa riguarda, come osserva giustamente Rius-Camps, la definizione precisa della terminologia che, di volta in volta, appare nel singolo contesto.

A sciogliere l'esitazione tra le due dimensioni viene in soccorso ad Origene la citazione di 1Cor 13,10.12. Rius-Camps cita opportunamente *CRm* VII.3 a proposito di Rm 8,23 e dell'attesa della υἰοθεσία, dell'adozione a figli e della redenzione della carne. Origene si interroga nel passo sull'eventuale posticipazione escatologica di un dono, quello dello Spirito, che passi biblici quali Rm 8,16 e Gal 3,13 sembrano avere già realizzato. La risposta, nella resa rufiniana, recita così: «In effetti, noi riceviamo l'adozione (Rm 8,23), ma quella che è attraverso uno specchio, per enigmi (1Cor 13,12); quando invece sarà giunto ciò che è perfetto (1Cor 13,10), allora conseguiremo un'adozione faccia a faccia»<sup>494</sup>. È dunque corretta la conclusione apportata da Rius-Camps, che osserva:

«En ambos pasajes la paráfrasis de 1C tiene por objetivo precisar que la perfección alcanzada por los 'hijos de Dios' en esta vida, comparada con la que alcanzaremos en la otra, es parcial, enigmática, como en espejo. La adopción cara a cara, la filiación divina perfecta, solo se dará en el Eón futuro. La perfección alcanzada por los Espiritales es, pues, en última instancia también relativa»<sup>495</sup>.

La dialettica interna all'esegesi paolina, sostenuta sulla citazione di 1Cor 13,10.12, costituisce uno snodo tipico del pensiero origeniano. La citazione stessa costituisce altrove una chiave di lettura per distinguere tra la dimensione terrena della realizzazione del dettato paolino ed i suoi riferimenti alla proiezione escatologica. È il caso di Ef 4,14, che, in un frammento del commento all'epistola, suscita il dubbio dell'esegeta relativamente al plurale usato dall'Apostolo a proposito dei «bambini», i νήπιοι divenuti adulti: concessione del perfetto e condiscendenza “retorica” nei confronti dei piccoli della comunità o, piuttosto, autentica ammissione della propria condizione di infante? L'ago della bilancia pare sempre essere costituito da *1Corinzi*. A supporto della prima interpretazione andrà 1Cor 13,11, in cui, con il termine νήπιος, l'Apostolo si riferisce all'infanzia spirituale ed agli esordi nella fede,

<sup>493</sup> RIUS-CAMPS, *El dinamismo*, cit. 238 s.

<sup>494</sup> *CRm* VII.3 (ed. HAMMOND BÄMMEL 575): *Recipimus ergo adoptionem, sed istam quae est per speculum et in aenigmate; cum autem venerint quae perfecta sunt, tunc adoptionem facie ad faciem consequemur.*

<sup>495</sup> RIUS-CAMPS, *El dinamismo*, cit. 241.

ormai superati, annoverandosi “per solidarietà” ed artificio retorico tra gli infanti in spirito di Corinto.

A sostegno della seconda lettura proposta si porterà invece Is 8,18, di cui Origene propone una comprensione ontologica: «Ma un altro risponderà a questo che in confronto ai più Paolo era, sì, divenuto *uomo* (cf. Ef 4,13), ma rispetto al destino riservato ai santi era ancora un *bambino* (cf. Ef 4,14); e infatti la parola profetica chiama tutti *fanciulli* quando dice: *ecco me e i fanciulli che Dio mi ha dato* (Is 8,18)»<sup>496</sup>.

Da osservare è la complementarità della tematica dell'adozione a figli con quella della crescita spirituale e dell'affrancamento dalla condizione di servi/eredi. Le dinamiche evangeliche e paoline si intrecciano: il lessico – giuridico, nel caso di Gal 4,1 ss., in cui è questione dell'acquisizione dei diritti di adulto, o di Romani, in cui è questione di adozione a figli di contro allo statuto di servi; più specificamente teologico, come nel caso di 1Corinzi ed Isaia – si amalgama in una tematica uniforme.

### III. I padri ed i figli

Parte di una tematica ben più complessa e perciò degna di una più ampia trattazione, l'immagine paterna come espressione di un adattamento alle necessità ed alle forme espressive dei più piccoli verrà trattata diffusamente allorché si affronterà la questione, centrale nella cristologia origeniana e nella sua concezione della pedagogia, umana e divina, dell'abbassamento: l'adattamento, l'assunzione di caratteristiche appropriate alle necessità ed alle possibilità espressive dei più piccoli. Il greco veicola la nozione attraverso il verbo συγκαταβαίνω, ‘discendo’, ed il sostantivo relativo.

In questo contesto non è però possibile non menzionare una serie di passi in cui la metafora paterna gioca un ruolo centrale nella riflessione origeniana, chiarendo alcuni punti già incontrati. Per un verso, la comprensione di Dio come padre di tutte le creature informa di sé tutta la riflessione origeniana sulla divinità intesa come Bene ed il suo esercizio; per l'altro, la paternità umana, coniugata sul paradigma divino, perde molti dei tratti più concreti; ne risulta perciò un'idea nel contempo astratta e pervasiva, che, come si è anticipato<sup>497</sup>, molto si mescola al concetto di pedagogia. Le immagini di maestro e padre, in Origene, giungono spesso a sovrapporsi: il padre è chiamato non a fornire il sostegno materiale, ma ad educare; e l'educatore, il maestro, è in buona misura un padre. È un'osservazione che si è già proposta. A

---

<sup>496</sup> FrEf II.39 (ed. F. PIERI 2009, 302): ὁ δὲ ἕτερος πρὸς τοῦτο ἀποκρινεῖται, ὅτι συγκρίσει μὲν τῶν πολλῶν ἐγγόνει μὲν ὁ Παῦλος ἀνὴρ, πρὸς δὲ τὰ ἀποκείμενα τοῖς ἁγίοις τέλη ἔτι νήπιος ἦν· καὶ πάντας γὰρ ὁ προφητικὸς λόγος παιδία ὀνομάζει λέγων ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ Θεός; traduzione Pieri 2009, 303, leggermente modificata.

<sup>497</sup> Vd. *supra* 191.

proposito di Mt 22,36, «Maestro, qual è il più grande comandamento nella Legge?» (Διδάσκαλε, ποία ἐντολή μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ;), domanda posta dai Farisei in seguito allo scambio di battute con i Sadducei, Origene esprime questo legame nella maniera più esplicita:

«Considera: il padre è padre di suo figlio, e nessuno può chiamarlo padre, a propriamente parlare, se non suo figlio; e la madre è madre di sua figlia e nessuno può dirla madre se non la sua figlia sola. Così anche il maestro è maestro del suo discepolo, ed il discepolo è discepolo del suo maestro. Perciò, nessuno può dire a ragione: *Maestro* (Mt 22.36) se non il discepolo»<sup>498</sup>.

L'osservazione segue nella *Series* una rappresentazione del cattivo discepolo. I Farisei sono tra questi, giacché mentono chiamando Gesù, Maestro. Il rapporto tra maestro e discepolo, come quello tra padre e figlio – e madre e figlia; l'aggiunta dell'Alessandrino è da rimarcare perché, come si vedrà, l'aspetto della maternità umana nel suo tratto più concreto è spesso assente allo spirito di Origene – è univoco e elitario, è un rapporto d'elezione. Non si ammettono intrusi.

La conseguenza immediata di quanto detto a proposito dell'idealizzazione della metafora filiale è che le immagini paterne disseminate nell'opera origeniana sono perlopiù astratte dal vissuto quotidiano; è però vero che la nozione intellettualistica di paternità spirituale cui Origene così volentieri ritorna non è per questo meno autentica.

### III.1. «Come un padre si adatta al proprio figlio»

Padri e maestri si trovano spesso nell'orizzonte metaforico dell'Alessandrino in compagnia dei medici. In *CC* III.75 Origene coglie al balzo la palla gettatagli dalla citazione del filosofo, che rimprovera ai cristiani di allontanare i propri adepti dalle scuole greche per timore che queste ne “smascherino” gli inganni: Celso paragona i cristiani a chi consigliasse a un malato sotto la sua protezione di fuggire i medici esperti, per paura del confronto che ne potrebbe sorgere. Origene si chiede dunque chi siano questi filosofi-medici esperti, elencando polemicamente gli elementi delle diverse scuole da lui ritenuti empì. Il cristianesimo, al contrario, insegna ad interpretare le punizioni come correzioni benefiche: «Pensando a questo, coloro che vivono da buoni cristiani amministrano i semplici, come i padri amministrano i bambini piccoli»<sup>499</sup>.

A proposito di questa breve citazione è possibile sviluppare alcune osservazioni. Innanzitutto si rileva l'accostamento della buona disciplina medica, che non cela il senso delle punizioni, ma lo rivela, alla “pratica paterna”. Applicata qui al buon cristiano, essa viene

---

<sup>498</sup> *CMS* 2 (Opere di Origene XI.5, 110): *Putr, pater filii sui pater est et nemo eum proprie potest dicere patrem nisi filius eius, et mater filiae suae mater est et nulla eam potest dicere matrem nisi sola filia eius. Sic et magister discipuli sui magister est, et discipulus magistri sui discipulus est. Propterea nemo potest dicere bene Magister nisi discipulus.*

<sup>499</sup> *CC* III.75 (SC 136, 170): Τοῦτο γὰρ οἱ φρονίμως χριστιανίζοντες φρονούντες οἰκονομοῦσι τοὺς ἀπλουστέρους, ὡς καὶ οἱ πατέρες τοὺς κομιδῆ νηπίους.



altrove attribuita a Dio. In particolare il verbo greco οἰκονομέω indica di preferenza la gestione, l'amministrazione provvidenziale divina.

Un altro elemento da rimarcare riguarda invece la struttura binaria del dettato origeniano: benché esso non si riferisca precisamente ad alcuna citazione scritturistica – giustamente, le edizioni non rimandano per il passo ad alcun luogo biblico – la formula riecheggia alcuni versetti di impianto e struttura simili, su cui si avrà modo di tornare più diffusamente<sup>500</sup>: basti pensare, per non portare che qualche esempio, a Dt 1,31 e 8,5, Sal 102,13. In ciascuno di questi casi, naturalmente, è di Dio che si predica la somiglianza con un padre o un uomo.

Nello stesso passo Origene richiama i τοὺς κομιδῆ νηπίους, «bambini affatto piccoli», aggiungendo il seguito della citazione dell'opera di Celso, il quale accusa i cristiani, per l'appunto, di rivolgersi preferenzialmente a bambinetti e villani sciocchi (ἐπὶ νηπίους καὶ ἡλιθίους ἀγροίκους), istigandoli a fuggire l'opera dei medici. La ripresa del termine stesso usato da Celso – peraltro, di significato tendenzialmente dispregiativo – costituisce conferma di quella tendenza evidenziata nel capitolo dedicato alla terminologia, secondo cui in *CC* Origene tenderebbe a riecheggiare (diremmo quasi scimmiettare) l'opera del filosofo, attraverso l'acquisizione del suo stesso lessico.

Ritroviamo un giro logico affine a quello considerato in *Hier* XII.3:

«Come tu stesso punisci uno schiavo o un figlio, non per il semplice piacere di torturare chi punisci, ma per raddrizzarlo per mezzo dei castighi, così anche Dio educherà con i castighi che derivano dalla sofferenza coloro che non si convertono con la ragione, che non si curano»<sup>501</sup>.

In *CC* VI.56 la metafora paterna è richiamata a fianco delle figure di pedagogo, maestro e medico: al centro dell'argomentazione origeniana è sempre la punizione pedagogica.

«Se uno afferma che quelli che sono chiamati mali corporei ed esteriori siano detti così in maniera impropria, si ammetta allora che talvolta Dio ne compia alcuni per convertire per mezzo di essi alcuni uomini. E cosa ci sarebbe di assurdo in questa dottrina? Se infatti comprendiamo come mali in senso improprio le pene inflitte dai padri, dai maestri e dai pedagoghi, a coloro che vengono educati, oppure quelle inflitte dai medici a fini terapeutici a coloro che vengono tagliati e cauterizzati, diciamo del padre che è “cattivo” con i figli, e lo stesso dei pedagoghi e dei maestri e dei medici; pure non avremmo nulla da rimproverare a coloro che percuotono o tagliano. Alla stessa maniera il discorso non ha nulla di assurdo se si dice che Dio infligge delle punizioni del genere, con lo scopo di convertire e curare, a coloro che di queste punizioni hanno bisogno»<sup>502</sup>.

---

<sup>500</sup> Vd. *infra* 242 s.

<sup>501</sup> *Hier* XII.3 (SC 238, 22): ὡςπερ δὲ οὐχὶ βασανίσει ἀπλῶς θέλων τὸν κολαζόμενον ὑπὸ σοῦ οἰκέτην ἢ υἱὸν κολάζεις, ἀλλ' ἵνα τοῖς πόνοις αὐτὸν ἐπιστρέψῃς, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς μὴ ἐπιστρέφοντας τῷ λόγῳ, τοὺς μὴ θεραπευθέντας, παιδεύσει τοῖς ἀπὸ παθημάτων πόνοις.

<sup>502</sup> *CC* VI.56 (SC 147, 318-320): Εἰ δὲ τὰ καταχρηστικῶς οὕτως ὀνομαζόμενα λεγόμενα σωματικὰ κακὰ καὶ ἐκτός τίς φησὶ, δεδόσθω ἔσθ' ὅτε τούτων τινὰ πεποιηκέναι τὸν θεόν, ἵνα διὰ τούτων ἐπιστρέψῃ τινάς. Καὶ τί

La metafora della punizione pedagogica, riferita nel passo precedente al buon cristiano, è qui rimandata a Dio Padre.

L'esplicazione del nesso tra paternità e discepolato è resa nella maniera più netta in un passo del *Commentario a Romani*. In *CRm* IV.1, a proposito di Rm 4,1 e della discendenza di Abramo secondo la carne, Origene ipotizza che si possa sostenere, entro certa misura, che Abramo sia padre secondo la carne, intendendo però che con ciò ci si riferisca solo all'insegnamento della lettera della Scrittura. «Che poi i maestri siano anche detti padri, lo dice anche l'apostolo Paolo: *Giacché vi ho generati in Cristo Gesù per mezzo del vangelo (1Cor 4,15)*»<sup>503</sup>. È dunque il magistero, come prima accennato, a configurarsi come paternità.

Altra prospettiva è quella adottata nel testo che segue. Origene illustra la discendenza storica e spirituale di Adamo e Cristo, mostrando l'intreccio della filiazione e della pedagogia esercitata dai padri. In luogo di descrivere il magistero come paternità di elezione, come di consueto, l'Alessandrino raffigura il padre nella sua veste di maestro. Assistiamo dunque alla costruzione della medesima metafora, ma “rovesciata”:

«Abbiamo detto anche precedentemente che i genitori non solo generano i figli, ma li istruiscono, anche; e coloro che nascono, diventano per i genitori non solo figli ma anche discepoli, e sono sospinti alla morte del peccato non tanto dalla natura, quanto dalla disciplina. Infatti, per portare un esempio, se uno, allontanandosi da Dio, venera gli idoli, forse che non insegnerà ai figli, se ne abbia generati, a venerare gli idoli ed ad offrir sacrifici ai demoni?».

Conclude così il ragionamento:

«Compie questo secondo Adamo, ed in questo regna la morte da Adamo: cioè dal momento della nascita fino al tempo della legge, quando, giunto a distinguere ciò che è bene da ciò che è male, può divenire partecipe della grazia di Cristo. Qui abbandona Adamo, che lo ha generato ed istruito nella morte, e segue Cristo, che lo istruisce e lo genera alla vita»<sup>504</sup>.

Significativo, nel testo latino, è l'accostamento dei due verbi *docere* e *gignere*: predicati entrambi sia di Adamo che di Cristo, seguono però nei due casi un ordine inverso. Adamo genera ed istruisce nella morte, analogamente a quanto fanno i genitori corporei; dal suo

---

ἄτοπον ὁ λόγος ἔχειν δύναται; Ὡσπερ γάρ, εἰ καταχρηστικῶς ἀκούοντων ἡμῶν κακὰ τοὺς προσαγομένους πόνους τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ πατέρων καὶ διδασκάλων καὶ παιδαγωγῶν, ἢ ὑπὸ ἰατρῶν τοῖς θεραπέας ἕνεκεν τεμνομένοις ἢ καυτηριαζομένοις, λέγομεν τὸν πατέρα κακοποιεῖν τοῖς υἱοῖς ἢ τοὺς παιδαγωγούς ἢ τοὺς διδασκάλους ἢ τοὺς ἰατρούς, οὐδὲν ἂν κατηγοροῖντο οἱ τύπτοντες ἢ οἱ τέμνοντες· οὕτως, εἰ ὁ θεὸς λέγεται τὰ τοιαυτὰ ἐπάγειν ἐπιστροφῆς καὶ θεραπέας ἕνεκεν τῶν δεομένων τοιούτων πόνων, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ὁ λόγος ἔχοι.

<sup>503</sup> *CRm* IV.1 (ED. HAMMOND BAMMEL 274): *Quod autem magistri etiam patres appellantur, et apostolus Paulus dicit, quia in Christo Iesu per evangelium ego vos genui.*

<sup>504</sup> *CRm* V.2 (ED. HAMMOND BAMMEL 396 s.): *Diximus quidem iam et in superioribus, quod 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. Verbi causa enim, si quis a Deo recedens idola colat, nonne continuo etiam filios, si genuerit, docebit idola venerari et sacrificia offerre daemoniis? Hoc secundum Adam facit, et in hoc regnat mors ab Adam, hoc est a nativitate, usque ad legis tempus, quo ad discretionem recti pravique operis veniens capax Christi gratiae effici potest; et ibi relinquit Adam, qui eum vel genuit vel docuit in mortem, et sequitur Christum, qui eum et docet et gignit ad vitam.*

magistero, il singolo può passare all'educazione del Logos, attraverso cui si realizza la filiazione.

Un'ultima osservazione riguarda un tratto già osservato a proposito di Dio Padre. Ci si è soffermati in precedenza sulla prima omelia sul profeta Ezechiele, in cui Origene esprime al meglio il legame tra pedagogia ed amore paterno, mostrando come le due realtà siano inscindibili<sup>505</sup>. Un ritratto affine è quello offerto in *HIer* XX.3, che ci si è riservati di richiamare in questo paragrafo perché i toni, per quanto molto prossimi alla precedente omelia, paiono più "naturalistici".

Il passo di nostro interesse si trova all'interno di un ben noto *excursus* origeniano sul tema dell'inganno pedagogico. Al centro dell'esegesi è posta la citazione di Ger 20,7, «Mi hai ingannato, signore, ed io mi sono lasciato ingannare» (Ἡπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην). Gli studi condotti sull'omelia ne hanno mostrato i legami con la tradizione della *Repubblica*<sup>506</sup> platonica (III 389 b) e, nel contempo, l'appartenenza ad una riflessione di conio Alessandrino, attestata in Filone e Clemente<sup>507</sup>. È dunque necessario considerare la componente di "formularità" del tema esegetico, la sua conformazione allo schema preesistente cui Origene sembra riallacciarsi.

Il ritratto di padre che Origene ritrae è, nondimeno, molto vivido e fresco:

«Dopo aver sentito queste cose, indagavo tra me e me riguardo a quel: *Mi hai ingannato, signore, ed io mi sono fatto ingannare*; prego, indagando, di trovare qualcosa di vero a questo proposito. Forse, allora, come un padre vuole ingannare il figlio, che è ancora piccino, per il suo bene, non essendo possibile che il fanciullo tragga giovamento se non viene ingannato; come un medico si adopera per ingannare il paziente, giacché quello non può essere curato se non riceve parole ingannevoli, così (agisce) anche il Dio di tutte le cose, giacché si è proposto di giovare alla stirpe degli uomini».

Segue l'esposizione dell'esempio di un medico, che tace ai pazienti la terapia prevista, le cauterizzazioni, le amputazioni, per non scoraggiare o addirittura allontanare i pazienti.

Aggiunge poi:

«Se vedi un padre minacciare il figlio come se lo odiasse, dirgli cose terribili e non mostrare per nulla il suo amore di padre, ma nascondere l'amore che prova per il figlio, vedrai che vuole ingannare il piccino: non giova infatti al figlio il conoscere l'amore del padre, il sentimento di affezione; si rovinerà, non si educherà; ed è per questo che cela la dolcezza dell'amore paterno,

---

<sup>505</sup> Vd. *supra* 175.

<sup>506</sup> Il riferimento d'obbligo è a DE LUBAC, «*Tu m'as trompé, Seigneur*», *cit.* Si veda anche L. PERRONE, *Inganno e castigo come modalità correlate dell'economia divina di salvezza*, in E. DAL COVOLO - M. MARITANO (a c. di), *Omellerie su Geremia. Lettura origeniana*, Roma 2001, 89-108.

<sup>507</sup> Ad esempio, D. SATRAN, *Pedagogy and Deceit in the Alexandrian Theological Tradition*, *Orig.* V 119-124.

mentre mostra l'amaro della minaccia. Qualcosa di simile, analogamente al padre ed al medico, fa Dio»<sup>508</sup>.

Il riferimento all'amaro della punizione, che si è incontrato in *HE* 1.2 (*omnia Dei quae videntur amara esse*), riaffiora in quest'omelia, ed è evidente prestito platonico. Il finto cipiglio del padre, che nasconde a forza i sentimenti per il figlio diletto, ricorda il ritratto eusebiano di Leonida nel sesto libro della *HE*, a proposito del quale, si è visto, la critica ha versato molto inchiostro, rilevandone gli elementi di stilizzazione e ovvietà.

Da chi coglieva spunto Eusebio? Valgono le osservazioni proposte in precedenza. Nulla vieta di pensare che la severità fosse un tratto autentico del carattere del padre di Origene o che, più plausibilmente, l'Alessandrino si rifacesse ad un tema topico; ma non è da escludersi, una volta di più, che Eusebio potesse pensare a questo ed altri luoghi origeniani.

### III.2. Figli del magistero: la generazione spirituale

Si è detto sinora della generazione del Figlio e dei figli ad opera di Dio, e della generazione dei figli ad opera degli uomini. I caratteri sinora tratteggiati sono apparsi essere nei diversi casi molto prossimi tra loro: esistono cioè elementi condivisi che, per un verso, rendono la paternità nella sfera dell'umano un'immagine adatta – benché non compiuta – ad esprimere l'esser padre di Dio; e che per altro verso attraggono la paternità umana, attribuendole tratti che sono propri dell'amore divino. Il risultato è quello di una generale astrazione dall'affettività comune ed una riflessione meta-biblica, che dalla Scrittura prende a prestito il lessico ed i concetti.

Altrettanto astratta è una nozione di generazione e filiazione che si è intravista nel capitolo precedente, allorché ci si è occupati della προπάθεια e, più in generale, dell'insorgere degli stimoli – *primi motus* o tentazioni – nel cuore del cristiano. Attraverso l'assenso agli stimoli peccaminosi, interiorizzati rispetto alla dottrina stoica cui, almeno per sommi capi, si può dire facciano riferimento, nasce nell'intimo del singolo una tensione al peccato. Le tentazioni sono i piccoli di Babilonia del salmo centotrentasei, cui non usare pietà.

---

<sup>508</sup> *Hier* XX.3 (SC 238, 260-262): ταῦτ' οὖν ἀκούσας ἐσκόπουν κατ' ἑμαυτὸν περὶ τοῦ ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην. καὶ σκοπῶν εὐχόμεαι εὐρίσκειν τι εἰς τὸν τόπον ἀληθές. μήποτε οὖν, ὡς πατήρ υἱὸν ἔτι νήπιον ὄντα ἀπατᾶν ἐπὶ συμφέροντι βούλεται, οὐκ ἄλλως δυνάμενον ὠφελῆθαι ἐὰν μὴ ὁ παῖς ἀπατηθῆ, ὡς ἰατρὸς ἀπατᾶν τὸν κάμνοντα πραγματεύεται, μὴ δυνάμενον θεραπευθῆναι ἐὰν μὴ ἀπάτης παραδέξῃται λόγους, οὕτω καὶ ὁ τῶν ὄλων θεός, ἐπεὶ προκείμενον ἔχει ὠφελῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. ... ἐὰν ἴδῃς πατέρα ἀπειλοῦντα ὡς μισοῦντα τὸν υἱὸν καὶ λέγοντα τῷ υἱῷ φοβερὰ καὶ μὴ ἐπιδεικνύμενον τὴν φιλοστοργίαν, ἀλλὰ κρύπτοντα τὴν ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν υἱόν, ὄψει ὅτι ἀπατᾶν βούλεται τὸ νήπιον. οὐ γὰρ συμφέρει τῷ υἱῷ τὸ ἐπίστασθαι τὴν ἀγάπην τοῦ πατρὸς, τὴν προαίρεσιν τὴν φιλικήν. ἐκλυθήσεται γὰρ καὶ οὐ παιδευθήσεται. διὰ τοῦτο κρύπτει μὲν τὸ γλυκὺ τῆς φιλοστοργίας, δείκνυσι δὲ τὸ πικρὸν τῆς ἀπειλῆς. Τοιοῦτόν τι ποιεῖ ἐκ τοῦ ἀνὰ λόγον πατρὶ καὶ ἰατρῷ ὁ θεός.

L'idea della generazione spirituale è molto diffusa nell'opera di Origene: ancora una volta, essa gli deriva dalla tradizione alessandrina, che sviluppa ampiamente il tema. I pensieri e le opere sono frutto dell'anima. Non solo: le eresie, in quanto sistemi complessi, sono generati dalle singole anime. Ancora: la preghiera autentica concorre ad inseminare l'anima ed a produrre buoni frutti spirituali. Si vede come il modello indicato nel caso della nascita dei pensieri peccaminosi abbracci uno spettro molto più ampio.

È parso di poter distinguere due filoni che da questa idea generale si dipartono: quello principale, che riguarda, per l'appunto, la generazione spirituale; ed un secondo, che riguarda la filiazione che si produce attraverso il magistero. Con quest'ultima ci si riferisce alla formazione dei discepoli o degli eretici, spesso rappresentata attraverso il lessico generativo e parentale. In un caso e nell'altro, come nei testi sinora considerati, la paternità assume una dimensione astratta.

### III.2.1. Figli dell'anima: le opere e la preghiera

«I loro figli (υἱοὺς) e le loro figlie (θυγατέρας) (Ger 3,24), dicono costoro; dalla vergogna di chi, se non dei padri, i figli e le figlie sono consumati? Abbiamo spesso detto che, degli enti generati dall'anima (τὰ τῆς ψυχῆς γεννήματα), i pensieri sono i figli, le opere e le azioni compiute con il corpo sono le figlie; poiché, dunque, ci sono alcuni pensieri malvagi, come quelli pensati dai Gentili, e ci sono poi delle azioni malvagie, per questo esistono figli e figlie che periscono per mano di chi li ha creati, quando la vergogna per i propri peccati raggiunga costoro. E quanto a noi, possiamo noi non generare mai figli o figlie che abbiano bisogno della consumazione che viene dalla vergogna!»<sup>509</sup>.

Si è già avuto modo di incontrare sviluppi simili<sup>510</sup>. Gli esempi da citare sono numerosi. «Da questo si mostra che in ogni singola azione che compiamo, la nostra anima partorisce e genera figli, ovvero, i ragionamenti e gli atti»<sup>511</sup>. Quando l'anima si unisce a Cristo, sposo legittimo, «da lì nascerà una nobile stirpe, da lì avrà origine la pudicizia; e seguiranno la giustizia, la sopportazione, la mansuetudine, la carità e la discendenza di ogni virtù, degna di venerazione »<sup>512</sup>. Al contrario, l'unione adulterina con l'Avversario produce nell'anima del singolo cattiva progenie.

La metafora generativa è spesso prestata all'esegesi dei personaggi biblici. Si può menzionare la celebre interpretazione, già filoniana, di Sara ed Agar e della rispettiva progenie.

---

<sup>509</sup> *HLer* V.7 (SC 232, 296-298): Τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν λέγουσιν οὗτοι· τίνων αὐτῶν ἢ τῶν πατέρων <οἱ> υἱοὶ ἀναλίσκονται ὑπὸ τῆς αἰσχύνης αὐτῶν καὶ αἱ θυγατέρες; Πολλάκις εἶπομεν τὰ τῆς ψυχῆς γεννήματα, ὅτι τὰ νοήματα μὲν εἰσιν υἱοί, τὰ δὲ ἔργα καὶ αἱ πράξεις αἱ διὰ τοῦ σώματος θυγατέρες· ἐπεὶ οὖν ἐστὶ τινα νοήματα μοχθηρά, ὅποια ἐνόησαν οἱ ἀπὸ τῶν ἔθνων, ἔστιν δὲ καὶ ἔργα μοχθηρά, διὰ τοῦτο υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἀναλίσκονται ὑπὸ τῶν πεποιηκότων, ἐὰν αἰσχὺνη αὐτοῖς ἐγγένηται περὶ τῶν ἡμαρτημένων. Ἡμᾶς δὲ μὴ εἶη ποιεῖν υἱοὺς καὶ θυγατέρας δεομένους ἀναλώσεως τῆς ἀπὸ τῆς αἰσχύνης.

<sup>510</sup> Vd. *supra* 25.

<sup>511</sup> *HNm* XX.2.2 (SC 461, 26): *Unde ostenditur quod per singula quaeque, quae gerimus, parit anima nostra et generat filios, sensus scilicet opera quae gerit.*

<sup>512</sup> *HNm* XX.2.1 (SC 461, 26): *Inde nascetur generosa progenies, inde pudicitia oriatur; inde iustitia, inde patientia, inde mansuetudo et caritas atque omnium virtutum proles veneranda succedet.*

Nelle omelie latine sui Re Origene interpreta spiritualmente la prole di Anna e Finanna, mogli di Elcana, a sua volta padre del giudice Samuele (1Re LXX 1,2); i nomi delle due donne, interpretati rispettivamente come ‘grazia’ e ‘conversione’, suggeriscono all’Origene omileta l’invito, rivolto alla comunità, ad accostarsi dapprima alle buone opere della conversione per poi giungere a quelle della grazia, stadio successivo concesso da Dio:

«Dunque, là dov’è lo spirito della grazia, si dice sia anche Dio stesso. Ma codesto figlio siffatto non può nascere da noi se prima non lo abbiano preceduto i figli di Finanna; giacché se prima non vengono le opere della conversione, non ci renderemo meritevoli della grazia che proviene dallo Spirito né da essa possiamo generare *il dono dello Spirito* (At 2,38; 10,45)»<sup>513</sup>.

I figli della conversione sono dunque le opere buone, propedeutiche a quelle che sono generate nell’anima dalla grazia. Si vede in questa esegesi, *in nuce*, l’idea di un’azione generativa della grazia stessa – in questo caso specifico; altrove, sono lo Spirito, la predicazione o il magistero a fecondare e far generare – applicata all’anima, che rappresenta pertanto il ricettacolo, la parte femminile e passiva che accoglie il seme e provvede alla nascita delle opere buone. Il caso esegetico di Anna, sterile, si presta bene a questa lettura: l’anima incapace di riprodursi perviene alla generazione per mezzo della grazia di Dio (HRgL I.18).

In FrEf III.55, osserva F. Pieri a proposito dell’espressione ‘figli della disobbedienza’ di Ef 5,6, «Origene rileva ed esemplifica mediante altri casi affini il caratteristico costrutto semitizzante *figlio di* per indicare la qualità, l’appartenenza a una determinata categoria»<sup>514</sup>:

«[Paolo] chiama i disobbedienti figli della disobbedienza, come se il vizio della disobbedienza fosse una madre e li generasse, attribuendo loro, per dir così, le caratteristiche materne: alla stessa maniera si trovano spesso nella Scrittura espressioni come *stirpe* e *figli della prostituzione* (cf. Gv 8,41), *figli della morte* (cf. 1Re 20,31) e *figli della Geenna* (cf. Mt 23,15)<sup>515</sup>, nonché altre simili»<sup>516</sup>.

---

<sup>513</sup> HRgL I.5 (SC 328, 114) *Ubi enim spiritus gratiae est, ibi ipse esse dicitur Deus. Sed iste nobis talis filius non potest nasci, nisi praecesserint prius filii Finannae; nisi enim praecedant opera conversionis, non merebimur spiritus gratiam nec ex ipsa possumus donum spiritus generare.*

<sup>514</sup> Origene, *esegesi paolina. I testi frammentari* (Opere di Origene XIV/4), introduzione, traduzione e note di F. PIERI, Roma 2009, 329 n. 136.

<sup>515</sup> A proposito dei figli della Geenna di Mt 23,15 si veda l’esegesi in *CMtS* 16: Origene affronta il problema costituito dal *duplo*, ‘due volte’, del testo evangelico. È possibile essere più volte figli della Geenna?; se sì, perché attribuire questa condizione al discepolo di scribi e Farisei e non invece ai suoi maestri, apparentemente più meritevoli di condanna per questo cattivo magistero? «Coloro che sono stati educati nella legge di Mosé sono figli della Geenna, per il fatto stesso di non aver creduto in Cristo. Coloro invece che abbandonarono la vita pagana, ritenendo di abbandonare una volta per sempre l’idolatria in cui erano stati educati, ed appresero poi il modo di vivere giudaico, sono meritevoli di duplice punizione, giacché non lasciarono il passato dopo una seria indagine, non decisero di ben distinguere l’insegnamento giudaico da quello che pare apparentato con esso, vale a dire la professione dei cristiani, né ben indagarono da coloro che erano idonei ad insegnare l’una e l’altra maniera di pensare, per ben capire quale insegnamento fosse più vero e da preferire» (*Qui autem gentilem reliquerunt vitam, semel indicantes relinquere idolatriam in qua fuerunt enutriti, et adprehenderunt Iudaicam vitam, duplici poena sunt digni, quia non cum requisitione reliquerunt neque discutere voluerunt Iudaicum verbum et ipsum, quod videtur Iudaico verbo esse cognatum, id est professionem Christianorum, nec scrutati sunt ab eis qui utramque sectam idonei sunt docere, ut intellegerent quod verbum verius esset et potius eligendum*); Opere di Origene 11/5, ed. e trad. Bendinelli 2004, 164 s. Si osservi anche a proposito di questo passo la scalarità dell’adesione ad una determinata maniera di vita, che manifesta, per un verso, il carattere

L'immagine materna, che si è incontrata a proposito della distinzione origeniana tra σπέρμα e τέκνον in *Cl*, è dunque funzionale all'interpretazione spirituale origeniana. In quel caso l'Alessandrino partiva da un'illustrazione della concreta, reale fisiologia femminile, traendone l'informazione di come i semi si depositino nell'utero materno; trasponeva poi, il processo a livello spirituale.

La metafora "pedopoietica" si ripropone con altrettanta efficacia in contesti che meno si dilungano su osservazione di carattere scientifico e che pure non rinunciano all'elemento corporeo, concreto dell'immagine. Nel trattato *Sulla preghiera* Origene ricorre al concetto di παιδοποιία ad illustrazione della funzione della "buona" preghiera nell'anima:

«Ancora, non è fuor di logica servirsi di questo esempio per esortare alla preghiera e distogliere invece dalla trascuratezza nei suoi confronti. Come non è possibile avere figli senza una donna e senza l'energia utile alla procreazione, allo stesso modo uno non può avere in sorte certe cose se non ha pregato con una tale disposizione, creduto in un certo modo e se non ha vissuto prima della preghiera in questo modo»<sup>517</sup>.

È da osservare come, in questo caso, la preghiera non sia tanto il risultato, la "creatura" di un'anima; piuttosto, essa ne costituisce il principio fecondatore.

Attraverso la preghiera, lo Spirito feconda l'anima divenuta sterile:

«Infatti le anime, divenute perlopiù sterili, giunte a percepire la sterilità del proprio principio direttivo, l'infecundità della propria mente, per azione dello Spirito Santo, attraverso una preghiera perseverante<sup>518</sup>, partoriscono principi razionali di salvezza»<sup>519</sup>.

### III.2.2. Il discepolato spirituale

A proposito di Nm 12,10-12, in cui Aronne prega affinché Maria, divorata dalla lebbra a causa delle maldicenze rivolte alla madianita Sefora, non incorra nella triste sorte dell'aborto

---

non sostanziale della virtù e del bene nella condotta umana, per l'altro, la libertà di autodeterminazione e miglioramento del singolo.

<sup>516</sup> *FrEf* III.55 (*ibid.* 328): ἀπειθείας δὲ υἱοὺς ὀνομάζει τοὺς ἀπειθεῖς, οἷονεὶ τῆς κατὰ τὴν ἀπειθειαν κακίας μητρὸς γινομένης καὶ γεννώσης αὐτοὺς ἔχοντας οἷονεὶ τὸν τῆς μητρὸς χαρακτήρα· οὕτως καὶ υἱοὺς καὶ τέκνα πορνείας καὶ υἱὸν θανάτου καὶ υἱὸν γεέννης καὶ ἄλλα τοῦτοις παραπλήσιά ἐστι πολλοῦ τῶν γραφῶν εὐρεῖν.

<sup>517</sup> *Orat* VIII.1 (GCS III.316): Ἔτι δὲ οὐκ ἄλογον καὶ τοιοῦτω τινὶ παραδείγματι χρῆσασθαι πρὸς τὸ προτρέψασθαι ἐπὶ τὸ εὐξασθαι καὶ ἀποτρέψασθαι τοῦ ἀμελεῖν τῆς εὐχῆς. ὥσπερ οὐκ ἔστι παιδοποιήσασθαι χωρὶς γυναικὸς καὶ τῆς εἰς παιδοποιεῖαν χρησίμου παραλαμβανομένης ἐνεργείας, οὕτως τῶνδὲ τινῶν οὐκ ἂν τις τύχοι, μὴ οὕτως εὐξάμενος μετὰ διαθέσεως τοιαύτης, πιστεύων οὕτως, οὐ πρὸ τῆς εὐχῆς τόνδε βίωσας τὸν τρόπον.

<sup>518</sup> La preghiera è detta qui ἐπίμονος, 'stabile', 'perseverante'; nel passo appena citato si faceva menzione della necessità di avere una certa disposizione (διάθεσις), termine a proposito del quale si è detta, nel primo capitolo, la contrapposizione semantica alla nozione di relazione. Tenendo a mente quanto si è detto sopra a proposito del nuovo senso di figliolanza che decorre dalla rivelazione di Cristo e che contrassegna il Nuovo Testamento rispetto al Vecchio, da cui deriva anche una preghiera fiduciosa a Dio Padre, viene fatto di pensare all'importanza che l'idea di fissità, stabilità abbia nella riflessione origeniana sulla preghiera.

<sup>519</sup> *Orat* XIII.3 (GCS III.327): ἄγονοι τε γὰρ ἐπὶ πολὺ γεγεννημένοι ψυχῶν, ἠσθημένοι τῆς στεριώσεως τῶν ἰδίων ἡγεμονικῶν καὶ τῆς ἀγονίας τοῦ νοῦ ἑαυτῶν, ἀπὸ τοῦ ἀγίου πνεύματος διὰ ἐπιμόνου εὐχῆς κηύσασθαι σωτηρίους λόγους.

espulso dal seno della madre, Origene si imbarca in un lungo *excursus* volto a stabilire chi sia più felice nella scala dei viventi e dei morti (*HNm* VII.3). Così, per l'Alessandrino, condizione migliore di coloro che muoiono a causa del peccato è quella degli aborti; più felici di quest'ultimi sono poi coloro che non sono mai stati generati. La riflessione si sostanzia, al solito, dell'apporto della Scrittura – ad esempio, di alcune citazioni dell'Ecclesiaste. Quella che nel testo scritturistico è una metafora – l'immagine del feto abortito dal seno della gestante – richiama a catena, secondo l'uso origeniano, un'associazione di idee che si articola attraverso il ricorso di luoghi paralleli.

Premessa a questa digressione è un'interpretazione spirituale dell'episodio, basata sull'immagine della madre e dell'aborto. Madre sarebbe, per Origene, la sinagoga in cui il popolo di Israele sarebbe stato formato al modo di un feto nel ventre: non essendo pervenuto ad una completa comprensione dell'insegnamento a causa dell'insorgere del peccato, ne sarebbe stato espulso come, appunto, un aborto.

L'esegesi è importante ai fini del discorso poiché dispiega l'idea della formazione pedagogica come legame genitoriale. Nel caso specifico che si è scelto di considerare è il testo biblico stesso a suggerire l'immagine, ma Origene coglie prontamente l'invito a svilupparla riconoscendovi un riferimento alla pedagogia. La formazione buona e completa del discepolo corrisponde alla sua generazione – o rigenerazione; al contrario, l'educazione interrotta genera aborti spirituali.

Anche le eresie sono dette generare figli nelle figure dei propri adepti: essi sarebbero da identificare con i figli della Gerusalemme fornicatrice e peccatrice (*HEz* VII.5). Come osserva Rius-Camps, la paternità cosiddetta noetica si stabilisce per mezzo dell'imitazione dei padri spirituali da parte dei figli<sup>520</sup>. La formazione si sostanzia di una dipendenza a sua volta stabilita dal timore incusso dai primi sui secondi; non coincide, dunque, con la pedagogia attraverso l'amore, una forma di conoscenza più perfetta. D'altra parte, lo stesso paradigma genitoriale “naturale” trasborda in quello pedagogico, giacché, si è visto, i padri naturali sono detti trasmettere i primi rudimenti della fede ai figli e ne sono, pertanto, i maestri (*CRm* IV.2)<sup>521</sup>.

A fare da contraltare alla cattiva generazione, Origene porta l'esempio di un buon discepolato e di un buon magistero. I ritratti di valenti padri spirituali – primi tra tutti, Gesù, fotografato nel suo rapporto con i discepoli-bambinetti (τεκνία), ma anche Paolo – sono numerosi e costituiscono una sorta di polo attrattivo per la riflessione origeniana. In questo

---

<sup>520</sup> RIUS-CAMPS, *El dinamismo*, cit. 265.

<sup>521</sup> Vd. *supra* 220 n. 504.



senso, come in molti altri, la paternità è effettivamente un tema di primo piano nell'opera dell'Alessandrino.

Con un salto dalla lettera morta alla biografia dell'autore – senza che si renda necessaria, ancora una volta, un'ermeneutica psicologica delle affermazioni da lui rese – si può isolare un esempio manifesto del binomio paternità-insegnamento nell'orizzonte origeniano. Origene stesso ne è protagonista, nella veste di insegnante. Ne rimane testimonianza in una delle rare esternazioni autobiografiche, in cui egli rivendica l'insegnamento riservato al discepolo Gregorio. La formazione del giovane ha reso quest'ultimo una sua creatura, un figlio spirituale. Nella lettera a lui indirizzata, dopo una lunga serie di ammonimenti ed indicazioni, Origene gli rammenta il proprio affetto: «Queste cose ho osato (dire) per l'amore paterno che ti porto»<sup>522</sup>.

### III.3. Timore e tremore: il sacrificio di Isacco

Caso esegetico per eccellenza emblematico del rapporto padre-figlio è, evidentemente, l'episodio biblico del sacrificio di Isacco (Gn 22,2-13). Prima di analizzare l'esegesi origeniana contenuta nelle omelie sulla Genesi, lunga e per certi versi singolare, varrà la pena scorrere brevemente la lettura del passo nell'opera filoniana e clementina. Prima ancora, un qualche accenno all'esegesi dell'*aqedab* in autori precedenti o contemporanei si renderà necessario.

#### III.3.1. Flavio Giuseppe; Tertulliano; Cipriano

È evidente come non si possa ripercorrere qui l'intero sviluppo esegetico che un passo biblico simile ha saputo suscitare nel pensiero giudeo-cristiano. Il pensiero moderno non ha avvertito di meno il fascino del sacrificio di Isacco – e di Abramo. La fortuna è sterminata. Nell'impossibilità di considerare una a una le esegesi proposte, e non potendo, d'altronde, isolare quella origeniana come se si basasse sul vuoto, si menzionano alcuni autori che, in particolare, si sono attardati sull'esegesi del passo<sup>523</sup>.

Primo fra tutti, Flavio Giuseppe, che ripropone con dovizia di particolari la trama dell'*aqedab* e la arricchisce notevolmente<sup>524</sup>. Alcuni dettagli della sua presentazione si ritroveranno nell'esegesi filoniana, in particolare nell'interpretazione che del passo biblico Filone presenta nel contesto della vita del patriarca Abramo: anzitutto, la virtù di Isacco, che

---

<sup>522</sup> *EpGr* 4 (SC 148, 194): ταῦτα ἀπὸ τῆς πρὸς σε ἐμοῦ πατρικῆς ἀγάπης τετόλμηται.

<sup>523</sup> L'ordine di presentazione degli autori non segue, evidentemente, il criterio cronologico, giacché si presentano Tertulliano e Cipriano prima di Filone; né si distinguono le modalità interpretative – l'allegorica, la tipologica e quella, per così dire, retorica – perché gli stessi autori, si vedrà, si applicano a più d'una. Il criterio è dunque quello di presentare autori non alessandrini, per passare poi, successivamente, alla tradizione esegetica alessandrina.

<sup>524</sup> Sulla trattazione dell'*aqedab* nel *De Abrahamo* e – comparativamente ed in seconda battuta – nelle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe, si veda il contributo di L.H. FELDMAN, *Philo's Version of the Aqedab*, *StPhA* XIV (2002) 66-86.

gli guadagna, oltre all'affetto paterno innato in Abramo, un amore aggiuntivo, dovuto al suo precoce esercizio della virtù, al culto fedele dedicato al padre ed ai riti divini (*AJ* I 222). Seguendo le giuste osservazioni L.H. Feldman, è tuttavia necessario fare alcuni *distinguo*: innanzitutto, le straordinarie qualità di Isacco, che lo collocano oltre la media dei propri coetanei, è messa in evidenza, come si avrà modo di osservare, solo nei trattati del Commento Allegorico alla Bibbia. Inoltre, è piuttosto l'intenzione che si cela dietro la raffigurazione di Isacco come *enfant prodige* a separare Giuseppe Flavio dalla prospettiva filoniana: «whereas Josephus (*Ant* 1.222) builds up the poignancy of Abraham's decision to obey G-d by shifting the centre of gravity to Isaac through an amplification of his virtues [...], Philo keeps the focus on Abraham»<sup>525</sup>. Il ritratto di Isacco sarebbe dunque, per Giuseppe Flavio, funzionale all'esaltazione del sacrificio richiesto al padre.

Altro elemento attestato in Filone e possibilmente preso a prestito da Giuseppe è il fatto che Abramo nasconda il proprio sgomento alla moglie ed ai servitori (225).

Un elemento altrettanto rimarchevole è l'enorme amplificazione del sobrio dettato biblico: i dialoghi dei due personaggi, ridotti in Genesi quasi unicamente alla commovente domanda di Isacco su dove si trovi l'animale per il sacrificio (*Gn* 22,7), conoscono un aumento che rende lo scambio di padre e figlio un pezzo di bravura retorica. La risposta di Abramo si dilunga su quattro paragrafi (228-231): ripercorre la formazione di Isacco, il sogno di vederlo infine giungere all'età adulta; evoca la straordinarietà del concepimento e della nascita tardiva di Isacco, cui non può che far da *pendant* una morte altrettanto straordinaria. Il patriarca accetta, infine, di separarsi dal figlio, chiamato ad una morte gloriosa realizzata attraverso la ritualità del sacrificio e non, in maniera più dimessa e prosaica, la guerra o la malattia.

Il carattere fortemente espressivo della rivisitazione si conferma attraverso la reazione di Isacco, cui non viene attribuito un discorso diretto, ma che, pure, attraverso la voce del narratore, si dice pronto ad accettare la volontà divina e paterna, giacché anche solo la seconda non lo avrebbe trovato restio ad obbedire; non pago di questa affermazione ad effetto, Flavio Giuseppe presenta Isacco nell'atto di lanciarsi verso l'altare, con un gesto di volontaria sottomissione (232)<sup>526</sup>.

---

<sup>525</sup> FELDMAN, *Philo's version*, cit. 76.

<sup>526</sup> Gesto che ricorda la descrizione di Isacco, più o meno contemporanea, data da Clemente Romano: il giovane, conoscendo il futuro, è detto condurre il sacrificio con fiducia (1 Clem. 31,3).

L'elemento drammaturgico e barocco della scena sarà da tenere a mente quando si tratterà di considerare l'esegesi origeniana<sup>527</sup>.

Altri autori sottolineano più sobriamente l'aspetto tipologico dell'episodio; peraltro, la lettura tipologica balza all'occhio. Tertulliano, ad esempio, mette in evidenza l'elemento del legno per l'olocausto trasportato da Isacco: il bambino diventa così nel contempo vittima sacrificale ed officiante del rito; il particolare è evidente anticipazione della morte di Cristo, che trasporta la propria stessa croce (*Marv.* III.18,2).

Per Cipriano, Abramo ed Isacco sono entrambi figura di Cristo, ne prefigurano la capacità di sopportazione: «Così Abramo, credendo in Dio ed istituendo per primo la radice ed il fondamento della fede, messo alla prova nel figlio, non dubita né esita, ma obbedisce ai comandamenti di Dio con tutta la sopportazione che è propria della devozione. Ed Isacco, apparso in figura a somiglianza dell'offerta del signore, quando viene offerto dal padre, si fa trovare paziente»<sup>528</sup>. L'obbedienza di Abramo diventa dunque un'esortazione ad esercitare la pazienza; il modello cristiano della sopportazione mite si coniuga alla trattatistica più classica della sopportazione del lutto come prova di fermezza e sapienza<sup>529</sup>: «Così Abramo piacque a Dio, poiché, per piacere a Dio, non ebbe timore di perdere il figlio ne rifiutò di commettere parricidio. Tu che invece non puoi perdere un figlio a causa della legge e della sorte che contraddistinguono la mortalità, che faresti, se ti si ordinasse di uccidere un figlio?»<sup>530</sup>.

### III.3.2. Filone di Alessandria

#### III.3.2.1. σοφὸς ... αὐτομαθής: l'interpretazione allegorica

Fedele al proprio *modus operandi*, Filone fornisce dell'episodio una lettura allegorizzante. Nei paragrafi iniziali del trattato *Quod Deus sit immutabilis*, che si riconnette a livello tematico a *De gigantibus*, la trattazione riguarda appunto l'unione dei Figli di Dio con le Figlie degli Uomini, dalla quale ha origine la stirpe dei Giganti. L'esegeta interpreta l'incontro come il sopraggiungere inavvertito delle passioni nell'anima, allorché la luce dell'intelligenza (τὸ διανοίας φῶς) si adombra, lasciando spazio all'oscurità di un raziocinio indebolito. Alle figlie

---

<sup>527</sup> Ancora FELDMAN (*ivi*): «What follows in Josephus is, in effect, a drama, in form somewhat like the Book of Job or Euripide's Hippolytus, commencing with a prologue [...]; then comes the play proper [...], and an epilogue».

<sup>528</sup> Cyp., *BonPat* 10 (CCSL 3A 123): *Sic Abraham Deo credens et radicem ac fundamentum fidei primus instituens, temptatus in filio non dubitat neque cunctatur, sed praeceptis Dei tota patientia devotionis obsequitur. Et Isaac ad hostiae dominicae similitudinem praefiguratus quando a patre immolandum offertur, patiens invenitur.*

<sup>529</sup> Basti pensare al Seneca dell'*Ad Marciam de consolatione*.

<sup>530</sup> *Mort* 12 (CCSL 3 A 23): *Sic Abraham Deo placuit, quia ut placeret Deo nec amittere filium timuit nec gerere parricidium recusavit. Qui filium non potes lege et sorte mortalitatis amittere, quid faceres, si filium inbereris occidere?*

del sonno della ragione, i vizi smodati (al femminile in greco: αἱ ἀνάρμοστοι κακίαι) si contrappongono i figli legittimi (οἰκεῖα τοῦ θεοῦ γεννήματα) di Dio, le virtù perfette (αἱ ὀλόκληροι ἀρεταί).

L'anima che non cede spazio al buio delle passioni si conforma all'esempio di Abramo, il quale, dopo aver generato – il lessico condiviso è dunque quello della prole, della generazione – l'immagine della sapienza autodidatta, Isacco, la immola a Dio: o perché, chiosa Filone, vuole percorrere un cammino non calcato dagli uomini precedenti, data la straordinarietà del sacrificio, o perché riconosce l'instabilità del creato (γένεσις; *Imm* 4)<sup>531</sup>. Ancora, il dono – meglio, la restituzione del dono – ricevuto da Dio, a Dio stesso si esprime allegoricamente attraverso la consacrazione di Samuele, 'colui che è schierato agli ordini di Dio', da parte di Anna, 'la Grazia della Sapienza'. Anna si confermerà così «discepola e seguace» (μαθητρὶς καὶ διάδοχος; *Imm* 5) di Abramo.

Medesima interpretazione intellettualistica e allegorizzante è riproposta in *Migr* 140: il pensiero (νοῦς) rifinito, perfezionato, renderà a Dio il fine-perfezione – il gioco di parole è evidentemente attorno al verbo e gli aggettivi della radice τελ - al momento indicato da Dio stesso, quando esso sacrificherà il proprio figlio benamato; non un essere umano, specifica Filone, giacché il sapiente non è mai uccisore del proprio figlio (τεκνοκτόνος), ma il frutto virile della generazione dell'anima virtuosa (τὸ τῆς ἀρετώσεως ψυχῆς γέννημα ἄρρεν). Curiosa è l'esigenza, da parte dell'esegeta, di escludere che il sapiente – presumibilmente in senso stoico, come nella maggior parte dei casi nel lessico filoniano – possa mai metter mano all'uccisione del proprio figlio.

Oltre a questo piccolo inciso, l'interpretazione filoniana si mantiene coerentemente lontana da ogni elemento concreto, né sembra cogliere la potenzialità "tragica" dell'episodio biblico. In *Post* 17 il luogo del sacrificio, che il dettato biblico dice Abramo osservi da lontano (μακρόθεν, Gn 22,3-4) e che pure il patriarca ha raggiunto, deve necessariamente essere interpretato come il signore di tutto (τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός), cui si accede attraverso una sapienza gradualmente acquisita, facilmente identificabile con il viaggio di Abramo ed Isacco. In *Somm* I.64 la medesima questione del luogo osservato da lontano si sviluppa in uno sdoppiamento dei luoghi in questione e delle rispettive interpretazioni: vi sarebbe un luogo raggiunto dal patriarca, corrispondente al Logos, ed uno non raggiunto, Dio. Dal primo è resa

---

<sup>531</sup> Si noti la differenza terminologica tra i γεννήματα dell'anima, ovvero l'oggetto della sua generazione, e la γένεσις, il creato. Si riveda quanto detto a questo proposito nel capitolo dedicato alla terminologia: vd. *supra* 22 ss. Si cercherà di attenersi alla distinzione tra il verbo γίγνομαι ed i sostantivi derivati, tradotti con la famiglia lessicale del verbo 'creare', e γεννάω, corrispondente all'idea di generazione. Ma una cavillosa specializzazione delle rese non è poi forse necessaria.

possibile la contemplazione del secondo; ma quest'ultimo, nella sua lontananza, esprime allegoricamente l'ineffabilità e l'inconoscibilità divine (*Somm* I.67).

Altra prova di virtuosismo allegorico viene dall'identificazione dei tre giorni del cammino di Gn 22,3 con l'eredità ricevuta dall'intelletto sfuggito alle passioni: il ricordo del passato, la forza del presente e la speranza nel futuro (*Migr* 154). Ancora, il fuoco ed il pugnale sacrificali, imitazione della spada fiammeggiante dei cherubini, sono interpretati come arma con cui l'intelletto (διάνοια) si accosta a Dio (*Cber* 31). L'invocazione per nome di Abramo, prima chiamato a sacrificare il figlio, poi fermato a tempo nell'atto stesso di compiere il sacrificio, si carica di valenza simbolica, ad espressione del rapporto privilegiato che lega la Parola divina al consesso degli amici (τὸ τῶν φίλων ... συνέδριον; *Somm* I.195).

Il saggio più compiuto dell'allegorizzazione profonda dell'episodio biblico si sviluppa in *Fug* 132-136, dove il cuore tragico della scena, la domanda di Isacco che chiede al padre dove sia l'animale sacrificale da immolare, e la conseguente risposta di Abramo, vengono smembrati e snaturati ad illustrazione del dialogo che si instaura tra chi indaga su percezione, percepito e atto del percepire. Filone trae dal dialogo accorato tra figlio e padre uno spunto per una riflessione filosofica che ha come obiettivo l'individuazione dell'illuminazione divina come elemento necessario alla percezione stessa, che pure si sostanzia degli oggetti sensibili e della facoltà innata nell'uomo di prenderne conoscenza. Il razionalismo filoniano non potrebbe essere più avulso dalla dimensione tragica del dettato biblico:

«Cerchiamo dunque di vedere in cosa consista l'imbarazzo del ricercatore, che cosa dichiara l'interlocutore nella sua risposta e, in terzo luogo, quale sia l'oggetto ritrovato. La domanda del primo significa questo: ecco la causa efficiente, il fuoco; ecco la causa passiva, il materiale, cioè la legna; dov'è il terzo termine, l'effetto? [...] E in generale: ecco la capacità di percezione, metro di giudizio, ecco anche il sensibile, la materia, ma dov'è l'atto del percepire? A chi gli rivolge questa domanda l'altro risponde in modo adeguato: *Dio si provvederà* (Gn 22,7), perché il terzo termine è opera esclusiva di Dio. Infatti tutto è dovuto all'intervento di Dio: che la mente afferri, che la vista veda, che ogni sensazione sia percepita»<sup>532</sup>.

### III.3.2.2. *L'enfant prodige* e lo stoico: l'interpretazione storico-letterale

Se nei trattati del commento allegorico alla Bibbia, si è visto, Filone non concede alcuno spazio all'elemento patetico che l'episodio evidentemente porta con sé – come, peraltro, non è difficile attendersi in quel contesto – altro è il discorso che riguarda il *De Abrahamo*. I capitoli dedicati all'episodio del sacrificio di Isacco presentano alcuni aspetti

---

<sup>532</sup> Ph. *Fug*. 133-135 (ed. RADICE 1476): ἴδωμεν οὖν, τί ὁ μὲν ζητῶν ἀπορεῖ, ὁ δ' ἀποκρινόμενος ἀποφαίνεται, καὶ τρίτον τί τὸ εὐρισκόμενον ἦν. ὁ μὲν οὖν πυνθάνεται τοιοῦτόν ἐστιν· ἴδου τὸ δρῶν αἴτιον, τὸ πῦρ· ἴδου καὶ τὸ πάσχον, ἡ ὕλη, τὰ ξύλα· ποῦ τὸ τρίτον, τὸ ἀπο τέλεσμα; ... ; καὶ συνόλως ἴδου ἡ αἴσθησις, τὸ κριτήριον, ἀλλὰ καὶ τὰ αἰσθητά, αἱ ἕλαι· τὸ οὖν αἰσθάνεσθαι ποῦ; ταῦτα πυνθανομένῳ δεόντως ἀποκρίνεται· "ὁ θεὸς ὄψεται ἑαυτῷ". θεοῦ γὰρ ἔργον ἴδιον τὸ τρίτον. ἐπιφροσύνη γὰρ αὐτοῦ ὁ μὲν νοῦς καταλαμβάνει, ἡ δ' ὄρασις ὄρᾳ καὶ πᾶσα αἴσθησις αἰσθάνεται. Trad. Kraus Reggiani 2005, 1477.

rimarchevoli. Primo fra questi, la caratterizzazione di Isacco stesso come una sorta di *enfant prodige*: «faceva mostra di virtù più sviluppate rispetto alla propria età, sicché il padre gli portava un amore fortissimo, non solo in virtù del sentimento di benevolenza, che è naturale, ma anche sulla base di un’attenta valutazione, come un (vero) giudice dei comportamenti»<sup>533</sup>. Ancora, Isacco è un giovane fuori dal comune, le cui virtù sorpassano le attese dell’età e per cui i genitori, nello specifico il padre, sviluppano un amore dovuto non solo alla naturale benevolenza genitoriale, ma ad un’autentica soggezione nei confronti delle proprie straordinarie creature. Si è già detto quanto la prospettiva abbia in comune con quella di Giuseppe Flavio e quale, per altro verso, sia lo scarto tra le due, tenuto conto del ruolo assolutamente centrale attribuito da Filone ad Abramo.

Il patriarca, dal canto suo, è tratteggiato come un saggio stoico<sup>534</sup>. L’ingiunzione divina di sacrificare il figlio unico e profondamente amato non provoca in lui alcuna reazione visibile, alcuna alterazione dell’aspetto esteriore che riveli ad altri la gravità della notizia, né, d’altra parte, la sua anima si piega di fronte all’enormità del sacrificio richiesto. Abramo nasconde accuratamente il proprio dolore. Solo due servi fidati sono scelti per accompagnare il sacrificio. C. Kraus Reggiani osserva a ragione come la bibbia non faccia menzione del profondo amore paterno di Abramo, che accresce la natura dello sforzo del patriarca<sup>535</sup>. Il medesimo dettaglio è invece restituito, come si è visto, dal racconto di Flavio Giuseppe.

Filone prosegue il racconto: una volta intravisto il luogo indicato da Dio, Abramo chiede ai servi di restare indietro e lascia ad Isacco il peso di fuoco e legna. Il particolare non è irrilevante, nella misura in cui, secondo il dettato biblico, non è Isacco a portare il necessario per il sacrificio – meglio, non è Isacco a portare il fuoco; ma non è forse necessario trarre conclusioni relativamente al fatto che Filone avesse o meno sott’occhio la bibbia nel redigere la propria opera<sup>536</sup>.

Una traccia dell’interpretazione allegorica incontrata in *Migr.* 166 ss. permane nell’osservazione del procedere omogeneo e spedito per la via più breve, «il cui punto di arrivo è la pietà» (ἥς οὐσίτης τὸ τέλος): una concordia che si manifesta non nei corpi, quanto nelle menti (ταῖς διανοίαις) dei due pellegrini. Di nuovo, l’opposizione tra corpo e intelletto si

---

<sup>533</sup> Ph. *Abr.* 168 (*Les oeuvres de Philon d’Alexandrie* XX 92): ἤδη γὰρ τελειότερας τῆς ἡλικίας ἐξέφαιεν ἀρετάς, ὡς τὸν πατέρα μὴ πάθει μόνον εὐνοίας φυσικῆς ἀλλὰ καὶ γνώμη καθάπερ ἡθῶν δικαστὴν ἰσχυρᾶ τιμὴ κεχρησθαι φιλοστοργία.

<sup>534</sup> Trovo conferma di questa espressione nel contributo già menzionato di FELDMAN, *Philo’s version, cit.*, che riserva ad Abramo la qualifica di «veritable Stoic» (79, 86) e, addirittura, «a Stoic-like Aeneas» (82).

<sup>535</sup> C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino. De opificio mundi – De Abrahamo – De Josepho. Analisi critiche, testi tradotti e commentati*, Roma 1979, 250 n. 73.

<sup>536</sup> *Ivi* n.74.

concilia in una perfetta armonia, che non lascia trapelare nulla dello stato d'animo del padre pronto a sacrificare il figlio.

Il punto focale del sacrificio, lo scambio di domanda e risposta tra padre e figlio, non è qui più interpretato nel senso intellettualistico dell'allegoria pura del paragrafo precedente, ma tende piuttosto a dare risalto alla levatura morale di Abramo, che, per la seconda volta e nel momento cruciale, non si scompone:

«Un altro, che ben sapesse quanto si accingeva a compiere, tenendolo chiuso nel cuore, sarebbe rimasto sconvolto dalle parole rivoltegli, sarebbe scoppiato in un pianto diretto e, reso muto dall'emozione, avrebbe fatto capire quanto stava per accadere. Egli invece rimase imperturbato nel corpo e nella mente. Fermi lo sguardo ed il pensiero, rispose così alla domanda [...]»<sup>537</sup>.

La risposta stessa costituisce un'amplificazione retorica del dettato biblico, per parte sua piuttosto scarno. Filone mette sulla bocca di Abramo una composita dichiarazione di fede nell'onnipotenza di Dio, capace di trovare il proprio animale sacrificale nell'immensità del deserto.

Filone acclude alcune considerazioni generiche sul valore della paternità, che rendono il sacrificio del patriarca ancor più rimarchevole: l'estraneità di Abramo ai sacrifici rituali, ignoti alla cultura caldaica cui lui stesso era stato formato; la tarda età del concepimento di Isacco; il suo essere figlio unico. A conclusione di questa presentazione l'esegeta riprende alcune delle considerazioni riguardanti la comprensione allegorica dell'episodio scritturistico sviluppate nel commento allegorico alla bibbia: viene riproposta l'interpretazione dei nomi Isacco e Sara e sviluppata la nozione di riso (cui è connesso etimologicamente il nome del fanciullo) in quanto gioia, unica buona passione, sostanzialmente unita a Dio e garantita in funzione relazionale al perfetto, quale è Isacco.

### III.3.3. Clemente Alessandrino

Data l'importanza dell'episodio biblico e della sua esegesi in Filone, ci si attenderebbe da Clemente uno sviluppo di pari entità. La previsione, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è del tutto confermata: Clemente non torna sul racconto di Genesi con uguale frequenza. La sua interpretazione si mantiene in linea con le due tendenze esegetiche principali: l'interpretazione allegorica di matrice alessandrina e quella tipologica. L'elemento distintivo risiede piuttosto nell'apporto di materiale platonico a questo fondo.

---

<sup>537</sup> Ph.Al., *Abr.* 174-175 (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* XX 94): ἕτερος μὲν οὖν ἂν δρᾶν ἔμελλον εἰδὼς καὶ τῆ ψυχῆ σουκιάζων ὑπὸ τοῦ λεχθέντος κἂν συνεχύθη καὶ δακρύων πληρωθεὶς ἔμφασιν τοῦ γενησομένου παρέσχευ ἐκ τῆς περι παθήσεως ἡσυχάζων. ὁ δ' οὐδεμίαν ἐνδεξάμενος τροπὴν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν διάνοιαν σταθερῶ μὲν τῷ βλέμματι σταθερῶ δὲ τῷ λογισμῷ φησι πρὸς τὴν πεῦσιν ἀποκρινόμενος.... Trad. C. Kraus Reggiani 1979, 217 s.

In *Str.* V.11.73.1 Clemente riprende Gn 22,3 s. – «Abramo si avviò verso il luogo che Dio gli aveva detto. Al terzo giorno alzò gli occhi e vide il luogo da lontano» (ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός. τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη καὶ ἀναβλέψας Ἀβραὰμ τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν τὸν τόπον μακρόθεν) – ed interpreta allegoricamente il significato dei tre giorni di cammino.

«E poi: *Abramo va al luogo che gli aveva detto Dio; il terzo giorno, sollevati (gli occhi), vede il luogo da lontano* (cf. Gn 22,3 s.). Il primo è il giorno delle cose belle attraverso la visione di esse; il secondo, il desiderio delle cose più alte; nel terzo l'intelletto scruta le cose spirituali, dopo che gli occhi del pensiero sono stati aperti e rivolti al maestro risorto il terzo giorno. I tre giorni potrebbero anche essere simbolo misterioso del sigillo per il quale si crede a colui che è veramente Dio. Ed egli vede il luogo *da lontano*, non a sproposito: difficile da raggiungere, infatti, è la regione di Dio, che Platone ha chiamato regione delle idee (χώραν ἰδεῶν: cf. *Sph.* 253d; *Phdr.* 247c4; R. VI.509d2; VII 517b5), desumendo da Mosé che si trattasse di un luogo in quanto capace di contenere l'universo tutto. O forse verosimilmente Abramo vede da lungi per il fatto che si trova ancora nella generazione, e viene introdotto ai misteri dall'angelo passo dopo passo»<sup>538</sup>.

Si vede quanto questa interpretazione allegorizzante ed intellettualistica condivide con l'esegesi filoniana, cui si aggiungono evidentemente gli elementi cristiani: il sigillo battesimale, l'identificazione del terzo giorno con la resurrezione<sup>539</sup>. Il passo è un saggio rappresentativo della sintesi dell'allegoria alessandrina con l'esegesi giudeo-ellenistica e della sua contaminazione con gli elementi della filosofia platonica<sup>540</sup>. L'accento è comunque posto sulla rivelazione cristiana, che oblitera la peculiarità della formulazione platonica: il filosofo ha piuttosto attinto la propria scienza a quella di Mosé, secondo il noto motivo dei *furta graecorum*.

Clemente non trascura nemmeno l'interpretazione tipologica dell'episodio, che gli fornisce il materiale scritturistico per le sue riflessioni sulla nozione di infanzia nel primo libro del *Pedagogo*.

«Isacco stesso – giacché è possibile interpretare in modo diverso – è tipo (τύπος) del Signore: è bambino in quanto figlio, e difatti era figlio di Abramo come Cristo lo è di Dio; ma è anche vittima come il Signore. Ma non fu sacrificato come il Signore: Isacco portò solamente la legna del sacrificio, come il Signore portò il legno (della croce). Rideva in modo mistico, profetizzando che il Signore ci avrebbe riempiti di gioia, noi, lavati dalla perdizione nel sangue del Signore. Non soffrì, Isacco, non solo riservando il trofeo della passione al Logos: non essendo stato immolato, allude

<sup>538</sup> Cl.Al. *Str.* V.11.73.1-4 (SC 278, 146): " πάλιν· "ὁ Ἀβραὰμ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς τῆ τρίτη ἡμέρα ἀναβλέψας ὄρα τὸν τόπον μακρόθεν." πρώτη μὲν γὰρ ἡ δι' ὄψεως τῶν καλῶν ἡμέρα, δευτέρα δὲ ἡ ψυχῆς <τῶν> ἀρίστων ἐπιθυμία, τῆ τρίτη δὲ ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ, διοιχθέντων τῶν τῆς διανοίας ὀμμάτων πρὸς τοῦ τῆ τρίτη ἡμέρα διαναστάντος διδασκάλου. εἶεν δ' ἂν καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι τῆς σφραγίδος μυστήριον, δι' ἧς ὁ τῷ ὄντι πιστεύεται θεός. μακρόθεν οὖν ἀκολούθως ὄρα τὸν τόπον· δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ὃν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν, παρὰ Μωυσέως λαβὼν τόπον εἶναι αὐτόν, ὡς τῶν ἀπάντων καὶ τῶν ὄλων περιεκτικόν. ἀτὰρ εἰκότως πόρρωθεν ὁράται τῷ Ἀβραὰμ διὰ τὸ ἐν γενέσει εἶναι, καὶ δι' ἀγγέλου προσεχῶς μυσταγωγεῖται.

<sup>539</sup> A. LE BOULLUEC, riprendendo un'ipotesi di M.P. NAUTIN, avanza l'idea che «Ce symbolisme préparerait un aspect de la réflexion d'Origène sur les participations trinitaires (voir *in Matth.* XII, 20 [...])» (SC 279, 252).

<sup>540</sup> Sulla forte influenza platonica sulla mistica e sulla nozione di gnosi clementine si veda J. WYTZES, *The Twofold Way II. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, VigChr 14 (1960) 129-153; su questo passo in particolare p. 131.



simbolicamente alla divinità del Signore. Infatti Gesù, dopo esser stato sepolto, risuscitò senza aver sofferto, come Isacco fu risparmiato dal sacrificio»<sup>541</sup>.

Isacco allude al sacrificio di Cristo, ma non lo realizza: è dunque figura ed anticipazione di Gesù. La lettura tipologica si salda ad un elemento tipico dell'allegoria che abbiamo visto essere già filoniana: ovvero, l'interpretazione di Isacco come 'riso', sulla base dell'etimologia del nome.

### III.3.4. Abramo "tragico": l'esegesi di Origene in *HGn VIII*

Autentico inno alla paternità, l'ottava omelia origeniana su Genesi, trasmessa nella traduzione latina di Rufino, costituisce una delle riflessioni più ampie elaborate dall'Alessandrino sul tema. Costruita sull'opposizione tragica tra il sentimento innato dell'amore paterno per le proprie creature – che il Crisostomo, peraltro ispirandosi all'Alessandrino nel suo commento all'episodio biblico, definirà «tirannia della natura» (*De providentia Dei* X, 8-18) – e la fede in Dio, tra l'*affectus* e la *fides*, l'omelia origeniana esplora la psicologia e le reazioni del padre chiamato a sacrificare il figlio, con un'attenzione quasi unicamente rivolta al prezzo del sacrificio. L'episodio biblico è, dunque, colto nella sua storicità<sup>542</sup>. Il registro omiletico concilia evidentemente lo sviluppo di una comprensione attuale e moraleggiante dell'episodio; nondimeno, gli accenti di acuta psicologia e l'intimismo delle riflessioni dell'esegeta gli hanno valso l'emulazione di molti successori e la meraviglia dei lettori moderni<sup>543</sup>.

L'omelia origeniana si concentra dunque sulla figura di Abramo. Poco spazio è concesso ad Isacco, benché Origene ritenga che il padre avesse riconosciuto nel figlio l'anticipazione di Cristo e del suo sacrificio (*HGn VIII.1: sciebat se Abraham futurae veritatis*

---

<sup>541</sup> Cl.Al. *Paed.* I.5.23.1 (SC 70, 150.152): Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰσαάκ, καὶ γὰρ ἔστιν ἐτέρως ἐκλαβεῖν, τύπος [ὅς] ἐστὶ τοῦ κυρίου, παῖς μὲν ὡς υἱός, καὶ γὰρ υἱὸς ἦν Ἀβραὰμ ὡς ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, ἱερεῖον δὲ ὡς ὁ κύριος. Ἄλλ' οὐ κεκάρπωται ὡς ὁ κύριος, μόνον ἐβάστασε τὰ ξύλα τῆς ἱερουργίας ὁ Ἰσαάκ, ὡς ὁ κύριος τὸ ξύλον. Ἐγέλα δὲ μυστικῶς, ἐμπλήσαι ἡμᾶς προφητεύων χαρᾶς τὸν κύριον τοὺς αἵματι κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρωμένους. Οὐκ ἔπαθεν δέ, <οὐ> μόνον εἰκότως ἄρα [ὁ Ἰσαάκ] τὰ πρωτεῖα τοῦ πάθους παραχωρῶν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ καὶ τοῦ κυρίου τὴν θειότητα αἰνίττεται μὴ σφαγεῖς· ἀνέστη γὰρ μετὰ τὴν κηδεῖαν ὁ Ἰησοῦς μὴ παθὼν, καθάπερ ἱερουργίας ἀφειμένος ὁ Ἰσαάκ.

<sup>542</sup> Laddove, ad esempio, Agostino valorizzerà la figura cristologica di Isacco a dispetto della riflessione sul sacrificio paterno. Per un abbozzo di lista degli autori che sono stati influenzati dall'omelia e dall'esegesi origeniana, *Origène. Homélie sur la Genèse*, introduction de H. DE LUBAC et L. DOUTRELEAU; texte latin, traduction et notes de L. DOUTRELEAU, SC 7bis, Paris 1985<sup>2</sup>, 212 s. n. 1; Doutreleau a sua volta rimanda al contributo di J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 97-128. La nostra omelia è considerata in particolare nel secondo capitolo dedicato al sacrificio di Isacco nella tipologia cristiana – peraltro intitolato *L'allégorie du mariage d'Isaac* – alle pp. 120-124.

<sup>543</sup> Si vedano, ad esempio, le osservazioni di Doutreleau in nota all'omelia: «C'est le cas de dire avec Saint Jérôme, *In Is.*, 5 : « Ubi bene Origenes, nemo melius. » Document précieux pour nous restituer la physionomie morale d'Origène ; celui-ci n'est pas seulement un spécialiste de la dialectique, un catéchiste infatigable, un mystique impatient de voir Dieu ; il a un cœur sensible et compatissant, une âme dont les résonances délicates, si réservées qu'elles soient, disent la richesse et la générosité» (*ibid.* 212). L'entusiasmo per il testo e la fiducia, forse eccessiva, nella possibilità di cogliere il carattere origeniano, sono comunque certamente giustificati dall'omelia.

*imaginem praeformare, sciebat de semine suo nasciturum Christum*). Non manca, dunque, una comprensione tipologica dell'episodio, che identifica il sacrificio di Isacco ed il sacrificio dell'ariete con quello di Gesù. Origene si interroga sulla duplice interpretazione: ne conclude che, laddove il figlio di Abramo rappresenta tipologicamente la carne, l'umanità di Cristo, sacrificata nella crocifissione, Isacco è figura ed immagine della divinità del Figlio, che non ha conosciuto il sacrificio; il fanciullo assume per ciò stesso contemporaneamente i tratti di vittima sacrificale e sommo sacerdote (*HGn VIII.9*).

Gli accenni all'esegesi tipologica si collocano, dunque, all'inizio ed al termine dell'omelia. Punto focale di quest'ultima, invece, è il sentimento di Abramo di fronte alla richiesta del sacrificio dell'unico figlio; cosa ancor maggiore, del figlio della promessa. Origene ripete retoricamente le domande suscitate dal testo di Genesi:

«E che rispondi tu a questo, Abramo? Quali pensieri si agitano nel tuo cuore, e di quale natura? Ti è giunta la voce di Dio, che tenta e mette alla prova la tua fede. Cosa le rispondi? Cosa pensi? Cosa le rifiuti? O forse pensi, meditando nel tuo cuore: se la promessa mi è stata fatta in Isacco ed ora io lo offro in sacrificio, ne segue che non devo più far conto di quella promessa? Non ti dici, piuttosto, pensando a ciò, che è impossibile che chi ti ha promesso, menta; che qualunque cosa succederà, la promessa rimarrà salda?»<sup>544</sup>.

L'esegeta dichiara la propria incapacità di penetrare i pensieri del patriarca, e ricorre pertanto all'autorità di una seconda "voce ispirata", interpretando parola biblica con parola biblica. Sulla scorta di Eb 11,17.19, Origene ritiene si possa attribuire ad Abramo fiducia incrollabile nella resurrezione di Isacco, nell'ipotesi in cui il sacrificio fosse stato portato a termine.

L'esegesi parrebbe dunque risolversi in apertura attorno a questa soluzione scritturistica; nel prosieguito appare tuttavia evidente come Origene sia più interessato ad illuminare le reazioni di Abramo ed il carattere tragico della scena. Quest'ultimo si esplica per il commentatore in Gn 22,2: «Prendi il tuo figlio carissimo, che ami, Isacco» (λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαακ). Per Origene, l'ordine impartito ad Abramo sottopone il patriarca a quattro prove di crescente durezza: oltre alla richiesta del sacrificio, l'appellazione di Isacco come figlio, carissimo ed amato dal padre costituiscono un crescendo di dolore inferto al patriarca nell'accettare il comando ricevuto. Alle tre definizioni la voce di Dio aggiunge il nome stesso di Isacco. Origene rileva la gratuità delle indicazioni, il cui unico scopo sarebbe quello di accrescere il sentimento paterno e, parallelamente, l'entità della prova richiesta ad Abramo. È da rimarcare l'impianto retorico per mezzo del quale l'Alessandrino

<sup>544</sup> *HGn VIII.1* (SC 7bis 214): *Quid tu ad haec, o Abraham? Quae et quales cogitationes moventur in corde tuo? Prolata est vox a Deo, quae discutiat et probet fidem tuam. Quid ad haec dicis? Quid cogitas? Quid retractas? Putasne revolvis in corde tuo quia, si in Isaac data est tibi repromissio, hunc autem offero holocaustum, superest ut non speretur illa promissio? Aut magis illa cogitas et dicis quia impossibile est mentiri eum qui repromisit; quidquid illud fuerit, promissio permanebit?*

enfattizza il proprio discorso, procedendo per accumulazione dei quesiti rivolti alla parola biblica ed a Dio stesso. L'effetto ottenuto è quello di una *climax* ascendente, che accompagna lo svolgimento stesso dell'azione tragica:

«Non bastava, infatti, che avesse detto *figlio*, ma aggiunge anche *carissimo*. Sia pure anche questo. Ma perché aggiunge anche *che ami*? Vedi il peso della tentazione: le espressioni affettuose e dolci ripetute più volte risvegliano i sentimenti di affetto del padre, affinché, sveglio il ricordo dell'amore, la destra paterna indugi ad immolare il figlio e contro la fede si scateni l'intera milizia della carne. *Prendi*, dice dunque, *il figlio tuo carissimo che ami, Isacco*. Sia pure che ricordi il figlio al padre; aggiungi anche *carissimo* a proposito di colui che ingiungi sia sgozzato. Basterebbe questo al tormento del padre; e invece aggiungi anche *che ami*. Siano pure tre, così, i supplici del genitore: che bisogno c'era mai di ricordare anche *Isacco*? Non sapeva forse Abramo che quel suo figlio carissimo, che egli amava, si chiamava *Isacco*? Perché aggiungere anche questo, proprio in quel momento? Fu perché Abramo si ricordasse che Egli gli aveva detto: *Perché da Isacco il tuo seme prenderà il nome, ed in Isacco saranno realizzate le tue promesse* (Gn 21,12). Viene dunque ricordato il nome affinché egli disperì anche delle promesse che gli erano state fatte in quel nome. Ma tutto questo (avvenne) perché Dio tentava Abramo»<sup>545</sup>.

L'ordine di salire ad un luogo elevato ove effettuare il sacrificio è per Origene una prova ulteriore richiesta ad Abramo: il tempo necessario al tragitto lascia il patriarca, trasfigurato in eroe classico, in preda allo «scontro, in ogni sua azione, tra l'affetto e la fede (*affectus et fides*), l'amore di Dio e della carne, la gioia dei beni presenti e l'attesa confidente di quelli futuri»<sup>546</sup>.

Toccante la descrizione del viaggio di Abramo, che, presa la risoluzione di intraprendere il viaggio senza aver comunicato ad altri il progetto, si mette in cammino, divorato da affanni laceranti (*recursantibus curis*): essi si acuiscono per la presenza del figlio che ricorda l'entità del sacrificio. L'omileta sceglie toni delicati e commossi nella descrizione del piccolo che cammina sotto lo sguardo del padre, condivide con lui i pasti, si stringe al suo petto, gli dorme in grembo per tre notti (*tot noctibus puer penderet in amplexibus patris, inhaereret pectori, cubitaret in gremio*). Torna poi ad un'allocuzione alla seconda persona singolare, ora rivolta non più a Dio, bensì ad Abramo, allorché si interroga sul reale intendimento del patriarca nel pronunciare le parole di Gn 22,4-5. Nel dire ai servitori che lui e il fanciullo torneranno insieme dal monte dopo aver adorato, mente o dice la verità? Nel primo caso, bisognerebbe dunque attribuire ad Abramo un atteggiamento indegno di un patriarca?

---

<sup>545</sup> HGN VIII.2 (SC 7bis, 216-218): *Non enim suffecerat dixisse filium, sed adicitur et carissimum. Esto et hoc. Quid adhuc additur et quem diligis? Sed vides tentationis pondus. Caris et dulcibus appellationibus iterum ac saepe repetitis paterni suscitantur affectus, ut amoris evigilante memoria ad immolandum filium paterna dextera retardetur et adversum fidem animi tota carnis militia repugnet. Accipe ergo, inquit, filium tuum carissimum, quem diligis, Isaac. Esto, Domine, quia commemoras de filio patrem; addis et carissimum, quem praecipis iugulari. Sufficiat hoc ad supplicium patris; addis rursus et quem diligis. Sint et in hoc parenti triplicate supplicia. Quid opus est adhuc, ut commemoras et Isaac? Numquid nesciebat Abraham quia filius suus ille carissimus, ille quem diligebat Isaac vocaretur? Sed cur hoc additur in tempore? Ut recordetur Abraham quia dixerat ad eum: Quod in Isaac vocabitur tibi semen et quod in Isaac erunt tibi repromissiones. Fit et commemoratio nominis, ut et promissionum, quae sub hoc nomine factae sunt, desperation subeat. Sed haec omnia, quia tentabat Deus Abraham.*

<sup>546</sup> HGN VIII.3 (SC 7bis, 218): *Ut in his omnibus spatium certaminis accipiant affectus et fides, amor Dei et amor carnis, praesentium gratia et expectatio futurorum.*

Sostenere che Abramo dica la verità, invece, comporta il credere che egli non voglia realmente sacrificare l'unico figlio. Origene inscena una sorta di prosopopea allorché fa pronunciare al patriarca la risposta che scioglie il nodo gordiano: Abramo ha, sì, intenzione di sacrificare il figlio, giacché è lui stesso a portare la legna per l'olocausto; e nondimeno, la sua fede lo convince che a Dio sarebbe possibile resuscitare Isacco dai morti.

Isacco è, sì, figura di Cristo, perché porta la propria croce; ma il compito di portare la legna per l'olocausto, osserva Origene, tocca solitamente al sacerdote. Isacco è così nel contempo vittima e sacerdote del sacrificio. La *via crucis* del patriarca incontra la stazione successiva nelle parole di Isacco che, rivolgendosi al padre, chiede dove sia la vittima sacrificale: «Ed aggiunge: *Disse Isacco ad Abramo suo padre: "Padre"* (Gn 22,7). E questa, pronunciata dal figlio in quel preciso istante, è la voce della tentazione. Immagina: come avrà scosso le viscere<sup>547</sup> paterne, attraverso quella voce, il figlio da immolare?»<sup>548</sup>.

La risposta di Abramo, osserva Origene, traspone al futuro una domanda concernente l'immediato: «Dio se ne farà carico». L'omileta mantiene un registro intimistico: «La risposta di Abramo, così precisa e prudente, mi commuove»<sup>549</sup>. Si rivolge poi al proprio uditorio, facendo appello ai padri presenti:

«Nella Chiesa di Dio, molti siete padri, voi che ascoltate queste cose. Vediamo: vi è uno di voi che, sentendo la narrazione di questa storia, acquisisce tanta saldezza, tanta forza d'animo da proporsi come esempio Abramo e da porre la sua grandezza d'animo davanti agli occhi, nel caso un figlio venga meno a causa di quella morte comune, cui nessuno può sottrarsi, anche se sia unico, anche se sia profondamente amato? Eppure a te non si richiede una forza d'animo tale da legare tu stesso tuo figlio, stringerlo tu stesso, sguainare tu stesso la spada, ucciderlo, figlio unico, tu stesso. A te non si chiedono questi servizi. E nondimeno, sii saldo di proposito e di spirito; reso certo dalla fede, offri lieto tuo figlio a Dio. Sii sacerdote<sup>550</sup> della vita di tuo figlio; un sacerdote che immola a Dio non deve piangere»<sup>551</sup>.

---

<sup>547</sup> Interessante il riferimento alle viscere, che deve corrispondere con tutta verosimiglianza al greco σπλάγχνα. Da notare, in particolare, come il sostantivo sia riferito in 4Macc 14,13 alla madre dei sette martiri: «Vedete com'è molteplice l'affetto per i figli, che trascina a condividere visceralmente le sofferenze, giacché anche gli animali privi di ragione provano per le loro creature la stessa compassione e lo stesso affetto degli uomini» (θεωρεῖτε δὲ πῶς πολὺπλοκὸς ἐστὶν ἡ τῆς φιλοτεκνίας στοργὴ ἔλκουσα πάντα πρὸς τὴν τῶν σπλάγχνων συμπάθειαν, ὅπου γε καὶ τὰ ἄλογα ζῶα ὁμοίαν τὴν εἰς τὰ ἐξ αὐτῶν γεννώμενα συμπάθειαν καὶ στοργὴν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις). Che sia una prova del fatto che Origene avesse a mente 4Macc e non 2Macc in EM, come vorrebbe W. METCALFE? Vd. *infra* 239 n. 553. Il termine è citato anche in 2Mc 7,43, ma con il significato di 'sacrifici', 'pasti rituali'.

<sup>548</sup> HGN VIII.6 (SC 7bis, 222): *Dixit, inquit, Isaac ad Abraham patrem suum: Pater. Et haec in tempore a filio prolata tentationis est vox. Quomodo enim putas immolandum filium per hanc vocem viscera paterna concussit?*

<sup>549</sup> HGN VIII.6 (SC 7bis, 222): *Movet me Abrahae satis diligens et cauta responsio.*

<sup>550</sup> Che sia da riconoscere in questo riferimento al sacerdozio un'allusione al martirio?

<sup>551</sup> HGN VIII.7 (SC 7bis, 224): *Multi estis patres in Ecclesia Dei, qui haec auditis. Putas aliqui vestrum ex ipsa historiae narratione tantum constantiae, tantum animi robur acquirunt, ut, cum forte amittitur filius morte communi et omnibus debita, etiamsi sit unicus, etiamsi sit dilectus, adducat sibi in exemplum Abraham et magnanimitatem eius ante oculos ponat? Et quidem a te non excigitur istud animi magnitudinis, ut ipse alliges filium, ipse constringas, ipse gladium pares, ipse unicum ingules. Haec omnia a te ministeria non quaeruntur. Proposito saltem et mente constans esto, fide fixus laetus offer filium Deo. Esto sacerdos animae filii tui; sacerdotem autem immolantem Deo non decet flere.*

Il richiamo alla morte naturale, che strappa i figli ai genitori e ne mette a dura prova la fede, apparenta il pensiero dell'Alessandrino a quello di Cipriano.

Origene costruisce così una narrazione di Gn 22 incentrata sul sentimento paterno di Abramo su cui, sì, ha la meglio la fede in Dio, e che pure, nella profondità dei suoi accenti, non fa che rendere più umano il sacrificio. La dimensione umana del racconto biblico ha dunque la meglio sulla componente teologica, in controtendenza con l'uso origeniano. È il canto della lotta interiore del protagonista Abramo tra l'amore paterno e la fede. La fede vince, ma l'enfasi dell'intera narrazione ricade sulle sfumature psicologiche della paternità del patriarca. La lettura omiletica dell'episodio biblico si risolve in un sistema complesso; in esso confluiscono, per un verso, i tratti della tragedia classica, catalizzati dalla grandezza eroica di un Abramo lacerato dal dissidio tra appartenenza alla legge di natura ed obbedienza fiduciosa alla legge divina. Per altro verso le tappe del viaggio al monte del sacrificio, scandite dal lessico affettivo della paternità, rappresentano altrettante stazioni della *via crucis* di Abramo.

Fatto ancor più rimarchevole è il protagonismo di Abramo, che mette in qualche modo in ombra la prefigurazione cristologica di Isacco: nella sua sofferenza interiore e nell'abbandono fiducioso all'ineluttabile, Abramo diventa autentica figura di Cristo. La dimensione sacrificale è trasposta dal figlio al padre<sup>552</sup>.

#### III.4. *Mulier virilis: la madre dei sette fanciulli (2Mc 7,1-42)*

In EM 38 abbiamo visto Origene esortare Ambrogio a non sottrarsi al martirio per amore dei figli: questi mostreranno di esser tali, e non sterile discendenza, secondo l'opposizione σπέρμα/τέκνον rilevata per Gv 8,32.39, sull'esempio del padre sacrificato per obbedienza alla legge di Dio.

In un capitolo precedente l'Alessandrino mostra un caso che si configura come esemplare, nel contempo, per la descrizione del martirio dei protagonisti e per il coraggio mostrato dalla madre dei giovani martiri. È il celebre episodio dei sette giovani di 2Mc 7,1-42<sup>553</sup>, costretti a cibarsi di carni di suini e seviziati sino alla morte per il rifiuto a trasgredire la legge. Come altri autori cristiani<sup>554</sup>, Origene riprende l'episodio, insieme a quello dello scriba Eleazaro, a mo' di paradigma.

---

<sup>552</sup> Nel succitato studio Daniélou si concentra sugli elementi della lettura tipologica dell'episodio biblico: *Sacramentum futuri*, cit. 121 s.; la lettura è attesa, essendo la tipologia stessa al centro della ricerca. Eppure mi sembra si possa dire che vero protagonista dell'omelia sia Abramo; e che gli elementi cristologici di Isacco, per quanto evidentemente presenti, passino in secondo piano rispetto alla dimensione psicologica sviluppata attorno al personaggio del padre.

<sup>553</sup> O non, piuttosto, 4Macc? È l'opinione di W. Metcalfe, che sulla base di alcuni elementi, stilistici e contenutistici, ritiene Origene citasse dalla «lunga e retorica versione dello stesso soggetto» in 4Macc: W. METCALFE, *Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees*, The Journal of Theological Studies 22 (1921) 268 s.

<sup>554</sup> Ad esempio Cipriano: *Ep.* 58,6; *Ad Fortun.* 11.

La narrazione origeniana è indicativa di un aspetto sinora non considerato: l'amore materno, in senso soggettivo ed oggettivo. Si è esplorata sinora la sola genitorialità maschile, dalle due prospettive rispettive di padri e figli, in conseguenza del fatto che Origene non concede ampio spazio all'ideale di maternità; né è dato trovare una riflessione sul modello di madre per eccellenza, quella di Maria. Il rapporto tra l'uomo Gesù e la sua genitrice non suscita in Origene una riflessione analoga a quella che si è appena analizzata a proposito di Abramo ed Isacco. È invece possibile affermare che le tematiche teologiche concernenti la generazione verginale di Cristo sono oggetto di profonda riflessione nell'opera di Origene, definito per questa stessa ragione «docteur marial» da H. Crouzel<sup>555</sup>.

Le ragioni di questa attitudine sono difficili da stabilire. Può avere contribuito la nozione del principio femminile come debole ed inferiore. Si è visto come la tradizione esegetica alessandrina associ alla generazione femminile un carattere di degenerazione. Le anime virili sono dette generare buona discendenza. Non solo: la buona progenie, i pensieri dell'uomo sapiente, è maschile; la generazione corrotta è invece di sesso femminile.

Ancora, l'importanza del principio femminile nella speculazione gnostica – tracce della quale, peraltro, si conservano nella riflessione di Origene sulle dinamiche intertrinitarie<sup>556</sup> - può avere inibito considerazioni che valutassero positivamente o mettessero in una luce troppo favorevole l'elemento femminile.

Molto più semplicemente, l'Alessandrino non si discosta dalla tradizionale considerazione del sesso femminile come genere inferiore.

C. Burnett, in un contributo recente, ha ritenuto di riconoscere nella scarsa attenzione attribuita dall'Alessandrino al rapporto tutto umano di Maria con Gesù l'inizio di una tradizione duratura, modificatasi solo più tardi – in particolare nella tradizione orientale successiva, che al culto mariano attribuirà un ruolo più articolato – la quale avrebbe riconosciuto nel cordoglio troppo umano di Maria una sorta di debolezza<sup>557</sup>. In particolare, Origene sarebbe stato l'elaboratore del tema del “dubbio” di Maria ai piedi della croce: la spada che trafigge l'anima della donna secondo la profezia di Simeone in Lc 2,35 sarebbe dunque da identificare con l'esitazione della madre di fronte alla morte per crocifissione di

---

<sup>555</sup> H. CROUZEL, *Introduction*, in *Origène. Homélie sur S. Luc*, texte latin et fragments grecs. Introduction, traduction et notes par H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON, Paris 1962, 11. Importante l'intero primo capitolo dell'introduzione, dedicato a *La théologie mariale d'Origène*. Crouzel fa riferimento alla tradizione di una rivelazione mariana ricevuta da santa Elisabetta di Schönau a proposito della salvezza origeniana *post mortem*. Il medioevo latino avrebbe considerato Origene un teologo mariale. È però indicativo che lo studioso francese non dedichi alcun paragrafo alla maternità di Maria, concentrandosi invece sulla concezione verginale di Cristo, sulla verginità *post partum* ed in generale sulle principali tematiche legate a Maria in quanto madre di Cristo.

<sup>556</sup> Vd. *supra* 204.

<sup>557</sup> C.M.C. BURNETT, *Mother-Child Bonding in the Fathers of the Church*, in C.B. HORN-R.R. PHENIX (a c. di), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009, 75-101, 96.

Gesù, il dubbio relativo alla sua divinità ed all'autentica messianicità del figlio. Esitando, Maria commette dunque peccato, incappando nello scandalo conosciuto da tutti gli apostoli nell'ultima notte (Mc 14,27):

«E perché pensare che, essendo stati scandalizzati gli apostoli, la madre del Signore sia stata immune da scandalo? Se non è stata soggetta allo scandalo durante la passione del Signore, allora Gesù non è morto per i suoi peccati. Se invece *tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, giustificati e redenti dalla sua grazia* (Rm 3,23), allora anche Maria in quel tempo subì scandalo. Ed è questo che Simeone profetizza ora, quando dice: *e l'anima tua, di te che sai di aver partorito, vergine, senza ausilio d'uomo, che hai sentito Gabriele dire: Lo Spirito Santo scenderà su di te, e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra* (Lc 1,35), la tua anima, dico, *sarà trafitta dalla spada* (Lc 2,35) del dubbio; sarai ferita dalla punta dell'incertezza, i tuoi pensieri angosciosi ti lacereranno quando vedrai colui che avevi sentito essere Figlio di Dio e sapevi esser stato generato senza ausilio d'uomo, crocifisso, morto, vittima dei supplizi umani, supplicare infine tra le lacrime e dire: *Padre, se è possibile, si allontani da me questo calice* (Mt 26,39). *E così una spada ti trafiggerà l'anima*»<sup>558</sup>.

Se un'interpretazione che neghi a Origene la valorizzazione della maternità mariana, e della maternità *tout court*, è forse troppo netta, in mancanza di una dottrina chiaramente formulata, è altresì vero che in generale sono assenti dall'opera dell'Alessandrino toni corrispondenti agli inni alla paternità.

Si osserva inoltre come nel passo omiletico Maria subisca scandalo *proprio* a ragione dell'affetto nutrito per il figlio. L'amore materno mostrato ai piedi della croce costituisce la pietra d'inciampo. Lo stesso affetto umano che nel caso di Abramo costituiva la cifra della grandezza teologica dell'episodio biblico, impedisce a Maria di ergersi al di sopra del dolore e conquistare così lo statuto di modello.

Il caso della madre dei giovani di 2Mc conferma, come si vedrà, questa lettura, ma da una prospettiva contraria.

Dopo aver riportato con dovizia di particolari il martirio dei figli, Origene si sofferma brevemente sul coraggio mostrato dalla madre. L'esegeta mette in evidenza il particolare, registrato dal dettato biblico, della beffa della donna nei confronti di Antioco: di fronte alla richiesta del tiranno, che la esorta a convincere il figlio più giovane ed unico superstite a piegarsi al sacrificio, rifiutando le leggi patrie, la madre finge di accettare; ma esorta in realtà il giovane a resistere ed emulare i fratelli morti. La risolutezza della donna merita così una lode di Origene, perché « gocce di rugiada di pietà ed uno spirito di santità non permettevano che

---

<sup>558</sup> HLC XVII 6.7 (SC 87, 258): *Quid putamus, quod scandalizatis apostolis mater Domini a scandalo fuerit immunis? Si scandalum in Domini passione non passa est, non est mortuus Iesus pro peccata eius. Si autem omnes peccaverunt et indigent gloria Dei, iustificati gratia eius et redempti, utique et Maria illo tempore scandalizata est. Et hoc est, quod nunc Simeon prophetat dicens: et tuam ipsius animam, quae scis absque viro peperisse et virginem, quae audisti a Gabriele: Spiritus sanctus veniet super te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, pertransibit infidelitatis gladius et ambiguitatis mucrone ferieris, cogitationes tuae te in diversa lacerabunt, cum videris illum, quem Filium Dei audieras et sciebas absque semine viri esse generatum, crucifigi et mori et suppliciiis humanis esse subiectum et ad postremum lacrimabiliter conquerentem atque dicentem: Pater, si possibile est, pertranseat calix iste a me. Et tuam ergo animam pertransibit gladius.*

attecchisse nelle sue viscere il fuoco materno, che divampa in molte donne nelle circostanze più dure da sopportare»<sup>559</sup>.

Il valore della madre dei giovani si dimostra dunque nella sua distanza dal comportamento usuale atteso dalle donne e dalle madri. In altri casi Origene spende parole di lode per donne che mostrano un contegno altrettanto risoluto, ove non più coraggioso, degli uomini. È il caso, ad esempio, dell'eroina Debora: in *HIud* IX.1 l'Alessandrino spende un passaggio omiletico a dimostrare come figure femminili carismatiche quali Giuditta surclassino il valore degli uomini, e come l'esempio di giovani martiri mostri quotidianamente la tempra di alcune di loro<sup>560</sup>.

Ma la maternità non è esplorata come valore a se stante. Il fatto è ancor più significativo da rimarcare, nella misura in cui, si è visto, ad un livello intelligibile – con Rius-Camps – e metaforico, il tema generativo gioca un ruolo preponderante. L'immagine stessa del concepimento, descritta nella sua componente più materiale, viene prestata al discorso sulla generazione spirituale. Ma il rapporto affettivo madre-figlio viene obliterato. Si può dunque concludere che, mentre il rapporto tra padre e figlio viene ampiamente sfruttato da Origene, il discorso corrispondente, “al femminile”, tende ad essere considerato nella sua componente più materiale, biologica, e senza eccessivo coinvolgimento.

#### IV. Dt 1,31: una citazione inesatta

Si è fatto riferimento<sup>561</sup> ad alcune citazioni scritturistiche di struttura simile, che propongono un parallelo tra l'uomo e Dio. È il caso di Dt 1,31 («ed in questo deserto che avete visto, *allorché il signore tuo Dio ti ha nutrito, come un uomo nutrirà il proprio figlio...*»; καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ, ἣν εἶδετε, ὡς ἐτροφοφόρησέν σε κύριος ὁ θεός σου, ὡς εἶ τις τροφοφορήσει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ...); Dt 8,5 («Riconosci dunque in cuor tuo che, *come un uomo corregge il proprio figlio, così il signore tuo Dio correggerà te*»; καὶ γνώσῃ τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὡς εἶ τις παιδεύσαι ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ, οὕτως κύριος ὁ θεός σου παιδεύσει σε); Sal 102,13: («*Come un padre ha pietà dei figli, così il signore avrà pietà di quanti lo temono*»; καθὼς οἰκτίρει πατὴρ υἱούς, οἰκτίρησεν κύριος τοὺς φοβουμένους αὐτόν).

---

<sup>559</sup> EM 27 (GCS II.23): δρόσοι γὰρ εὐσεβείας καὶ πνεῦμα ὁσιότητος οὐκ εἶων ἀνάπτεισθαι ἐν τοῖς σπλάγχνοις αὐτῆς τὸ μητρικὸν καὶ ἐν πολλαῖς ἀναφλεγόμενον ὡς ἐπὶ βαρυτάτοις κακοῖς πῦρ. Si veda anche in questo caso l'uso di σπλάγχνα, ‘viscere’, ad indicare l'interiorità, il sentimento, che si è avuto modo di osservare a proposito dell'omelia a Genesi; come già indicato (vd. *supra* 238 n. 547), esso ricorda, per l'appunto, 4Macc 14,13.

<sup>560</sup> Si veda in proposito la *Note complémentaire* 8 in *Origène. Homélie sur les Juges*, texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction, notes et index par P. MESSIÉ, L. NEYRAND, M. BORRET, SC 389, Paris 1933, 233 s.

<sup>561</sup> Vd. *supra* 219.



La struttura, più o meno costante, si sostiene sul paragone ‘come un uomo/così Dio...?; i due *cola* che lo compongono, nonché i termini specifici, variano evidentemente da versetto a versetto.

Dei *loci* biblici in questione si fa menzione per due ragioni. Origene riprende le due prime citazioni – rispettivamente, Dt 1,31 ed 8,5 – a più riprese; si è visto quale ruolo esse – ed in particolare Dt 1,31 – giochino nello sviluppo di alcune tematiche fondamentali, quali quella concernente lo statuto ontologico di bambini che contraddistingue l’umanità nella sua relazione con Dio. Da questo stesso sviluppo discendono questioni fondamentali come quella della “improprietà” del linguaggio in quanto mezzo espressivo dei contenuti teologici – tema caro ad Origene ed ai suoi estimatori, ripreso ed ampliato, ad esempio, da Gregorio di Nissa nel *Contro Eunomio*<sup>562</sup> – e la legittimazione della “punizione” pedagogica

La ripresa dei versetti è da segnalare perché gli autori cristiani precedenti ad Origene non la conoscono. Un rapido vaglio delle citazioni mostra come Dt 1,31 non sia mai citato prima di Origene – ad eccezione, evidentemente, della ripresa di Dt 1,31 in At 13, 18 – e come Dt 8,5, che con questo poteva agevolmente confondersi, non sia ripreso che una sola volta da Clemente<sup>563</sup>. La citazione clementina in *Str.* I.27.172.2, peraltro, si inserisce in un contesto affine a quello in cui cita l’altro Alessandrino: Clemente è impegnato a giustificare l’attività correttiva della Legge, in polemica non troppo velata con il marcionismo che questa stessa legge rigettava. La Legge educa, per un verso, chi può essere salvato; amputa invece i “rami secchi” ed allontana chi, essendo ormai irrecuperabile, non può che danneggiare gli altri elementi della Chiesa attorno a sé. L’autore ricorre all’immagine platonica, già incontrata in Origene, del rimedio pedagogico come medicina amara. Altri hanno notato che Clemente sfrutta qui «concetti ed espressioni del *Gorgia* platonico (cfr. 525bc etc.)»<sup>564</sup>. Questa affinità può risultare interessante dal momento che una delle citazioni origeniane di Dt 1,31 si situa nella diciottesima omelia su Geremia, la cui terminologia è stata messa in parallelo in un precedente capitolo, per l’appunto, con quella del *Gorgia*.

Da dove può aver attinto Origene uno sviluppo esegetico apparentemente così “utile” e duttile, ignorato quasi completamente dalla letteratura cristiana precedente? Si cercherà, evidentemente, in Filone di Alessandria; ed in effetti, questi è l’unico a citare in maniera ricorrente Dt 8,5. Il versetto è uno degli elementi che in Filone compongono un’opposizione volta a mostrare come la Scrittura si avvalga, talvolta, di un linguaggio improprio. L’altro elemento dell’equazione è costituito da Nm 23,19: «Non come uomo Dio può esser ingannato,

---

<sup>562</sup> Vd. *supra* 75 s.

<sup>563</sup> Si vedano a questo proposito i primi due volumi di *Biblia Patristica*.

<sup>564</sup> *Clemente Alessandrino. Note di vera filosofia*, intr., trad. e note di G. PINI, Milano 2006, 164 n. 3.

né come figlio d'uomo può esser minacciato» (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς διαρτηθῆναι οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπειληθῆναι). Ad appaiare i due passi è la formula «come uomo.../non come uomo...», con cui la Scrittura designa Dio, in maniera apparentemente contraddittoria. Giacché, però, non si ammette contraddizione nella parola biblica, è necessario interpretare diversamente. Gli esempi di questo schema esegetico sono numerosi<sup>565</sup>. Eccone una chiara esposizione:

«Nondimeno il legislatore parla così affinché tali espressioni servano ad una prima introduzione, per porle nell'animo di coloro che non possono essere fatti rinsavire in altro modo. Tra le leggi, infatti, che consistono in precetti e divieti, quelle cioè che sono leggi in senso proprio, ci sono le due principali ed essenziali affermazioni relative alla Causa: l'una è che Dio *non è come uomo* (Nm 23,19), l'altra, invece, che è come un uomo. Ma, mentre la prima è resa credibile da una verità assolutamente sicura, la seconda è introdotta solo per istruire la massa. Per questo si dice anche di lui: *Come un uomo egli educerà suo figlio* (Dt 8,5). Quindi è per educare e ammonire che sono state usate queste parole, non perché la natura di Dio sia veramente tale»<sup>566</sup>.

Varrà la pena riprendere il passo dell'omelia origeniana su Geremia per valutare fino a che punto Origene sia "filoniano": «Ma vedi cosa apprendiamo di Dio in senso generale. In alcuni casi viene detto: *Non come uomo Dio può essere ingannato, né come figlio d'uomo può esser minacciato* (Nm 23,19); apprendiamo attraverso questo detto che Dio non è come uomo. In un altro, invece.. Ecco, esso dice Dio un uomo: *Il signore tuo Dio ti ha educato come un uomo educa il proprio figlio* (Dt 8,5). E dunque quando le scritture parlano teologicamente di Dio, ovvero di lui in sé, e non intrecciano la sua economia con le vicende umane, dicono che *non è come uomo*»<sup>567</sup>. Segue a questa introduzione il quadretto di un padre che parla al proprio piccolo imitandone il linguaggio per farsi intendere da lui.

<sup>565</sup> Per una lista delle occorrenze si veda *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca*, introduction, texte critique et notes par F. PETIT, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 33, Paris, Éditions du Cerf, 1978, 54, nota d. In *Conf.* 98 l'esegesi concernente gli antropomorfismi include un riferimento al solo Nm 23,19. Sullo schema esegetico si veda A. KAMESAR, *Philo, the Presence of 'Paideutic' Myth in the Pentateuch, and the 'Principles' or Kephalaia of Mosaic Discourse*, in *StPhilo* 10 (1998) 34-65. Si vedano inoltre D. SATRAN, *Pedagogy and Deceit*, cit. 120 s., che contestualizza il ricorso alle due citazioni nella prospettiva della tradizione alessandrina dell'inganno pedagogico, attestata anche in Filone e Clemente; e D.T. RUNIA, *Filone e i primi teologi cristiani*, in *ASE* 14/2 (1997) 355-380, p. 367.

<sup>566</sup> *Fil. Al., Immut.* 52-55: λέγεται δὲ οὐδὲν ἦττον παρὰ τῷ νομοθέτῃ μέχρι τινὸς εἰσαγωγῆς τὰ τοιαῦτα, τοῦ νουθετῆσαι χάριν τοὺς ἐτέρως μὴ δυναμένους σωφρονίζεσθαι. τῶν γὰρ ἐν ταῖς προστάξεσι καὶ ἀπαγορεύσει νόμων, οἳ δὴ κυρίως εἰσὶ νόμοι, δύο τὰ ἀνωτάτω πρόκειται κεφάλαια περὶ τοῦ αἰτίου, ἐν μὲν ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός, ἕτερον δὲ ὅτι ὡς ἄνθρωπος. ἀλλὰ τὸ μὲν πρότερον ἀληθεία βεβαιωτάτη πεπίστωται, τὸ δ' ὕστερον πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν εἰσάγεται· παρὸ καὶ λέγεται ἐπ' αὐτοῦ ὡς ἄνθρωπος παιδεύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ· ὥστε παιδείας ἕνεκα καὶ νουθεσίας, ἀλλ' οὐχὶ τῷ πεφυκέναι τοιοῦτον εἶναι λέλεκται. Trad. Mazzarelli, Milano 2005, 697.

<sup>567</sup> *Hier* XVIII.6 (SC 238, 196-198): Ἄλλ' ὅρα τί περὶ θεοῦ διδασκόμεθα καθολικῶς. ὅπου μὲν οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός διαρτηθῆναι, οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπειληθῆναι, καὶ μανθάνομεν διὰ ταύτης τῆς λέξεως ὅτι ὁ θεός οὐχ ὡς ἄνθρωπος· διὰ δὲ ἄλλης ὅτι ὁ θεός ὡς ἄνθρωπος φασκούσης· ὅτι ἐπαίδευσέ σε κύριος ὁ θεός σου, ὡς εἴ τις παιδεύσαι ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ πάλιν ἐτροποφόρησεν ὡς ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ. οὐκοῦν ὅταν μὲν αἱ γραφαὶ θεολογῶσι τὸν θεὸν καθ' αὐτὸν καὶ μὴ ἐπιπλέκωσιν αὐτοῦ τὴν οἰκονομίαν τοῖς ἀνθρώπινους πράγμασι, λέγουσιν αὐτὸν εἶναι οὐχ ὡς ἄνθρωπος.

Nel primo capitolo, analizzando il motivo esegetico del parlottio infantile, non si è fatta menzione di Filone perché la metafora stessa del balbettio sembra assente dall'autore giudaico. Ma l'immagine del bambino non è l'unica innovazione origeniana rispetto al predecessore. Torniamo così alla seconda ragione di interesse della citazione dei nostri passi, che riguarda specificamente Dt 1,31.

Filone non cita, apparentemente, questo versetto, e sembra piuttosto riprendere il solo Dt 8,5<sup>568</sup>. L'aggiunta del primo passo di Deuteronomio, accostato al precedente per evidenti analogie strutturali, sarebbe dunque un'innovazione origeniana.

Il versetto è inoltre ripreso da Origene in una forma originale rispetto a quella poi impostasi nella letteratura successiva e nelle moderne edizioni della Settanta, ed apparentemente sconosciuta agli autori precedenti. La tradizione manoscritta attesta infatti per il versetto due forme verbali distinte, derivate rispettivamente da τροποφορέω, 'sopporto i modi altrui, mi adatto', o τροφοφορέω, 'nutro, sostento'<sup>569</sup>.

Origene è testimone della prima lezione, che egli considera un neologismo ed un segno della straordinaria creatività linguistica dei LXX, ed adotta dunque le forme ἐτροποφόρησέν ... τροποφορήσει. Ecco come illustra la scelta del termine raro ad opera dei traduttori:

«E sembra che i traduttori dall'ebraico, non trovando la parola a disposizione in greco, abbiano forgiato, come in molti altri casi, anche questa, ed abbiano escogitato la resa: *Il signore tuo Dio si è accomodato a te* – cioè, ha preso i tuoi modi – *come un uomo* – secondo l'esempio che ho detto – *fa con il proprio figlio*. Poiché dunque noi ci pentiamo, quando parla con noi Dio dice a gente che si pente: *mi pente*; e quando ci minaccia, non fa mostra di sapere prima cosa sarà, ma ci minaccia come parlando a dei lattanti; non fa mostra di conoscere *tutto prima della sua creazione* (Sus 35a), ma ingannando un lattante, se posso dir così, finge di non conoscere il futuro»<sup>570</sup>.

---

<sup>568</sup> Eccezion fatta per il già menzionato *Conf.* 98, nei passi citati sopra Filone combina sempre i soli Nm 23,19 e Dt 8,5. Origene menziona in CMt XVII.17 un predecessore da cui avrebbe desunto lo schema esegetico. Se la sua identificazione con Filone fosse esatta, ci si attenderebbe di trovare una citazione di Dt 1,31. Cosa affatto certa: la presunta citazione del versetto in *Sac* 101 segnalata da *Biblia Patristica. Supplément*, 82, consistente nella ripresa dell'espressione ὡς ἄνθρωπος, potrebbe essere considerata verosimilmente una citazione di Dt 8,5. Di questo avviso è Petit, che corregge il presunto riferimento a Dt 1,31 nel nostro passo ed in *Deus* 54; si veda anche *La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par C. DOGNIEZ – M. HARL, Paris, Éditions du Cerf, 1992, 118 s., n. a Dt 1,31.

<sup>569</sup> Le edizioni Rahlfs e Wevers della LXX accettano la lezione ἐτροποφόρησέν. Si vedano in proposito C. DOGNIEZ – M. HARL, *loc. cit.* e J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, Atlanta (Georgia), Scholars Press, 1995, 18 s. Il versetto è poi citato in *At* 13,18. L'edizione Nestle-Aland del Nuovo Testamento greco adotta la lezione ἐτροποφόρησέν. Si veda tuttavia il commento di C.K. BARRETT, *Atti degli Apostoli. I. Prolegomeni. Commento ai Capp. 1-14*, edizione italiana a cura di D. ZORODDU, Brescia, Paideia, 2003, 677 s.: stante l'incertezza relativa al passo, Barrett preferisce τροφοφορέω.

<sup>570</sup> *Hier* XVIII.6 (SC 238, 200-202): καὶ εἰκόασιν οἱ ἀπὸ ἐβραϊσμοῦ ἐρμηνεύσαντες, μὴ εὐρόντες τὴν λέξιν κειμένην παρ' Ἑλλήσιν, ἀναπεπλάκεναι ὡς ἐπ' ἄλλων πολλῶν καὶ ταύτην καὶ πεποιηκέναι τὴν ἐτροποφόρησέν σε κύριος ὁ θεὸς σου (τουτέστι τοὺς τρόπους σου ἐφόρεσεν), ὡς εἴ τις τροποφορήσει ἄνθρωπος (κατὰ τὸ παράδειγμα τοῦτο ὃ εἶρηκα) τὸν υἱὸν αὐτοῦ. ἐπεὶ τοίνυν ἡμεῖς μετανοοῦμεν, ὅταν ἡμῖν διαλέγηται μετανοοῦσιν ὁ θεὸς λέγει· μετανοῶ, καὶ ἀπειλῶν ἡμῖν οὐ προσποιεῖται προγνώστης εἶναι, ἀλλ' ὡς βρέφει λαλῶν ἀπειλεῖ. οὐ προσποιεῖται ὅτι προέγνω τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἀλλ' ὡς, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, ὑποκρινόμενος τὸ βρέφος προσποιεῖται μηδὲ εἰδέναι τὰ μέλλοντα.

Dopo Origene, la citazione in questa forma non è nota che al solo Didimo, il cui utilizzo delle fonti origeniane è ben noto: «Il Dio di tutte le cose è spesso detto uomo, non perché diventò uomo o perché lo sia, ma perché, accondiscendendo agli uomini, si prende cura in questo modo delle loro vicende, e ne diviene così il giudice, in quanto uomo che compatisce. *Si è accomodato a te come un uomo con il proprio figlio. Portò i tuoi modi, nutrendoti e prendendosi cura di te*»<sup>571</sup>.

Oltre a questo, il passo biblico non pare esser caro alla tradizione successiva. La lista di occorrenze delle citazioni scritturistiche di Biblia Patristica segnala due sole attestazioni, peraltro discutibili: la prima riguarda l'*Ancorato* di Epifanio di Salamina, ma pare piuttosto essere un recupero del binomio 'come uomo/non come uomo', senza un preciso riferimento alla citazione scritturistica<sup>572</sup>. La seconda, relativa all'omelia basiliana *In illud: Attende tibi ipsi*, non pare riportare il riferimento.

---

<sup>571</sup> Didym., *Pr.* 29-34, 152.23 (*Didymos der Blinde. Psalmenkommentar* – Tura Papyrus. Teil III. Kommentar zu Psalm 29-34, ed. GRONEWALD, Bonn 1969, 118.22-24): ὁ θεὸς τῶν ὅλων λέγεται πολλάκις ἄνθρωπος, οὐχ ὅτι ἄνθρωπος γίγνεται ἢ ἄνθρωπος ἐστίν, ἀλλ' ὅτι συνακαταβαίνων τοῖς ἀνθρώποις οὕτω διοικεῖ τὰ κατ' αὐτοὺς καὶ κριτὴς αὐτῶν οὕτω γίν[εται ὡ]ς συν[πα]θὴς ἄνθρωπος. ἐτροποφόρησέν σε ὡς εἴ τις τροποφορήσει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ. τοὺς τρόπους σου ἐφόρ[ησε]ν τρέφ[ω]ν σε καὶ διοικῶν. La citazione non è frammentaria, si può dunque esser certi che Didimo riportasse il versetto in questa forma; eppure è singolare che aggiunga a chiosa del verbo in questione, il participio τρέφ[ω]ν.

<sup>572</sup> Epiph., *Anc.* 111.4-5: «Si aggiunge un'altra folle obiezione delle loro, uguale alla prima, e cioè (contro il fatto che) che è bello il Dio della legge che vinse i Cananei per dare agli Israeliti la loro terra, *case che non costruirono, ulivi, campi di fichi e vigne che non piantarono* (cf. Dt 6,11). A questi dirò: folli, se Dio fosse come uomo, ciò che viene detto o fatto oggi passerebbe e nulla egli terrebbe in conto; ma poiché Dio è Dio e non uomo, ciò che viene fatto contro di lui non è dimenticato per molte generazioni di malvagi. E se ignorano questa cosa, la imparino» (GCS XXV.135 s.: Ἐτέρα δέ τις παρ' αὐτῶν μάταιος καταγγέλλεται ἀντιλογία ὁμοία τῇ πρώτῃ, ὅτι καλὸς ὁ θεὸς τοῦ νόμου ὃς ἐπλεονέκτησε τοὺς Χαναταίους, ἵνα δῶ τοῖς Ἰσραηλίταις τὸν αὐτῶν τόπον, οἰκίας ἃς οὐκ ᾠκοδόμησαν καὶ ἐλαιῶνας καὶ συκῶνας καὶ ἀμπελῶνας οὓς οὐκ ἐφύτευσαν. πρὸς οὓς ἐρῶ· ὦ μάταιοι, εἰ μὲν ἦν θεὸς ὡς ἄνθρωπος, τὰ σήμερον λεγόμενα ἢ πραττόμενα παρήρχετο καὶ οὐδὲν ἦν αὐτῷ ἐν ἐνθυμήσει· ἐπειδὴ δὲ ὁ θεὸς θεός ἐστι καὶ οὐκ ἄνθρωπος, τὰ εἰς αὐτὸν ἀναφερόμενα εἰς πολλὰς γενεὰς ἐκδικῶν οὐκ ἐπιλανθάνεται. εἰ γὰρ ἀγνοοῦσι τὸ πρᾶγμα τοῦτο, μαθέτωσαν).

## Conclusioni

Si può condividere con Nemeshegyi l'assunto secondo cui il tema della paternità e della filiazione assume un ruolo centrale nel pensiero dell'Alessandrino.

La tentazione di riconoscere nella biografia origeniana le ragioni di questa importanza deve molto alla biografia di Eusebio: la caratterizzazione di Leonida, per quanto stilizzata, e l'evento traumatico della sua morte, hanno indotto parte della critica a leggere i ricchi accenni alla tematica, sparsi nell'intero *corpus* origeniano, alla luce di questi dati ed a ricostruire la psicologia dell'Alessandrino. L'operazione si è avvalsa in alcuni casi di una certa dose d'arbitrio. Come spesso avviene, la piena fiducia di queste ricostruzioni nella veridicità del racconto eusebiano ha suscitato la reazione opposta: altre letture hanno messo in discussione dalle fondamenta l'affidabilità della testimonianza dello storico, sospendendo l'assenso riguardo all'intero racconto. Quest'ultimo si configurerebbe come un elogio di impianto agiografico, o rientrerebbe nella fortunata serie di biografie di uomini divini di età ellenistica ed imperiale: costituirebbe, dunque, un luogo comune dell'immaginario letterario, di conio cristiano.

Si è proposto, per un verso, di evitare il cortocircuito logico che induce a setacciare l'opera origeniana alla ricerca di conferme della presentazione biografica di Eusebio, salvo poi ricorrere a quest'ultima per comprobare l'eventuale elemento autobiografico in alcuni testi dell'Alessandrino. D'altro canto, l'attitudine che suggerisce di negare d'ufficio ogni credibilità alla storicità del resoconto eusebiano pare ingiustificata. Due elementi della ricostruzione dello storico sono parsi affidabili e particolarmente significativi: l'insistenza sull'elemento martiriale nella biografia di Origene ed il coinvolgimento del padre nella formazione del futuro esegeta.

Si è in seguito mostrata la pervasività della metafora paterna e filiale nelle trattazioni dottrinarie. L'immagine si rivela uno strumento di estrema utilità nell'illustrazione delle dinamiche intertrinitarie. Benché le relazioni parentali risultino in alcuni casi non corrispondere ai rapporti che si istituiscono tra le ipostasi, e tra queste e l'umanità, nozioni quali la filiazione per adozione o per natura, di conio neotestamentario, sostengono e trasmettono con precisione il pensiero dell'Alessandrino.

Altrettanto felice è l'immagine generativa applicata alla pedagogia: con essa, Origene tradisce la propria dipendenza da schemi esegetici alessandrini. Così, il feto abortito significa l'Israele storico, espulso dall'utero della madre – la Sinagoga – prima di avere conseguito un'autentica conoscenza della verità (*HNm* VII.3). Orfane sono dette le anime che non hanno conseguito una profonda comprensione della Scrittura (*Prin*

IV.2.4). Alla base di entrambe le metafore si riconosce una critica rivolta alla comprensione giudaizzante della scrittura. Ancora: gli eretici generano mala discendenza (*HEz* VII.5).

L'equiparazione della pedagogia alla paternità vale poi anche in senso contrario. Non solo i maestri sono come padri; i padri sono, a tutti gli effetti, maestri, ed i figli ne sono i discepoli: Adamo, che ha generato ed istruito alla morte, passa il testimone a Cristo che istruisce e genera alla vita (*CRm* V.2).

La metafora di padri e figli risulta poi una chiave ermeneutica fondamentale nella descrizione o nella soluzione di tematiche esegetiche complesse. È il caso dell'inganno di Ger 20,7, che la similitudine del rimbrotto "pedagogico" dei padri contribuisce a chiarire. La difficoltà della lettera biblica è sanata da un'immagine, quale quella paterna, di cui la critica ha messo in evidenza gli elementi in comune con la tradizione platonica. Essa conosce un ampio sviluppo nel pensiero dell'Alessandrino, che vi ricorre nei contesti esegetici più svariati. La definizione di una modalità pedagogica affine al rapporto tra padri e figli conoscerà, come si è visto nelle precedenti sezioni, un notevole successo nella letteratura cristiana successiva.

## APPENDICE I – Origene “risritto”: la rielaborazione di materiale origeniano

Si è detto<sup>573</sup> come P. Cox neghi ogni valore storico alle cosiddette «swaddling-clothes tales», le storie in fasce che costellano la biografia infantile origeniana. L'espressione in sé, nella sua formulazione eusebiana, merita una nota. Lo storico si riferisce a τὰ ἐξ αὐτῶν ὡς εἶπεῖν σπαργάνων ἀξιομνημόνευτα, «imprese memorabili (compiute), se così si può dire, sin dalle fasce» (HE VI.2.2): si è visto quanto la perifrasi abbia colpito la critica origeniana.

Ora, è da notare come l'espressione ἐκ (ἐξ, in questo caso) / ἀπὸ ... σπαργάνων e simili sia un'espressione prediletta da Filone, che la cita in svariate occasioni<sup>574</sup>. Essa si trova poi attestata una volta in Sesto Empirico<sup>575</sup>. Infine – ed è un elemento importante – è lo stesso Origene ad esprimersi in questi termini a proposito della vocazione profetica di Geremia, avvenuta dalla più tenera infanzia<sup>576</sup>.

Norelli si pone la questione «se diversi elementi di HE VI.2, che Nautin attribuisce a tradizione orale (ma forse anche alcuni di quelli da lui attribuiti alla lettera ad Alessandro), non proverrebbero invece da elaborazioni fatte da Eusebio stesso avendo in memoria determinati testi di Origene, già raccolti nell'Apologia<sup>577</sup>; egli cita a questo proposito proprio la nostra espressione, rilevando come già Hornschuh ne avesse osservato l'attestazione presso altri autori<sup>578</sup>. Per Norelli, insomma, l'attestazione di un'espressione già origeniana nel testo di Eusebio potrebbe essere una traccia del calamo dell'Alessandrino e rappresentare quindi la riscrittura o la rielaborazione di un testo che lo storico di Cesarea leggeva in Origene.

Ad una rilettura ravvicinata dei passi considerati della HE, l'ipotesi appare convincente. Si prenda, ad esempio, HE VI.2.11, l'ormai nota scena del bacio di Leonida sul petto di Origene addormentato. Si osserverà la rarità dell'avverbio σεβασμίως, «con venerazione». Prima di Eusebio, le attestazioni dell'avverbio si riducono ad una nell'opera del grammatico Erennio Filone<sup>579</sup>, ed una seconda nel *Protrettico* di Clemente (IV.49.1)<sup>580</sup>, dove il termine è speso per fare ironia sulla deificazione,

---

<sup>573</sup> Vd. *supra* 184 ss.

<sup>574</sup> In *Sac* 15, *Ebr* 51.198, *Sob* 24, *Som* I.152, *Som* II.9, *Abr* 112, *Mos* 1,88, *Spec* I.332, II.239, IV.68.158, *Prob* 98, *Legat* 54, 115, 170, *QGen* 2.54.d.6.

<sup>575</sup> Dove è questione, peraltro, di formazione: «Abbia subito inizio la nostra ricerca sui grammatici: prima di tutto, poiché, quasi dalla prima infanzia, sin dalle prime fasce, ci siamo affidati alla grammatica; essa è qualcosa di simile ad un punto di partenza rispetto all'apprendimento delle altre discipline; e poi perché infonde il coraggio per accostarsi a tutte le altre scienze, seducendo, per così dire, della seduzione delle Sirene» (S.E. M. I, 41: Ἀρχέτω δὲ ἡμῖν εὐθὺς ἢ πρὸς τοὺς γραμματικούς ζητήσις, πρῶτον μὲν ἐπεὶ περ ἀπὸ νηπιότητος σχεδὸν καὶ ἐκ πρώτων σπαργάνων γραμματικῆ παραδιδόμεθα, ἔστι δὲ αὕτη οἶον ἀφετήριον τι πρὸς τὴν τῶν ἄλλων μάθησιν, εἶθ' ὅτι παρὰ πάσας θρασύνεται τὰς ἐπιστήμας, σχεδὸν τι τὴν τῶν Σειρήνων ὑπόσχεσιν ὑπισχνουμένη).

<sup>576</sup> *Hier* XIV.5: «Ornato dello spirito profetico sin dalle fasce, profetò che era un bambino» (SC 238, 74: ἔτι γὰρ ἐκ σπαργάνων τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ κοσμηθεὶς ἐκ παίδων προεφήτευσε).

<sup>577</sup> NORELLI, *Il VI libro*, cit. 164. Una formulazione alternativa della medesima teoria nelle pagine seguenti: «Mi pare giustificato chiedersi [...] se H.E. VI,2 non possa essere considerato come una scie di realizzazione biografica della concezione che ha ispirato parti del primo libro dell'Apologia». Norelli tenta insomma una sintesi dell'elemento biografico e topico del ritratto eusebiano, focalizzato al meglio dagli studi di Grant, e la *Quellenforschung* nautiniana, di cui stempera alcuni eccessi; nel contempo propone che Origene stesso ed i passi della sua opera citati nella *Apologia* abbiano potuto costituire la musa di Eusebio.

<sup>578</sup> Si veda la citazione *apud* NORELLI, *Il VI libro*, cit. 157. Ma lo studioso italiano si discosta dall'interpretazione di Hornschuh, per cui il riferimento alle fasce sarebbe un modo per esprimere il fatto che l'eccezionalità del personaggio della biografia di volta in volta descritta si sarebbe presentata sin dalla più tenera età agli occhi di testimoni.

<sup>579</sup> *De diversis verborum significationibus*, alpha.21: «pudicamente: è diverso dalla vergogna. Infatti, il pudore è il rispetto verso chiunque uno tenga in venerabile considerazione, mentre la vergogna è provata verso quelle persone dinnanzi alle quali uno si vergogna, essendo in torto ed avendo fatto qualcosa di inopportuno» <αἰδώς> καὶ αἰσχύνη διαφέρει. ἡ μὲν γὰρ αἰδώς ἐστὶν ἐντροπή πρὸς ἕκαστον ὃν <τις> σεβασμίως ἔχει, αἰσχύνη δὲ ἐφ' οἷς ἕκαστος ἀμαρτάνων αἰσχύνηται ὡς μὴ δέον τι πράξας.

<sup>580</sup> Clem.Al, *Prot.* IV.49.1 (SC 2, 110): «Un altro, nuovo dio, lo consacrò in Egitto – e poco c'è mancato che così fosse anche presso i Greci –, con ogni venerazione, l'imperatore dei Romani; quello era Antinoo, da lui amatissimo, nel fiore degli anni, che consacrò come Zeus aveva consacrato Ganimede» (Καινὸν δὲ ἄλλον ἐν Αἰγύπτῳ, ὀλίγου δεῖν καὶ παρ' Ἑλλήσι, σεβασμίως τεθείακεν θεὸν ὁ βασιλεὺς ὁ Ῥωμαίων τὸν ἐρώμενον

voluta da Adriano, dell'amasio Antinoo. Una terza ripresa dell'avverbio si colloca proprio nell'opera origeniana (CC III.36): l'Alessandrino si impegna a confutare il paragone avanzato da Celso tra Gesù ed il preferito (i cosiddetti παιδικὰ) dell'imperatore Adriano, cui sono stati tributati gli onori degni di una divinità. Origene rifiuta l'azzardato parallelo, osservando che molti dei decantati miracoli di Antinoo *ante e post mortem* devono necessariamente essere attribuiti alla stregoneria. Mentre il culto di Antinoo è stato imposto per volontà dell'imperatore a ciarlatani e ruffiani, interessati a compiacere il principe, gli onori resi a Gesù sono stati istituiti dal creatore, non solo per gli uomini desiderosi di vivere secondo sapienza, ma anche per le potenze demoniache; queste ultime venerano il nome di Gesù ed accettano con reverenza (σεβασμίως) il suo comando. Come nel caso di Clemente, anche Origene critica il culto di Antinoo, il suo fondatore e le ragioni disdicevoli che lo hanno guidato.

Che esista un legame tra i due passi? Verrebbe da crederlo: dal momento che è un frammento celsiano a suggerire ad Origene il richiamo ad Antinoo ed Adriano, si potrebbe ipotizzare che nel *Protrettico* Clemente risponda, a sua volta, al filosofo; Clemente ed Origene si opporrebbero così al medesimo paragone.

Come che sia, è significativo l'uso di questo avverbio così poco diffuso – anche dopo Eusebio – ad indicare la devota venerazione che suscita in Leonida la vista del figlio addormentato, in cui alberga lo spirito divino. Eusebio potrebbe aver ripreso la terminologia della devozione da Origene stesso. Si creerebbe così una sorta di parallelismo, *mutatis mutandis*, tra Adriano e Antinoo, per un verso, e Leonida ed Origene, per l'altro; meglio, un rovesciamento che ristabilisce nella giusta prospettiva la venerazione del sacro.

Ancora, quanto al termine «bella progenie» (εὐπαιδία) di cui si rallegra Leonida, si è già avuto modo di vedere nel capitolo dedicato al lessico origeniano dell'infanzia<sup>581</sup> come esso non sia vocabolo di per sé raro, ma abbia alcune attestazioni significative in Origene: esso indica, ad esempio, il Gesù circosciso all'ottavo giorno (*FrLc* LXI ed. Rauer), o la progenie tardiva ma beata di Zaccaria (*CIO* VI.13.77). A sua volta, Origene non trova il termine nella letteratura biblica, ma può ben averlo incontrato in Filone e Giuseppe Flavio. Sarebbe suggestivo ipotizzare che Eusebio abbia potuto ispirarsi, per la scelta del sostantivo, agli scritti del proprio protagonista, tenuto conto del fatto che il sostantivo stesso compare in tutta l'opera eusebiana in una sola altra occasione (*PE* XIII.3.35).

Quanto all'idea dello spirito che alberga nel petto o nel cuore dell'uomo, diversi passi di Origene paiono andare in questa direzione. In *HGn* I.17 Origene parla di prepararsi «ad accogliere nell'asilo del nostro cuore il Verbo, Figlio di Dio, che viene con il Padre suo e vuole dimorare in noi, nello Spirito Santo di cui dobbiamo essere, anzitutto, il tempio, attraverso una vita di santità»<sup>582</sup>. In *HGn* II.6 è questione di costruire un'arca nel proprio cuore e consacrare una biblioteca della parola divina (SC 7 bis, 108: *bibliothecam, ut ita dicam, intra se divini consecrat verbi*) in se stessi; simile pensiero è espresso in *HEX* IX.4, dove la memoria è detta essere arca e biblioteca dei libri di Dio (SC 321, 298: *arca et bibliotheca ... librorum Dei*). Certo non sussiste nelle espressioni origeniane alcun parallelo esattamente corrispondente: nel caso di *HGn* II.6 si tratta dello Spirito Santo, e non di un generico spirito divino, come nel caso del racconto di Eusebio. Tuttavia, nel descrivere il cuore come ricettacolo della sapienza, dei testi stessi che la compongono, Origene potrebbe avere ispirato la scena eusebiana; ove non sia da ipotizzare che, in qualche luogo oggi perduto della sua opera, l'Alessandrino stesso non abbia riportato questo episodio, rielaborandolo poi altrove.

Seguendo la *ratio* di Norelli ci si potrebbe forse spingere oltre e chiedere se, oltre a riprendere espressioni origeniane, Eusebio non attinga alle proprie stesse risorse: se, cioè, il ritratto composito che egli fornisce, oltre che avvalersi di tutte le componenti sinora evidenziate, non contenga anche elementi che l'autore stesso avrebbe utilizzato altrove. Un esempio renderà forse più chiaro il discorso.

In *HE* VI.2.7-8 Eusebio descrive l'accurata formazione impartita da Leonida ad Origene. Vale la pena riprendere una porzione del passo considerato:

---

ῥαιότατον σφόδρα γινόμενον, Ἀντίνοον, ὃν ἀνιέρωσεν οὕτως ὡς Γανυμήδην ὁ Ζεὺς). Il sarcasmo nell'uso dell'avverbio in questo contesto è evidente.

<sup>581</sup> Vd. *supra* 50.

<sup>582</sup> *HGn* I.17 (SC 7bis, 74): *suscipi in hospitio cordis nostri Verbum ac Filium Dei venientem cum Patre suo et volentem facere apud nos mansionem, in Spiritu sancto cuius prius templum per sanctitatem debemus excistere.*



«ed infatti aveva già gettato fundamenta, e non di poco conto, nelle dottrine della fede, esercitandosi sin da bambino (ἐξ ἔτι παιδός) sulle divine scritture: difatti, si affaticava non poco anche su di esse, giacché suo padre aveva considerato come cosa non accessoria per lui l'occuparsi anche di queste, oltre al ciclo degli studi preliminari. Perciò si era dato pensiero che quello, prima che nelle discipline greche, si esercitasse negli insegnamenti sacri, esigendo da lui quotidianamente un apprendimento esaustivo e la recita di quanto appreso (ἐκμαθήσεις καὶ ἀπαγγελίας)»<sup>583</sup>.

Il termine ἐκμάθησις, relativamente raro nella letteratura greca, indica lo studio o l'insegnamento, la conoscenza approfonditi<sup>584</sup>: nel nostro passo, entrambe le traduzioni sarebbero adeguate. Il vocabolo ἀπαγγελία designa invece il resoconto – di un ambasciata o di un'impresa – o, più semplicemente, la narrazione, la descrizione<sup>585</sup>. Ora, i due termini non si trovano mai attestati assieme, né in Eusebio, né altrove; ma nel commento eusebiano ad Isaia troviamo, per contro, la *iunctura* περὶ τὰς ἐκμαθήσεις καὶ ἐπαγγελίας<sup>586</sup>, in cui l'apprendimento e la ripetizione letterale di quanto appreso designano l'approccio giudaico alla scrittura, il quale non garantisce l'autentica conversione<sup>587</sup>. Ancora, il termine ἐκμάθησις designa in *Commento ad Isaia* II.30 (su Is 46,3) l'insegnamento della scrittura *more iudaico*, impartito ai piccini sin dalla più tenera età: cosa ancora più singolare, Eusebio accompagna l'espressione ἐκ παιδίου, piuttosto diffusa, con un'altra affatto rara su cui si è già avuto modo di soffermarsi, ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων<sup>588</sup>. Come osservato nel contesto dell'analisi della terminologia origeniana dell'infanzia, si tratta, per questa perifrasi, di un'espressione rara dell'Alessandrino attestato in CC V.42 e ripresa da Eusebio tre volte<sup>589</sup>. Si avrebbe dunque a che fare con la medesima descrizione che Origene riserva proprio alla formazione dei bambini ebrei – peraltro, con tono affatto diverso: laddove Eusebio presenta il Logos rivolgersi al popolo di Israele in forma prosopopologica, rampognandolo per la vacuità dell'apprendimento mnemonico e sterile della Scrittura, Origene magnifica nostalgicamente l'applicazione dei piccoli ai testi sacri sin dalla più tenera età, «quando sussisteva presso di loro l'immagine della città di Dio e del suo tempio, e del culto sacerdotale in esso e sull'altare»<sup>590</sup>. A fare la differenza è evidentemente il contesto letterario e storico: Origene, altrove tutt'altro che tenero nei confronti del popolo giudaico – o quantomeno di quello che definisce il

<sup>583</sup> HE VI.2.7-8 (SC 41, 84): καὶ γὰρ ἤδη καὶ τῶν τῆς πίστεως λόγων οὐ σμικρὰς ἀφορμὰς καταβέβλητο, ταῖς θείαις γραφαῖς ἐξ ἔτι παιδὸς ἐνησκημένος· οὐ μετρίως γοῦν καὶ περὶ ταύτας πεπόνητο, τοῦ πατρὸς αὐτῷ πρὸς τῇ τῶν ἐγκυκλίων παιδείᾳ καὶ τούτων οὐ κατὰ πάρεργον τὴν φροντίδα πεποιημένου. ἐξ ἅπαντος γοῦν αὐτὸν πρὸ τῆς τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων μελέτης ἐνήγειν τοῖς ἱεροῖς ἐνασκεῖσθαι παιδεύμασιν, ἐκμαθήσεις καὶ ἀπαγγελίας ἡμέρας ἐκάστης αὐτὸν εἰσπραττόμενος·

<sup>584</sup> LSJ: *thorough knowledge*, LSJ Supp.: *learning by heart*. Cf. PGL: 1. *study*, 2. *teaching*. Nel *Discorso di ringraziamento ad Origene* – citato dal Lampe per la prima delle due accezioni riportate – il termine viene scelto ad indicare lo studio delle leggi, da cui il maestro alessandrino distoglie Gregorio: VI.77. Si tratta in ogni caso di uno studio approfondito e perlopiù mnemonico.

<sup>585</sup> LSJ: 1. *report*, 2. *narrative, recital, description*. Cf. PGL: 1. *declaration, statement*, 2. *recital*.

<sup>586</sup> Si vedano i significati di ἐπαγγελία: LSJ: 1. *command*, 2. *summons*, 3. *offer, promise, profession, undertaking*, 4. *indication*, 5. *canvassing*, 6. *subject of a treatise*, 7. *the curative property claimed for prescriptions or drugs*. Cf. PGL: 1. *profession, declaration*, 2. *promise*, 3. *that which is promised*, 4. *promise, likeness*, 5. *as rhet. figure, promise*. Mi sembra che sia la nozione di 'professione' che quella di 'dichiarazione' si attagliano bene al testo, dove è questione di un'adesione alla lettera della Scrittura che si esplicita in una manifestazione perlopiù esteriore.

<sup>587</sup> Eus. *Is.* I.29: «Ἐ infatti *pane* (Am 8,11) dell'anima un discorso che nutre, allo stesso modo in cui lo è una bevanda razionale; se anche i Giudei ritengono di aver parte di questi per il fatto di occuparsi delle sacre scritture e di farsi onore apprendendole a memoria e recitandole, pure, non sapresti trovare in loro la forza delle parole che nutrono, né il nutrimento della fonte che vivifica » (GCS LVI.22: ἔστιν οὖν ψυχῆς <ἄρτος> θρεπτικός τις λόγος καὶ ποτὸν ὡσαύτως λογικόν, ὃν εἰ καὶ νομίζουσιν Ἰουδαῖοι μετεληφέναι ἐν τῷ τὰς θείας μετέρχεσθαι γραφὰς [καὶ περὶ τὰς ἐκμαθήσεις καὶ ἐπαγγελίας αὐτῶν φιλοκαλεῖν,] ἀλλὰ γε τὴν ἰσχὺν τῶν θρεπτικῶν λόγων καὶ τὸ θρεπτικὸν τῆς ζωοποιοῦ πηγῆς οὐκ ἂν εὖροις παρ' αὐτοῖς). Ἐ da rilevare, tuttavia, come la parte del testo greco di interesse non sia attestata uniformemente in tutta la tradizione manoscritta ma nei soli scoli di Giovanni (indicati con C da Ziegler).

<sup>588</sup> Eus. *Is.* II.30 (GCS LVI.299): εἶτ' ὀνειδίξει αὐτοὺς τὴν ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων μελέτησιν καὶ ἐκμάθησιν τῶν θείων ἀναγνωσμάτων, ἃ δὴ μαίθάνοντες <ἐκ παιδίου> καὶ εἰς <γῆρας> εἰς κενὸν ἐμελέτησαν, ὡς διὰ τοῦτ' εἰρήσθαι τό· καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά (Sal 2,1).

<sup>589</sup> Vd. *supra* 60.

<sup>590</sup> CC V.42 (SC 147): ἡνίκα αὐτοῖς συνειστήκει τὸ σύμβολον τῆς τοῦ θεοῦ πόλεως καὶ τοῦ ναοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς παρ' αὐτῷ καὶ τῷ θυσιαστηρίῳ ἱερατικῆς λατρείας.

giudaismo spirituale – è in questo caso impegnato a difendere la cultura e la formazione ebraiche *d'antan* agli occhi di Celso, che ne critica la presunzione di popolo prediletto da Dio; Eusebio si situa invece in un contesto puramente esegetico, che gli suggerisce una critica serrata del letteralismo.

Nel caso della presentazione dell'Origene bambino, il vescovo di Cesarea potrebbe avere fatto ricorso alla terminologia della formazione giudaica attingendo al proprio stesso vocabolario. Mentre nel contesto del *Commento a Isaia* esso manterrebbe una valenza piuttosto negativa, nel caso della *HE* si tratterebbe di presentare la formazione dell'Alessandrino nel campo delle Scritture come conforme al miglior modello giudaico. Non è da escludere, in aggiunta, che questo stesso vocabolario possa essere mutuato da Origene stesso. L'ipotesi di Norelli di una rielaborazione di materiale origeniano potrebbe avere una ragione di essere, non solo al livello dei contenuti e degli elementi biografici, ma anche del lessico stesso.

## APPENDICE II – La stabilità e l'immutabilità della filiazione

In *Orat* XXII.2, come si è avuto modo di vedere<sup>591</sup>, Origene presenta la novità apportata dal Nuovo Testamento alla nozione di figliolanza di Dio. A distinguere gli uomini della vecchia alleanza da quanti hanno abbracciato la predicazione di Cristo è il carattere di stabilità ed immutabilità (τὸ βέβαιόν γε καὶ τὸ ἀμετάπτωτον) che contraddistingue il loro permanere nella condizione di figli. I due aggettivi sostantivati connettono il passo origeniano ad una serie di testi filosofici, cristiani e non, in cui affiora la medesima *iunctura*, ed inducono a chiedersi se la scelta dell'espressione non sia frutto, da parte dell'autore, della volontà di veicolare un significato ulteriore.

Filone vi ricorre per distinguere in *Cong.* 140 l'arte (τέχνη) dalla scienza (ἐπιστήμη), rappresentate, rispettivamente, da Agar e Sara. La serva prova vergogna di fronte alla padrona gravida. Perché? Perché l'arte, inferiore rispetto alla conoscenza vera e propria, ne invidia l'elemento distintivo, la stabilità:

«Perché le arti medie, anche qualora vedano in sé ciò di cui sono gravide, pure, lo vedono in maniera assolutamente vaga; le varie forme di scienza, invece, colgono in modo netto, assai vivido; la scienza è cosa più grande dell'arte, giacché ha ricevuto ciò che è stabile e non può esser mutato dalla ragione (τὸ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου). La definizione dell'arte, infatti, è questa: un complesso di apprendimenti esercitati insieme per un fine utile, dove il termine 'utile' è aggiunto correttamente a motivo (dell'esistenza) delle arti malefiche. Definizione di scienza, invece, è la seguente: una percezione sicura e stabile, immune ai mutamenti indotti dalla ragione (ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου)»<sup>592</sup>.

La definizione della scienza come stabile ed immutabile ha sapore gnomico. La ritroviamo, con alcune variazioni, in altri autori. Già Aristotele (*Top.* 139 b33) la definiva ἀμετάπτωτος; lo Pseudo-Galeno riprende la coppia di aggettivi<sup>593</sup>, insieme a Sesto Empirico<sup>594</sup>.

Plutarco invece riserva i due per definire il carattere (ἦθος) prediletto e ricercato dall'amicizia<sup>595</sup> e la virtù (ἀρετή)<sup>596</sup>.

---

<sup>591</sup> Vd. *supra* 211.

<sup>592</sup> *Cong.* 140 s. (ed. RADICE 1384): ὅτι αἱ μέσαι τέχναι, καὶ εἰ τὰ καθ' αὐτάς, ὧν εἰσιν ἐγκύμονες, ὀρώσιν, ἀλλὰ τοὶ πάντως ἀμυδρῶς ὀρώσιν, ἀλλ' ἐπιστήμαι τηλαυγῶς καὶ σφόδρα ἐναργῶς καταλαμβάνουσιν· ἐπιστήμη γὰρ πλέον ἐστὶ τέχνης, τὸ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου προσειληφύια. τέχνης μὲν γὰρ ὄρος οὗτος· σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον, τοῦ εὐχρήστου διὰ τὰς κακοτεχνίας ὑγῶς προστιθεμένου· ἐπιστήμης δέ· κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου.

<sup>593</sup> Ps.Gal., *Introductio seu medicus* XIV.684: «La scienza è una conoscenza fissa, stabile e che non subisce mutamento ad opera della ragione» (ἐπιστήμη γὰρ ἐστὶ γνῶσις ἀραρυῖα καὶ βεβαία καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου).

<sup>594</sup> S.E., *P.* II.214: «La scienza, infatti, vuol essere cosa stabile, immutabile, mentre ciò che è per convenzione, è facile al cambiamento, mutevole, alterabile in base alle variazioni delle convenzioni che dipendono da noi» (ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη βέβαιόν τι καὶ ἀμετάπτωτον πρᾶγμα εἶναι θέλει, τὰ δὲ θέσει ῥαδίαν ἔχει καὶ εὐμετάπτωτον τὴν μεταβολήν, ταῖς ἐναλλαγαῖς τῶν θέσεων, αἱ εἰσιν ἐφ' ἡμῖν, ἐτεροιοῦμενα); cf. *M.* VII.151 = SVF II 90: «Quelli (sc. gli stoici), infatti, dicono esistano tre funzioni collegate l'una con l'altra: la scienza, l'opinione e la percezione, ordinata in mezzo a queste due. Di queste, la scienza è la percezione salda, stabile ed inamovibile ad opera della ragione; l'opinione è l'assenso debole e falso; la percezione si trova in mezzo a queste, è un assenso della rappresentazione catalettica» (τρία γὰρ εἶναι φασιν ἐκεῖνοι τὰ συζυγούντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορία τούτων τεταγμένην κατάληψιν, ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξύ τούτων, ἧτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις).

<sup>595</sup> Plu. *De amicorum multitudine* 97B7: «Ma l'amicizia cerca un'indole fissa, stabile, immutabile, in un solo posto ed in una sola intimità; perciò un amico stabile è cosa rara e difficile a trovarsi» (ἀλλ' ἡ φιλία στάσιμόν τι ζητεῖ καὶ βέβαιον ἦθος καὶ ἀμετάπτωτον ἐν μιᾷ χώρᾳ καὶ συνηθείᾳ· διὸ καὶ σπάνιον καὶ δυσεύρετόν ἐστι φίλος βέβαιος).

<sup>596</sup> Ancora Plutarco, *De virtute morali* 441C: «In maniera omogenea tutti costoro (sc. gli stoici) ritengono che la virtù sia una disposizione ed una facoltà della parte egemonica dell'anima, esercitata dal principio razionale. Anzi, essi assumono che essa sia il principio razionale in accordo con se stesso, stabile ed immutabile. Ritengono poi che la

L'accostamento dei due aggettivi in riferimento alla conoscenza parrebbe essere di conio stoico, come dimostrano le citazioni stesse riportate da Filone e Plutarco ed incluse da von Arnim nella raccolta dei frammenti crisippe<sup>597</sup>. Ed in effetti, nella sua vita di Zenone, Diogene Laerzio afferma che «Essi [sc. gli Stoici] definiscono la stessa scienza o una comprensione sicura (apprensione: κατάληψις) oppure una facoltà di ricevere le rappresentazioni, che non può essere scossa dalla ragione»<sup>598</sup>.

Ma la sorgente pare essere più a monte. Oltre ad una attestazione della nozione di scienza come pensiero, facoltà di pensiero o discorso vero che non possono essere mutati dalla ragione nelle *Definizioni* pseudo-platoniche, opera certamente spuria che può ben avere attinto ad una commistione con elementi stoici<sup>599</sup>, già Platone fa distinzione, nel *Timeo*, tra la conoscenza delle cose salde ed immutabili – e la relativa enunciazione, per mezzo di parole che ne condividano le qualità – e quella che riguarda la loro “copia”. Il rapporto è il medesimo che intercorre, a livello epistemologico, tra verità e credenza.

«La cosa più importante è cominciare ogni cosa dal suo proprio principio secondo natura. Così bisogna dunque distinguere tra l'immagine ed il suo modello, a proposito dei quali i discorsi esplicativi sono a loro volta congeneri: fissi ed invariabili (μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους), quelli che riguardano ciò che è fisso, stabile (μονίμου καὶ βεβαίου) e chiaro all'intelletto – per quanto sia possibile e si addica alle parole l'essere inconfutabili ed inamovibili, è necessario che non modificchino questo stato di cose –; i discorsi invece che riguardano ciò che si modella su quello e che è l'immagine, bisogna che siano somiglianti ad essi. Ciò che è la sostanza in rapporto al divenire, questo è la verità in rapporto alla credenza»<sup>600</sup>.

Ancora il neo-platonico Giamblico, una generazione dopo quella origeniana, afferma che «Se abbiamo ben detto queste cose, e non è possibile che si presentino equanimità dei caratteri, stabilità ed immutabilità (τὸ βέβαιον καὶ τὸ ἀμετάπτωτον) se non attraverso la sola filosofia, anche questo ne risulta

---

parte passionale ed irrazionale dell'anima non sia distinta dalla razionale in base ad un qualche differenza o per natura, ma che sia la stessa parte dell'anima, ciò che chiamano pensiero e parte direttiva; quando questa viene rivoltata da cima a fondo e si trasforma nelle passioni e nei mutamenti, secondo condizione e disposizione, nascono vizio e virtù; in sé non avrebbe nulla di irrazionale » (Κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν γεγεννημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται· καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορὰ τιμὴ καὶ φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι' ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ' ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ). Poco oltre, in *De virtute morali* 443F4: «Le decisioni infatti riguardano ciò che varia di volta in volta, non ciò che è stabile ed immutabile» (αἱ γὰρ βουλαὶ περὶ τῶν ἄλλοτ' ἄλλως ἐχόντων, οὐ περὶ τῶν βεβαίων καὶ ἀμεταπτώτων).

<sup>597</sup> Rispettivamente, SVF II 95 = Philo *Cong.* 141; SVF III 459 = Plut. *De virtute morali* 441C. Sugli interlocutori greci ed i presupposti filosofici di *Orat* si veda PERRONE, *La preghiera secondo Origene*, cit. 79-121.

<sup>598</sup> D.L. VII 47 (ed. Gigante 1962, 311): αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Si confronti a questo proposito la definizione della conoscenza attribuita da Diogene allo stoico Erillo: «Disse che la scienza è la condizione che consente di accogliere le rappresentazioni, senza cedere alla ragione» (D.L. VII 165: εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγου). Ed. Gigante 1962, 359.

<sup>599</sup> Pl. *Def.* 414.b-c (ed. Souilhé 1962, 168): Ἐπιστήμη ὑπόληψις ψυχῆς ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου· δύναμις ὑποληπτική τινος ἢ τινῶν ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου· λόγος ἀληθὴς ἐπὶ διανοίᾳ ἀμετάπτωτος. Souilhé annota a proposito della definizione: «Origine platonicienne (Cf. *Timée*, 29 b, 51 e). Les deux premières définitions sont critiquées par Aristote (*Top.* E, 5, 134 b, 115) et reprises par les Stoïciens (V.A. I, 68)» (*Platon. Oeuvres complètes*, XIII.3. Dialogues apocryphes, texte établi et traduit par J. SOUILHÉ, Paris 1962, 168 n. 6).

<sup>600</sup> Pl. *Tim.* 29 b-c (ed. FRONTIEROTTA 2006, 168): μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους—καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτους προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν—τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνάλογον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

con chiarezza: che se vogliamo diventare perfettamente buoni e partecipare della gloria e della felicità in maniera sostanziale, non ci resta altro da fare che occuparci di filosofia»<sup>601</sup>.

L'espressione passa in ambito cristiano. In Clemente la sapienza (σοφία) è definita una percezione (κατάληψις) stabile ed immutabile, manifestata agli uomini attraverso la stessa parusia di Cristo<sup>602</sup>. Si vede come la definizione sia "cristianizzata": la sapienza autentica viene così opposta a quella eminentemente pratica (σοφίαν τεχνική) delle cose di questo mondo. Non è più questione di scienza in opposizione all'arte; il problema, da epistemologico, si fa gnoseologico. La conoscenza di cui Clemente discorre è rivelata – attraverso Cristo ed i profeti – e, in quanto tale, "accolta" dall'alto. La distanza tra questa vera sapienza e le diverse forme in cui un'altra forma di sapienza si manifesta nei fenomeni umani, è ontologica.

Nel passo di *Stromati*, ancora, Clemente riporta il complemento d'agente, «ad opera della ragione» (ὑπὸ λόγου), che Origene oblitererà nella propria definizione. L'omissione non è di poco conto. Il fatto che la conoscenza non subisca mutamento ad opera della ragione, formula di preciso significato nel contesto della teoria epistemologica stoica, si "generalizza" in Origene. Nell'orizzonte di quest'ultimo, ancor più che in Clemente, il fatto di predicare la condizione di stabilità all'essere figli non riguarda il piano gnoseologico; dipende, piuttosto, dal dono gratuito della fede.

L'espressione sembra permanere in forma gnomica, giacché la ritroviamo in Basilio di Cesarea: per il padre cappadoce la conoscenza è identificata con la condizione o abito, ἕξις, del cui carattere di stabilità si è detto nel capitolo precedente: «La scienza è una condizione che ha in se stessa la stabilità e non è soggetta a mutamenti attraverso la ragione»<sup>603</sup>.

Come in numerosi altri casi, alcuni dei quali sono già occorsi alla nostra attenzione e cui si aggiungeranno altri in seguito, Origene sfoggia categorie ed espressioni idiomatiche che paiono appartenere a quella *koine* filosofica eclettica che, nel secondo secolo dopo Cristo, si compone di elementi di platonismo e stoicismo.

---

<sup>601</sup> Iamb., *Protr.* 20, 97,10 (ed. DES PLACES 1989, 124): εἰ δὴ ταῦτα ἀληθῆ λέγομεν, καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως τὴν ὁμοίότητα τῶν ἡθῶν καὶ τὸ βέβαιον καὶ τὸ ἀμετάπτωτον παραγίγνεσθαι ἢ διὰ μόνης φιλοσοφίας, καὶ τοῦτο σαφὲς γέγονεν ἐκ τούτων, ὡς, εἰ βουλοίμεθα τελείως ἀγαθοὶ γενέσθαι εὐκλείας τε καὶ εὐδαιμονίας ὄντως μεταλαβεῖν, οὐκ ἄλλο τι πρακτέον ἡμῖν ἢ φιλοσοφητέον.

<sup>602</sup> CLAL. *Strom.* VI.7.54.1-3 (SC 446, 170.172): «Come già prima osservammo, diciamo [... *filosofia in senso generico?* Vd. trad. Pini 2006, 643] non la formazione secondo la singola setta filosofica, ma una sapienza eminentemente pratica, che garantisce esperienza delle cose della vita: questa è la filosofia. La sapienza invece è una conoscenza solida delle cose divine ed umane, una percezione salda ed immutabile che abbraccia presente passato e futuro e che ci insegnò il signore per mezzo della propria parusia e dei profeti. Essa non è mutabile ad opera di ragionamento, tramandata da quella volontà che la rende vera, conosciuta attraverso il Figlio; e l'una è eterna, l'altra utile solo nel tempo; l'una è sola ed uguale a se stessa, l'altra è molteplice ed diversa; l'una non conosce i movimenti della passione, l'altra si accompagna allo stimolo passionale; l'una è perfetta, l'altra è manchevole» (SC 446, 170-172: ὡς πάλαι παρεσημειώσαμεθα, οὐ τὴν κατὰ ἐκάστην αἴρεσιν ἀγωγὴν φαμεν, ἀλλ', ὅπερ ὄντως ἐστὶ φιλοσοφία, ἢ ὀρθῶς σοφίαν τεχνικὴν, τὴν ἐμπειρίαν παρέχουσαν τῶν περὶ τὸν βίον, τὴν δὲ σοφίαν ἔμπεδον γνῶσιν θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, κατάληψιν τινα βεβαίαν οὖσαν καὶ ἀμετάπτωτον, συνειληφύϊαν τὰ τε ὄντα καὶ τὰ παρωχικότα καὶ τὰ μέλλοντα, ἣν ἐδιδάξατο ἡμᾶς διὰ τε τῆς παρουσίας διὰ τε τῶν προφητῶν ὁ κύριος. καὶ ἔστιν ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, παραδοθεῖσα τῇ αὐτῇ; <ἦ> καὶ πάντως ἀληθὴς ὑπάρχει, βουλήσει, ὡς διὰ τοῦ υἱοῦ ἐγνωσμένη. καὶ ἡ μὲν αἰώνιος ἐστίν, ἡ δὲ χρόνῳ λυσιτελής, καὶ ἡ μὲν μία καὶ ἡ αὐτῇ, αἱ δὲ πολλαὶ καὶ ἰδιόμορφοι, καὶ ἡ μὲν ἄνευ παθητικῆς τινος κινήσεως, ἡ δὲ μετὰ παθητικῆς ὀρέξεως, καὶ ἡ μὲν τέλειος, ἡ δὲ ἐνδεής).

<sup>603</sup> Bas.Caes., *Enarratio in prophetam Isaiam* V.176: Επιστήμη δὲ ἕξις ἐν ἑαυτῇ τὸ βέβαιον ἔχουσα, ἀμετάπτωτος ὑπὸ τοῦ λόγου.

***Schola animarum.***  
**La pedagogia dei piccoli**

Nel rileggere i paragrafi della *Historia Ecclesiastica* dedicati all'infanzia di Origene, la circospezione ha resa necessaria una significativa "scrematura" degli elementi biografici collezionati dallo storico di Cesarea. Ai fini della nostra ricostruzione ed in maniera prudente si è deciso di trattenerne due, perché suffragati, in certa misura, dall'opera stessa dell'Alessandrino: il ruolo educativo del padre Leonida e, intimamente legata a questo primo aspetto, l'importanza straordinaria assegnata nel ritratto eusebiano alla pedagogia di Origene. Nell'orizzonte biografico tratteggiato da Eusebio, pedagogia e paternità paiono sovrapporsi: la pedagogia di Origene è dunque al centro del romanzo di formazione che lo storico confeziona per il pubblico di affezionati lettori dell'Alessandrino.

Il riferimento ad una "pedagogia di Origene" è volutamente ambiguo: se per un verso l'accurata formazione del teologo *in fieri* da parte di un padre particolarmente affezionato non pare essere un artificio della fantasia del biografo – non c'è ragione di dubitare del dato, né la carriera successiva di Origene lo autorizza – è altrettanto vero che la nozione di pedagogia si stende come una patina su ogni singola pagina del nostro autore.

Il semplice accenno ad un tema complesso come il ruolo che la nozione stessa di pedagogia riveste nell'opera dell'Alessandrino deve richiamare ad un'estrema cautela. *Mutatis mutandis*, si può affermare, con le parole di un detto caro all'Alessandrino<sup>604</sup>, che su un soggetto di una simile portata il limitarsi alla verità è già cosa rischiosa.

Basterà pertanto dare per acquisiti i risultati della critica. Nel suo contributo classico sull'influenza della *paideia* greca sulla cultura cristiana dei primi secoli, W. Jaeger considerava con favore la prospettiva impressa da H. Koch agli studi dell'opera origeniana e la sua lettura attenta dell'opera dell'Alessandrino, che per prima aveva portato alla luce la centralità della nozione nell'orizzonte del teologo; Jaeger lamentava, nondimeno, una lacuna negli studi critici, non colmata dallo studioso danese: una mancata contestualizzazione della nozione origeniana di *paideia* nello sviluppo storico della cultura filosofica greca che lo precede. Origene si

---

<sup>604</sup> Origene riprende la sentenza di Sesto n. 22 e 352 in quello che Nautin riconosce come l'incipit degli *Excerpta in psalmos* a I<sup>o</sup> *usque ad XXV<sup>um</sup>* origeniani: secondo il filosofo, «A proposito di Dio, anche il dir la verità significa correre un gran rischio». La citazione è nelle corde dell'Alessandrino e la cita con piacere, come lui stesso ammette in *HE* I.11 (SC 352, 80: *Confiteor libenter a sapiente et fideli viro dictam sententiam, quam saepe suscipio*); un'altra citazione è attestata nell'esegesi a Sal 118, 11 nella catena palestinese (SC 189, 206).

riallaccerebbe a questa cultura – in particolare, alla riflessione platonica<sup>605</sup> – e ne costituirebbe nel contempo l'esito ed un punto di svolta<sup>606</sup>.

Sforzi ulteriori nel senso indicato da Jaeger sono stati condotti successivamente, evidenziando, per un verso, la prossimità concettuale, metaforica e spesso financo terminologica della riflessione origeniana sull'educazione con la tradizione filosofica platonica<sup>607</sup>; per altro, concentrando le analisi e le riflessioni sull'educazione divina ed i suoi legami con la provvidenza, l'educazione umana dispiegata in seno alla comunità, le dinamiche pedagogiche finalizzate alla crescita dei piccoli<sup>608</sup>.

Questo secondo dominio rivela un profondo legame con l'orizzonte giudaico, che lascia in eredità al pensiero cristiano – e, si può dire, particolarmente al mondo di cultura alessandrina – una nozione di educazione profondamente difforme rispetto a quella greca.

Quando Origene utilizza il termine greco *paideia*, lo fa, nella maggioranza dei casi, nell'accezione che il termine assume nella LXX, accostandone il significato a quello di altri termini, il cui ambito semantico è quello della correzione e della punizione<sup>609</sup>. L'educazione avviene attraverso il castigo – anzi, si identifica con esso. Nel famoso frammento dedicato all'esegesi di Es 10,20.27 e conservato nel ventisettesimo capitolo della *Filocalia*, Origene riconosce nello scandalo dell'indurimento del cuore di Faraone<sup>610</sup> una manifestazione della *paideia* divina ed accosta senza esitazione l'educazione alla correzione (διόρθωσις): nessuna di queste viene al peccatore, finché non sia «sferzato». Il verbo colorito della punizione fisica

---

<sup>605</sup> «Il sofista Protagora aveva affermato una volta che l'uomo è la misura di tutte le cose, stabilendo così la relatività di ogni educazione. Platone rovescia questa sentenza famosa di Protagora e la corregge in questo senso: Dio è la misura di tutte le cose. Per Origene Cristo è l'educatore che traduce in realtà queste idee sublimi» (W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, tr. it. *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, a c. di S. BOSCHERINI, Firenze 1974, 88). Vd. H. KOCH, *Pronoia und Paidensis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin – Leipzig 1932.

<sup>606</sup> *Ibid.* 89 n. 39: «La dottrina di Origene della educazione divina del genere umano è una delle prove più impressionanti della forza di quella tradizione, che entra ora in una nuova fase della sua storia».

<sup>607</sup> Come evidenziano gli studi già menzionati: ad es. DE LUBAC, *Tu m'as trompé*, *cit.*; SATRAN, *Pedagogy and Deceit*, *cit.*

<sup>608</sup> In questo senso, un contributo importante degli ultimi anni dedicato alla pedagogia ed alla funzione del Logos maestro si trova in M.V. NICULESCU, *The Spell of the Logos. Origen's Exegetic Pedagogy in the Contemporary Debate regarding Logocentrism*, Piscataway (NJ) 2009; in particolare, la seconda sezione (pp. 43-119). Niculescu intende l'azione pedagogica del Logos come bipartita: per un verso, il Logos stesso deve essere compreso come *Verità in relazione al padre*; per altro verso, esso assume la condizione umana caduta nella materialità, discendendo ad essa e si fa *immagine per noi*. A questa polarità ne corrispondono altre: oltre alla duplice azione del Logos, due livelli di insegnamento-apprendimento, che vedono i discepoli, condotti per mano dalle due azioni pedagogiche, accedere a una diversa comprensione del Logos stesso. Il concetto sta alla base di quella che Niculescu chiama *origine teologica* del curriculum origeniano (89), intendendo con questa espressione il processo spirituale di apprendimento; laddove invece l'*origine storica* si sostanzierebbe del cursus di studi materiale descritto dalle testimonianze antiche a proposito della scuola origeniana.

<sup>609</sup> Gli esempi di questo uso sono moltissimi: si veda ad esempio Sal 17,36: «La tua *paideia* mi ha raddrizzato, la tua *paideia* mi ha insegnato» (καὶ ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέν με εἰς τέλος, καὶ ἡ παιδεία σου αὐτὴ με διδάξει); Pr 22,15: «La stoltezza aderisce al cuore del giovane, ma il bastone e la *paideia* l'allontanano da lui» (ἄνοια ἐξήπται καρδίας νέου, ῥάβδος δὲ καὶ παιδεία μακρὰν ἀπ' αὐτοῦ).

<sup>610</sup> Sulla sezione della *Filocalia* e, più in generale, sulla questione del libero arbitrio in Origene si veda L. PERRONE (a c. di), *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova 1992.

viene ad Origene dalla citazione di Pr 3,12: «Il signore corregge colui che ama, e sferza ogni figlio che accoglie» (ὄν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὄν παραδέχεται); ma è un lungo passo ripreso dal secondo libro dei Maccabei ad illustrare al meglio come ogni punizione pedagogica sia un atto di benevolenza da parte di Dio e si opponga invece alla distruzione. Il rifiuto della punizione salvifica del Padre ad uno dei suoi figli è il segno della perdizione. L’Alessandrino ricorre dunque con il termine *paideia* allo stesso orizzonte metaforico biblico che vediamo all’opera in altri testi di matrice alessandrina; ad esempio, la *Sapienza di Salomone*<sup>611</sup>.

Entrambe le componenti – ovvero, la prospettiva greca e quella di matrice biblica e giudaica – sono dispiegate nell’opera dell’Alessandrino, benché Origene tenda a riferirsi alla prima con maggiore esitazione, per ragioni evidenti. La cultura greca è ancillare rispetto allo studio della parola divina e va attinta con moderazione. Il processo formativo di piccoli e grandi, tuttavia, non può prescindere da nessuna delle due.

Il capitolo che si apre restringe naturalmente la prospettiva: tenuto conto della prossimità concettuale che accomuna l’infanzia alla condizione di piccoli, e quest’ultima all’oggetto preferenziale della pedagogia, è evidente come il punto di osservazione principale debba essere, in questa ricerca, quello di chi apprende ed è chiamato a formarsi.

Sin qui, le considerazioni riposano su una solida base di studi preziosi e recenti. Non vale soffermarsi che sugli aspetti necessari alla nostra ricostruzione. Un ambito meno esplorato è, ancora una volta, quello della biografia origeniana. Nel capitolo precedente si è indirizzato l’obiettivo all’Origene bambino e “scolaro”, oggetto della pedagogia paterna. Prima di entrare nel vivo della questione, si dedicherà qualche spazio qui all’Alessandrino nella sua veste di professore: da allievo ad insegnante.

---

<sup>611</sup> Si veda ad esempio la definizione che del concetto dà Scarpāt nel suo commento alla *Sapienza di Salomone*: «Nel termine παιδεία un greco immetteva necessariamente tutto quanto atteneva alla formazione dell’uomo; anche φιλοσοφία significava “cultura” ancora al tempo di Isocrate, cioè la cultura superiore che mirava tuttavia alla educazione e non ne prescindeva mai [...]. La παιδεία dei testi biblici, invece, è la παιδεία (τοῦ) θεοῦ che si manifesta in tutti i modi, ma soprattutto con l’ammonimento, l’avvertimento, la punizione. Questa concezione passa intatta nel N.T. [...] La παιδεία è, quindi, una palestra in cui l’uomo si prepara per la sua vita religiosa e morale; il premio è costituito da pace e giustizia» (*Libro della Sapienza*. Testo, traduzione, introduzione e commento a c. di G. SCARPAT, voll. I-III, Brescia 1989-1999, 70 s.). La descrizione si attaglia perfettamente all’orizzonte concettuale origeniano. Per portare un esempio ulteriore: nei frammenti al commento origeniano al Sal 2,5, trattando della differenza che intercorre tra ira (ὀργή) e turbamento (θυμὸς), dove la prima pare essere il compimento del processo innescato dal secondo, l’Alessandrino stabilisce una corrispondenza tra turbamento e biasimo, per un verso, ed ira e correzione, per l’altro. Ora, la correzione pedagogica si manifesta nella sua crudezza gli inizi, ma racchiude un premio di pace in seguito (PG XII.1105D). Il legame profondo e stretto tra passione / peccato, correzione e salvezza è alla base della nozione di educazione che si è illustrata.



## I. Diario di scuola

Oltre a costituire una nozione teologicamente rilevante, la pedagogia è l'ambito semantico in cui gli accenni biografici paiono più sovente increspare la superficie piatta di una impersonalità omogenea.

A ben guardare, i quadretti di ambientazione scolastica si susseguono. Non ci si riferisce solo ai casi in cui l'autore affronta direttamente la questione delle materie di insegnamento nelle scuole: è noto, ad esempio, il contributo di Origene alla conoscenza della gerarchia e della scansione del *cursus studiorum* filosofico, secondo uno schema che ricalca quello attestato nelle scuole medio- e neoplatoniche<sup>612</sup>.

Oltre a questi testi, si contano numerosi i riferimenti più o meno espliciti alla pratica pedagogica ed alla consuetudine con gli allievi. Ancora, appaiono alcuni riferimenti alla psicologia dell'apprendimento che rivelano la dimestichezza del Maestro Alessandrino con le classi. In questo caso, più che non nelle programmatiche trattazioni del tema dell'insegnamento, si può ben dire che il vissuto dell'autore si riverbera sulla sua opera letteraria in maniera non consapevole e non mediata.

Esiste, certo, il rischio di maneggiare luoghi dell'immaginario letterario e non piuttosto autentici sprazzi della biografia origeniana, ed è dunque necessario scervere gli uni dagli altri; ma in pochi casi questo rischio si rivela più debole.

### I.1. Da γραμματικός a διδάσκαλος

Stando a quanto ci narra Eusebio, Origene fu più volte insegnante. Al termine del capitolo si sarà forse in grado di aggiungere ulteriori declinazioni di questa vocazione pedagogica. Per ora ci si atterrà ai dati biografici.

---

<sup>612</sup> Si veda su questo P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, Museum Helveticum 36 (1979) 201-223. La dichiarazione programmatica di Origene si trova, come arcinoto, nel prologo a *CCt*, in cui l'Alessandrino propone un programma di studio della filosofia distinto in etica, fisica, epoptica e corrispondente ai tre libri salomonici: *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*. Sul prologo e sulla sua fortuna presso gli autori successivi si veda M. HARL, *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques (d'Origène aux Chaînes exégétiques grecques)*, in J. DUMMER (a c. di, in collaborazione con J. IRMSCHER-F. PASCHKE-K. TREU), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin 1987, 249-269. Il primo livello di formazione prevede una purificazione etica, seguita da una presa di coscienza delle leggi del mondo fisico e della loro vanità (*Vanitas vanitatum*, secondo l'*incipit* del secondo libro biblico); il grado più elevato e perfetto della conoscenza si attua attraverso la contemplazione delle realtà più alte. P. Hadot ha mostrato più di trent'anni orsono la parentela di questo schema con quello proposto per l'insegnamento nelle scuole filosofiche dal I sec. d.C. in poi. Un altro abbozzo di schematizzazione delle diverse parti della filosofia è da ravvisare in *FrLam* XIV, in cui Origene riconosce che «molte sono le strade delle differenti dottrine filosofiche: le misteriche, le fisiche e le etiche, forse anche le logiche» (GCS VI.241: πολλά ὁδοὶ εἰσι τῶν ποικίλων δογμάτων, μυστικῶν τε καὶ φυσικῶν καὶ ἠθικῶν, τάχα δὲ καὶ λογικῶν). Sarebbe dunque lo schema proposto in *CCt* con le materie nell'ordine inverso e l'aggiunta della logica. Su questi ed altri accenni alla scansione formativa che l'opera origeniana lascia intravedere si confronti anche NICULESCU, *The Spell*, cit. 265-275 (*Appendice I*). La questione si interseca evidentemente a quella dell'oggettiva scansione degli studi nella scuola origeniana di Cesarea, di cui testimonia l'*Encomio di Origene*, per cui si veda *infra* 284 n. 678.

L’Alessandrino, primo di sette figli, perde il padre nelle circostanze descritte. Di famiglia benestante, egli vede le agiate condizioni economiche familiari soggette ad un decisivo rovescio: in seguito alla persecuzione promossa dal prefetto Aquila (206-210), le autorità romane confiscano con tutta probabilità i beni del padre. Quali che siano le circostanze precise, il giovane Origene, appena diciassettenne, si vede costretto a sostenere la famiglia attraverso l’insegnamento della grammatica: «Spinto dal padre verso le discipline greche, ed avendo dedicato tutto se stesso, dopo la morte di quest’ultimo, allo studio delle lettere, al punto da avere una sufficiente conoscenza della grammatica (ἐπὶ τὰ γραμματικὰ), non molto dopo la morte del padre, applicatosi a questa attività, sopperisce abbondantemente alle esigenze pratiche – almeno, in considerazione dell’età»<sup>613</sup>.

Il primo impiego del giovane Origene è dunque come insegnante di grammatica. La disciplina indicata non coincide con la moderna nozione e designa un ambito preciso, una tappa della formazione dello studente nell’antichità. Le ricerche condotte negli ultimi decenni illustrano con sufficiente precisione la scansione delle tappe educative in età ellenistica ed imperiale ed i ruoli svolti dalle diverse personalità impegnate nell’ambito dell’istruzione, a vari livelli<sup>614</sup>. La figura del grammatico forniva un’istruzione perlopiù privata<sup>615</sup> – quindi, pagata nella maggior parte dei casi dai genitori degli allievi stessi – nell’ambito della letteratura, ad un livello solitamente piuttosto approfondito<sup>616</sup>. Benché grammatica e retorica costituissero due

<sup>613</sup> Eus. HE VI.2.15 (SC 41, 86): προαχθεὶς δ’ ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐν τοῖς Ἑλλήνων μαθήμασιν ἐκθυμότερόν τε [καὶ] μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν τῇ περὶ τοὺς λόγους ἀσκήσει ὅλον ἐπιδοὺς ἑαυτόν, ὡς καὶ παρασκευὴν ἐπὶ τὰ γραμματικὰ μετρίαν ἔχειν, μετ’ οὐ πολὺ τῆς τοῦ πατρὸς τελειώσεως, τούτοις ἐπιδεδωκῶς ἑαυτὸν εὐπόρει τῶν ἀναγκαίων, ὡς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡλικίᾳ, σαφιλῶς. Nautin ritiene che questa informazione venga dalla presunta lettera autobiografica di Origene e sia dunque fededegna, a differenza del ritratto dell’Origene *enfant prodige*, oggetto di meraviglia agli occhi del padre Leonida, che precede questa sezione (VI.2.7-11). NAUTIN, *Origène*, cit. 35.

<sup>614</sup> Per una panoramica sull’educazione nell’antichità si veda innanzitutto il classico contributo di H.-I. MARROU, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, 1. Le monde grec; 2. Le monde romain, Paris 1981<sup>6</sup>. Si veda inoltre G. MIALERET – J. VIAL (a c. di), *Storia mondiale dell’educazione*. I. Dalle origini al 1515, ed. italiana a c. di G. FLORES D’ARCAIS – G. GIUGNI – A. PIERETTI, Roma 1986, 121-193. Saggio di riferimento è I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Contribution à l’histoire de l’éducation et de la culture dans l’Antiquité, Paris 2005<sup>2</sup>. La seconda edizione è accresciuta, secondo l’indicazione dell’autrice stessa nella prefazione, rispetto alla prima – datata al 1984 – ed è dunque a questa che si fa riferimento. Per quanto riguarda l’educazione in età imperiale, ovvero il periodo che ci interessa, si vedano il quinto capitolo, *Système scolaire et culture générale à l’époque impériale*, alle pagine 215-261. Più specificamente, per gli elementi materiali dell’istruzione nei suoi vari livelli nell’Egitto ellenistico ed imperiale, si veda R. CRIBORE, *Gymnastics of the Mind*. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt, Princeton (NJ) 2001 – la studiosa, inspiegabilmente, non cita I. Hadot, che “ricambia” nella seconda edizione del suo volume.

<sup>615</sup> Così I. Hadot, che afferma: « Nous ne savons à peu près rien sur l’organisation de l’enseignement privé en grammaire, en rhétorique et en philosophie à l’époque hellénistique, et nous ignorons également à quel moment l’enseignement de la rhétorique et de la philosophie, resté longtemps exclusivement privé, a commencé à se transformer en enseignement municipal ; on constate seulement l’achèvement de ce processus à l’époque impériale au début du deuxième siècle de notre ère » (*Arts libéraux*, cit. 217). La grammatica pare dunque essere esclusa dal processo che porta alla municipalizzazione dell’insegnamento della retorica e della filosofia.

<sup>616</sup> Vd. HADOT, *Arts libéraux*, cit. 42. Non è chiara, invece, la ragione per cui Dorival identifichi τὰ γραμματικὰ con «la lecture, l’écriture et le calcul»: G. DORIVAL, *Origène d’Alexandrie*, in *Dictionnaire de la philosophie antique*, IV. De Labeo à Ovidius, Paris, Paris 2005, 807-842, 809. Per una panoramica sul ruolo e l’evoluzione della figura del

ambiti separati e due ordini di saperi di differente livello nel *cursus* pedagogico dell'antichità tardiva, non di rado capitava che grammatico ed insegnante di retorica coincidessero. Alla formazione impartita da insegnanti di questi due ambiti disciplinari faceva seguito quella filosofica, più "elitaria" e considerata il culmine dell'educazione liberale.

Ciò che interessa a proposito del nostro autore è il fatto che, come osserva Eusebio, l'Origene diciassettenne possedesse una competenza nell'ambito delle lettere – ovvero della letteratura, della grammatica e della filologia, in un'accezione assai più vasta rispetto a quella che oggi noi assegniamo al termine "grammatica" – sufficiente a permettergli di "improvvisarsi" insegnante nel momento di maggiori ristrettezze economiche occorse in seguito alla morte del padre<sup>617</sup>. Vedremo, grazie alla testimonianza di uno dei suoi allievi, come Origene fosse in grado di impartire una formazione ben più elevata, comprendente le dottrine filosofiche greche.

\*\*\*

La seconda veste di insegnante è cucita addosso ad un Origene più maturo, di fama consolidata, dal vescovo di Alessandria Demetrio, lo stesso che romperà i rapporti con l'esegeta e scatenerà a suo carico un'accesa polemica, spingendolo a cercare rifugio a Cesarea di Palestina. Origene, che aveva ricevuto da Demetrio l'incarico di occuparsi della formazione cristiana dei catecumeni e che, dopo la persecuzione scatenata dal prefetto d'Egitto Aquila, aveva abbandonato l'insegnamento delle materie del ciclo per dedicarsi interamente a questo compito, sarà promosso dal proprio vescovo all'educazione dei cristiani progrediti, ovvero di quanti avevano già ricevuto il battesimo.

Come osservato da M. Rizzi, l'incarico attribuito all'Alessandrino costituisce un'autentica svolta nell'insegnamento cristiano ad Alessandria – e non solo – e segna il passaggio ad una formazione strutturata, assai distante da quella impartita dai maestri del novero di Clemente, Taziano e dello stesso Origene; sicché «Solo con questo avvenimento, di cui non è dato individuare la data precisa, si può parlare di una "scuola" (διδασκαλεῖον) ecclesiastica di Alessandria»<sup>618</sup>. Il III secolo vede realizzarsi una tendenza all'unificazione della

---

grammatico in età tardo-antica e per il suo impatto sulla società si veda R.A. KASTER, *Guardians of Language: the Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 1988.

<sup>617</sup> Su questo dato di fatto desumibile dalla biografia eusebiana si veda B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, 32-35. Pur tenendo conto della cornice encomiastica del racconto dello storico, Neuschäfer trattiene due elementi a suo avviso indiscutibili: «Mit diesen Bemerkungen zu dem gedanklichen Hintergrund, auf dem diese Angaben gesehen werden müssen, soll keineswegs in Zweifel gezogen werden, dass Origenes den grammatischen Lehrberuf an den Nagel hängte und seine griechischen Klassiker verkaufte» (cit. 33 s.).

<sup>618</sup> M. RIZZI, *Introduzione*, in *Gregorio il Taumaturgo (?). Encomio di Origene*, introduzione, traduzione e note di M. RIZZI, Milano 2002, 44 s. Sezione importante di questa introduzione – su cui si avrà modo di ritornare a più

funzione dell'insegnamento e di quella ecclesiastica, rendendo quest'ultima più strutturata. In un'epoca di profondi cambiamenti si ridisegna un nuovo equilibrio che regola il rapporto tra la vocazione magistrale e quella sacerdotale: le prerogative che erano del maestro sono gradualmente assorbite nella funzione di presbiteri e vescovi.

In controtendenza rispetto a questo fenomeno Origene tende a preservare l'indipendenza del ruolo di maestro, che incarna, nella sua prospettiva, molti dei tratti del ministero sacerdotale. Per questa ragione è spesso difficile distinguere nell'opera dell'Alessandrino i riferimenti al magistero nel senso più stretto da quelli che coinvolgono le cariche ecclesiastiche<sup>619</sup>.

Si assiste quindi ad una sorta di scollatura tra il significato storico del magistero origeniano e la posizione dell'Alessandrino, che a questa evoluzione storica in certa misura si oppone.

\*\*\*

Il passaggio da γραμματικός a διδάσκαλος conosce una terza variazione allorché, consumatasi definitivamente la rottura con il vescovo alessandrino in seguito all'ordinazione presbiterale di Origene, quest'ultimo muoverà verso lidi più accoglienti. A Cesarea di Palestina il Maestro aprirà la celebre scuola; celebre, quanto sfocata nei contorni agli occhi della ricerca moderna.

---

riprese – è in particolare il capitolo quarto, *L'Encomio nell'ambito della problematica scolastica del cristianesimo primitivo* (56-80): quest'ultimo ha infatti il merito di ripercorrere la nascita e l'evoluzione della figura del διδάσκαλος, dalla tensione che la contraddistingue nell'orizzonte neotestamentario sino alla sua scomparsa a favore di una maggiore istituzionalizzazione del ruolo pedagogico, identificata nella fissazione della figura episcopale. In questa parabola sommariamente abbozzata il maestro incarnato da Origene costituisce un passaggio chiave.

<sup>619</sup> Così G. Bendinelli: «Effettivamente l'evoluzione dell'organizzazione ecclesiastica nel III secolo, soprattutto in grandi sedi come Alessandria, premeva a favore dell'unificazione o assimilazione dell'insegnamento alle funzioni gerarchiche divenendone un aspetto, tuttavia almeno teoricamente o come istanza ideale, esso continuò a svolgere una funzione autonoma nella riflessione origeniana. Questo anzitutto perché, per il nostro, l'insegnamento e la predicazione rappresentavano la componente principale del ministero sacerdotale, quella verso cui egli avvertì la più profonda affinità e sintonia e in secondo luogo perché il dottore è il modello a cui lo stesso sacerdozio gerarchico deve ispirarsi, nella misura in cui esso costituisce una sintesi di sapienza evangelica e perfezione di vita, insomma un vero uomo di spirito o figura carismatica»; «Le considerazioni svolte spiegano la grande fatica di distinguere con rigore, negli scritti origeniani, affermazioni riferite ai soli maestri che escludano al contempo ogni richiamo ai vescovi e presbiteri; ma ancor più esse attestano come l'epoca di libero esercizio della funzione magistrale sia ormai tramontata per lasciare il posto ad un periodo di rigido controllo di essa, da parte delle autorità ecclesiastiche» (G. BENDINELLI, *Il 'didaskalos' origeniano, tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale*, in L.F. PIZZOLATO – M. RIZZI (a. c. di), *Origene. Maestro di vita spirituale*, Milano 2011, 187-209; 190 s.). J. YSEBAERT ha ben ragione di mostrare la vaghezza dell'utilizzo origeniano del termine διδάσκαλος: «Origenes gebraucht das Substantiv διδάσκαλος als ein allgemeines Wort für die relative wenigen Missionare, die den Glauben über die ganze Welt verkündet haben: οὐδὲ τῶν διδασκάλων πλεοναζόντων Princ 4.1.2. Das partizip οἱ διδάσκοντές 'die Lehrenden' ist noch mehr geeignet, um ein nichttechnisches Wort alle Glaubensverkünder, auch die Nichtamtsträger und Wandermissionare, zu umfassen: ὅτε πολὺς ὁ κίνδυνος μάλιστα τοῖς διδάσκουσιν ἦν, Cels 3.9» (*Die Amtsterminologie im neuen Testament und in der alten Kirche*, Breda 1994, 54).

Si possono a questo punto isolare due elementi, e premetterli al discorso sull'Origene maestro. Il primo è il valore autobiografico del tema. Parlando di pedagogia, in senso proprio e traslato, Origene si confronta sempre con una materia a lui profondamente familiare.

Se poi si accetta e si considera la novità costituita dalla nascita e dallo sviluppo della scuola catechetica ad Alessandria e della scuola di Cesarea, è altrettanto giusto sostenere che Origene abbia incarnato un'autentica rivoluzione nell'insegnamento della dottrina cristiana: insegnamento demandato, prima di lui, all'iniziativa ed alle inclinazioni soggettive dei singoli maestri cristiani. Come si diceva, è l'epoca a richiedere un'istituzionalizzazione della figura di maestro. Il modello farà scuola.

Ciò che invece non farà scuola – perlomeno, nelle specificità e nei modi che contraddistinguono il magistero origeniano – è l'innesto di alcune delle metodologie di insegnamento proprie delle scuole filosofiche pagane nella formazione cristiana. Il modello proposto, ritenuto troppo conciliante nei riguardi del sapere filosofico greco, causerà non pochi guai alla memoria dell'Alessandrino e del suo magistero. Tuttavia, la consapevolezza del ricco apporto della *paideia* ellenistica alla riflessione cristiana ed alla formazione della sua identità costituirà l'eredità maggiore dell'*atelier* origeniano, pur se irreggimentata in nuovi schemi. Il punto di arrivo di questa evoluzione e la sua espressione più celebre è il *Discorso ai giovani* di Basilio di Cesarea.

## I.2. Tracce biografiche

Tracce del vissuto di maestro sono disseminate nell'opera dell'autore; la lettura di ciò che rimane di questo “registro scolastico” si rivela spesso intrigante. Prima di procedere, è bene specificare che non ci si soffermerà sugli elementi, peraltro cospicui e significativi, che testimoniano delle competenze origeniane in materia di filologia e grammatica, né del debito contratto con le metodologie di insegnamento delle scuole di filosofia antiche e tardo-antiche. Il lavoro è stato efficacemente svolto da altri, ed i risultati sono ormai assodati<sup>620</sup>. Nell'intera opera origeniana, ma soprattutto nei grandi commentari, una determinata terminologia specialistica, la lettura attenta ed il vaglio delle varianti testuali, la pratica delle *quaestiones et responsiones*<sup>621</sup>, sono stati identificati come segnali di un lascito dell'esperienza scolastica di Origene alla sua “professionalità” di maestro cristiano.

---

<sup>620</sup> Per quanto riguarda l'Origene letterato e filologo, oltre che, naturalmente, grammatico, oltre ai contributi già citati di VILLANI ed al lavoro fondamentale di NEUSCHÄFER, *Origenes, cit.* si veda anche G. BENDINELLI, *Il commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Roma 1997.

<sup>621</sup> A proposito di cui si vedano i lavori di L. PERRONE, *Sulla preistoria delle quaestiones nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, ASE 8 (1991) 485-505; *La parrhèsia di Mosè. L'argomentazione di Origene nel Trattato sul libero arbitrio e il metodo delle "quaestiones et responsiones"*, in ID., *Il cuore indurito del Faraone, cit.* 31-64; *"Quaestiones et responsiones" in Origene: Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica*, CrStor 15

In questo contesto interessa piuttosto fotografare l’Alessandrino nel suo rapporto con gli allievi, e gli allievi stessi con il maestro; l’ideale di magistero e discepolato; i legami profondissimi con la nozione di genitorialità: in una parola, il vissuto pedagogico di Origene, alla ricerca della fisionomia ideale che l’Alessandrino attribuisce al maestro ed al padre spirituale. Quest’ultima è centrale nella prospettiva adottata perché è la chiave di volta per la comprensione della piccolezza intellettuale, spirituale ed etica, cui la Chiesa, nella sua missione pedagogica, è chiamata a rapportarsi. In questo senso, la Chiesa stessa diviene aula scolastica e catechetica, in cui gli allievi si fanno, a poco a poco, maestri di altri.

### I.2.1. La pratica scolastica

Origene lamenta il fatto che lo studio delle dottrine sacre non sia di moda nel mondo secolare, in cui i gradi del *cursus honorum* corrispondono alle tappe di un’educazione sempre più uniforme; un mondo, si è visto, che l’Alessandrino conosce molto bene.

«Se tu volessi – osserva l’Alessandrino – che tuo figlio conosca le lettere che chiamano liberali, che conosca cioè la grammatica e la disciplina retorica, non lo lasceresti forse libero e dispensato da ogni altra incombenza? O non lo spingi a dedicarsi a questa sola occupazione, una volta abbandonate tutte le altre? Non fai sì che non gli manchino **pedagoghi, maestri**, libri, soldi per le spese, assolutamente nulla, fino a che non abbia reso compiuta l’opera dello studio che si è proposto? E chi di noi si rivolge allo studio della legge divina in questo modo, chi di noi si dà da fare in questo modo? Chi sonda le lettere divine con la stessa passione e dedizione profuse per quelle umane?»<sup>622</sup>.

Anche altrove, si vedrà, Origene si lagna del tempo sprecato nel tentare di rivolgere i giovani studenti allo studio delle sacre scritture (*HE*ꝛ XIII.3): «Se uno si applica allo studio delle lettere divine, attività alla quale spesso esortiamo gli adolescenti – ma, a quanto vedo, non facciamo progresso alcuno, sprechiamo solo tempo; infatti non siamo riusciti fino in fondo ad indurre nessuno di loro a dedicarsi con costanza ai libri sacri – ...»<sup>623</sup>. L’inciso laconico si chiude con un invito al lettore attento a ricercare le dodici pietre di Ez 28,13 nel resto della bibbia.

In questa scoraggiata denuncia di un marcato disinteresse, da parte dei giovani, ad intraprendere gli studi divini, ed in particolare, nel passo tratto dalle omelie sull’Esodo, di una

---

(1994), 1-50; *Perspectives sur Origène et la littérature patristique des quaestiones et responsiones*, Orig. VI, 151-164; *Il genere delle quaestiones et responsiones nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in “De diversis quaestionibus octoginta tribus”, “De diversis quaestionibus ad Simplicianum” (*Lectio Augustini*, 12), Roma 1996, 11-44.

<sup>622</sup> *HE*ꝛ XII.2 (SC 321, 356): *Tu si volueris filium tuum scire litteras, quas liberales vocant, scire grammaticam vel rhetoricam disciplinam, numquid non ab omnibus eum vacuum et liberum reddis, numquid non omissis ceteris huic uno studio dare operam facis, paedagogos, magistros, libros, impensas, nihil prorsus deesse facis, quoadusque perfectum propositi studii opus reportet? Quis nostrum ita se ad divinae legis studia convertit, quis nostrum ita operam dedit? Quis tanto studio ac labore divinas quaerit litteras quanto quaesivit humanas?*

<sup>623</sup> *HE*ꝛ XIII.3 (SC 352, 424): *Si cui divinae litterae curae sunt – ad quam rem saepe exhortamur adulescentes, sed ut video, nihil proficimus tantummodo tempora consumentes; non enim potuimus aliquos eorum ad id perducere ut sacris voluminibus insisterent ...*

certa trascuratezza, da parte dei genitori, nell'invogliare i figli alla lettura della bibbia, di contro agli sforzi economici e morali spesi per far acquistare alla propria progenie una solida cultura liberale, Origene rende una testimonianza indiretta della durezza e dell'estrema disciplina richiesta ai piccoli studenti delle materie grammaticali e retoriche. Per quelle, sì, si richiedono agli allievi sforzi cospicui. Interessante, in particolare, quel riferimento alle lettere che chiamano liberali, che potrebbe però essere un'inserzione del traduttore latino.

La vita degli studenti, in particolare di quelli alle prime armi, non doveva essere agevole: un susseguirsi di sforzi spesso ripetitivi e monotoni<sup>624</sup>, almeno fino al momento in cui la fatica profusa non si fosse concretizzata nel raggiungimento di un effettivo risultato, o di una conoscenza più elevata: «Tutti quelli che debbono ricevere un'istruzione nelle discipline più elevate ritengono fastidiosa la fatica dell'apprendimento dei rudimenti, sino a che ignorano quale sia il termine e quali i frutti di quella disciplina alla quale essi sono iniziati. Quando invece la perfezione della disciplina sarà stata raggiunta, istruiti nelle materie del ciclo<sup>625</sup>, allora essi saranno felici di aver sopportato i fastidi dei rudimenti»<sup>626</sup>. Origene sceglie l'immagine in apertura di un'omelia dedicata all'esegesi di alcuni passi di *Numeri*, testi dalla lettera tediosa per chi, come il suo pubblico, abbia già abbandonato il latte dei primi insegnamenti (Eb 5,12-14). La *captatio benevolentiae* è manifesta.

Come è difficile il cammino che conduce dagli insegnamenti di base alle verità più alte, allo stesso modo incombe il rischio per i progrediti di un appiattimento che porti a ritenere esaurita nella lettera del testo la portata di *Numeri*. Al contrario, afferma Origene, gli esami non finiscono mai: guai a chi cede alla noia. È al momento della scoperta di un insegnamento

---

<sup>624</sup> È la descrizione che Raffaella Cribiore dà della formazione impartita dal grammatico: «The trend of ancient teachers to rely on analogy already found applications at an elementary stage, but it is particularly noticeable at the grammatical level. In many respects-despite the few concessions to practical needs-a student lived in an artificial literary world where the protagonists uttered unfamiliar expressions and where language was tinged with the colors of the past. Playing the game properly meant practicing with archaizing formations in endless and bizarre morphological gymnastics. Thus, not only did exercises include unusual tenses and forms that were rare in the texts of the authors and that had practically disappeared from correct common usage, but they also called for practice with nonexistent forms, purely artificial constructions such as future imperatives, born out of artificially logical thinking. In his niche of expertise, the grammarian was king, and he dictated the rules of the game. Through encyclopaedic knowledge, mnemonic retention of the literary sources, close attention to detail, and the ability to manipulate morphological forms, his students developed a myopic ability to dismember a text into its components, whereas a vision and appreciation of the whole mostly escaped them» (*Gymnastics of the Mind*, cit. 215). Esercizi mnemonici, ripetizione allo sfinimento delle forme grammaticali più peregrine: un fardello di fatiche spesso apparentemente sprovviste di senso, illuminate solo a posteriori da una comprensione dei testi stessi. Cribiore riprende a sua volta il quadro fornito da Marrou.

<sup>625</sup> Mi discosto qui dalla traduzione francese di L. DOUTRELEAU, che rende per ordinem con «petit à petit», salvo tradurre più oltre *aliasque per ordinem materias* con «les autres matières du cycle» (SC 461, 152.344), pur consapevole di come la prima resa sia oggettivamente corretta in latino. Mi chiedo, tuttavia, se non sia più opportuno mantenere l'uniformità della traduzione, tenuto conto che ci si trova in una medesima opera letteraria, che i due testi in questione non si distanziano. Oltretutto, in entrambi i casi il contesto è quello scolastico.

<sup>626</sup> *HNm* XXIV.1.1 (SC 461, 152): *Omnes qui imbuendi sunt eminentioribus disciplinis, tamdiu molestum ducunt rudimentorum laborem, donec qui sit disciplinae illius ad quam inducuntur finis et fructus ignorant. Cum vero inductos per ordinem perfectio consecuta fuerit disciplinae, tunc delectabit rudimentorum pertulisse molestias.*

inaspettato che si percepisce l'infinita profondità del processo di apprendimento. I risultati parziali conseguiti non sono che una spinta propulsiva a non arrestarsi.

D'altronde, l'importanza dell'obiettivo stesso non risulta che al momento della sua realizzazione; i giovani sanno, sì, che ogni punizione del pedagogo è a fin di bene e cade a loro vantaggio; e nondimeno essa è, per l'esperienza di Origene, difficile da sopportare. Di molto peggiore rispetto a quella del maestro, assicura l'ex-maestro – con un'osservazione quanto mai vivida –, sarà la punizione del padre. È bene, dunque, che gli allievi si trattengano dal meritare quest'ultima. Il tema è profondamente origeniano. L'osservazione permette all'esegeta di collegarsi al tema più volte esplorato del castigo proveniente da Dio, che è meglio non sperimentare: sino a che si tratti di punizioni in vista di una correzione, la salvezza rimane a portata di mano (*H37Ps* I.1).

La vita del pedagogo non è per la verità molto più facile. È quello che lascia pensare un'osservazione origeniana sulle responsabilità del tutore – nella fattispecie, come spiega poco oltre l'esegeta, l'angelo custode – qualora il suo assistito sfugga al suo controllo e si perda. L'inciso risulterà più utile quando si tratterà nello specifico dell'angelologia origeniana.

«Ed infatti, è come quando un fanciullo è affidato ad un pedagogo: se per caso appare istruito in discipline meno degne e non corrispondenti alla nobiltà paterna, ecco che sempre la colpa è addossata al pedagogo, ed il fanciullo non è ripreso dal padre quanto lo è il pedagogo; sempre che non sia stato cattivo, non abbia tenuto in poco conto gli ammonimenti del pedagogo e, docile alla dissolutezza ed alla cocciutaggine, non abbia disprezzato gli ammonimenti salutari di quello, dando retta piuttosto a quelli che inducono all'amore del lusso e provocano alla lascivia»<sup>627</sup>.

Il riferimento al *paedagogus* della traduzione rufiniana è molto interessante. Pedagogo era detto, nell'antichità greca e poi latina, lo schiavo incaricato di condurre il fanciullo presso il maestro elementare e di vegliare sul suo assistito durante il tragitto tra la casa e la scuola. Oltre alla tutela materiale del bambino, il pedagogo aveva di tanto in tanto l'incarico supplementare di ascoltare e far ripetere le lezioni imparate dall'allievo. Con il passare del tempo il termine latino *paedagogus* passa ad indicare il maestro *tout court*, avvicinandosi insomma all'accezione moderna del vocabolo. In questo passo Origene informa a proposito del ruolo di guida morale del pedagogo ed il compito di vigilare sul comportamento dei piccoli assistiti. Il pedagogo di uno studente di famiglia cristiana aveva evidentemente il compito di assicurarsi che l'allievo non apprendesse materie che ne corrompessero l'integrità. L'osservazione si comprende meglio tenendo presente che il cristianesimo dei primi secoli non ha conosciuto un sistema

---

<sup>627</sup> *HNm* XX.3.7 (SC 461, 44): *Sicut enim cum paedagogo traditur puer, si forte minus dignis nec secundum paternam nobilitatem imbutus appareat disciplinis, continuo culpa ad paedagogum refertur, nec ita puer a patre ut paedagogus arguitur, nisi si durior fuerit et paedagogi monita spreverit atque in lasciviam pronus ac proterviam salutaria eius verba contempserit, illis magis obtemperans qui luxuriam suadent et ad lasciviam provocant.*



scolastico a sé, distinto da quello “pagano”, con un proprio programma di insegnamento<sup>628</sup>. Era dunque a discrezione dei genitori la scelta di inviare i bambini alla scuola, dove avrebbero appreso le storie poco edificanti della poesia e della mitologia greche. Lo schiavo incaricato di accompagnare il piccolo doveva essere ritenuto, evidentemente, responsabile di quanto imparato dal bambino, e non solo dell’impegno con cui lo aveva appreso. Benché si tratti di un lavoro ben diverso da quello del maestro di grammatica e che, evidentemente, Origene non poteva aver praticato, non sfugge l’impressione che, con questa osservazione sulla responsabilità del pedagogo, egli dia voce all’esperienza del maestro prezzolato, abituato alle lamentele dei genitori insoddisfatti.

### I.2.2. Le discipline e i livelli d’insegnamento

La metafora pedagogica nelle sue varie declinazioni si presta bene ad illustrare il ruolo di intermediari svolto dagli angeli. In *HIud* VI.2 Origene li riconosce sotto le spoglie dei «capi di Israele» che Debora, nel suo cantico, esorta affinché benedicano il Signore (Iud 5,2). Dagli angeli, come dai maestri – questa volta *magistri*, nella traduzione latina – bisogna apprendere il massimo di quanto essi sappiano insegnare, per poi passare a verità più elevate, dispensate da istitutori di più profonda scienza:

«Prendiamo un esempio: se un fanciullo va a scuola, allora viene accolto da un maestro (*a magistro*) e diviene discepolo di quel dottore; ma non riceve la prima istruzione, sin da subito, dal precettore stesso (*ab ipso praeceptore*), bensì, dopo aver ricevuto dal primo soltanto i rudimenti, viene affidato ad altri per essere educato; altri che sono, per così dire, i *capi* (Gd 5,2) della scuola (*scholae ipsius principibus*). E questo, affinché, dopo esser stato istruito da quelli per quanto è in loro potere e dopo aver abbandonato (lo studio) dei primi rudimenti presso di loro, allora soltanto accolga gli insegnamenti più perfetti del dottore (*doctoris*) in persona»<sup>629</sup>.

Rufino distingue il *magister*, definito anche *praeceptor* e *doctor*, dai capi della scuola, gli scolarchi. Che sia possibile intravedere in questo quadro lo specchio del διδασκαλεῖον di Alessandria?

Altrove il latino di traduzione è ancora più dettagliato nel descrivere le tappe dell’educazione:

« Nel gioco delle lettere, quando i fanciulli ricevono i primi elementi dell’educazione, alcuni vengono detti ‘abbedadari’, altri, ‘sillabari’, altri, ‘nominari’, altri poi sono detti ‘calcolatori’; e già

---

<sup>628</sup> Sulla formazione dei bambini di famiglia cristiana si veda M. GÄRTNER, *Die Familienerziehung in der alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung*, Köln-Wien 1985, in particolare, per quanto riguarda l’approccio dei cristiani alla letteratura ed al sistema scolastico pagani, si vedano le pagine 128-143.

<sup>629</sup> *HIud* VI.2 (SC 389, 154): *Verbi gratia, si eat quis puer ad scholas, a magistro quidem suscipitur et efficitur illius doctoris discipulus, sed non statim discendi ab ipso praeceptore sumit exordium, sed cum ab eo prima tantum elementa susceperit traditur aliis erudiendus, ut ita dicam, scholae ipsius principibus; ut, cum ab illis quantum in illis est fuerit edoctus et cum prima apud eos deposuerit rudimenta, tum demum etiam ipsius doctoris perfectiora praecepta suscipiat.*

quando sentiremo questi nomi, da essi sapremo quale sia il livello dei fanciulli. Similmente avverrà anche nelle discipline liberali, quando sentiremo recitare un brano, pronunciare un'allocuzione, un elogio o altre materie del ciclo: dal nome stesso della materia possiamo renderci conto del livello del fanciullo»<sup>630</sup>.

Il quadretto di ambientazione scolastica si contestualizza così nell'opera origeniana: a mo' di *excusatio non petita* per un'esegesi fondata su un termine ebraico, Origene porta l'esempio dei diversi livelli dell'istruzione – meglio, i diversi tipi di lettura – che rivelano con relativa precisione l'età anagrafica. Sarebbe utile poter definire quanto la terminologia di questo passo rifletta l'originale greco o sia invece introdotta dal traduttore. I vocaboli *abecedarius*<sup>631</sup>, *syllabarius*<sup>632</sup>, *nominarius*<sup>633</sup>, *calculator*<sup>634</sup> non trovano nel greco, a mia conoscenza, un calco preciso; potrebbero dunque costituire, se non un innesto di materiale eterogeneo, quantomeno un adattamento del testo greco e delle sue forme culturali<sup>635</sup>. Se non sembra possibile

---

<sup>630</sup> HNm XXVII.13.1 (SC 461, 342-344): *In litterario ludo, ubi prima pueri elementa suscipiunt, abecedarii dicuntur quidam, alii syllabarii, alii nominarii, alii iam calculatores appellantur; et cum audierimus haec nomina, ex ipsis, qui sit in pueris profectus, agnoscimus. Similiter et in liberalibus studiis, cum aut locum recitare aut allocutionem vel laudem aliasque per ordinem materias audierimus, ex materiae nomine profectum adolescentis advertimus.*

<sup>631</sup> A proposito del termine, si veda l'attestazione in Fulgenzio Mitografo (sulla cui identificazione e datazione si veda la *Clavis Patrum Latinorum*): *in puerilibus litteris prima ars est abecedaria, secunda nota* (Fulg. Myth. 3,10). Gli abecedari designano, nella maggior parte dei casi, salmi ciascun versetto dei quali inizia con una lettera, seguendo l'ordine alfabetico. L'uso di comporre secondo questo schema è di matrice giudaica ed è attestato per la prima volta nella cristianità occidentale in Agostino (vd. *In psalm.* 118,32,8; *retractationum libri duo*, I.20.6). Sull'uso del termine nell'accezione di Rufino – ed Origene – si vedano alcuni passaggi interessanti, benché molto più tardi. Nel sec. XI, Pier Damiani cita apparentemente l'omelia origeniana nella versione di Rufino nella sua omelia CXVII. Ecco come egli riprende il passo, in un contesto dominato dall'opposizione tra *sensus* e *litterae*, queste ultime essendo inferiori al primo per importanza: «Nel gioco delle lettere, quando i fanciulli imparano le prime nozioni dell'articolazione della voce, alcuni sono detti abecedari, altri, sillabari, altri ancora, nominarii; alcuni poi, anche, sono detti calcolatori. Noi, quando sentiamo questi nomi, riconosciamo da essi immediatamente quale sia il progresso dei fanciulli. Colui al quale, per dono dello Spirito Santo, l'intelligenza è schiusa a comprendere ogni cosa per mezzo dello spirito di vivace ingegno che ha ricevuto, non avrà grande bisogno di questi livelli di apprendimento» (*In litterario quippe ludo, ubi pueri prima articulatae vocis elementa suscipiunt, alii quidem abecedarii, alii sillabarii, quidam vero nominarii, nonnulli iam etiam calculatores appellantur, et haec nomina cum audimus, ex ipsis continuo quis sit in pueris profectus agnoscimus. Cui vero per donum sancti Spiritus intellectus aperitur, quia per conceptum vigorem vivacis ingenii cuncta facile comprehendit, his ad descendum gradibus magnopere non egebit*). Nel XII secolo, Pietro Cantore, a proposito della ormai nota citazione di Ger 1,6 («Ecco, non so parlare, perché sono un fanciullo»), aggiunge a chiosa delle parole del profeta: *quasi abecedarius sum, uita sciencia facundia* (*Summa quae dicitur Verbum adbreuiatum*, I.6.236). L'immagine singolare del Geremia che compita come uno scolareto riappare, nella stessa opera, in I.54.47 e I.60.186: in entrambi i casi, *abecedarius* è accostato a *vel elementarius*.

<sup>632</sup> Non sembra esistano altre attestazioni di questa terminologia, al di fuori di quella – citata e graficamente differente, poiché con una 'i' sostitutiva della 'y' – di Pier Damiani.

<sup>633</sup> Anche in questo caso, la scelta di Rufino di attribuire questo senso al termine pare originale.

<sup>634</sup> *Calculator* è citato in un epigramma di Marziale (X.62.1), in contesto scolastico, dove tuttavia indica l'insegnante di calcolo e non l'allievo che abbia imparato a contare. Segue in ordine cronologico la ripresa di Rufino. Le attestazioni successive di questa accezione sono piuttosto tarde: si veda MARROU, *Histoire de l'éducation, cit.*, II<sup>e</sup> sezione, 198 n. 13.

<sup>635</sup> Sull'insegnamento primario nelle scuole greco-romane, si veda ancora MARROU, *Histoire de l'éducation, cit.*, II<sup>e</sup> sezione, capp. v-vi (vol. I., 215-240); III<sup>e</sup> sezione, capp. iv (vol. II, 63-73). Marrou riporta la terminologia in questione e cita il passo origeniano nella sezione dedicata al mondo latino (69 s.); non fornisce invece una terminologia corrispettiva per quanto riguarda il mondo greco. Nondimeno, egli cita il nostro passo anche nel capitolo sesto della seconda parte (vol. II, 227), dedicata all'insegnamento elementare nel mondo greco, senza specificare, tuttavia, se sia il caso di ritenere il vocabolario riportato come "origeniano" o "rufiniano": la citazione è utile a Marrou a dimostrare come il sistema pedagogico si sviluppasse attraverso un passaggio dal semplice al complesso. Lo studioso francese, peraltro, argomenta a favore di una perfetta corrispondenza dei due sistemi scolastici, al punto da definire i capitoli dedicati a quello latino come «presque inutiles» (vol. II, 63). Benché non

rintracciare un preciso parallelo lessicale di questi termini nella letteratura greca, alcune altre suggestioni risultano interessanti per un confronto: tra queste si annoverano le attestazioni del verbo συλλαβίζω, associato esplicitamente agli esordi, anche scolastici, dei bambini<sup>636</sup>.

Una testimonianza accattivante, benché più tarda, deriva dall'epistolario di Barsanufio. Costui nella lettera 98 si stupisce del fatto che «molti, che hanno speso anni nelle scuole, ancora si baloccano con l'abbicci (ἀλφαβητίζοντας), o scandiscono le sillabe (συλλαβίζοντας), quando ormai dovrebbero essere maestri perfetti»<sup>637</sup>. I due verbi, di cui ἀλφαβητίζω pare essere, allo stato attuale delle nostre conoscenze, un autentico *hapax*, parrebbero fare riferimento alla medesima scansione educativa del lessico latino; ma il testo di Barsanufio è, purtroppo, isolato e non consente di trarre conclusioni.

Tornando al testo di Rufino, è interessante osservare come la scalarità degli insegnamenti elementari sia fatta corrispondere alla suddivisione degli studi di livello superiore. La cornice di questo secondo apprendimento è quella delle discipline liberali. Nella lettura recitata e nell'allocuzione parrebbe nascondersi un'allusione agli studi compiuti rispettivamente presso il grammatico e l'insegnante di retorica: ma a quello stadio, lo studio delle discipline liberali doveva essersi già concluso, se si identifica queste ultime con la ἐγκύκλιος παιδεία, nota ad Origene e, prima ancora, largamente citata da Filone Alessandrino<sup>638</sup>.

Il passo che, seppur in traduzione latina, meglio conserva e rappresenta la scansione antica degli studi, con una dettagliata precisione terminologica, è contenuto in *CRM* X.10. In questione è la relatività della dicitura di perfetto attribuita ai fedeli di Roma da Paolo, non senza creare qualche perplessità nel lettore. Origene si affretta a specificare che la bontà è

---

si trovi apparentemente una simile terminologia per il greco, si può supporre che non esistano ragioni per credere che Rufino non rifletta fedelmente come altrove il testo origeniano.

<sup>636</sup> Ad esempio, Plutarco osserva come i padri dei celebri greci del passato non abbiano spesso assistito alle prove eccelse dei figli, ma ne abbiano conosciuti gli esordi incespicanti: così Neocle non vide la Salamina di Temistocle, né Aristone udì Platone filosofare, e neppure i padri di Euripide e Sofocle conobbero le vittorie dei figli, ma ciascuno di loro «ne udì i balbettii e lo scandir di sillabe e ne vide gli schiamazzi festivi, le bevute e gli amori, errori di gioventù» (Plu. 496F: ψελλιζόντων καὶ συλλαβιζόντων ἠκροῶντο καὶ κώμους καὶ πότους καὶ ἔρωτας αὐτῶν οἷα νέοι πλημμελούντων ἐπεῖδον). Del verbo ψελλίζω si è già detto. Due attestazioni del verbo in Luciano paiono più specificatamente legate al contesto scolastico: in *Gall.* 23 Dioniso è presentato come un maestro elementare (γραμματιστής) che insegna le sillabe ai bambini; analoga formula esprime l'«insegnare le sillabe ai bambini» (παῖδας συλλαβίζειν διδάσκοντα) si trova in *Pseudol.* 25.

<sup>637</sup> Ep. 98,3: Θαυμάζω τινὰς ὄντας ἔτη πολλὰ ἐν τοῖς σχολείοις, καὶ πάλιν ἀλφαβητίζοντας καὶ συλλαβίζοντας, ὀφείλοντας εἶναι λοιπὸν τελείους διδασκάλους. Per questo testo ed un passo analogo, contenuto nella lettera 138, si veda L. PERRONE, *The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*, in A. KOFKY – B. BITTON ASHKELONY (a c. di), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2004, 131-150, 135.

<sup>638</sup> Come ha ben mostrato I. Hadot nel capitolo dedicato a questa formula ed alle sue variazioni nella letteratura greca: vd. HADOT, *Arts libéraux*, cit. 287-289 per le osservazioni relative a Clemente e a Filone. Per un breve accenno al tema si veda *infra* 290.

valore perfettibile; e, benché in rapporto a chi è agli inizi della fede, uno possa dirsi perfetto – quanto più sarà vero a proposito di Paolo! –, nondimeno la completa pienezza delle promesse si conserva in una dimensione escatologica. Il corso scolastico esprime allora questa metafora:

«Come se dicessimo: nell'ambito degli studi infantili, anche lo stesso maestro librario (*magister ... librarius*) è detto perfetto a confronto di chi da poco ha cominciato ad istruirsi ed accoglie i primi elementi della letteratura; ma non è perfetto come lo è chi insegna la grammatica. Ed il grammatico (*grammaticus*), poi, ha ben essere perfetto; superiore, pur tuttavia, è la perfezione del retore (*rhetoris*); e di tutti questi, di gran lunga più eminente è la perfezione della dottrina filosofica (*filosoficae doctrinae*). Pur essendovi in tutti costoro una scienza letteraria, pure, in ciascuno vi è un diverso grado di perfezione e di insegnamento»<sup>639</sup>.

Rispondono all'appello tutti i protagonisti dell'educazione antica: maestro elementare, grammatico, maestro di retorica, maestro di filosofia<sup>640</sup>. La definizione di *magister librarius*, che qui indica il maestro elementare, si riferiva altrimenti al copista di libri<sup>641</sup>. La scala ascendente dell'educazione costituisce una buona metafora della fatica di chi arranca percorrendo il tratto che separa l'ignoranza dalla comprensione del testo.

Il modello d'insegnamento descritto, che pare prendere in considerazione principalmente gli esordienti, evidenzia una certa passività richiesta o presupposta negli scolari, almeno nella prima fase della loro istruzione. Il dato, si è detto, collima con quanto è dato ricostruire sulla educazione nelle scuole elementari. Le lezioni del grammatico non dovevano discostarsi di molto da questo modulo, pur riservando maggiori soddisfazioni. La ripetizione e lo spirito di emulazione, più che non lo stimolo all'interazione, erano le qualità principi della scuola antica. Eppure, gli allievi che garantiscono una maggiore soddisfazione ai propri maestri sono quanti non si accontentano di lezioni frontali e della passiva ricezione degli insegnamenti; di più, l'incalzare delle domande degli studenti permette ai maestri di realizzare un progresso per sé. È quanto Origene osserva a proposito di Ger 15,10, secondo la versione dei Settanta «Non ho giovato ad alcuno, né alcuno ha giovato a me» (LXX). In che senso Geremia non ha

---

<sup>639</sup> CRM X.10 (ed. HAMMOND BAMEL 813): *Ut si dicamus: in puerilibus studiis ad comparationem illius qui nuper imbuitur et prima litterarum suscipit elementa magister ipse librarius perfectus appellatur; sed non est ita perfectus ut est ille qui grammaticam docet. Ipse vero grammaticus quamvis sit perfectus superior est tamen perfectio rhetoris; et his omnibus longe eminentior filosoficae doctrinae perfectio. Cumque in omnibus his litteraturae doctrina sit diversus tamen gradus perfectionis et magisterii in unoquoque habetur.*

<sup>640</sup> Dal momento che la terminologia ci porta in ambito latino, è bene tenere presente quale fosse la struttura e la scansione degli studi – e la terminologia relativa – nella cultura romana. A questo proposito si veda A.M. REGGIANI, *Educazione e scuola*, collana *Vita e costumi dei romani antichi* 10, Roma 1990, 50 s.: «L'insegnamento veniva impartito in tre gradi successivi che coprivano una fascia di età di circa dieci anni: 1) scuola elementare, dai sette agli undici anni (*ludus litterarius*); 2) scuola media, dai dodici ai diciassette anni (*grammatici schola*); 3) scuola superiore, dai diciassette ai venti anni (*rhetoris schola*). [...] Il maestro elementare era chiamato *litterator*, che traduce il greco *grammatistes*. La parola aveva una connotazione vagamente dispregiativa, mentre più ossequioso era il termine *litteratus*. Erano usate anche le forme *ludimagister* o *magister ludi litterarii* e *primus magister*. Oltre a questo contributo, per una panoramica sull'educazione a Roma fino all'inizio del secondo secolo si veda anche S.F. BONNER, *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*, Berkeley-Los Angeles 1977.

<sup>641</sup> MARROU, *Histoire de l'éducation*, cit. II<sup>e</sup> sezione, 198 n. 13.

fatto del bene, né ne ha ricevuto in cambio? Allo stesso modo in cui un maestro che insegna non trova risposta presso il proprio uditorio, e non conosce attraverso questa un accrescimento della propria sapienza. Osserva l'Alessandrino:

«Ed inoltre, per il fatto stesso di insegnare, chiunque insegna fa progressi in ciò che insegna e che un altro impara, quanto più intelligente è colui che impara; e quanti parlano diventano migliori riguardo alle materie che trasmettono se chi ascolta è intelligente e non si limita semplicemente a ricevere, bensì spinge le ricerche in profondità, controbattendo<sup>642</sup>, fa domande ed indaga il senso di quanto viene detto. E dunque: *Non ho giovato ad alcuno, né alcuno ha giovato a me*»<sup>643</sup>.

Bando alla passività prona e supina, dunque. La critica di uno sforzo ottuso in quanto non illuminato dalla comprensione della sua stessa utilità prende un significato ancora diverso nel caso della formazione dei piccoli giudei. Si è già avuto modo di soffermarsi sulla descrizione ammirata dell'istruzione riservata a questi ultimi in *CC V.42*<sup>644</sup>: il continuo ruminare la parola biblica è inteso *in bonam partem*, come segno positivo di quella assimilazione che sola conduce ad un'autentica appropriazione. Si è visto in quel contesto il contrasto con la posizione di Eusebio, che sferra una critica al letteralismo giudaico, appreso, per così dire, già in fasce. Per la verità, quest'ultima è anche la posizione di Origene ogni qualvolta si tratti di stigmatizzare l'attaccamento alla pura lettera tipico dell'esegesi giudaica, di contro alla ricerca dei misteri più profondi. Il retroterra è già paolino. Non a caso, l'Alessandrino ha occasione di riferirsi all'educazione infantile dei Giudei commentando *Rm 3,14*: «Vediamo infatti moltissimi Giudei che sempre studiano, dall'infanzia sino alla vecchiaia, e mai arrivano alla conoscenza della verità; e allora, come può mai parer vero ciò che si dice, ovvero che essi detengono qualcosa di più per il fatto che in loro, per primi, le parole di Dio sono state affidate; loro che non capiscono né ciò che dicono, né di cosa parlano?»<sup>645</sup>. L'osservazione non è l'unica del genere: in *H36Ps I.1* Origene osserva seguendo lo stesso ritornello che gli Ebrei, pur studiando la scrittura dalla prima infanzia sino alla vecchiaia (*a puero usque ad senectutem*), non ne intendono una sola parola.

---

<sup>642</sup> «Spinge le ricerche in profondità, controbattendo»: la traduzione, forse un po' arzigogolata, mette in realtà in evidenza la pregnanza di ἀντιβασανίζουσι, ennesimo *hapax legomenon* origeniano: al verbo βασανίζω, che significa «put to the test, prove [...]; investigate scientifically» (LSJ), si aggiunge il prefisso ἀντι- che indica la contrapposizione, in questo caso dialettica o polemica, tale quella che si può instaurare nel confronto dialogico tra maestro e discepolo.

<sup>643</sup> *Hier XIV.3* (SC 238, 68): καὶ ἄλλως δὲ πᾶς ὁ διδάσκων κατ' αὐτὸ τὸ διδάσκειν, ὅσῳ συνετώτερός ἐστιν ὁ μαθάνων, ὠφελεῖται εἰς ἃ διδάσκει, εἰς ἃ μαθάνει. καὶ κρείττους γίνονται περὶ ἃ παραδίδασι μαθήματα οἱ λέγοντες, ὅτε συνετοὶ ὄντες οἱ ἄκροαταὶ καὶ οὐχ ἀπαξιαπλῶς παραδέχονται, ἀλλὰ ἀντιβασανίζουσι καὶ ἐρωτῶσι καὶ ἐξετάζουσι τὸ βούλημα τῶν λεγομένων. "οὐτ'" οὖν "ὠφέλησα, οὔτε ὠφέλησέ με οὐδὲ εἰς".

<sup>644</sup> Vd. *supra* 60.251.

<sup>645</sup> *CRm II.10* (ed. HAMMOND BAMMEL 179): *Videmus enim plurimos Iudaeorum ab infantia usque ad senectutem semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes; et quomodo videbitur verum esse quod dicitur quia amplius aliquid habeant in eo quod primis eis eloquia Dei credita sunt in quibus non intellegunt neque quae loquuntur neque de quibus affirmant?*

Quanto ai dettagli che possano rivelare l'Origene grammatico e filologo, come si è detto, si rimanda ai risultati delle altrui ricerche. Un esempio tuttavia illustrerà bene l'entità di questi legami: in *CC VII.36* Origene sale in cattedra e rimbrotta il filosofo Celso che ha fatto pessimo uso della figura retorica della prosopopea. È arcinoto, punzecchia, che la qualità di chi usa questa figura retorica sta nel cogliere il legame tra il personaggio ed i suoi possibili, ipotetici discorsi. Celso fallisce miseramente. Per mostrare come la materia gli sia ben nota, Origene sfodera due giudizi sugli autori scolastici per eccellenza: Omero ed Euripide<sup>646</sup>. Il primo sarebbe un maestro indiscusso nell'uso della prosopopea, laddove il secondo se ne mostra assolutamente incapace, attribuendo a schiave o barbare discorsi di filosofia anassagorea. Come osservava già Borret, «Ce jugement n'est pas propre à Origène. Aelius Théon, sophiste d'Alexandrie du IIe s. après Jésus-Christ (cf. Suidas, II, 702), loue Homère d'attribuer à chacun de ses personnages les propos qui leur conviennent, mais blâme Euripide de présenter Hécube discutant philosophie»<sup>647</sup>.

#### **Conclusione. Un registro scolastico?**

I passi origeniani isolati sinora paiono diversificarsi in due principali filoni: in alcuni casi la trama della prosa origeniana pare rilassarsi e lasciare uno spiraglio di osservazione sull'intimità dell'autore. Ad esempio, lo sbottare scoraggiato dell'insegnante che lamenta la scarsa energia profusa nelle lettere cristiane parrebbe un autentico sfogo da parte dell'Alessandrino, benché, poi, un confronto con analoghe lamentele dell'Origene omileta davanti ad un pubblico svegliato mostri il carattere topico di questi passi<sup>648</sup>.

Per altro verso, si è passata in rivista una serie cospicua di passi in cui il modello scolastico – variato, per la verità, e non sempre rigorosamente aderente alla scansione degli studi che conosciamo per l'epoca; anche se valgono le cautele solite, dovute alla traduzione del testo – viene riproposto come esempio di una differenziata fruizione della scrittura a seconda del livello di sviluppo spirituale del lettore, oppure, specularmente, di una diversificazione delle forme letterarie della stessa letteratura biblica, che pare dire qualcosa a tutti, nessuno escluso, aggiustando di volta in volta le proprie modalità espressive ed adattandole alle capacità di comprensione del lettore.

---

<sup>646</sup> Si tratta degli autori più insegnati – e studiati – nelle scuole di grammatica, se si possono estendere i risultati delle ricerche condotte da Cribiore sull'Egitto ellenistico ed imperiale, a tutto l'impero: vd. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind*, cit. 194. A testimoniare di questo interesse per i due autori canonici – l'uno considerato un'autentica autorità morale ed una vetta inarrivabile di perizia poetica; l'altro, sentenzioso e meno oscuro dell'involuto Eschilo e del ricercato Sofocle – i ritrovamenti di papiri di uso scolastico.

<sup>647</sup> *Origène. Contre Celse*, IV. Livres VII et VIII. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, Paris 1969, 98 n. 1.

<sup>648</sup> Per una lista di esempi di veda A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987, 88 s.

La metafora dell'insegnamento dei *prima elementa* si ripresenterà, come si è avuto modo di vedere nel primo capitolo, in quella dialettica dell'abbassamento e della condiscendenza divina ai limiti della comprensione umana, in autori successivi ad Origene<sup>649</sup>. A proposito di quest'ultima viene da chiedersi quanto di biografico Origene introduca nel proprio discorso e quanto, invece, l'immagine sia topica; ancora, quanto essa lo diventi con Origene stesso.

## II. Origene alla scuola catechetica

### II.1. Un ricco dibattito storiografico

I riferimenti collezionati sinora, benché contenenti alcune riflessioni che si estendono all'insegnamento *tout court*, fanno perlopiù riferimento ad un'immagine da “primo giorno di scuola”. È la metafora del maestro con gli allievi alle prime armi, impegnato nell'insegnamento delle lettere, delle sillabe e della lettura, a farsi veicolo di un discorso sulla scrittura e della scrittura stessa. La proporzione che rende possibile questo discorso è sempre la medesima: la natura divina e le sue manifestazioni, la Scrittura *in primis*, stanno all'umanità, come l'età adulta, completa e forte della propria pienezza spirituale – quindi l'uomo anagraficamente adulto, ma anche colui che ha raggiunto un grado elevato di intelligenza delle scritture, il maestro – sta ai piccoli. Di nuovo, è assolutamente evidente come paternità e pedagogia si sovrappongano nell'orizzonte origeniano quasi perfettamente.

Prima di passare “dalla lettera allo spirito” e dedicarsi alla pedagogia origeniana nei suoi vari risvolti dottrinali ed intellettuali, seguendo la linea che si è scelta nei capitoli precedenti, si concluderà il breve *excursus* sull'aspetto storico, biografico, della figura di Origene, che richiama a sé come in ogni caso un intrico di posizioni storiografiche diversificate, nella convinzione che l'intreccio tra il vissuto dell'Alessandrino, pur sfuggente, e le concezioni più astratte che sostengono la sua riflessione sia molto più ricco di quanto si possa pensare ad un primo sguardo.

Si arriva così ad una tappa fondamentale dell'esistenza origeniana e della storia stessa dell'educazione cristiana: la fondazione del *διδασκαλεῖον*, prima ad Alessandria, poi a Cesarea. Si ricorre a questa terminologia per intenderci sull'oggetto di studio, benché, di fatto, come ha ben sintetizzato di recente A. Le Boulluec a proposito della scuola di Cesarea di Palestina, «Des hypothèses divergentes sont formulées et l'on ne parvient pas encore à une vision bien claire non seulement de la forme institutionnelle de cette « école », mais même de son

---

<sup>649</sup> Si ricordi il caso del *De beneficentia sive De pauperibus amandis* IX,93 di Gregorio di Nissa, in cui i capi della Chiesa sono detti avvicinare i propri uditori passo, passo all'ascolto del Logos, come i maestri familiarizzano i piccoli allievi alle lettere: vd. *supra* 81.

existence»<sup>650</sup>. Ci si trova cioè a discutere della stessa fisionomia storica di un'istituzione su cui la critica ha versato sino ad oggi fiumi di inchiostro. È pertanto ovvio quanto delicato sia ogni riferimento ad una realtà storica così sfuggente.

Attenendosi ai dati ricavabili dalle varie fonti – *in primis* l'*Encomio di Origene*, cui si dedicherà qualche riga di seguito, ma anche la stessa *Lettera a Gregorio* e le informazioni di Eusebio – si possono raccogliere alcune informazioni a proposito delle due scuole<sup>651</sup>. Innanzitutto, come ha ribadito la critica da Nautin in poi, non è legittimo confonderne i tratti, quasi Origene si fosse limitato a “rifondare” la scuola alessandrina, o ad aprirne una sorta di succursale, una volta stabilitosi a Cesarea. Questa è, al contrario, la prospettiva che si incontra in un articolo come quello di F. Cavallera, il quale, nel 1943, poteva ancora sostenere la teoria di una scuola di Cesarea affine, per contenuti e metodi di insegnamento, al secondo livello di istruzione impartito nel διδασκαλεῖον alessandrino<sup>652</sup>.

D'altra parte, sarebbe imprudente il postulare una distinzione troppo netta tra la scuola di Alessandria, intesa come istituzione puramente catechetica, e quella di Cesarea, considerata come scuola superiore di orientamento filosofico. Come osserva Rizzi, «Resta da chiarire quale fosse il contenuto e la metodologia dell'insegnamento impartito da Origene nel *didaskaleion* alessandrino, in specie dopo la bipartizione del corso di studi, e quale ne fosse il rapporto con l'insegnamento filosofico profano»; se l'esperienza scolastica di Cesarea, per come è descritta nell'*Encomio per Origene*, mostra un Origene «assai affine alla tradizione scolastico-filosofica coeva», è da osservare come «Quanto di tutto ciò fosse già in essere nel periodo alessandrino [...] e quanto potesse risultare compatibile con il progressivo affermarsi della centralità episcopale è un ulteriore elemento problematico che potrebbe però contribuire a gettare una luce non da poco sulla vicenda stessa dell'allontanamento di Origene da Alessandria»<sup>653</sup>.

Si può in ogni caso sintetizzare che il διδασκαλεῖον alessandrino doveva essere rivolto alla lettura ed esegesi della bibbia ed alla preparazione dei catecumeni<sup>654</sup>, benché la

---

<sup>650</sup> A. LE BOULLUEC, *D'Origène à Eusèbe: bibliothèque et enseignement à Césarée de Palestine?*, in H. HUGONNARD-ROCHE (a. c. di), *L'enseignement supérieur dans les mondes anciens et médiévaux*, Actes du Colloque des 6-7-8 octobre 2005, Paris 2008, 239-261, 239.

<sup>651</sup> Mi rifaccio ancora una volta all'analisi di LE BOULLUEC (*D'Origène à Eusèbe, cit.*) che ha il merito di richiamare, nella bibliografia conclusiva, i contributi maggiori alla questione, e di riassumere i dati principali a noi noti.

<sup>652</sup> F. CAVALLERA, *Origène éducateur*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 44 (1943) 61-75. Se ne vedano le osservazioni seguenti, a proposito del διδασκαλεῖον alessandrino: «Lui-même (*sc.* Origène) se rendit vite compte qu'il fallait faire comme un triage et réserver à une élite un enseignement supérieur. C'est ainsi qu'il laisse à son ancien disciple Hieraklas le soin de l'enseignement élémentaire et se réserve le degré le plus élevé. C'est cette dernière forme d'enseignement qu'il semble exclusivement avoir eu en vue à Césarée et dont Grégoire nous parle avec un enthousiasme exubérant» (62).

<sup>653</sup> M. RIZZI, voce *Scuola di Alessandria* in *Origene. Dizionario* 437-440, 438 s.

<sup>654</sup> Preparazione che si snoda in due tappe principali, cui Origene stesso pare fare riferimento in un frammento esegetico a Sal 118,160a conservato nella cosiddetta catena palestinese (SC 189,438.440): Origene osserva come diversa sia l'introduzione (εἰσαγωγή) agli insegnamenti basilari impartita ai catecumeni, dalla formazione più



componente filosofica non dovesse mancare, come testimonia la redazione stessa del trattato sui *Principi*, datata al periodo alessandrino<sup>655</sup>. La scuola di Cesarea, per parte sua, doveva impartire a fianco della catechesi una formazione nelle discipline tradizionali delle scuole filosofiche, benché seguendo un ordine diverso, “cristianizzato”, che si snodava attraverso la dialettica, la fisica, l’etica per giungere alla teologia. L’istituzione doveva accogliere studenti verosimilmente poco numerosi, all’incirca ventenni e dunque prossimi a varcare l’età adulta, con cui il maestro stabiliva un rapporto personale, profondo, prossimo a quello paterno.

Le Boulluec ha riassunto lo *status quaestionis* relativo al dibattito sulla natura e le finalità dell’insegnamento impartito a Cesarea<sup>656</sup>. A questo contributo, ultimo in ordine di tempo, si rimanda per una bibliografia sul tema. Una breve scorsa delle posizioni storiografiche maggiori è di grande importanza per vagliare le definizioni di questa istituzione scolastica dal profilo sfuggente e, attraverso una sua precisazione, definire due aspetti ulteriori: i caratteri dell’Origene pedagogo, per quanto sia dato saperne, ed il modo in cui Origene intendesse l’insegnamento. Questi ultimi, a differenza di quanto la critica sembri in molti casi intendere, sono da tenere ben distinti. È ovvio come, essendo l’*Encomio* dello Pseudo-Gregorio una delle fonti privilegiate per la nostra conoscenza di questo aspetto, la questione dell’Origene pedagogo e teorizzatore di una pedagogia cristiana si intersechi all’analisi di quel prodotto letterario, per certi versi estremamente atipico e singolare, che è l’*Encomio* stesso.

La peculiarità dell’*Encomio* nel contesto della letteratura cristiana coeva e precedente è ben presto emersa negli studi. Con un articolo del 1968 A. Knauber, osservando la scarsità di elementi precipuamente cristiani nel discorso elogiativo, riteneva di concludere che l’insegnamento della scuola fosse rivolto perlopiù a giovani pagani e che scopo dell’istituzione fosse quello di far penetrare nei circoli filosofici contemporanei una visione cristiana. Non vi

---

approfondita riservata a quanti si mostrano desiderosi di proseguire gli studi. La prima comprende l’esposizione dei dati di fondo del credo cristiano: l’incarnazione, la nascita verginale da Maria, la morte e resurrezione.

<sup>655</sup> La questione della redazione, del genere letterario e del pubblico dei *Principi* è espressiva in questo senso. Nella prima metà del XX secolo B. Steidle riteneva che le tre sezioni per lui identificabili nel trattato corrispondessero ad altrettanti livelli del corso impartito da Origene al διδασκαλεῖον di Alessandria (B. STEIDLE, *Neue Untersuchungen zu Origenes’ Peri Archon*, ZNW 40, 1941, 236-43). Benché la tesi sia stata respinta sulla base della mancanza di paralleli per l’insegnamento di corsi di fisica in ambito cristiano, nondimeno la critica ha riconosciuto, a partire dagli studi di M. Harl e G. Dorival, la prossimità dell’opera ai trattati di fisica tardo-antichi; la pubblicazione dei *Principi* avrebbe ambito alla diffusione delle dottrine insegnate da Origene nel διδασκαλεῖον alessandrino. Si vedano M. HARL, *Structure et cohérence du Peri Archôn*, *Orig.* 11-32; G. DORIVAL, *Remarques sur la forme du Peri Archôn*, *Orig.* (1975) 33-45; ID., *Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d’Origène*, *Recherches Augustiniennes* 22 (1987) 67-108.

<sup>656</sup> LE BOULLUEC, *D’Origène à Eusèbe*, cit. 247-251.

sarebbe stata, dunque, alcuna pretesa di preparare l'uditorio al battesimo o al catecumenato, benché questo si configurasse evidentemente come uno dei *desiderata*<sup>657</sup>.

H. Crouzel, editore francese dell'*Encomio* per la collana delle *Sources Chrétiennes*<sup>658</sup>, pur concordando con Knauber quanto all'aspetto della finalità della scuola, riteneva di trovare molti più elementi connotati in senso cristiano nell'opera e non condivideva l'idea formulata dallo studioso tedesco, per cui l'autore di essa dovesse essere certamente pagano<sup>659</sup>. In un'analisi precedente alla pubblicazione della traduzione del testo, nonché all'articolo di Knauber, Crouzel aveva fornito la seguente definizione della scuola di Cesarea: « Le didascalée d'Origène à Césarée est donc avant tout une école de vie intérieure. [...] S'il fallait lui trouver quelque équivalent dans nos institutions, ce serait dans la combinaison harmonieuse d'un noviciat religieux avec des facultés de philosophie ecclésiastique et de théologie, la formation spirituelle orientant beaucoup plus explicitement et puissamment l'enseignement que ne le permettent les méthodes scolastiques d'aujourd'hui » (87)<sup>660</sup>. Una sorta di noviziato, insomma, in cui l'apprendistato nelle materie filosofiche e teologiche avrebbe ceduto il passo alla formazione spirituale.

Riprendendo la tesi dell'articolo del 1970, una quindicina di anni dopo, Crouzel torna sulla questione: con i distinguo di cui si è già detto, ribadisce di approvare la teoria di Knauber secondo la quale la scuola di Origene non si sarebbe configurata come un catecumenato, ma avrebbe costituito piuttosto una scuola mossa dall'intento di chiamare a sé giovani pagani, inducendoli a conoscere il cristianesimo attraverso le "lusinghe" della filosofia<sup>661</sup>.

Una scuola origeniana di «tipo missionario», insomma, secondo la definizione sintetica che della posizione di Crouzel dà C. Riggi; il quale, a sua volta, propone «una rilettura del discorso gregoriano come *laudatio* retorica ispirata all'ideale della *paideía en tó Christó*, a tutti

---

<sup>657</sup> A. KNAUBER, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, Münchener Theologische Zeitschrift 19 (1968) 182-203. Si vedano in particolare questi passi: «Es handelt sich also bei der Origenesschule von Cäsarea um ein Unternehmen, das, wenigstens seiner Grundkonzeption und seiner innersten Zielsetzung nach – auf pagane (oder auch hellenistisch-synkretistische) Studenten ausgerichtet ist, die auf die Suche nach „Weisheit“ sind und die sie vielleicht anderswo – auf den hohen Schulen der Zeit – bisher vergebens gesucht haben. Ihr Endziel sieht die Schule des Origenes (das geht aus der ganzen immanenten Tendenz hervor) in der Gewinnung solcher Kreise (von „Philosophie“-Jüngern im Sinne der Zeitphilosophen) für das Christentum. [...]Mithin wird man sagen müssen: Die von Gregor geschilderte Origenesschule zu Cäsarea hat sich anscheinend vorderhand gegenüber dem eigentlichem innerkirchlichen Leben (von sich aus) mehr oder weniger reserviert verhalten, vielleicht sogar völlig unabhängig von ihm existiert» (196).

<sup>658</sup> *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la Lettre d'Origène à Grégoire*, texte grec, introduction, traduction et notes par H. CROUZEL, Paris 1969.

<sup>659</sup> H. CROUZEL, *L'école d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge*, BLE 71 (1970) 15-27.

<sup>660</sup> H. CROUZEL, *Le «Remerciement à Origène» de saint Grégoire le Thaumaturge. Son contenu doctrinal*, Sciences Écclesiastiques 16 (1964) 59-91

<sup>661</sup> H. CROUZEL, *Cultura e fede nella scuola di Cesarea di Origene*, in S. FELICI (a c.d.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)*. Atti del convegno della Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), 14-16 marzo 1986, Roma 1987, 203-209.

proposto quale fondamento dell'educazione rivelata»<sup>662</sup>. La conclusione di Riggi che «La pedagogia della scuola di Cesarea fu, piuttosto che cristocentrica, logocentrica» (225) pare invece più problematica, basata com'è sull'assunto che l'*Encomio* rispecchi fedelmente e globalmente l'insegnamento origeniano: questione delicata nella misura in cui, se non c'è ragione di credere che l'autore abbia contraffatto la fisionomia della scuola, è tuttavia da tenere in conto la sua personale prospettiva nonché il contesto concreto – fatto di *audience*, genere letterario, obiettivi - in vista del quale il testo è stato composto e nel quale esso è poi stato pronunciato. In questo senso gli studi di Rizzi cui si accennerà a breve indirizzano bene le indagini verso un inquadramento dell'opera nel suo orizzonte d'origine.

Di particolare interesse dal nostro punto di vista è la direzione impressa all'analisi dell'*Encomio* da A. Monaci Castagno, prima, e da L. Lugaresi, poi. La studiosa avanza l'ipotesi che il contesto solenne della recitazione dell'*Encomio* ed il pubblico presente, cristiano e non, avrebbero spinto l'autore ad adottare un registro polivalente, per certi tratti ancora formulato secondo i dettami della cultura greca e poi progressivamente cristianizzato; in questo processo si inserirebbe la ripresa del modello platonico del rapporto tra maestro ed allievo, che evolverebbe rapidamente nel testo nella nozione tutta cristiana della paternità spirituale<sup>663</sup>. Quanto agli elementi propri della direzione spirituale di terzo secolo per come essa si esplica nell'*Esortazione al Martirio*, nel trattato *Sulla preghiera* e nell'*Encomio* dello pseudo-Gregorio, Monaci Castagno sintetizza felicemente con alcune osservazioni che illuminano bene anche l'attività pedagogica dispiegata dalla scuola di Cesarea: «È una direzione che si esplica in luoghi estranei al controllo dell'istituzione ecclesiastica ed è rivolta ad un segmento preciso della società tardo-imperiale: il ceto superiore costituito da persone che ricoprono o che sono destinate a ricoprire ruoli pubblici importanti e il cui cristianesimo si aggiunge ad una solida base di preparazione retorica e filosofica. [...] Non è l'obbedienza – tema centrale della direzione spirituale cristiana a partire dal monachesimo – ma la persuasione, ottenuta anche con la cooperazione divina, il più solido fondamento su cui costruire un itinerario di perfezione» (84 s.).

Sul forte legame di *φιλία* che unisce il maestro agli allievi e sulla sua funzione pedagogica si sofferma Lugaresi, che rileva la novità della soluzione origeniana<sup>664</sup>. Sarebbe

<sup>662</sup> C. RIGGI, *Elementi costitutivi della «Paideia» nel «Panegirico» del Taumaturgo*, in S. FELICI (a c.di), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)*. Atti del convegno della Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), 14-16 marzo 1986, Roma 1987, 211-227, 218.

<sup>663</sup> A. MONACI CASTAGNO, *Origene direttore d'anime*, in M. CATTO – I. GAGIARDI – R.M. PARRINELLO (a c. di), *Direzione spirituale. Tra ortodossia ed eresia*. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento, Brescia 2002, 61-85.

<sup>664</sup> L. LUGARESÌ, *Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e Philia, dal Discorso di ringraziamento a Origene all'Orazione funebre per Basilio di Gregorio Nazianzeno*, CrSt 25 (2004) 779-832. Lugaresi vedrebbe dispiegata nella scuola origeniana di Cesarea – e nell'*Encomio*, fonte privilegiata per la nostra conoscenza di essa assieme al *Contro*

l'Alessandrino stesso, con la sua straordinaria personalità, a dare l'impronta a questa esperienza di educazione tardo-antica: «Si tratta, come è evidente, di una proposta educativa strettamente legata alla personalità eccezionale del maestro, perché tutta la carica di coinvolgimento esistenziale e di affezione, richiesta da una scuola di filosofia come “esercizio spirituale”, in questo tipo di approccio “trasversale” viene, per così dire, detratta dalle dottrine filosofiche (che devono fornire piuttosto, in una visione abbastanza tecnica del loro compito, gli strumenti necessari per la ricerca teologica) per essere dirottata e concentrata sul rapporto di *philia* che lega il maestro cristiano e i suoi discepoli»<sup>665</sup>.

L'affetto si esprime nei caratteri di un rapporto paterno-filiale. Proprio l'aspetto accentuato del lessico della filiazione e della paternità nel quadro della pedagogia origeniana interesserà i prossimi paragrafi. Non si offre, evidentemente, un'ulteriore analisi dell'*Encomio* e della *Lettera di Origene a Gregorio*, ma una breve lettura volta a fotografare le dinamiche tra il maestro ed i suoi allievi, descritte in termini parentali. L'elemento parrà ancor più significativo, se messo a confronto con analoghe esperienze di scuola, risalenti ad un'epoca all'incirca coeva o di poco precedente: quella, ad esempio, della scuola plotiniana, i cui discepoli Porfirio definisce nella biografia del maestro ἑταῖροί, ‘compagni’, ‘amici’<sup>666</sup>. Nel caso della formazione origeniana, la profonda familiarità del maestro con gli allievi si esprime piuttosto in un rapporto simile a quello che unisce il padre ai figli: una relazione che subordina in qualche misura i secondi al primo. Questo tratto costituisce una specificità dell'insegnamento origeniano.

## II.2. La testimonianza dell'autore dell'*Encomio di Origene*

### II.2.1. Caratteri generali: il problema dell'inquadramento dell'opera

Attorno all'attribuzione dell'*Encomio*<sup>667</sup> di Origene a Gregorio il Taumaturgo si è sviluppato un acceso dibattito<sup>668</sup>. Lo si lascerà prudentemente da parte. Quale che sia l'autore,

---

*Celso* – la volontà di costituire, a livello dell'insegnamento superiore, una conciliazione della contraddizione latente tra filosofia e formazione intellettuale cristiana, essendo la prima un'autentica adesione etica ad una determinata scelta di vita.

<sup>665</sup> LUGARESI, *Studenti cristiani*, cit. 796 s.

<sup>666</sup> Buona parte dei discepoli del filosofo elencati nella *Vita Plotini* sono così definiti. Al termine della biografia del maestro, Porfirio dichiara di aver messo mano al riordino ed alla correzione degli scritti di Plotino secondo il volere di costui, per averlo promesso a Plotino stesso ed «agli altri amici» (τοῖς ἄλλοις ἑταίροις, *Plot.* 24,4). Aggiunge di aver inserito in alcuni casi qualche commentario su richiesta degli amici che chiedevano di delucidare passi complicati (26,31). La scuola è descritta come una ἑταιρεία, un'associazione cementata dall'amicizia reciproca dei membri.

<sup>667</sup> Il titolo stesso dell'opera è problematico. Sulle varianti attestate già dalla tradizione manoscritta si veda la nota di M. DI PASQUALE BARBANTI in *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra scrittura*. Teologia e Antropologia nel De Principiis, Catania 2003, 61 n. 1. Tutto il capitolo I.2 dedicato a *Il programma filosofico dell'insegnamento di Origene* è rilevante per questa sezione. La studiosa accoglie favorevolmente la proposta di M. Rizzi di intitolare la

il testo offre una testimonianza autoptica preziosa – nonché, in buona sostanza, l'unica – dell'insegnamento di Origene a Cesarea.

Altro acceso dibattito ha suscitato il carattere “polimorfo” del testo, sotto svariati punti di vista; primo tra questi, il suo carattere “cristiano”, evidentemente dipendente dall'adesione o meno al cristianesimo del suo autore. Su questo punto, cui si è già brevemente accennato, i punti di vista divergono notevolmente.

Questione ulteriore riguarda il tasso di “retoricità” dispiegato: perché, se a una lettura anche superficiale, appare evidente quanto il testo sia impregnato di retorica – Rizzi stesso ribadisce nell'introduzione alla traduzione italiana come «l'appartenenza al genere epidittico e la collocazione cronologica intorno al primo terzo del III secolo (l'epoca in cui lo scrittore greco Filostrato compone le *Vite dei Sofisti*) dovrebbero invitare a leggere l'Encomio sullo sfondo della pratica retorica della cosiddetta “seconda sofistica”» – è altrettanto vero che le dimensioni inusuali, straordinariamente lunghe, dell'encomio lo isolano rispetto ad analoghi discorsi d'apparato, anche volendo ammettere, sempre con Rizzi, una rielaborazione successiva del testo letto in pubblico<sup>669</sup>.

Una volta di più, si cede prudentemente la valutazione di queste problematiche ad altri. Le ragioni elencate suggeriscono di restringere l'indagine a quanto interessa la nostra ricerca, ovvero, l'insegnamento origeniano, la sua concezione di διδάσκαλος, osservati, in questo caso, dal punto di vista degli allievi. Giacché, si è detto, pedagogia e paternità si sovrappongono – meglio, costituiscono in Origene un'identità avulsa dalla concretezza di queste due dimensioni

---

traduzione italiana del testo come *Encomio di Origene (Gregorio il Taumaturgo (?). Encomio di Origene*, introduzione, traduzione e note di M. RIZZI, Milano 2002): «titolo che risponde perfettamente all'intenzione dell'autore – il quale, intendendo lodare Origene, definisce la sua orazione sia *Discorso di Ringraziamento* sia *Encomio* – e che interpreta lo spirito stesso del discorso, certamente apologetico, ma anche celebrativo» (DI PASQUALE BARBANTI, *Origene, cit. ivi*).

<sup>668</sup> Per cui si rimanda, ad esempio, allo stesso, recentissimo contributo di Le Boulluec più volte citato. Sintetizzando all'estremo: da Nautin (*Origène, cit.*) in poi è stata messa in dubbio l'identificazione con Gregorio il Taumaturgo dell'autore dell'elogio del Maestro Alessandrino, pronunciato a Cesarea di Palestina verosimilmente attorno al 238 d.C., nel momento in cui egli abbandonava la scuola di Origene. Questa identificazione si basava su tre elementi: la tradizione manoscritta, che, trasmettendo il testo nello stesso codice del *Contro Celso*, attribuisce la paternità dell'encomio a Gregorio stesso; la notizia di Eusebio, che annovera tra gli allievi di Origene i due fratelli Atenodoro e Teodoro, identificando quest'ultimo con il Gregorio celebre vescovo di Neocesarea del Ponto e suo contemporaneo; la notizia dello storico Socrate per cui Panfilo avrebbe trovato nella biblioteca di Cesarea l'encomio in questione e lo avrebbe inserito nella sua *Apologia*. L'interpretazione, sostenuta da questi elementi, ha trovato un evidente riscontro nella lettera indirizzata da Origene ad un allievo, Gregorio, e conservata dai Filocalisti. Recentemente M. Rizzi ha messo in discussione l'identificazione sulla base di un'analisi approfondita di alcuni dettagli linguistici e geografici disseminati nell'*Encomio* stesso. Cuore dell'ipotesi, che Rizzi stesso avanza con estrema cautela, è che l'autore dell'*Encomio* sarebbe piuttosto di origine siriana – e non di Neocesarea, come Gregorio; si veda M. RIZZI, *Un'ipotesi sulla provenienza dell'Encomio di Origene attribuito a Gregorio il Taumaturgo*, *Adamantius* 11 (2005), 124-132.

<sup>669</sup> È l'opinione di LE BOULLUEC, *D'Origène à Eusèbe, cit.* 242, che si appoggia qui agli studi sulla retorica encomiastica antica di L. PERNOT.

– la narrazione encomiastica dell’allievo del Maestro costituisce la voce di un figlio di quella generazione spirituale.

Prima di proporre qualche osservazione sull’*Encomio*, si osserverà come in queste pagine si parli, a proposito di Origene, di διδάσκαλος sia a proposito della sua attività catechetica, sia dell’attività di maestro operante nel contesto di un’istituzione di formazione superiore. Vale tenere a mente le considerazioni formulate poco sopra riguardo alla conoscenza imprecisa che si ha dell’attività svolta nella scuola catechetica di Alessandria e di quella dispiegata nella scuola di Cesarea. Per altro verso, però, il fatto che le due identità “origeniane” paiano fondersi – o siano, quantomeno, difficili da distinguere – è significativo di una ancora larga libertà e flessibilità nella realizzazione del magistero e rispecchia la precisa fase storica della Chiesa. Con Origene si verifica il passaggio di testimone dalla fase del magistero che determina la funzione ecclesiastica, a quella in cui è la funzione ecclesiastica a determinare il magistero. Si comprende bene dunque come l’Alessandrino abbia potuto modellare l’insegnamento a propria immagine e somiglianza, travasando nello stampo dell’istruzione catechetica alcuni dei contenuti della *paideia* greca attinti al proprio bagaglio culturale.

### II.2.2. Una lettura “parentale”

Due sono i tratti che definiscono il maestro: ciò che da lui s’impara e ciò che se ne dice. Entrambe le vie definitorie passano attraverso l’esperienza dell’allievo. Allo scopo di tratteggiare uno schizzo del magistero origeniano varrà la pena di soffermarsi sui due aspetti seguenti: per un verso, il punto di osservazione del discepolo, il profilo del maestro filtrato dal suo sguardo; per l’altro, i tratti tipicamente origeniani tratti dall’autore dell’*Encomio* e travasati nel testo. L’orizzonte prospettico dell’allievo, che trasforma soggettivamente il ritratto della scuola e va dunque considerato con prudenza, fornisce tuttavia l’accesso più diretto a questa esperienza scolastica della tarda antichità.

Come vede, l’allievo, il proprio maestro, al momento della separazione? Di Origene, l’autore dichiara di voler celebrare l’elemento divino, che lo apparenta a Dio e, nel contempo, lo spinge a cercarne l’assimilazione: «quanto di costui è di aspetto divino e [...] ciò che in lui si trova a essere affine a Dio»<sup>670</sup>. Egli non può che ringraziare per una circostanza insperata: non solo perché, come spiegherà nella successiva *narratio*, la sua frequentazione della scuola origeniana pare fortuita, causata come lo fu da circostanze quasi rocambolesche e legate alla

---

<sup>670</sup> *PanOrat* 13, Trad. RIZZI, *Encomio*, cit. 111.

carriera del cognato, ma per la stessa straordinarietà di un incontro simile con un uomo eccezionale, definito «santo» (40), «divino» (84) e «caro a Dio» (41).

Ancora: Origene è un caro amico, una persona amata: letteralmente, una «cara testa» (φίλη κεφαλή: 15; 204), per sineddoche. Sia Crouzel che Rizzi, il quale sembra riprendere l'opinione dello studioso francese, rilevano l'ascendenza tragica dell'uso di designare con espressioni affini la persona prossima o, appunto, l'amico; uso che, tuttavia, è attestato effettivamente con una formula diversa, che vede il sostantivo *κάρα* in luogo del sinonimo impiegato nell'*Encomio*<sup>671</sup>. È forse più opportuno collocare, come suggerisce Monaci Castagno<sup>672</sup>, l'espressione in parallelo alle analoghe attestazioni nel *corpus* platonico: ciò permette di rilevare come l'autore dell'*Encomio* voglia connettersi, come già sopra accennato, alla tradizione filosofica platonica e più precisamente al rapporto pedagogico di natura socratica, cui Origene, sembra suggerire lo pseudo-Gregorio, guarda come a un modello.

Oltre all'impostazione generale, piccole allusioni al *corpus* platonico denunciano la volontà di riconnettersi a quella precisa tradizione: ad esempio, la freccia delle parole del maestro, che è detta “ferire” il giovane pubblico di Origene in 78, eco del *Simposio* (219B); o la definizione degli allievi stessi come «stregati», che sembrerebbe rimandare al *Menone* (80A); la metafora degli argomenti “battuti”, ovvero messi alla prova, per verificare che non siano come vasi fessi, rimando probabile a *Filebo* 55c (105)<sup>673</sup>. Ancora, lo stesso avverbio *Σωκρατικῶς* (97), con cui l'allievo allude alla purificazione iniziale dell'animo che Origene attuava per mezzo di un sondaggio delle idee più comuni e diffuse ed un esercizio continuo della capacità critica, parla da sé; così come l'allusione al metodo maieutico che prevede l'insegnamento attraverso il ricordo, il “parto” di quanto l'anima ha già appreso in uno stato precedente (113).

Quanto invece ai temi prediletti dal maestro di cui il discepolo sembra appropriarsi, essi non sono scarsi. L'*incipit* dell'*Encomio* è inaugurato da un tratto molto “origeniano”: l'autore nega di avere pronunciato o scritto un solo discorso, lungo o breve che sia, o di avere assistito alla recitazione di panegirici altrui pronunciati in pubblico, da ben otto anni, eccezion fatta per quelli «di questi uomini meravigliosi, che venerano la bella filosofia». E costoro, afferma Gregorio, non si curano del suono di ciò che dicono più di quanto facciano con il

---

<sup>671</sup> Nell'*Antigone* sofoclea, citata da CROUZEL (*Remerciement*, cit. 102 n. 1) e RIZZI (*Encomio*, cit. 113 n. 32), che riporta al primo verso Ἦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα (dove, tuttavia, non compare l'aggettivo φίλη); ma anche in Euripide (IT 983: ἀλλ', ὦ φιληθεῖς', ὦ κασίγνητον κάρα) dove l'aggettivo è sostituito dal verbo corrispondente al participio aoristo passivo.

<sup>672</sup> Si veda MONACI CASTAGNO, *Origene direttore d'anime*, cit. 82. Per citare qualche esempio dell'espressione in Platone, si vedano *Phdr.* 264a8, *Euthd.* 293e4, *Grg.* 513c2, *Ion* 531d12. Essa non è comunque di conio platonico; al contrario, risulta attestata nella letteratura greca da Omero in poi; si diffonde significativamente nel lessico cristiano.

<sup>673</sup> Entrambe le reminiscenze sono riportate da Crouzel e Rizzi, che citano a loro volta da A. BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes*, *Rheinisches Museum für Philologie* 56 (1901) 55-76, 57.

contenuto: non che disprezzino l'indiscusso merito della parola scelta, ma attribuiscono maggiore importanza ai misteri – in greco πράγματα<sup>674</sup>. Ora, la supremazia della *res* rispetto ai *verba* è certamente nelle corde dell'Alessandrino, il quale, in linea con Paolo rozzo nella parola (2Cor 11,6) e secondo quello che è certamente un *topos* letterario, tende a porre l'accento sull'importanza dei contenuti a discapito della forma. L'autore dell'*Encomio* propone un giudizio più sfumato: se la cura dell'aspetto stilistico è certamente apprezzabile, essa è difficilmente conciliabile con la potenza sacra e divina dei pensieri; a quest'ultima il primo aspetto è volentieri sacrificato.

Dopo l'introduzione, ecco comparire un secondo tema molto caro al maestro: quello degli angeli custodi. Essi si configurano nel pensiero dell'Alessandrino come autentici operatori della pedagogia divina dispiegata sotto il sole. All'angelologia origeniana si dedicherà spazio più avanti: si avrà allora modo di incontrare buona parte dei tratti che l'allievo qui elenca ed attribuisce agli angeli dei piccoli, quale lui stesso si definisce. Egli è stato affidato alle cure dell'angelo "per sorteggio", sin dalla prima infanzia: da lui è stato amministrato, nutrito, custodito (40). Origene, che ha istruito la propria "classe" a riguardo della dottrina degli angeli custodi, è forse, in virtù della propria eccellenza, sotto la tutela dell'angelo del Gran Consiglio o del Salvatore<sup>675</sup>, che raggruppa tutti sotto la propria protezione. Tuttavia i più piccoli – i νήπιοι di paolina memoria (Gal 4,1 s.) – dispongono, oltre a questa guida, di un angelo particolare, un pedagogo, giacché, proprio a motivo della loro piccolezza, gli infanti non sanno riconoscere cosa sia meglio per loro e necessitano dunque di qualcuno che li educhi, li formi e li prenda per mano.

Altro discorso che ha trattenuto più volte l'attenzione nei passati capitoli è quello dello sviluppo dell'elemento razionale (logos) del fanciullo. Il tema si connette a quello dell'ingresso del Logos, parola divina, nell'individuo, sicché i piani della razionalità individuale e del Verbo, razionalità universale, si sovrappongono. L'effetto è già stato osservato a più riprese nell'opera origeniana, benché Crouzel ritenga di poter affermare che la distinzione tra logos naturale e Logos-Cristo non sia familiare all'Alessandrino<sup>676</sup>. Al contrario, il passo è profondamente

---

<sup>674</sup> Su questo termine, la sua ascendenza platonica e la cristianizzazione si veda la nota alle traduzioni francese (CROUZEL, *Remerciement*, cit. 96 n.1) ed italiana (RIZZI, *Encomio*, cit. 106 s. n.8).

<sup>675</sup> La tutela diretta che l'angelo del Gran Consiglio esercita su Origene in virtù della superiorità di costui ricorda il tema porfiriano del *démone* di Plotino. Così racconta l'allievo nella *Vita Plotini*: «Plotino aveva sin dalla nascita qualcosa in più rispetto agli altri. [...] Era dunque assistito da uno dei demoni più vicini agli dei e a lui rivolgeva senza posa il suo divino sguardo» (*Plot.* 10,14.28-30: Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος... Τῶν οὖν θειοτέρων δαιμόνων ἔχων τὸν συνόντα καὶ αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον. Ed. FAGGIN 18.20). Plotino, consapevole della diversità delle potenze demoniache assegnate ai singoli, avrebbe scritto un trattato dal titolo *Il demone che ci è toccato in sorte*.

<sup>676</sup> «Le Logos est la Parole animée de l'Intelligence Première. Mais les deux sens du mot logos ne se distinguent pas plus chez Grégoire que chez Origène. Le Verbe est donc aussi Raison, une raison supérieure à la raison



origeniano. Gregorio spiega con dovizia di particolari il suo primo incontro con il Logos, in concomitanza mirabile – osserva lui stesso – con il pieno sviluppo dell'elemento razionale: se il Logos si fosse a lui accostato prima dei quattordici anni, la sua azione sarebbe stata vana; d'altronde, in questo modo, tutto ciò che di sbagliato aveva contrassegnato fino a quel momento la sua esistenza era così imputabile alla giovane età. Il passo riecheggia diversi luoghi del *Commento a Romani* in cui è per l'appunto questione dell'acquisizione della responsabilità individuale, conseguente in ordine temporale all'acquisizione di una piena razionalità.

Quella che si può definire come la *probatio* del discorso encomiastico rivela la strategia dell'insegnante. Origene inaugura abitualmente il percorso formativo degli studenti con un elogio di filosofia e filosofi, mostrando i vantaggi – meglio, la necessità – per un individuo razionale di dedicarsi allo studio della filosofia. Da questa priorità discende gradualmente la necessità di rivolgersi al vero Maestro, il Logos. La delicata ma costante ed insistente persuasione, che, muovendo dal “generale” dell'elogio della filosofia, giunge al “particolare” della vera filosofia del Logos, ricorda la tattica di convincimento che Origene illustra, ad esempio, in *Hier XX.5*: nel rivolgersi a persone digiune della dottrina cristiana, è bene avanzare prima il contenuto senza gravarlo del titolo stesso di cristiano, che può rendere diffidente l'uditorio. Solo una volta che le idee del cristianesimo condivisibili per un pagano siano state accettate di per se stesse si potrà rivelarne l'ascendenza. Che l'autore del discorso fosse pagano al tempo della frequentazione della scuola di Cesarea, come vorrebbe Knauber, o invece fosse già convertito, come preferisce Crouzel, si può ben credere al giovane nella sua ricostruzione del metodo pedagogico caldeggiato e messo in pratica dall'Alessandrino.

A questa strategia comunicativa si può accostare la descrizione dell'azione pedagogica provvidenziale secondo la formulazione origeniana. J. Trigg ne ha illustrato la nozione di οἰκονομία<sup>677</sup>: per l'Alessandrino i modi stessi della rivelazione del Logos si adatterebbero all'uditorio per non scoraggiare né allontanare chi ancora non è pronto ad una fruizione ed una comprensione dirette del messaggio. Tra i passi origeniani richiamati ad illustrazione di questo concetto, Trigg evoca, oltre a quelli, arcinoti, relativi all'accomodamento divino ai piccoli, l'omelia ventesima su Geremia cui si è sopra accennato. L'ipotesi di Trigg è che «the most plausible reason for the peculiarity of his style is that Gregory, who imitated his teacher in so many ways, was himself “economizing”». In a λόγος συντακτικός before a mixed

---

naturelle. Un passage assez obscure raconte la première rencontre de Grégoire avec le christianisme. [...] On trouve chez Origène cette distinction du logos humain, naturel, et du Logos divin, surnaturel, mais elle ne lui est pas familière; il ne considère habituellement qu'un seul Logos, le surnaturel, dans lequel le naturel est implicitement compris»; CROUZEL, *Le «Remerciement à Origène»*, cit. 65 s.

<sup>677</sup> J.W. TRIGG, *God's Marvelous Oikonomia: Reflections of Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus*, JECS 9,1 (2001) 27-52.

audience of pagans and Christians he put into practice what he had learned, acting, like his teacher, as a steward of God's mysteries» (52 s.). In sostanza: il Logos, Origene e l'autore del discorso di ringraziamento adotterebbero la medesima strategia mimetica della pedagogia che, adattandosi alle caratteristiche del pubblico, accondiscende ai suoi limiti. Laddove l'Alessandrino pare conformarsi all'esempio del Logos, il suo allievo si ispira al modello origeniano, in una sorta di progressione calante: per usare un'immagine origeniana, lo pseudo-Gregorio sarebbe immagine dell'immagine. Al di là della solidità di questa proposta, Trigg ha certamente ragione di rilevare le affinità ed i punti di contatto dell'*Encomio* con il pensiero origeniano: in particolare l'ideale di magistero e maestro, quest'ultimo inteso come partecipe attivo dell'*οἰκονομία* divina.

Centrale, nella formazione proposta da Origene, è l'idea della pratica: l'Alessandrino non insegna solo ad argomentare sul bene, ma a praticarlo. Sulle materie dell'insegnamento di Origene a Cesarea, che si snoda secondo il programma usuale delle scuole dell'epoca attraverso una formazione nella fisica, nella matematica, nella geometria e nell'astronomia, ritenute propedeutiche allo studio dell'etica – o teologia<sup>678</sup> – ecco quanto afferma l'allievo:

«Riteneva appropriato, infatti, che praticassimo la filosofia, leggendo degli autori antichi, filosofi e poeti, tutto quanto è stato scritto, con ogni energia, senza nulla rifiutare o respingere – né infatti, avevamo ancora la capacità di giudicare – eccezion fatta per gli scritti degli autori atei, i quali, prese con ciò stesso le distanze dalle opinioni comuni agli uomini, sostengono che non ci sia Dio o provvidenza [...]; ma (voleva) ci confrontassimo e dialogassimo con tutti gli altri, senza prediligere o scartare alcun genere o discorso filosofico, fosse greco o barbaro, e che a tutti prestassimo ascolto. Cosa, questa, saggia e ben architettata»<sup>679</sup>.

<sup>678</sup> Per essere più precisi, è bene osservare con G. Dorival come il programma scolastico illustrato dall'autore dell'*Encomio* paia piuttosto una combinazione di elementi desunti dalle diverse scuole filosofiche. Il processo educativo prevede cinque fasi: dopo una prima purificazione, necessaria ad accedere agli insegnamenti successivi, fa seguito la formazione suddetta, impartita in logica e dialettica; seguono la fisica, la geometria e l'astronomia; concludono l'etica, prima, e la teologia, poi. Gli elementi che paiono accomunare il sistema a quello stoico sono la presenza della logica, nonché lo studio della fisica prima dell'etica. Ciò che invece apparenta il *cursus* origeniano al sistema medio- e neoplatonico è il fatto di riservare lo sforzo finale, ed il più alto, alla teologia. L'importanza della pratica dell'amicizia nell'insegnamento, che Teodoro sottolinea, ricorda peraltro il sistema platonico ed epicureo e, più in generale, la concezione filosofica dell'antichità; la purificazione preliminarmente richiesta al discepolo ricorda le pratiche affini nelle sette pitagoriche, secondo la descrizione che ne fornisce Giamblico, e nelle scuole neoplatoniche. Si veda a questo proposito DORIVAL, *Origène d'Alexandrie*, cit. 807-842, 814. Il confronto naturale è evidentemente con il prologo al *Commento al Cantico dei Cantici* già menzionato, dove l'Alessandrino si riferisce ad una gradualità della conoscenza che si riflette nella lettura e nell'apprendimento della bibbia: i tre libri 'salomonici', *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*, sono fatti corrispondere dall'Alessandrino alle tre discipline filosofiche dell'etica, della fisica e dell'epoptica, in una *climax* di difficoltà ascendente.

<sup>679</sup> *PanOrat* 151-154 (SC 148, 158.160): Φιλοσοφείν μὲν γὰρ ἡξίου ἀναλεγομένους τῶν ἀρχαίων πάντα ὅσα καὶ φιλοσόφων καὶ ὑμνωδῶν ἐστι γράμματα πάση δυνάμει, μὴδὲν ἐκποιουμένους μὴδ' ἀποδοκιμάζοντας (οὐδέπω γὰρ οὐδὲ τὴν κρίσιν ἔχειν). πλὴν ὅσα τῶν ἀθέων εἶη, ὅσοι ἐκκλισθέντες ὁμοῦ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐννοιῶν οὐκ εἶναι θεὸν ἢ πρόνοιαν λέγουσι ... τοῖς δὲ λοιποῖς πᾶσιν ἐντυγχάνειν καὶ προσομιλεῖν, γένος μὲν οὐδὲ ἓν οὐδὲ λόγον φιλόσοφον προτιμήσαντας οὔτε αὐτὸ ἀποδοκίμασαντας, οὔτε Ἑλληνικὸν οὔτε βάρβαρον, πάντων δὲ ἀκούοντας. Σοφῶς τοῦτο καὶ μάλα ἐντέχνως.

Gregorio sviluppa così la nozione di *logos* attorno alla relatività delle conoscenze umane. Non è possibile convincere qualcuno più di quanto questi possa fare con noi: la scelta di una posizione filosofica non è che acritica arbitrarietà. Il rischio di conoscere una sola scuola è quello di legarvisi senza realizzare come un'altra avrebbe potuto avere su di noi il medesimo ascendente. Una volta incatenati ad un'unica dottrina, la mobilità verso altri luoghi intellettuali diventa un itinerario in una palude. Eppure, niente pare più articolato e portentoso della parola umana: l'immagine che meglio la sostanzia è quella di una foresta intricata, o di un labirinto di ingegnosa concezione. Abbacinato dall'intricata bellezza degli infiniti percorsi possibili, lo studioso errante troverà rifugio all'ombra di un albero qualunque e lì farà la sua dimora. Rizzi ha ragione di sottolineare la prossimità di questo pensiero con quello espresso da Origene stesso in *CC I.10*<sup>680</sup>: qui egli difende la fede dagli attacchi dei Greci con un *tu quoque*. È vero, i Cristiani invitano le masse incolte ad aver fede qualora non sappiano ricorrere ad un'analisi più approfondita della dottrina; i Greci non fanno forse lo stesso quando si dedicano ad una sola scuola per averla conosciuta per prima, o per averla trovata più accessibile? Nessuno sceglie un maestro dopo averli testati tutti<sup>681</sup>. L'argomento, attestato in una formulazione molto simile in Galeno<sup>682</sup>, è dunque già origeniano e può avere ispirato l'autore dell'*Encomio*.

C'è un tratto ulteriore che apparenta l'argomentazione di quest'ultimo e la riconduce al modello origeniano. Non solo l'Alessandrino, secondo il resoconto dello pseudo-Gregorio, mette in guardia dal concedere l'assenso ad una sola scuola, ma applica un affine possibilismo gnoseologico alla propria stessa ermeneutica biblica. L'esegesi di Origene, si è osservato più volte, è infinita. In un quadro in cui le variegate interpretazioni del testo biblico si intersecano e si completano, è la varietà ad arricchire ed avvicinare il più possibile alla verità. Nessuna buona interpretazione della Scrittura è falsa, ma nessuna è esaustiva. Nel caso della filosofia greca, la soluzione di Origene è speculare: non c'è dottrina che sia intrinsecamente buona, ma ciascuna – eccezion fatta per quella dei filosofi atei – deve essere conosciuta: qualora non apporti molto di buono, avrà senz'altro il merito di circoscrivere la fede cieca e assoluta riversata in dottrine migliori. L'osservazione rivela non solo «uno dei tratti più caratteristici di

<sup>680</sup> RIZZI, *Encomio, cit.*, 175 n. 68.

<sup>681</sup> Sulla sezione di *CC I.9-13* si veda L. PERRONE, *Proposta per un commento: un'esemplificazione su CC I,9-13*, in ID. (a c. di), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*. Atti del II Convegno del Gruppo di Ricerca Italiano su Origene e la Tradizione Alessandrina, Roma 1998, 225-256.

<sup>682</sup> Così il medico giustifica la scelta dell'una o l'altra scuola di medicina: non si aderisce ad una di queste perché se ne sia seguito fino in fondo l'insegnamento o perché se ne sia dimostrata, su base razionale, la maggiore efficacia rispetto alle altre; piuttosto, è l'influenza delle scelte paterne, degli amici e dei maestri che induce il futuro medico a risolversi per la scuola empirica, per quella metodica o per la dogmatica. «Così anche tra i membri delle varie scuole di filosofia, uno per una ragione, uno per l'altra è divenuto platonico, peripatetico, stoico o epicureo» (Gal. *Libr.Ord.* I.4: οὕτω δὲ καὶ τῶν φιλοσοφίας αἰρέσεων ἄλλος κατ' ἄλλην αἰτίαν ἤτοι Πλατωνικὸς ἢ Περιπατητικὸς ἢ Στωικὸς ἢ Ἐπικουρείος ἐγένετο; ed. V. BOUDON-MILLOT 2007, 89).

una posizione che, iniziata già con Giustino martire (II sec.), assume nella tradizione alessandrina una importanza centrale sino a divenirne un carattere distintivo: l'apertura mentale e la grande disponibilità umana con cui il cristiano deve confrontarsi con i migliori prodotti dell'ingegno umano, filosofici, poetici e letterari, laddove essi possono rappresentare un utile bagaglio educativo, in specie per ciò che attiene alla formazione della virtù»<sup>683</sup>; ma anche, a ben vedere, un tratto di metodo dell'Origene studioso ed esegeta, nel suo procedimento di analisi per accumulazione, ovvero, la tendenza ad accostare mezzo interpretativo a mezzo interpretativo, per un verso, e a non considerarne alcuno definitivo, in un processo di conoscenza ininterrotto.

Origene ha di suo una profonda familiarità con la filosofia greca – meglio, con le filosofie greche; ne richiede altrettanta agli allievi (170). Li prende per mano, secondo la bella immagine di Gregorio. A salvare i discepoli dell'Alessandrino da una passiva soggezione alle scuole greche e barbare, è la varietà. L'antidoto al veleno della filosofia è variegato quanto la filosofia stessa. L'apprendistato presso il Maestro confluisce in un dominio sereno e misurato su ogni disciplina; prima ancora, su ogni aspetto dell'esistenza, sintetizzato attorno alla polarità di vita attiva e vita contemplativa. Gregorio e i compagni sono debitori a Greci e barbari. La lode del Maestro tracima in un canto elevato allo sguardo educato alla lettura di ogni parola e fatto.

Quanto all'interpretazione della Scrittura, Origene è agli occhi dell'allievo un eletto che ha ricevuto la chiave interpretativa degli enigmi della bibbia (173 ss.). Il Maestro chiarisce i profeti: «Penso non dica queste cose altrimenti che per comunione con lo spirito Santo: della sua potenza, infatti, abbisognano i profeti e chi i profeti ascolta; e non può dar ascolto al profeta colui cui lo spirito profetico non abbia fatto dono della comprensione delle sue stesse parole»<sup>684</sup>. L'insegnamento di Origene è della stessa stoffa di cui sono fatte le profezie. L'Alessandrino si sarebbe certo trovato d'accordo sul principio generale – pur senza applicare a se stesso la lusinghiera identificazione di maestro e profeta – riassumibile nell'aforisma origeniano secondo cui *docere ... est prophetare* (CMTS 49)<sup>685</sup>.

L'entusiasmo spinge l'autore dell'*Encomio* a parlare per la scuola origeniana di autentico paradiso, ovvero, di un giardino i cui alberi sono in realtà da intendere le ricchezze spirituali

---

<sup>683</sup> RIZZI, *Encomio*, cit. 169 n. 44. Rizzi continua: «Da Clemente e Origene, una tale disposizione, tutt'altro che arrendevole o sincretistica proprio in virtù della sua finalizzazione all'edificazione del cristiano pienamente maturo, passerà ai padri cappadoci e in specie a Basilio di Cesarea, autore del [...] *Discorso ai giovani sul modo di leggere gli autori pagani*, destinato a sua volta a divenire il manifesto della conciliazione tra classicità e cristianesimo propugnata dall'umanesimo dei secoli XV e XVI».

<sup>684</sup> *PanOrat* 179 (SC 148, 170): λέγει τε ταῦτα οὐκ ἄλλως οἶμαι ἢ κοινωρία τοῦ θεοῦ πνεύματος· τῆς γὰρ αὐτῆς δυνάμεως δεῖ προφητεύουσι τε καὶ ἀκρωμένοις προφητῶν· καὶ οὐκ ἂν ἀκούσαι προφήτου, ὃ μὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεύσαν τὴν σύνεσιν τῶν αὐτοῦ λόγων ἐδωρήσατο.

<sup>685</sup> A proposito del quale si veda il paragrafo III.2.2. *Mosé pedagogo: il magistero come profezia*, infra 301-303.

(183.184). La metafora deve evidentemente la propria formulazione al significato del greco παράδεισος, che indica il giardino; ma colpisce la prossimità del pensiero a quello, origeniano, del paradiso terrestre come *auditorium et schola animarum* in *Prin* II.11,6. L'amore, la passione che spinge ad indagare le cause trova il proprio periodo di apprendistato «in un qualche luogo, posto in terra, che la scrittura divina chiama 'paradiso'; quasi una sorta di luogo di erudizione e, per così dire, un'aula, una scuola di anime»<sup>686</sup>.

Si è già detto come spesso l'assenza di note teologiche o specificamente cristologiche abbia insospettito i lettori moderni, inducendoli a considerare l'autore dell'*Encomio*, nel migliore dei casi, un pessimo allievo. Ma la lista di elementi sopra elencati rivela in realtà un carattere diverso, in cui il lascito origeniano sembra aver impregnato la prosa – e ragionevolmente il pensiero – del giovane in maniera molto più diffusa, benché, forse, meno approfondita. Pur senza affrontare tematiche centrali nell'orizzonte dell'opera origeniana, l'autore dell'*Encomio* tratteggia un ricordo del maestro che molto deve al maestro stesso, sulla base di quanto conosciamo di Origene.

### II.3. *Auditorium et schola animarum.*

#### La testimonianza di Origene nella *Lettera a Gregorio*

La *Filocalia* conserva una lettera indirizzata da Origene ad un allievo, Gregorio. La critica tende ormai ad escludere l'identità di costui con l'autore dell'*Encomio*.

Qual è lo sguardo del maestro? L'allievo si rivolgeva ad Origene designandolo divino, celebrandone i caratteri di straordinarietà. Questi celebra la buona natura (ἡ εὐφύα), la predisposizione naturale del giovane all'apprendimento, che ne farebbe senz'altro, solo che lui lo voglia, un abile giurista di diritto romano o un filosofo insigne tra i Greci. La celebrazione dell'anima naturalmente dotata ricorda il Salomone fanciullo di Sap 8,19 (παῖς δὲ ἤμην εὐφύης). A proposito di questo stesso passo, Scarpat, commentando la *Sapienza di Salomone*, osserva che «l'aggettivo εὐφύης ricorda teorie greche in voga nelle scuole» ed è invece un termine praticamente assente nella LXX, con l'eccezione di 1Esdr. 8,3 e 2Mc 4,32. Riporta poi a giusto titolo i passi che testimoniano di questa predilezione, tra cui spicca il Platone del *Simposio* (209b6), che sceglie l'aggettivo «ad esprimere una delle più alte qualità dell'anima»

---

<sup>686</sup> *Prin* II.11.6 (SC 252, 408): *in loco aliquo in terra posito, quem paradisum dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorium et schola animarum.* La vita terrena concede un'osservazione fugace delle ragioni che regolano l'universo, senza che queste siano conosciute nella loro complessità. Origene immagina la zona tra la terra e il cielo ricolma di anime razionali: dopo il decesso, esse si raccolgono qui, luogo che la Scrittura denomina paradiso, e ricevono la conoscenza che hanno appreso a desiderare durante l'esistenza. Il paradiso è dunque immaginato dall'Alessandrino come un'aula didattica, una scuola di anime.

(172). Aggiunge poi riferimenti all'Aristotele dell'*Etica nicomachea* (114b12) e a Plutarco<sup>687</sup>. È interessante osservare, dal nostro punto di vista, come l'aggettivo si configuri come profondamente "greco" nel suo sentire<sup>688</sup>.

Questione più delicata sarebbe di stabilire quale opinione formuli l'Alessandrino a proposito dell'attribuzione di questa eccellenza naturale: ovvero, quale sia il criterio per il quale un uomo che si affaccia alla vita goda di questa condizione ed un altro, no. Sulla problematica, cui Origene accenna come è da attendersi nei *Principi*, si tornerà più avanti<sup>689</sup>; ma non è forse un caso che anche nella *Sapienza di Salomone* la nascita "avvantaggiata" dalla buona indole si leghi, anzi, sia causa della "caduta" in un corpo incontaminato: «anzi, essendo buono, venni in un corpo incontaminato» (Sap 8,20: μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον)<sup>690</sup>.

Lasciando da parte la questione della preesistenza, torniamo allo sguardo del maestro sull'allievo. L'Alessandrino si rivolge al giovane come a un figlio: il vocativo υἱέ si trova nel saluto iniziale e nel prosieguo del testo (4); più oltre, in un passo che si è menzionato a proposito della paternità spirituale, Origene si scusa quasi dei suggerimenti dati a Gregorio, cui lo ha spinto l'amore paterno che il maestro nutre per l'allievo (4).

Volendo proporre una lettura forse troppo ardata, si può notare come il motivo della filiazione, e di una pedagogia che genera un'appartenenza di un carattere molto simile al legame che si instaura tra padre e figlio, sia proposto con insistenza sin dalle prime battute. Origene ripercorre il *cursus studiorum* cui anche l'autore dell'*Encomio* aveva fatto riferimento, illustrando le materie di insegnamento della scuola di Cesarea: in buona sostanza, le discipline del ciclo di studi preliminari (la celeberrima ἐγκύκλιος παιδεία), cui attengono geometria, musica, grammatica, retorica ed astronomia, ritenute autentiche *ancillae* della filosofia dai «figli (fanciulli) dei filosofi» (φιλοσόφων παῖδες, *EpGr* 1); lo stesso schema di subalternità dell'una materia rispetto all'altra regola, nella proposta pedagogica di Origene, il rapporto tra filosofia e

---

<sup>687</sup> SCARPAT, *Il libro della Sapienza, cit.*, rispettivamente II 172 e 203.

<sup>688</sup> Lo stesso aggettivo si ritrova in un frammento origeniano catenario al salmo 128, in cui si immagina il caso in cui falsi insegnamenti si installino in un'anima naturalmente ben predisposta e perfetta quanto alla potenza: questo, dice l'esegeta, è l'erba dei tetti (Sal 128,6: χόρτος δωματίων). Vd. R. CADIOU, *Commentaire inédits des psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*, Paris 1936, 125.

<sup>689</sup> Vd. *infra* 298.

<sup>690</sup> La traduzione è di SCARPAT, che fa riferimento all'acceso dibattito generato da questo versetto e conclude così: «I teologi che hanno studiato il nostro libro, si sono affannati a dimostrare che qui non si parla di vera preesistenza. Ebbene, al filologo tale interpretazione sembra del tutto insostenibile. La difficoltà di pensare a una preesistenza dell'anima nel nostro autore sacro è stata discussa lungamente e variamente risolta. Potrà essere interessante anche ricordare come intendesse questi versetti della Sap. Sant'Agostino il quale, non dubitando minimamente che qui si parlasse della preesistenza dell'anima, riferiva il testo al solo Cristo (*de Gen. ad litt.* 10,17-18 [...]), come al solo cui potessero questi versetti essere riferiti (se non si voleva ammettere la preesistenza delle anime) perché di nessuna anima si poteva ammettere la preesistenza. Fra i teologi ci fu anche chi da questi versetti così ereticali, ha inferito la non canonicità del libro della Sapienza, ma se la canonicità è questione che esula dagli intenti del nostro lavoro, il modo di intendere di questi teologi concorda con quanto ci sembra incontrovertibile» (*Libro della Sapienza, cit.* 175). Segue, puntualissimo, il riferimento a Origene (177).

cristianesimo. Allegoria di questo approccio, suggerisce l'esegeta, è il passo di Es 11,2 e 12,35, che narra di come i «figli di Israele» (υἱοὺς Ἰσραήλ), depredando gli Egiziani, avessero fatto del bottino il materiale per un tempio al vero culto. In questa contrapposizione Origene pare usare quello che è effettivamente un semitismo piuttosto usuale per identificare due categorie: i figli della scuola di pensiero greca ed i figli della nuova dottrina, che è l'unica autentica. Si osservi, peraltro, come anche in questo caso Origene finisca per riproporre, in un'opposizione che isola il paganesimo identificandolo con l'Egitto, una sostanziale equiparazione del cristianesimo al “vero Israele”, di cui il primo raccoglie l'autentica eredità.

Il sonno razionale di un innesto mal rabberciato tra la cultura egiziana e quella dei figli di Israele genera mostri; è il caso dell'esempio biblico portato da Origene, per la verità un *collage* di due episodi distinti. Il primo (narrato in 3Re LXX, 11,14-22) riguarda Adad l'Idumeo, cresciuto in Egitto dopo essere scampato al massacro dei maschi di Edom compiuto dal capo dell'esercito giudaico Gioab, ed andato sposo alla sorella di Tefnes, moglie del Faraone; Origene mischia questo con la storia, che segue la prima nel racconto biblico, di Geroboamo, cui Ahia profetizza lo scisma delle tribù di Israele ed il suo regno su dieci di esse. Perseguitato per questo motivo da Salomone, egli fugge in Egitto, da cui fa ritorno dopo la morte del re per raccogliere il comando promessogli dalla profezia.

Al di là della confusione nella citazione dei due passi<sup>691</sup>, interessa rimarcare l'elemento della generazione, di sapore filoniano, applicato ad un passo biblico in cui l'Egitto simboleggia il cattivo connubio. Adad genera infatti un figlio dalla sposa egiziana, cresciuto in mezzo agli Egiziani, e più tardi, secondo la rivisitazione che del passo biblico dà Origene, “genera”, produce vitelli d'oro offerti ad Israele perché li veneri invece del vero Dio. Come questi sono da intendere anche «i pensieri eretici» (αἱρετικὰ ... νοήματα), generazione (il verbo è γεννάω) di coloro che mostrano interesse e propensione allo studio delle discipline greche.

Il riferimento finale ai consigli audaci del maestro dati per amore paterno sembra chiudere il cerchio: Origene si rivolge al proprio allievo invitandolo a non generare cattiva progenie dalle discipline dei greci – in cui il giovane, evidentemente, indulgeva – ma a farne un buon uso, limitato alla funzione ausiliaria che esse devono necessariamente espletare rispetto alla vera filosofia, il cristianesimo. L'allievo è così richiamato a perseverare in quella generazione spirituale iniziata da Origene stesso, che può ben dirsi padre dei propri discepoli e della buona dottrina che da essi è scaturita.

---

<sup>691</sup> Che H. CROUZEL annota, insieme agli altri casi di svista dell'esegeta, in *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 186 n. 32.

### III. Maestri e allievi nella comunità

#### III.1. Intermezzo: appunti sulla pedagogia alessandrina

Prima di entrare nel vivo della tematica pedagogica origeniana, è opportuno qualche cenno dei tratti della pedagogia per come essa si dispiega nel pensiero e nell'opera dei due grandi Alessandrini che precedono il nostro.

Le esitazioni nell'affrontare un paragone, per quanto abbozzato, tra i tre Alessandrini, dipendono del fatto che ciascuno di essi ha fornito un contributo imponente all'innesto della nozione greca di *paideia* nell'orizzonte giudaico (Filone) e cristiano (Clemente, Origene).

Filone sviluppa il tema della pedagogia con grande dovizia di particolari, su diversi piani: esegetico, filosofico, biografico. Ciascuno di questi si intreccia agli altri. Un esempio di queste "interferenze" è fornito dalla sua esegesi di Agar e Sara, rispettivamente come la formazione preliminare (la celeberrima ἐγκύκλιος παιδεία<sup>692</sup>) nelle materie del ciclo e la virtù. In maniera corrispondente, Ismaele, figlio della serva, rappresenta il sofista, navigato nelle discipline materne; Isacco, l'autodidatta, ha invece rigettato i giochi di bambino ed ha condotto «non senza serietà» quelli della scienza divina (*Cherubim* 8). Il giovane Isacco, benedetto dalla predisposizione naturale, ha accesso alla virtù senza aver frequentato le lezioni che impartiscono la saggezza del ciclo (*De congressu eruditionis gratiae* 5). L'Alessandrino presenta a più riprese elenchi delle materie preliminari, che non sembrano tuttavia essere fissate ad un numero preciso: compaiono nella maggior parte dei casi grammatica, retorica, geometria, musica, dialettica ed astronomia. Esse rappresentano la totalità della cultura ad esclusione della filosofia, che si pone ad un livello superiore.

La familiarità con queste materie, argomenta Filone, è utile come il latte lo è per gli infanti, quando ancora essi non possono assumere cibi solidi. L'immagine del nutrimento infantile per eccellenza rammenta, evidentemente, la tradizione paolina di 1Cor 3,2 e Eb 5,12, ma è una delle più frequenti nella letteratura ellenistica ed è perciò espressione di una *koine* linguistica e concettuale<sup>693</sup>.

Filone imposta così uno schema che prevede il progresso da una condizione di principianti ad una di progredienti:

---

<sup>692</sup> Si veda su questo concetto, da ultima, I. HADOT, *Arts libéraux*, cit. 263-301: *L'enkuklios paideia : la notion et son contenu*. Si veda anche l'introduzione in *De congressu eruditionis gratiae*, introduction, traduction et notes par M. ALEXANDRE, Paris 1967, 27-82.

<sup>693</sup> Basterà accostare un altro uso della medesima immagine, tratto da Epitteto: «Non vuoi, ormai, essere svezzato, come i bambini, e toccare cibo più solido, e non chiedere più, piangendo, il seno della madre, rodendoti nei tormenti?» (Ep. *Gnom.* II.16.39: Οὐ θέλεις ἤδη ὡς τὰ παιδία ἀπογαλακτισθῆναι καὶ ἄπτεισθαι τροφῆς στερεωτέρας μὴδὲ κλάειν μᾶμμας καὶ τιθᾶς, γραῶν ἀποκλαύματα;). Sugli elementi di continuità di Paolo e Filone, H. CHADWICK, *St. Paul and Philo of Alexandria*, BRL XLVIII (1966b) 286-307.



«Ma il sofista è detto fanciullino, pur essendo ormai un giovane, se analizzato in rapporto al sapiente; infatti Isacco ha avuto in eredità la sapienza, Ismaele la sofistica [...]. La razionalità che ha un fanciullino rispetto ad un uomo adulto, questa ha anche il sofista rispetto al saggio e gli insegnamenti preliminari rispetto alla scienza delle virtù»<sup>694</sup>.

La perfezione ultima, tuttavia, è quella che si realizza attraverso l'assoluta gratuità del dono divino. L'inizio di ogni apprendimento è la buona natura del fanciullo (*De fuga et inventione*, 172). La celebrazione dell'autodidatta corrisponde precisamente a questa raffigurazione.

L'osservazione di quanto giochi la predisposizione naturale alla realizzazione del più alto grado della formazione, la virtù, non sottrae a Filone lo spunto per svolgere di tanto in tanto considerazioni sulla necessità, per i fanciulli, di applicarsi con cura e attenzione alla meditazione ed allo studio. L'apprendimento diviene un ruminare i precetti sino a che essi non siano introiettati dal discente (*De posteritate* 148).

Sia l'enfasi sul dono gratuito della conoscenza, sia l'invito ad uno studio che si faccia meditazione e maturazione delle idee, anticipano in certa misura alcuni aspetti dello sviluppo origeniano sulla pedagogia, pur nell'evidente distanza che separa l'orizzonte cristiano dal pensiero di Filone.

Un tema centrale per il pensiero origeniano sulla pedagogia, come si vedrà più diffusamente, è quello dell'adattamento dei contenuti dell'insegnamento al livello del ricevente. Lo si è già intravisto a più riprese. Filone, a sua volta, sviluppa il motivo e lo ancora al contesto concreto, pratico dell'insegnamento. Rimprovera dunque i maestri che non accondiscendono al livello degli allievi e non cercano di adattare il proprio messaggio alle possibilità dei discepoli, ma costringono questi ultimi ad uniformarsi alla propria scienza; mostrano così di non vedere la differenza tra oratoria e pedagogia. Al contrario, anche il medico, come l'insegnante, adatta la propria scienza sterminata alle necessità dei pazienti (*De posteritate* 140 s.); persino la potenza divina comunica attraverso oracoli commisurati alla capacità di chi ascolta (143).

Clemente attinge esplicitamente a Filone: ammette di rifarsi al predecessore, citandolo, nel riproporre l'esegesi di Agar e Sara (*Str.* I.5.30.3 ss.). In *HGn* VII.4 Origene vedrà in Ismaele ed Isacco, rispettivamente, il simbolo di quanti obbediscono al volere divino per timore (*pro metu et timore*) o, invece, perché mossi da amore perfetto (*perfecta caritate*): i primi non possono ancora assumere il cibo solido della scienza divina. Origene riferisce dunque l'esegesi

---

<sup>694</sup> *Sob.* 9 (ed. RADICE 1004): ἀλλ' ὅμως παιδίον νεανίας ὢν ἤδη καλεῖται ὁ σοφιστῆς ἀντεξεταζόμενος σοφῶ· σοφίαν μὲν γὰρ Ἰσαάκ, σοφιστείαν δὲ Ἰσμαῆλ κεκλήρωται ... ὃν γὰρ ἔχει λόγον κομιδῆ νήπιον παιδίον πρὸς ἄνδρα τέλειον, τοῦτον καὶ σοφιστῆς πρὸς σοφὸν καὶ τὰ ἐγκύκλια τῶν μαθημάτων πρὸς τὰς ἐν ἀρεταῖς ἐπιστήμας.

all'orizzonte gnoseologico, mantenendosi in questo vicino a Filone ed a Clemente che a quest'ultimo attinge; ma esclude dal proprio schema l'apparato delle discipline greche.

Clemente, per parte sua, anticipa diversi sviluppi poi fatti propri dal successore. Mette ad esempio in rilievo il carattere della formazione, intesa come affinamento delle qualità naturali, ricorrendo ad un'immagine che si è già incontrata in Origene<sup>695</sup>: il timoniere ed il medico – ma anche l'agricoltore e l'esperto di cavalli – sviluppano una capacità in potenza; l'apprendimento attualizza le doti assegnate al singolo, benché queste non garantiscano di per sé il raggiungimento della virtù agognata (I.6.34.2 s.).

L'intero *Pedagogo* è una celebrazione dell'educazione che avviene attraverso il Logos-Cristo. Come si è già avuto modo di osservare nella sezione dedicata all'antropologia, la premessa di fondo dell'opera di Clemente, che mira a celebrare la qualità dei battezzati, non può prescindere da una celebrazione della novità della rigenerazione, della piccolezza e, conseguentemente, dell'infanzia: non c'è tono di rimprovero nella presentazione dei piccoli istruiti dal Logos. Questo distanzia inevitabilmente la prospettiva di Clemente da quella filoniana, che, si è visto, non risparmia accenti polemici, a tratti aspri, nei confronti del popolo dei *proficiscentes*.

Origene costituisce una sorta di sintesi, nella misura in cui la viva consapevolezza della fragilità dei piccoli, minacciati dallo scandalo e quindi degni di ogni protezione, non si dissocia mai da un invito reiterato a superare l'età dell'infanzia per raggiungere i lidi più sicuri della maturità. Egli recupera, in parte, l'associazione della novità del cristianesimo all'integrità che deriva da un nuovo stile di vita introdotto con il battesimo. In questo egli si riallaccia all'entusiasmo clementino, pur non considerando il battesimo stesso come un evento puntuale ma come la tappa iniziale di un processo di rinnovamento. Su questo aspetto si spenderà qualche parola.

L'immagine infantile si arricchisce nell'orizzonte pedagogico origeniano di una nuova componente, che mi pare essere perlopiù assente nei due predecessori: la condizione di infanti nella Chiesa è, sì, oggetto della pedagogia, ma anche strumento. La pedagogia stessa si attua attraverso un'assimilazione alle necessità ed alle caratteristiche dei più piccoli.

### III.2. Lo «scandalo». Preoccupazioni pastorali

La bella definizione che *Principi* dà del paradiso terrestre come di una scuola di anime esprime in formula concisa la centralità della nozione di pedagogia, che è, ad un tempo, pratica dello studio condivisa con una “classe” di anime impegnate nella medesima ricerca, esercizio e

---

<sup>695</sup> Vd. *supra* 103.

disciplina di sé, e contemplazione di misteri. Il dominio è quello, liminale, che separa mistica ed asceti.

Lo slancio intellettualistico origeniano si modula e si adatta sempre alle esigenze concrete della vita di comunità. Al cuore del suo modello pedagogico vi è dunque l'attenzione ai piccoli e la denuncia dello scandalo. Un cospicuo estratto di *CMt* (XIII.14-29) si dilunga sul passo matteo del bambino posto da Gesù in mezzo ai discepoli e la conseguente disquisizione su piccoli e scandali (Mt 18,1-10). Impegnati nei versetti precedenti a contendersi il ruolo di “maggioventi” nel regno dei cieli, i discepoli sono spiazzati dalla risposta del maestro, che indica nel piccolo il vero modello cui conformarsi e scaglia minacce contro chi sarà trovato a scandalizzare lui e gli altri piccoli.

Lo σκάνδαλον, il cui corrispondente italiano ‘scandalo’ ha un’accezione diversa da quella originaria e che molto risente della ri-semantizzazione terminologica cristiana, è in origine il meccanismo che fa scattare o chiude una trappola: per sineddoche, esso passa ad indicare la trappola stessa<sup>696</sup>. Ma è il lessico neotestamentario a consacrare l’uso del termine e del relativo verbo σκανδαλίζω<sup>697</sup>, con un’accezione astratta e metaforizzata: lo scandalo diviene prima oggetto di inciampo, poi sinonimo dell’impedimento, dell’intralcio. Ancora nella Settanta il sostantivo greco indica chiaramente la trappola, soprattutto quando accostato a lacci, reti, fosse: l’insidia tesa dagli empì ai giusti. Nondimeno il significato originario si affievolisce ed emerge il senso generico di ‘causa di rovina’. La terminologia scompare singolarmente nella letteratura giudaico-ellenistica – è assente in Filone e Giuseppe Flavio, ad esempio – per ricomparire prepotentemente nel lessico neotestamentario.

Tale è l’estraneità della radice dall’uso greco che gli autori cristiani – tra cui anche il nostro<sup>698</sup> – si trovano nella necessità di spiegarne il significato agli interlocutori non cristiani<sup>699</sup>. Nella letteratura patristica – l’unica in cui il termine riscuota successo – il sostantivo passa ad indicare l’ostacolo, la difficoltà ed in seguito l’occasione di peccato.

Origene dona ampio risalto al motivo evangelico dello scandalo, attualizzando la lettura di Matteo e richiamando l’episodio ad una lettura comunitaria. Scopo di questa lettura ampia è la descrizione di un modello pedagogico efficace. I discepoli di Cristo sono chiamati ad esercitare un’attenzione ai piccoli che non tradisca il loro mandato.

---

<sup>696</sup> Vd. TWNT, voce σκάνδαλον, VII 338-359, 375 ss. ; cf. anche LSJ.

<sup>697</sup> Mt 5,29 s.; 11,6; 13,57; 15,12 etc.

<sup>698</sup> Vedasi ad esempio *CC* V 64, in cui Origene fornisce già una spiegazione del termine del tutto astratta dal concreto: «In realtà il nome di scandalo è frequente in questi scritti: siamo soliti dire ciò di coloro che distolgono dal corretto insegnamento i semplici e quelli che si ingannano facilmente» (SC 147, 172: Αληθώς δὲ τὸ τοῦ σκανδάλου ὄνομα πολὺ ἐν τοῖς γράμμασι τούτοις ἐστίν, ὅπερ εἰώθαμεν λέγειν περὶ τῶν διαστρεφόντων ἀπὸ τῆς ὑγιοῦς διδασκαλίας τοὺς ἀπλουστέρους καὶ εὐεξαπατήτους). Si veda, in aggiunta, *HNm* 25,1.

<sup>699</sup> Per una lista di queste “glosse” al termine si veda TWNT VII 343 n.31.

L'Alessandrino è ben attento a rilevare un'apparente contraddizione tra quanto affermato in *CMt* XIII.16, passo da cui si sono prese le mosse per un'indagine sull'antropologia origeniana<sup>700</sup>, e la riflessione sullo scandalo dei piccoli. Là si argomentava sulla condizione di bambini come impermeabile alla peggiore delle minacce; ovvero, le passioni umane. Si diceva, come si ricorderà, che il bambino, in virtù della propria condizione fisiologica – una condizione che non contempla il pieno sviluppo del *logos* – diventa quasi, per paradosso, un modello per il cristiano, cui si chiede uno sforzo in più: la conversione dello stato di beatitudine dell'apatia infantile nel linguaggio e nelle possibilità di vita di un uomo adulto, in quanto tale soggetto all'influsso delle passioni e responsabile di esse. Ora, l'accostamento di questo paradigma inconsapevole di virtù alla minaccia dello scandalo paventata per i piccoli solleva evidentemente una contraddizione, perché è evidente che, pur volendo cavillare sulla differenza terminologica di due espressioni quali 'piccolo' e 'bambino', è altrettanto certo che il Gesù matteano identifichi il bambino posto in mezzo ai discepoli con i piccoli passibili di scandalo. Non si comprende, dunque, come chi risulta essere perfetto sia poi da porre al riparo dagli eventuali scandali dei grandi.

Ecco come l'esegeta propone di impostare la questione con un primo tentativo ermeneutico:

«Ciò che segue, è difficile spiegarlo in maniera coerente con quanto prima affermato. Uno infatti potrebbe dire: come è possibile che colui che si è convertito ed è divenuto *come i bambini* (Mt 18,3) sia un piccolo *tra quanti credono* (Mt 18,6) in Gesù e passibile di ricevere scandalo? Cercheremo di spiegare anche questo in maniera coerente. Tutti coloro che hanno dato il proprio assenso a Gesù in quanto Figlio di Dio secondo la verità storica che lo riguarda e sono in cammino, attraverso le azioni conformi al vangelo, verso l'obiettivo di una vita secondo virtù, si sono convertiti e sono in cammino per diventare *come i bambini*; questi, è impossibile che *non entrino nel regno dei Cieli* (cf. Mt 18,6). Colui che invece non si è convertito per diventare *come i bambini*, è impossibile che *entri nel regno dei Cieli* (cf. Mt 18,6)<sup>701</sup>. Ebbene costoro (che si sono convertiti) sono molti, ma non tutti coloro che si sono convertiti per diventare *come i bambini* sono riusciti nell'intento di rendersi uguali ai *bambini*: ciascuno dista dall'uguaglianza ai *bambini* tanto quanto dista dalla condizione descritta dei bambini riguardo alle passioni. Nell'intera folla dei credenti ci sono anche coloro che, diciamo così, da poco si sono convertiti al diventare *come i bambini*, i quali, per il fatto stesso di essersi convertiti per diventare *come i bambini*, si chiamano 'piccoli'. Tra questi, coloro che si sono convertiti per diventare *come i bambini* ma sono ben lungi dall'essere esattamente come i bambini, sono piccoli e passibili di ricevere scandalo; ciascuno dei quali dista dall'uguaglianza ai *bambini* tanto quanto dista dalla

<sup>700</sup> Vd. *supra* 95 s.

<sup>701</sup> Quest'ultima frase è integrata da Klostermann sulla scorta del confronto con la *Series* latina.

condizione descritta dei bambini riguardo alle passioni<sup>702</sup>. Ed a questi non bisogna fornire occasione di ricevere scandalo»<sup>703</sup>.

I piccoli, dunque, sono sulla buona strada, giacché la conversione è il principio del processo di assimilazione ai perfetti; ma proprio per aver intrapreso questo cammino, essi sono vulnerabili. Chi rischia di ricevere scandalo, dunque, non è ancora discepolo di Gesù: su quest'ultimo, che ha distolto lo sguardo dalle cose del mondo, gli scandali cessano di operare (*CMt* XIII.21). Se non ne subiscono più, i discepoli possono tuttavia diventare operatori di scandali; meglio, loro strumenti. In linea con la propria visione demonologica, Origene si figura gli scandali come «drappello del diavolo, angeli di costui, turpe coro di spiriti impuri» (στρατιά τις ἐστὶ τοῦ διαβόλου, ἄγγελοι αὐτοῦ καὶ μοχθηρὸς χορὸς πνευμάτων ἀκαθάρτων). Attraverso la perversione del buon discepolato, il diavolo produce i propri effetti sulle anime semplici. Quando questo avvenga, molto più grave sarà la posizione di chi ha scandalizzato rispetto a quella di chi è stato scandalizzato: «infatti, giacché colui che deve essere vendicato da chi lo ha scandalizzato, è il piccolo che riceve scandalo, conviene che sia pesante e difficile da sopportare ciò che è scritto riguardo a colui che scandalizza»<sup>704</sup>. Bisogna dunque porre molta attenzione a che questo non avvenga. D'altra parte, Origene si affretta ad osservare come ciò sia pienamente nelle facoltà dell'uomo e come il libero arbitrio consenta a

---

<sup>702</sup> La frase, che Klostermann mantiene nel testo greco, è un'evidente ripetizione. Oltre a rimarcare questa particolarità, per la quale si può pensare ad un errore del copista, è comunque evidente la ripetitività del testo del *Commento*, che si è scelto consapevolmente di mantenere in traduzione: esso è infatti un tratto distintivo della prosa "scolastica" dell'opera. Il riferimento al «come i bambini» di Mt 18,3, ad esempio, è ripetuto in maniera quasi ossessiva. Il testo evangelico oggetto di esegesi è ripetuto, declinato, integrato nel testo di Origene, con un effetto che certo non impreziosisce la prosa.

<sup>703</sup> *CMt* XIII, 17 (GCS LX.223 s.): Τὸ δὲ ἐξῆς ἐργῶδες κατὰ ἀκολουθίαν τῶν προαποδομένων διηγήσασθαι. εἴποι γὰρ ἂν τις, πῶς ὁ στραφεὶς καὶ γενόμενος <ὡς τὰ παιδία> μικρὸς ἐστὶ <τῶν πιστευόντων εἰς> τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιδεκτικὸς τοῦ σκανδαλισθῆναι; πειρασώμεθα δὲ καὶ τοῦτο ἀκολούθως σαφηνίσαι. πᾶς ὁ τῷ Ἰησοῦ ὡς υἱῷ συγκαταθέμενος θεοῦ κατὰ τὴν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ ἱστορίαν καὶ ὁδεύων διὰ τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πράξεων εἰς τὸ βιώσαι κατ' ἀρετὴν ἐστράφη καὶ ὁδεύει πρὸς τὸ γενέσθαι <ὡς τὰ παιδία,> τοῦτον ἀμήχανον μὴ εἰσελεθεῖν <εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.> <ὁ δὲ μὴ στραφεὶς πρὸς τὸ γενέσθαι <ὡς τὰ παιδία> τοῦτον ἀμήχανον εἰσελεθεῖν <εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν>. πολλοὶ οὖν οἱ τοιοῦτοι, ἀλλ' οὐ πάντες οἱ στραφέντες πρὸς τὸ γενέσθαι <ὡς τὰ παιδία,> ἐφθάκασιν ὡς ἐπὶ τὸ ἐξομοιωθῆναι τοῖς παιδίοις· ἀλλ' ἕκαστος τοσοῦτον ἀπολείπεται τῆς πρὸς <τὰ παιδία> ὁμοιώσεως, ὅσον ἀπολείπεται τῆς ἀποδομένης τῶν παιδίων πρὸς τὰ πάθη ἕξεως. ἐν παντὶ οὖν τῷ πλήθει τῶν πιστευόντων εἰσὶ καὶ οἱ ὡσπερὶ ἄρτι στραφέντες περὶ τὸ γενέσθαι <ὡς τὰ παιδία,> οἵτινες κατ' αὐτὸ τὸ ἐστράφθαι ἵνα γένωνται <ὡς τὰ παιδία> μικροὶ χρηματίζουσι, καὶ τούτων οἱ στραφέντες μὲν ἵνα γένωνται <ὡς τὰ παιδία,> πολὺ δὲ ἀπολείπομενοι τοῦ γενέσθαι ἀκριβῶς <ὡς τὰ παιδία,> <μικροὶ εἰσι καὶ> ἐπιδέχονται τὸ σκανδαλισθῆναι· ὡν ἕκαστος τοσοῦτον ἀπολείπεται τῆς πρὸς αὐτὰ ὁμοιώσεως, ὅσον ἀπολείπεται τῆς ἀποδομένης τῶν παιδίων πρὸς τὰ πάθη ἕξεως. οἷς οὐ δέον ἀφορμὰς παρέχειν τοῦ σκανδαλισθῆναι.

<sup>704</sup> *CMt* XIII.22 (GCS XL.241): ἐκδικουμένου γὰρ τοῦ σκανδαλισθέντος μικροῦ ἀπὸ τοῦ σκανδαλισαντος αὐτὸν τοιοῦτον συμφέρει βαρὺ καὶ δυσυπομόνητον ὃ ἀναγέγραπται εἶναι περὶ τοῦ σκανδαλίζοντος. Nota linguistica: δυσυπομόνητος, 'difficile da sopportare', è aggettivo attestato raramente nella letteratura greca. Singolarmente – ma forse neppure troppo, tenuto conto di alcune convergenze lessicali che si è già avuto modo di osservare e, soprattutto, della specializzazione di certo lessico origeniano – esso compare nella letteratura medica – una volta in Galeno ed una in Sorano medico – poi in Filone ed infine, probabilmente attraverso Origene, in Basilio.

ciascuno di farsi operatore di scandali o, al contrario, di stornarli da sé e gli altri (*CMt* XIII.23): Dio non è colpevole, secondo l'adagio platonico di R. 617e5.

Non è solo la sezione indicata ad occuparsi del tema dello scandalo: tutto il commentario sul primo vangelo trabocca di attenzione alla corruzione possibile delle anime semplici, in perfetta corrispondenza con la ricca attestazione del termine stesso e del verbo da esso derivato in Matteo. Gli scribi ed i Farisei ipocriti di Mt 23,13 sono per Origene coloro che *apud nos*, «presso di noi», con una lettura attualizzante, scoraggiano e scandalizzano i *pusilli in Christo et imperfecti* (cf. 1Cor 3,1, Mt 18,6; *CMtS* 14).

### III.2.1. Diverse classi nella comunità

Il passo sopra riportato e l'ammonimento ai discepoli a non scandalizzare i piccoli pare emblematico di una problematica pulsante in tutta l'opera di Origene: la viva percezione, in seno alla comunità cristiana, di diverse “categorie” di credenti, non irregimentate nelle rigide classi piramidali gnostiche, e che, pure, presentano i tratti di un'appropriazione del messaggio cristiano profondamente diversificata. L'elemento, che discende dal carattere fortemente intellettualistico del cristianesimo origeniano sullo sfondo di quello alessandrino, accomuna il nostro autore al predecessore Clemente<sup>705</sup>. Vi sono nella comunità i semplici ed i progrediti – quelli che Clemente aveva chiamato i veri gnostici; Origene, più ancora di Clemente, sottolinea l'infinita gamma di declinazioni con cui l'accostarsi alle verità cristiane può presentarsi, e l'assoluta permeabilità di queste classi, che non sono esclusive né predeterminate, ma consentono l'accesso del credente sulla base del libero arbitrio. Il buon esercizio di quest'ultimo consente la promozione del singolo, il suo assurgere a livelli spirituali più alti, nella cornice imposta dalla finitudine che contraddistingue la vita terrena.

A questa differenza di livelli deve corrispondere, per Origene, una diversificazione dei contenuti e dei mezzi della pedagogia. La dimensione intellettualistica della gnosi si interseca così in Origene con il piano concreto e materiale delle istruzioni delle folle, che non deve mai, per nessuna ragione, escludere alcuno. In quest'ottica, il «Guai» di Mt 23,13 rivolto a farisei e scribi che non entrano nel regno dei cieli e ne serrano l'accesso ai piccoli, merita un'accusa rivolta ai personaggi che godono di maggior popolarità e credito, molti dei quali sono dottori (*in popularibus, maxime autem in doctoribus*, *CMtS* 14; testo che si è già avuto modo di incontrare a proposito degli scandali) che, nonostante il “gradimento” delle folle, anzi, proprio in virtù di questo, fanno proseliti e li guidano verso il baratro.

---

<sup>705</sup> Sulla centralità di questo tratto nel pensiero alessandrino si veda M. RIZZI, *La scuola alessandrina da Clemente a Origene*, in DAL COVOLO E. (a c. di), *Storia della Teologia*, I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle, Bologna 1995, 81-120, 82 ss.

Origene è fiero di rilevare come la differenziazione dei fedeli e delle rispettive esigenze costituisca un punto di distinzione rispetto alle scuole filosofiche. Mentre i filosofi parlano in pubblico, davanti a tutti (*δημοσίᾳ*), e non fanno alcuna selezione dell'uditorio, l'insegnamento cristiano è scrupolosamente formulato a seconda che a riceverlo siano i principianti, non ancora battezzati, o coloro che hanno mostrato di voler aderire al modo di vita cristiano in pienezza (CC III.51)<sup>706</sup>. I cristiani, afferma l'Alessandrino, hanno ben presente la differenza che intercorre tra i differenti livelli di cui è questione, pur rivolgendosi a tutti: alla critica di Celso di rivolgersi al peccatore, allo stupido, all'infante,

«Riguardo a queste cose noi diciamo che non è la stessa cosa chiamare coloro che sono malati nell'anima alla cura, ed i sani ad una conoscenza e ad una sapienza delle cose più divine. Noi, conoscendo entrambe queste cose, all'inizio chiamando gli uomini alla cura, invitiamo poi i peccatori a rivolgersi alle dottrine che insegnano a non peccare, gli stolti a quelle che producono l'intelligenza, gli infanti ad una crescita intellettuale fino al raggiungimento della maturità; per farla breve, invitiamo gli infelici alla felicità, o, per parlare più precisamente, alla beatitudine»<sup>707</sup>.

L'immagine più significativa di questa esigenza di attenzione alle differenti spinte in seno alla comunità ecclesiale si trova, ancora una volta, nel *Commento a Matteo*, opera che, si è detto, più di ogni altra conserva una sincera attenzione al fatto pedagogico, e risiede nella distinzione tra i due ambienti narrativi attorno a cui si dispone il racconto delle parabole mattee in Mt 13: il *dentro* ed il *fuori*. Mentre la folla campeggia all'esterno dell'abitazione di Gesù e ne raccoglie le parabole, ecco che i discepoli seguono il maestro all'interno dell'edificio (CMt X.1). Qui, essi ascoltano quelle che Origene riconosce come similitudini, genere all'interno del quale rientra la specie della parabola (CMt X.4). La distinzione dei due scenari non è casuale per Origene: bisogna che ognuno ambisca ad accedere all'insegnamento più alto, quello impartito all'interno della casa del Signore. Non solo: è la forma stessa dell'insegnamento in parabole a marcare il divario tra gli ascoltatori della parola di Cristo. La scelta di comunicare in parabole o altre forme corrisponde allegoricamente, osserva Origene, al diverso paramento indossato dal pontefice secondo il *Levitico*:

«Vedi in che modo lui stesso ha insegnato che il pontefice deve servirsi di certi indumenti quando si accosta *alle folle*, di altri, quando officia nel santuario con gli eruditi ed *i perfetti* (1Cor 2,6). Perciò

<sup>706</sup> L'accusa rivolta alle scuole filosofiche greche di parlare in pubblico, senza troppa considerazione del livello dell'uditorio, ribalta la critica di Celso contro i cristiani, che insegnerebbero di nascosto e ricorrerebbero a sotterfugi per non essere scoperti dalle persone sensate. Non stupisce, quindi, che essa sembri colpire senza distinzione tutte le scuole – compresa, ad esempio, la pitagorica, tutt'altro che incline a propalare le dottrine indiscriminatamente.

<sup>707</sup> CC III.59 (SC 136, 138): Καὶ πρὸς ταῦτα δέ φαμεν ὅτι οὐ ταῦτόν ἐστι νοσοῦντας τὴν ψυχὴν ἐπὶ θεραπείαν καλεῖν καὶ ὑγιαίνοντας ἐπὶ τὴν τῶν θειοτέρων γνῶσιν καὶ ἐπιστήμην. Καὶ ἡμεῖς δὲ ἀμφότερα ταῦτα γινώσκοντες, κατ' ἀρχὰς μὲν προκαλούμενοι ἐπὶ τὸ θεραπευθῆναι τοὺς ἀνθρώπους προτρέπομεν τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἢ κειν ἐπὶ τοὺς διδάσκοντας λόγους μὴ ἁμαρτάνειν καὶ τοὺς ἀσυνέτους ἐπὶ τοὺς ἐμποιοῦντας σύνεσιν καὶ τοὺς νηπίους εἰς τὸ ἀναβαίνειν φρονήματι ἐπὶ τὸν ἄνδρα καὶ τοὺς ἀπλῶς κακοδαίμονας ἐπὶ εὐδαιμονίαν ἢ, ὅπερ κυριώτερόν ἐστιν εἰπεῖν, ἐπὶ μακαριότητα.

dobbiamo scegliere ed agire in modo tale che Gesù non ci trovi a tal punto impreparati ed asserviti alle cure del mondo da parlare a noi, con le folle, in parabole, sicché vedendo non vediamo e sentendo non sentiamo (cf Mt 13,13); ma meritiamo piuttosto di esser trovati tra quelli cui dice: *A voi è dato di conoscere i misteri del regno di Dio* (Mt 13,11)<sup>708</sup>.

Eppure, Cristo esce dalla casa e si fa incontro a chi non può ambire ad entrare. L'incarnazione stessa del Logos, la discesa del Figlio sono intesi in questo senso: una instaurata corresponsione tra quanto viene insegnato e chi lo riceve. È tema già incontrato.

Secondo questo schema Origene modula anche la struttura dell'insegnamento umano. L'insegnante è chiamato a farsi incontro alle diverse abilità e possibilità di apprendimento. Prima ancora, sono le differenti condizioni materiali a determinare la natura di quanto si può ambire ad insegnare all'allievo. L'Alessandrino non nasconde quanto giochi nella formazione del singolo la cosiddetta buona sorte (εὐτυχία, CC III.38). Questa stessa permette la diffusione della fede cristiana ai molti, nettamente distinti dai pochi, per i quali vale invece l'esercizio di un'indagine approfondita. Quella che si definisce comunemente buona sorte, sembra dire Origene, è certo il risultato delle vie imperscrutabili della provvidenza; ma non si può pretendere di seguirne il filo, né di comprenderne le ragioni. Visibile e riscontrabile nell'esperienza comune è invece come dalla buona sorte dipendano le occasioni di incontri fortunati con buoni maestri, o, di contro, la sfortuna di imbattersi in cialtroni ed impostori: «Per molti l'educazione si svolge in condizioni tali che non è loro possibile neppure afferrare una (fugace) rappresentazione dei beni migliori, ma sempre, e sin dalla prima età, durante (tutta) l'infanzia, sono soggetti a uomini o padroni licenziosi o si trovano in qualche altra sciagura, che impedisce all'anima di tendere in alto lo sguardo»<sup>709</sup>.

Il discorso origeniano si sviluppa ben oltre la questione materiale, rimontando in un caso alla dimensione pre-esistenziale. Il teologo avanza la questione con prudenza nel trattato sui *Principi*. Il *prior vigor* delle anime precedentemente alla caduta permane in esse in misura più o meno enfatizzata; ciò motiva l'acume brillante e precoce e la propensione allo studio di certuni, e la fiacchezza dell'ingegno di altri, sino all'ottusità completa di alcuni individui recalcitranti ad ogni tipo di pedagogia<sup>710</sup>.

---

<sup>708</sup> *HL* IV.6 (SC 286, 184): *Vides quomodo ipse docuit aliis indumentis uti debere pontificem, cum procedit ad turbas, aliis, cum eruditis et perfectis ministrat in sanctis. Unde optandum nobis est et agendum, ne tales nos inveniat Iesus, ita imparatos et ita saeculi sollicitudinibus alligatos, ut cum turbis loquatur nobis in parabolis, ut videntes non videamus et audientes non audiamus; sed potius inter eos inveniri mereamur, ad quos dicit: Vobis datum est nosse mysteria regni Dei.*

<sup>709</sup> CC III.38 (SC 136, 90): Πολλοῖς γὰρ καὶ τὰ τῆς ἀνατροφῆς ἐν τοιοῦτοις γεγένηται, ὡς μηδὲ φαντασίαν ἐπιτραπῆναι τῶν κρειττόνων λαβεῖν ἀλλ' ἀεὶ καὶ ἐκ πρώτης ἡλικίας ἦτοι ἐν παιδικοῖς εἶναι ἀκολάστων ἀνδρῶν ἢ δεσποτῶν ἢ ἐν ἄλλῃ τινὶ κωλυοῦσῃ ἀναβλέπειν τὴν ψυχὴν κακοδαιμονία.

<sup>710</sup> *Prin* II,8,4 (SC 252, 348): «E questo è il motivo per cui si trovano alcuni che subito, sin dall'infanzia più tenera, sono di acume più penetrante, altri invece più lento; certuni poi nascono completamente ottusi, del tutto impossibilitati a ricevere una formazione» (*Et inde est unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtunsissimi et penitus indocibiles nasci*). Origene (o Rufino?) si affretta ad



Dalla considerazione stessa di questa differenza di situazioni dipende la modulazione di una pedagogia adeguata, diremmo, *ad personam*: non si deve pretendere che imparino le stesse cose donne ed uomini, giovani ed anziani, quanti hanno ricevuto un'istruzione rigorosa sin dall'infanzia e quanti, invece, hanno vissuto da subito negli agi e nelle mollezze (CMtS 61).

### III.2.2. La cura degli altri: il magistero come responsabilità

A proposito della parabola dei talenti (Mt 25,14-30), Origene ha modo di osservare come il dono ricevuto da Dio, nell'entità esatta in cui esso viene elargito, attribuisca una maggiore o minore responsabilità. Il pensiero è di per sé piuttosto immediato, ma l'esegeta ne trae una bella lezione comunitaria: chi possiede la parola e non la spende per ammonire i fratelli, anche qualora viva in modo irreprensibile e secondo pietà, non adempie al proprio compito ed è perciò simile a chi ha ricevuto un solo talento ed è andato a sotterrarlo. La pedagogia è assunzione di responsabilità.

Al beneficio che l'insegnamento produce negli altri corrisponde uno equivalente che riguarda chi insegna. Così Origene interpreta il guadagno di chi, avendo ricevuto cinque talenti, li fa fruttificare e ne ottiene altri cinque. Chi si esercita nell'insegnamento accresce la propria dottrina, in una corrispondenza che si instaura tra quanto insegnato e quanto appreso. A questo si riferisce la bella definizione, dai tratti paradossali, di quanti, studiando, insegnano (CMtS 66, *studiose docentes*). Il gioco di parole, che forse ha più ragione di essere in italiano, mi pare voluto anche nella traduzione latina<sup>711</sup>. Si insegna ciò che si sa, non di più; nel contempo, tuttavia, l'insegnamento acquista al maestro quanto già aveva, i talenti che già aveva ricevuto: «Oppure (si può interpretare) così: *ne guadagnò altri cinque*, perché ciascuno insegna agli altri quello che sa; quanto lui stesso sa, quello egli insegna all'altro, non di più. Ecco perché tutto quello che uno ha in sé, insegnandolo ad un altro, lo acquisisce nell'altro, e fa sì che quello abbia ciò che egli stesso ha»<sup>712</sup>.

Chi è costituito sacerdote ha dunque una responsabilità senza pari: in lui i vizi della comunità devono trovare una superficie rifrangente, che restituisca sino all'ultimo tratto i caratteri bisognosi di critica e correzione. È una vocazione straordinaria eppure esigente; il

---

aggiungere a proposito delle cose dette: *a nobis tamen non putentur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirenti discussa*. Le riflessioni sono proposte a titolo ipotetico, senza alcuna volontà enunciativa. Si veda quanto accennato a proposito di Sap 8,19 ed alla tematica della predisposizione naturale all'apprendimento, apparentemente connessa in quel testo alla dottrina della preesistenza: vd. *supra* 287.

<sup>711</sup> È vero che l'avverbio *studiose* implica in latino la diligenza, l'impegno costante e accurato; ma l'intero contesto, che intreccia insegnamento ed apprendimento, mi sembra indirizzare ad una sorta di paradosso, per cui è l'affinamento della pratica dell'insegnamento ad educare chi questa formazione riceve.

<sup>712</sup> CMtS 66 (Opere di Origene XI.5 408): *Aut ita: alia adquisivit quinque; quoniam unusquisque quod ipse scit hoc docet alterum, et quanta ipse scit tanta alterum docet, non amplius. Propterea quidquid habuerit quid in se hoc alterum docendo acquirit in altero, faciens eum habere quod habet et ipse.*

rischio in perpetuo agguato è quello di cedere alla superbia ed all'arroganza. Origene non si stanca di mettere sull'avviso. Nelle *Omellerie sui Giudici* egli sceglie l'immagine di uno specchio: «Troverai invece anche tra noi, che siamo posti a modello di umiltà, collocati come specchi<sup>713</sup> attorno all'altare per coloro che ci guardano, alcuni in cui sponde il suo tanfo il vizio dell'arroganza; e dall'altare del Signore, che dovrebbe ardere della dolcezza dell'incenso, si diffonde l'odore ripugnante della superbia e della boria»<sup>714</sup>. Il maestro è tenuto a dare l'esempio, non solo per amore dei piccoli. Il suo sguardo è rivolto anche all'esterno: non si deve fornire la minima occasione a chi osserva la comunità da fuori di trovarvi una macchia: «E quando il dottore della chiesa si rende noto alla folla in questa veste (*sc.* di peccatore), il nome di Dio viene fatto oggetto di blasfemia tra le genti; queste infatti sono certe che i discepoli siano simili al maestro»<sup>715</sup>. E questa opinione delle genti, parrebbe, è condivisa da Origene, per cui lo scopo più alto dell'insegnamento è quello di rendere l'allievo simile a sé e di affrancarlo, così facendo, dalla propria tutela, come un medico che guarisca la malattia del paziente rende libero quest'ultimo: «E questo è lo scopo del maestro, in quanto maestro, nei riguardi del discepolo: renderlo come se stesso affinché non abbia più bisogno del maestro in quanto maestro, anche se poi abbia bisogno di lui in qualche altra maniera»<sup>716</sup>.

L'obiettivo ambizioso della pedagogia origeniana fissato per i maestri cristiani è quello di un lavoro instancabile, che lavi sino all'ultima traccia di corruzione e non dia occasione ai piccoli di inciampare.

Se questi ultimi non devono essere scandalizzati, i “grandi” non devono essere avviliti o frustrati nel loro desiderio di conoscenza: «chi parla delle scritture divine deve avere a cuore non solo i semplici, sì da trascurare a causa loro quelli che possono sostenere più largamente la natura di parole sottili, per paura che risultino false le tradizioni insegnate in tal modo e che nulla sia come deve essere ciò che da Dio deve esser pronunciato su questi argomenti»<sup>717</sup>.

<sup>713</sup> Un riferimento a Sap 7,26? A proposito della Sapienza come «specchio inoffuscato dell'attività divina» (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) SCARPAT osserva come «Nel nostro passo ἔσοπτρον non è tanto lo strumento [...], quanto metaforicamente l'immagine riflessa dallo specchio» (*Il libro della Sapienza*, cit. 130). Si può immaginare che Origene pensasse proprio ai presbiteri o, più genericamente, ai dottori della chiesa, come attori della sapienza divina?

<sup>714</sup> *HIud* III.2 (SC 389, 100): *Invenias interdum etiam in nobis aliquos qui ad exemplum humilitatis positi sumus et in altaris circulo velut specula quaedam intuentibus collocati in quibus arrogantiae vitium fetet, et de altari Domini quod deberet incensi suavitate flagrare odor taeterrimus superbiae et elationis renidet.*

<sup>715</sup> *CRm* II.8 (ed. HAMMOND Bammel 145 s.): *et cum doctor ecclesiae talis esse populis innotuerit nomen Dei blasphematur in gentibus; certi sunt enim magistro similes esse discipulos.*

<sup>716</sup> *Clō* XXXII.10.118 (SC 385, 238): καὶ τοῦτο τέλος ἐστὶν τὸ πρὸς τὸν μαθητὴν τοῦ διδασκάλου, ἢ διδάσκαλος, ποιῆσαι τὸν μαθητὴν ὡς ἑαυτὸν, ἵνα μηκέτι δέηται τοῦ διδασκάλου, ἢ διδασκάλου, εἰ καὶ ἄλλως αὐτοῦ δεήσεται.

<sup>717</sup> *CMtS* 66 (Opere di Origene XI.5 302): *qui loquitur de Scripturis divinis debet curare non solum simplices, ut neglegat causa eorum illos, qui possunt abundantius sustinere subtilium verborum naturam, ne forte falsae sint traditiones huiusmodi et nihil tale, quale debet esse quod a Deo dici debeat de huiusmodi rebus.*

L'insegnamento *more origeniano* è dunque un delicato equilibrio che preserva – o si sforza di farlo, con disciplina ferrea e *labor limae* incessante – ogni interesse in gioco, sul modello del vero Maestro, il Logos. A quest'ultimo l'esegeta attribuisce una duplice attività pedagogica, rivolta rispettivamente «ai più intelligenti» (τοῖς συνετωτέροις) ed alle «povere capacità degli uomini ignoranti, delle donne semplici e dei servi» (ταῖς ὑποδεεστέραις ἔξεσιν ἰδιωτῶν ἀνδρῶν καὶ ἀπλουστέρων γυναικῶν οἰκετῶν τε) e sintetizzata da due verbi: sollevare (ἐπάραι) l'intelligenza dei primi ed abbassarsi, condiscendere (συγκαταβαίνοντα) all'insipienza dei secondi. Il Cristo-Logos, rivelatosi prima della sua venuta terrena ai perfetti, non si mostra nella sua pienezza a quelli che sono ancora infanti (τοῖς ἔτι νηπίοις), alle anime bambine, già incontrate<sup>718</sup>; «Verso di loro sono andati i precursori di Cristo, discorsi che si adattano ad anime bambine (παισὶ ψυχῶν), a giusta ragione detti *pedagoghi* (cf. Gal 3,24.25)»<sup>719</sup>.

### III.2.3. Mosè pedagogo: il magistero come profezia

«Insegnare è profetare» (*docere autem est prophetare*)<sup>720</sup>. L'affermazione, stupefacente, è lasciata cadere da Origene senza ulteriori specificazioni in riferimento al personaggio veterotestamentario di Nathan, nella lunga pericope della *Series* latina dedicata a Mt 24, 29 ss. (*CMtS* 49).

Cosa significa, nel concreto, questa identità tra profezia ed insegnamento? Per un verso essa esplicita l'inclusione della profezia nella gerarchia ecclesiastica: i profeti rientrano a pieno titolo nella successione apostolica, con una dignità certamente distinta rispetto a quella dei maestri – questi, insieme agli apostoli, sono spesso considerati superare i profeti – eppure ad essa intimamente legata. La funzione è la medesima: per bocca dei profeti lo Spirito ha parlato ed insegnato come oggi, sembra dire Origene, esso fa per mezzo dei buoni pastori della chiesa: «I *doctores ecclesiae* hanno ereditato le funzioni che nella vecchia economia e nella chiesa primitiva erano state svolte rispettivamente dai profeti e dagli apostoli»<sup>721</sup>. Se l'intero arco della storia della rivelazione, dall'antica alla nuova alleanza, confluisce in un'unica voce, pare di poter riassumere che per l'Alessandrino tutto si risolve in pedagogia.

<sup>718</sup> Vd. *supra* 48 s., *infra* 343 s.

<sup>719</sup> *CIo* I.7.38 (SC 120, 80): <οἷς> οἱ μὲν πρόδρομοι Χριστοῦ ἐπιδημήκασι, παισὶ ψυχῶν ἀρμόζοντες λόγοι, εὐλόγως ἂν κληθέντες "παιδαγωγοί". Cécile Blanc, editrice francese del testo di *CIo*, segnala a giusto titolo παιδαγωγοί come riferimento scritturistico, ma non specifica; indica invece chiaramente per l'espressione ὑπὸ παιδαγωγῶν καὶ ἐπιτρόπων del paragrafo precedente il passo biblico, che riconosce in Gal 4,2. Ora, là non è questione di tutori e pedagoghi, bensì di tutori ed amministratori. L'osservazione non vuole essere sfoggio di pedanteria, bensì la rilevazione di una tendenza alla crasi delle due citazioni che si trova attestata con frequenza in Origene.

<sup>720</sup> Sull'equivalenza di insegnamento e profezia si veda MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore*, cit. 71-75.

<sup>721</sup> *Ibid.* 72. Sulla figura del presbitero ed il suo ruolo pedagogico si veda anche T. SCHÄFER, *Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes*, Frankfurt a.M. 1977.

In questo contesto, la parola profetica veterotestamentaria assume la stessa portata gnoseologica dei vangeli e dello Spirito che opera attraverso l'attualità: l'insegnamento è un *continuum* ininterrotto. Mosè, la cui bocca, per eccellenza, è strumento della profezia divina, è così definito senza esitazione pedagogo e tutore (*CMtS* 51: *Moysen paedagogum et procuratorem*). Il riferimento accosta sorprendentemente il patriarca biblico ai pedagoghi e tutori di paolina memoria, operando una crasi di due citazioni: Gal 3,24 e 4,2.

Il secondo corollario dell'identificazione aggiunge un ulteriore elemento alla fisionomia del magistero praticato dagli uomini: esso è sempre divinamente ispirato, né si risolve in una semplice iniziativa di chi insegna, che non può avere accesso alla pedagogia se non per ispirazione divina:

«Non è forse il Signore che insegna? Corretto è questo insegnamento: vero maestro di virtù non può esser l'uomo. *Colui che insegna all'uomo la conoscenza*, sta scritto anche nei salmi, altri non è che Dio. È Dio che insegna, rischiarando l'anima di chi da lui apprende, illuminando il pensiero della vera luce, il suo Logos. Non sono dunque gli uomini ad insegnarci, quand'anche siano giusti ed abbiano ricevuto la grazia dell'insegnamento, ma, di nuovo, è il Signore ad insegnarci per mezzo di loro; ed il fatto stesso di comprendere, e che i nostri cuori siano schiusi a ricevere gli insegnamenti divini, ciò avviene secondo la divina grazia»<sup>722</sup>.

Ogni forma di insegnamento che si collochi al di fuori di questo schema di legittimazione ricade nell'errore, sotto forma di letteralismo, idolatria o eresia. Scatta così la critica al giudaismo storico, che ha abdicato alla propria missione, non comprendendo il vero significato della circoncisione e passando il testimone, suo malgrado, alla realizzazione spirituale del giudaismo stesso compiuta dal cristianesimo (*CRm* II.8). A chi si accontenta di chiamarsi Giudeo, secondo le parole di Rm 2,17, bisogna opporre colui che è *vere Iudaens*.

Ancora, i piccoli debbono guardarsi dal veleno viperino delle parole degli eretici, che «per mezzo di una dottrina eretica, infettata dal veleno del diavolo, ingannano le anime dei semplici»<sup>723</sup>. Con un'altra vivida immagine suggerita da Ct 2,15, gli eretici sono assimilati alle piccoli volpi: in senso spirituale, queste sono da interpretare come le potenze demoniache che assalgono le anime (*CCt* IV.3.2). In senso storico-ecclesiastico, le volpi si identificano invece con i cattivi maestri: «Possiamo allora intendere le volpi come i dottori perversi delle dottrine

<sup>722</sup> *FrHob* 22,2 (PGXII.1036D-1037A): Πότερον οὐ Κύριός ἐστιν ὁ διδάσκων; Ὑγιές δὲ τὸ δόγμα τοῦτο, ὅτι ἀληθινὸς διδάσκαλος ἀρετῆς οὐ δύναται εἶναι ἄνθρωπος. "ὁ διδάσκων γὰρ ἄνθρωπον γινώσκει," καὶ ἐν Ψαλμοῖς ἀναγράφεται, ὅτι οὐκ ἄλλος ἐστὶν ἄλλ' ἢ Θεός. Διδάσκει δὲ Θεός, ἐλλάμπων τῇ ψυχῇ τοῦ μαθητῆτος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τὴν διάνοιαν φωτίζει τῷ φωτὶ τῷ ἀληθινῷ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. Οὐκ οὖν, κἂν ἄνδρες δίκαιοι ἡμᾶς διδάσκωσι, διδασκαλικὴν εἰληφότες χάριν, πάλιν ὁ Κύριός ἐστιν ὁ δι' αὐτῶν διδάσκων ἡμᾶς. καὶ αὐτὸ δὲ τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχὴν, κατὰ τὴν θείαν γίνεται χάριν.

<sup>723</sup> *CRm* III.2 (ed. HAMMOND Bammel 217): *potest et de his qui per haereticam doctrinam veneno diaboli infectam animas decipiunt simplicium*; in riferimento, evidentemente, al ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν di Rm 3,13.

eretiche, che seducono con l'arguzia dei (loro) argomenti i cuori degli innocenti e *sterminano la vigna* (Ct 2,15) del Signore, affinché essa non prosperi nella retta fede»<sup>724</sup>.

Si vede come, pur al di fuori di un irrigidimento delle forme ecclesiastiche, che si realizzerà con il progredire del tempo, l'Alessandrino avverta in modo stringente la necessità che l'insegnamento si collochi nell'alveo della tradizione e dell'insegnamento apostolici<sup>725</sup>.

#### III.2.4. Maestri divenuti allievi

Si faceva menzione, poco sopra, dello «scopo del maestro, in quanto maestro, nei riguardi del discepolo» (*Cto* XXXII.10.118) consistente nel rendere il discepolo uguale a sé stesso e dunque libero dal proprio insegnamento. La questione posta dall'Alessandrino era dunque quella di dare all'allievo ciò che esso cerca e necessita nel magistero, affinché, possedendolo, esso non ne sia più dipendente. Il processo pedagogico era rappresentato in quel contesto come un'assimilazione dell'allievo al maestro. L'idea di fondo denuncia una parentela evidente con quella dell'assimilazione progressiva a Dio, su cui ci si è già più volte soffermati, di matrice platonica ma cara alla tradizione alessandrina e nella fattispecie a Clemente ed Origene.

Altrove Origene espone il processo inverso. Si pone in certa misura la questione dello scopo del maestro, non più in quanto maestro, bensì *in quanto discepolo*. È il maestro che si fa simile all'allievo, anzi, quanto più egli guadagna questa somiglianza, facendosi piccolo, tanto più egli si rivela grande. La logica piuttosto lineare sottesa ai paragrafi di *CMt* XIII.17 ss. si complica: oltre alla distinzione tra bambini – naturalmente predisposti alla virtù – e piccoli, sulla via del progresso, essa si arricchisce di una prospettiva ulteriore, che riguarda l'identificazione dei piccoli con i discepoli, già perfetti. La loro perfezione dipende proprio dalla concessione ai limiti dei piccoli, cui essi accondiscendono.

Il pensiero è evidentemente debitore del retroterra biblico. La nozione di abbassamento ed umiliazione è centrale, in particolar modo in alcuni passi neotestamentari che risultano fondamentali nell'argomentazione origeniana. Il testo scritturistico cardine di questo sviluppo è, evidentemente, Fil 2,7 s. e l'idea della κένωσις, lo svuotamento del Logos nell'assunzione di una condizione umana, che spesso si accompagna nell'esegesi

---

<sup>724</sup> *CCt* IV.3.8 (SC 376, 724): *Vulpes autem perversos doctores haereticorum dogmatum possumus intelligere, qui per argumentorum calliditatem seducunt corda innocentium et vineam Domini exterminant, ne floreat in recta fide.*

<sup>725</sup> T. SCHÄFER (*Das Priester-bild*, cit. 145) afferma che i maestri in seno alla chiesa «entsprechen weithin den alttestamentlichen Propheten». Quel «weithin», 'in larga misura', è forse sin troppo prudente; Origene, si vede, è ben preciso nell'identificare le due cose. D'altra parte lo studioso esplicita molto correttamente quanto sinora osservato: «Origenes sieht also keinen Gegensatz zwischen dem alt- und neutestamentlichen Priestertum. Für ihn führt das alttestamentliche Amt auf das neutestamentliche Amtsverständnis zu. Beide können nicht getrennt voneinander interpretiert werden. Das eine ist die Vollendung des anderen, das eine stellt die faktisch notwendige Voraussetzung des anderen dar» (146).

dell'Alessandrino alla citazione di Lc 2,52<sup>726</sup>; altrettanto significativa è ad esempio la citazione di 1Ts 2,7, che, si è visto, Origene conosce in entrambe le forme attestate dalla tradizione<sup>727</sup>: in essa Paolo dichiarerebbe, accettando la lezione *νήπιοι*, di essersi fatto bambino in seno alla comunità dei Tessalonesi.

Ancora, un'immagine evangelica efficace cui l'Alessandrino ricorre di frequente nella rappresentazione di questo abbassamento comunitario è quella della lavanda dei piedi (Gv 13,1 ss.), in cui Gesù, accogliendo il titolo di maestro dai discepoli, lo mette in relazione con la pratica di comunità e cura del più piccolo che si manifesta nel suo gesto operato durante l'ultima cena. E proprio alle citazioni di Gv 13,13 ss. ed al passo paolino di 1Tessalonesi fa riferimento precisamente la sezione della *Series* dedicata all'esegesi di Mt 24,43-45: servo fedele e prudente (Mt 24,45) sono per l'esegeta da intendersi l'apostolo ed il maestro (*CMtS* 61<sup>728</sup>).

Vale la pena soffermarsi sulla scena evangelica della lavanda dei piedi nel resoconto giovanneo dell'ultima cena e sull'esegesi origeniana di *Clo* XXXII.4,44-46. Il testo evangelico riporta come Gesù, prima di accostarsi ai discepoli, si levi le vesti e, preso un asciugatoio, se lo cinga alla vita. In che modo le vesti indossate potevano essere di impedimento all'azione che Gesù si accingeva a compiere? La domanda può parer peregrina, in un testo evangelico così evocativo. Eppure Origene solleva a ragion veduta la questione con la volontà di inserire l'intero discorso in una comprensione dell'abbassamento del Logos e della modalità in cui questa dinamica si verifica. Ecco come prosegue lo "studio" di quei vestimenti (*ἱμάτια*) dismessi nell'atto stesso di chinarsi ai piedi dei discepoli:

---

<sup>726</sup> Si è osservato ad esempio come questi testi venissero accostati in *Hler* I,7 allorché Origene tentava un'esegesi delle parole di Geremia attribuendone, in una ricostruzione complessa, parte alla *persona loquens* del Logos, parte all'uomo-profeta. Allora le "pezze d'appoggio" dell'argomentazione origeniana comprendevano, oltre ai due passi menzionati, anche la profezia dell'Emanuele di Is 7,14-16: quest'ultimo versetto, in particolare, si presta assai bene al discorso esegetico origeniano, che nell'infinito *γνώμαι*, per quanto usato in forma assoluta, trova un'analogia a quel non *saper* parlare, dichiarato da Geremia e motivo di scandalo se attribuito al Cristo. L'abbinamento dei due riferimenti biblici è piuttosto perspicuo: il fotografare Gesù Cristo nella sua infanzia, ovvero, nella materiale esperienza terrena della piccolezza – e dell'infanzia anagrafica: elementi che paiono sovrapporsi – significa produrre una prova di come il Verbo si sia autenticamente, materialmente abbassato e di come egli abbia sperimentato l'annichilimento. Stesso abbinamento si ritrova nei frammenti greci delle omelie su Luca.

<sup>727</sup> Torna la questione relativa alla corretta lezione di 1Ts 2,7 affrontata nella prima sezione della ricerca (vd. *supra* 41 n. 107): il testo in traduzione latina parrebbe consentire in questo caso di stabilire con relativa sicurezza come il greco origeniano portasse *νήπιοι* e non *ἦπιοι*, perché, se il testo originale si prestava facilmente ad una corruzione – per diplografia della -ν, ad esempio – motivo per cui le edizioni attuali tendono a preferire la *lectio difficilior* *ἦπιοι*, è difficile invece pensare a due termini latini di grafia così simile e di equivalente significato. Ora, è altrettanto difficile immaginare che il *facti sumus parvuli in medio vestrum* della traduzione latina anonima potesse essere considerato una buona resa per *ἦπιοι*. *Parvulus* è indubitatamente il bambino. Valgono le riflessioni proposte sopra.

<sup>728</sup> *CMtS* 61 (Opere di Origene XI.5 374): *Quoniam ad apostolos ceterosque episcopos et doctores parabola ista pertineat, manifestum est*. Si confronti anche il frammento greco corrispondente: ὅρα δὲ εἰ μὴ καὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα ἐγχειρισθέντας ἐπισκόπους καὶ διδασκάλους δυσωπεῖ ὁ λόγος.

«Ma forse che, se considereremo in maniera degna di Gesù le vesti delle quali si cingeva pranzando e rallegrandosi con i discepoli, non comprenderemo di quale ornamento (κόσμον) si riveste il *Logos divenuto carne* (cf. Gv 1,14)? Di questo, composto tutto intero di un tessuto di parole con parole (λέξεων πρὸς λέξεις) e suoni con suoni (φωνῶν πρὸς φωνὰς), egli si sveste, e si denuda *in forma di schiavo* (cf. Fil 2,7) – forma resa manifesta dal detto: *Preso un asciugatoio, se lo cinse attorno alla vita* (Gv 13,4) – sia per non essere completamente nudo, sia per asciugare i piedi dei discepoli, dopo averli lavati, con un tessuto più adeguato. E vedi in tutto ciò come il Logos, grande e degno di ogni onore, divenuto carne, rimpicciolisca se stesso per lavare i piedi dei discepoli: *Getta* – dice – *acqua nel catino* (Gv 13,5)»<sup>729</sup>.

Sono da osservare sin da subito due particolari del testo, non di poco conto: il primo è il riferimento biblico – ben lungi dall'essere una citazione precisa, ma non per questo meno esplicito – a Filippesi. Il complemento μετὰ δουλικοῦ σχήματος è evidentemente una crasi di μορφήν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. A riprova di quanto sinora osservato ed in maniera piuttosto prevedibile, il riferimento all'abbassamento del Logos evoca un'allusione al passo paolino<sup>730</sup>.

Rimarchevole è poi la definizione della guisa – meglio, del paramento – con cui il Logos si presenta attraverso l'incarnazione, come tessuto che unisce parole con parole, suoni con suoni. È da rilevare, a livello terminologico, l'opposizione tra λόγος, la Parola, e λέξεις, le parole, le espressioni. Oltre alla figura etimologica, cui Origene non è nuovo, il pensiero ricorda le considerazioni formulate nel primo capitolo a proposito del tema del linguaggio umano come modalità espressiva volontariamente assunta dal divino per relazionarsi con l'umano. Il Logos si presenta dunque “vestito”, rivestito di parole. Nell'accondiscendere ai discepoli – che sono perfetti, sì, ma piccoli in rapporto alla perfezione del Logos – quest'ultimo dismette il vecchio abito, adeguato all'uomo medio, e ne indossa un secondo, ben lungi dall'autentica manifestazione, ma appropriato al livello dei discepoli. Il Logos si fa incontro ai limiti dell'umanità, ma si modula, nel contempo, laddove sussista un autentico progresso. È una volta di più il tema di un insegnamento diversificato a seconda delle necessità dell'uditorio.

Il modello di Gesù viene proposto e trasposto nella pedagogia cristiana e, più concretamente, nella comunità ecclesiastica “storica”. Ecco il profilo del vescovo, delineato nelle omelie su Isaia:

---

<sup>729</sup> *Cl* XXXII.4,44-46 (SC 385, 206): ἀλλὰ μή πως ἐὰν ἴδωμεν ἀξίως τοῦ Ἰησοῦ τὰ ἐνδύματα αὐτοῦ, ἃ περιέκειτο δειπνῶν καὶ εὐφραίνόμενος μετὰ τῶν μαθητῶν, ἐννοήσωμεν τίνα κόσμον περίκειται ὁ γενόμενος σὰρξ λόγος; τοῦτον δὲ ἔν τιμι ὑφάσματι λέξεων πρὸς λέξεις καὶ φωνῶν πρὸς φωνὰς συνεστηκότα ἀποτίθεται, καὶ γυμνότερος μετὰ δουλικοῦ σχήματος, ὅπερ δηλοῦται διὰ τοῦ "Λαβὼν λέντιον διεζώσατο", γίνεται, ἵνα καὶ μὴ πάντη γυμνὸς ἦ καὶ μετὰ τὸ νύβαι οἰκειοτέρῳ ὑφάσματι ἀπομάξῃ τοὺς τῶν μαθητῶν πόδας. καὶ ὅρα ἐν τούτοις πῶς ἔαυ τὸν σμικρύνει ὁ μέγας καὶ δεδοξασμένος λόγος γενόμενος σὰρξ, ἵνα νύβῃ τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν· "Βάλλει, γὰρ φησιν, ὕδωρ εἰς τὸν "νιπτῆρα".

<sup>730</sup> Medesimo complesso di citazioni in *CMt* XVI.8, in cui il motivo della lavanda dei piedi del maestro è evocata a fianco di Filippesi 2,7 nonché, un po' prima nel paragrafo, di 1 Tessalonicesi 2,7. Il filo della riflessione origeniana si sostanzia dell'apporto di citazioni riprese perlopiù secondo uno schema costante.

«Colui che è chiamato all'episcopato non è chiamato alla dignità di principe, ma al servizio di tutta quanta la chiesa. Se vuoi convincerti sulla base delle scritture che colui che ha dignità di capo debba essere servo di tutti nella chiesa, ti persuada lo stesso Salvatore e Signore: lui che fu tale e tanto grande, divenne *in mezzo ai discepoli non come chi sta a tavola, ma come colui che serve* (Lc 22,26.27). Infatti, *deposte le vesti, preso un asciugamano, se lo cinse attorno alla vita e, versata dell'acqua nel catino, cominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con l'asciugatoio di cui si era cinto* (Gv 13,4.5). Ed insegnando che è necessario che i principi (della chiesa) siano tali e quali i servi, dice: *Voi mi chiamate Maestro e Signore, e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri* (Gv 13,13 s.). Colui che è principe nella chiesa, dunque, è chiamato a servire, affinché possa muovere da questa condizione di servo al soglio celeste [...]»<sup>731</sup>.

Il seguito del testo riporta due citazioni paoline: 1Cor 15.9 e l'atteso riferimento a 1Ts 2,6.7. La logica è sempre la medesima, in questo caso trasposta alla sfera dell'insegnamento umano ed alle dinamiche di autorità e pedagogia in seno alla chiesa. Si ribadisce dunque la necessità evangelica di concepire il comando o l'istruzione come servizio, ed un servizio adeguato alle effettive possibilità del singolo.

Testo illuminante a questo riguardo è poi quello di *CMt XIII.29*, cui si faceva riferimento in apertura del paragrafo; e che, peraltro, presenta un intricato viluppo di teorie interpretative, obiezioni e contro-obiezioni. A proposito dei piccoli il cui angelo vede la faccia di Dio, ecco che l'Alessandrino si chiede se non sia possibile identificarli con i perfetti. Riappare a sostegno di questa idea, puntualissima, la citazione di 1Ts 2,7, secondo la quale lo stesso Paolo, l'Apostolo per antonomasia, è divenuto come madre che ha cura dei propri figli. Un'obiezione a suon di citazioni scritturistiche, avanza Origene, potrebbe farsi schermo di Mt 18,6 e Mt 18,14 in cui, per l'ennesima volta, si paventa il rischio dello scandalo incombente sui piccoli; e certo, ammette l'esegeta, se i piccoli di Mt 18,10 fossero i perfetti, sarebbe ben audace il sostenere che questi siano passibili di scandalo. A questa obiezione, tuttavia, uno potrebbe contrapporre «che anche l'anima del giusto è passibile di caduta, come testimonia anche Ezechiele, affermando che il giusto può allontanarsi dai comandamenti di Dio, sicché non gli verrà accreditata la precedente giustizia»<sup>732</sup>. Tutti possono cadere, il progresso è reversibile e convertibile in un regresso: perciò nulla vieta di pensare che il perfetto il cui angelo ha il privilegio di vedere il volto del padre sia una persona, sì, progredita, ma soggetta a cadute. La formulazione, come sempre, non è assertiva; Origene si guarda bene dall'apporre la

<sup>731</sup> *HI*s VI.1 (GCS XXXII.269): *Qui vocatur ergo ad episcopatum, non ad principatum vocatur, sed ad servitatem totius ecclesiae. Si vis credere de scripturis quia in ecclesia servus sit omnium, qui praeest, suadeat tibi ipse Salvator et Dominus: talis tantusque factus est in medio discipulorum non quasi discumbens, sed quasi ministrans. Accipiens enim linteam, postquam exutus est vestimentis, praecinxit se et mittens aquam in pelvim coepit lavare pedes discipulorum et detergere linteo, quo erat praecinctus. Et docens quia tales oporteat esse principes quomodo servos ait: vos vocatis me magistrum et dominum, et bene dicetis; sum enim. Si ergo ego dominus et magister lavi vestros pedes, et vos debetis alterutrum lavare pedes. In servitatem igitur vocatur ecclesiae princeps, ut possit ex servitute ista ire ad solium caeleste [...].*

<sup>732</sup> *CMt XIII.29* (GCS XL.260 s.): ὅτι μεταπτωτή ἐστὶ καὶ ἡ τοῦ δικαίου ψυχὴ, ὡς μαρτυρεῖ καὶ ὁ Ἰεζεκιὴλ λέγων τὸν δίκαιον ἀφίστασθαι δύνασθαι τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ, ὡς μὴ λογισθῆναι αὐτῷ τὴν προτέραν δικαιοσύνην.



parola fine al gioco della giustapposizione delle soluzioni ermeneutiche, benché in altri casi il suo possibilismo si stemperi e si circoscriva a posizioni più nette.

Altrove, invece, la convergenza dello statuto di perfetti e piccoli – l'elemento forse più peculiare del pensiero dell'Alessandrino – è presentata in forma indiretta ma meno problematica, come un'ipotesi alla quale Origene pare dar credito. Illuminante a questo proposito l'esercizio di esegesi applicato a Mt 19,13-15, il celeberrimo passo del *sinite parvulos*. Bambini sono portati – l'assenza di un soggetto espresso per l'azione nel testo matteo è significativa agli occhi di Origene – a Gesù «perché imponga su di loro le mani e preghi». I discepoli rimbrottano gli accompagnatori dei bambini. Gesù rimbrotta, a sua volta, i discepoli e rammenta loro come il regno dei cieli appartenga ai bambini. Poi impone le mani e se ne parte.

Origene attualizza scopertamente l'episodio. Il passaggio alla realtà concreta della comunità è espresso *apertis verbis*:

«Poniamo dunque che uno di quelli che annunciano la catechesi ecclesiastica e l'insegnamento veda ciò che è stolto nel mondo, ciò che è niente ed ignobile (1Cor 1,28), e che sarà per questo definito con l'espressione fanciulli e lattanti, e che, vedendolo, rimproveri chi porta fanciulli e lattanti tali al Salvatore e maestro, come se facesse qualcosa di scriteriato; bada un po' se ciò che abbiamo appena analizzato non si presti ad esser riferito a questo caso»<sup>733</sup>.

Ora, osserva Origene, chi porta i bambini è apparentemente dotato di meno *logos* rispetto ai discepoli, che perciò lo rimproverano; di fatto, però, la sua misura di *logos* si attaglia alle capacità effettive dei bambini ed è dunque, nell'ottica dell'utilità e della provvidenza, più efficace. In qualche modo, solo la capacità di adeguarsi ai limiti dei piccoli, di farsi simili a loro, sancisce la perfezione dei progrediti. Non solo: Gesù stesso, nella sua perfezione, si è fatto bambino. Origene riprende la citazione di Fil 2,6 e la combina con una serie di testi evangelici che "certificano", in qualche modo, l'esperienza concreta di bambino vissuta da Gesù nella sua esistenza terrena; ovvero, l'assunzione materiale della condizione di piccolo. Manca invece il versetto successivo a Fil 2,6 e, con esso, l'indicazione della chenesi del Logos. L'unione della citazione paolina con le scene dell'infanzia di Gesù colma la lacuna, inducendo il lettore ad interpretare la chenesi stessa come l'assunzione dell'infanzia anagrafica.

Non si trova, invece, la citazione di Lc 2,52 che, si è visto poco sopra, solitamente accompagna la ripresa di Filippesi; la cosa si comprende forse per il fatto che qui non è tanto l'elemento della crescita progressiva ad interessare l'esegeta, quanto, piuttosto, l'abbassamento,

---

<sup>733</sup> *CMt XV.7* (GCS XL.368): βλέπω τις οὖν τινα τῶν ἐπαγγελομένων κατήχησιν ἐκκλησιαστικὴν καὶ διδασκαλίαν προσφέροντα "τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου", καὶ "τὰ ἐξουδενωμένα" "καὶ τὰ ἀγενῆ" καὶ διὰ τοῦτο λεχθησόμενα ἂν καὶ <παιδία> <καὶ βρέφη>, καὶ βλέπων ἐπιτιμάτω (ὡς ἀκρίτως ποιοῦντι) τῷ προσφέροντι τηλικαῦτα τῷ σωτῆρι καὶ διδασκάλῳ βρέφη καὶ <παιδία> καὶ πρόσχες εἰ μὴ ἀρμόζει ἀναφέρειν τὰ νῦν ἐξεταζόμενα ἐπὶ τὰ τοιαῦτα.

nei suo risvolti biografici. Il riferimento scritturistico che, al contrario, non manca all'appello, è quello di 1Ts 2,6.7: Paolo fattosi madre amorosa per i piccoli della sua comunità è, una volta di più, l'iconografia vivente di questo abbassamento pedagogico.

La condotta degli “accompagnatori” dei piccoli al Cristo merita loro una proposta di identificazione con gli angeli. Quale che sia il peso di questa ipotesi di lavoro, è evidente il ruolo, anche liturgico, dell'angelologia in questi testi ed in generale in relazione alla questione dei piccoli nella comunità. Su questo si tornerà a breve.

### III.2.5. L'apprendistato: buoni e cattivi discepoli

Chi sarà buon allievo? Una prima risposta si affaccia in base a quanto detto prima ancora di procedere ad una scorsa delle affermazioni origeniane. Se il più grande è chi più si fa piccolo, ed il miglior maestro, chi più di tutti si protende verso l'allievo e le sue manchevolezze, il buon discepolo sarà colui che con ogni sforzo si sarà fatto simile al maestro. La pedagogia si risolve così in uno sforzo continuo di sintesi degli estremi. Ci sarebbe forse lo spazio per scomodare il *topos* noto del *puer senex*, ed osservare come la crasi dei caratteri opposti costituisca il cuore del processo di apprendimento. Ma il parallelo sarebbe impreciso. Il paradigma che qui si esamina non enfatizza i caratteri antitetici – l'insipienza immune da passione dei piccoli, la dottrina dell'età matura – in un unico individuo, ma li smussa, li annulla in un processo di assimilazione nel proprio contrario. L'assimilazione all'altro – sia questo più piccolo, per condiscendenza; o più grande, per emulazione – è lo snodo cruciale della formazione pedagogica, su sé e gli altri.

La definizione del buon allievo risulta in buona parte dei casi apofatica. Gli strali sono piuttosto rivolti ai cattivi discepoli. Cattivo discepolo è ciascuno dei farisei che, dopo aver assistito alla “disfatta” dei Sadducei, rincarano la dose ed interrogano Gesù su quale sia il comandamento più grande nella legge (Mt 22,34-36). Non pongono domande per sapere, osserva Origene, ma al solo scopo di mettere in difficoltà: «Ogni persona che interroghi uno tra i dottori su un argomento qualsiasi, non per imparare ma allo scopo di mettere alla prova, né per puro desiderio, ebbene, dobbiamo ritenerla come fratello di quel fariseo che metteva alla prova il Salvatore con la sua domanda»<sup>734</sup>. Significativamente, il parallelismo istituito tra maestri ed allievi si tiene allorché, nel *Commento a Romani*, Origene invita a vagliare le intenzioni dell'insegnante nell'insegnare: «E perciò bisogna considerare attentamente con quale prospettiva insegni colui che insegna; se sia in cerca di grazia ed onore da parte di chi lo

---

<sup>734</sup> *CMIS* 1 (Opere di Origene XI.5 108): *Omnem ergo hominem, qui non discendi gratiam, sed temptandi causa, neque ex affectu simplici interrogat aliquem doctorum de qualicumque capitulo, aestimare debemus fratrem Phariseae illius qui Salvatorem interrogatione sua temptabat.* È il vizio della φιλομεικία, che Origene oppone all'autentico amore del sapere (φιλομάθεια) in *Prin* III.1.22.

ascolta, o spera piuttosto nella ricompensa che viene da Dio per la formazione ed il progresso degli studenti»<sup>735</sup>. La buona fede di chi domanda corrisponde alla buona fede di chi fornisce risposte.

Non solo: il Fariseo, chiamando Gesù “Maestro”, mente. Egli, osserva Origene, dice il falso, giacché il rapporto tra maestro e discepolo è univoco e elitario. Non si ammettono intrusi. Per rendere idea di questo rapporto di elezione, all’interno del quale non si ammettono imprecisioni, Origene istituisce un parallelo tra questo ed il rapporto padre-figlio. Si è già avuto modo di incontrare il passo<sup>736</sup>, ma vale la pena riproporlo:

«Considera: il padre è padre di suo figlio, e nessuno può chiamarlo padre, a propriamente parlare, se non suo figlio; e la madre è madre di sua figlia e nessuno può dirla madre se non la sua figlia sola. Così anche il maestro è maestro del suo discepolo, ed il discepolo è discepolo del suo maestro. Perciò, nessuno può dire a ragione: *Maestro* (Mt 22,36) se non il discepolo»<sup>737</sup>.

Scribi e Farisei, da maestri che erano, si mostrano cattivi allievi e passano la staffetta ai *dilecti Christi discipuli* (CMtS 9): a guadagnare a questi ultimi la qualifica è la capacità di comprendere il vero senso delle Scritture e di assegnare i giusti pesi a ciascuno, senza gravar su spalle gracili fardelli troppo pesanti. Pur essendo all’ascolto di Cristo e sul cammino di perfezionamento, essi sopravanzano la dottrina di chi riteneva di poter insegnare, ed è invece decaduto dalla propria dignità.

Proprio lo sguardo rivolto ai maestri di un tempo ed al loro fallimento vanaglorioso deve indurre i discepoli a guardarsi con ogni cura dalla boria: «E poiché quanto è pervenuto ai *fanciulli* è di molto inferiore a ciò che è tenuto in serbo per gli uomini fatti, non debbono inorgogliersi ed insuperbirsi coloro che sembrano essere, tra i *fanciulli*, di ingegno più acuto e agile. Ma (la Scrittura) dice *fanciulli* tutti gli uomini che il Salvatore indicava dicendo: *Eccomi, io e i fanciulli che Dio mi ha dato* (Is 8,18; Eb 2,13)»<sup>738</sup>.

Chi, invece, intravede i propri limiti riconoscendosi tra i piccoli, non corre il medesimo rischio; deve piuttosto guardarsi dal fatalismo inerte cui inducono il determinismo gnostico e la sua negazione del libero arbitrio. Sarebbe come sostenere che un uomo che si riconosca

---

<sup>735</sup> CRm X.35 (ed. HAMMOND Bammel 843): *Et ideo diligenter oportet intendere quo prospectu doceat ille qui docet; utrum gratiam et bonorem ab auditoribus quaerens an mercedem a Domino pro instructione et profectu discipulorum sperans.* Un’idea simile si trova anche in Clemente, allorché egli sottolinea la necessità, per chi si dedica all’insegnamento, di sincerarsi che obiettivo e motivazione che lo inducono all’attività siano la salvezza di coloro che lo ascoltano e non piuttosto l’amore per la gloria ed il desiderio di ricevere una ricompensa (Str I.1.6.1).

<sup>736</sup> Vd. *supra* 218.

<sup>737</sup> CMtS 2 (Opere di Origene XI.5 110): *Putat, pater filii sui pater est et nemo eum proprie potest dicere patrem nisi filius eius, et mater filiae suae mater est et nulla eam potest dicere matrem nisi sola filia eius. Sic et magister discipuli sui magister est, et discipulus magistri sui discipulus est. Propterea nemo potest dicere bene Magister nisi discipulus.*

<sup>738</sup> HIs VII.1 (GCS XXXIII.280): *Etenimcum ea quae ad pueros devenerunt, multo inferiora sint his, quae reposita sunt viris, debent non elevari et superbire hi, qui videntur inter pueros acrioris ingenii et velocioris. Istos autem pueros homines dicit omnes, quos et Salvator demonstrabat, ecce, inquit ego et pueri, quos mihi dedit Deus.*

incolto, affidatosi alle cure di un maestro, debba a lui, e a lui solo, un'eventuale promozione dalla precedente condizione di insipienza. Origene ricorre all'*exemplum* nel contesto più ampio della riflessione sulla libera determinazione, cui egli dedica il libro terzo del trattato sui *Principi*. Ecco il passo origeniano a proposito del cuore indurito del Faraone (Es 10,20.27) e del cuore di carne e pietra di Ezechiele (Ez 11,19.20):

«Questo [ovvero, che è Dio e lui solo a togliere il cuore di pietra e metterne uno di carne] dirà chi, sulla base della nuda lettera, sottrae il libero arbitrio. Noi invece risponderemo che bisogna intendere questi racconti in questo modo, dicendo che, come colui che si trova nell'ignoranza e nella mancanza di disciplina<sup>739</sup> (ἐν ἀμαθία καὶ ἀπαιδευσία), resosi conto delle proprie manchevolezze vuoi per esortazione (ἐκ προτροπῆς) del maestro, vuoi da se stesso, si affida a chi ritiene possa condurlo per mano verso la disciplina e la virtù; e, giacché questo si affida, colui che insegna annuncia che estirperà l'indisciplina e metterà la disciplina, non nel senso che nulla di ciò che riguarda l'essere educato e fuggire la mancanza di educazione sia nelle mani di colui che ha affidato se stesso per essere educato, ma annunciando piuttosto che migliorerà colui che lo desidera; così il Logos divino annuncia che leverà la malvagità da coloro che si accostano, malvagità che ha denominato cuore di pietra, non di quelli che non vogliono, ma di quelli che, malati, hanno affidato se stessi al medico»<sup>740</sup>.

La fortuita conservazione del testo greco permette di apprezzare l'ascendenza di certa terminologia: ad esempio, il sostantivo προτροπή, che è da intendersi «in senso positivo come spinta a cose convenienti». Così nota Simonetti, che lascia intravedere uno sfondo stoico per l'idea espressa<sup>741</sup>.

Il passo origeniano che più di tutti fotografa il modello del buon discepolo e la convergenza del suo profilo con quello del maestro è la raffigurazione del Gesù dodicenne nel tempio, che fa domande, come si conviene ai bambini della sua età, e si pone umilmente all'ascolto delle risposte dei maestri. Tuttavia, Gesù non apprende; piuttosto, istruisce. Il paradosso ben reso dalla traduzione latina di Gerolamo si fonda sulla caratura eccezionale del Gesù bambino, che fonde in sé la prudenza del buon allievo – per di più così giovane – e l'azione pedagogica che da questa stessa attitudine scaturisce.

---

<sup>739</sup> Si osserva in questa opposizione quanto la distinzione proposta all'inizio abbia ragione di esistere, e quanto, nei fatti, la παιδεία cui si riferisce Origene, di matrice biblica, disti dalla cultura / formazione di stampo greco. Nel caso specifico, pare, non si tratta di un pleonasma, ma di un'espressione che indica nel contempo l'assenza di formazione e disciplina.

<sup>740</sup> *Prin* III.1.15 (SC 268, 90-92 = *Phil* 21,14): Ταῦτα μὲν ἐρεῖ ὁ ἀπὸ τῶν ψιλῶν ῥητῶν τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρῶν. ἡμεῖς δὲ ἀποκρινόμεθα τούτων οὕτως ἀκούειν δεῖν λέγοντες ὅτι, ὥσπερ ὁ ἐν ἀμαθία καὶ ἀπαιδευσία τυγχάνων, αισθανόμενος τῶν ἰδίων κακῶν ἤτοι ἐκ προτροπῆς τοῦ διδάσκοντος ἢ ἄλλως ἐξ ἑαυτοῦ, ἐπιδίδωσιν ἑαυτὸν ᾧ νομίζει δύνασθαι αὐτὸν χειραγωγῆσειν ἐπὶ παιδευσιν καὶ ἀρετῆν, ἐπιδιδόντος δὲ τούτου ὁ παιδεύων ἐπαγγέλλεται ἐξελεῖν τὴν ἀπαιδευσίαν καὶ ἐνθῆσειν παιδείαν, οὐχ ὡς οὐδενὸς ὄντος εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ φυγεῖν τὴν ἀπαιδευσίαν ἐπὶ τῷ ἑαυτὸν προσαγοησὶν θεραπευθησόμενον, ἀλλ' ὡς ἐπαγγελλόμενος βελτιώσειν τὸν βουλόμενον· οὕτως ὁ θεῖος λόγος ἐπαγγέλλεται τῶν προσιόντων τὴν κακίαν ἐξαιρεῖν, ἢ ὡνόμασε "λιθίνην καρδίαν", οὐχὶ ἐκείνων οὐ βουλομένων, ἀλλ' ἑαυτοὺς τῷ ἰατρῷ τῶν καμόντων παρεσχηκότων.

<sup>741</sup> *I principi di Origene*, a c. di M. SIMONETTI, Torino 1968, 370 n. 32: Simonetti rimanda infatti per l'uso del termine in questo passo ed in III.1.5 a SVF III.682: nel frammento, di tradizione stobeana, si afferma dello stolto che non può essere indotto alla virtù, né indurvi altri.

La nota moraleggiante ed attualizzante dell'opportunità che i più piccoli si astengano dal parlare, ma si applichino, invece, all'ascolto, è di sapore fortemente origeniano; non a caso, la conserviamo in un frammento greco conservato delle omelie<sup>742</sup>. Più che non un affresco scolastico, tuttavia, – Crouzel, Fournier e Périchon chiamano in causa per questo passo il metodo delle *quaestiones et responsiones*<sup>743</sup> – pare piuttosto di vedere raffigurato in questo vivido ritratto il fanciullo prodigio, l'emblema del buon maestro, precursore della successiva predicazione di Cristo:

«Ma giacché era un fanciullo, lo si trova in mezzo ai dottori, impegnato a santificarli ed istruirli. Poiché era un fanciullo, lo si trova *in mezzo* (Lc 2,46) a loro, non ad insegnar loro, ma ad *interrogarli* (cf. Lc 2,46): questo, secondo ciò che si addice ai bambini, per insegnarci cosa convenga ai bambini, siano pur essi sapienti ed istruiti: ovvero, che ascoltino i maestri invece di desiderare di istruirli e di lanciarsi in una vana ostentazione. Interrogava, dico, i maestri, non per apprendere qualcosa, ma per istruirli interrogandoli. Da una e una sola fonte scaturiscono l'interrogare ed il rispondere con intelligenza; e sapere cosa chiedere e cosa rispondere appartengono alla medesima scienza. Era necessario che il Salvatore divenisse prima maestro nel porre interrogativi in modo sapiente, affinché poi rispondesse alle interrogazioni secondo la ragione e la parola<sup>744</sup> di Dio (*in iuxta rationem Dei atque sermonem*)»<sup>745</sup>.

<sup>742</sup> HLCFr XIX.6 (GCS XLIX.130): «In maniera conveniente ad un fanciullino (stava) Gesù quando (era) *in mezzo ai maestri* (Lc 2,46): non insegnava; piuttosto, *ascoltava ed interrogava* (Lc 2,46). Questo faceva Gesù, dando ai giovani un modello ed un esempio perché non fossero precipitosi, e stimolandoli giustamente a sollevare obiezioni» (Πρεπόντως δὲ παιδίῳ, ὅτε "διδασκάλων ἐν μέσῳ" Ἰησοῦς· οὐκ ἐδίδασκε μὲν, ἀλλ' ἠήκουεν καὶ ἐπηρώτα", ὅπερ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἐποίει τοῖς νέοις τύπον διδοῦς καὶ ὑπογραμμὸν μὴ προπετεῦσθαι, καλῶς διεγεῖρων πρὸς ἐπαπορήσεις). Si noti: ἐπαπόρησις è un bel neologismo origeniano, attestato nei due grandi commentari ai vangeli (Cto II.11.79, VI.14.82, VI.37.185, X.16.88, XXXII.12.139, XXXII.20.165; Cmt X.17, XII.15, XV.16; XVII.29) e nel CC (VIII.2) e nel CC (VIII.2), oltre che nell'omelia sulla maga di Endor (2,27), poi confluito nel lessico dei padri successivi (in Eusebio, Epifanio, Atanasio; nei Cappadoci). Esichio glossa il termine, evidentemente raro, con il sinonimo ἀπορία (ε4207).

<sup>743</sup> SC 87, 278 n. 1.

<sup>744</sup> A proposito della resa di Gerolamo, si osservi come il traduttore renda l'ambiguità semantica dell'originale che in greco doveva evidentemente portare λόγος, sdoppiandone i due significati: il Logos è nel contempo parola, discorso, e ragione. La stessa ambiguità permette ad Origene-Gerolamo di commentare così il silenzio di Zaccaria: «Io ritengo che esistano opere, che, prive di parola e prive di ragione, non differiscono in nulla dai puri gesti. Dove, invece, la parola e la ragione aprono la via e ne risulta un'opera, i gesti, che si ornano di parola e ragione, non devono essere considerati semplici gesti. Se dunque vedrai che l'uso giudaico è privo di parola e ragione, si che non possono render ragione di ciò che essi stessi fanno, comprendi che si realizza sino ad oggi ciò che allora avveniva in Zaccaria in immagine» (HLC V.1.2: *Ego puto talia esse opera, quae absque sermone atque ratione nihil nutibus differunt. Ubi vero ratio et sermo praecesserit et ita opus fuerit subsecutum, non debent existimari simplices nutus, qui ornatur sermone atque ratione. Si igitur videris conversationem Iudaeorum sine ratione atque sermone, ita ut non queant eorum, quae agunt, rationem reddere, intellege id, quod tunc in Zacharia processit in imagine, in illis hucusque compleri*; SC 87, 136-138). Come si vede, al cuore dell'esegesi rimane l'opposizione tra *ratio* e *sermo*. Si veda anche il commento di Crouzel-Fournier-Périchon su questo passo: «Ratio et sermo correspondent dans ce passage au seul mot grec λόγος. [...] Le Λόγος, Verbe de Dieu, donne aux rites juifs leur λόγος, leur sens spirituel. Le mutisme de Zacharie signifie que la Loi, sans le Christ, n'a plus de sens : les institutions juives sont devenues des gestes sans signification. Au temps de l'Ancien Testament, les prescriptions de la Loi pouvaient être un hommage rendu à Dieu, mais, après la venue du Christ, le salut a déserté les rites juifs. [...] Refuser la révélation du Λόγος, pour s'en tenir aux ordonnances de la loi ancienne, c'est demeurer « ami de la lettre », c'est être ἄλογος, c'est-à-dire méconnaître le Λόγος qui communique à la Loi sa Vérité et son sens. Le Juif dès lors est incapable de rendre compte des rites, λόγον ἀποδοῦναι, *rationem reddere* ; il demeure muet, sans parole (ἄλογος), comme Moïse, en Égypte [...] et son attitude est absurde (ἄλογος), sans raison : c'est un aveu de déraison, *confessio stultitiae*. On voit comment la signification polyvalente de λόγος permet à la pensée origénienne de se mouvoir sur plusieurs plans» (SC 136 s., n.1).

<sup>745</sup> HLC XIX.6 (SC 87, 278): *Quoniam vero parvulus erat, invenitur in medio praeceptorum sanctificans et erudiens eos. Quia parvulus erat, invenitur in medio non eos docens, sed interrogans, et hoc pro aetatis officio, ut nos doceret, quid pueris,*

La prima parte del testo della traduzione latina, cui corrisponde il frammento greco, parrebbe contraddire la successiva. L'esegeta afferma inizialmente che Gesù non insegnava (*non eos docens* – οὐκ ἐδίδασκε) mostrando con il buon esempio cosa debbano fare i fanciulli: limitarsi ad ascoltare ed interrogare per imparare. Ma la seconda parte del testo rettifica almeno apparentemente questa prospettiva, perché Gesù, sì, interroga i maestri, ma allo scopo di insegnare loro. La giustapposizione parrebbe paradossale. In realtà i due aspetti paiono facilmente conciliabili qualora si consideri lo sviluppo nel suo complesso: Gesù bambino adotta i modi del fanciullo per porsi a modello rispetto agli altri giovani, ma oltre al modo, alla "facciata" costituita dall'interrogare, egli varca il confine tra l'allievo ed il maestro.

#### IV. Battesimo ed angelologia: rinascita e tutela dei piccoli

In un'analisi della nozione di pedagogia nell'orizzonte origeniano che privilegi l'aspetto dell'infanzia, non può mancare un accenno a due grandi temi. L'uno è quello del battesimo<sup>746</sup>; l'altro, quello dell'angelologia.

Nel primo caso l'argomento tocca la sfera di interesse della presente ricerca per tre questioni cui il testo dell'Alessandrino permette, entro certa misura, di rispondere: la prima – e la più evidente – concerne l'eventuale battesimo impartito agli infanti ed ai fanciulli. È dunque una questione di interesse storico, per ricostruire la quale l'opera dell'Alessandrino può fornire una fonte privilegiata di informazioni.

Questione meno immediata o prevedibile, ma forse più significativa, è legata alla simbologia stessa del sacramento del battesimo ed alla terminologia volta ad indicarlo. La critica francese del scorso secolo – in particolare, Crouzel e Daniélou, ma anche, più recentemente, Cécile Blanc – ha evidenziato la poliedricità dell'immagine battesimale nell'orizzonte origeniano e l'esistenza di almeno quattro accezioni con cui l'Alessandrino si riferisce al sacramento: le ombre dell'autentico battesimo, prefigurato nell'Antico Testamento in alcuni episodi, come l'attraversamento del Mar Rosso o del fiume Giordano e cui Origene

---

*quamvis sapientes et eruditi sint, conveniret, ut audiant potius magistros, quam docere desiderent, et se vana ostentatione non iacent. Interrogabat, inquam, magistros, non ut aliquid disceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manant et interrogare et respondere sapienter; et eiusdem scientiae est scire, quid interrogas quidve respondeas. Oportuit primum Salvatorem eruditae interrogationis magistrum fieri, ut postea interrogationibus responderet iuxta rationem Dei atque sermonem.*

<sup>746</sup> Sul tema i contributi sono numerosissimi. Di recente E. FERGUSON (*Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapid (MI) – Cambridge 2009, 400-428) ha dedicato alcune pagine all'Alessandrino, riassumendo le posizioni preminenti della critica sull'argomento. Oltre a rimandare ad esso per un panorama ed un contributo innovativo, si ripercorrono qui le voci principali sul tema; una scorsa dei nomi impegnati mostrerà come la problematica abbia interessato fior fiore di studiosi di Origene e sia stata ritenuta centrale nel pensiero dell'Alessandrino: J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, 65-74 (*La théologie sacramentaire d'Origène. I Le baptême*); H. CROUZEL, *Origène et la structure du sacrement*, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 63 (1962) 81-104, in particolare le pagine 83-93 per quanto concerne il battesimo; C. BLANC, *Le baptême chez Origène*, *StPatr* XI (1972) 113-124; P.A. GRAMAGLIA, voce *Battesimo*, in *Origene. Dizionario* 45-48.

riconduce anche il battesimo amministrato da Giovanni; il battesimo cristiano nell'acqua; quello, spirituale, per mezzo dello Spirito Santo; il battesimo escatologico nel fuoco. A queste nozioni si aggiunge di tanto in tanto nell'opera origeniana il battesimo di sangue, quello dei martiri. Tra le immagini di cui si avvale la teologia battesimale origeniana, una delle privilegiate è quella della rinascita<sup>747</sup>, per analogia al passo giovanneo di Gv 3,3-5 ed all'episodio del fariseo Nicodemo cui Gesù richiede una nascita «dall'alto», «in acqua e spirito»<sup>748</sup>. Ancora, Tt 3,5 parla di «un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo»<sup>749</sup>. Benché esso non conti che due sole attestazioni nel Nuovo Testamento, come si vedrà, Origene mostra di prediligere il termine greco *παλιγγενεσία* ad indicazione di questa metafora<sup>750</sup>. L'idea di una rigenerazione dell'individuo per mezzo del battesimo è sviluppata da Origene con grande ampiezza, in particolare in un'opera di scoperta relativamente recente quale il trattato *Sulla Pasqua*. I catecumeni che ricevono il battesimo sono chiamati ad abbandonare l'uomo vecchio e rigenerati ad una nuova vita.

Prima di giungere allo stadio del battesimo, tuttavia, si richiede ai catecumeni e a tutti coloro che si accostano al credo cristiano, spesso ancora immersi nella vita precedente e per questo bisognosi di una purificazione, di sottomettersi ad un percorso formativo le cui tappe sono state variamente identificate e scandite dagli studiosi del pensiero sacramentale dell'Alessandrino. Il dato che rimane indiscusso, e su cui si è già avuto modo di soffermarsi ampiamente, è certo quello di una gradualità dell'insegnamento cristiano. Il *Contro Celso* lascia intravedere questa scansione, distinguendo, come si è visto, la difficoltà degli insegnamenti. I piccoli o semplici, che non possono accedere ad uno stadio più approfondito delle conoscenze, ricevono dunque una formazione “in forma di latte”, in attesa di accostarsi al cibo solido e di crescere. Coloro che, nella loro limitatezza, si accostano all'insegnamento dei rudimenti, sono dunque tratteggiati con i caratteri dell'infanzia spirituale.

Una volta di più si osserva con chiarezza l'ambiguità di un'immagine, quale quella infantile, che designa per un verso la rigenerazione, e dunque l'accesso ad una nuova condizione che, benché perfettibile – come ogni realtà terrestre nell'orizzonte concettuale origeniano – costituisce nondimeno un passaggio risolutivo, una tappa significativa che garantisce una sostanziale trasformazione dell'individuo nel senso di un suo avvicinamento alla

<sup>747</sup> Per cui rimane fondamentale, evidentemente, il già citato contributo di VON HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und Verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, TU XLIII, III B., 97-143.

<sup>748</sup> Gv 3,3: ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν; Gv 3,5 ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος.

<sup>749</sup> Tt 3,5: διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.

<sup>750</sup> Vd. FERGUSON, *Baptism*, cit. 413: «Indeed, the “bath [or washing] of re generation” was Origen's favorite phrase for baptism, not only in passages commenting on *παλιγγενεσία*».

perfezione; per altro verso, invece, essa indica uno stadio iniziale e provvisorio, di cui si auspica un superamento quanto più possibile rapido.

\*\*\*

La seconda grande tematica abbraccia la questione dell'angelologia. La ragione dell'interesse per questa ricerca è piuttosto perspicua. La funzione attribuita dall'Alessandrino all'angelo custode è notevole ed intimamente legata alla "gestione" dei piccoli nella comunità. L'angelo – o gli angeli – è intermediario dell'azione pedagogico-salvifica della provvidenza divina nella vita del singolo; il suo ruolo è tanto maggiore quanto più fragile e soggetto a cadute è il piccolo cui l'angelo è assegnato. Non solo: giacché la piccolezza o grandezza dell'assistito non sono dati in maniera definitiva ma costituiscono un processo in perenne evoluzione, l'angelo ha parte attiva nell'aiutare il cristiano nell'ardua impresa del miglioramento di sé; la sua impresa non è meno difficile per quanto concerne se stesso, perché egli, come tutte le creature razionali, non è esente dal rischio di una caduta. Non si esclude il caso paradossale, come si vedrà, in cui l'angelo si mostra meno attento del proprio compagno di viaggio e merita quindi, più di lui, la qualifica di 'piccolo'. Il cammino di perfezionamento si dipana come un difficile equilibrio di sforzi congiunti.

L'aspetto dell'angelologia si interseca a quello precedentemente citato del battesimo, perché l'angelo custode detiene nel pensiero origeniano un ruolo nello svolgimento del processo battesimale; ma anche e soprattutto per una questione sollevata dall'opera origeniana e di non facile soluzione: se, cioè, l'assegnazione dell'angelo custode al suo protetto si collochi al momento della nascita o si realizzi invece nel tempo della sua conversione e, nello specifico, in occasione del battesimo.

#### IV.1. **Pedobattesimo: i prodromi della questione**

Come si accennava, l'opera origeniana fornisce una documentazione storica di grande valore relativamente alla diffusione, al suo tempo, della pratica del pedobattesimo: ovvero, all'abitudine di amministrare il sacramento battesimale agli infanti. La questione, come è noto, susciterà dibattiti teologici di grande importanza e contribuirà a definire posizioni non sempre concertate. In questione è la natura stessa del battesimo, il suo significato e, di conseguenza, il ruolo ed il margine di azione che il battezzando è chiamato ad esercitare nello svolgimento del sacramento. È nota ad esempio la posizione di K. Barth<sup>751</sup>, che, negli anni quaranta dello scorso secolo, in linea con la teorizzazione di Calvino, assegnava specificamente al battesimo non tanto la grazia del sacramento, quanto la *cognitio salutis* – ovvero la comprensione, la consapevolezza e, se si vuole, l'autentica appropriazione della remissione dei peccati ottenuta

---

<sup>751</sup> K.BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zurich-Zollikon 1943.



mediante il battesimo – da parte di chi riceve il sacramento stesso. È evidente come, in quest’ottica, la prospettiva del battesimo impartito ad individui il cui sviluppo intellettuale e personale non è ancora completo risultasse inammissibile. Alla questione più propriamente teologica si è affiancato nell’orizzonte degli studi il problema, di ordine storico, relativo all’attestazione della pratica pedobattesimale nella chiesa primitiva. I dibattiti hanno tentato di stabilire, dunque, non tanto l’eventuale compatibilità del procedimento sacramentale con l’orizzonte teologico delle prime comunità cristiane, o addirittura la sua obbligatorietà, quanto, piuttosto l’effettiva, concreta attestazione del fenomeno nelle prime fonti a nostra disposizione.

Non si vuole qui ripercorrere un dibattito acceso ed arcinoto, per cui si rimanda alla letteratura corrispondente<sup>752</sup>. Basterà qualche indicazione di massima<sup>753</sup>. È noto come, a parte alcuni riferimenti, la cui interpretazione è peraltro opinabile<sup>754</sup>, la letteratura neotestamentaria non offra indicazioni relativamente alla problematica pedobattesimale. La pratica è invece

---

<sup>752</sup> Sul tema del battesimo impartito agli infanti ed ai fanciulli alcune opere fondamentali, benché datate, meritano una citazione: ad esempio O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel 1948. Ancora, è nota la contrapposizione di Joachim Jeremias, sostenitore di una datazione arcaica per la pratica del pedobattesimo, e Kurt Aland, che questa tesi ha contestato: J. JEREMIAS, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, Göttingen 1938; *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?* Göttingen 1949; *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; K. ALAND: *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an J. JEREMIAS*, TEH LXXXVI, München 1961. Per venire alle pubblicazioni più recenti, una di esse è data dalla raccolta di articoli di D.F. WRIGHT, *Infant Baptism in Historical Perspective. Collected Studies*, Colorado Springs (CO) 2007. Il volume raccoglie alcuni dei numerosi contributi dedicati alla problematica dallo studioso, che tuttavia, è necessario premetterlo, imposta teologicamente la prospettiva e la sviluppa perciò in una dimensione contemporanea, che tiene conto dei dibattiti della critica. Ancora più recente, e perciò contributo di riferimento per una messa a punto bibliografica, è il volume di FERGUSON, *Baptism, cit.*

<sup>753</sup> Per una sintetica messa a punto si veda ad esempio FERGUSON, *Baptism, cit.* 362-379 (*Origin and Early Development of Infant Baptism*). Ferguson non considera evidentemente la testimonianza di Ireneo cui si farà a breve riferimento.

<sup>754</sup> Oggetto del contendere, nell’argomentazione di Jeremias, è ad esempio 1Cor 7,14, che implica la santificazione “automatica” dei figli nati da genitori a loro volta credenti («perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi»). Jeremias pare dare per scontato che i figli di convertiti ricevano il battesimo come i genitori; qualche esitazione conosce la sua posizione relativamente ai figli di cristiani, che non avrebbero ricevuto necessariamente il battesimo. Anche su questa seconda categoria la posizione dello studioso si sarebbe evoluta: il detto paolino non avrebbe significato la negazione del battesimo ai figli di cristiani. Altro passo scritturistico importantissimo è costituito da Mc 10,13-16 e paralleli, il celebre *sinite parvulos*, in cui già Cullmann riconosceva una testimonianza, al tempo della fissazione del vangelo, del dibattito intorno al pedobattesimo: «Ce n’est certainement pas trahir notre sujet que de mentionner ici le geste de bénédiction que le Christ a fait sur des enfants qu’on lui apportait (Matth. 19,13 et parallèles). Et ceci non seulement parce que la manière dont les évangélistes nous rapportent le fait laisse supposer qu’ils voulaient donner par là des directives au sujet du baptême des enfants, celui-ci étant peut-être déjà un objet de discussion ecclésiastique, mais surtout parce que l’imposition des main était précisément le geste qui accompagnait le don de l’Esprit [il corsivo è dell’autore]. La main que Jésus pose sur les enfants en signe de bénédiction est l’instrument de l’Esprit tout comme celle qu’il impose aux malades. Les nourrissons (βρέφη, Luc 18.15) dont parle l’Évangile entrent, en vertu de cet acte, en communion avec Jésus. Il ne s’agit certes pas encore du baptême, mais c’est cependant à juste titre que, dès les temps les plus anciens, cet épisode a été invoqué pour légitimer le pédobaptême, dans lequel il ne s’agit aussi de d’introduire les enfants dans la communion du Christ. « Ne les empêchez pas d’entrer dans cette communion ! » μη κωλύετε.» (*Le baptême, cit.* 35 s. ; si veda in particolare l’appendice al saggio, alle pagine 63-69). Lo stesso episodio evangelico sarebbe servito a perorarne la causa. Tertulliano, per parte sua, come si vedrà a breve, ci informa di come tra secondo e terzo secolo il passo potesse essere interpretato nel senso di un invito a battezzare i bambini (*De baptismo* XVIII.4.5).

attestata, al più tardi, in Ireneo, che parla di una santificazione degli uomini di tutte le età attraverso la rinascita battesimale<sup>755</sup>. Più tardi, Tertulliano vi allude come ad una pratica diffusa, e da lui avversata, in *De baptismo* XVIII.4.5, benché in *De anima* 39.40, al contrario, egli sembri sostenere l'opportunità di un battesimo tempestivo, stante la corruzione propria della nascita corporale ed estesa a tutti, sin dalla prima infanzia<sup>756</sup>. Piuttosto che considerare cosa intrinsecamente negativa il rito pedobattesimale, il Cartaginese ritiene valga la pena di posticiparlo per evitare ai padrini il rischio di una responsabilità eventuale – nel caso essi muoiano prematuramente o la natura del bambino si riveli in seguito perversa e malvagia – e garantire ai battezzandi una comprensione del privilegio che essi ottengono attraverso il sacramento.

L'altro grande Africano della cristianità latina, Cipriano, sembra invece sostenere un battesimo tempestivo del neonato sulla base di alcune argomentazioni. L'occasione per occuparsi dell'argomento è quella di un concilio di vescovi africani tenutosi con tutta probabilità nel 252. Rispondendo con un'epistola al vescovo Fido, che aveva sollevato la questione dell'opportunità di un battesimo rimandato in concomitanza o dopo i primi otto giorni di vita, in una sorta di parallelismo cristiano della circoncisione ebraica (ep. 64: *considerandam esse legem circumcisionis antiquae*), Cipriano obietta che ogni essere umano nasce completo dalla mano di Dio, senza che sia fatta distinzione tra gli individui di differente età. Il vescovo cartaginese non sembra connettere la prima infanzia ad un'impurità "levitica", e

<sup>755</sup> Ir. *Adv. Haer.* II.23.4 (SC 294, 220): «Venne infatti per salvare tutti per mezzo di se stesso – intendo tutti coloro che rinascono per mezzo di lui, infanti, piccoli, bambini, giovani ed uomini più anziani» (*Omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores*).

<sup>756</sup> Cf. *De baptismo* XVIII.4.5 «Pertanto, secondo la condizione, la disposizione ed addirittura l'età di ciascuna persona, procrastinare il battesimo può essere più utile, e soprattutto quando si tratta di bambini. E difatti, perché sarebbe necessario – a meno che non lo sia per davvero – far correre un pericolo anche ai padrini, loro che possono mancare alle loro stesse promesse in caso di morte o essere ingannati per lo svelarsi di una mala indole (sc. del battezzando)? Certo, dice il Signore: *Non impedito ai bambini di venire a me*. Vengano, sì, ma una volta cresciuti, vengano quando studiano, vengano una volta appreso da chi vanno! Diventino cristiani quando potranno conoscere Cristo! Perché l'età dell'innocenza si affretta verso la remissione dei peccati? Si è (ben) più cauti con le cose di questo mondo: a chi non affidiamo le cose terrene, affidiamo le divine? Imparino piuttosto a chiedere la salvezza, affinché tu sembri aver dato a chi chiede!» (SC 35, 91.93: *Itaque pro cuiusque personae condicione ac dispositione, etiam aetate cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. Quid enim necesse est, si non tam necesse est, sponsores etiam periculo ingeri qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli? Ait quidem dominus: Nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescent, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani cum Christum nosse potuerint! Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agatur in saecularibus, ut cui substantia terrena non creditur divina credatur? Norint petere salutem ut petenti dedisse videaris!*). Al contrario, la sezione del *De anima* in questione (39.40), che non è possibile riportare per intero stante la lunghezza, non afferma *apertis verbis* la necessità o l'opportunità del pedobattesimo, ma ribadisce l'intrinseca peccaminosità della nascita corporale, che deve la propria ragione ad Adamo: «A questo modo, ogni anima trae la sua origine da Adamo fino al momento in cui non trova in Cristo una nuova nascita, restando immonda fino al momento della rinascita, peccatrice in quanto immonda, e ricevendo l'infamia anche della carne in seguito alla sua unione con essa» (*Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quadiu recenseatur, peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam et carnis ex societate*). Trad. MORESCHINI-PODOLAK 2010, 187. Nel passo immediatamente precedente sono inoltre ripresi 1Cor 7,14 e Gv 3,5, i due testi battesimali 'per eccellenza'.

respinge dunque come insensato il rifiuto di baciare il piccolino, come voleva il rito battesimale nord-africano, prima che si concludano i suddetti giorni di purificazione. Ritiene, insomma, che la circoncisione carnale non debba fraporsi a quella “spirituale”. La strada è con Cipriano spianata: gli elementi della discussione – macchia legata alla nascita corporale, inconsapevolezza degli infanti, nozione di peccato – sono già predisposti. Tuttavia, come nel caso di Origene, la strada che separa questi teologi e la loro nozione di battesimo da quella agostiniana è molto lunga.

Una tesi avanzata negli studi dell'ultimo secolo e sostenuta da Ferguson vedrebbe nei cosiddetti “battesimi di necessità” la chiave per comprendere la diffusione e l'imporsi di una pratica non attestata con chiarezza nella letteratura biblica neotestamentaria e nelle testimonianze cristiane dei primi due secoli. Ferguson ritiene plausibile che, in caso di malattia grave di un figlio nato da coppia cristiana o da una coppia di catecumeni, il timore per la salvezza dell'anima del piccolo inducesse i genitori a richiedere per lui il battesimo. Tenuto conto dell'alto livello di mortalità infantile, non è improbabile che una pratica inizialmente stabilita solo per i casi di necessità si sia poi a poco a poco imposta come normativa. Come giustamente osserva Ferguson, la testimonianza stessa di Tertulliano, la prima a rendere conto in modo netto dell'amministrazione del pedobattesimo, va in certa misura in questo senso: in effetti il Cartaginese sembra contestare il ricorso d'ufficio ad una opzione che sarebbe stato più prudente evitare nei casi normali, lasciando intendere tuttavia come la necessità imponesse comprensibilmente scelte diverse<sup>757</sup>.

#### IV.1.1. *Sordes, ῥύπος* / 2: il peccato originale allo stadio embrionale?

Cullmann ribadiva nello studio menzionato una verità difficilmente discutibile: allo stato attuale delle conoscenze, il Nuovo Testamento non fornisce elementi di informazione incontrovertibili su questo aspetto del sacramento battesimale; non permette, cioè, di pronunciarsi con certezza sulla questione, in un senso o nell'altro. In questo senso la lunga *querelle* di Jeremias e Aland non sembra avere raggiunto una soluzione convincente e univoca. Lo studio, per altro verso, impostava correttamente il problema, portando in primo piano la questione principale: se, cioè, a prescindere dalla realizzazione storica e, ancor più, dai dati storico-letterari in nostro possesso, il pedobattesimo sia compatibile con la concezione neotestamentaria<sup>758</sup>. Si tratta di un passaggio ulteriore alla distinzione, correttamente avanzata da D.F. Wright, del piano teologico da quello storico<sup>759</sup>: è questione di interrogare il testo

---

<sup>757</sup> FERGUSON, *Baptism*, cit. 378 s.

<sup>758</sup> CULLMANN, *Le baptême*, cit. 22.

<sup>759</sup> WRIGHT, *Infant Baptism*, cit. 3.

intersecando l'insieme degli elementi storici in esso attestati e le motivazioni teologiche fornite a giustificazione o sostegno di questi stessi dati.

Si può applicare proficuamente lo stesso metodo di indagine ad Origene. Quest'ultimo diviene così, oltre che un testimone prezioso ai fini della ricostruzione della storia del sacramento nei primi secoli, una voce che permette di meglio conoscere le riflessioni teologiche ed antropologiche elaborate a sostegno del pedobattesimo. In altri termini: osservare l'immagine che l'autore fornisce della problematica battesimale alla sua epoca è interessante sia per trarne indicazioni storiche, come si è fatto, sia per sondare le motivazioni teologiche che, a posteriori, egli suppone ed evoca a giustificazione di una pratica da lui osservata.

La questione del pedobattesimo, in effetti, si affaccia nell'opera origeniana e si impone all'interesse dell'autore probabilmente in risposta all'emergere ed al diffondersi della pratica nella Chiesa a lui contemporanea; pratica che, come osserva Gramaglia, «nelle chiese non aveva ancora avuto una tematizzazione teologica». E nondimeno alcune «premesse ideologiche» proprie all'Alessandrino ed estranee alla teologia cristiana dei suoi tempi gli consentono di fornire una «giustificazione pratica» a questa “tendenza”: «il peccato delle anime preesistenti, la loro punizione con l'assunzione di un corpo umano e la contaminazione impura della nascita nel mondo materiale»<sup>760</sup>.

Si è avuto modo di accennare a queste problematiche in un precedente capitolo, laddove si affrontava la questione dell'insorgere del peccato in corrispondenza dello sviluppo razionale dell'individuo<sup>761</sup>. La citazione cardine della riflessione origeniana sul tema dell'impurità, come si è già avuto modo di rimarcare, è Gb 14,4 s.: « Chi sarà puro da impurità? Nessuno, avesse vissuto anche un solo giorno». Si osservava come il cosiddetto ῥύπος della citazione scritturistica – *sordes* nella resa dei traduttori latini – costituisse un'apparente pietra d'inciampo rispetto al sistema antropologico chiaramente delinato da Origene, che fissa abitualmente una corresponsione tra lo sviluppo pieno dell'elemento razionale dell'individuo

---

<sup>760</sup> GRAMAGLIA, voce *Battesimo*, cit. 47. Una premessa di metodo, che Wright ha ragione di impostare all'inizio del volume citato: «the word “infant” may foster ambiguity, and we would be wiser to distinguish between ‘children’ and ‘babies’. This is in effect the distinction that Aland insisted on (between Kindertaufe and Säuglingstaufe) [...]. some important early sources differentiate between those who can answer for themselves, from the age of perhaps three onwards, and those who cannot» (*Infant Baptism*, cit. 4). In effetti, sarebbe giusto distinguere, in un'ottica teologica contemporanea, il battesimo degli infanti da quello dei bambini, essendo questi ultimi capaci di rispondere per se stessi – benché sia poi in questione l'età alla quale si ritiene che l'individuo sia in grado di scegliere in piena coscienza; il discorso, come si vede, si riallaccia sempre a quello dello sviluppo dell'individuo. Nel caso specifico di Origene, tuttavia, la questione è presto risolta: Origene, si vedrà, imposta la problematica proprio in quanto i piccoli che ricevono il sacramento non possono aver peccato volontariamente. La sua posizione presuppone dunque che, quale che sia l'età dei battezzati, questi ultimi rientrino nella prima delle categorie indicate da Wright. Il computo preciso degli anni non interessa dunque la nostra ricerca.

<sup>761</sup> Vd. *supra* 141 s.

(logos), cui si accompagna un incontro personale con il Figlio (Logos), da un lato, e l'imputabilità a questo stesso individuo della responsabilità delle azioni perseguite, dall'altro.

Se il peccato attende l'età della ragione per rivelarsi, l'impurità o sozzura cui farebbe riferimento Giobbe non risparmia tuttavia gli infanti, avessero essi al loro attivo anche un solo giorno di vita. Come conciliare le due prospettive?

In realtà, si concludeva sommariamente già allora, il "sistema" origeniano non contempla sotto questo aspetto alcuna contraddizione: l'impurità è contestuale alla nascita e non coincide con il peccato, ma è una conseguenza del contatto del singolo con la sfera corporea, che nulla deve alla libera azione individuale. In breve, un male necessario: a tal punto necessario che per lo stesso Logos incarnato, il Gesù bambino del vangelo dell'infanzia di Luca, sono adempiute le prescrizioni previste per i nati di Ebrei. All'ottavo giorno, il neonato viene condotto dalla madre al tempio per la purificazione rituale.

Nella seconda sezione della ricerca, a proposito dell'impurità, si era brevemente esposta la dottrina basilidiana relativa alla teodicea divina: una dottrina evidentemente necessitata dall'osservazione, da parte dello gnostico, di una sofferenza diffusa nel mondo ed apparentemente inesplicabile ed ingiusta. Caposaldo scritturistico di questa osservazione era per l'autore, riportato da Clemente Alessandrino, la citazione di Giobbe, la stessa che, abbiamo visto, sostanzia il pensiero origeniano: metafora esplicita del "malessere inutile", oltre al martirio di cristiani virtuosi, era nel frammento basilidiano la sofferenza patita dagli infanti. Gli elementi si ritrovano con estrema puntualità nell'esegesi origeniana, a testimoniare, una volta di più, la continuità del nostro autore con la tradizione alessandrina. La combinazione degli elementi e l'esito della riflessione sono tuttavia molto distanti. Si è anticipata in precedenza<sup>762</sup> la lista dei testi di maggiore momento per la ricostruzione del pensiero di Origene: *HLc* XIV.3-5 s., *HLv* VIII.3, *CRm* V.9. È giunto il momento di ripercorrere qui quegli stessi passi, con particolare attenzione a tre fuochi principali: la preesistenza; l'impurità come conseguenza della materialità; il battesimo come purificazione e remissione dei peccati.

#### IV.1.1.1. *HLc* XIV.3-5

Il primo testo, tratto dalle omelie su Luca, proietta le problematiche elencate sull'umanità per eccellenza, quella del Cristo incarnato e fatto bambino. Dal caso particolare, Origene – nella traduzione di Gerolamo: è necessario più che mai tenerne conto – risale alla casistica generale ed affronta il problema, evidentemente molto sentito e dibattuto (*quod*

---

<sup>762</sup> Vd. *supra* 143.

*frequenter inter fratres quaeritur, HLC XIV.5*), del battesimo per la remissione dei peccati impartito agli infanti.

Il vangelo lucano riferisce di come Maria e Giuseppe adempiano la prescrizione contenuta in Lv 12,2-4: la visita al tempio di Gerusalemme si compie in vista della loro purificazione (Lc 2,22: τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν). «Chi sono questi “loro”? Se si dicesse “la sua”, cioè di Maria, che aveva partorito, non ne sorgerebbe alcuna questione; diremmo anzi con un po’ d’audacia che Maria, essendo un essere umano, aveva avuto bisogno di una purificazione dopo il parto»<sup>763</sup>.

Origene prende il problema “alla lontana”, impostando la dimostrazione a partire dalla medesima citazione chiamata in causa, come si è visto, da Basilide: naturalmente, il versetto di Giobbe (Gb 14,4). Nell’ottica basilidiana il passo è prova evidente di come nessuno sia immune da impurità e di come, conseguentemente, a ogni sofferenza debba necessariamente corrispondere una manchevolezza da parte di chi subisce. Origene, in maniera più sottile, scardina il ragionamento offrendo una diversa definizione del termine contenuto nel versetto, che viene isolato ed opposto alla nozione di peccato: «”Impurità” e “peccati” non indicano, infatti, la stessa cosa»<sup>764</sup>, come dimostrerebbe per l’Alessandrino la citazione successiva di Is 4,4 – dove è questione, peraltro, di sozzura (ρῦπος) e sangue (αἷμα), e non di peccati. «Ogni anima che si sia rivestita di un corpo ha le proprie impurità»<sup>765</sup>. L’esegeta precisa un dato che si

---

<sup>763</sup> HLC XIV.3 (SC 87, 218): *Quorum eorum? Si scriptum esset: propter purgationem eius, id est Mariae, quae pepererat, nihil quaestionis oriretur et audacter diceremus Mariam, quae homo erat, purgatione indignisse post partum.*

<sup>764</sup> HLC XIV.3 (SC 87, 220): *Neque enim id ipsum significant sordes atque peccata.*

<sup>765</sup> Attenzione va posta sul fatto che non si ha a che fare, da parte di Origene, con una dottrina del peccato originale. Il testo di riferimento sulla dottrina origeniana del peccato rimane G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes*, Regensburg 1958. Si vedano in particolare le seguenti osservazioni alla sezione intitolata *Erebt oder persönlich verschuldete Sünde?* (96-102): «Nun stellt sich das Problem, ob Or. im Sinn der später als Antwort auf den Pelagianismus klar entwickelten kirchlichen Lehre schon die Erbsünde gekannt hat, oder ob die in De Princ. vertretene Meinung von einem präexistenten Fall der Vernunftwesen für ihn die Ursünde schlechthin ist». La risposta dell’autore si articola su diversi punti. Il primo è un argomento *e silentio*: «Hätte der Alexandriner erstlich an eine Erbschuld geglaubt, wäre es nach seiner sonstigen Gewohnheit sein erstes und oberstes Anliegen gewesen, sich zu fragen, wie sich diese Lehre mit der freien Entscheidungskraft des Menschen verträgt» (97); secondariamente, Adamo è il prototipo del peccatore, un puro *simbolo* di tutti coloro che hanno peccato e che egli rappresenta in virtù delle analoghe condizioni in cui il peccato stesso si è verificato; ancora, il racconto genesiaco della cacciata dal Paradiso è sempre interpretato in chiave allegorica. Adamo non è dunque più computato come singolo ma, secondo l’etimologia ebraica del suo nome, egli è l’uomo: la sua storia della sua caduta si identifica con il peccato personale ed individuale di ciascuno. Ulteriore argomento riguarda proprio il battesimo degli infanti, che, lungi dal dimostrare l’attestazione della dottrina del peccato originale in Origene, conferma il contrario: «Denn an sämtlichen Stellen, wo die Kindertaufe zugestanden wird, bezieht sich ihre Wirkung auf eine Reinigung von einem Schmutz, den das Kind in der Empfängnis durch die Geschlechtsbetätigung der Eltern erfahren hat» (99). Infine, Teichtweier considera il fatto che l’ambiente alessandrino – Filone e Clemente – non sembri conoscere questa dottrina. Ma l’argomento più significativo in quest’ottica è la stessa dottrina della preesistenza, che istituisce un rapporto di consequenzialità e corresponsione tra la condizione di nascita delle creature razionali e la loro libera determinazione. Si veda la formulazione seguente: «Der Mensch ist weder wesentlich gut, sonst wäre er Gott, noch ist er essentiell böse, weil es das in der Vorstellungswelt des Or. überhaupt nicht gibt. Die Sünde fällt also nicht in den Bereich der naturnotwendigen Gegebenheiten, sondern in das Gebiet sittlicher Verantwortung» (96). Si veda anche L. PERRONE, voce *Peccato*, in *Origene. Dizionario* 344-349, 346: «Nonostante la sua idea di una caduta premondana, O. non ha sviluppato una dottrina del peccato originale

configura significativo dal nostro punto di osservazione: il Logos, essendosi incarnato volontariamente, ha accolto in qualche modo anche l'impurità contestuale al contatto con la sfera corporea, sicché si può dire che questa sia stata rivestita da Cristo *propria voluntate* (HLc XIV.4)<sup>766</sup>.

La distinzione tra impurità e peccato anticipa la questione all'ordine del giorno: il battesimo degli infanti. Pietro ha in effetti "commissionato" agli apostoli il battesimo per la remissione dei peccati (At 2,38: εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν), e «I fanciulli sono battezzati per la remissione dei peccati. Ma di quali peccati? E quando mai peccarono? Oppure, come mai potrà sussistere la ragione di un tale lavacro dei piccoli, se non secondo il senso di cui abbiamo appena detto: *Nessuno sarà puro dal peccato, avesse vissuto anche un solo giorno?* (Gb 14,4) È proprio perché attraverso il sacramento del battesimo sono deposte le impurità della nascita (corporale), che vengono battezzati anche i bambini: infatti, *se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno dei cieli* (cf. Gv 3,5)»<sup>767</sup>.

---

[...]. Egli rimane refrattario al pensiero di una colpa ereditaria dell'uomo, dal momento che il libero arbitrio non viene mai meno [...], quantunque esso si eserciti dentro un orizzonte complesso e rischioso, a causa dei condizionamenti della natura corporea e dei demòni sulla condotta umana». Per J. Laporte, che vede in Filone Alessandrino la fonte dello sviluppo origeniano sulla dottrina dell'impurità legata alla nascita, la dottrina agostiniana del peccato originale, nella sua formulazione sviluppata «afin de prouver par L'Écriture la nécessité du baptême des enfants, a conduit à une formulation du péché originel qui semble avoir perdu quelque chose de la richesse de son ancienne signification» (J. LAPORTE, *Les «âges de la vie» chez Philon d'Alexandrie*, in ID., *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris 1995, 167-192, 192). Sul legame tra i due Alessandrini e la dottrina origeniana del "peccato originale" – se è possibile esprimersi in questo modo a proposito di Origene – si veda anche, dello stesso autore, *Modèles philoniens dans la doctrine origénienne du péché originel*, cit., che si è già avuto modo di richiamare (vd. *supra* 117.156) e la cui prospettiva sembra nondimeno inficiata dalla premessa posta secondo cui «il semble juste d'écarter ici l'érudition du début du siècle qui attribuait à Origène sans distinctions les doctrines du Timée sur la préexistence de l'âme, et une chute résultant d'un péché commis dans une vie antérieure». Come si è visto, l'autore rifiuta in conseguenza di questa stessa premessa di interpretare la condizione apparentemente più o meno privilegiata degli infanti come risultato dei meriti e demeriti delle anime nella vita preesistente; questo modifica inevitabilmente le basi stesse del discorso per come le si sono impostate.

<sup>766</sup> Lascia perplessi la seguente affermazione di B. BENNETT: «Origen's *Homilies on Leviticus* and *Homilies on Luke* also asserted that the fleshly bodies produced by sexual intercourse had a soiling (ρύπος, citing Job 14:4 that disposed one toward sin (but was distinct from and could not compel voluntary sin) and needed to be purified by baptism; since the earthly body assumed by Jesus was not produced in this manner, it was free of such soiling.» (*The Soiling of Sinful Flesh: Primordial Sin, Inherited Corruption and Moral Responsibility in Didymus the Blind and Origen, Adamantius* 11 (2005) 77-92); a maggior ragione perché Bennett si richiama, tra gli altri, agli studi di G. Sfameni Gasparro, la quale, riassumendo i propri precedenti studi, afferma nella voce *Corpo* del *Dizionario origeniano*: «In altra sede abbiamo analizzato in dettaglio la nozione peculiare delle *sordes-ρύπος* inerenti a parere di O. alla sfera corporea in quanto tale, e non solo come condizione di "rischio" per la creatura intelligente. Da tale sfera infatti promana una "contaminazione" ineliminabile nella vita presente, anche nella pratica di una condotta eticamente irreprensibile [...]. Questa conclusione riceve una conferma irrefutabile dall'attribuzione di siffatte *sordes* alla stessa persona del Salvatore, in quanto egli ha assunto un reale corpo umano [...]. In HLc 14 il tema è elaborato con articolate argomentazioni per concludere che lo stesso Gesù fu *sordidatus*, sebbene per sua volontà» (*Origene. Dizionario* 91).

<sup>767</sup> HLc XIV.5 (SC 87, 222): *Parvuli baptizantur in remissionem peccatorum. Quorum peccatorum? vel quo tempore peccaverunt? aut quomodo potest illa lavari in parvulis ratio subsistere, ni iuxta illum sensum, de quo paulo ante diximus: nullus mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius super terram? Et quia per baptismi sacramentum natiuitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli: nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non poterit intrare in regnum coelorum.* Si osservi, per un raffronto, la specularità del ragionamento cipriano relativo al battesimo degli infanti nella già menzionata epistola 64. Mentre Origene deduce dalla concreta realizzazione storica del

Si osservi in particolare l'enfatica richiesta di una specificazione temporale, posta in frase interrogativa: «Quando?», «In che momento?» (*quo tempore ... ?*). La domanda mostra affinità con l'espressione clementina sopra riportata<sup>768</sup>, λεγέτωσαν ἡμῖν ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον (Cl.Al. *Str.* III.16.100.5). Come già indicato in precedenza, Clemente si riferisce polemicamente in questo contesto agli encratiti, che si appoggiano alla citazione di Gb 14,4 per sostenere l'impurità della generazione.

#### IV.1.1.2. Clemente, Basilide o delle citazioni di seconda mano

Come osservato a proposito di *Str.* IV.12.81.1-83.2, Clemente rimprovera a Basilide l'idea – peraltro non espressa dallo gnostico nel frammento riportato dal Maestro Alessandrino<sup>769</sup> – secondo cui la sofferenza alla quale bambini e martiri sono soggetti prima di avere messo in atto, in senso aristotelico, qualcosa di male, sarebbe da intendere come il frutto di una condotta peccaminosa in una vita precedente.

Nautin, si è visto, ritiene che si tratti da parte di Clemente di una erronea interpretazione e mette in guardia su scala più generale dall'appropriazione troppo leggera di informazioni tratte dalla letteratura eresiologica. Vale la pena riprendere brevemente il ragionamento, pur senza riproporre il lungo testo basilidiano riportato sopra. Basilide, in effetti, nel frammento – o nei tre frammenti, se si considera che il frazionamento della citazione corrisponda ad una scansione già presente nel testo dello gnostico – non afferma affatto che le sofferenze apparentemente gratuite dei martiri e degli infanti corrispondano alla giusta punizione di peccati commessi in una vita precedente, come invece Clemente vorrebbe fargli dire; si tratterebbe, sì, di una giusta punizione – giacché, dice Basilide, negare la provvidenza è intollerabile –, ma di punizione relativa a mancanze potenzialmente realizzabili.

---

battesimo e dalla innocenza evidente degli infanti l'esistenza di una sozzura sottratta dal lavacro battesimale, Cipriano trae dalla purezza infantile la conclusione dell'opportunità indiscutibile del sacramento per i piccini, che, in qualche modo, ne meritano la grazia ben più che gli adulti ormai compromessi: «Ma se qualcosa potesse impedire agli uomini di ottenere la grazia, allora piuttosto gli adulti e quelli più avanti nell'età potrebbero venire ostacolati dai peccati più gravi. Invece, se anche a quelli che hanno commesso peccati più gravi e a quelli che molto hanno in precedenza peccato contro Dio, una volta che si siano convertiti, vengono rimessi i peccati e a nessuno sono rifiutati battesimo e grazia, a maggior ragione non devono essere rifiutati al bambino che, nato da poco, non ha peccato, tranne per il fatto che, essendo nato carnalmente dopo Adamo, egli ha contratto al momento della nascita il contagio dell'antica morte; ma proprio per questo può ottenere con maggior facilità il perdono dei peccati, visto che gli vengono perdonati non i propri peccati, ma quelli di un altro» (*Ceterum si homines impedire aliquid ad consecutionem gratiae posset, magis adultos et proventus et maiores natu possent impedire peccata graviora. Porro autem si etiam gravissimis delictioribus et in deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans qui recens natus nihil peccavit, nisi quod Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativi tate contraxit, qui ad remissam peccato rum accipiendam hoc ipso facilius accedit quo dilli remittuntur non propria sed aliena peccata*). Trad. VINCELLI 2007, 167.

<sup>768</sup> Vd. *supra* 141.

<sup>769</sup> NAUTIN, *Les fragments de Basilide*, cit.



Il fatto che la teoria recisamente rifiutata da Clemente non si trovi nel frammento riportato, tuttavia, non significa che essa non potesse trovarsi altrove nell'opera di Basilide. Nautin prende in conto l'elemento, ma rifiuta l'obiezione, sostenendo che la teoria illustrata nella fonte a nostra disposizione è in netta contraddizione con la dottrina della preesistenza delle anime, e questo, per un argomento *e silentio*. Se Basilide avesse voluto o potuto affermare, coerentemente con il proprio sistema, che il dolore apparentemente ingiusto di innocenti sconta in realtà le pene di un'esistenza precedente a questa, gli sarebbe bastato farlo, senza mezzi termini. Il fatto che nel frammento in questione ciò non avvenga, e che, quindi, Basilide abbia rinunciato a servirsi di un così facile argomento, dimostrerebbe per Nautin che lo gnostico evidentemente non condivideva questa dottrina<sup>770</sup>. Ora, se è possibile avanzare cautamente una contro-obiezione, Basilide potrebbe aver sfruttato l'argomento in un altro estratto – magari immediatamente precedente o successivo a quello in questione – e Clemente potrebbe aver riassunto la sua posizione. Più probanti rispetto a questa argomentazione, piuttosto, sono la terminologia e lo schema argomentativo “aristotelici” impiegati dall'autore gnostico, cui già si faceva riferimento, i quali spostano la discussione sul piano della potenza e dell'atto, allontanandola dal piano temporale e causativo. Anche supponendo che Basilide avesse a mente la soluzione preesistenziale e che, dunque, le sofferenze considerate fossero da lui ritenute il “premio” di una mancanza precedente alla nascita corporea, è certo che egli tenga in questo contesto a dare risalto allo sviluppo di potenza ed atto, entrambi i quali si situano nell'orizzonte dell'esistenza terrena. È questo orizzonte temporale ed esistenziale a collocarsi al centro della sua riflessione, nel caso specifico; il che non esclude, evidentemente, che il suo sistema prevedesse una identificazione delle cause primarie, remote, con la condotta durante la preesistenza.

Nautin mostra dunque forse meno rigore di quanto lui stesso auspicherebbe di trovare in Clemente Alessandrino. Medesimo discorso si potrebbe applicare alla conclusione *tranchante* del contributo, con la quale Nautin afferma con certezza che Origene stesso non avrebbe letto direttamente le opere di Basilide, ma si sarebbe limitato ad attingere ai frammenti riportati dall'eminente collega alessandrino.

---

<sup>770</sup> *Ibid.* 398: «de contenu des fragments que nous possédons montre que Basilide n'envisageait pas du tout l'hypothèse de la préexistence des âmes, alors même qu'elle lui aurait fourni une solution facile au problème posé ; on ne peut donc pas conjecturer qu'il aurait enseigné cette doctrine en d'autres passages de son livre, mais nous avons ici un exemple de cette pratique que j'indiquais plus haut et qui consiste pour un auteur qui discute un texte de l'Écriture à indiquer les diverses interprétations que les hérétiques pouvaient donner de ce texte et à les présenter le plus souvent comme s'il les avait réellement données». Si concorda sul fatto che il frammento di Basilide non dica effettivamente quello che Clemente aggiunge in seguito; ma si può seguire Nautin nel passaggio successivo, *iuxta eius principia?* E, se è condivisibile la teoria di fondo espressa dallo studioso francese a proposito del possibile che sovente, nella polemica, diventa vero, non è altrettanto corretto riconoscere nel caso specifico una dimostrazione di questo principio, applicata da Nautin stesso? L'impressione è che lo studioso dimostri la tesi per mezzo di un'affermazione che, di fondo, coincide con quanto egli deve dimostrare.

La prova della conoscenza “di seconda mano” del pensiero basilidiano sarebbe da ricercarsi in *CMtS* 38, laddove, tra gli altri spunti polemici riservati allo gnostico, si accusano i *Basilidis ... sermones*, che sminuiscono coloro che testimoniano la fede in Gesù fino alla morte – ossia i martiri – e sostengono l’empia dottrina secondo la quale «non esistono altri castighi dei peccati che le reincarnazioni delle anime dopo la morte»<sup>771</sup>. Ed in effetti, il fatto che i temi del martirio e della reincarnazione si trovino raggruppati, per stessa ammissione di Origene, in uno stesso discorso (*in isdem sermonibus*), rende più che plausibile che proprio Clemente abbia costituito la fonte del successore. Se, tuttavia, una lettura di Clemente pare innegabile, soprattutto in considerazione dell’ordine seguito da Origene nel riproporre gli argomenti basilidiani, tuttavia una volta di più si può controbattere: nulla vieta che egli abbia avuto accesso al materiale di Basilide anche in altra forma – eventualmente attraverso *altre* letture di seconda mano o, invece, direttamente. In altri termini: affermare un dato non significa *ipso facto* escludere la probabilità degli altri.

Più oltre, nel quarto *Stromate*, Clemente ha modo di riallacciarsi alla dottrina basilidiana, questa volta a proposito del battesimo. L’Alessandrino ribadisce come i comandamenti permettano a chi li segue o, al contrario, non li segue, di guadagnarsi rispettivamente la lode o il biasimo, in un quadro di libera determinazione dell’individuo; e come i peccati commessi prima del battesimo siano lavati non tanto per far sì che non siano avvenuti, quanto, piuttosto, per far sì che sia *come se* non fossero avvenuti. In altri termini, con la remissione dei peccati essi sono perdonati, non cancellati. Basilide pretenderebbe invece che il battesimo rimetta solo e soltanto i peccati commessi «involontariamente e nell’inconsapevolezza» (*Str.* IV.24.153.4: τὰς ἀκουσίους καὶ κατὰ ἄγνοιαν). Nautin ritiene, per una serie di considerazioni puntuali sul testo a proposito delle quali si rimanda al suo contributo, che questo secondo, ipotetico frammento basilidiano non sia che una rielaborazione ed ancor più una conseguenza erroneamente tratta dal primo; poiché, d’altra parte, ritiene che il primo frammento sia male interpretato da Clemente e dia adito ad un fraintendimento della dottrina basiliana, la notizia inferita dell’eresiologo sarebbe a maggior ragione bisognosa di vaglio.

Come che sia, l’osservazione basilidiana sulla non-volontarietà delle colpe rimesse tramite il battesimo non manca di colpire dopo una lettura dell’omelia origeniana su Luca, dove, si è visto, lo sbigottimento di fronte ad un innocente bisognoso di purificazione suscita una serie di interrogativi. Qualunque fosse la fonte di informazione a sua disposizione, Origene doveva certamente essere convinto che Basilide propugnasse la dottrina della reincarnazione: lo mostra senza ombra di dubbio il passo della *Series*. Per altro verso, pur

---

<sup>771</sup> *CMtS* 38 (Opere di Origene XI.5 248): *non esse alias peccatorum poenas nisi transcorporationes animarum post mortem.*

rifiutando decisamente questa medesima dottrina, egli mostra di percepire le problematiche ad essa legate, ne recepisce lo schema ed i presupposti scritturistici. La distinzione stessa tra peccato e impurità si propone in sostanza di rispondere alle medesime difficoltà filosofico-teologiche incontrate da Basilide; la nozione di impurità, con cui Origene risolve la problematica di una negatività congenita ed intrinseca alla nascita corporea e della sofferenza che ne consegue, è lo specchio di quella stessa visione dualistica, di opposizione tra preesistenza razionale ed esistenza corporea, la cui espressione più radicalizzata è, appunto, la credenza nella reincarnazione. Il fatto che l'Alessandrino si opponga nettamente a questo esito non modifica il dato di fatto che il punto di partenza, in entrambi i casi, sia il medesimo.

Origene, si intende, non parla affatto di punizione conseguente ad una colpa prenatale; ma il fatto stesso di far corrispondere l'assegnazione di una impurità all'assunzione del corpo materiale esplicita molto bene il nesso tra la discesa nel corpo e la caduta, cui porre rimedio. In qualche misura, Origene è più prossimo a Basilide di quanto non lo sia a Clemente.

#### IV.1.1.3. Del compleanno ed altre empietà: *HLv VIII.3*

Una terminologia corrispondente a quella fissata nelle omelie su Luca ed una griglia di riferimenti scritturistici ancor più completa si ritrova nell'omelia ottava sul Levitico, che, com'è da attendersi, tratta nello specifico la questione della purificazione rituale della donna all'ottavo giorno dal parto<sup>772</sup>. A proposito dell'omelia, A. Grappone riconosce a Rufino l'impagabile merito di averla trasmessa nella sua interezza, pur essendo generalmente sospettoso nei confronti dell'estimatore latino di Origene ed in particolare attento alla destinazione ed alle ragioni della sua stessa traduzione, adattata «alle esigenze dei suoi lettori, ambienti monastici e circoli ascetici»; nondimeno, lo studioso esorta a confrontare il testo stesso dell'omelia latina con i frammenti greci conservati dalla catena di Procopio e raccolti nell'edizione di Baehrens per i GCS.

Purtroppo, per la sezione che interessa la nostra ricerca, la catena non offre un raffronto significativo. Si spezzerà in ogni caso una lancia a favore della traduzione latina osservando come, benché i traduttori dei due *corpus* omiletici considerati, su Luca e Levitico, siano, rispettivamente, Gerolamo e Rufino, nondimeno ritroviamo in entrambi l'opposizione *sordes/peccata* così nettamente impostata nel primo testo, a testimonianza della precisione nella resa degli elementi strutturali dell'esegesi origeniana da parte di entrambi i traduttori latini e della comprensione della dialettica interna alle omelie.

---

<sup>772</sup> A proposito di questa omelia si veda l'analisi di A. GRAPPONE, *Omelia VIII. Impurità e purificazione*, in M. MARITANO-E. DAL COVOLO (a c. di), *Omelie sul Levitico. Lettura origeniana*, Roma 2003, 49-76.

*HLv* VIII.3 affronta il tema dell'impurità femminile successiva al parto (Lv 12,2). Il punto di partenza è, come sempre, Gb 14,4, che adombra il mistero (*quaedam mysteria ... aliquid latentis arcani*) della peccaminosità intrinseca alla venuta al mondo. Per un'anima che si congiunge al corpo e si affaccia alla vita, c'è ben poco da festeggiare: prova ne sia la riluttanza dei santi a celebrare il proprio compleanno. Il tema<sup>773</sup> è già filoniano, come mette in evidenza Baehrens riportando in apparato al testo origeniano un parallelo del predecessore: «Si dice infatti che *Era il giorno della nascita di Faraone* (Gn 40,20): [...] è infatti cosa peculiare di colui che ama le passioni, il ritenere meravigliose le cose attinenti alla nascita e deperibili»<sup>774</sup>.

Origene riprende il concetto dichiarando il prestito ed aggiornandone l'esposizione arricchita dal materiale neotestamentario: «Uno dei nostri predecessori ha osservato che è stolto colui che onora ciò che concerne la nascita, e festeggia il giorno della propria nascita. Noi confermiamo la spiegazione, trovando qualcosa di molto simile a proposito di Erode»<sup>775</sup>.

Nell'omelia sul Levitico l'Alessandrino prosegue: «Solo i peccatori si rallegrano di una nascita simile»: a rappresentanza di questa pessima attitudine, Origene evoca Faraone per l'Antico Testamento, Erode Antipa per il Nuovo. Gli uomini santi, al contrario, non solo non si rallegrano, ma deplorano addirittura questa ricorrenza: Geremia, ad esempio, con il suo «Maledetto il giorno» (Ger 20,14), cui fa eco l'analoga maledizione di Giobbe (Gb 3,3 ss.). Ancora, il salmista, identificato dall'esegeta con re Davide, deplora l'iniquità in cui è stato generato ed il peccato in cui è stato partorito (Sal 50,7: ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήμφθην, καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου, Sal 50,7). Si ponga attenzione a quest'ultima citazione, che confonde la netta chiarezza della schematizzazione fornita in *HLc* XIV.4: in essa compare il termine 'peccato', quello stesso che veniva nettamente distinto dall'impurità o sozzura attribuita agli infanti in seguito alla nascita corporale. In questo caso, invece, Origene è costretto a chiosare a proposito della citazione, osservando come essa «mostra che qualunque anima nasca nella carne, si contamina dell'impurità dell'iniquità e del peccato (cf. Sal 50,7)»<sup>776</sup>. L'Alessandrino mantiene dunque la nozione di *sordes* in riferimento alla macchia che contraddistingue addirittura gli infanti, confermando la coerenza dello schema con la ripresa di Gb 14,4 citato subito di seguito; ma l'affastellarsi delle citazioni crea qualche confusione, come

<sup>773</sup> Da non confondersi col motivo del saggio riluttante a festeggiare il proprio compleanno, un tema che incontriamo, per esempio, nella *Vita Plotini*: Porfirio racconta di come il maestro si rifiutasse di far conoscere la data del proprio genetliaco, ma festeggiasse invece i compleanni di Socrate e Platone (*Plot.* 2, 37-43). Le riserve non riguardano la celebrazione della nascita corporea in sé, come nel caso di Filone e Origene, ma della propria.

<sup>774</sup> Ph. *Ebr.* 209: λέγεται γὰρ ὅτι "ἡμέρα γενέσεως ἦν Φαραώ" ... τοῦ γὰρ φιλοπαθοῦς ἴδιον λαμπρὰ τὰ γενητὰ καὶ φθαρτὰ ἡγεῖσθαι. Cf. GCS XXIX.396.

<sup>775</sup> *FrGn* 40,20 (PG XII.129D): Τῶν μὲν πρὸς ἡμῶν ἐπήρησέ τις, ὅτι φαῦλός ἐστιν ὁ τὰ γενέσεως τιμῶν πράγματα, καὶ τὴν ἡμέραν τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἀποδεχόμενος· ἡμεῖς δὲ βεβαιούμεν τὴν διήγησιν, καὶ ἐπὶ τοῦ Ἡρώδου τὸ παραπλήσιον εὐρόντες.

<sup>776</sup> *HLv* VIII.3 (SC 287, 20): *ostendens quod quaecumque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur.*

l'espressione 'impurità ... del peccato', che riunisce, appunto, le due categorie tenute ben distinte nel primo testo considerato.

La ripresa della citazione di Giobbe costituisce le cerniera conclusiva di una *Ringkomposition*, che con il riferimento scritturistico apre e chiude. L'interpretazione dell'esegeta è suggellata dal caso attualizzante del battesimo degli infanti:

«Si può aggiungere a queste osservazioni anche questo: dal momento che il battesimo della Chiesa viene dato per la remissione dei peccati, si cerchi per quale ragione secondo la pratica della Chiesa esso è dato anche agli infanti; poiché se davvero non ci fosse nulla negli infanti che richiedesse la remissione e l'indulgenza, allora la grazia del battesimo risulterebbe superflua»<sup>777</sup>.

Il ragionamento origeniano colpisce per la sua singolarità, giacché argomenta *a fortiori* a favore di una manchevolezza nella generazione corporea, a partire dall'osservazione stessa del pedobattesimo. Ovvero: la pratica è diffusa nella Chiesa; se ne deve dunque dedurre che esista, nell'atto stesso della generazione, una nota intrinsecamente negativa. In questo caso specifico Origene non tenta dunque di spiegare le ragioni di una pratica, ma si fa forte della pratica stessa, la cui liceità è garantita dalla tradizione ecclesiastica, per svolgere un problema esegetico. L'Alessandrino si allinea dunque all'*usus* vigente<sup>778</sup>.

Altrettanto interessante da rimarcare è il fatto che, come nei testi precedenti, anche in questo Origene non mette a fuoco con chiarezza in cosa consista la macchia la cui assunzione è contestuale alla nascita, eppure egli la riconduce nettamente a principi teologici più generali che egli riconosce "misteriosi" e forse inadatti alla predicazione dinnanzi al pubblico delle omelie.

#### IV.1.1.4. *CRm V.9*

L'ultima ripresa del tema, contestuale all'esegesi del corpo del peccato di Rm 6,6, è in certa misura una silloge degli elementi principali del discorso: ricompare il tema del battesimo degli infanti, previsto dalla chiesa e giustificato sulla scorta di Gb 14,4; la prima citazione è poi "spalleggiata" dalla seconda, Sal 50,7. La storia, osserva Origene, non ricorda alcun peccato della madre di Davide.

Anche in questo caso la tradizione apostolica suffraga la *lectio* biblica, con l'inusuale inversione delle parti che si è già osservata negli altri due esempi: non è la scrittura a giustificare l'uso nelle chiese, bensì il contrario. A monte, la tradizione ecclesiastica può valersi

---

<sup>777</sup> HL<sup>v</sup> VIII.3 (SC 287, 20): *Addi his etiam illud potest, ut 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 pertinere, gratia baptismi superflua videretur.*

<sup>778</sup> WRIGHT, *Infant Baptism*, cit. 32 ha dunque ragione di osservare che «Not only does Origen press the practice of infant baptism into the service of his own speculative theory of pre-cosmic sin, but he is also the first Christian writer to claim the apostolic origin of the church's custom». Del tutto perplessi lascia invece la sua osservazione successiva, secondo cui «This interpretation of Origen is quite unconvincing».

della conoscenza dei misteri divini: «sapevano infatti coloro ai quali sono affidati i segreti dei misteri divini che in tutti esistono impurità del peccato congenite che devono essere lavate con l'acqua e lo spirito: a causa di esse anche il corpo stesso è detto corpo del peccato»<sup>779</sup>; non come pensano alcuni, aggiunge Origene, i quali, ricorrendo all'empia dottrina della metempsicosi, pensano si tratti di pulire le colpe compiute in un altro corpo. La impurità è congenita al corpo del peccato.

L'acume critico dell'esegeta pare fare un passo indietro di fronte all'autorità della tradizione: è uno dei rari casi in cui si osservi apertamente la resa di Origene di fronte ad una tradizione evidentemente inspiegabile, ai limiti dell'assurdo. È forse il fatto di non comprendere il dato a spingere il teologo ad appellarsi alla voce autorevole della tradizione.

#### IV.1.2. Il “battesimo di Origene”

In linea con l'interesse biografico che le notizie eusebiane hanno suscitato nella critica, anche il presunto battesimo dell'Alessandrino ha evocato una serie di supposizioni; la prima della quale sarebbe appunto che l'autore, oltre ad attestare la pratica del pedobattesimo nella chiesa dei suoi tempi, ne avrebbe fornito una testimonianza in prima persona, essendo stato battezzato in tenera età.

Vengono solitamente avanzati due ordini di ragioni a sostegno della tesi: il primo riguarda, appunto, un'espressione eusebiana. Lo storico afferma nel sesto libro della *HE* che «i progenitori/antenati conservarono ad Origene gli insegnamenti di Cristo, come ha mostrato anche il resoconto storico dato in precedenza»<sup>780</sup>. In ogni caso, a voler credere alla ricostruzione biografica offerta dallo storico di Cesarea, Origene dovette ricevere sin dalla più tenera età una solida formazione cristiana, se a diciassette anni, alla morte del padre, il giovane dava prova di tanto talento nello studio della Bibbia. Al netto dell'elemento agiografico o celebrativo del racconto eusebiano, non c'è motivo di ritenere che l'ambiente in cui Origene si trovò a crescere non fosse profondamente formato in senso cristiano. Che poi, oltre alla rigorosa educazione cristiana, l'esegeta avesse ricevuto anche il battesimo, è cosa verisimile ma non necessariamente inferibile dal racconto stesso.

Nondimeno, la critica non pare avere esitato nel trarre questa conclusione. G. Bardy, nella sua monografia dedicata all'Alessandrino, si esprime con certezza a riguardo: «Il avait été

---

<sup>779</sup> *CRm* V.9 (ed. HAMMOND Bammel 440): *sciebant enim illi quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum quia essent in omnibus genuinae sordes peccati quae per aquam et spiritum ablui deberent, propter quas etiam corpus ipsum corpus peccati nominatur.*

<sup>780</sup> *HE* VI.19.10 (SC 41, 116): τῷ τε γὰρ Ὀριγένει τὰ τῆς κατὰ Χριστὸν διδασκαλίας ἐκ προγόνων ἐσώζετο, ὡς καὶ τὰ τῆς πρόσθεν ἱστορίας ἐδήλου.

baptisé dès le plus jeune âge, conformément à une tradition qui remontait aux apôtres»<sup>781</sup>, con rimando in nota a *CRm* V.9 ed a *HLc* XIV.

Di ordine diverso è la considerazione che spinge Jeremias, il quale, pure, tiene in conto naturalmente l'espressione eusebiana, ad inferire dai testi origeniani la prova di una relativa longevità della pratica pedobattesimale. In considerazione di alcuni passi che alludono al pedobattesimo e, in particolare, ad esso come lascito della tradizione apostolica (*CRm* V.9: *Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit*), Jeremias obietta che l'Alessandrino non si sarebbe espresso in questi termini qualora non fosse stato lui stesso battezzato bambino, e non avesse avuto a mente l'esempio del padre e del nonno a loro volta battezzati quando ancora infanti<sup>782</sup>.

Non si ha alcuna ambizione di chiudere la questione, il cui interesse, evidentemente, riguarderebbe più la storia sacramentale che non l'opera dell'Alessandrino; ci si accontenta perciò di prender atto del dibattito sorto attorno a questo argomento. Nondimeno si può concordare sul fatto che la decisione con cui Origene fa appello alla tradizione ecclesiastica in questo ambito è inusuale, per le ragioni sopra esposte, e lascia pensare ad una pratica invalsa nella Chiesa dei suoi tempi, in cui probabilmente la sua stessa esperienza trovava riscontro.

#### IV.1.3. Propedeutica alla palingenesi

Il battesimo è per Origene, come per gli autori cristiani dei primi due secoli, una rinascita. È la letteratura neotestamentaria ad impostare in questi termini la problematica. Alcuni passi scritturistici sono basilari nella riflessione sul battesimo. La citazione di 1Cor 10,2, «E tutti furono battezzati in Mosè nella nube e nel mare» (καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ) ricorre esplicitamente al verbo βαπτίζω in riferimento all'immersione del popolo di Israele «nella nube e nel mare», suggerendo l'analogia di quest'ultima con il battesimo cristiano. Oltre a questo testo, altrettanto significative sono la ripresa di Gv 3,1 ss. relativa all'episodio del fariseo Nicodemo, e Tt 3,5, cui si è già accennato: i due passi sviluppano l'idea di rinascita e rigenerazione.

---

<sup>781</sup> G. BARDY, *Origène*, Paris 1931, 5 s.

<sup>782</sup> «Die zitierten Stellen [sc. *HLc* XIV.3-5; *HLv* VIII.3; *CRm* V.9] sind zwar zwischen 233 und 251 n.Chr. geschrieben, sie weisen aber in erheblich frühere Zeit zurück. Denn Origenes behauptet, wie unabhängig von ihm kurz zuvor Hippolyt in Rom, daß die Kindertaufe ein in die apostolische Zeit zurückreichender Brauch sei: *Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit*. So könnte er sich nicht ausdrücken, wenn es nicht selbst als παιδίον/*parvulus* getauft worden wäre. (Origenes ist 185 n.Chr. in Ägypten, wahrscheinlich in Alexandrien, geboren; er war 17 Jahre alt, als sein Vater 202 das Martyrium erlitt). Nehmen wir hinzu, daß seine Familie, wie wir durch Eusebius zuverlässig erfahren, seit mehreren Generationen (ἐκ προγόνων, Rufin übersetzt *ab avis atque atavis*) christlich war, so müssen wir hinzufügen: Origenes könnte nicht von einer „von den Aposteln her übernommenen Tradition“ reden, hätte er nicht mindestens von seinem Vater, wahrscheinlich aber auch von seinem Großvater gewußt, daß sie als παιδιά getauft worden waren. Daß heißt: die Überlieferung seiner Familie führt uns über den Zeitpunkt seiner eigenen Taufe mindestens zum Zeitpunkt der Taufe seines Vaters, also in die Mitte des 2.Jh.s, zurück, wahrscheinlich aber noch zum Zeitpunkt der Taufe seines Großvaters in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts» (*Jeremias, Kindertaufe, cit.* 76 s.).

Come gli altri autori cristiani, Origene ha buon gioco nel reinterpretare allegoricamente vari episodi in chiave battesimale: oltre all'esodo, la cui interpretazione è suggerita dalla stessa epistola ai Corinzi, il diluvio; ancora, la circoncisione.

Si è anticipato come il termine principe nella teologia battesimale origeniana, ad indicare la rinascita data dal battesimo, sia *παλιγγενεσία*. Vale la pena considerare questo termine di grande pregnanza, il quale sembra conoscere un successo nuovo e significativo nell'opera dell'Alessandrino.

Si tratta di vocabolo che conosce nel lessico cristiano uno sviluppo ed una ri-semantizzazione notevoli rispetto al greco pagano ed alla stessa letteratura giudaica e neotestamentaria: fortemente improntato dalla tradizione stoica ad indicare il momento successivo alla *ἐκπύρωσις*, la deflagrazione ciclica prevista dalla cosmologia del Portico, esso indica una rigenerazione che prevede un ripetersi perpetuo delle medesime caratteristiche, senza che lo stacco tra l'uno e l'altro periodo cosmico comporti un'autentica, qualitativa modifica. Il significato del termine non corrisponde dunque alla nozione che l'italiano, insieme alle altre lingue moderne con i termini corrispettivi, attribuisce al termine 'rigenerazione'.

L'utilizzo che il Nuovo Testamento fa del termine è limitato a due sole attestazioni. In Mt 19,28<sup>783</sup>, il significato si accosta a quello di 'restaurazione' – come dimostra l'allusione alla gloria futura del Figlio promessa ai dodici. Si tratterebbe anche qui di una ripresa del linguaggio o, comunque, dell'orizzonte concettuale stoico, divenuto corrente<sup>784</sup>.

In Tt 3,5, invece, *παλιγγενεσία* indica la generazione che conduce ad una nuova essenza, un rinnovamento che si attua proprio attraverso il battesimo.

Filone introduce il termine nel pensiero giudaico-ellenistico, riallacciandosi, per un verso, alla tradizione stoica, come di consueto, ma apportandovi nel contempo un'importante modifica, così sintetizzata da Büchsel:

---

<sup>783</sup> Mt 19, 28: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, ἐν τῇ **παλιγγενεσίᾳ**, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ, che la Bibbia di Gerusalemme rende con: « E Gesù disse loro: «In verità vi dico: voi che mi avete seguito, *nella nuova creazione*, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele».

<sup>784</sup> Si veda TWNT I 687: « ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ entspricht der Gebrauch von παλιγγενεσία völlig dem bei Josephus und Philo beobachteten. Der jüdische Glaube an die Totenerstehung und Welterneuerung wird in dieses Wort gekleidet. [...] Deutlich ist der stoische Sprachgebrauch hinter dieser jüdischen bzw. judenchristlichen Verwendung des Wortes erkennbar, freilich umgebogen im Sinne der jüdischen und christlichen Eschatologie. Auf die Mysterien deutet nichts». Interessante anche l'osservazione W.F. ALBRIGHT e C.S. MANN (*The Anchor Bible. Matthew*. Introduction, translation, and notes by W.F. ALBRIGHT and C.S. MANN, New York 1978, 232): «It is said by some that there is no precise Aramaic equivalent, and that the word must therefore be the evangelist's own. However, it is no more surprising to find here a word common in Stoic circles than it is to find lists of virtues and vices in the Pauline letters which can be paralleled in Stoic material, or to find that the Jewish concept of Word (probably Mēmṛā, Gr. *logos*) in the prologue to John's gospel has acquired Greek philosophical overtones».



«Bei dem Übergang von παλιγγενεσία aus der Stoa in das Judentum erleidet seine Bedeutung eine Verschiebung. Das neue Dasein, zu dem die Welt und die Menschen in dem neuen Aeon kommen, ist nicht einfach Wiederholung der bisherigen wie bei der Stoa. [...] Die kosmische Katastrophe ist im Judentum das Endgericht, sie ist im Unterschied von der in der Stoa erwarteten einmalig. Die παλιγγενεσία, die die Juden erhoffen, setzt ein anderes sittliches Wesen. Diese Umwandlung der παλιγγενεσία-Vorstellung beim Übergang von der Stoa in das Judentum ist von großer Bedeutung. Das Wort füllt sich mit einem neuen religiösen Inhalt»<sup>785</sup>.

Nell'opera attestata di Clemente, il termine affiora cinque volte. Negli *Stromati*, la rinascita è associata alla nuova vita acquistata dalla peccatrice convertitasi dal peccato<sup>786</sup>. Il testo di riferimento, sotteso al passo, è evidentemente il riferimento di Gv 3,1 ss., come mostra la scelta del verbo. Nel *Quis dives salvetur* il termine è rievocato, di nuovo, a proposito di una conversione<sup>787</sup>. Le altre attestazioni non paiono dunque riferirsi direttamente alla questione battesimale.

È con Origene che il termine assume tutta la sua pregnanza.

\*\*\*

Il trattato *Sulla Pasqua*<sup>788</sup>, contenuto nel papiro di Tura portato alla luce nel 1941, contiene elementi significativi che mostrano la convergenza delle idee di battesimo e nascita, rinascita.

L'opera costituisce un saggio di esegesi all'episodio biblico dell'esodo di Israele dalla terra d'Egitto. Origene si sofferma brevemente, nella prima sezione del trattato, su uno scarno resoconto della Pasqua ebraica, ma la sua interpretazione è profondamente spiritualizzata e tende a riconoscere e mettere in evidenza, nell'itinerario del popolo di Israele, le tappe nella

---

<sup>785</sup> TWNT I 685-688, 687.

<sup>786</sup> Cl.Al. *Str.* II.23.147.2 s. (SC 38, 143): «Non pugna contro il Vangelo la legge, anzi: si accorda ad esso. E come potrebbe essere altrimenti, giacché di entrambi stesso corega è il Signore? L'adultera vive nel peccato, ma è morta secondo i comandamenti; colei che si è convertita, rigenerata per la conversione dell'esistenza, accoglie una rigenerazione della vita; morta l'antica prostituta, subito si accosta alla vita colei che è stata generata dal pentimento» (οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνάδει δὲ αὐτῷ. πῶς γὰρ οὐχί, ἐνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου; ἡ γὰρ τοι πορνέυσασα ζῆ μὲν τῇ ἁμαρτία, ἀπέθανεν δὲ ταῖς ἐντολαῖς, ἡ δὲ μετανοήσασα οἶον ἀναγεννηθεῖσα κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ βίου παλιγγενεσίαν ἔχει ζωῆς, τεθνηκυίας μὲν τῆς πόρνης τῆς παλαιᾶς, εἰς βίον δὲ παρελθούσης αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν μετάνοιαν γεννηθείσης).

<sup>787</sup> *Quis dives salvetur* 42.15 (SC 537, 220), in cui si dice che Giovanni aveva dato per mezzo della conversione del giovane «un grande esempio di vera conversione ed un grande indizio di rigenerazione, trofeo di una resurrezione visibile» (μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς καὶ μέγα γνώρισμα παλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀναστάσεως βλεπομένης).

<sup>788</sup> A proposito di quest'opera, edita per la prima volta da P. Nautin in collaborazione con O. Guéraud, papirologo e conservatore della sezione greca e latina del Museo di Antichità Egizie del Cairo all'epoca del ritrovamento del papiro, è certamente imprescindibile l'analisi fornita in massima parte da Nautin nell'introduzione all'edizione stessa: *Origèn. Sur la Pâque, traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* par O. GUÉRAUD et P. NAUTIN, Paris 1979. Per 'saltare' da un capo cronologico all'altro della ricerca, si può menzionare l'imponente lavoro, in due volumi, dedicato da H. BUCHINGER allo sviluppo del pensiero pasquale nell'opera dell'Alessandrino: *Pascha bei Origenes*. Bd. I: Diachrone Präsentation; Bd. II. Systematische Aspekte, Innsbruck 2005. In particolare, se ne veda la lunga sezione dedicata al trattato in Bd. 140-335.

vita del cristiano che, uscendo dalla terra della sottomissione alle passioni, si avvia verso una vita di continenza<sup>789</sup>.

Come osservato da Nautin, nell'accostare il passaggio del Mar Rosso narrato nel libro dell'Esodo al battesimo cristiano, Origene si riconnette alla tradizione paolina di 1Cor 10,2.3.11, cui si è già fatto riferimento; tuttavia, l'Alessandrino accentua in modo particolare un elemento di questa già consolidata analogia: l'aspetto di gradualità dell'accesso all'autentica rinascita, che non si conclude con il battesimo. Il sacramento costituisce piuttosto la fase iniziale di un'evoluzione, che richiede lo sforzo continuo di chi vi accede.

Si richiede dunque al battezzato di accedere ad un nuovo modo di vivere (κ[α]ινῆ πολιτεία nel testo greco):

«e quanto al racconto storico, questo stesso è il *primo mese* (Es 12,2); i Giudei festeggiano questa celebrazione ogni anno *nel quattordicesimo del primo mese* (cf. Es 12,6), immolando *un montone per ogni casa* (cf. Es 12,3) secondo la Legge data loro da Mosé. Ma poiché il Cristo è venuto non ad abolire la legge ed i profeti, ma a portarli a compimento (cf. Mt 5,17), egli ci ha mostrato la vera Pasqua, il vero passaggio dall'Egitto; e per colui che passa, *inizio dei mesi* (cf. Es 12,2) è proprio allora, quando si realizza il passaggio dall'Egitto, sicché l'inizio di una seconda generazione<sup>790</sup> si realizza per lui, che lascia *la tenebra e cammina verso la luce* (cf. Mt 6,23) quando si è instaurato un nuovo modo di vivere – dico riferendomi comunemente al sacramento dato nell'acqua a quanti hanno sperato in Cristo, e che viene detto *bagno di rigenerazione* (Tt 3,5). E la rigenerazione, difatti, cos'altro indica se non l'inizio di una seconda generazione?»<sup>791</sup>.

Le due metafore scelte – quella della rigenerazione e l'uscita dell'immagine dall'Egitto – si esplicano reciprocamente, ed è senz'altro vero che il motivo della rinascita giochi un ruolo significativo nel passo considerato, ma Origene, come si è detto, non rende il processo puntuale: lo svilupparsi di una rinascita, che conduce ad una nuova esistenza, è osservato nel

<sup>789</sup> Vd. Nautin, *Origène. Sur la Pâque*, cit. 115: «Il souligne surtout (3,8-26) que la Pâque a lieu « aujourd'hui encore », quand les chrétiens « sortent d'Égypte » (quittant la vie de péché), « traversent la mer » (sont baptisés), « voient Pharaon englouti » (voient la défaite du diable en eux-mêmes) et enfin « entrent dans la « Terre sainte » : dans ce raccourci c'est tout l'itinéraire spirituel de la vie chrétienne qui est tracé et le sens qu'Origène donne à la Pâque, au « Passage »».

<sup>790</sup> Traduco ἐ]τέρας, qui e più oltre nel testo, con «secondo» per rendere l'idea di «altro tra due», che non pare di poco conto. Origene, pur non ritenendo la rigenerazione del battesimo come fatto puntuale o comunque bastante a se stesso nell'ottica del progresso spirituale, sempre perfettibile, nondimeno concepisce il battesimo in acqua come fatto unico, irripetibile e di portata straordinaria, come la tradizione cristiana a lui precedente (Melitone, ps.-Ippolito). In questo senso, la vita che precede il battesimo e quella che segue non possono essere che due ed opporsi l'una all'altra.

<sup>791</sup> *Par* 4.5-33 (éd. Guérard-Nautin 160): καὶ ὅσον μὲν κατὰ [τὴν] ἱστορίαν, οὗτος αὐτὸς **πρῶτος** μὴν ἐστὶν καὶ ταύτην ἄγ[ουσι]ν οἱ Ἰουδαῖοι κατ' ἔτος τὴν ἐο[ρτ]ήν **τῆ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ [το]ῦ πρώτου μηνὸς κατ' οἴκου[ς] πρόβατον** κατὰ τὸν διὰ Μω[ϋσ]έως αὐτοῖς δοθέντα νόμον] <θύοντες>, ἐπειδὴ δὲ ὁ Χ(ριστὸς) ἦλθεν **[οὐ] καταλῦσαι τὸν νόμον] ἢ τ[οὺς] προφήτας ἀλλὰ [πληρῶσαι**, ἔ]δειξεν ἡμῖν τί [τὸ ἀληθινὸν] π[ά]σχα, ἡ διάβασις] ἢ ἀληθινὴ ἢ [ἐξ Αἰγύπτου,] καὶ ἔστι τ[ῶ] διαβαίνοντι τότε **ἀρχὴ μηνῶν**, ὅτε γίνεται ὁ μὴν ὁ τ[ῆς] διαβάσεως τ[ῆς] Αἰγύπτου, ὥσπερ αὐτῶ γ[εν]νήσεως γίν[ε]ται ἀρχή [τις ἐ]τέρας, κ[α]ινῆς πολιτείας γινομένη[ς] καταλίπον[τι] τὸ **σκότος** καὶ **ἐρχομένῳ πρὸς τὸ φῶς**, λ[έ]γω οἰκείω[ς] ὡς πρὸς τὸ σύμ[βολ]ον τὸ δι' ὕδατος διδόμενον] τοῖς εἰς Χ(ριστὸν) ἠλπικόσ[ι]ν, ὃ **[λο]υτρὸν παλιγγενεσίας** ὠνόμασται. Ἡ γὰρ παλιγγενεσία τί ἕτερον ἢ ἐτέρας γενέσεως ἀρχὴν σημαίνει; Cito il testo secondo l'edizione francese: la prima cifra indica il numero della pagina nell'impaginatura continua; la seconda, evidentemente, la linea. Il grassetto corrisponde al corsivo dell'edizione francese, che evidenzia così i riferimenti scritturistici.

suo dipanarsi ed ha come obiettivo la formazione di un uomo perfetto, che vive secondo un regime rinnovato.

Lo sguardo dell'esegeta è rivolto ai protagonisti della narrazione biblica cui la parola divina stessa è rivolta e consegnata a beneficio dell'intero popolo di Israele: Mosè ed Aronne. Origene si concede un'ampia digressione per osservare come le prescrizioni relative alla Pasqua, benché concepite per tutto il popolo, raggiungano quest'ultimo per mezzo dei due intermediari, i quali si distinguono per condotta e comprensione spirituale dei misteri. Alla stessa maniera, chiosa Origene, solo una determinata disposizione consente il privilegio riservato ai patriarchi.

La radice atta ad esprimere l'idea di perfezione, ripetuta in modo incalzante, è la più attesa: τελ-. Le linee di testo successive a quelle riportate, contenenti la definizione stessa di palingenesi, e, in generale, tutta la prima sezione del trattato, sono un susseguirsi di parole tratte dalla medesima famiglia: si fa menzione di «Un modo di vivere *perfetto* ed un amore *perfetto*»<sup>792</sup>, necessari affinché uno possa sentirsi indirizzare la prescrizione relativa al primo mese dell'anno; «bisogna avere *perfettamente* rinunciato alla creazione e a questo mondo, al punto da comprendere che si è divenuti praticamente altri (ἕτερος)»<sup>793</sup> per ricevere il medesimo comando; con Rm 6,6 e l'uomo vecchio, Paolo farebbe riferimento al fatto che «il *perfetto*, in effetti, ha ricevuto l'inizio di una seconda generazione ed è divenuto altro rispetto a ciò che era»<sup>794</sup>; ancora, «è bene che riflettiamo sul fatto che l'uomo *perfetto*, divenuto altro rispetto a ciò che era una volta, accoglie promesse e benedizioni da Dio»<sup>795</sup>.

Si segue Nautin nella resa di questa terminologia: lo studioso francese traduce, comprensibilmente, con 'perfetto' ogni qualvolta incontra la radice. Tuttavia, l'idea di perfezione non è la sola veicolata dalla scelta lessicale. Si è osservato in moltissime occasioni come sostantivo, aggettivo, verbo ed avverbio riferiti a questa radice esprimano in aggiunta l'idea di maturità in senso biografico: il τέλειος è qui, forse, non solo e non tanto l'uomo perfetto, ma l'adulto. È l'arcinota opposizione paolina tra νήπιος e τέλειος, infante e uomo adulto, piccolo e perfetto, a riproporsi. Essa potrebbe essere adombrata anche nel trattato e, più precisamente, nella seconda sezione, allorché Origene oppone ai perfetti coloro che nutrono un «amore infantile per la terra che è per loro una nutrice ed una levatrice»<sup>796</sup>.

---

<sup>792</sup> 4.36 s.: Τελείας δὲ πολιτείας καὶ τελείας ἀγάπης.

<sup>793</sup> 6.7: Τελείως γὰρ ἀποτάξασθαι τῇ κτίσει καὶ τῷ κόσμῳ τούτῳ δεῖ ὡς καταλαμβάνειν ὅτι σχεδὸν ἕτερος γ[ε]γένηται τις παρ' ὃ ἦν.

<sup>794</sup> 6.14-17: Ὅτι γὰρ ὁ τέλειος [ἑτέρα]ς [γεν]έσεως ἀρχ[ὴν] ἔχει καὶ ἕτερος παρ' ὃ ἦν γίγνεται.

<sup>795</sup> 6.29-33: Ὅτι δὲ ὁ τέλειος ἕτερος παρ' ὃ ἦν γ[εν]όμενος τότε ἐπαγγελίας καὶ εὐλογίας παρὰ τοῦ θεοῦ λαμβάνει, κατανοήσωμεν.

<sup>796</sup> 44.30-33: κατὰ νηπιότητα ἀγάπης τῆς αὐτοῖς γενομένης τιθηνοῦ τῆς ἐκθρεψάσης αὐτοὺς γῆς.

Tenendo presente la pregnanza del lessico ed il duplice significato della famiglia di termini, si possono leggere i passi indicati tenendo a mente entrambe le componenti del discorso. Si osserverebbe quindi la coesistenza di due dimensioni esistenziali, entrambe raffigurate simbolicamente dall'infanzia, di cui una concorrenziale rispetto all'altra: per un verso, l'infanzia come immaturità di quanti abbandonano una vita fatta di passioni e si rivolgono alla maturità ottenuta per mezzo del battesimo e resa più solida da una vita vissuta conformemente alla legge spirituale della Scrittura; per altro verso, la rigenerazione e la rinascita che conseguono a questa trasformazione dell'esistenza e che inaugurano una rinnovata condizione per l'uomo vecchio.

Un altro passo sviluppa in pienezza la tematica battesimale e la nozione di rigenerazione, e sfoggia la teoria di citazioni cardine per la riflessione origeniana sul battesimo. Il passo ha il merito di mettere in rilievo lo stesso dato osservato a proposito del trattato *Sulla Pasqua*: ovvero, la parzialità della dimensione storica del battesimo, la progressività del perfezionamento richiesto e che dal sacramento stesso ha inizio e, in buona sostanza, la profonda spiritualizzazione del dato storico trasmesso dalla scrittura. In uno sviluppo dedicato agli apostoli Origene passa dalla considerazione dell'autentica rigenerazione, in senso escatologico, a quella del lavacro battesimale, evidenziando il parallelismo che struttura le due dimensioni. Tra queste non esiste alcuna soluzione di continuità: si tratta di un solo ed unico processo, che, nel caso degli apostoli, vede una realizzazione intensa e condensata. Ma la consueta opposizione delle due dimensioni, la terrena e l'escatologica, con i rispettivi sacramenti e le tappe del progresso spirituale, pur nella griglia di una fedele corrispondenza, ritornano in questo passo del *Commento a Matteo* con una estrema chiarezza espositiva:

«Coloro che hanno seguito il Signore siederanno *sui dodici troni, per giudicare le dodici tribù di Israele* (Mt 19,28). Ed avranno questo potere alla resurrezione dei morti. Questa, infatti, è la rigenerazione: una nuova generazione, quando *un cielo nuovo e la terra nuova* (cf. Ap 21,1; 2Pt 3,13; Is 65,17) saranno creati per coloro che rinnovano se stessi, ed una *nuova alleanza ed un nuovo calice* (cf. 1Cor 15,25) saranno dati loro. Di quella rigenerazione, è preludio quello che presso Paolo è detto *lavacro di rigenerazione* (Tt 3,5); di quella novità è simbolo misterioso ciò che viene aggiunto al *lavacro di rigenerazione* nell'espressione: *rinnovamento dello Spirito*. E forse, per la generazione (stessa), *nessuno sarà puro da macchia, avesse vissuto anche un solo giorno* (Gb 14,4), a causa del mistero relativo alla generazione, a proposito della quale ogni persona che nasce potrebbe pronunciare il detto di Davide nel salmo cinquantesimo: *Nelle iniquità sono stato concepito e nei peccati mi ha partorito mia madre* (Sal 50,5). Secondo la rigenerazione che viene dal lavacro, ogni persona *pura da macchia* e che è nata *dall'alto, da acqua e spirito* (Gv 3,3.5), lo è, se posso dir così, *attraverso uno specchio, in enigma* (1Cor 13,15). Invece, secondo l'altra rigenerazione, quando il figlio dell'uomo siederà sul trono della sua gloria, tutti coloro che hanno raggiunto quella rigenerazione in Cristo saranno *puri da macchia*, faccia a faccia, e lui stesso, otterrà quella rigenerazione attraverso il lavacro di rigenerazione. Ma se vuoi intendere quel lavacro, sforzati di capire in che senso Giovanni, che battezzava in acqua per la conversione, parla riguardo al Salvatore: *Lui vi battezzerà in spirito santo e fuoco* (Mt 3,11)»<sup>797</sup>.

<sup>797</sup> *CMt XV.22.23* (GCS XL.416 s.): Οἱ τοίνυν ἀκολουθήσαντες τῷ σωτῆρι καθεδούνται ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. καὶ ταύτην λήψονται τὴν ἐξουσίαν ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ παλιγγενεσία καινὴ τις γένεσις οὐσα, ὅτε οὐρανὸς καινὸς καὶ [ἡ] γῆ καινὴ τοῖς ἑαυτοῦς

Il testo è estremamente lungo, ma merita di essere considerato nella sua interezza poiché riassume gli estremi della questione e ne colleziona gli elementi in una sintesi. La palingenesi del lavacro battesimale è detta preludio e simbolo misterioso (προοίμιον; μυστήριον) di quella che si attuerà attraverso la resurrezione. La purezza dalla sozzura congenita alla nascita nella materia, donata dal lavacro battesimale, viene superata e adempiuta attraverso il battesimo escatologico. Al battesimo nell'acqua, somministrato da Giovanni Battista, si affianca così quello in fuoco e spirito, proprio della nuova alleanza.

La somma dei riferimenti scritturistici costituisce un centone di quanto sinora osservato: il campione è ancor più rappresentativo poiché conservato in greco. Lo sviluppo e la completezza del quadro esegetico dimostrano una volta di più, qualora ciò fosse necessario, la regolarità di Origene nello sviluppare le tematiche e nel costituire discorsi complessi che riaffiorano a più riprese nel *corpus*. Ancor di più, la parentela tra il testo di *CMt* ed i passi in latino considerati in precedenza induce a spezzare una lancia in favore dei traduttori latini dell'Alessandrino.

#### IV.2. *Omnia angelis plena sunt*

La liturgia battesimale connette nella prospettiva origeniana l'angelo custode, chiamato a sostituire il demone del battezzando, alla rigenerazione. «Tutto è pieno di angeli». L'esegesi dell'*incipit* del libro di Ezechiele, schiuso sulla visione profetica dei cieli aperti, suggerisce a Origene una riflessione sulla funzione degli angeli, ministri del Logos, che scendono sulla terra ad imitazione del Figlio. Tra le varie citazioni richiamate nell'omelia non manca il versetto scritturistico che, si vedrà, struttura tutta la riflessione origeniana sull'angelologia. Si tratta di Mt 18,10: «Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro

---

ἀνακαινώσασσι κτίζεται καὶ καινὴ διαθήκη παραδίδοται καὶ τὸ ποτήριον αὐτῆς. ἐκείνης δὲ τῆς παλιγγενεσίας προοίμιόν ἐστι τὸ καλούμενον παρὰ τῷ Παύλῳ λουτρὸν παλιγγενεσίας, καὶ ἐκείνης τῆς καινότητος <μυστήριον ἐστι> τὸ ἐπιφερόμενον τῷ λουτρῷ τῆς παλιγγενεσίας ἐν τῷ "ἀνακαινώσεως πνεύματος". τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν "οὐδεὶς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἶη ἡ ζωὴ αὐτοῦ" διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον, ἐφ' ἧ τὸ ὑπὸ τοῦ Δαυὶδ ἐν πεντηκοστῷ Ψαλμῷ λελεγμένον ἕκαστος ἂν τῶν εἰς γένεσιν ἐληλυθότων λέγοι, ἔχον οὕτως ὅτι "ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου". κατὰ δὲ τὴν ἐκ λουτροῦ παλιγγενεσίαν πᾶς μὲν "καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου" ὁ γεννηθεὶς "ἄνωθεν" "ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος", ἵνα <δὲ> τολμήσας εἶπω καθαρὸς "δι' ἐσόπτρου" καὶ "ἐν αἰνίγματι". κατὰ δὲ τὴν ἄλλην παλιγγενεσίαν, <ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ,> πᾶς ὁ εἰς τὴν ἐν Χριστῷ παλιγγενεσίαν ἐκείνην φθάσας καθαρῶτατός ἐστιν "ἀπὸ ῥύπου" <καὶ βλέπει> "πρόσωπον πρὸς πρόσωπον", καὶ αὐτὸς "διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας" φθάνων ἐπ' ἐκείνην τὴν παλιγγενεσίαν. εἰ δὲ βούλει τὸ λουτρὸν ἐκεῖνο νοῆσαι, σῖνες πῶς Ἰωάννης, ὁ "ἐν ὕδατι" βαπτίζων "εἰς μετάνοιαν" λέγει περὶ τοῦ σωτῆρος τὸ "αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί". Nella traduzione, seguendo il suggerimento di M.I. Danieli, che si riallaccia alla scelta di H. Crouzel, non tengo conto dell'integrazione <καὶ βλέπει> di Klostermann: M.I. DANIELI, *Commento*, cit. II 244 n. 8.

angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli»<sup>798</sup>. L'atto di osservare il volto del padre viene enfatizzato da Origene come espressione del diretto contatto delle potenze angeliche<sup>799</sup> ed assicurazione della tutela dei piccoli e deboli nella Chiesa.

La tutela angelica si dispiega soprattutto al momento del battesimo:

«vieni angelo, accogli l'anziano convertito dall'errore in cui si trovava, dalla dottrina dei demoni, dalla *iniquità che parla dall'alto* (Sal 72,8); accogliendolo come un buon medico, riscaldalo<sup>800</sup>, formalo (*institute*); è *piccolo* (1Cor 3,1); oggi, anziano, nasce; un anziano nuovo, ridivenuto bambino; quando lo avrai accolto, donagli il battesimo della seconda generazione e chiama a te altri alleati del tuo ministero, perché tutti insieme educate (*erudiat*) alla fede coloro che una volta furono ingannati»<sup>801</sup>.

---

<sup>798</sup> Mt 18,10: Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. M. Simonetti osserva come la citazione di questo versetto in riferimento alla dottrina degli angeli custodi non sia diffusa negli scrittori cristiani precedenti a Clemente Alessandrino e nemmeno nel *Pastore* di Erma, che, pure, primo tra tutti gli autori cristiani, propone «la più antica formulazione della dottrina degli angeli custodi. [...] Ma la citazione aveva avuto grande fortuna in ambiente gnostico e più precisamente valentiniano. Qui l'interesse non si era fermato sugli angeli custodi, ma piuttosto sull'espressione "volto del padre"» (M.SIMONETTI, *Due note sull'angelologia origeniana. I: Mt 18,10 nell'interpretazione origeniana*, RCCM 4 (1962) 165-208, 165). Il volto del padre indicherebbe nel pensiero gnostico – in particolare, in Marco – il Figlio; l'idea rimonderebbe addirittura a Valentino. Con Clemente – e dunque ancora nel *milieu* alessandrino – ritroviamo i prodromi del ricco uso attestato da Origene: *Str.* V.14; *Exc. Thdot.* 10,6; 11,1. Della ricchissima rassegna di passi raccolta da Simonetti mi servo in questa presentazione.

<sup>799</sup> Per un'introduzione all'angelologia origeniana si veda A. MONACI CASTAGNO, voce *Angelo*, in *Origene. Dizionario* 6-13. La voce rimanda in bibliografia ai principali contributi critici, tra cui si menzionano qui per completezza J. DANIELOU, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Dinant 1955; C. BLANC, *L'angélogie d'Origène*, *StPatr* XIV 79-109; M. KRÁNITZ, *La fonction de la conscience et de l'ange gardien chez Origène*, BLE XCIII/2 (1992) 199-208. Per un contributo recente allo studio dell'angelologia si veda R.M.M. TUSCHLING, *Angels and Orthodoxy: a Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, Tübingen 2007; le pagine da 137 a 153 sono dedicate all'Alessandrino. È ovvio come in questo contesto non si possa affrontare la tematica nel suo complesso; quello che qui importa rimarcare è la questione dei piccoli/bambini in relazione agli angeli, e del ministero di questi ultimi a favore dei piccoli.

<sup>800</sup> *Confove*: si tratta, qui, di un'allusione al raffreddamento delle anime che conduce al peccato e cui l'angelo sarebbe chiamato a rimediare? L'imperativo indurrebbe il ministro dell'azione del Logos a contribuire al processo inverso. Si veda la nota successiva. Come che sia, l'idea di peccato come raffreddamento – con il noto gioco di parole greco tra 'anima' e 'freddo' – è noto in riferimento al pensiero origeniano.

<sup>801</sup> HE $\zeta$  I.7 (SC 352, 70.72): *Omnia angelis plena sunt, veni angele, suscipe senem conversum ab errore pristino, a doctrina daemoniorum, ab iniquitate in altum loquente et suscipiens eum quasi medicus bonus confove atque institute; parvulus est, hodie nascitur senex, novellus senex repuerascens; et, cum susceperis, tribue ei baptisma secundae generationis et advoca tibi alios socios ministerii tui, ut cuncti pariter eos qui aliquando decepti sunt erudiat ad fidem*. Origene è consapevole di inserire una divagazione rispetto all'esegesi del passo profetico. Dopo la citazione di Lc 15,7 – sulla maggior gioia provata in cielo per un solo peccatore penitente che per novantanove giusti – e la ripresa di Rm 8,19, a proposito dell'attesa del creato che guarda alla rivelazione dei figli di Dio, Origene si attarda sull'attesa del riscatto dell'intera congrega dei peccatori: «E benché coloro che hanno accorciato le Scritture apostoliche non vogliano che nei loro libri si trovino discorsi con i quali si possa dar credito al Creatore Gesù Cristo, nondimeno in questo passo (*i.e.* Rm 8,19) tutte le creature aspettano i figli di Dio; aspettano il momento in cui essi saranno liberati dal delitto, quando saranno sottratti alla mano di Zabulon, quando saranno rigenerati in Cristo» (*Et licet nolint hi qui Scripturas apostolicas interpolaverunt istiusmodi sermones inesse libris eorum quibus possit Creator Iesus Christus probari, expectat ibi tamen omnis creatura filios Dei, quando liberentur a delicto, quando auferantur de Zabuli manu, quando regenerentur a Christo*). L'Alessandrino passa perciò rapidamente oltre, proponendosi di dir qualcosa *de praesenti loco*. Nel passo riportato si accenna, in sostanza, alla reintegrazione e restaurazione del cosmo nel suo stato di primigenia perfezione: in una parola, l'apocatastasi. Il riferimento all'attività degli angeli come ad un formare e riscaldare rende plausibile l'idea di un accenno, anche involontario da parte di Rufino, alla caduta delle anime. Il traduttore potrebbe anche aver lasciato nel vago – con l'espressione di tempo *aliquando*, «una volta» – un'indicazione più precisa nel testo greco originale. È evidente come allo stato attuale delle conoscenze non sia dato saperlo. E nondimeno, quello alla rigenerazione è un chiaro riferimento battesimale: parrebbe quasi di poter dire che battesimo e apocatastasi si

Il ruolo degli angeli è chiaramente svolto in senso pedagogico, come mostrano i due verbi latini *institue* e *erudiatis*. Gli angeli si configurano dunque come agenti del piano provvidenziale divino e della sua pedagogia. La similitudine appena accennata alla figura del buon medico, che riscalda e forma, si contestualizza nell'usuale accostamento delle metafore di padre, maestro e medico, che moltissime volte si è avuto modo di incontrare.

#### IV.2.1. La tutela degli angeli: questioni varie

È solo con il battesimo che l'angelo custode viene affidato al suo assistito? O non è forse la nascita corporea a stabilire questa assegnazione? E, nel caso sia giusta la seconda delle ipotesi, il beneficio dell'azione angelica è per tutti, o solo alcuni ne dispongono?

Nonostante la critica paia aderire all'una o l'altra posizione quasi quella dell'autore fosse univoca<sup>802</sup>, Origene non si mostra così netto sulla questione della corrispondenza tra l'uomo ed il proprio angelo. O, per esser più precisi, i propri angeli: in *HLC* XXXV.3.4, l'Alessandrino afferma con sicurezza la presenza, per *ogni* uomo, di due angeli, «uno cattivo, che esorta alle malefatte, ed uno buono, che induce alle cose migliori»<sup>803</sup>. I due consiglieri affiancano ogni uomo, sia egli *de ecclesia* o *forinsecus*, ovvero appartenente alla chiesa o ad essa esterno. In questo secondo caso, entrambe le domande trovano una risposta netta: l'angelo sarebbe assegnato alla nascita, come dimostra il fatto che anche i pagani – o i peccatori – ne abbiano uno; e la differenza tra piccoli e progrediti starebbe piuttosto nella possibilità dei rispettivi angeli di contemplare il volto nel padre.

Altrove, Origene si spinge oltre: non solo gli angeli, «insieme ai quali ci troviamo fino a che siamo in terra, o si rallegrano, o si rattristano per noi quando pecchiamo»<sup>804</sup>; in un poderoso affresco cosmologico, tutti gli elementi (στοιχεῖα) in natura sono detti essere dotati di un angelo personale, che partecipa al destino del proprio assistito, si rallegra con lui o con lui soffre a causa del peccato. Il male in natura, per cui la natura soffre, è già una mancanza di bene. Origene abbraccia in qualche modo le dottrine a lui contemporanee dell'animazione degli astri e dei pianeti, ma le personalizza con il ricorso alle figure angeliche.

---

sovrappongano, in linea con il duplice significato di *παλιγγενεσία* che si è riscontrato nelle due attestazioni neotestamentarie del termine (Mt 19,29 e Tt 3,5).

<sup>802</sup> Vd. ad esempio KRÄNITZ, *La fonction*, cit. 201: «C'est à la tradition qu'Origène emprunte la conception selon laquelle les anges ou les démons s'emparent des âmes dès leur naissance», citando a riprova DANIELOU, *Les anges*, cit. – ma senza rimandare a una sezione precisa del contributo.

<sup>803</sup> *HLC* XXXV.3 (SC 87, 414): *malum, qui ad perversa exhortatur, et bonum, qui ad optima quaeque persuadet*. Per il testo latino in questione è conservato anche il corrispondente greco nell'edizione Rauer (GCS XLIX.197).

<sup>804</sup> *Hier* X.6 (SC 232, 410): μεθ' ὧν ἐσμὲν ὅσον ἐσμὲν ἐπὶ γῆς, ἥτοι εὐφραίνονται, ἢ πενθοῦσιν ἐφ' ἡμῖν ὅταν ἀμαρτάνωμεν.

Ma questa non è l'unica versione origeniana. In *CMt* XIII.27 l'Alessandrino si pone esplicitamente la questione se l'angelo si accosti al suo protetto dalla nascita o dal momento del battesimo. È necessario porre attenzione alla formulazione del dubbio, che qui non oppone l'interezza del popolo umano alla cerchia dei credenti. Origene si chiede se quest'ultima, ovvero la schiera di coloro che credono e sono pertanto chiamati, in un momento o in un altro, a ricevere il battesimo, ricevano la tutela dell'angelo da subito, per *prescienza* della loro condotta successiva, o solo nel momento concreto in cui ricevono la grazia del sacramento:

«Uno potrebbe chiedersi quando gli angeli, che sono definiti 'loro', siano posti a guida di coloro che sono indicati dal salvatore come piccoli: se, cioè, comincino a amministrarli dal momento in cui, attraverso il *lavacro di rigenerazione* (Tt 3,5) in cui sono nati, *come bambini appena nati bramano il puro latte spirituale*, e non sono più sottoposti ad alcuna potenza negativa; oppure, dalla loro stessa nascita, disposti secondo la prescienza di Dio e la sua previsione, loro che Dio *preconosceva e* (di cui) *prevedeva* sarebbero stati *conformi* (Rm 8,29) *alla gloria* (cf. Fil 3,21) di Cristo»<sup>805</sup>.

A questa stessa domanda, per di più, Origene pare rispondere implicitamente nel caso dell'esegesi dedicata alla nascita del Battista. In *HLC* IV.1 l'Alessandrino afferma senza mezzi termini che «Quando un giusto nasce nel mondo ed entra nello stadio che è questa vita, i responsabili della sua nascita si rallegrano, si esaltano. Quando invece nasce colui che è preparato ad una vita malvagia ed è, per così dire, condannato alla prigione a causa dei suoi peccati, il responsabile ne è costernato, abbattuto»<sup>806</sup>. Chi sono i *ministri nativitatis*? Pare evidente che gli esecutori intermediari siano da identificare con le potenze angeliche preposte alla nascita del singolo; essi paiono avere parte integrante alla vita del pupillo sin da subito. Anche in questo caso, la conoscenza della vita futura pare un elemento dato determinante nell'assegnazione dell'angelo al proprio assistito.

Come che sia, a prescindere dall'apparente esitazione nelle formule di Origene, sono solo i chiamati a militare nelle fila della chiesa cristiana a ricevere, "sulla fiducia" o al momento del sacramento, l'angelo preposto<sup>807</sup>. Non si tratta, al solito, di una predeterminazione di sapore gnostico da parte dell'esegeta: l'esistenza terrena del singolo è nota a Dio nel suo

<sup>805</sup> *CMt* XIII.27 (GCS XL.254): Εἶτα πάλιν ζητήσαι ἄν τις, πότε τῶν δεικνυμένων ὑπὸ τοῦ σωτῆρος <μικρῶν> οἱ λεγόμενοι αὐτῶν <ἄγγελοι> προϊστανται, πότερον ἀρξάμενοι τὴν οἰκονομίαν περὶ αὐτοὺς διοικεῖν, ἀφ' οὗ "διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας" (ὃ ἐγεννήθησαν) "ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν καὶ ἄδολον γάλα" ἐπιποθοῦσι, καὶ μηκέτι ὑποκείμενοι πονηρᾷ τιμῇ δυνάμει· ἢ ἀπὸ γενέσεως κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόγνωσιν καὶ τὸν προορισμὸν αὐτοῦ ἐπιταχθέντες τούτοις "οὓς καὶ προέγνω καὶ προώρισεν" ἔσομένους "συμμόρφους" "τῆς δόξης" τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.

<sup>806</sup> *HLC* IV.1 (SC 87,128): *Quando iustus quis oritur in mundo et stadium huius vitae ingreditur, ministri nativitatis eius laetantur et se in sublime efferunt. Quando vero ille nascitur, qui malae vitae praeparatus est et quasi ob poenas in ergastulum relegatus, minister consternatur et concidit.*

<sup>807</sup> SIMONETTI non mi pare prendere in conto questa distinzione quando osserva che «Dato che al suo tempo la grande maggioranza dei cristiani veniva battezzata in età adulta, la questione era posta praticamente in questi termini: l'angelo (buono) assiste solo i cristiani o anche i pagani?» (*Note, cit.* 173 s.).



svolgersi, e non si svolge, invece, in quanto nota. Il libero arbitrio è sempre, tenacemente difeso. L'attribuzione dell'affiancamento di un angelo avviene secondo il discrimine sapiente e provvidenziale di Dio. Una terminologia simile si ritrova in *Prin* I.8.1. Il testo latino parla in maniera piuttosto esplicita di un «giudizio divino appropriatissimo e giustissimo», secondo cui «ogni cosa non in modo fortuito o senza capacità di discernimento [...] è ordinata e disposta in modo corrispondente ai meriti, essendo lui stesso che giudica e mette alla prova»<sup>808</sup>. I participi latini *ordinata* e *disposita* corrispondono piuttosto bene al greco προΐστανται nel nostro passo del *Commento a Matteo*; l'idea stessa di un giudizio appropriatissimo, che valuta *pro meritis*, rispecchia in maniera fedele l'idea di una conoscenza divina dei candidati a ricevere la tutela angelica; una conoscenza provvidenziale e previdente, che opera sulla base di una comprensione dell'individuo nella sua natura e nell'interesse della sua esistenza terrena. Lo stesso passo dei *Principi* parla dell'assegnazione degli angeli custodi *per singulos minimorum, qui sunt in ecclesia*. Si arriverà a breve alla questione di chi siano i piccoli, e quale sfumatura sia da dare alla loro fisionomia nell'ottica origeniana: è importante tuttavia rilevare la specificazione relativa ai piccoli che appartengono alla chiesa, la quale sembra escludere ogni preoccupazione relativa a quelli “di fuori”<sup>809</sup>.

In questo senso va anche un secondo passo di *Principi*, che sembra voler ribadire come *addirittura* i piccoli siano protetti dall'angelo (*Prin*. II.10.7). Simonetti ha ben ragione di osservare come Origene si esprima in maniera diversa relativamente all'angelo dei piccoli: in alcuni casi egli pare affermare che *anche* i piccoli, nonostante la loro piccolezza, dispongono dell'angelo custode; in altri invece è proprio questa piccolezza in spirito a guadagnar loro il privilegio. Simonetti osserva come, a ben vedere, le due prospettive si saldino in una sola, nella misura in cui in questi passi Origene intende contrapporre quanti sono nella chiesa a quanti ne sono fuori perché pagani o in quanto battezzati ricaduti nel peccato<sup>810</sup>. È la netta separazione dei membri della comunità da quanti non le appartengono a stare a cuore all'esegeta. In quest'ottica, l'enfasi con cui si rimarca il dono generoso della tutela dell'angelo concesso alle maglie più fragili della rete ecclesiastica non fa che rilevare la distanza di quanti sono dentro, da quanti si situano fuori. In effetti, la traduzione di *Principi* si riferisce a *unicuique fidelium*,

<sup>808</sup> *Prin* I.8.1 (SC 252, 220.222): *omnia ... non fortuito neque indiscrete, sed aptissimo et iustissimo Dei iudicio ordinata sunt et pro meritis disposita ipso iudicante et probante.*

<sup>809</sup> Quando, in *HLC* XXIII.8, Origene *via* Gerolamo osserva di non dubitare che «anche nella nostra assemblea siano presenti angeli – e non solo, in generale, in tutta la chiesa, ma anche singolarmente» (SC 87, 320: *et in coetu nostro adesse angelos, non solum generaliter omni ecclesiae, sed etiam singillatim*), non si sta riferendo ad un'opposizione chiesa/esterno, ma vuol rimarcare il rapporto esclusivo (*singillatim*) che si instaura tra l'angelo ed il suo assistito. In questa occasione Origene espone la dottrina della *duplex ... ecclesia*, ovvero: una prima chiesa composta da uomini, l'altra, composta dai rispettivi angeli. Questi ultimi si rallegrano quando i loro assistiti sono ammessi alle cerchie dei santi, perché grazie a loro possono contemplare il volto del padre. Superfluo dirlo, la citazione di Mt 18,10 compare, puntualissima.

<sup>810</sup> SIMONETTI, *Note*, cit. 168 s.

*etiamsi minimus sit in ecclesia*: la determinazione di luogo, già incontrata, sembra demarcare l'ambito stretto della comunità ecclesiale, nella sua varietà di carismi e stili di vita cristiana, ma pur sempre contraddistinto da limiti che lo separano da “quelli di fuori”.

#### IV.2.2. Angeli e demoni

Pare di riconoscere nell'opera origeniana una duplice posizione. Origene orchestra le due posizioni in modo indipendente, a seconda del contesto.

Per un verso, egli raccoglie l'eredità della dottrina dei *duplices angeli* (HLC XXXV.3): questa è desunta, per stessa ammissione di Origene, dal *Pastore* di Erma, e trova una propria fonte anche nell'*Epistola di Barnaba*; è la dottrina delle due vie. Secondo questa formulazione, ogni uomo – sia egli parte della chiesa o pagano – dispone della custodia di due angeli. In questo caso l'assegnazione di un angelo non ha evidentemente a che fare con il battesimo, ma con la nascita stessa. Origene pare piuttosto sviluppare la dottrina in un senso molto prossimo a quello del demone greco, benché quest'ultimo conosca, da Platone in poi, una caratterizzazione positiva: è piuttosto nel riconoscimento di un'attribuzione a tutti di un'entità intermedia tra il divino e l'umano, che si mantiene l'analogia. In effetti, in CC VIII.34, l'Alessandrino oppone l'angelo cristiano al demone greco. I cristiani non negano affatto che, parafrasando lo stesso Origene, tutto sia pieno di demoni; ma essi credono, osserva l'Alessandrino, che le potenze demoniache nulla possano contro chi si ancora saldamente a Cristo, ed intervengano invece solo laddove la malizia del singolo lasci loro spazio d'azione. Si vede come alla base dell'argomentazione stia una concezione di potenza demoniaca assolutamente altra rispetto a quella greca. Origene contesta l'idea che ad ogni uomo sia associato dalla nascita uno spirito demoniaco, per come egli stesso lo intende; così ragionando, senza avvedersene, egli rimpiazza la nozione greca di demone con quella di angelo, nel senso che attribuisce a quest'ultimo i tratti tradizionalmente associati al primo.

Proprio l'ipotesi di un duplice corredo di potenze angeliche, a ben vedere, è alla base dell'idea della “duplicazione” delle assemblee esposta da Origene nel trattato *Sulla preghiera*: gli uomini che abbandonano la comunità dei fedeli, a sua volta comprendente questi ed i rispettivi angeli e riunita in preghiera, si riuniscono a poco a poco in un consesso di peccatori, spalleggiati dalle rispettive potenze angeliche malvagie<sup>811</sup>. Se l'angelo non fosse affidato che alle

---

<sup>811</sup> La descrizione delle due comunità rivali, in questi termini, non manca di qualche elemento di comicità. Si veda ad esempio *Orat XXXI.6*: «Come la potenza di Gesù e lo spirito di Paolo e di coloro che gli sono pari, e gli angeli del signore, che circondano ciascuno dei santi, camminano insieme e si fanno incontro a coloro che in atteggiamento autentica si sono riuniti, così si deve supporre (che avvenga lo stesso), qualora uno si renda indegno di un santo angelo e si affidi ad un angelo diabolico attraverso gli atti per i quali pecca e trasgredisce la legge, disprezzando Dio; costui, essendo poco numerosi coloro che sono simili a lui, non si nasconderà a lungo alla provvidenza angelica, che vigila sulla chiesa, al servizio della volontà divina, e porta a conoscenza dei molti i misfatti di un

anime dei credenti, per prescienza, come prima illustrato, o se non le affiancasse che per la durata della loro buona condotta, non sussisterebbero le condizioni stesse di questa accolta di spiriti corrotti.

La concezione illustrata non pare però escludere la seconda, ovvero, quella che pare mettere in rilievo il rapporto esclusivo tra la potenza angelica ed il singolo cui essa è preposta, essendo quest'ultimo un buon cristiano, in potenza o in atto. Lo sguardo, in questo caso, non è rivolto alla complessità del mondo demoniaco, in cui, pure, Origene crede, ma si concentra piuttosto sul ruolo ministeriale dell'angelo nella vita dell'uomo di buona condotta. L'angelo è la *longa manus*, l'esecutore materiale della pedagogia provvidenziale rivolta ai piccoli.

Quanto alla definizione di questi ultimi, Simonetti istituisce un parallelo tra Clemente e Origene e rileva una netta distinzione tra i due: mentre il primo non ravviserebbe alcuna sfumatura negativa nella definizione di piccolo, che descriverebbe tutta la congrega di coloro che amano Cristo visti in rapporto alla futura perfezione, Origene si riferirebbe con il termine agli *incipientes*, ovvero a coloro che, pur avendo avuto accesso al battesimo, sono ancora agli esordi del cammino di perfezionamento<sup>812</sup>. Per Origene la definizione sarebbe dunque connotata in un senso peggiorativo, ed andrebbe a riferirsi ad una categoria tutta terrena. Testo probante, in questo senso, sarebbe la pericope del *Commento a Matteo* dedicata all'esegesi di Mt 18,10. Se ne è già citata una sezione consistente: i piccoli necessiterebbero, in quanto tali, della tutela degli angeli.

Nondimeno, il pensiero di Origene pare spesso essere più involuto. Innanzitutto, lo sfondo escatologico per cui l'intera umanità sarebbe contraddistinta da un marchio di immaturità spirituale in contrapposizione alla futura pienezza della rivelazione è spesso

---

uomo tale. Nel caso personaggi siffatti siano diventati una massa, raccogliendosi in associazioni umane e si diano da fare per qualcosa che è piuttosto di ordine corporeo, non saranno oggetto della vigilanza divina» (GCS III.399: ὡςπερ δὲ δύναμις Ἰησοῦ καὶ τὸ πνεῦμα Παύλου καὶ τῶν ὁμοίων καὶ οἱ παρεμβάλλοντες ἐκάστου τῶν ἁγίων "κύκλω" ἄγγελοι "κυρίου" συνοδεύουσι καὶ συνέρχονται τοῖς γνησίως συναθροισμένοις, οὕτω στοχαστέον μή ποτε, ἐὰν ἁγίου ἀγγέλου ἀνάξιός τις ἦ καὶ ἐπιδῶ ἑαυτὸν ἀγγέλω διαβόλῳ δι' ὧν ἁμαρτάνει καὶ θεοῦ καταφρονῶν παρανομεῖ· ὅτι ὁ τοιοῦτος, σπανίων μὲν τῶν ὁμοίων αὐτῷ τυγχανόντων, οὐκ ἐπὶ πολὺ λήσεται τῆς τῶν ἀγγέλων προνοίας, ὑπηρεσία τοῦ θεοῦ βουλήματος, ἐπισκοποῦντος τὴν ἐκκλησίαν, φεροῦσης εἰς γνῶσιν τῶν πολλῶν τοῦ τοιοῦτου τὰ παίσματα· ἐὰν δὲ πλῆθος γενόμενοι οἱ τοιοῦτοι καθ' ἑταιρείας ἀνθρωπικὰς καὶ σωματικώτερον τι πραγματευόμενοι συνέρχονται, οὐκ ἐπισκοπηθήσονται). Il tema è quello della ἐπισκοπή, la vigilanza di Dio, che assicura la salvezza. Quando essa viene meno, manca l'assistenza celeste. Quanto all'esistenza delle due gerarchie angeliche, essa si inserisce bene nel sistema «des fonctions symétriques et inversées sur tous les points pour les anges et les demons» (vd. H. CROUZEL, *Origène et Plotin : comparaisons doctrinales*, Paris 1992, 225).

<sup>812</sup> «Clemente riferisce il termine a tutti coloro che amano Cristo, in quanto piccoli e infanti rispetto alla futura gloria dei cieli: essi sono gli eletti che, dopo aver progredito fino a diventare perfetti, diventeranno uguali agli angeli. Quindi egli non ravvisa alcuna sfumatura negativa. Invece Origene restringe il significato del termine e vede nei piccoli [...] i Cristiani *incipientes*, battezzati, sì, ma in possesso di una fede ancora imperfetta, incapaci di penetrare i misteri celati nelle Scritture e di adeguare ad essi la loro norma di vita, come invece sanno fare i *perfecti*» (SIMONETTI, *Note*, cit. 168).

richiamato dal nostro Alessandrino<sup>813</sup>: le due riflessioni – quella che oppone i piccoli ai grandi, su un piano orizzontale e sincronico, e quella che, invece, proietta i limiti della conoscenza terrena contro la perfezione escatologica, su un piano verticale e diacronico – sono sempre presenti e si compenetrano. Non pare dunque che Origene abbia abbandonato questo aspetto della riflessione.

Inoltre si è accennato al fatto che Origene avanza in *CMt* XIII.29 l'ipotesi secondo cui piccolo potrebbe essere il perfetto. La spiegazione subentra in seconda battuta, dopo che l'esegeta ha posto la distinzione tra bambini e piccoli, laddove i primi sarebbero i perfetti, i secondi, coloro che, essendosi convertiti, sono passibili di scandalo. L'Alessandrino vede bene quali difficoltà questa interpretazione porti con sé. Se, per un verso, l'identificazione del più grande con il più piccolo potrebbe avere ragione di essere, secondo la citazione di Lc 4,48 e la stessa voce dell'Apostolo, che, in Ef 3,8, si dice il più piccolo tra i santi, Origene immagina l'obiezione di chi non ammetta, neppure a livello di ipotesi, lo scandalo dei perfetti; ma controbatte, in un gioco di botta e risposta, con l'idea per cui pure l'anima dei giusti è passibile di caduta. In questo sviluppo dunque Origene si mostra prossimo al pensiero che Simonetti ritiene esclusivo di Clemente. Lo studioso, dal canto suo, rileva il dato ma osserva che «il fatto che Origene la introduca come avanzata da altri (“Un altro potrebbe dire...”) e che essa non trovi risonanza in altre parti dell'opera di Origene fa chiaramente capire come essa non venga condivisa dal nostro autore, anche se neppure formalmente esclusa»<sup>814</sup>. Se è vero che questa precisa esegesi, in riferimento al passo considerato del primo vangelo, non si ritrova altrove, è altrettanto vero che l'idea dei grandi fattisi piccoli, dei perfetti che lo sono tanto più, quanto più si fanno simili ai bambini o ai piccoli, è molto diffusa e specifica del pensiero origeniano, come si è visto: la si potrebbe dunque comprendere nel quadro più ampio della nozione origeniana di pedagogia, con i caratteri che si sono tratteggiati.

L'ipotesi trova in parte conferma se si osserva come molti dei tratti dell'educatore origeniano si ritrovino nel profilo degli angeli.

---

<sup>813</sup> Due testi che indicano con chiarezza l'acquisizione di questo pensiero sono i già citati (cf. *supra* 225) *FrEf* III.55 e *HI*s VII.1: tutti i Cristiani sono bambini-infanti-piccoli se li si paragona alla perfezione che conosceranno al momento della resurrezione, quando contempleranno non più *per spaecculum et in aenigmate*. Non c'è forse sintesi più espressiva di questa duplice andatura esegetica di quella consentita da un raffronto tra questi due passi e *CMt* XIII.26. A proposito del divieto di disprezzare i piccoli in Mt 18,9, Origene si lancia in un'accorata difesa del libero arbitrio: esistono, sì, dimensioni che contraddistinguono alla nascita un individuo rispetto all'altro e che fanno dell'uno, un piccolo, e dell'altro, un grande; ma, a differenza di quelle corporee, esse non sono affatto determinate. La *ratio* inespressa di questo *excursus* pare la seguente: è sbagliato *disprezzare*, cioè tenere in poco conto i piccoli, perché questi potrebbero ben diventare grandi. In ogni caso, è interessante rilevare come in questo contesto Origene conceda che la condizione di piccoli distingue gli uni dagli altri, benché il limite tra l'uno e l'altro statuto sia, in netta contrapposizione con gli gnostici, sempre ri-disegnabile. Non si tratta di tratto ontologico che accomuna gli esseri umani, ma di una delle categorie cui fa riferimento Simonetti. Si vede bene come entrambe le prospettive si presentino allo spirito dell'Alessandrino.

<sup>814</sup> SIMONETTI, *Note, cit.* 171 n. 30a.

#### IV.2.3. *Animae parvulae* sotto la tutela di amministratori e pedagoghi

(Gal 3,25; 4,2)

Gli angeli, si è visto, presiedono alla nascita. La loro funzione principale, tuttavia, rimane la cura e la tutela dei piccoli. Essi impartiscono l'insegnamento preliminare, quando l'assistito non è in grado di accedere direttamente al magistero del Logos. In un sistema come quello bipartito del διδασκαλεῖον di Alessandria, essi corrispondono ai maestri dell'insegnamento elementare. Il Logos demanda loro l'istruzione dei piccoli, nell'attesa fiduciosa di un loro sviluppo spirituale. Si potrebbe dire, passando dallo spirito alla lettera, che il loro statuto corrisponde a quello di Eracla presso la scuola catechetica alessandrina: il riferimento alla realtà del διδασκαλεῖον è naturalmente ipotetico, ma intrigante. La formazione elementare funge da propedeutica agli insegnamenti ineffabili:

«Come il sole, con la sua luce, oscura la luminosità della luna e delle stelle, così coloro che sono illuminati da Cristo e ne contengono i raggi non necessitano più del ministero degli apostoli e dei profeti – bisogna pur avere il coraggio di dire la verità – né degli angeli; aggiungiamo che non necessitano neppure delle potenze superiori, poiché sono istruiti dalla stessa luce primigenia»<sup>815</sup>.

Il *Commento a Giovanni*, da cui è tratta questa sezione, concede uno spazio privilegiato all'educazione delle anime bambine (παισὶ ψυχᾶς, I.7.38) cui si accostano 'discorsi' adeguati a coloro che sono ancora infanti, posti sotto la tutela di pedagoghi (νηπίοις οὐδὲ ὑπὸ παιδαγωγοῦς καὶ ἐπιτρόπους ἔτι τυγχάνουσιν, I.7.37) e tutori o pedagoghi ed amministratori ("ὑπὸ ἐπιτρόπους" τυγχάνουσι "καὶ οἰκονόμους", I.7.38). Si riconosce nella terminologia una delle citazioni cardine della riflessione origeniana sull'educazione delle anime bambine: Gal 4,1.2. Origene tende ad amalgamare il versetto a Gal 3,25, dove si fa menzione della tutela dei pedagoghi. L'Alessandrino si apre ad un discorso complessivo che abbraccia nuova ed antica alleanza senza "discriminazioni": come il Logos si è rivelato, prima dell'incarnazione, ai patriarchi, così nulla vieta che i semplici si trovino a vivere nella stessa inconsapevolezza che ha contraddistinto i tempi precedenti alla prima venuta del Logos, qualora la loro immaturità spirituale li releghi al rango di piccoli.

La fisionomia delle *animae parvulae* si affaccia a più riprese nel *Commento al Cantico dei Cantici*. Quest'opera, datata attorno al 240, è ben più tarda rispetto al primo tomo del *Commento a Giovanni*, la cui stesura è invece da collocare nel periodo alessandrino: se ne deve pertanto dedurre che si tratti di un motivo ricorrente dell'intera produzione origeniana. In *CCt* II.3.15-

---

<sup>815</sup> *CIo* I.XXV.165 (SC 120, 142): "Ὅσπερ δὲ ἡλίου φωτίζοντος ἀμαυροῦται τὸ δύνασθαι φωτίζειν σελήνην καὶ ἀστέρας, οὕτως οἱ ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ Χριστοῦ καὶ τὰς αὐγὰς αὐτοῦ κεχωρηκότες οὐδέν τινων διακονουμένων ἀποστόλων καὶ προφητῶν δέονται- τολμητέον γὰρ λέγειν τὴν ἀλήθειαν - οὐδὲ ἀγγέλων, προσθήσω δὲ ὅτι οὐδὲ τῶν κρειπτόνων δυνάμεων, αὐτῷ τῷ πρωτογεννήτῳ μαθητευόμενοι φωτί.

16, ad esempio, in un passo di esegesi a Ct 1,6, Origene interpreta la sposa come l'anima convertita al cristianesimo, preda di lotte e dissidi e del conflitto tra le potenze demoniache che cercano di attirarla a sé, e quelle angeliche. In filigrana pare di leggere un riferimento alla prima delle concezioni esposte, secondo cui a contendersi l'anima dell'uomo sarebbero alternativamente il suo angelo ed il suo demone. L'apparato di citazioni comprende *Galati*, un riferimento agli infanti e lattanti di Mt 21,16, a sua volta citazione di Sal 8,3, e la ripresa consueta di Mt 18,10, in una formula inusuale. Il passo è lungo, ma è utile evocarlo a titolo esemplificativo, in quanto rispecchia numerosi altri:

«E se si vuole considerare anche una terza spiegazione, riferiamo queste cose ad ogni anima, che, convertita a Dio ed accostandosi alla fede, soffre certamente per le lotte interiori ed i combattimenti con i demoni che cercano di richiamarla alle seduzioni della sua vita precedente ed agli errori dell'infedeltà. Ma affinché ciò non avvenga, né sia permesso ai demoni, di nuovo, di accostarsi a lei, la divina provvidenza ha avuto cura di dare a tutti i *bambini* (Mt 19,14) e a coloro che non possono lottare per se stessi *contro le astuzie del diavolo* (Ef 6,11) ed i combattimenti con i demoni, in quanto *infanti e lattanti in Cristo* (cf. sal 8,3 / Mt 21,16; 1Cor 3,1), degli angeli che lottino per loro e li difendano, costituiti<sup>816</sup> *tutori ed amministratori* (Gal 4,1); loro che, trovandosi ancora nell'età infantile, non possono, come ho detto, lottare per se stessi. Affinché lo facciano con maggiore fiducia, è concesso loro di *vedere sempre il volto del Padre che è nei cieli* (Mt 18,10); costoro penso siano i bambini, cui Gesù comandò di venire a lui e non permise *che gli fosse impedito* e di cui dice che *sempre vedono il volto del Padre* (Mt 18,10)»<sup>817</sup>.

Il passaggio conclusivo lascia un'ambiguità: se la prima citazione di Mt 18,10 pare essere correttamente riferita agli angeli – i quali sono detti osservare sempre il volto del padre – la seconda riporta invece il contenuto del versetto ai piccoli, identificati con Mt 19,14. I piccoli sarebbero dunque il soggetto logico dell'azione del guardare il volto del padre espressa. Si tratta di una formulazione curiosa del versetto scritturistico<sup>818</sup>. La citazione pare aprire e chiudere lo sviluppo esegetico sulle anime bambine. Siccome il greco – lo si è visto nel passo di *Cto* di I.7.38 – contempla per queste ultime il termine *παῖς*, si comprende come mai

<sup>816</sup> *Constituti sunt* : ancora un verbo che ricorda il *προϊστανται* sopra incontrato a proposito dell'attribuzione dell'angelo custode.

<sup>817</sup> *CCt* II.3.15 s. (SC 375, 324): *Quod si etiam tertium explanationis locum placet exsequi, referamus hac ad unamquamque animam, quae conversa ad Deum et ad fidem veniens patitur sine dubio cogitationum pugnas et oblutationes daemonum revocare eam nitentium ad prioris vitae illecebras vel infidelitatis errores. Sed ne hoc fiat neve rursus daemonibus in ea tantum liceat, prospexit divina providentia, ut parvulis quibusque et his qui pro semet ipsis adversus astutias diaboli et daemonum pugnas dimicare non possunt, utpote infantes adhuc et lactantes in Christo, daret angelos propugnatores et defensores, qui velut tutores et procuratores constituti sunt a Deo eorum qui infra aetatem positi pro semet ipsis, ut diximus, pugnare non possunt. Et ut hoc maiore cum fiducia agant, conceditur iis semper videre faciem Patris qui in caelis est, et ipsos puto esse parvulos quos venire ad se Iesus iussit et non sinit prohiberi et quos semper videre dicit faciem Patris.*

<sup>818</sup> Curiosa e contraddittoria rispetto a quanto precede: è difficile immaginare che i piccoli, cui gli angeli sono assegnati perché li sostengano nella lotta contro le potenze avverse, siano detti contemplare il volto del Padre al pari delle stesse schiere angeliche. Che sia da immaginare una corruttela testuale ed ipotizzare un *parvulorum* in luogo di *parvulos*? L'edizione Baehrens (GCS XXXIII.133) non menziona problemi testuali per il passo. In ogni caso, i due pronomi relativi successivi (*quos... quos*), che rappresentano il soggetto logico delle infinitive, dovrebbero far riferimento, rispettivamente, ai bambini ed agli angeli.

l'Alessandrino richiami la scena dei bambini chiamati da Cristo a sé nel vangelo di Matteo<sup>819</sup>; la scena, a sua volta, “porta con sé” le altre citazioni topiche sul tema dell'infanzia: Gal 4,1, centrale nello sviluppo sulla pedagogia, che richiama 1Cor 3,1 con cui condivide il termine νήπιος: *infanti e lattanti in Cristo* è, per l'appunto, crasi di νηπίων καὶ θηλαζόντων e di νηπίους ἐν Χριστῷ.

Medesimo schema di gioco si ritrova poco oltre, nella porzione del *Commento al Cantico* dedicata all'esegesi di Ct 1,11 (II.8.34): l'*anima parvula* è detta essere sotto la tutela di tutori ed amministratori, a proposito dei quali l'esegeta appone la chiosa di dottori della chiesa o angeli. Questi, osserva Origene, osservano sempre il volto del padre. La citazione di Gal 4,1 si ripropone con notevole frequenza in tutto il *Commento* (ad esempio, ancora in CCt II.8.3).

#### IV.2.4. *Doctores angelici*

Quali sono i caratteri distintivi degli intermediari della pedagogia divina? Essi sono i medesimi richiesti ai maestri descritti nella prima sezione del capitolo. Caratteristica preminente è quella della condiscendenza. Se al maestro è richiesta la capacità di farsi piccolo per guadagnare i piccoli, similmente può essere richiesto all'angelo, superiore alla natura umana, di abbassarsi al livello dell'uomo: questo è il prezzo a lui richiesto qualora voglia adempiere al proprio mandato. Se è certo che l'angelologia origeniana deve molto alla tradizione giudaica e apocrifa, la certezza di una dipendenza del pensiero origeniano si fa ancora maggiore nei casi in cui l'Alessandrino dichiara le proprie fonti. In un passo del secondo tomo del *Commento a Giovanni*, già citato a proposito della natura straordinaria di Giovanni il Battista<sup>820</sup>, Origene si rifà ad una tradizione tratta dalla *Pregghiera di Giuseppe* secondo cui gli uomini che paiono detenere caratteristiche straordinarie in rapporto all'uomo medio sarebbero in realtà entità angeliche che hanno abbandonato la propria condizione ed il proprio rango per amore degli uomini. Tale sarebbe, secondo l'apocrifo, Giacobbe-Israele.

Come tutte le ipotesi di lavoro avanzate in maniera cauta dall'esegeta, anche questa rimane tale e non viene fatta propria interamente dall'Alessandrino, il quale, nondimeno, sembra essere convinto della sua bontà e dar pieno credito alla tradizione; questo, al punto da citarla a testimonianza della propria ipotesi sul discorso relativo al Battista, «che lo rappresenta

---

<sup>819</sup> L'edizione Borret-Brésard-Crouzel segnala in margine al testo, per *parvulis*, un riferimento a 1Cor 3,1; ma, a meno di ritenere del tutto arbitraria la resa di Rufino, non si comprenderebbe come il traduttore scelga qui di adottare *parvulus* come resa di νήπιος, salvo preferirgli, poco oltre, *infans* per tradurre lo stesso termine in Mt 21,16.

<sup>820</sup> Vd. *supra* 171.

[...] come un angelo nato in un corpo per rendere testimonianza alla luce»<sup>821</sup>. Anche l'angelo intravisto da Zaccaria apparve a quest'ultimo per condiscendenza (*FrLc* VI.a). In ogni caso, la stessa fisionomia che Origene attribuisce alle potenze angeliche – ontologicamente superiori all'uomo, ma curiosamente prossime al carattere ed alle usanze di quest'ultimo, come si vedrà – concede largo spazio ad un'applicazione della dottrina dell'abbassamento alla schiera celeste.

In maniera consequenziale rispetto alla necessità di una corresponsione perfetta tra angelo ed assistito, Origene ribadisce la reciprocità tra il maestro celeste e l'allievo. L'allievo di Origene, autore dell'*Encomio* a lui indirizzato, osserva candidamente come l'angelo che lo sorveglia, essendo lui ancora νήπιος, sia a sua volta piccolo; mentre l'amato maestro non può che rispondere ad un angelo di superiore dignità, ove non all'Angelo del Gran Consiglio.

Non solo le differenti capacità del singolo richiedono un aiuto personalizzato; è la stessa gravità del peccato che deturpa l'anima a richiedere l'intervento di un angelo diverso. Il discorso si fa più grave per quanto concerne la guarigione dal peccato: in quel caso, è bene che non sia il Logos-medico stesso a discendere per sincerarsi della salute del malato, perché allora il rimedio sarebbe di molto più amaro. Si è già visto quanta parte la metafora medica giochi nella descrizione della pedagogia divina; e si è anche avuto modo di vedere nel capitolo precedente come il padre, il medico ed il maestro vadano spesso di pari passo. Un'ulteriore conferma viene dalla seconda omelia latina a Geremia. A proposito del *Fuggite da Babilonia* di Ger 28,6:

«Temo, se taccio, il fatto di tralasciare qualche passaggio oscuro in un testo chiaro, qualcosa che mi pare nascosto; e tuttavia, è pur necessario che io osi dir almeno qualche cosa. Quando le ferite sono facili (da curare) e la guarigione a portata di mano, il medico manda il suo servo, manda il discepolo, per curare il malato per mezzo di lui; difatti, le sue ferite non sono gravi. Capita anche di tanto in tanto che necessiti di amputazioni e bisturi colui che viene guarito, ma nondimeno non è il medico stesso a portare a termine la cura; invece, scegliendo uno dei discepoli che sia in grado di curare, si avvale di quel servitore. Quando invece le piaghe sono insanabili, si è diffusa una profonda putredine nella carne morta, e la salute versa in condizioni così cattive che abbisogna delle mani, non del servo o del discepolo, che lo ha quasi raggiunto in quanto a conoscenza della disciplina, ma di quelle del maestro in persona, allora il grande medico stesso, cinti i lombi, si affretta a sezionare l'abominevole ferita. Similmente, pertanto, quando i peccati sono minori, Dio stesso non rende il dovuto ai peccatori, ma si serve di altri ministri; quando invece per meriti

---

<sup>821</sup> *Clo* II.31.192 (SC 120, 336): κατασκευάζων αὐτόν ... ἄγγελον ὄντα ἐν σώματι γεγονέναι ὑπὲρ τοῦ μαρτυρῆσαι τῷ φωτί. Giovanni Battista, in quanto uomo eccezionale, sarebbe pertanto un angelo decaduto volontariamente dalla propria condizione per amore del genere umano. È singolare che le omelie su Luca, che tanto spazio dedicano alla nascita straordinaria di Giovanni e si occupano a più riprese dell'aspetto dell'angelologia, tacciano questa dottrina. Le ragioni possono essere due. La prima sarebbe legata alla questione del genere letterario: le omelie ed il loro pubblico si presterebbero molto di meno, rispetto all'*audience* di un commentario, a speculazioni audaci, specie se basate su autorità apocriefe. In seconda battuta è certo che, anche qualora un'ipotesi del genere si fosse trovata nelle omelie su Luca, mai Gerolamo avrebbe accettato di renderla in latino. È comunque più verosimile la prima delle due spiegazioni: i riferimenti a testi apocriefi ed a dottrine 'alternative' rispetto alla regola di fede si concentrano in Origene, solitamente, nei commentari e nelle opere dottrinarie.



propri una grave malattia circonda l'uomo, come lo è ora Babilonia, affossata dalle gravi ferite della propria malvagità, allora Dio in persona si affretta a rendere il dovuto»<sup>822</sup>.

Ora: i *discipuli*, *servi* e *ministri* del passo latino si possono senza esitazione identificare con gli angeli, come Origene esplicita al termine dell'omelia stessa: «Rimasero gli angeli, medici sotto il grande medico che è Dio, con l'intenzione di liberare l'anima dai vizi: noi stessi li respingiamo, quando non ci riposiamo all'ombra dei loro consigli»<sup>823</sup>. La medesima immagine medica riappare in un'altra omelia origeniana, tradotta da Gerolamo: la resa dello Stridonense della trentatreesima omelia origeniana su Luca, dedicata al cantico angelico al momento della nascita di Gesù, impalca la metafora di una città ricolma di ammalati verso la quale si incamminano medici capaci. Quando la loro arte si riconosce sconfitta, non essendo essi riusciti a debellare il morbo, ecco sopraggiungere l'archiatra. Lungi dal provocare l'invidia dei medici inesperti, il suo intervento suscita le lodi dell'accolta celeste<sup>824</sup>.

Come i medici in carne ed ossa, anche gli angeli temono di dover rendere conto di un tentativo di salvataggio fallito. Si affrettano dunque ad allontanarsi dal malato qualora vedano che la cura somministrata non sortisce l'effetto richiesto, per non essere ritenuti colpevoli del male in cui è incappato il loro sottoposto.

Si riconosce in quest'ultimo tratto una caratteristica tipica della concezione magisteriale origeniana, su cui si è già avuto modo di soffermarsi a proposito della fisionomia del buon maestro nella comunità: l'insegnamento si configura come acquisizione di responsabilità

---

<sup>822</sup> HierL II.6 (SC 238, 350): *Timeo quiddam obscuri in loco manifesto interponere, quod mihi videtur latere, si taceam; verumtamen audendum est saltem pauca perstringere. Quando sunt vulnera facilia et prompta curatio, medicus mittit servum suum, mittit discipulum, ut per eum languentem medicetur; neque enim magna sunt vulnera. Evenit quoque aliquotiens, ut sectionis et ferri indigeat, qui sanatur; attamen non ipse medicus pergit ad curam, sed eligens unum ex discipulis, qui curare valeat, eo utitur ministro. Quando vero insanabiles plagae sunt et in emortua carne alta putredo contabuit et in tantum mala valetudo est, ut non servi vel discipuli, qui iam prope eum per scientiam artis accessit, sed ipsius magistri manibus indigeat, tunc ipse magnus medicus praecinctus lumbos ad sectionem taeterrimi vulneris concitatur. Similiter itaque quando sunt minora peccata, non restituit Deus ipse peccantibus, sed aliis utitur ministris; quando vero per merita sua ingens hominem aegritudo comprehendit, ut nunc Babylonem, quae gravibus propriae malitiae est confossa vulneribus, tunc ad retributionem Deus ipse festinat.*

<sup>823</sup> HierL II.6 (SC 238, 364): *Steterunt medici sub magno medico Deo angeli volentes liberare de vitiis: nos ipsi repellimus eos, dum consiliis eorum non acquiescimus.* Si confronti il frammento catenario corrispondente riportato a piè di pagina: FrIer 37,14 (SC 238, 362.364) ἰατροὶ δὲ ἄγγελοι, ὑπὸ τὸν μέγαν ὄντες ἰατρὸν τὸν θεὸν καὶ θεράπευσαι τοὺς πειθομένους ἐθέλοντες ... καὶ οἱ τῶν σωματίων γὰρ ἰατροὶ τοὺς ἀνιάτους ἐγκαταλείπουσι, μήπως ἐν ταῖς αὐτῶν χερσὶ τελευτήσωσιν.

<sup>824</sup> In questo caso, la prossimità terminologica dei due passi omiletici è sorprendente. Cf. HLc XIII.3 (SC 87, 208): *Porro ut de exemplo possis intellegere, quod dicimus, vide mihi urbem, in qua aegrotent plurimi et medicorum frequens adhibeatur manus; sint diversa vulnera et cotidie in emortuam carnem serpens putredo penetret, et tamen medici, qui adhibiti sunt ad curandum, nequeant alia ultra invenire medicamina et artis suae scientia magnitudinem mali vincere.* In particolare la *iunctura emortuam carnem ... putredo* ricalca quella analoga di *in emortua carne alta putredo* in HierL II.6. Cosa è lecito inferirne? Certamente, come si è già avuto modo di osservarlo in innumerevoli occasioni, Origene ha la tendenza a ripetere i propri schemi esegetici con una fedeltà ed una puntualità straordinarie; soprattutto nel caso in cui lo schema in questione gli derivi da altre fonti – benché qui non sia possibile rintracciarne la discendenza. Si può dunque immaginare che Gerolamo si sia limitato a riprodurre con estremo rigore passi origeniani molto prossimi l'un l'altro; in quel caso, le due rese testimonierebbero una volta di più delle qualità del Gerolamo traduttore. Si può poi ritenere che, al contrario, sia la penna dello Stridonense ad uniformare i testi. In considerazione dei passi analizzati sinora ove un confronto con il greco era possibile, risulta più plausibile la prima delle interpretazioni vagliate.

personale. A questa, gli angeli stessi cercano in qualche modo di sottrarsi, quando la condizione di salute del loro protetto versi in condizioni troppo gravi. In questo senso si comprende l'osservazione di sapore autobiografico a proposito dei rimbrotti cui va incontro il pedagogo così come l'angelo, qualora i risultati del pupillo non siano ritenuti all'altezza delle aspettative (*HNm* XX.3.7). Qui, come nel caso dell'omelia latina su Geremia, viene istituito un parallelo evidente tra la funzione degli angeli e quella di altre figure carismatiche incaricate della pedagogia dei cristiani<sup>825</sup>: il che permette di comprendere come, nella concezione origeniana, l'orizzonte pedagogico si dispieghi in un gigantesco affresco che comprende l'economia neotestamentaria e veterotestamentaria, l'orizzonte terreno e celeste, l'attualità e l'escatologia. Gli angeli stessi non sono che ad un livello superiore rispetto ai "collegi" uomini.

Ma la loro stessa condizione non è esente da cadute. La gerarchia degli enti razionali è un sistema continuo ed aperto, fluido: gli angeli decaduti dalla propria condizione diventano gli ultimi, laddove gli uomini affrancati dalla propria condizione mortale, diventano i primi (*CMt* XV.27). L'esempio più eclatante di questo dinamismo di progresso alterno al regresso è dato dal "caso" del diavolo: lo stesso Lucifero, *angelus refuga* (*HIos* I.6) per eccellenza, è detto essere caduto del cielo secondo la testimonianza di Is 14,12. È il primo libro dei *Principi* a ribadire con chiarezza l'identificazione del diavolo con un angelo apostata.

Le omelie su Luca che, si è visto, trasmettono copioso materiale sull'angelologia, riportano una scena vivida. Si è detto che non solo l'uomo può migliorare o essere, al contrario, retrocesso ad una condizione peggiore. L'angelo stesso è incluso in questo processo. La buona riuscita del rapporto tra l'angelo ed il proprio assistito e, in una parola, la salvezza dell'uno e dell'altro, dipende dagli sforzi profusi da entrambi. Come nel caso della pedagogia umana, anche il buon esito della pedagogia angelica si ottiene attraverso il mantenimento di un delicato equilibrio. Può capitare che l'uomo sia trovato peccatore, pur avendo ottenuto tutto l'aiuto possibile da parte dell'angelo custode; in quel caso, sarà l'assistito, il piccolo, a rendere conto della propria condotta. Ma può ben verificarsi il contrario: ovvero che, nonostante tutti i nostri sforzi, siano gli angeli ad essere trovati in difetto (*HLC* XIII.6).

---

<sup>825</sup> Si veda la chiara espressione a riguardo in *HIerL* II.12 (SC, 364): «Fai attenzione, o uomo, a che il medico non ti abbandoni: sia egli un angelo di Dio o uno qualunque degli uomini cui è demandato l'incarico dei discorsi che devono portare la medicina salutare» (*Cave, homo, nequando relinquat te medicus, sive angelus Dei sive quicumque hominum, cui credita est cura sermonum ad salutis medicinam deferendam*).

## Conclusioni

Si riassumono per sommi capi i risultati di questa sezione, che ha interessato aspetti dell'opera dell'Alessandrino apparentemente molto lontani eppure connessi, a diverso titolo, al tema pedagogico.

Una prima area d'indagine è quella della biografia origeniana. Si è infatti osservato come la centralità della nozione di pedagogia nell'opera dell'Alessandrino non sia solo un dato dottrinale ma possa essere illuminato dal suo profilo biografico, grazie alla sua esperienza di insegnante di lettere e maestro alla scuola catechetica. Un'analisi di passi tratti perlopiù dalle omelie e dai commentari ha mostrato le tracce di questa pratica scolastica, le quali, tuttavia, sono a tratti difficilmente distinguibili da immagini topiche. La metafora di maestri e professori impegnati nell'istruzione di allievi più o meno progrediti diviene simbolo dell'istruzione dei semplici nella Chiesa.

La sola dimensione biografica non è tuttavia sufficiente a rendere conto della pervasività del tema pedagogico, che comprende l'azione della provvidenza divina interagente nelle vicende umane e le relazioni reciproche tra le creature razionali. Due ulteriori componenti contribuiscono a definire la pedagogia come un tema centrale nell'opera di Origene: per un verso, la sua cultura filosofica e letteraria di matrice greca, che vede l'Alessandrino in continuità con le esperienze del pensiero greco precedente e ne fa uno degli eredi dell'ideale della *paideia* greca. Lo sfondo del pensiero filosofico tardo-antico implica una componente pedagogica molto sviluppata: l'enfasi origeniana si comprende certamente in quel contesto.

Ancora più marcata è la concezione biblica e giudaica di *paideia* come strumento educativo che si esplica attraverso la correzione e la punizione. La predominanza del tema della correzione che la provvidenza divina elargisce ai giusti e a quanti sono ancora meritevoli di una purificazione – i salvati, di contro ai sommersi per cui ogni speranza di conversione è perduta – farebbe propendere per una maggiore influenza del paradigma biblico rispetto a quello greco.

Il dato è in parte confermato dalla centralità delle immagini e del linguaggio biblici nella riflessione sulla pedagogia. Quest'ultima si sostanzia sempre dell'apporto di un ricco reticolo di citazioni scritturistiche, che variano da contesto a contesto. Si è menzionata la triade di 1Ts 2,7 / Fil 2,7 / Lc 2,52, testi centrali nella definizione dell'insegnamento del Logos fattosi piccolo, in senso storico/biografico e anagogico, e che diventa modello educativo per i discepoli stessi; si può aggiungere il frequente riferimento Gv 3,1 s. ed al tema della rinascita attraverso il battesimo, che prevede la generazione di un nuovo individuo, portatore di un

nuovo stile di vita (καινή πολιτεία) nel trattato *Sulla Pasqua*. Ancora, si è osservata la continuità di Origene con la tradizione alessandrina nel recupero di testi quali Gb 14,4 e Sal 50,7, fondamentali per la riflessione sulla negatività intrinseca della materia e della nascita corporea, intesa come una degenerazione e dunque, una volta di più, oggetto di una correzione.

In conclusione, la riflessione di Origene sulla pedagogia risulta mediata dal linguaggio scritturistico e non si allontana mai dalla prospettiva biblica. A ben vedere, l'ascendenza platonica della formazione *more origeniano* è più un tratto della rappresentazione del suo allievo, nell'*Encomio* indirizzato all'Alessandrino. Per contro, la lettera indirizzata dal maestro a Gregorio mette in guardia quest'ultimo dal generare prole impura con la filosofia e le materie dei Greci, ancillari rispetto allo studio della teologia.

Il carattere che unisce trasversalmente ogni manifestazione della pedagogia origeniana è la sua descrizione in termini di paternità spirituale. Il lessico della paternità e della filiazione è uniformemente diffuso. Lo si era osservato nella precedente sezione, ma l'analisi qui presentata conferma la sostanziale identificazione dell'atto pedagogico con quello generativo. Il motivo parentale compare nella lettera di Origene all'allievo, cui egli si rivolge «con amore paterno», e nel discorso encomiastico del discepolo. Ancora, esso emerge nella riflessione origeniana sul discepolato spirituale e nel tema, già cristiano ma da Origene ampiamente sviluppato, del battesimo come rigenerazione. La cura dei piccoli è una generazione di buona prole, che sortisce l'effetto di un rinnovamento ed una rigenerazione del discente.

La ricerca ha teso a mettere in luce l'importanza della riflessione origeniana sul battesimo e l'angelologia. Origene è testimone della pratica del battesimo infantile, prima ancora, egli fornisce alcune riflessioni teologiche di primaria importanza, che evidenziano lo sforzo di rendere conto di una pratica diffusa ed in apparente contraddizione con la concezione neotestamentaria del battesimo per la remissione dei peccati, giacché i bambini sono esenti da peccato. L'Alessandrino giustifica il dato storico del sacramento degli infanti sulla base di una argomentazione scritturistica, che trova nella distinzione peccato/impurità l'elemento principale.

Quanto all'angelologia, essa mostra caratteristiche profondamente affini al magistero umano: la funzione principale degli angeli è pedagogica e si dispiega attraverso la condiscendenza delle potenze angeliche alle debolezze dei propri assistiti. Come nel caso della pedagogia umana, il magistero angelico è assunzione di responsabilità e si realizza grazie alla sinergia del tutore e del suo assistito.

## Conclusioni generali

Al termine della ricerca varrà la pena di riassumere alcuni risultati, riguardanti sia il tema specifico dell'indagine sia, più in generale, il suo apporto allo studio del pensiero e dell'opera di Origene, *in primis* per quanto attiene la lingua dell'Alessandrino.

1) Lo studio approfondito dei testi ha mostrato come la lingua origeniana aderisca fedelmente al testo scritturistico; per meglio dire, la Scrittura costituisce la componente principale della prosa dell'Alessandrino. I casi in cui Origene prende le distanze dalla norma lessicale scritturistica si rivelano tanto più interessanti poiché manifestano prestiti e concessioni a registri linguistici di natura diversa. Lo si è osservato a proposito del lessico dell'infanzia, che l'autore desume perlopiù dalle citazioni scritturistiche: si registra uno scarto, al contrario, nell'ambito del *Contro Celso*, dove Origene pare prediligere le espressioni dell'avversario, rispondendo a tono. Ancora, alcuni termini elencati nel lessico greco dell'infanzia si distinguono per il fatto di essere estranei al linguaggio scritturistico o in esso raramente attestati; in questo caso, è opportuno domandarsi quali possano le influenze esercitate sul lessico dell'Alessandrino. Si può concludere che proprio la generale uniformità del lessico origeniano e la sua ascendenza biblica consentono di isolare, nella prosa dell'Alessandrino, particolarità linguistiche significative e rivelatrici dell'apporto di altri registri linguistici. In questo senso si motivano gli *excursus* su alcune questioni prettamente linguistiche a nostro avviso interessanti, emerse ad una lettura estensiva del *corpus* origeniano. L'analisi della prosa e del suo andamento promette risultati significativi per la conoscenza di Origene e la sua contestualizzazione nell'ambito della letteratura a lui contemporanea.

2) Un secondo aspetto legato al testo è la presenza di immagini e metafore ricorrenti. L'ultima sezione della ricerca ha mostrato la ripresa delle immagini topiche, ricorrenti, di maestri e professori. Le osservazioni sviluppate all'inizio della quarta sezione in relazione alla metafora ed al lessico "scolastici" di Origene, ai frequenti affreschi di maestri e istitutori, chiudono in qualche modo il cerchio rispetto a quanto anticipato agli inizi della nostra ricerca e giustificano lo spazio concesso alla metafora del balbettio e dell'apprendimento del linguaggio. Ciascuna di queste immagini merita attenzione, oltre che come "spia" del *Lebenswelt* di Origene, per il lascito che essa assicura alla tradizione esegetica posteriore. La ripresa di *topoi* esegetici, come il Geremia scolareto balbettante di Pietro Cantore, o di una specifica terminologia, come nel caso del lessico del balbettio, è una spia della longevità dell'Origene inventore di immagini ed espressioni. Si tratta di aspetto certamente secondario rispetto ai

grandi temi dell'opera origeniana e che, pure, promette una migliore conoscenza dell'influenza dell'Alessandrino sugli autori dei secoli successivi.

3) Le citazioni scritturistiche, si è detto, suggeriscono all'Alessandrino il lessico dell'infanzia. Origene le compone, le riformula e ne riscrive di frequente il testo. Il loro apporto non si limita, tuttavia, alla composizione del discorso esegetico: esse sostengono l'argomentazione. L'indagine sull'infanzia ha mostrato la centralità di determinati passi biblici per lo sviluppo di precise tematiche. Varrà la pena riprendere gli esempi principali.

Si è osservata l'importanza delle citazioni neotestamentarie – in particolare, di 1Cor 3,1 s., 2Cor 4,16, Rm 7,22, 1Gv 2,13.14 – per la formulazione della dottrina dell'uomo interiore e dei sensi spirituali.

La prima sezione, dedicata all'antropologia, si è aperta sull'affresco esegetico dedicato dall'alessandrino all'episodio di Mt 18,1 ss. in *CMt* XIII.16 ss. L'invito di Mt 18,3 a diventare come bambini innesca la serie di tentativi esegetici di Origene per rendere conto dell'esemplarità infantile, apparentemente contraddittoria rispetto alla percezione comune.

La legge paolina di *Romani* e la constatazione della polisemia del termine indirizzano la riflessione di Origene sull'antropologia umana, la responsabilità individuale e l'imputabilità del peccato, che decorre dal momento in cui il singolo ha sviluppato il logos, razionalità personale, ed incontrato il Logos, razionalità universale. I casi esegetici di Esaù e Giacobbe, di Giovanni Battista e dei profeti segnalano altrettante eccezioni alla norma per cui i bambini sono esenti da responsabilità. Il loro esempio induce l'argomentazione origeniana, su un piano di ordine universale, ad ipotizzare la preesistenza delle anime che, sola, può rendere conto della disparità dei destini individuali.

La citazione di Gb 14,4 s. precisa lo schema antropologico descritto, individuando nel contatto con la sfera corporea una contaminazione; questa rende conto della traccia di impurità estesa a tutti gli esseri umani e giustifica una pratica, quella del pedobattesimo, altrimenti inspiegabile.

Gli infanti di Babilonia di Sal 136,9 (LXX), versetto dalla lettera scabrosa, sono allegoricamente interpretati da Origene come i pensieri cattivi cui il buon cristiano deve saper resistere; l'immagine truce delle teste dei piccoli sbattuti contro la pietra diventa così utile alla descrizione della vita interiore e delle tentazioni che la insidiano. Il tema è di centrale importanza per la spiritualità successiva.

Il tema della pedagogia, più di tutti, si sostiene dell'apporto delle citazioni scritturistiche. Si è visto come la pedagogia umana si risolva nell'equilibrio di sforzi profusi dal docente e dal discente, in un tentativo di sintesi dei contrari: il piccolo è chiamato a superare la

propria condizione, ad imitazione del grande; a quest'ultimo si richiede, invece, un adattamento alle capacità, alla "capienza" intellettuale dell'allievo. La pedagogia umana riflette fedelmente quella divina: attraverso la citazione di Dt 1,31 e la metafora del balbettio "economico" dell'adulto, inteso alla comunicazione con il bambino piccolo, Origene descrive la *condescensio* divina, cui il magistero umano è chiamato ad uniformarsi. Diverse citazioni scritturistiche sono utilizzate di frequente per descrivere questo atto di accomodamento, di cui Cristo e Paolo rappresentano l'esempio più fulgido: il Logos incarnato è divenuto bambino (Fil 2,7) ed ha percorso le tappe del progresso e della crescita che, nell'esistenza, conducono l'individuo dall'infanzia alla maturità (Lc 2,52). Alcuni episodi evangelici sono significativi della sua attività pedagogica, che si realizza attraverso il condiscendere alle caratteristiche limitate dei piccoli: tra questi, la lavanda dei piedi (Gv 13,13 ss.) e la predicazione in parabole, fuori dalla casa. L'Apostolo, sul modello di Cristo, si è fatto bambino (o tenero, a seconda del testo greco) in mezzo alla comunità dei Tessalonesi (1Ts 2,7).

Le citazioni elencate, in particolare Fil 2,7, mostrano l'elemento forse più originale della pedagogia origeniana: la convergenza di piccoli e perfetti, nella misura in cui questi ultimi guadagnano i primi attraverso un'assimilazione pedagogica ed economica alle loro caratteristiche.

4) Lasciando la dimensione testuale, si osserva come l'Alessandrino riporti alcune importanti concezioni in riferimento all'infanzia. Quella di matrice stoica per cui i bambini, in quanto sprovvisti di *logos*, non conoscerebbero le passioni, benché presentata in *CMt* XIII.16 come la più semplice, risulta preziosa all'Alessandrino in numerosi altri contesti. Lo stesso schema che prevede l'insorgere della peccaminosità in concomitanza con lo sviluppo del raziocinio e postula l'imputabilità dell'individuo a decorrere da questo momento, deve all'antropologia stoica il proprio fondamento. Origene si mostra rigoroso nell'applicazione del principio, rifiutando l'identificazione filoniana dell'infanzia con l'"Egitto spirituale". Il predecessore di Origene, pur condividendo la tesi dell'irrazionalità degli infanti, non ne inferisce con costanza e coerenza la loro estraneità dai fenomeni patetici, ma descrive in molti testi la prima età come dominata da un desiderio ed un'emotività incontrollati.

Origene si distanzia anche dalla prospettiva di Clemente: quest'ultimo, nel *Pedagogo*, è impegnato nella descrizione dei cristiani battezzati come bambini, ed ha dunque ogni interesse nell'allontanare da questi la taccia di irrazionalità, che, pure, egli sa essere attribuita ai piccoli.

Un legame importante, sia a livello dei testi scritturistici richiamati nell'argomentazione, sia delle problematiche cui l'argomentazione stessa rinvia, è stato sottolineato a proposito del pensiero gnostico. La questione basilidiana della teodicea,

affrontata dall'angolazione della sofferenza dei neonati, è raccolta dall'Alessandrino: il dato è evidente, più ancora che nella presunta allusione al testo dello gnostico, nella presentazione della problematica. Origene riprende lo "strumento" principale della riflessione, la già menzionata citazione di Gb 14,4 s. Il versetto, tuttavia, serve a lui non tanto per rintracciare le cause della sofferenza dei piccoli, martoriati senza aver commesso nulla in bene o in male, ma per definire le caratteristiche ed i confini di un'impurità che è connaturata alla materia. I diversi destini dei piccoli sono invece illuminati dalla dottrina della preesistenza. La dottrina gnostica in questione ci è nota con troppo poca precisione per poter trarre bilanci. Ciò che importa rilevare è come l'orizzonte concettuale che sta dietro ai due sviluppi sia il medesimo: ossia, l'associazione di un carattere di corruzione alla corporeità e l'idea che quest'ultima sia la conseguenza di una caduta da uno stato di perfezione. Origene "argina" le conseguenze di questa concezione negativa, specificando come l'impurità contestuale alla nascita non sia la causa di un peccato volontario, né effettivo né potenziale; ma integra la prospettiva con quella della preesistenza.

5) Dal lessico neotestamentario e dalla letteratura cristiana precedente Origene raccoglie molti degli elementi relativi alla dottrina battesimale ed all'angelologia, in cui la metafora infantile gioca un ruolo significativo; l'Alessandrino, per parte sua, lo sviluppa con ampiezza. Oltre a testimoniare, come si è visto, la pratica del battesimo dei bambini, egli ne enfatizza il significato pedagogico. Analogamente, egli intende l'attività angelica come espressione e manifestazione della pedagogia divina: gli angeli, ministri ed emissari della provvidenza divina, conservano molti dei tratti dei profili di maestri presentati da Origene. In generale, l'attività angelica si inserisce nel poderoso affresco cosmologico costituito da Origene, in cui gli enti razionali, concorrendo alla formazione altrui ed alla propria, si fanno a poco a poco maestri di altri. Il sistema presentato è fluido: ciascuna delle creature razionali può conoscere un accrescimento o, al contrario, diminuire. Il progresso ed il regresso del singolo hanno conseguenze sulla condizione delle altre creature.

Un tratto ulteriore della pedagogia origeniana che si è tentato di illustrare è la sua complementarità con la tematica della paternità e della filiazione. L'atto pedagogico è spesso presentato come un atto generativo e viceversa. Il dato si rivela, a livello terminologico, nell'interscambiabilità degli attributi paterni e di quelli del maestro. I passi che indirizzano a questa conclusione sono molto numerosi.

6) Una nota conclusiva di questa lettura riguarda l'elemento biografico origeniano, cui si è tentato di dare risalto attraverso la presentazione del *corpus*. La peculiarità del vissuto dell'Alessandrino ha indotto a rileggere i testi con un occhio rivolto alla sua esperienza



personale. Si è evitato di trarre considerazioni di ordine psicologico, ritenendole, nella migliore delle ipotesi, impressionistiche. Nondimeno, una lettura intertestuale dell'opera dell'Alessandrino e del suo biografo Eusebio, con attenzione al fatto linguistico, ha permesso di ricavare indicazioni importanti riguardo ad alcune tematiche e di proporre ipotesi sulla possibile "riscrittura" eusebiana del testo dell'Alessandrino.

## Bibliografia

### Abbreviazioni

#### 1. Opere di Origene

*CC* *Contro Celso*  
*CCt* *Commento al Cantico*  
*CGn* *Commento a Genesi*  
*CJo* *Commento a Giovanni*  
*CMt* *Commento a Matteo*  
*CMtS* *Serie (lat.) del Commento a Matteo*  
*CRm* *Commento alla Lettera ai Romani*  
*CRmT* *Commento alla Lettera ai Romani, Papiro di Tura*  
*Dial* *Dialogo con Eraclide*  
*EM* *Esortazione al martirio*  
*EpAfr* *Epistola a Giulio Africano*  
*EpGr* *Epistola a Gregorio*  
*FrCor* *Frammenti sulla I Lettera ai Corinti*  
*FrCt* *Frammenti sul Cantico dei Cantici*  
*FrEf* *Frammenti sulla Lettera agli Efesini*  
*FrEx* *Frammenti su Esodo*  
*FrIer* *Frammenti su Geremia*  
*FrIo* *Frammenti su Giovanni*  
*FrJob* *Frammenti su Giobbe*  
*FrIos* *Frammenti su Giosuè*  
*FrLam* *Frammenti sulle Lamentazioni*  
*FrLc* *Frammenti su Luca*  
*FrPr* *Frammenti sui Proverbi*  
*FrPs* *Frammenti sui Salmi*  
*FrRm* *Frammenti sulla Lettera ai Romani*  
*HCt* *Omelie sul Cantico dei Cantici*  
*HEx* *Omelie su Esodo*  
*HEz* *Omelie su Ezechiele*  
*HGn* *Omelie su Genesi*  
*HIer* *Omelie su Geremia*  
*HIerL* *Omelie latine su Geremia*  
*HIos* *Omelie su Giosuè*  
*HIIs* *Omelie su Isaia*  
*HIud* *Omelie su Giudici*  
*HLc* *Omelie su Luca*  
*HLv* *Omelie su Levitico*  
*HNm* *Omelie su Numeri*  
*HReG* *Omelie greche sul I Libro dei Regni*  
*HReL* *Omelie latine sul I Libro dei Regni*  
*H36,37,38Ps* *Omelie sui Salmi 36, 37, 38*  
*Orat* *La preghiera*  
*PanOrat* *Encomio di Origene*  
*Pas* *La Pasqua*  
*Phil* *Filocalia*

## 2. Altre abbreviazioni

*Biblia Patristica I* = *Biblia Patristica*. Index des citations at allusions bibliques dans la littérature patristique, I. Des origines à Clément d'Alexandrie, Paris 1975.

*Biblia Patristica II* = *Biblia Patristica*. Index des citations at allusions bibliques dans la littérature patristique, II. Le troisième siècle (Origène excepté), Paris 1977.

*Biblia Patristica III* = *Biblia Patristica*. Index des citations at allusions bibliques dans la littérature patristique, III. Origène, Paris 1980.

*Biblia Patristica IV* = *Biblia Patristica*. Index des citations at allusions bibliques dans la littérature patristique, IV. Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanie de Salamine, Paris 1987.

*Biblia Patristica. Supplément* = *Biblia Patristica*. Index des citations at allusions bibliques dans la littérature patristique. Supplément. Philon d'Alexandrie, Paris 1982.

CCSL = Corpus Christianorum. Series Latina.

CPG = *Clavis Patrum Graecorum*, vol. I: Patres Antenicani, vol. II: Ab Athanasio ad Chrysostomum, vol. III: A Cyrillo ad Iohannem Damascenum, cura et studio Mauriti Geerard, Turnhout 1974-1983.

DELG = Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots, par P. Chantraine avec un Supplément, Paris 1999.

GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

Hatch-Redpath = *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, by E. Hatch and H.A. Redpath, Graz 1954.

Lampe = G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

LSJ = H.G. Liddell - R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Rev. and augm. throughout by Sir H. Jones, with the assistance of R. McKenzie, and with the cooperation of many scholars. Supplement edited by P.G.W. Glare, Oxford 1996<sup>9</sup>.

*Origene. Dizionario* = A. Monaci Castagno (a c. di), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.

PG = *Patrologia Graeca*.

PL = *Patrologia Latina*.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*.

SC = *Sources Chrétiennes*.

*StPatr* = *Studia Patristica*.

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*.

TLL = *Thesaurus Latinae Linguae*

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*

### 3. Volumi di *Origeniana*

- Orig.* = *Origeniana*. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973), dirigé par H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps, Bari 1975.
- Orig.* II = *Origeniana Secunda*. Second colloque international des études origéniennes (Bari 20-23 septembre 1977), Textes rassemblés par H. Crouzel et A. Quacquarelli, Roma 1980.
- Orig.* III = *Origeniana Tertia*. The Third International Colloque for Origen Studies (University of Manchester, September 7th-11th 1981), Papers Edited by R. Hanson and H. Crouzel, Roma 1985.
- Orig.* IV = *Origeniana Quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 September 1984), hrsg. v. L. Lies, Innsbruck-Wien 1987.
- Orig.* V = *Origeniana Quinta*. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14-18 August 1989), edited by R. Daly, Leuven 1992.
- Orig.* VI = *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*. Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993), édités par G. Dorival et A. Le Boulluec, Leuven 1995.
- Orig.* VII = *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. v. W.A. Bienert und U. Kühneweg, Leuven 1999.
- Orig.* VIII = *Origeniana Octava. Origene e la tradizione alessandrina. Origen and the Alexandrian Tradition*. Atti del «Colloquium Origenianum Octavum» (Pisa, 27-31 agosto 2001), a cura di L. Perrone, con la collab. di P. Bernardini e D. Marchini, Leuven 2003.
- Orig.* IX = *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August - 2 September 2005, ed. by G. Heidl and R. Somos, Leuven-Paris-Walpole Ma. 2009.
- Orig.* X = *Origeniana Decima. Origen as Writer*. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland, 31 August - 4 September 2009, ed. by S. Kaczmarek - H. Pietras in Collaboration with A. Dziadowiec, Leuven - Paris - Walpole (MA) 2011.

## Fonti

### 1. Opere di Origene

#### Commento al Cantico dei Cantici

Origène. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome I. Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par L. BRÉSARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET, SC 375, Paris 1991.

Origène. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome II. Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction, note et index par L. BRÉSARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET, SC 376, Paris 1992.

#### Commento a Genesi

*Die Kommentierung des Buches Genesis*, eing. u. übers. v. K. METZLER (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung, 1/1), Berlin – New York – Freiburg i.Br. 2010.

D.P. GLAUE, *Ein Bruchstück des Origenes über Genesis I,28 (P. Bibl. univ. Giss. 17)*, in *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Giessener Universitätsbibliothek, II (Schriften der Hessischen Hochschulen. Universität Giessen, I)*, Giessen 1928, 6-12.

#### Commento a Giovanni

Origène. *Commentaire sur Saint Jean*, tome I (livres I-V). Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC, SC 120, Paris 1966.

Origène. *Commentaire sur Saint Jean*, tome II (livres VI et X). Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC, SC 157, Paris 1970.

Origène. *Commentaire sur Saint Jean*, tome III (livres VIII). Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC, SC 222, Paris 1975.

Origène. *Commentaire sur Saint Jean*, tome IV (livres XIX et XX). Texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC, SC 290, Paris 1982.

Origène. *Commentaire sur Saint Jean*, tome V (livres XXVIII et XXXII). Texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC, SC 385, Paris 1992.

#### Commento a Matteo, tomi greci e frammenti

*Origenes Matthäuserklärung, I. Die griechisch erhaltenen Tomoi*. Origenes Werke X, hrsg. unter Mitwirkung von E. BENZ von E. KLOSTERMANN, GCS XL, Leipzig 1935.

*Origenes Matthäuserklärung, III. Fragmente und Indices*. Origenes Werke XII/1, hrsg. unter Mitwirkung von E. BENZ von E. KLOSTERMANN, GCS XLI/1, Leipzig 1941.

*Origenes Matthäuserklärung, III. Fragmente und Indices*. Origenes Werke XII/2, hrsg. unter Mitwirkung von L. FRÜCHTEL von E. KLOSTERMANN, GCS XLI/2, Leipzig 1968.

#### Commento a Matteo, Series

Origene. *Commento a Matteo. Series/1*. Opere di Origene XI/5, a c. di G. BENDINELLI, traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, note di commento di M.I. DANIELI, Roma 2004.

Origene. *Commento a Matteo. Series/2*. Opere di Origene XI/6, a c. di G. BENDINELLI, traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, note di commento di M.I. DANIELI, Roma 2006.

*Origenes Matthäuserklärung*, II. *Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*. Origenes Werke XI, hrsg. unter Mitwirkung von E. BENZ von E. KLOSTERMANN, GCS XXXVIII, Leipzig 1933; bearb. Aufl. v. U. Treu, Berlin 1976.

#### Commento a Romani

C.P. HAMMOND BAMMEL, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 1-3, Freiburg 1990.

C.P. HAMMOND BAMMEL (†), *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 4-6, zum Druck vorbereitet und gesetzt von H.J. FREDE und H. STANJEK, Freiburg 1997.

C.P. HAMMOND BAMMEL (†), *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 7-10, aus dem nachlaß hrsg. von H.J. FREDE und H. STANJEK, Freiburg 1998.

*Le commentaire d'Origène sur Rom. III. 5-V.7 d'après les extraits du papyrus n.88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762*. Essai de reconstitution du texte et de la pensée des tomes V et VI du « Commentaire sur l'Épître aux Romains par J. Scherer, Le Caire 1957.

RAMSBOTHAM A., *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, JThS 13 (1912) 209-224, 357-368 ; 14 (1913) 10-22.

STAAB K., *Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief*, Biblische Zeitschrift 18 (1929) 72-82.

#### Commenti ai Salmi

*La chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, par M. HARL avec la collaboration de G. DORIVAL. Tome I: introduction, texte grec critique et traduction; tome II: catalogue de fragments, notes et indices, SC 189-190, Paris 1972.

R. CADIOU, *Commentaire inédits des psaumes*. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8, Paris 1936.

#### Contro Celso

*Origène. Contre Celse*. Tome I (Livres I et II), introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, SC 132, Paris 1967.

*Origène. Contre Celse*. Tome II (Livres III et IV), introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, SC 136, Paris 1968.

*Origène. Contre Celse*. Tome III (Livres V et VI), introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, SC 147, Paris 1969.

*Origène. Contre Celse*. Tome IV (Livres VII et VIII), introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, SC 150, Paris 1969.

*Origène. Contre Celse*. Tome V, introduction générale, table et index par M. BORRET, SC 227, Paris 1976.

#### Dialogo con Eraclide

*Origène. Entretien avec Héraclide*, introduction, texte, traduction et notes par J. SCHERER, SC 67, Paris 2002.

#### Encomio di Origene; Epistola a Gregorio

*Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène*, suivi de *La lettre d'Origène à Grégoire*, texte grec, introduction, traduction et notes par H. CROUZEL, Paris 1969.

*Gregorio il Taumaturgo (?). Encomio di Origene*, introduzione, traduzione e note di M. RIZZI, Milano 2002.

#### Epistola a Giulio Africano

*La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, introduction, texte, traduction et notes par N. DE LANGE, SC 302, Paris 1983.

#### Esapla

*Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta*, post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefaulconium adhibita etiam versione Syro-Hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field, tomus I: Prolegomena. Genesis – Esther; tomus II: Jobus – Malachias. Auctarium et indices, Hildesheim 1964.

#### Esortazione al martirio

*Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*. Origenes Werke I, hrsg. von M. KOETSCHAU, GCS II, Leipzig 1899.

#### Filocalia

*Origène. Philocalie, 1-20. Sur les écritures*, introduction, texte, traduction et notes par M. HARL, SC 302, Paris 1983.

*Origène. Philocalie, 21-27. Sur le libre arbitre*, introduction, texte critique, traduction et notes par É. JUNOD, SC 226, Paris 1976.

#### Frammenti del Commento a Giovanni

*Der Johanneskommentar*. Origenes Werke IV, hrsg. von E. PREUSCHEN, GCS X, Leipzig 1903.

#### Frammenti sulle Lamentazioni

*Jeremiabomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher*. Origenes Werke III, hrsg. von E. KLOSTERMANN, GCS VI, Leipzig 1901.

#### Frammenti su Luca

*Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*. Origenes Werke IX, hrsg. von M. RAUER, GCS XLIX, Leipzig 1959<sup>2</sup>.

### Frammenti paolini

*Esegesi paolina. I testi frammentari.* Opere di Origene XIV.4, introduzione, traduzione e note di F. Pieri, prefazione di R. Penna, Roma 2009.

GREGG J.A.F., *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians*, JThS 3 (1902-1903) 233-244, 398-420, 554-576.

### Frammenti sui Principi

*De principiis.* ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ, Origenes Werke V, hrsg. von P. KOETSCHAU, GCS XXII, Leipzig 1917.

### Frammenti sui Proverbi

M. RICHARD, *Les fragments d'Origène sur Prov. XXX,15-31*, in J. FONTAINE – C. KANNENGIESSER (a c. di), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, 385-393.

### Omelia sul Cantico dei Cantici

*Origène. Homélie sur le Cantique des Cantiques.* Introduction, traduction et notes de O. ROUSSEAU, SC 37, Paris 1953.

### Omelia sull'Esodo

*Origène. Homélie sur l'Éxode.* Texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET, SC 321, Paris 1985.

### Omelia su Ezechiele

*Origène. Homélie sur Ézéchiél.* Texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET, SC 352, Paris 1989.

### Omelia su Genesi

*Origène. Homélie sur la Genèse.* Nouvelle édition, introduction de H. DE LUBAC et L. DOUTRELEAU; texte latin, traduction et notes de Louis Doutreleau, SC 7, Paris 1976.

### Omelia su Geremia

*Jeremiabomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel- und Königsbücher.* Origenes Werke III, hrsg. von E. KLOSTERMANN, GCS VI, Leipzig 1901.

### Omelia su Giosuè

*Origène. Homélie sur Josué.* Texte latin, introduction, traduction et notes de A. JAUBERT, SC 71, Paris 1960.

### Omelia sui Giudici



*Origène. Homélie sur les Juges.* Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction, notes et index par P. MASSIÉ, J. NEYRAND, M. BORRET, SC 389, Paris 1993.

#### Omelie su Isaia

*Homilien zu Samuel I, zum Hobelied und zu den Propheten, Kommentar zum Hobelied in Rufins und Hieronymus Übersetzung.* Origenes Werke VIII, hrsg. von W.A. BAEHRENS, GCS XXXIII, Leipzig 1933.

#### Omelie sul Levitico

*Origène. Homélie sur le Lévitique.* Tome II (homélie VIII-XVI), texte latin, traduction, notes et index par M. BORRET, SC 287, Paris 1981.

#### Omelie su Luca

*Origène. Homélie sur Luc.* Texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON, SC 87, Paris 1962.

#### Omelie sui Numeri

*Origène. Homélie sur les Nombres I.* Homélie I – X. Texte latin de W.A. BAEHRENS. Nouvelle édition par L. DOUTRELEAU d'après l'édition d'A. MÉHAT et les notes de M. BORRET, SC 415, Paris 1996.

*Origène. Homélie sur les Nombres II.* Homélie XI – XIX. Texte latin de W.A. BAEHRENS. Nouvelle édition par L. DOUTRELEAU, SC 442, Paris 1999.

*Origène. Homélie sur les Nombres III.* Homélie XX – XXVIII. Texte latin de W.A. BAEHRENS. Nouvelle édition par L. DOUTRELEAU, SC 461, Paris 2001.

#### Omelie su 1Re

*Origène. Homélie sur Samuel.* Édition critique, introduction, traduction et notes par P. et M.-T. NAUTIN, SC 328, Paris 1986.

#### Omelie sui Salmi

*Origène. Omelie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI-XXXVII-XXXVIII, a c. di E. PRINZIVALLI, Firenze 1991.*

#### Sulla Pasqua

*Origène. Sur la Pâque.* Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. Guéraud et P. Nautin, Paris 1979.

*Origène. La Pasqua, a cura di ROBERTO SPATARO, Opere di Origene XIX, Roma 2011.*

#### Sulla preghiera

*Jeremiahomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel- und Königsbücher.* Origenes Werke III, hrsg. von E. KLOSTERMANN, GCS VI, Leipzig 1901.

## Trattato sui principi

- Origène. Traité des principes.* Tome I (Livres I et II), introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, SC 252, Paris 1978.
- Origène. Traité des principes.* Tome II (Livres I et II), commentaire et fragments par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, SC 253, Paris 1978.
- Origène. Traité des principes.* Tome III (Livres III et IV), introduction, , texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, SC 268, Paris 1980.
- Origène. Traité des principes.* Tome IV (Livres III et IV), commentaire et fragments par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, SC 269, Paris 1980.
- Origène. Traité des principes.* Tome V, compléments et index par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, SC 312, Paris 1984.

\*\*\*

## Apologia per Origene (Rufino)

- Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène,* texte critique, traduction et notes par R. AMACKER et È. JUNOD, tome I, SC 464, Paris 2002.
- Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène,* étude, commentaire philologique et index par R. AMACKER et È. JUNOD, tome II, SC 465, Paris 2002.

## 2. Altri autori

- Aelius Theon. Progymnasmata,* texte établi et trad. par M. PATILLON avec l'assistance de G. BOLOGNESI, Paris 1997.
- Aurelio Prudenziio Clemente. Le corone,* con testo a fronte, a c. di L. CANALI, collaborazione al testo e note di M. PELLEGRINI, Firenze 2005.
- Cipriano vescovo di Cartagine. Lettere 51-81,* traduzione a c. di M. VINCELLI, note a c. di G. TAPONETTO, indici di M. VINCELLI e G. TAPONETTO, Roma 2007.
- Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote,* texte grec, introduction, traduction et notes de F. SAGNARD, SC 23, Paris 1948.
- Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue.* Livre I, texte grec de H.-I. MARROU et M. HARL, introduction et notes de H.-I. MARROU, traduction de M. HARL, SC 70, Paris 1960.
- Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue.* Livre II, texte grec de C. MONDÉSERT et H.-I. MARROU, traduction de C. MONDÉSERT, notes de H.-I. MARROU, SC 108, Paris 1965.
- Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue.* Livre III, texte grec de C. MONDÉSERT, C. MATRAY et H.-I. MARROU, traduction de C. MONDÉSERT et C. MATRAY, notes de H.-I. MARROU, SC 158, Paris 1970.
- Clément d'Alexandrie. Les Stromates.* Stromate I, introduction de CL. MONDÉSERT, traduction et notes de M. CASTER, SC 30, Paris 1951.
- Clément d'Alexandrie. Les Stromates.* Stromate II, introduction et notes de P.TH. CAMELOT, texte grec et traduction de CL. MONDÉSERT, SC 38, Paris 1954.
- Clément d'Alexandrie. Les Stromates.* Stromate IV, introduction, texte critique et notes par A. VAN DEN HOEK, traduction de C. MONDÉSERT, texte grec et traduction de CL. MONDÉSERT, SC 463, Paris 2001.
- Clément d'Alexandrie. Les Stromates.* Stromate V, tome I, introduction, texte critique et index par A. LE BOULLUEC, introduction par P. VOULET, SC 278, Paris 1981.

- Clément d'Alexandrie. Les Stromates.* Stromate V, tome II, commentaire, bibliographie et index par A. LE BOULLUEC, SC 279, Paris 1981.
- Clément d'Alexandrie. Les Stromates.* Stromate VI, introduction, texte critique, traduction et notes par P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999.
- Clément d'Alexandrie. Les Stromates.* Stromate VII, introduction, texte critique, traduction et notes par A. LE BOULLUEC, SC 428, Paris 1997.
- Clément d'Alexandrie. Quel riche sera sauvé?*, texte grec par O. STÄHLIN et L. FRÜCHTEL (GCS 17<sup>2</sup>), introduction, notes et index par C. NARDI et P. DESCOURTIEUX, traduction par P. DESCOURTIEUX, SC 23, Paris 1948.
- Clemente Alessandrino. Estratti profetici. Eclogae profeticae*, a c. di C. NARDI, Bologna 1999.
- Contra Eunomium libri iteratis curis edidit* W. JAEGER, *pars prior, liber I et II (vulgo I et XIIB)*; Gregorii Nysseni Opera volumen I. *Contra Eunomium libros I-II continens*, Leiden 1960.
- Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique*, livres V-VII, texte grec, traduction et notes par G. BARDY, SC 41, Paris 1955.
- Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, testo greco a fronte, a c. di R. RADICE, presentazione di G. REALE, monografia introduttiva di G. REALE e R. RADICE, con la collaborazione di C. KRAUS REGGIANI e C. MAZZARELLI, Milano 2005.
- Galien. t. I: Introduction générale; Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, texte étudié, traduit et annoté par V. BOUDON-MILLOT, Paris 2007.
- Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, pars I, edidit* F. MUELLER; Gregorii Nysseni Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit W. JAEGER volumen III, pars I; Leiden 1958.
- Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, a c. di C. MORESCHINI, Milano 1994.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre I, introduction, notes justificatives, table, édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 263, Paris 1979.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre I, texte et traduction, édition critique par A. ROUSSEAU, et L. DOUTRELEAU, SC 264, Paris 1979.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre II, introduction, notes justificatives, table, édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 293, Paris 1982.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre II, texte et traduction, édition critique par A. ROUSSEAU, et L. DOUTRELEAU, SC 294, Paris 1982.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre III, introduction, notes justificatives, table, édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 211, réimpression de la 1. édition revue et augmentée, Paris 2002.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre III, texte et traduction, édition critique par A. ROUSSEAU, et L. DOUTRELEAU, réimpression de la 1. édition revue et corrigée, SC 210, Paris 2002.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre IV, introduction, notes justificatives, table sous la direction de A. ROUSSEAU, avec la collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, SC 100a, Paris 1965.
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre IV, édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de A. ROUSSEAU, avec la collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, SC 100b, Paris 1965.
- Libro della Sapienza.* Testo, traduzione, introduzione e commento a c. di G. SCARPAT, voll. I-III, Brescia 1989-1999.
- Philon d'Alexandrie. De Abrahamo.* Les œuvres de Philon d'Alexandrie 29, introduction, traduction et notes par J. GOREZ, Paris 1966.

- Plotino, Enneadi. Porfirio, Vita di Plotino*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografie di G. FAGGIN; presentazione e iconografia plotiniana di G. REALE ; revisione finale dei testi, appendici e indici di R. RADICE, Milano 1999<sup>5</sup>.
- Sermones, pars I, ediderunt* G. HEIL, A. VAN HECK, E. GEBHARDT, A. SPIRA; Gregorii Nysseni Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt W. JAEGER, H. LANGERBECK, volumen IX, Leiden 1967.
- Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da H. von Arnim*, testo greco e latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati a c. di R. RADICE, presentazione di G. REALE, Milano 2006<sup>2</sup>.
- Tertulliano. Opere dottrinali. L'anima – La resurrezione della carne – Contro Prassea*, a cura di C. MORESCHINI e P. PODOLAK, Roma 2010.
- Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolykos*, traduction de J. SENDER, introduction et notes de G. BARDY, SC 20, Paris 1948.

## Letteratura secondaria

- AASGAARD R., *Children in Antiquity and Early Christianity: Research History and Central Issues*, *Familia* 33 (2006) 23-46.
- AASGAARD R., *Paul as a Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle*, *JBL* 126 1 (2007) 129-159.
- AASGAARD R., *Like a Child: Paul's Rhetorical Uses of Childhood*, in M.J. BUNGE – T.E. FRETHEIM – B. ROBERTS GAVENTA (a c. di), *The Child in the Bible*, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2008, 249-277.
- AASGAARD R., *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*, Eugene/OR 2009.
- AASGAARD R., *Uncovering Children's Culture in Late Antiquity: the Testimony of the Infancy Gospel of Thomas*, in C.B. HORN – R.R. PHENIX (a c. di), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009, 1-27.
- ABEL K., *Das Propatheia-Theorem. Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre*, *Hermes* 111 (1983) 78-97.
- ADKINS A.W.H., *Homeric Values and Homeric Society*, *JHS* 91 (1971) 1-14.
- AF HÄLLSTRÖM G., *Fides Simpliciorum According to Origen of Alexandria*, Ekenäs 1984.
- ALAND K., *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an J. Jeremias*, *TEH* LXXXVI, München 1961.
- ALBL C.M., «*And the Scripture Cannot be Broken*». The Form and Function of the Early Christian *Testimonia* Collections, Leiden 1999.
- ALBY J.C., *El aborto en la literatura cristiana primitiva*, in J.J. HERRERA (a c. di), *A diez años de la Encíclica Fides et ratio. Actas de las IV Jornadas de Pensamiento Patrístico y Medieval*, San Miguel de Tucumán 2009, 63-84.
- ALEITH E., *Paulusverständnis in der alten Kirchen*, Berlin 1937.
- ALESSE F. (a c. di), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008.
- ALETTI J.-N., *D'une écriture à l'autre. Analyse d'un passage d'Origène: Commentaire sur Jean, livre II, § 13-21*, *RSR* 61 1 (1973) 27-47.
- ALIAU-MILHAUD A., «*L'herboriste des Écritures*»: *l'écriture de l'exégèse dans le Commentaire sur Jean d'Origène*, diss. dott., Paris IV Sorbonne 2011
- ALIAU-MILHAUD A., *Progrès du texte, progrès de l'individu dans le Commentaire de Jean d'Origène. Les techniques d'exégèse appliquées au thème du progrès*, *Orig.* IX 13-23.
- AMPHOUX C., *μηδεις προσίτω πεπαιδευμένος, un echo de la devise de l'Academie de Platon chez Celse?*, *REG* CV (1992) 247-252.
- ANATOLIOS K., *Theology and Economy in Origen and Athanasius*, *Orig.* VII 165-173.
- ANNAS J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley (CA) 1992, 103-120
- ARIÈS P., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960.
- ASIEDU F.B.A., *The Song of Songs and the ascent of the soul*, *VigChr* 55, 3 (2001) 299-317.
- ASMUTH B., *Angemessenheit*, in G. UEDING (a c. di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, bd. I, Tübingen 1992, 579-604.
- ASTRUC-MORIZE G. – LE BOULLUEC A., *Le sens caché des Écritures selon Jean Chrysostome et Origène*, *StPatr* XXV 1-26.
- AUBERT J.-J., *La procréation (divinement) assistée dans l'Antiquité gréco-romaine*, in V. DASEN (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001, Fribourg 2004*, 187-198.
- AUF DER MAUR H.G.-WALDRAM J., *Illuminatio verbi divini – Confessio fidei – Gratia baptismi*: *Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Tauf liturgie bei Origenes*, in H.J. AUF DER MAUR, L. BAKKER, A. BUNT, J. WALDRAM (a c. di), *Fides sacramenti. Sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*, Assen 1981, 41-95.
- AUSSÉDAT M., *La réécriture des Homélie sur Jérémie d'Origène dans la tradition caténique*, *StPatr*, XLVI 229-234.

- BAKKE O.M., *When Children became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis (MN) 2005.
- BAKKE O.M., *The Ideal of the Upbringing of Children in Early Christianity*, in *StPatr* XL 159-164.
- BALCH D.L. – OSIEK C. (a c. di), *Early Christian Families in Context: An interdisciplinary Dialogue*. Religion, Marriage, and Family Series, Grand Rapids (MI) 2003.
- BALLA P., *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environments*, Tübingen 2003.
- BALTHASAR U. VON, *Le Mystèrion d'Origène*, RSR 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 38-64.
- BAMMEL C.P., *Adam in Origen*, in R. WILLIAMS (a c. di), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 62-93.
- BAMMEL C.P., *Law and Temple in Origen*, in W. HORBURY (a c. di) *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991, 464-476.
- BAMMEL C.P., *Augustine, Origen and the Exegesis of St Paul*, Aug 32 (1992) 341-368.
- BARBÀRA M.A., *Per una riedizione dei frammenti di Origene sul Cantico*. Letture cristiane dei Libri Sapientziali, XX. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. 9-11 maggio 1991 (Studia Ephemeridis Augustinianum 37), Roma 1992, 349-366.
- BARBÀRA M.A., *Progetto di edizione critica dei frammenti di Origene sul Cantico: spoglio delle catene e stato delle ricerche*, ASE 10 (1993) 439-450.
- BARBÀRA M.A.-CURTI C., *Catene esegetiche greche*, in A. DI BERARDINO (a c. di) *Patrologia* V, Genova 2000, 609-655.
- BARCLAY J.M.G., *There is Neither Old nor Young? Early Christianity and Ancient Ideologies of Age*, NTS 53 (2007) 225-241.
- BARDY G., *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, RB 34 (1925) 217-252.
- BARDY G., *Origène*, Paris 1931.
- BARDY G., *Origène et l'aristotélisme*, in *Mélanges à Gustave Glotz* I, Paris 1932, 75-83.
- BARILLI C., *L'infanzia in Origene: passi scritturistici ed interpretazione. Alcune osservazioni*, Orig. X 357-384.
- BARILLI C., *Tre paradigmi di infanzia nel Commento a Matteo di Origene*, in T. PISCITELLI (a c. di), *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Brescia 2011, 396-415.
- BARRAS V., *La naissance et ses recettes en médecine antique*, in V. DASEN (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité : actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001*, Fribourg 2004, 93-102.
- BARTH K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Theologische Studien 14, Zurich-Zollikon 1943.
- BARTHÉLEMY D., *Origène et le texte de l'Ancien Testament*, in J. FONTAINE – C. KANNENGIESSER (a c. di), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 247-261 ; = BARTHÉLEMY D., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO, 21)*, Fribourg-Göttingen 1978, 203-217.
- BASTIT-KALINOWSKA A., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse des évangiles jusqu'à Origène*, in H. GIBAUD (a c. di), *Les problèmes d'expression dans la traduction biblique. Traduction, interprétation, lectures. Actes du colloque des 7-8 novembre 1986 (= Centre de Linguistique Religieuse, Cahiers 1)*, Angers 1988, 151-161.
- BASTIT-KALINOWSKA A., *Conception du Commentaire et Tradition exégétique dans les In Matthaeum d'Origène et d'Hilaire de Poitiers*, Orig. VI 675-692.
- BASTIT-KALINOWSKA A., *L'interprétation de l'évangile comme récit dans le Commentaire sur Matthieu d'Origène*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, 23. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana : Roma, 5-7 maggio 1994 (Studia Ephemeridis Augustinianum 50), Roma 1995, 267-282.
- BASTIT-KALINOWSKA A., *De Paul à Origène : Étude de quelques phénomènes stylistiques*, Orig. X 331-344.
- BATUT J.-P., *Pantokrator. «Dieu le Père tout-puissant» dans la théologie prénicéenne*, Paris 2009.
- BAUDOZ J.-F., *Les miettes de la table. Étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15, 21-28 et de Mc 7, 24-30*, Paris 1995.
- BAUMGARTEN A.I., *Bilingual Jews and the Greek Bible*, in J.L. KUGEL (a c. di), *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, Leiden 2002, 13-30.

- BAUNE J., *The Fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium*, in D. WOOD (a c. di), *The Church and Childhood*. Papers Read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1994, 115-125.
- BEASLEY-MURRAY G. R., *Baptism in the New Testament*, London 1962.
- BEASLEY-MURRAY G. R., *Church and Child in the New Testament*, BQ 21 (1965-66) 206-218.
- BEATRICE P. F., *Porphyry's Judgement on Origen*, Orig. 351-367.
- BECCHI E., *L'antichità*, in E. BECCHI– D. JULIA (a c. di), *Storia dell'infanzia*, I. Dall'antichità al seicento, Bari 1996, 3-29.
- BENDINELLI G., *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Roma 1997.
- BENDINELLI G., *Il 'didaskalos' origeniano, tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale*, in L.F. PIZZOLATO – M. RIZZI (a c. di), *Origene. Maestro di vita spirituale*, Milano 2001, 187-209.
- BENDINELLI G., *Il Commento a Giovanni e la tradizione scolastica dell'antichità*, in E. PRINZIVALLI (a c. di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Villa Verucchio 2005, 133-156.
- BENIN S., *The Footprints of God. Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, New York 1993.
- BENJAMINS H.S., *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Leiden 1994.
- BENJAMINS H.S., *Oikonomia bei Origenes: Schrift und Heilsplan*, Orig. VI 327-331.
- BENNETT B., *The Soiling of Sinful Flesh: Primordial Sin, Inherited Corruption and Moral Responsibility in Didymus the Blind and Origen*, Adamantius 11 (2005) 77-92.
- BERCMAN R., *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Chico (CA) 1984.
- BERGJAN S.P., *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der PRONOIA in der apologetischen Literatur der Alten Kirche*, Berlin 2002.
- BERNER U., *Origenes*, Darmstadt 1981.
- BERNER U., *Das Bild des Philosophen bei Origenes und Philostrat*, Orig. V 368-372.
- BERNHARD L., *Das frühchristliche Verständnis der Formel IESOUS PAIS THEOU aufgrund der alten Bibelübersetzungen*, in R. SCHULZ– J. ASSFALG– M. GÖRG (a c. di), *Lingua restituta orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden 1990, 21-29.
- BERTIER J., *Enfants malades et maladies des enfants dans le Corpus Hippocratique*, in P. POTTER– G. MALONEY– J. DESAUTELS (a c. di), *Actes du Vie Colloque international Hippocratique (Québec, du 29 septembre au 3 octobre 1987)*, Québec 1990, 209-220.
- BERTIER J., *La médecine des enfants à l'époque impériale*, in W. HAASE– H. TEMPORINI (a c. di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. II, bd. 37.3, Berlin – New York 1996, 2147-2227.
- BERTRAM G., voce *νήπιος*, TWNT IV 913-924.
- BERTRAND D., *Bible et prière. Typologie des références à la Bible dans le Discours sur la prière*, Orig. VI 229-241.
- BETZ J., *Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Zeit*, ZKTh 106 (1984) 1-26.
- BLANC C., *Le baptême d'après Origène*, StPatr XI (1972) 113-124.
- BLANC C., *L'angéologie d'Origène*, StPatr XIV 79-109.
- BLINZLER J., *Kind und Königreich*, Klerus-Blatt 38 (1944) 90-96.
- BLOWERS P.M., *Origen, the Rabbis, and the Bible: Toward a Picture of Judaism and Christianity in Third Century Caesarea*, in C. KANNENGIESSER – W.L. PETERSEN (a c. di), *Origen of Alexandria. His world and his legacy*, Notre Dame (IN) 1988, 96-117.
- BLOWERS P.M., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, Notre Dame (IN) 1994.
- BOARDMAN J., *Unnatural Conception and Birth in Greek Mythology*, V. DASEN (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité : actes du colloque de Fribourg*, 28 novembre - 1. décembre 2001, Fribourg 2004, 103-112.
- BOAS G., *Le culte de l'enfance*, Conférence 29 (2009) 63-103.
- BÖHM T., *Die Entscheidungsfreiheit in den Werken des Origenes und des Gregor von Nyssa*, Orig. VII 459-468.

- BOLL F., *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen. Mit einem Anhang ‚Zur Schrift peri; eJbdomavdwn‘*, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte, Deutsche Literatur 16 (1913) 89-145.
- BONNARD P., *L'Évangile selon Matthieu*, Neuchâtel 1970.
- BONNER S.F., *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*, Berkeley (CA)-Los Angeles (CA) 1977.
- BONNEY G., *Il bambino nelle opere di Sant'Ambrogio: la questione del 'puer' nell'esegesi ambrosiana di Luca, 18,15-18*, in F. PIZZOLATO – M. RIZZI (a c. di), *Nec timeo mori. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano 1998, 561-568.
- BORGEAUD P., *L'enfance au miel dans les récits antiques*, in V. DASEN (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité: actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001*, Fribourg 2004.113-126.
- BORST J., *Beiträge zur sprachlich-stilistischen und rhetorischen Würdigung des Origenes*, Freising 1913.
- BOULNOIS M.-O., *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris 1994.
- BOULNOIS M.-O., *La résurrection des corps selon Cyrille d'Alexandrie: une critique de la doctrine origénienne?*, *Adamantius* 8 (2002) 83-113.
- BOULNOIS M.-O., *Cyrille d'Alexandrie est-il un témoin de la controverse origéniste sur l'identité du corps mortel et du corps ressuscité?*, *Orig. VIII v. II* 843-859.
- BOVON F., *Évangiles canoniques et évangiles apocryphes: la naissance et l'enfance de Jésus*, *Bulletin des facultés de Lyon* 104 (1980) 19-29.
- BOVON F., *The Child and the Beast: Fighting Violence in Ancient Christianity*, *HThRw* 92 (1999) 369-392.
- BOYS-STONES G.R., *Post-Hellenistic Philosophy: a Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001.
- BRADLEY K.R., *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, New York 1991.
- BRAGUE R., *De la disposition. A propos de diathesis chez Aristote*, in P. AUBENQUE (a c. di), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, 285-307.
- BRENNAN T., *The Old Stoic Theory of Emotions*, in J. SIHVOLA – T. ENGBERG PEDERSEN (a c. di), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht 1998, 21-70.
- BRÉSARD L., *Bernard et Origène commentent le Cantique*, avec un avant-propos de CROUZEL H., Forges 1983.
- BRIGHT P., *The Epistle of the Hebrews in Origen's Christology*, *Orig. VI* 559-565.
- BRISSON L.– CONGOURDEAU M.-H.– SOLÈRE J.L. (a c. di.), *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris 2008.
- BROCK S.P., *Origen's aims as a textual critic of the Old Testament*, *StPatr* X 215-218.
- BROCK S.P., *Reading between the Lines: Sarah and the Sacrifice of Isaac (Genesis, chapter 22)*, in L. ARCHER – S. FISCHLER – M.A. WYKE, *Women in Ancient Societies: an Illusion of the Night*, London – New York 1994, 169-180.
- BRUEHL L., *Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Anthropologische und soteriologische Grundzüge in der Theologie des Origenes*, Münster 1971.
- BUCHINGER H., *Pascha bei Origenes*. Bd. 1: *Diachrone Präsentation*, Bd. 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck 2005.
- BUCUR B.G., *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses (Supplements to Vigiliae Christianae 95)*, Leiden 2009.
- BUELL D.K., *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton 1999.
- BUMAZHNOV D.F., *Towards a Better Understanding of the Identity of the 'Simple People'. Some remarks Concerning Origen's Treatment of Previous Exegetical Traditions: CIO XIII*, in E. PRINZIVALLI (a c. di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII convegno di studi del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*, Villa Verucchio 2005, 325-327.
- BUNDY D., *The philosophical structures of Origenism*, *Orig. V* 577-584.



- BUNGE M.J (a c. di), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids (MI) 2000.
- BUNGE M.J.– FRETHEIM T.E.– ROBERTS GAVENTA B. (a c. di), *The Child in the Bible*, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2008.
- BUNT A., van de, *Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria*, in H.J. AUF DER MAUR – L. BAKKER – A. BUNT – J. WALDRAM (a c. di), *Fides sacramenti. Sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*, Assen 1981, 27-39.
- BURKE T., “Social Viewing” of Children in the Childhood Stories of Jesus, in C.B. HORN – R. PHENIX (a c. di), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009, 29-43.
- CACCIARI A., *From Grammar to Theology : History of a Word. On διαστολή and Related Terms in Origen and in the Origenian Tradition*, *Orig.* X 39-60.
- CADIOU R., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935.
- CAMPBELL R.A., *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*, Edimburgh 1994.
- CANÉVET M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983.
- CAPIZZI N., *Parola di Dio e synkatabasis divina*, *Gr.* 89 (2008) 396-419.
- CAQUOT A.-HADAS-LEBEL M.-RIAUD J., *Hellenica et Judaica: hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven 1986.
- CARLETON PAGET J.N.B., *The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition*, *Sæbo* (1996) 478-543.
- CARLINI A., *Le sentenze di Sesto nella versione di Rufino*, in *Studi Forogiuliesi in onore di G.C. Mor*, Udine 1983, 109-118.
- CARP T., *Puer senex in Roman and Medieval Thought*, *Latomus* 39 (1980) 736-739.
- CARPENTER H.J., *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries*, *JThS* 14 (1963) 294-310.
- CARROLL J.T., *Children in the Bible*, *Interpretation* 55 (2001) 121-134.
- CASPAR P., *L'embryon au II<sup>e</sup>me siècle*, Paris 2002.
- CASTELLANO A., *La noción joánica de « semeion » en Orígenes*, *Sal.* 66, 3 (2004) 407-440.
- CAVALLERA F., *Origène éducateur*, *BLE* 44 (1943) 61-75.
- CERESA GASTALDO A., *La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del Cantico dei Cantici*, in R. CANTALAMESSA – L.F. PIZZOLATO (a c.di), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, 187-194.
- CERESA-GASTALDO A., *Variazioni ermeneutiche nella traduzione rufiniana del Commento al Cantico dei Cantici di Origene*, in *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. Atti del secondo convegno internazionale di studi, Antichità Altoadriatiche* 39, Udine 1992, 125-130.
- CHADWICK H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1966.
- CHADWICK H., *St. Paul and Philo of Alexandria*, *BRL* 48 (1966) 286-307.
- CHADWICK H., *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, in A.H. ARMSTRONG (a c. di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 133-192.
- CHADWICK H., *The Domestication of Gnosticism*, in B. LAYTON (a c. di.), *The Rediscovery of Gnosticism*, I. Suppl. to *Numen* XLI, Leiden 1980.
- CHADWICK H., *Christian Platonism in Origen and in Augustine*, *Orig.* III 217-230.
- CHADWICK H., *Antike Schriftauslegung. Pagane und christliche Allegorese. Activa und Passiva im antiken Umgang mit der Bibel*, Berlin 1998.
- CHAPPUZEAU G., *Die Exegese von Hohelied 1,2 a.b und 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard. Ein Beitrag zum Verständnis von Allegorie und Analogie*, *JAC* 18 (1975) 90-143.
- CHÉNEVERT J., *L'Église et les parfaits chez Origène*, *ScEs* XVIII (1966) 253-282.
- CHÉNEVERT J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, Montréal 1969.
- CHOUFRINE A., *Gnosis, Theophany, Theosis : Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background*, Bern – Frankfurt a. M. 2002.

- CIGNELLI L., *The Sacrifice of Isaac in Patristic Exegesis*, in F. MANNS (a c. di), *The Sacrifice of Isaac in the three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures Held in Jerusalem, March 16-17, 1995*, Jerusalem 1995, 123-126.
- CLARK G., *The Fathers and the Children*, in D. WOOD (a c. di), *The Church and Childhood. Papers Read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1994, 1-27.
- CLARKE M.L., *Higher Education in the Ancient World*, London 1971.
- CLASSEN C.J., *Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes*, in A.M. RITTER (a c. di), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, 68-88.
- CLAVIER H., *Brèves remarques sur les commentaires patristiques de Matth., XVI, 18a*, *StPatr* I 253-261.
- COCCHINI F., *Origene interprete del linguaggio di Paolo nel CRM. Problemi storici ed esegetici*, *ASE* 1 (1984) 109-128.
- COCCHINI F., *Il linguaggio di Paolo «servo fedele e prudente» nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani*, *StPatr* XVIII 3, 364.
- COCCHINI F., *Aspetti del paolinismo origeniano*, *Aug* 30 (1991) 245-275.
- COCCHINI F., *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma 1992.
- COCCHINI F., *Paolo in Origene nel periodo alessandrino*, *Orig.* V 167-173.
- COCCHINI F., *Origene e i riferimenti neotestamentari in Paolo*, *StPatr* XXVI 226-233.
- COCCHINI F., *Il progresso spirituale in Origene*, in J. DRISCOLL – M. SHERIDAN (a c. di), *Spiritual Progress*, Roma 1994, 29-45.
- COCCHINI F., *La «lettera», il «velo» e l'«ombra»: presupposti scritturistici della polemica anti giudaica di Origene*, *ASE* (1997) 101-119.
- COCCHINI F., *Lo Spirito Santo e le Scritture in Origene*, *PSV* 8 (1998/2) 211-220.
- COCCHINI F., *Note su I Principi IV di Origene*, in EAD., *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006, 15-31.
- COCCHINI F., *Note sulla dottrina pneumatologica origeniana*, in EAD., *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006, 33-56, 51-56.
- COCCHINI F., *“Occhio per occhio, dente per dente”: un’analisi realistica di rapporti e responsabilità ecclesiali (Origene, HEX 10)*, in EAD., *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006, 129-147.
- COCCHINI F., *Osservazioni su alcuni brani dal libro II del Commento al Cantico dei cantici di Origene*, in EAD., *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006, 175-197.
- COLISH M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to Middle Ages*, Leiden 1990.
- COLMANT P., *Les quatre âges de la vie*, *LEC* 24 (1956) 58-63.
- COMOTH K., *«Homoiosis» bei Platon und Origenes*, *Orig.* VII 69-74.
- COMPAGNON A., *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979.
- CONGOURDEAU M.-H., *Genèse d’un regard chrétien sur l’embryon*, in V. DASEN (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l’Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001*, Fribourg – Göttingen 2004.
- CONGOURDEAU M.-H., *L’embryon et son âme dans les sources grecques : VIe siècle av. J.-C.-Ve siècle apr. J.-C.*, Paris 2007.
- COOPER J.M., *Posidonius on Emotions*, in ID., *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1999, 449-484.
- COULON G., *Images et imaginaires de la naissance dans l’Occident romain*, 209-225.
- COURCELLE P., *L’Enfant et les “sorts bibliques”*, *VigChr* 7 (1953) 196-220.
- COX P., *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, London 1983.
- COX MILLER P., *Poetic Words, Abysmal Words: Reflections on Origen’s Hermeneutics*, in C. KANNENGIESSER – W.L. PETERSEN (a c. di), *Origen of Alexandria. His world and his legacy*, Notre Dame 1988, 165-179.

- CRIBIORE R., *Greek and Coptic Education in Late Antique Egypt*, in S. EMMEL – M. KRAUSE – S.G. RICHTER – S. SCHATEN (a c. di), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. 2. Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt*, Wiesbaden 1999, 279-286.
- CRIBIORE R., *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton – Oxford 2001.
- CRISCI E., *Un frammento palinsesto del Commento al Vangelo di S. Matteo di Origene nel Codice Criptense \*G.B. VI, JCEByz 38 (1988) 95-112.*
- CROUZEL H., *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, RAM 31 (1955) 364-385.
- CROUZEL H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- CROUZEL H., *Origène et la connaissance mystique*, Bruges 1961.
- CROUZEL H., *Origène et la philosophie*, Paris 1962.
- CROUZEL H., *Origène et la structure du sacrement*, BLE 63 (1962) 81-104.
- CROUZEL H., *Le «Remerciement à Origène» de saint Grégoire le Thaumaturge. Son contenu doctrinal*, Sciences Écclesiastiques 16 (1964) 59-91.
- CROUZEL H., *L'école d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge*, BLE 71 (1970) 15-27.
- CROUZEL H., *Origines patristiques d'un thème mystique. Le trait et la blessure d'amour chez Origène*, in P. GRANFIELD – J.A. JUNGSMANN (a c. di), *Kyriakon. Festschrift für Johannes Quasten*, Münster 1970, 309-319.
- CROUZEL H., *Chronique origénienne*, BLE 72 (1971) 289-296.
- CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis in Abbatia Sancti Petri 1971.
- CROUZEL H., *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, BLE 76 (1975) 161-186.
- CROUZEL H., *L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos*, in U. BIANCHI – H. CROUZEL (a c. di), *Arche e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*. Atti del colloquio, Milano 17-19 maggio 1979, Milano 1981, 36-57.
- CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène. Supplément 1*, Steenbrugis in Abbatia Sancti Petri 1982.
- CROUZEL H., *Origène*, Paris 1985.
- CROUZEL H., *Cultura e fede nella scuola di Cesarea di Origene*, in S. FELICI (a c. di), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)*. Atti del convegno della Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), 14-16 marzo 1986, Roma 1987, 203-209.
- CROUZEL H., *Idées platoniciennes et raisons stoïciennes dans la théologie d'Origène*, *StPatr* XVIII 3, 365-383.
- CROUZEL H., *La connaissance dont jouit Dieu suivant Plotin et suivant Origène*, *StPatr* XXI 283-297.
- CROUZEL H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, Paris 1992.
- CROUZEL H., *Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin*, *Orig.* V 406-417.
- CROUZEL H., *Le context spirituel de l'exégèse dite spirituelle*, *Orig.* VI 333-343.
- CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène. Supplément 2*, Steenbrugis in Abbatia Sancti Petri 1996.
- CULLMANN O., *Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament*, *RHPbR* 17 (1937) 424-434.
- CULLMANN O., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel 1948.
- CURRIE S., *Childhood and Christianity from Paul to the Council of Chalcedon*, Ph.D Diss., Cambridge 1993.
- CURTIUS E.R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, trad. it., Firenze 1992.
- DAL COVOLO E. – MARITANO M. (a c. di), *Omelia su Geremia. Lettura origeniana*, Roma 2001.
- DALY R.J., *The Hermeneutics of Origen: Existential Interpretation in the Third Century*, in R.J. CLIFFORD – G.W. MACRAE (a c. di), *The Word in the World: Essays in Honor of Frederick L. Moriarty*. Cambridge 1973. 135-43.
- DANIELI M. I., voce *Gesù*, in *Origene. Dizionario*, 192-195.
- DANIELI M. I., SCOGNAMIGLIO R., *Matteo (scritti esegetici su)*, in *Origene. Dizionario*, 270-274.
- DANIÉLOU J., *Origène*, Paris 1948.
- DANIÉLOU J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 97-128.
- DANIÉLOU J., *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Dinant 1955.
- DANIÉLOU J., *Origène comme exégète de la Bible*, *StPatr* I 253-261.

- DANIÉLOU J., *Origène comme exégète de la Bible*, *StPatr* I 280-290.
- DANIELOU J., voce *Origène*, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VI, Paris 1960, 884-908.
- DANIÉLOU J. (a c. di.), *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris 1966.
- DANIÉLOU J., *Messages évangélique et culture hellénistique au IIe et IIIe siècles*, tr. it. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (a c. di C. Prandi), Bologna 1975.
- DASEN V. (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité* : actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001, Fribourg 2004.
- DASEN V. – SPÄTH T. (a c. di), *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, Oxford – New York 2010.
- DE FAYE, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Volume premier : sa biographie et ses écrits*, Paris 1923.
- DE LANGE N.R.M., *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976.
- DE LUBAC H., *Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- DE LUBAC H., « *Tu m'as trompé, Seigneur* ». *Le commentaire d'Origène sur Jérémie 20, 7* in ID. (a c. di), *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979.
- DEINES R.-NIEHBUR K.W. (a c. di), *Philo um das Neue Testament: Wecheselseitige Wahrnehmungen I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (Eisenach/Jena, Mai 2003)*, Tübingen 2004.
- DELLING G., Voce *Gotteskindschaft*, *RAC* XI 1159-1185.
- DEMAND N.H., *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore 1994.
- DEMAUSE L., *The History of Childhood*, New York 1974.
- DES PLACES E., *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homere à la patristique*, Paris 1964.
- DETIENNE M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, trad. it. a c. di A. FRASCHETTI, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977.
- DEVRESSE R., *Chaînes exégétiques grecques*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I (1928), 1084-1223.
- DEVRESSE R., *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, *RevBib* 44 (1935) 166-191.
- DEVRESSE R., *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, Città del Vaticano 1959.
- DEVRESSE R., *Les anciennes commentateurs grecs des Psaumes*, Città del Vaticano 1970.
- DEVRIES D., *Toward a theology of Childhood*, *Interpretation* 55 (2001) 161-173.
- DI PASQUALE BARBANTI M., *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra scrittura. Teologia e antropologia del De Principis*, Catania 2003.
- DIDIER J.CH., *Fait-il baptiser les enfants ? La réponse de la tradition*, Paris 1967.
- DIERAUER U., *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977.
- DIHLE A., *Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie*, in F. V. LILIENFELD– E. MÜHLENBERG (a c. di), *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der alten Kirche*, Erlangen 1980, 9-31, 90-9.
- DILLEN A. – POLLEFEYD D (a c. di), *Children's voices. Children's Perspectives in Ethics, Theology and Religious Education*, Leuven 2010.
- DILLON J., *Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtue*, in H.-D. BLUME-F. MANN (a c. di), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dorrie*, Münster 1983, 92-105.
- DILLON J., *The magical power of names in Origen and later Platonism*, *Orig.* III 203-216.
- DINAN A., *Ainigma and ainittomai in the Works of Clement of Alexandria*, *StPatr* XLVI 175-180.
- DIVELY-LAURO E.A., *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, Boston 2005.
- DOLIN E., *Prometheus Psellistes*, *California Studies in Classical Antiquities* 2 (1969) 85-105.
- DORIVAL G., *Des commentaires de l'Écriture aux chaînes*, in C. MONDÉSERT (a c. di), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 361-386.
- DORIVAL G., *L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque*, in *Orig.* V 189-215.

- DORIVAL G., *Les chaînes exégétique grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, Leuven 1986-1995.
- DORIVAL G., *Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène*, *Recherches Augustiniennes* 22 (1987) 67-108.
- DORIVAL G., *Origène dans les « Chaînes sur les Psaumes »: deux séries inédites de fragments*, Leuven 1995.
- DORIVAL G., *Origène et ses disciples*, in G. FILORAMO (a. c. di), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra IV secolo a.C. e VII d.C.*, Brescia 2002, 159-179.
- DORIVAL G., *Origène, témoin des textes de l'Ancien Testament*, in *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Leuven 1999, 351-366.
- DORIVAL G., *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, *BLE* 3 (1975) 161-186.
- DORIVAL G., *Remarques sur la forme du Peri Archôn, Orig.* (1975) 33-45.
- DORIVAL G., voce *Settanta*, in *Origene. Dizionario*, 444-450.
- DORIVAL G., voce *Origène d'Alexandrie* in GOULET R. (a. c. di), *Dictionnaire des philosophes antiques, IV. De Labeo à Ovidius*, pref. di P. HADOT, Paris 2005, 807-842.
- DORIVAL G.-MUNNICH O. (a. c. di.), *Selon les Septante: = "Katà tous O": trente études sur la Bible grecque des Septante: en hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995.
- DOUTRELEAU L., *Le fragment grec de l'homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte*, *RHT* 5 (1975) 13-44.
- DÜCKERS P., Voce *Kind und and.*, *Lexikon für Theologie und Kirche* V, Freiburg 1996<sup>3</sup>, 1432-1451.
- DÜNZL F., *Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich*, *JAC* 36 (1993) 94-109.
- DUPONT J., *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, *StHell* 5 (1948) 119-153.
- DUPONT J., *Les «simples» (petáym) dans la Bible et à Qumrân. A propos des nhypioi, de Mt. 11,25; Lc. 10,21*, in *Studi sull'Oriente e Bibbia: offerti al P. Giovanni Rinaldi nel 60. compleanno da allievi, colleghi, amici*, Genova 1967, 329-336.
- DUPUIS J., *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges-Paris 1967.
- DURAND G.M., DE, *Bulletin de patrologie*, *RSPH* 70 (1986) 591-623.
- DUVAL Y.-M., *Traces de lecture du Peri archôn d'Origène avant le départ de Rome de Jérôme en 385. L'Ép. 39, la mort des enfants et la préexistence des âmes*, in ID. (a. c. di), *Jérôme entre l'occident et l'orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem* (Chantilly, septembre 1986), 139-151, Paris 1988.
- EBELING. H (ed.), voce *νήπιος*, *Lexicon Homericum*, Leipzig 1885, 1150 s.
- EBENER D., *Zum Motiv des Kindermordes in der Medeia*, *RhM* 104 (1961) 213-224.
- EDMUNDS S.T., *Homeric NEPIOS*, *HSCPh* 81 (1977) 299 s.
- EDWARDS M.J., *Gnostics, Greeks, and Origen: the Interpretation of Interpretation*, *JThS* XLIV (1993) 70-89.
- EDWARDS M.J., *Origen against Plato*, Aldershot 2002.
- EDWARDS M., *Origen's Platonism. Questions and caveats*, *ZAC* 12 4 (2008) 20-38.
- EICHINGER M., *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Wien 1969.
- ELORDUY E., *El influjo estóico en Orígenes*, *Orig.* 277-288.
- ELTROP B., *Denn solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1996.
- ELTROP B., *Kinder im Neuen Testament. Eine sozialgeschichtliche Nachfrage*, *JBTh* 17 (2002) 83-96.
- ENGELBRECHT E., *God's Milk: an Orthodox Confession of the Eucharist*, *JECS* 7, 4 (1999) 509-526.
- EVANS J. K., *War, Women and Children in Ancient Rome*, London – New York 1991.
- EYZAGUIRRE S. F., *'Passio Caritatis' according to Origen*. In *Ezechielem Homiliae VI in the light of Dt 1,31*, *VigChr* 60, 2 (2006) 135-147.
- FAIVRE A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992.
- FARINA R., *Bibliografia origeniana 1960-1970*, *Sal.* 32 (1970) 619-702.
- FÉDOU M., *La 'suffrance' de Dieu selon Origène*, in *StPatr* XXVI 246-250.
- FÉDOU M., *L'herméneutique origénienne de la Bible et les religions païennes*, *Orig.* VI 343-351.
- FÉDOU M., *La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris 1995.

- FELDMAN L.H., *Philo's Version of the Aquedab*, StPhA XIV (2002) 66-86.
- FELDMAN W.M., *The Jewish Child. Its History, Folklore, Biology and Sociology*, London 1917.
- FELICI S. (a c. di), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età post-nicena)*. Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma 20-21 marzo 1987, Roma 1988.
- FERGUSON E., *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (MI) 2009.
- FERNANDO L.N., *Origen's use of scripture in Contra Celsum*, Orig. VI 243-250.
- FESTUGIÈRE A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*. I-IV, Paris 1944-1954.
- FESTUGIÈRE A.J., *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, Wiener Studien 73 (1960) 123-152, rist. in FESTUGIÈRE A.J., *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, 271-301.
- FEULNER R., *Clemens von Alexandrien: sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken*, Frankfurt 2007.
- FITZMEYER J.A., *The Palestinian Background of "Son of God" as a Title for Jesus*, in T. FORNBERG-D. HELLHOLM-C.D. HELLHOLM (a c. di), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo 1995, 567-577.
- FITZMEYER J.A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven (CT) – London 2008.
- FOSSUM J., *The Myth of the Eternal Rebirth. Critical Notes on G.W. Bowersock*, Hellenism in Late Antiquity, VigChr 53, 3 (1999), 305-315.
- FRAADE S.D., *Rewritten Bible and Rabbinic Midrash as Commentary*, in C. BAKHOS (a c. di), *Current Trends in the Study of the Midrash*, Leiden 2006, 59-78.
- FRAENKEL E., *Buck and Petersen, A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*, Gnomon 21 (1949) 37-40.
- FRANCIS J., *"As babes in Christ" - Some proposals regarding 1 Corinthians 3.1-3*, JSNT (1980) 41-60.
- FRANCIS J., *Children and Childhood in the New Testament*, in S.C. BARTON (a c. di), *The family in theological Perspective*, Edinburgh 1996, 65-85.
- FRANCIS J., *Adults as Children: Images of Childhood in the Ancient World and the New Testament*, Oxford 2006.
- FRANCO F., *La passione dell'amore. L'ermenutica cristiana di Balthasar e Origene*, Bologna 2005.
- FREDE H.J., *Bibelzitate bei Kirchenvätern. Beobachtungen bei der Herausgabe der Vetus Latina*, in *La bible et les Pères*. Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1971, 79-96.
- FREDE M., *The Stoic Doctrine of the Affection of the Soul*, in M. SCHOFIELD – G. STRIKER (a c. di), *The Norms of Nature*, Cambridge 1986, 93-110.
- FRIJHOFF W., *Enfants saints, enfants prodiges: l'expérience religieuse au passage de l'enfance à l'âge adulte*, Paedagogica historica 29.1 (1993) 53-76.
- FRILINGOS C., *No Child Left Behind: Knowledge and Violence in the Infancy Gospel of Thomas*, JECBS 17 (2009) 27-54.
- FROHNHOFEN H., *Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt a. M. 1987.
- FUHRER T., *Stoa und Christentum*, in *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*. Zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder, intr., trad. e saggi di FÜRST A. – FUHRER T. – SIEGERT F. – WALTER P., Tübingen 2006, 108-125
- FÜRST A., *Lasst uns erwachsen werden!*, Th&Ph 75, 3 (2000) 321-338.
- FÜRST A., *Lüge (Täuschung)*, RAC 23 (2009) 620-645.
- GARLAND R., *The Greek Way of Life: From Conception to Old Age*. London 1990.
- GÄRTNER M., *Die Familienerziehung in der alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung*, Köln-Wien 1985.

- GAUTHIER R.A., *Magnanimité. L'idéal dans la grandeur de la philosophie païenne et la théologie chrétienne*, Paris 1951.
- GELIN A., *Les pauvres de Jabvé dans l'Ancien Testament*, Paris 1953.
- GERBER C., *Paulus und seine „Kinder“: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*, Berlin – New York 2005.
- GERCKE W.B., *Untersuchungen zum römischen Kinderporträt von den Anfängen bis in hadrianische Zeit*, Hamburg 1968.
- GIANNARELLI E., *Nota sui dodici anni, l'età della scelta, nella tradizione letteraria antica*, *Maia* 24-30 (1977-1978) 127-133.
- GIANNARELLI E., *Il paidariógeron nella biografia cristiana antica*, *Prometheus* 14 (1988) 279-284.
- GIANNARELLI E., *Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei santi: fra tradizione classica e innovazione cristiana*, *Aug.* 24 (1989) 213-225.
- GIROD R., *La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu*, *Orig.* 125-138.
- GLIBERT-THIRRY A., *La théorie de la passion chez Chrysippe et chez Posidonius*, *RPL* 75 (1977) 393-435.
- GLORIEUX P., *Autour de la spiritualité des Anges. Dossier scripturaire et patristique rassemblé par G. Glorieux* (Monumenta christ. selecta 3), Tournai 1959.
- GNILKA C., *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Bonn 1972.
- GOEBEL A., *Lexilogus zu Homer und den Homeriden I*, Amsterdam 1967.
- GOEGLER R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.
- GÖGLER R., *Ophelia dans le Commentaire sur Matthieu d'Origène*, *Orig.* II 199-203.
- GOLDEN M., Pais, «Child» and «Slave», *L'antiquité classique* 54 (1985) 91-104.
- GOLDEN M., *Childhood in classical Athens*, Baltimore, 1990.
- GOLDEN M., *Continuity, Change and the Study of Ancient Childhood*, in *Echos du Monde Classique/Classical Views* (EMC) 36 n.s. XI (1992) 7-18.
- GOLDEN M., *Mortality, Mourning and Mothers*, in V. DASEN (a. c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité: actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001*, Fribourg 2004, 145-157.
- GORDON R.P., *Targumic Parallels to Acts XIII 18 and Didache XIV 3*, *NT* 16.4 (1974) 285-289.
- GOULD G., *Children in Eastern Patristic Thought: Some Problems of Theology and Theological Anthropology*, in D. WOOD (a. c. di), *The Church and Childhood. Papers Read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1994, 39-52. *Rist.* in E. FERGUSON (a. c. di), *Recent Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays*, New York-London 1999, 265-278.
- GOULD J., *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1971, 181-198.
- GOULET R., *Un nouveau fragment stoïcien chez Sévérien de Gabala*, *Les Études Philosophiques* (1985) 251-255.
- GOURINAT J.-B., *L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les Stoïciens*, in L. BRISSON – M.H. CONGOURDEAU – J.L. SOLÈRE (a. c. di.), *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris 2008, 59-77.
- GRAPPONE A., *Omelia VIII. Impurità e purificazione*, in M. MARITANO-E. DAL COVOLO (a. c. di), *Omelia sul Levitico. Lettura origeniana*, Roma 2003, 49-76.
- GRAPPONE A., *Omelia origeniana nella traduzione di Rufino: un confronto con i testi greci*, Roma 2007.
- GRAVER M., *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007.
- GRAVER M., *Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic PROPATHELAI*, in F. ALESSE (a. c. di), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden – Boston 2008, 197-221.
- GROSSO A., *Alcune osservazioni sul tema della gioia negli Stromati, nel Quis dives salvetur e nei Fragmenta di Clemente Alessandrino*, *Adamantius* 12 (2006) 225-238.
- GRUBER G., *Zoe. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, München 1962.
- GRUBER W., *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Ein Beitrag zur Noematik der Heiligen Schrift*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1957.

- GRUNDMANN W., *Die νήπιου in der urchristlichen Paränese*, NTS 5 (1958-1959) 188-205.
- GUROIAN V., *The Ecclesial Family. John Chrysostom on Parenthood and Children*, in M.J BUNGE (a. c. di), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids (MI) 2000, 61-77.
- GUTIERREZ P., *La paternité spirituelle selon saint Paul*, Paris 1968.
- HADOT I., *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. TARDIEU, *Les Règles de l'interprétation*, Paris 1987, 99-122.
- HADOT I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris 2005<sup>2</sup>.
- HADOT P., *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, Museum Helveticum 36 (1979) 201-223.
- HAHM D.E., *A neglected Stoic argument for human responsibility*, ICS 17 (1992) 23-48.
- HANNA D.D., *The Text of I Corinthians in the Writings of Origen*, Atlanta 1997.
- HANSON R.P.C., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.
- HARL M., *Recherches sur l'origénisme d'Origène. La satiété (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, StPatr VIII 373-405.
- HARL M., *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*. Studi in onore di A. Pincherle 1, Studi e Materiali di Storia delle Religioni XXXVIII, Roma 1967, 260-268.
- HARL M., *Origène et la sémantique du langage biblique*, VigChr 26 (1972) 161-187.
- HARL M., *Structure et cohérence du Peri Archôn*, Orig. 11-32.
- HARL M., *Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs*, RSLR 13 (1977) 5-34.
- HARL M., *La croissance de l'âme selon le De infantibus de Grégoire de Nysse*, VigChr 34 (1980) 237-259.
- HARL M., *Origène et les interprétations patristiques grecques de l' « obscurité » biblique*, VigChr 36 (1982) 334-371; rist. in EAD., *Le Déchiffrement du sens*, 89-126.
- HARL M., *La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène*, in Orig. IV 238-258.
- HARL M., *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques (d'Origène aux Chaînes exégétiques grecques)*, in J. DUMMER (a. c. di, in collaborazione con J. IRMSCHER-F. PASCHKE-K. TREU), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin 1987, 249-269.
- HARL M., *Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène*, Recherches Agustiniennes XXII (1987) 67-108.
- HARL M., *La langue de Japhet : quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992.
- HARL M., *La Septante et la pluralité textuelle des Ecritures : le témoignage des Pères grecs*, in EAD., *La langue de Japhet : quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, 253-266.
- HARL M., *Y-a-t-il une influence du « grec biblique » sur la langue spirituelle des Chrétiens ? Exemples tirés du psaume 118 et des commentateurs d'Origène à Theodorét*, in EAD., *La langue de Japhet : quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, 183-202.
- HARL M., *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993.
- HARL M.-DORIVAL G.-MUNNICH O., *La bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988.
- HARNACK A., *Geschichte der altchristlichen Literatur II 2*, Leipzig-Berlin 1904.
- HARNACK A., VON, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. I. Teil: Hexateuch und Richterbuch. Die Terminologie der Wiedergeburt und Verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, TU 42, 3, 97-143, Leipzig 1918.
- HARNACK H., *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, II. Teil*, TU 42, IV (1919).
- HARTMANN K., *Der Grieche und das Kind*, Augsburg 1905.
- HAYM C., *De puerorum in re scaenica Graecorum partibus*, Halle 1897, 219 ss.
- HECKEL T.K., *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Tübingen 1993.



- HEINE R.E., *Stoic logic as handmaid to exegesis and theology in Origen's Commentary on the Gospel of John*, JThS 44 (1993) 90-117.
- HEINZE M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Aalen 1961.
- HEITHER T., *Translatio Religionis: Die Pauslusdeutung des Origenes*, Cologne – Vienna 1990.
- HENNESSEY L.R., *A philosophical issue in Origen's eschatology*, Orig. V 373-380.
- HERTER H., *Das Kind im Zeitalter des Hellenismus*, BoJ 132 (1927) 250-259.
- HERTER H., *Das unschuldige Kind*, JAC 4 (1961) 243-245.
- HERTER H., *Kind*, in H.H. SCHMITT – E. VOGT (a. c. di), *Kleines Lexikon des Hellenismus*. Zweite, erweiterte Auflage, Wiesbaden 1993, 371-375.
- HERZOG-HAUSER G., voce *Milch*, RE XV 2 (1932) 1569-1580.
- HIRT M., *La législation romaine et les droits de l'enfant*, in V. DASEN (a. c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité* : actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001, Fribourg 2004, 281-291.
- HOLLIDAY L.R., *Will Satan Will be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in Peri Archon*, VigChr 63, 1 (2009) 1-23.
- HOLZ H., *Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes*, NZSTh 12, 1 (1970) 63–84.
- HORN C.B. –MARTENS J.R., *“Let The Little Children Come To Me” : Childhood and Children in Early Christianity*, Washington D.C. 2009.
- HORN C.B. –PHENIX R. (a. c. di), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009.
- HORN C.B., *The Depiction of Children and Young People as Literary Device in Canonical and Apocryphal Acts*, in P. PIOVANELLI (a. c. di), *Bringing the Underground to the Foreground: New Perspectives on Jewish and Christian Apocryphal Texts and Traditions (Proceedings of the Apocrypha and Pseudoepigrapha Section of the Society for Biblical Literature International Meeting Held in Groningen, The Netherlands, July 25-28, 2004*, in corso di stampa.
- IERODIAKONOU K. (a. c. di), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999.
- INWOOD B., *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford 1987.
- INWOOD B., *Seneca and Psychological Dualism*, in J. BRUNSCHWIG – M. NUSSBAUM (a. c. di), *Passions and Perceptions*. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind, Cambridge 1993, 164-181.
- INWOOD B.-DONINI P., *Stoic Ethics*, in K. ALGRA – J. BARNES – J. MANSFELD – M. SCHOFIELD (a. c. di), *The Cambridge of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 675-740.
- IRMSCHER J., *L'edizione di Origene nei Griechische Christliche Schriftsteller*, Aug. 26 (1986) 575-578.
- IVANOVSKA I., *Baptized Infants and Pagan Rituals: Cyprian versus Augustine*, in C.B. HORN – R.R. PHENIX (a. c. di), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009, 45-73.
- JACOBSEN A.-C., *Logos – Physician and Teacher: Christology and Soteriology in Contra Celsum*, Adamantius (2003) 78-93.
- JACOBSEN A.-C., *Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen*, VigChr 52, 3 (2008) 213-232.
- JACOBSEN A.C., *Christology in the Homilies of Origen*, Orig. IX 637-651.
- JAEGER W., *Early Christianity and Greek Paideia*; tr. it *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, a. c. di S. BOSCHERINI, Firenze 1974.
- JAKAB A., *Alexandrie et sa communauté chrétienne à l'époque d'Origène*, Orig. VIII 92-104.
- JAKAB A., *Ecclesia Alexandrina. Evolution social et institutionnelle du christianisme alexandrin (II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles)*, Bern 2001.
- JAY P., *Super flumina Babylonis... Lectures patristiques du Psaume 136*, in B. GAIN – P. JAY – G. NAUROY (a. c. di), *Chartae charitatis. Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Paris 2004, 193-204.
- JEREMIAS J., *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958.
- JEREMIAS J., *Abba*, in *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67.
- JONAS H., *Gnosis und spätantiker Geist, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 51, 63 (N.F. 33, 45) Göttingen 1934, 1954.

- JONES D.A., *The Soul of the Human Embryo. An Inquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London 2004.
- JUNOD E., *Prescience divine et liberté humaine chez Origène*, RThPh (1973, 5) 396-397.
- JUNOD E., *Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinem Kommentaren?*, in MÜHLENBERG E.–VAN ORT J. (a c. di), *Predigt in der alten Kirchen*, Kampen 1994, 50-81.
- JUNOD É., *Origène face au problème du désaccord (ΔΙΑΦΩΝΙΑ) entre les Évangiles* (CIO X,3-36), E. PRINZIVALLI (a c. di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII convegno di studi del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Villa Verucchio, 2005, 423-439.
- KAHLE P.E., *Die vom Origenes verwendeten griechischen Bibelhandschriften*, StPatr IV 107-117.
- KAMESAR A., *Philo, the Presence of 'Paideutic' Myth in the Pentateuch, and the 'Principles' or Kephalaia of Mosaic Discourse*, StPhA X (1998) 34-65.
- KAMESAR A. (a c. di), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, New York 2009.
- KANNENGIESSER C., *Come veniva letta la Bibbia nella Chiesa antica*, in *Conc (I)* 1 (1991) 50-58.
- KANNENGIESSER C., *Origenes im christlichen Abendland bis zur Zeit der Reformation*, Orig.IV 465-470.
- KANNENGIESSER C., *Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden-Boston 2004.
- KARPP H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950.
- KARRAS M.-WIESEHÖFER J., *Kindheit und Jugend in der Antike. Eine Bibliographie*, Bonn 1981.
- KASSEL R., *Quomodo quibus locis apud veteres scriptores graecos infantis atque parvuli pueri inducantur, describuntur, commemorantur*, Meisenheim am Glan 1954.
- KASTER R.A., *Guardians of Language: the Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley (CA) – Los Angeles (CA) – London 1988.
- KELBER W., *Die Logoslehre, von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1958.
- KELLY J.N.D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1992.
- KEUCK W., *Das 'geistliche Gesetz'. Römer 7,14a in der Auslegung der griechischen Väter*, Diss. Tübingen 1956.
- KIM K.W., *The Matthean Text of Origen in His Commentary on Matthew*, JBL LXVIII (1949) 125-139.
- KIMELMAN R., *Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs. A third century Jewish-Christian disputation*, HThR 73 (1980) 567-595.
- KING H., *Making a Man: Becoming Human in Early Greek Medicine*, in G.R. DUNSTAN (a c. di), *The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, 10-19.
- KINZIG W., *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994.
- KIRCHMEYER J., *Origène, Commentaire sur le Cantique, prol.* (GCS Origenes 8, Baehrens, p. 75, ligne 8), StPatr X 230-235.
- KLEIJWEGT M., *Ancient youth. The ambiguity of youth and the absence of adolescence in Greco-Roman society*, Amsterdam 1991.
- KLEIJWEGT M. (tr. BREITENBACH A. – AMEDICK R.), voce *Kind*, RAC XX 865-947.
- KLEIN A.E., *Child Life in Greek Art*, New York 1932.
- KLEIN W., *Vom antiken Rokoko*, Wien 1921.
- KLOSTERMANN E., *Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an Paula*, in *Sitzungsberichte d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften*, Berlin 1897, 855-870.
- KLOSTERMANN E., *Die Überlieferung der Jeremia-Homilien des Origenes*, TU 16, 3, Berlin 1897.
- KLOSTERMANN E., *Fomen der exegetischen Arbeiten des Origenes*, Theologische Literaturzeitung 4 (1947) 203-208.
- KLOSTERMANN E., *Epilog zu Origenes Kommentar zum Matthäus*, Berlin 1964.
- KNAUBER A., *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, Münchener Theologische Zeitschrift 19 (1968) 182-203.
- KOBUSCH T., *Das Christentum als die wahre Philosophie. Zum Verhältnis zwischen Platonismus und Christentum bei Origenes*, Orig. IV 442-446.
- KOCH H., *Pronoia und Paidensis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin – Leipzig 1932.
- KRÁNITZ M., *La fonction de la conscience et de l'ange gardien chez Origène*, BLE 93, 2 (1992) 199-208.

- KRETSCHMER P., *Literaturbericht für das Jahr 1929*, Glotta 20 (1932) 218-256.
- KUGEL J.L., *Is there but One Song ?*, Bib 63 (1982) 329-350.
- LA ROCCA S., *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse 2007.
- LACROIX M., *HEPIOS-NEPIOS*, in *Mélanges offerts à A.-M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves en l'honneur de sa cinquantième année d'enseignement supérieur (1887-1937)*, Paris 1937, 261-277.
- LADOCZI G., voce *Bambino*, in A. DI BERARDINO (a c. di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2006, 692-696.
- LAES C., *Children in the Roman Empire: Outsiders Within*. Cambridge – New York 2011.
- LANGERBECK H., *The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein*, JHS LXXVII (1957) 67-74.
- LANZI S., *Theos anaitios*. Storia della Teodicea da Omero ad Agostino, Roma 2000.
- LAPORTE J., *La chute chez Philon et Origène*, in P. GRANFIELD-J.A. JUNGSMANN (a c. di), *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*. I, Münster 1970, 320-355, 334.
- LAPORTE J., *Les « âges de la vie » chez Philon d'Alexandrie*, in ID., *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris 1995, 167-192.
- LAPORTE J., *Modèles eucharistiques philoniens dans l'Eucharistie d'Origène*, in ID., *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris 1995, 11-48.
- LAPORTE J., *Modèles philoniens dans la doctrine origénienne du péché originel*, in ID., *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris 1995, 193-231.
- LAYTON R.A., « Propatheia »: Origen and Didymus on the Origin of the Passions, VigChr 54 3 (2000) 262-282. Rist. in *Didymus the Blind and his Circle in Late-Antiquity Alexandria*, Chicago 2004, 114-134.
- LE BOULLUEC A., *De la croissance selon les Stoïciens à la résurrection selon Origène*, REG 88 (1975) 143-155.
- LE BOULLUEC A., *La notion d'herésie dans la littérature grecque. 2.-3. siècles*, Paris 1985.
- LE BOULLUEC A., *L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique*, in *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*. Mélanges offerts à Claude Mondésert s.j., Paris 1987, 6, 403-417.
- LE BOULLUEC A., *Clément, Origène : la pérennité de l'écriture*, in *Alexandrie IIIe Siècle Avant J.-C. Tous Les Savoirs Du Monde Ou Le Rêve D'universalité Des Ptolémées*, 19 (1992) 224-230.
- LE BOULLUEC A., *Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène. Influence et mutations*, in *Orig. V* 101-118.
- LE BOULLUEC A., *L'écriture comme norme herésiologique dans les controverses des 2. et 3. siècles (domaine grec)*, in SCHÖLLGEN G. –SCHOLTEN C. (a c. di), *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. Festschrift für Ernst Dassmann, Münster 1996.
- LE BOULLUEC A., *Aux origines, encore, de l'"école" d'Alexandrie*, Adamantius 5 (2005) 8-36.
- LE BOULLUEC A., *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, éd. ét. par C.G. CONTICELLO, Paris 2006.
- Le Psautier chez les Pères*, publié par le Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasbourg 1994.
- LEANEY R., *Jesus and the Symbol of the Child*, ET 66 (1954-1955) 91 s.
- LEANZA S., *Origene*, in E. NORELLI (a c. di), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I, Bologna 1993, 377-403.
- LEBENDIGER I., *The Minor in Jewish Law*, JQR 6 (1915-1916) 459-493; 7 (1916-1917), 89-111, 144-174.
- LEBRETON J., *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, in RSR 12 (1922) 265-296.
- LEBRETON J., *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*, RHE 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37.
- LÉGASSE S., *La révélation aux ΝΗΠΙΟΙ*, RB 67 (1960) 321-348.
- LÉGASSE S., *Jésus et l'Enfante: "Enfant", "Petits" et "Simples" dans la Tradition Synoptique*, Paris 1969.
- LEKKAS G., *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, Brepols 2001.
- LETTIERI G., *Origene interprete del Cantico dei Cantici. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in L.F. PIZZOLATO– M. RIZZI (a c. di), *Origene maestro di vita spirituale*. Milano, 13-15 settembre 1999, Milano 2001.

- LETTNER M., *Zur Bildersprache des Origenes. Platonismen bei Origenes*, München 1962.
- LEUMANN M., *Homerische Wörter*, Basel 1950.
- LEVENSON J.D., *The Death and Resurrection of the Beloved Son: the Transformation of the Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.
- LEYERLE B., *Appealing to Children*, JECS 5 (1997) 243-270.
- LIENHARD J.T., *Christology in Origen's Homilies on the Infancy Narrative in Luke*, *StPatr* XXVI 287-291.
- LIENHARD J.T., *Origen's Speculation on John the Baptist, or: Was John the Baptist the Holy Spirit?*, in *Orig V*, 449-453.
- LIES L., *Zum Stand heutiger Origenesforschung*, ZKTh 102 (1980) 61-75, 190-205.
- LIES L., *Philosophische und theologische Begründung des Christentums in Contra Celsum des Origenes*, *Orig. V* 454-459.
- LINDEMANN A., ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου (*Eph 6,4*): *Kinder in der Welt des frühen Christentums*, NTS 56 (2010) 169-190.
- LOMIENTO G., *Cristo "didaskalos dei pochi" e la comunicazione ai "molti" secondo Origene*, *VetChr* 9 (1972) 25-54.
- LONG A.-SEADLEY D., *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I, Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary. Vol. II, Greek and Latin texts with Notes and Bibliography, Cambridge 1987.
- LONIE I., *The Hippocratic Treatises "On Generation", "On the Nature of the Child", "Diseases IV"*, Berlin-New York 1981, 77-86.
- LOVSKY F., *L'Église ancienne baptisait-elle les enfants ?*, FV 40,8 (1950) 119-120.
- LOWRY C.W., *Did Origen Style the Son a ktisma?*, JThS 39 (1938) 39-42.
- LUBAC H. DE, « *Tu m'as trompé, Seigneur* ». Le commentaire d'Origène sur Jérémie 20,7, in ID., *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979, 9-78 = « *Du hast mich betrogen, Herr!* » *Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20, 7*, Einsiedeln 1984.
- LUCCHESI E. – SAFFREY H.D., *Mémorial André-Jean Festugière: antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984.
- LUCCHESI E., *Un témoin copte de l'homélie de Sévérien de Gabala sur le Lavement des pieds*, *AnBoll* 127 (2009) 299-308.
- LUGARESI L., *Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e Philia, dal Discorso di ringraziamento a Origene all'Orazione funebre per Basilio di Gregorio Nazianzeno*, *CrSt* 25 (2004) 779-832.
- LUPIERI E., *'L'arconte dell'utero'*, ASE 1 (1984) 165-199.
- LUPIERI E., *La nascita di un santo. La figura di Giovanni Battista fra l'esegesi di Origene e quella di Gerolamo*, ASE 3 (1986) 247-258.
- LUPIERI E., *John the Gnostic: the Figure of the Baptist in Origen and Heterodox Gnosticism*, *StPatr* XIX 322-327.
- LUSCHNAT O., *Das Problem des ethischen Fortschrittes in der alten Stoa*, Ph 102 (1958) 178-214.
- LYMAN J. R., *Substance language in Origen and Eusebius*, *Arianism* 87, 209 (1985) 257-266.
- MAAS W., *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München – Paderborn – Wien 1974.
- MAGNIEN V., *Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme*, REG 40 (1927) 116-141.
- MALI F., *Zum Verhältnis von Matthäuskommentar des Origenes und Opus Imperfectum in Mattheum. Mt 19,3-11, die Frage der Ehescheidung*, in BROX N. (a. c. di), *Anfänge der Theologie. Festschrift Johannes B. Bauer*, Graz – Wien – Köln 1987, 243-256.
- MANNS F., *Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène*, *Anton.* 45 (1990) 3-22.
- MANSON M., *The emergence of the small child in Rome (Third century BC - First century AD)*, HEJ 12, 3 (1983) 149-159.
- MARKSCHIES C., *Innerer Mensch*, RAC XVIII 266-312.
- MARKSCHIES C., *Origenes in Berlin und Heidelberg*, *Adamantius* 8 (2002) 135-145.

- MARROU H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1. Le monde grec; 2. Le monde romain, Paris 1981<sup>6</sup>.
- MARROU H.-I., *Introduction générale*, in *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*. Livre I. Introduction et notes de H.-I. MARROU ; traduction de M. HARL, SC 70, Paris 1960.
- MARTENS P.V., *Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen*, JECSt XVI 3 (2008) 283-319.
- MARTIN M.J., *Origen's theory of language and the first two columns of the « Hexapla »*, HThR 97, 1 (2004) 99-106.
- MARTITZ V. W. – FOHRER G. – LOHSE E. – SCHWEIZER E. – SCHNEEMELCHER W., voce *hyios ktl.*, TWNT VIII 334-402.
- MASI G., *Origène o della riconciliazione universale*, Bologna 1997.
- MASQUERAY P., *Euripide et les enfants*, REA 8 (1906) 85-91.
- MAURIN J., *Remarques sur la notion de 'puer' à l'époque classique*, BAGB 34 (1975) 221-230.
- MAZZUCCO C., *Il modello martiriale nella 'Vita di Origene' di Eusebio*, in A. MONACI CASTAGNO (a c. di), *La biografia di Origene fra storia e agiografia*. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Torino 11-13 settembre 2002), Villa Verucchio 2004, 207-255.
- MCDEVILLEY T., *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies of Greek and Indian philosophies*, New York 2002.
- MCGUCKIN J.A. (a c. di), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville 2004.
- MCGUCKIN J.A., *The Changing Forms of Jesus*, Orig. 215-222.
- MCINROY M.J., *Origen of Alexandria*, in P.L. GAVRILYUK-S. COAKLEY (a c. di), *The Spiritual Senses*, Cambridge 2012, 20-35.
- MEIS A., *Das Paradox des Menschen im « Canticum-Kommentar » Gregors von Nyssa und bei Origenes*, Orig. VII 469-496.
- MÉNARD J.E., *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, in J. FONTAINE – C. KANNENGIESSER (a c. di), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 367-372.
- MENOUD H., *Le Baptême des enfants dans l'Église Ancienne*, Neuchâtel 1948.
- METCALFE W., *Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees*, JThS 22 (1921) 268 s.
- MIALERET G. – VIAL J. (a c. di), *Storia mondiale dell'educazione*. I. Dalle origini al 1515, ed. italiana a c. di G. FLORES D'ARCAIS – G. GIUGNI – A. PIERETTI, Roma 1986, 121-193.
- MICHEL A., *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, Tübingen 2003.
- MICHEL O., «Diese Kleinen» - ein Jungerbezeichnung Jesu, ThStKr 108 (1937-1938) 401-415.
- MIKODA T., *HEGEMONIKON in the soul*, Orig. VI 459-463.
- MIMOUNI S.C., *À la recherche de la communauté chrétienne d'Alexandrie aux Ier-IIe siècles*, Orig. VIII 137-163.
- MIQUEL P., *La naissance de Dieu dans l'âme*, RevSR 35 (1961) 387-388.
- MONACI CASTAGNO A. (a c. di), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.
- MONACI CASTAGNO A., *Origene direttore d'anime*, in M. CATTO – I. GAGIARDI – R.M. PARRINELLO (a c. di), *Direzione spirituale. Tra ortodossia ed eresia*. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento, Brescia 2002, 61-85.
- MONACI CASTAGNO A., *Origene e i molti; due religiosità a contrasto*, Aug. 21 (1981) 99-117.
- MONACI CASTAGNO A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.
- MONDÉSERT C., *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie, le mot λογικός*, RSR 54 (1942) 258-265.
- MONDIN B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971, 61-72.
- MORESCHINI C.-NORELLI E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I. *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995, 385-431.
- MORLET S., *Signaler l'accord des textes : un trait caractéristique de l'exégèse d'Origène et du commentarisme grec de l'époque impériale*, in Orig. X 127-145.
- MORTLEY R., *From Word to Silence*. II. *The Way of Negation*, Christian and Greek, Bonn 1986.
- MOUSSY C., *Recherche sur « trépho » et les verbes grecs signifiant nourrir*, Paris 1969.

- MUDRY P., *Non pueri sicut viri. Petit aperçu de pédiatrie romaine*, in V. DASEN (a c. di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité : actes du colloque de Fribourg*, 28 novembre - 1. décembre 2001, Fribourg 2004, 339-348.
- MÜHLENBERG E., voce *Katenen*, TRE XVIII (1989) 14-21.
- MÜLLER J., *Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes: Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 100 (2009) 223-246.
- MÜLLER P., *In der Mitte der Gemeinde: Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen – Vluyn 1992.
- MUNNICH O., *Le rôle de la citation dans l'écriture d'Origène: Étude des Homélie sur Jérémie*, *Orig.* X 507-538.
- MUSURILLO H., *The recent revival of Origen studies*, *ThS* 24 (1963) 250-263.
- NAUTIN P., *Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 393-403.
- NAUTIN P., *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1961.
- NAUTIN P., *Une citation méconnue des Stromates d'Origène (Jérôme, C. Iob. Hieros., 25)*, in J. FONTAINE – C. KANNENGIESSER (a c. di), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 373 s.
- NEMESHEGYI P., *Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament*, *NRTh* 80 (1958) 495-509.
- NEMESHEGYI P., *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960.
- NEMESHEHYI P., *La personnalité d'Origène. L' « Étude sur Origène » du professeur Tetsutaro Ariga*, *BullLittEccl* LXIV (1963) 3-8.
- NERAUDAU J-P., *Être enfant à Rome*, Paris 1984.
- NERAUDAU J-P., *Il bambino nella cultura romana*, in BECCHI E. – JULIA D. (a c. di), *Storia dell'infanzia*, I. Dall'antichità al seicento, Bari 1996,
- NESTLE E.- ALAND K., *Novum Testamentum graece* (curr. B. et K. ALAND-J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER), Stuttgart 1993<sup>27</sup>, tr. it. *Nuovo testamento greco-italiano* (a cura di B. CORSANI, C. BUZZETTI), testo italiano della Versione Conferenza Episcopale Italiana, note della ed. it. della *Traduction Œcuménique de la Bible*, Roma 1996.
- NEUSCHÄFER B., *Origenes als Philologe*, Basel 1987.
- NEWMANN J.H., *L'École d'Alexandrie, précurseur de l'Université moderne*, *Le monde copte* 27-28 (1997) 129-132.
- NEYMEYER U., *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lebttätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden 1989.
- NICCACCI A., *La paternità di Dio. Linee di sviluppo dall'Antico al Nuovo Testamento*, in E. FRANCO (a c. di), *Mysterium Regni, ministerium Verbi : (Mc 4,11; At 6,4) : scritti in onore di Vittorio Fusco*, Bologna 2001, 247-271.
- NICULESCU M.V., *Spiritual Leavening. The Communication and Reception of the Good News in Origen's Biblical Exegesis and Transformative Pedagogy*, *Journal of Early Christian Studies* 15 (2007) 447-483.
- NICULESCU M.V., *The Spell of the Logos. Origen's Exegetic Pedagogy in the Contemporary Debate regarding Logocentrism*, Piscataway (NJ) 2009.
- NOEL V. L., *Nourishment in Origen's On Prayer*, *Orig.* V 481-487.
- NORDEN E., *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913, tr. it a c. di C. TOMMASI MORESCHINI, Brescia 2002, 391-418.
- NORDEN E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig-Berlin 1924.
- NORELLI E., *Il VI libro della storia ecclesiastica. Appunti di storia della redazione: il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene*, in M. CASTAGNO (a c. di), *La biografia di Origene tra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Villa Verucchio 2004, 147-174.
- NOVICK T., *Perspective, Paideia and Accommodation in Philo*, *StPhilAnn* 21 (2009) 49-62.
- NUSSBAUM M., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- O'CLEIRIGH P., *Topoi of invention in Origen's homilies*, *Orig.* VI 277-286.
- OEPKE A., voce *pais ktl.*, TWNT V 636-653.

- OPELT I., *Gefühlswörter bei Homer und in den Argonautika des Apollonios Rhodios*, Glotta 56 (1978) 170-190.
- ORBE A., *Homo nuper factus. En torno a s. Ireneo*, *Adv. haer. IV*, 38,1, Gr. 46, 3 (1965) 481-544.
- OSBORN E., *Causality in Plato and Origen*, *Orig. IV* 362-369.
- OSBORNE C., *Neoplatonism and the love of God in Origen*, *Orig. V* 270-283.
- PADDLE A.G., *The logos as the Food of Life in the Alexandrian Tradition*, *Orig. VIII* 195-200.
- PALLA R., *Temi del commento origeniano al Cantico dei Cantici nel De Isaac di Ambrogio*, *ASNP* 9 (1979) 563-572.
- PATERSON CORRINGTON G., *The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity*, *HThR* 82 (1989) 393-413.
- PAZZINI D., *Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni*, Brescia 2009.
- PAZZINI D., *Figura simbolo legge linguistica nella prosa di Origene*, *Orig. X* 579-592.
- PEARCE S.J.K., *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt*, Tübingen 2007.
- PEARSON B., *Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul*, in R.L. WILKEN (a c. di), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, London 1975, 43-66.
- PELLING C., *Childhood and Personality in Greek Literature*, in ID. (a c. di), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1944, 213-244.
- PERELS O., *Beobachtungen zum Thema: das Kind im Rahmen der neutestamentlichen Anthropologie*, in ID. (a c. di), *Begründung und Gebrauch der Heiligen Taufe*, Berlin-Hamburg 1963, 85-93.
- PERI V., *L'ordine delle omelie XIV e XV nella tradizione manoscritta delle omelie su Geremia di Origene*, *Aevum* 30:2 (1956 mar./apr.), 115-133.
- PERI V., *Geremia secondo Origene. Egesi e psicologia della testimonianza profetica*, *Aevum* 48:1/2 (1974 genn./apr.), 1-57.
- PERI V., *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Città del Vaticano 1980.
- PERRONE L., *L'argomentazione di Origene nel trattato di ermeneutica biblica. Note di lettura su Peri Archon IV, 1-3*, *SCO* 40 (1990) 161-203.
- PERRONE L., *Sulla preistoria delle quaestiones nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, *ASE* 8 (1991) 485-505.
- PERRONE L. (a c. di), *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova 1992.
- PERRONE L., *La legge spirituale. L'interpretazione della Scrittura secondo Origene ("I principi", IV 1-3)*, *RAMi* 17 (1992) 338-363.
- PERRONE L., *"La passione della carità". Il mistero della misericordia divina secondo Origene*, *PSV* 29 (1994) 223-235.
- PERRONE L., *"Quaestiones et responsiones" in Origene: Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica*, *CrStor* 15 (1994), 1-50.
- PERRONE L., *Perspectives sur Origène et la littérature patristique des «quaestiones et responsiones»*, in *Orig. VI* 151-164.
- PERRONE L., *Il genere delle quaestiones et responsiones nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in "De diversis quaestionibus octoginta tribus", "De diversis quaestionibus ad Simplicianum" (*Lectio Augustini*, 12), Roma 1996, 11-44.
- PERRONE L., *Il discorso protrettico di Origene sulla preghiera. Introduzione al PERI EUXHES*, in F. COCCHINI (a c. di), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Peri euchês di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, Roma 1997, 7-32.
- PERRONE L., voce *Libero arbitrio*, in *Origene. Dizionario*, 237-243.
- PERRONE L., voce *Peccato*, in *Origene. Dizionario*, 344-349.
- PERRONE L., voce *Provvidenza*, in *Origene. Dizionario*, 392-396.
- PERRONE L., *Omelie XIX-XX: inganno e castigo come modalità correlate dell'economia divina di salvezza*, in DAL COVOLO E.-MARITANO M. (a c. di), *Omelie su Geremia. Lettura origeniana*, Roma 2001, 89-108.
- PERRONE L., *ἵχνος ἐνθουσιασμοῦ: Origene, Platone e le scritture ispirate*, in A.M. MAZZANTI – F. CALABI, *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia. Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Villa Verrucchio 2004, 231-248.

- PERRONE L., *The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*, in A. KOFKY-B. BITTON ASHKELONY (a c. di), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2004, 131-150.
- PERRONE L., *Christianity as Practice in Origen's Contra Celsum*, *Orig.* IX 293-317.
- PERRONE L., *Approximations origénienne: notes pour une enquête lexicale*, in EUKARPA. *Eu[karpa]. Études sur la Bible et ses exégètes*, réunies par M. LOUBET et D. PRALON, en hommage à G. DORIVAL, Paris 2011, 365-372.
- PERRONE L., *Origenes Pro Domo Sua: Self-Quotations and the (Re)construction of a Literary Oeuvre*, *Orig.* X 3-38.
- PERRONE L., *Zur Edition vom Perì Euchês des Origenes: Rückblick und Ausblick*, in B.R. SUCHLA (a c. di), *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag*, Berlin 2011, 269-318.
- PÉTRÉ H., *Ordinata caritas, un enseignement d'Origène sur la Charité*, *RSR* 41 (1954) 40-57.
- PICHLER K., *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, F.a.M – Bern 1980.
- PIERI F., *Mit und nach Origenes*, *Orig.* VII 623-631.
- PIERI F., voce *Catene*, in *Origene. Dizionario* 64-67.
- PIERRE M.J., *L'ame dans l'anthropologie d'Origène*, *POC* XXXIV 1-2 (1984) 21-65.
- PIETRAS H., *L'amore in Origene*, Roma 1998.
- PISANI V., *Dor. napios*, *AGI* 31, 1 (1939) 49 ss.
- PISCITELLI T. (a c. di), *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Brescia 2011.
- PISI P., *Peccato di Adamo e caduta dei noes nell'esegesi origeniana*, *Orig.* IV 322-335.
- PLACIDA R., *La presenza di Origene nelle « Omelie sul Cantico dei cantici » di Gregorio di Nissa*, *VetChr* 34, 1 (1997) 33-49.
- POFFET J.-M., *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène*, Fribourg 1985.
- POHLENZ M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, tr. it. a c. di O. DE GREGORIO, note ed agg. a cura di B. PROTO, Firenze 1967.
- POHLENZ M., τὸ πρέπων. *Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Geistes*, in H. DÖRRIE (a c. di), *M. Pohlenz. Kleine Schriften*, vol. I, Hildesheim 1965, 100-139.
- PORZIG W., *Die Namen für Satz-inhalte im Griechischen und im Indogermanischen*, Berlin-Leipzig 1942.
- POTWOROWSKI C., *Origen's Hermeneutics in the Light of Paul Ricoeur*, *Orig.* V 161-167.
- POUDERON B., *L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des Premiers Pères et ses implications théologiques*, in L. BRISSON – M.-H. CONGOURDEAU – J.L. SOLÈRE (a c. di.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris 2008, 59-77.
- PRESTIGE G.L., *God in Patristic Thought*, London 1959.
- PREUSCHEN E., *Origenes*, in A. HARNACK, *Geschichte des Altchristlichen Literatur*. I. Teil, Leipzig 1893, 332-405.
- PRIMMER A.R., *Apatheia und Eleos im Gottesbegriff des Origenes*, Diss. Wien 1955.
- PRINZIVALLI E. (a c. di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII convegno di studi del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*, Villa Verucchio 2005.
- PRINZIVALLI E., *'Vinea spiritalis intelligentiae': l'interpretazione omiletica dei Salmi in Origene. Un'indagine a partire dalle omelie sui Salmi 36 37 38*, *ASE* 7, 2 (1990) 397-416.
- PUECH H.-C., *En quête de la gnose*, I. La gnose et les temps, II. Sur l'Évangile de Thomas, Paris 1978.
- QUACQUARELLI A., *La genesi nella letteratura dei Padri antenicensi*, *RivBib* 15 (1967) 471-495, rist. in *Saggi patristici. Retorica ed esegesi biblica*, Bari 1971.
- QUACQUARELLI A., *Scuola e culture dei primi secoli cristiani*, Brescia 1974.
- RADICE R. – RUNIA D., *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1937-1986*, Leiden 1988.
- RAFFAELLI R. – DANESE M. – PANCIOTTI S. (a c. di), *Pietas e allattamento filiale. La vicenda l'exemplum l'iconografia*, Urbino 1997.
- RAHLFS A. (a c. di), *Septuaginta i. e. Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, I-II, Stuttgart 1935.



- RAHNER H., *Das Menschenbild des Origenes*, *ErJb* 15 (1947) 197-248.
- RAHNER H., *Der spielende Mensch*, tr. it. a c. di B. ZAPPIERI, Brescia 1969.
- RAHNER H., *Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, *ZKTh* 59 (1935) 333-418.
- RAHNER K., *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, *RAM* 13 (1932) 113-145.
- RAMELLI I.L.E., *Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, *VigChr* 61, 3 (2007) 313-356.
- RAMELLI I.L.E., *Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation*, *InvLuc* 28 (2006) 195-225.
- RAMELLI I.L.E., *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianization of Hellenism*, *VigChr* 63, 3 (2009) 217-263.
- RAVASI G., *La paternità divina nella Bibbia: ciclo di conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano*, Bologna 2000.
- RAWSON B., *The family in Ancient Rome. New perspectives*, London – Sidney 1986.
- REGGIANI A.M., *Educazione e scuola*, collana *Vita e costumi dei romani antichi* 10, Roma 1990
- REINHARTZ A., *Philo on Infanticide*, *StPhilAn* 4(1992) 42-58.
- RENIÉ J.E., « *Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines* » (*Lc II,52*), in A. METZINGER (a c. di), *Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller*, Rome, 1951, 340-350.
- RIETH O., *Grundbegriffe der stoischen Ethik. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Berlin 1933.
- RIGGI C., *Elementi costitutivi della «Paideia» nel «Panegirico» del Taumaturgo*, in S. FELICI (a c. di), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)*. Atti del convegno della Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), 14-16 marzo 1986, Roma 1987, 211-227.
- RIST J. M., *Beyond Stoic and Platonist. A Sample of Origen's Treatment of Philosophy (Contra Celsum: 4.62-70)*, in H.-D. BLUME – F. MANN (a c. di), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, 228-238.
- RIST J. M., *Eros and Psyche*, Toronto 1964.
- RIST J. M., *The importance of Stoic logic in the Contra Celsum*, in H.J. BLUMENTHAL – MARKUS R.A. (a c. di), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, 64-78.
- RIST J.M. (ed.), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles-London 1978.
- RIZZERIO L., *Note di antropologia in Clemente di Alessandria. Il problema della divisione dell'anima e dell'animazione dell'uomo*, *Sandalion* 10-11 (1987-1988) 115-143.
- RIZZI M., *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'altro*, Milano 1993.
- RIZZI M., *La scuola alessandrina da Clemente a Origene*, in DAL COVOLO E. (a c. di), *Storia della Teologia, I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna 1995, 81-120.
- RIZZI M., *Il διδάσκαλος nella tradizione alessandrina: da Clemente all'Oratio panegyrica in Origenem*, in G. FIRPO – G.ZECCHINI (a c. di), *Magister: aspetti culturali e istituzionali*. Atti del convegno, Chieti, 13-14 novembre 1997, Alessandria 1999, 177-198.
- RIZZI M., *Un'ipotesi sulla provenienza dell'Encomio di Origene attribuito a Gregorio il Taumaturgo, Admantius* 11 (2005), 124-132.
- ROBERTS L.W., *Origen and Stoic logic*, *TAPhA* 101 (1970) 433-444.
- ROBERTS L.W., *Philosophical method in Origen's Contra Celsum*, Buffalo/NY 1971.
- ROBERTS-GAVENTA B., *Finding a Place for Children in the Letters of Paul*, in M.J. BUNGE – T.E. FRETHEIM – B. ROBERTS GAVENTA (a c. di), *The Child in the Bible*, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2008, 233-247.
- ROCCA SERRA G., *La Lettre à Marcella de Porphyre et les sentences des Pythagoriciens*, in P.-M. SCHUHL – P. HADOT (a c. di), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque International*, Royaumont 9-13 juin 1969, Paris 1971, pp. 193-202.
- ROUKEMA R., *The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam 1988.
- RÜHFEL H., *Kinderleben im klassischen Athen. Bilder auf klassischen Vasen*, Mainz a. R. 1984.

- RUNIA D. T., *Philo and Origen: a Preliminary Survey*, in *Orig.* V 333-339.
- RUNIA D.T., *God of the Philosophers, God of the Patriarchs: Exegetical Backgrounds in Philo of Alexandria*, in ID. (a c. di), *Philo and the Church Fathers. A collection of Papers*, Leiden 1995, 206-218.
- RUNIA D.T., *Philo and Origen: a Preliminary Survey*, in ID. (a c. di), *Philo and the Church Fathers. A collection of Papers*, Leiden, 1995, 117-125.
- RUNIA D.T. (a c. di), *Philo and the Church Fathers. A collection of Papers*, Leiden 1995.
- RUNIA D.T., *Platonism, Philonism, and the Beginnings of Christian Thought*, in ID. (a c. di), *Philo and the Church Fathers. A collection of Papers*, Leiden, 1995, 1-24.
- RUNIA D.T., *Filone e i primi teologi cristiani*, ASE 14/2 (1997) 355-380.
- RUNIA D. T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen 1993, tr. it. e intr. a c. di R. RADICE, Milano 1999.
- RUNIA D.T., *Origen and Hellenism*, *Orig.* VIII 43-48.
- RUNIA D.T., *Philo and the Early Christian Fathers*, in A. KAMESAR (a c. di), *The Cambridge Companion to Philo*, NewYork, 2009, 210-230.
- RUNIA D.T. – BIRNBAUM E. – GELJON A.C. – KEIZER H.M. – MARTÍN J.P. – NIEHOFF M.R. – RIAUD J. – SCHIMANOWSKI G. – SELAND T. (a c. di), *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 2006*, in *StPhilAn* 21 (2009) 73-107 (*Supplement: A Provisional Bibliography 2007-2009*, 109-123).
- RUWET J., *Les apocryphes dans les oeuvres d'Origène*, *Biblica* 25 (1944) 143-166, 311-334.
- SÆBØ M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*. Vol. I, Göttingen 1996.
- SATLOW M.L., *Philo on Human Perfection*, *JThS* 59 (2008) 500-519.
- SATRAN D., *Pedagogy and Deceit in the Alexandrian Theological Tradition*, *Orig.* V 119-124.
- SATRAN D., *Truth and Deception in the Contra Celsum*, in L. PERRONE (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Roma 1998, 213-224.
- SAVON H., *Ambroise lecteur d'Origène*, in F. PIZZOLATO – M. RIZZI (a c. di), *Nec timeo mori. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano 1998, 221-234.
- SCALISE C.J., *Origen and the Sensus Literalis*, in C. KANNENGIESSER – W.L PETERSEN (a c. di), *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, Notre Dame 1988, 117-129.
- SCHAEUBLIN C., *Origenes und stoische Logik*, *MH* 36 (1979) 166-167.
- SCHÄFER T., *Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes*, Frankfurt a.M. 1977.
- SCHUEERMANN G., *Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium*, Würzburg 1996.
- SCHIBLI H.S., *Origenes und Plotin*, *Orig.* V 284-295.
- SCHLATTER F.W., *The author of the Opus imperfectum in Matthaëum*, *VigChr* 42 (1988) 364-375.
- SCHLIER H., voce *gala*, *TWNT* I 644.
- SCHMITT H.H., *Kind*, in ID. – E. VOGT (a c. di), *Kleines Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden 2005, 548-552.
- SCHNEIDER G., voce *ἡλικία*, *TWNT* II 943-945.
- SCHOFIELD M., *Stoic Ethics*, in B. INWOOD (a c. di), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 233-256
- SCHOLTEN C., *Welche Seele hat der Embryo? Joannes Philoponos und die Antike Embryologie*, *VigChr* 59, 4 (2005) 377-411.
- SCHROEDER H.-H., *Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu: eine hermeneutische und exegetische Untersuchung*, Hamburg-Bergstedt 1972.
- SCHWYZER H.R., *Proklos über den Platoniker Origenes*, in G. BOSS– G. SEEL (a c. di), *Proclus et son influence*, Neuchâtel 1987, 45-59.
- SCOGNAMIGLIO R.A., *Concezione origeniana di SEMEION nel Commento a Giovanni*, *Orig.* II 177-187.
- SCOGNAMIGLIO R.A., *La citazione di Mt 13,43 nel Commento a Matteo di Origene*, *Orig.* III 71-77.
- SCOGNAMIGLIO R.A., *Proairesis tra scelta e fede nel Commento a Matteo di Origene*, *Nicolaus* 24, 1/2 (1997) 245-265.
- SEDGWICK W.B., *Babies in Ancient Literature*, *NCent* 104 (1928) 374-383.

- SELLARS J., *Stoicism*, Chesham 2006.
- SFAMENI GASPARRO G., “Doppia creazione” e peccato di Adamo nel *Peri Archon*: fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana, in EAD., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, 101-138.
- SFAMENI GASPARRO G., La “doppia creazione” di Adamo e il tema paolino dei “due uomini” nell’esegesi di Origene, in EAD., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, 139-155.
- SFAMENI GASPARRO G., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984.
- SFAMENI GASPARRO G., *Le sordes (/Rhubos), il rapporto genesis-phthorà dell’enkrateia in Origene*, *Orig.* III 167-183.
- SFAMENI GASPARRO G., *Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei logikoi: la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche del II e III secolo*, *Orig.* V 301-319.
- SGHERRI G., *A proposito di Origene e la lingua ebraica*, *Aug.* 14 (1974) 223-257.
- SGHERRI G., *Sulla valutazione origeniana dei LXX*, *Biblica* 58/1 (1977) 1-28.
- SHEERIN D., *St. John the Baptist in the Lower World*, *VigChr* 30 (1976) 1-22.
- SICLARI A., *Limiti dell’amore nel Commento al Cantico dei Cantici di Origene*, in V.E. ALFIERI (a c. di), *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano 1985, 269-298.
- SIMONETTI M., *Due note sull’angelologia origeniana. I: Mt 18,10 nell’interpretazione origeniana*, *RCCM* 4 (1962) 165-208.
- SIMONETTI M., *Eracleone e Origene*, *VetChr* 3 (1966) 111-141.
- SIMONETTI M., *La crisi ariana nel quarto secolo*, Roma 1975.
- SIMONETTI M., *Praecursor ad Inferos*, *Aug.* 20 (1980) 367-382.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo all’esegesi patristica*, Roma 1985.
- SIMONETTI M., *Origene e lo scriba di Matteo 13, 52*, *VetChr* 22 (1985), 181-196.
- SIMONETTI M., *Origene e i mercanti nel tempio*, in A. DUPLEIX (a c. di), *Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, Paris 1992, 271-284.
- SIMONETTI M., *Origene e i vignaioli perfidi*, *Orph.* 17 (1996) 35-49.
- SIMONETTI M., *Origene inventore di parole*, in M. MARITANO-E. DAL COVOLO (a c. di), *Omellie sul Levitico. Lettura origeniana*, Roma 2003, Roma 2003, 135-147.
- SIMONETTI M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.
- SIMONETTI M., *Su un passo della traduzione latina del Commento a Matteo di Origene (12, 9-14)*, *Aug.* 45 (2005) 265-294.
- SNYDER H.G., *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians*, London 2001.
- SORABJI R., *Emotion and Peace of Mind. From Stoic agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.
- SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l’Église*, Paris 1957.
- SPANNEUT M., *L’apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles*, *POC* 52 (2002) 165-302.
- SPECHT F., *Lituanica. - Griech. Nepios, neputios*, *ZSGS* 56 (1929) 122 s.
- STEENBERG M.C., *Children in Paradise: Adam and Eve as “Infants” in Irenaeus of Lyons*, *JChS* 14, 1 (2004) 1-22.
- STEIDLE B., *Neue Untersuchungen zu Origenes’ Peri Archon*, *ZNW* 40 (1941) 236-43.
- STELZENBERGER J., *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933.
- STERLING G.E., *The Place of Philo of Alexandria in the Study of Early Christian Origins*, in R. DEINES – K.W. NIEHBUR (a c. di), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (Eisenach/Jena, Mai 2003)*, Tübingen 2004, 21-52.
- STRANGE W.A., *Children in the Early Church: Children in the Ancient World, the New Testament and the Early Church*, Carlisle 1996.
- STRAUSS CLAY J., *The education of Perses: «From Mega Nepios» to «Dion Genos» and Back*, in A. SCHIESARO – P. MITSIS – J. STRAUSS CLAY (a c. di), *Mega nepios: il destinatario nell’epos didascalico*, *MD* 31 (1993) 23-33.
- STROUMSA G.G., *Polymorphie divine et transformation d’un mythologème: l’Apocryphon de Jean et ses sources*, *VigChr* 35,4 (1981) 412-434.

- STRUTWOLF H., *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993.
- STUDER B., *À propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin*, *VetChrist* 5 (1968) 137-155.
- STUDER B., *Die doppelte Exegese bei Origenes*, *Orig.* VI 303-327.
- STUDER B., *L'esegesi doppia in Origene*, *ASE* 10, 2 (1993) 427-437.
- TASKER R.V.G., *The Text of St. Matthew Used by Origen in his Commentary on St. Matthew*, *JThS* 38 (1937) 60-64.
- TEICHTWEIER G., *Die Sündenlehre des Origenes*, Regensburg 1958.
- THOMAS T., *Sagesse et divinité chez Plotin et Origène*, *RPhA* 22, 1 (2004) 51-60.
- THRAEDE K., *voce Kuss*, *RAC* XXII 545-576.
- THÜMMEL H. G., *Philon und Origenes*, *Orig.* VIII 275-286.
- TIELEMAN T., *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden-Boston 2003.
- TILLY M., *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005.
- TOOM T., "I Was a Boy with Power to Talk" (*Conf. 1.8.13*): *Augustine and Ancient Theories of Language Acquisition*, *Journal of Late Antiquity* 2 (2009) 357-373.
- TOOM T., *Augustine Becoming Articulate: Confessions 1.8.13*, *StPatr* XLIX 253-258.
- TORJESEN K.J., *Origen's Interpretation of the Psalms*, *StPatr* XVII 2, 944-959.
- TORJESEN K.J., 'Body,' 'Soul' and 'Spirit' in Origen's Theory of Exegesis, *Anglican Theological Review* 67.1 (1985b) 17-30.
- TORJESEN K.J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin-New York 1986.
- TORJESEN K.J., *The Logos Incarnate and Origen's Exegesis of the Gospel*, *Orig.* III 29-42.
- TORJESEN K.J., *Pedagogical Soteriology from Clement to Origen*, *Orig.* IV 370-378.
- TORJESEN K.J., *Influence of Rhetoric on Origen's Old Testament Homilies*, *Orig.* VI 13-25.
- TORJESEN K.J., *The Rhetoric of the Literal Sense. Changing Strategies of Persuasion from Origen to Jerome*, *Orig.* VII 633-644.
- TORJESEN K.J., *The Alexandrian Tradition of the Inspired Teacher*, *Orig.* VIII 287-303.
- TORJESEN K.J., *The Incorporeality of God in Origen's Exegesis*, in C. HELMER – T.G. PETREY (a c. di), *Biblical Interpretation. History, Context and Reality*, Atlanta 2005, 73-84.
- TRIGG J.W., *A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism*, *StPatr* XVII.2 (1982) 959-965.
- TRIGG J.W., *Divine Deception and the Truthfulness of Scripture*, in C. KANNENGIESSER – W.L. PETERSEN (a c. di), *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, Notre Dame 1988, 147-164.
- TRIGG J.W., *Divine Deception and the Truthfulness of Scripture*, in KANNENGIESSER C. – PETERSEN W.L. (a c. di), *Origen of Alexandria. His world and his legacy*, Notre Dame 1988, 147-164.
- TRIGG J.W., *God's Marvelous Oikonomia: Reflections of Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus*, *JECS* 9, 1 (2001) 27-52.
- TRIGG J.W., *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, London 1985.
- TROIANI L., *Il Giudeo di Celso*, in L. PERRONE (a c. di), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*. Atti del II convegno del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Roma 1998, 115-128.
- TSEKOURAKIS D., *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden 1974.
- TUSCHLING R.M.M., *Angels and Orthodoxy: a Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Text to Ephrem the Syrian*, Tübingen 2007.
- TZAMALIKOS PANAYIOTIS, *Origen and the Stoic View of Time*, *JHI* 52 (1991) 535-561.
- ULRICH E., *Origen's Old Testament Text: the Transmission History of the Septuagint to the Third Century, c.e.*, in C.KANNENGIESSER – W.L. PETERSEN (a c. di), *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, Notre Dame 1988, 3-33.
- URBACH E.E., *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maitres du Talmud*, traduit de l'hébreu par M.-J. JOLIVET, Paris 1996.
- VAIMÀR G., *Jesus und die Kinder. Exegetische Untersuchung der biblischen Begebenheiten*. Diss., Vienne 1952.
- VALENTIN C., *La fabrique de l'enfant. Des lumières et des ombres*, avant-propos de M. RUFO, Paris 2009.

- VAN DEN HOEK A., *Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria. Continuity or Disjunction?*, in *Orig.* V 40-50.
- VAN DEN HOEK A., *Clement and Origen as Sources on "Noncanonical" Scriptural Tradition during the Late Second and Earlier Third centuries*, *Orig.* VI 93-113.
- VAN DEN HOEK A., *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, *VigChr* 50, 3 (1996), 223-243.
- VAN DEN HOEK A., *The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, *HThR* 90 (1997), 59-87.
- VAN DEN HOEK A., *Origen's role in formulating later Christological language: the Case of anakrasis*, *Orig.* VII 39-50.
- VAN DEN HOEK A., *Philo and Origen: a Descriptive Catalogue of Their Relationship*, *StudPhilon* 12 (2000) 44-121.
- VAN DEN HOEK A., *Assessing Philo's Influence in Christian Alexandria: The Case of Origen*, in J.L. KUGEL (a c. di), *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, Leiden 2002, 223-239.
- VAN PARYS M., *Création et Nature: Le Messie et le roi déchue. Une lecture chrétienne du Psaume 8*, *Irén.* 63 (1990) 5-19.
- VECCHIO S., *L'immagine del puer nella letteratura esegetica del Medioevo*, *Quaderni della Fondazione Feltrinelli* 23 (1983) 67-85.
- VEGETTI M., *Il bambino cattivo: un problema dell'antropologia stoica*, *Quaderni della Fondazione Feltrinelli* 23 (1983) 55-66.
- VIGNE D., *La naissance de Jésus dans les apocryphes judéo-chrétiens*, *Connaissance des Pères de l'Église* 117 (mars 2010) 17-23.
- VILLANI A., *Origenes als Schriftsteller: Ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopöie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese*, *Adamantius* 14 (2008) 130-150.
- VILLANI A., *Prosopopea ed esegesi prosopologica in Origene: un confronto col mondo classico*, diss. dott., Università degli Studi di Bologna 2008.
- VOELTZEL R., *L'enfant et son éducation dans la Bible*, Paris 1973.
- VOGT H. J., *Falsche Ergänzungen oder Korrekturen im Matthäus-Kommentar des Origenes*, *ThQ* 160 (1980) 207-212.
- VOGT H.J., *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln 1974.
- VOGT H.J., *Das Verhältnis der alten lateinischen Übersetzung (L) zum griechischen erhaltenen Texts des Matthäus-Kommentars (Gr)*, *Orig.* III 91-108.
- VOGT H.J., *Origenes als Exeget*, a c. di W. GEERLINGS, Paderborn 1999.
- VÖLKER W., *Paulus bei Origenes*, *ThStKr* 102 (1930) 258-279.
- VÖLKER W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.
- VUOLANTO V., *Children in the Ancient World and the Early Middle Ages. A Bibliography (VIII Century b.C. – VIII Century a.D.)*, <http://www.uta.fi/laitokset/historia/sivut/BIBChild.pdf>.
- WAGNER M.W., *Rufinus the Translator. A Study of His Theory and His Practice as illustrated in His Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen*, Washington 1945.
- WASSELYNCK R., *Origène*, Paris 1966.
- WEIMA J., *"But we became infants among you". The case for nepioi in 1 Thess 2.7*, *NTS* 46, 4 (2000) 547-564.
- WEISS J., *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1910.
- WEST M.L., *Three Greek Baby Words*, *Glotta* 47 (1969) 184-186.
- WETZEL R., *Das vierundzwanzigste Kapitel des Evangelisten Matthäus in der Auslegung durch die griechischen Väter Origenes und Chrysostomus*, Tübingen 1978.
- WHITE N.P., *The Basis of Stoic Ethics*, *HSCPh* 83 (1979) 143-178.
- WHITTAKER J., *ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, *VigChr* 23 (1969) 91-104.
- WIDDICOMBE P., *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994.

- WIDEN J.C.M., VAN, *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*, in P.GRANFIELD – J.A. JUNGSMANN, *Kyriakon. Festschrift für Johannes Quasten*, Münster 1970, 205-213.
- WIEDEMANN T., *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989.
- WILES M., *Eternal generation*, JThS 12, 2 (1961) 284-291.
- WINKELLMANN F., *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymos in ihre Übersetzungstheorie und -methode*, in P. GRANFIELD – J.A. JUNGSMANN (a c.di.), *Kyriakon. Festschrift für Johannes Quasten*, Münster i.W. 1970, II, 532-547.
- WIPSYCKA E., *Études sue le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996.
- WOOD D. (a c. di), *The Church and Childhood*. Papers Read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1994.
- WOOD S. P., *Christ the Educator*, New York 1954.
- WRIGHT D.F., *Infant Baptism in Historical Perspective*. Collected Studies, Colorado Springs (CO) 2007.
- WYSS K., *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen 1914.
- YSEBART J., *Die Amtsterminologie im neuen Testament und in der alten Kirche*, Breda 1994.
- ZIEGLER J., *Untersuchungen zu Septuaginta des Buches Isaias*, Münster 1934.
- ZÖLLIG A., *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg 1902.

## Indice analitico

### Indice scritturistico

#### Antico Testamento (LXX)

##### **Genesi**

1,26.27 .....	199
1,27.....	199; 200; 201
1,28.....	127
2,7.21.23 .....	199
2,21-27 .....	199
2,22.....	201
2,22-24.....	199
2,25.....	122; 127
7,14.....	140
11,5.....	54
21,12 .....	237
22 ... 228; 230; 231; 234; 236; 237; 238; 239	
22,2.....	226
22,2-13.....	227
22,3.....	230; 231; 234
22,3.4 .....	230
22,4.5 .....	237
22,7.....	228; 231; 238
24,1.....	12
35,16 .....	53
40,20 .....	326
41,34 .....	22

##### **Esodo**

10,20.27 .....	257; 310
11,2.....	289
11,5.....	114
12,2.....	332
12,3.....	332
12,6.....	332
12,35 .....	289
21,15.16 .....	140
21,22.23 .....	132; 160
23, 17 .....	25

##### **Levitico**

5,2-3 .....	109
12,2.....	320; 326
12,2-4.....	320
16,21 .....	154

23,39 .....	22
-------------	----

##### **Numeri**

11,16 .....	12
12,10-12.....	225
12,12 .....	28
23,19 .....	243; 244; 245

##### **Deuteronomio**

1,31.....III; 64; 219; 242; 243; 245; 353; 375	
6,11.....	246
8,5.... 219; 242; 243; 244; 245	
16,20 .....	102
19,15 .....	62
22,9.....	22
26,10.12 .....	22

##### **Giosuè**

11,11 .....	151
-------------	-----

##### **Giudici**

5,2.....	267
6,15.....	34

##### **1Re**

1,2.....	224
9,21.....	34
20,31 .....	224
28 .....	57

##### **2Re**

7,10.....	54
-----------	----

##### **3Re**

11,14-22.....	289
17,21-22.....	48

##### **4Re**

4,34-35 .....	48
---------------	----

##### **1Esdra**

8,3.....	287
----------	-----

##### **1Maccabei**

1,61.....	21
-----------	----

##### **2Maccabei**

4,32.....	287
6,10.....	21
7,1-42.....	II; 239
7,25.....	34
7,43.....	238

##### **3Maccabei**

5,49.....	21
-----------	----

##### **4Maccabei**

4,25.....	21
14,13 .....	238; 242

##### **Salmi**

2,1.....	251
2,5.....	258
3,6.....	157
4,5.....	145
8,3.....	42; 72; 344
17,36 .....	257
36,25 .....	13; 38
50,5.....	334
50,7.....	326; 327; 350
72,8.....	336
102,13 .....	219; 242
110,10 .....	82
115,2 .....	77
118.....	107; 115; 256; 274
118,9 .....	107; 115
118,128 .....	107
128,6 .....	288
136,9 .....	II; 151; 152; 352

##### **Giobbe**

3,3.....	326
3,11.14 .....	157
3,16.....	28
4,16.....	82
11,2.....	22
11,12 .....	22

14,4.....	141; 142; 318; 320; 321; 322; 326; 327; 334; 350; 352; 354
14,4-5 .....	141; 143
15,14 .....	22
25,4.....	22
28,28 .....	82
32,18 .....	28
39,1.2 .....	54

### Proverbi

1,7.....	207
3,11.12 .....	213
3,12.....	258
8,22.....	23; 26; 31; 191
22,15 .....	257
26,11 .....	151

### Ecclesiaste

6,3.....	28
----------	----

### Cantico dei Cantici

1,6.....	344
1,11.....	345
2,15.....	302; 303
4,2.....	52
6,6.....	52

### Sapienza

7,26.....	300
7,27.28 .....	188
8,19.....	287; 299
8,20.....	288
17,1.....	209

### Siracide

19,11 .....	21
23,14 .....	53

### Osea

12,3.....	154
-----------	-----

### Amos

8,11.....	251
-----------	-----

### Sofonia

1,10.....	59
-----------	----

### Malachia

3,1.....	171
----------	-----

### Isaia

7,14-16.....	62; 304
7,15.16 .....	115
7,16.....	198
8,18.....	64; 217; 309
14,12 .....	348
29,24 .....	72; 73
30,23 .....	22
32,4.....	72; 73
40,3.....	171
40,12 .....	77
46,3.....	251
48,16 .....	203

### Geremia

1,6.....	13; 37; 38; 57; 61; 73; 156; 198; 268
1,7.....	13
1,10.....	61; 62
1,20.....	53
3,24.....	223
4,4.....	113
7,20.....	22
15,7.....	53
15,10 .....	204; 270
17,11 .....	31
18,7.....	65
20,7.....	221; 248
20,14 .....	326
28,6.....	346

### Ezechiele

11,19.20 .....	310
16,5.....	113
16,8.....	113
18,10 .....	54
28,13 .....	264

### Susanna

Sus 35a.....	245
--------------	-----

### Daniele

1,11-16.....	48
--------------	----

### Nuovo Testamento

#### Matteo

2,8.9.11 .....	45
2,16.....	45
2,18.....	50
3,7.....	22

3,11.....	334
3,14.....	169
5,17.....	332
6,23.....	332
7,11.....	50
7,23.....	63
8,6.8.....	45
10,42 .....	35
11,2.3 .....	170
11,3.....	169
11,10 .....	171
11,11 .....	22
11,25 .....	42
11,26 .....	74
11,27 .....	27
12,18-21.....	45
12,32 .....	203
12,34 .....	22
12,50 .....	204
13 .....	35; 297; 388
13,11 .....	298
13,13 .....	298
13,31.32 .....	35
15,19 .....	147; 151; 153
18,1.....	95; 125; 352
18,1-4.....	126
18,1-5.....	95
18,1-10.....	293
18,2.....	35; 97
18,2.3.4.5 .....	35
18,3... ..	45; 125; 126; 294; 295; 352
18,3-5.....	45; 173
18,6.....	294; 296; 306
18,6.10 .....	35
18,9.....	342
18,10. ....	36; 206; 306; 335; 336; 339; 341; 344; 389
18,14 .....	306
19,13 .....	315
19,13-15.....	45; 95; 307
19,14 .....	344
19,28 .....	330; 334
19,29 .....	337
20,1-16.....	34
21,15 .....	45
21,16 .....	42; 344; 345
21,33-43.....	104
22,23-29.....	105
22,32 .....	210
22,34-36.....	308
22,36 .....	218; 309
23,13 .....	296
23,15 .....	224
23,33 .....	22
24,29 .....	301



24,36 .....	198
24,43-45.....	304
24,45 .....	304
25,14-30.....	299
25,37 .....	147; 150
26,29 .....	2
26,37 .....	147
26,39 .....	34; 197; 241
26,41 .....	148
26,69-71.....	45
26,69-75.....	46
26,73 .....	34
28,19 .....	202

### Marco

9,42.....	35
10,13-16.....	315
12,27 .....	210
14,25 .....	22
14,27 .....	241
14,35 .....	34
14,36 .....	197
14,66-69.....	45
14,70 .....	34
15,40 .....	34
4,30.31 .....	35
5,39.....	45
7,27.....	50
7,30.....	45
9,33-37.....	126
9,36.37 .....	35
9,37.....	126

### Luca

1,35.....	32; 241
1,41.44 .....	21; 155
1,42.....	32
1,44.....	167
1,76.....	167
1,80.....	167
2,12.16 .....	21
2,19.....	183
2,22.....	320
2,35.....	240; 241
2,41-50.....	187
2,46.....	311
2,52.13; 37; 38; 62; 198; 304; 307; 349; 353	
9,42.....	45
10,6.....	54
10,21 .....	42
11,13 .....	50
11,26 .....	151
15,7.....	336
18,15 .....	21

19,3.....	34
20,38 .....	210
22,18 .....	22
22,26.27 .....	306
22,42 .....	197
3,7.....	22
7,7.....	45
7,19.....	169
7,28.....	22
9,46.....	126
9,46-48.....	126
9,48.....	126
18,15 .....	315

### Giovanni

1,1.....	64
1,2.....	64
1,3.....	27; 202
1,4.....	105
1,14.....	199; 305
1,27.....	170
1,29.36 .....	169
1,31.....	170
3,1.....	97; 329; 331; 349
3,1-3 .....	97
3,3.....	24; 313; 334
3,3-5 .....	313
3,5.....	313; 316; 321
6,9.....	46; 47
7,33.....	34
8,31-47 .....	205
8,32.39 .....	239
8,37.....	51; 207
8,39... 51; 206; 208; 209; 214	
8,41.....	213; 224
8,42.....	196
10,8.....	109
10,38 .....	63
12,35 .....	34
13,4.5 .....	306
13,5.....	305
13,13 .....	34; 49; 51; 52; 215;304; 306; 354
14,19 .....	34
15,22 .....	109
16,16.17 .....	34
17,12 .....	54
21,5.....	45

### Atti degli Apostoli

2,38.....	224; 321
7,19.....	21
10,45 .....	224
12,13 .....	45
13,18 .....	243

16,16 .....	45
-------------	----

### Romani

2,17.....	302
3,9.....	137
3,9-18.....	137
3,13.....	302
3,14.....	271
3,19-20.....	137
3,23.....	241
4,1.....	220
4,9.....	205; 206
4,15.....	137
5,12-14.....	140
5,13.....	135; 136; 138; 140
5,20.....	136
5,20-21 .....	136
6,6.....	327; 334
7,8.....	138
7,9.....	138
7,22.....	11; 352
7,23.....	136
8,13.....	95
8,14-15.....	54
8,15.....	207
8,16.....	216
8,19.....	336
8,23.....	216
8,29.....	338
9,7.8.....	50
9,11-14.....	171; 172

### 1Corinzi

1,28.....	307
2,6.....	297
2,12.....	209
3,1.....	10; 42; 296; 336; 344; 345; 352
3,1.2.....	10
3,2.....	90; 290
3,16.....	188
4,15.....	220
6,19.....	188
7,14.....	315; 316
10,2.3.11 .....	332
10,4.....	151
13,10 .....	216
13,10.12.....	216
13,11 10; 11; 13; 42; 84; 113; 135; 216	
13,12 .....	216
13,15 .....	334
14,20 .....	42; 71
15,8.....	28
15,9.....	306

15,24 ..... 81  
15,25 ..... 334

## **2Corinzi**

3,3..... 136; 137  
4,10..... 95  
4,16..... 11; 352  
5,17..... 30  
9,10..... 22  
11,6..... 282

## **Galati**

1,19..... 181  
3,7..... 54  
3,13..... 216  
3,24..... 49; 301; 302  
3,24.25 ..... 301  
3,25..... III; 343  
4,1..... 42; 49; 80; 205; 206;  
217; 282; 343; 344; 345  
4,1.2..... 207  
4,1.3..... 42  
4,1-4 ..... 49  
4,2..... III; 302; 343  
4,19..... 51  
4,21-24..... 54  
4,22..... 45

## **Efesini**

2,3..... 50  
3,8..... 342  
4,13..... 10; 11; 71; 75; 217  
4,14..... 42; 216; 217  
4,26..... 145  
5,6..... 224  
5,8..... 50  
6,11..... 344

## **Filippesi**

1,15..... 31; 63; 171; 191  
2,6..... 199; 307  
2,7..... 38; 62; 198; 199; 303;  
305; 349; 354  
3,5..... 137; 138  
3,21..... 207; 338

## **1Tessalonesi**

2,6.7..... 306; 308  
2,7..... 41; 75; 304; 305; 306;  
349; 353

## **2Tessalonesi**

2,3..... 54

## **1Timoteo**

2,15..... 53  
3,15..... 21

## **Tito**

3,5... 313; 329; 330; 332; 334;  
337; 338

## **Ebrei**

1,3..... 82  
2,13..... 309  
4,15..... 147  
5,2..... 42; 130  
5,12..... 75; 90; 265; 290  
5,12.14 ..... 75  
5,12-14..... 90; 265  
9,26..... 63  
11,17.19 ..... 236  
12,5-8..... 213

## **1Pietro**

2,2..... 13; 21

## **1Giovanni**

2,13.14 ..... 10; 11; 352  
3,8..... 25; 52; 213; 218  
3,8-10 ..... 213  
3,9; 29 ..... 52; 213  
3,10..... 51; 52; 213

## **Apocalisse**

21,1..... 334

## Indice delle opere di Origene

### **CC**

I.9-13.....	285
I.10.....	285
I.11.....	48
I.28.....	86
I.35.....	24
I.57.....	54
II.9.....	30
II.12.....	88; 89
II.57.58.....	48
II.63.65.....	28
III.25.....	24
III.36.....	47; 250
III.38.....	298
III.44.....	46; 88; 89
III.50.....	89
III.51.....	90; 297
III.53.....	90
III.55.....	91
III.58.....	55
III.59.....	89; 397
III.75.....	89; 91; 218
IV.12.....	92
IV.23.....	36
IV.24.....	36
IV.29.....	86
IV.41.....	89
IV.43.....	48
IV.44.....	54
IV.71.....	92
IV.74.....	157
V.12.....	87
V.18.....	24
V.29.....	54
V.33.....	54
V.37.....	134
V.42.....	60; 251; 271
V.58.....	87
V.61.....	35
V.64.....	293
VI.4.....	35
VI.12.....	92
VI.17.....	27
VI.56.....	219
VI.75.....	36
VII.1.....	210
VII.7.....	48
VII.22.....	153

VII.36.....	86; 272
VII.44.....	35
VIII.9.....	47
VIII.25.....	54
VIII.34.....	340
VIII.65.....	24

### **CCt**

Prol.....	10; 116
II.3.15-16.....	344
II.5.22-23.....	162
II.8.3.....	345
II.8.34.37.....	49; 345
II.8.37.....	49
IV.3.2.....	302
IV.3.31.....	152
IV.3.8.....	303

### **CGn**

CGn apud Eus., Contra  
Marcellum I.4.22; 195

### **Clo**

I.2.14.....	24
I.7.37.....	343
I.7.38.....	.....48; 49; 301; 343; 344
I.25.165.....	343
I.32.237-239.....	170
I.37.269-276.....	107
I.37.273-274.....	109
II.3.20.....	207
II.10.73.....	27
II.10.73-75.....	203
II.10.76.....	196
II.11.79.....	203
II.11.81.....	203
II.11.83.....	24
II.12.87.....	204
II.13.97.....	30
II.24.156.....	105
II.30.181.....	156
II.31.186-188.....	171
II.31.191.192.....	171
II.31.192.....	156; 346

II.73-76.....	202
VI.4.20.....	209
VI.13.77.....	50; 250
VI.18.7.....	54
VI.35.174.....	170
VI.37.185.....	170
VI.45.234.....	54
XIII.36.235.....	100
XIX.5.2.....	211
XIX.5.28.....	212
XX.2.2-4.....	207
XX.2.3.....	208
XX.2.6.....	209
XX.3.16.....	209
XX.13.106.....	214
XX.13.107.....	51; 52
XX.14.114.....	25
XX.15.16.....	213
XX.15.116 ss.....	214
XX.17.137-139.....	196
XXXII.10.118.....	300; 304
XXXII.30.368.....	49; 52
XXXII.30.371.....	52; 215

### **CMt**

X.1.....	297
X.4.....	297
XII.....	36; 46
XIII.14-29.....	93
XIII.15.....	24
XIII.16..I; 14; 95; 96; 100; 103; 108; 110; 116; 123; 139; 149; 294; 352; 353	
XIII.16.17.....	144
XIII.17.....	295; 303
XIII.21.....	295
XIII.22.....	295
XIII.23.....	296
XIII.26.... 36; 37; 206; 342	
XIII.27.....	338
XIII.29.....	306; 342
XIV.16.....	200
XIV.17.....	199
XV.7.....	41
XV.22.23.....	334
XV.27.....	348
XV.36.....	34
XV.5.....	49

XV.7.....307  
 XVI.4 .....24  
 XVI.8..... 41; 305  
 XVII.33..... 105; 106  
 XVII.36.....212  
 XVII.8.104; 105; 108; 110

**CMtS**

1 .....308  
 2 .....218; 309  
 9 .....309  
 14.....296  
 16.....224  
 38.....324  
 49.....286; 301  
 51.....302  
 55.....198  
 61.....299; 304  
 66.....299; 300  
 90.....147; 148

**CRm**

I.19 .....102  
 II.1 .....102  
 II.8..... 300; 302  
 II.10.....271  
 III.2 .... 107; 109; 137; 138;  
 302  
 IV.1 .....220  
 IV.2 .....206; 226  
 IV.5 .....207  
 V.1 .....140  
 V.2..... 220; 248  
 V.5 .....102  
 V.6.....136  
 V.8.....140  
 V.9..... 143; 319; 327; 328;  
 329  
 VI.8 .....139  
 VII.2.3.....207  
 VII.3.....216  
 VII.5.....203  
 VII.9.....195  
 VIII.2 ..... 103; 143  
 IX.2 .....56  
 X.10..... 269; 270  
 X.35.....309

**CRmT**

136.13-16.....106  
 V.2..... 135; 137  
 V.3..... 136; 137  
 V.4.....135  
 V.5 .....137

**Dial**

11 .....11  
 21 .....49

**EM**

5 .....100  
 29.....297; 298  
 38..... 209; 210; 239

**EpAfr**

11 .....54

**EpGr**

1 ..... 49; 288  
 4 .....227; 288  
 78.....281

**FrCt**

PG XVII.269 .....52

**FrEf**

II.39.....217  
 III.55 ..... 224; 225; 342

**FrEx**

23,17.....25

**FrGn**

15,5.....25  
 40,20.....326

**FrIer**

IX.....53  
 21 Klostermann.....64  
 37,14.....347

**FrIo**

VIII .....24  
 XXXV.... 24; 97; 116; 118;  
 144  
 L.....197  
 LXXXV .....101

**FrIob**

22,2.....302  
 32,18.....28

**FrLam**

XIV .....259  
 XLI.....53

**FrLc**

I .....49  
 VI.a.....346  
 XXXIIIb.....32  
 XXXVIa.....32  
 LXI..... 50; 250

**FrPr**

PG XVII.185D.....44

**FrPrin**

VII.....27  
 XXXI .....24  
 XXXII..... 27; 31

**FrPs**

2,5.....147  
 3,6.....157  
 4,3.....55  
 4,5.....146  
 118,9.....115  
 118,128 ..... 107; 115  
 118,160a.....274  
 128,6.....288

**FrRm**

37 .....139  
 39 .....138

<b>HEx</b>	
IV.8 .....	114; 115; 154
X .....	132
XII.2.....	264

<b>HEz</b>	
I.2.....	212; 213; 222
I.7.....	336
I.11 .....	256
IV.8 .....	175; 210
VI.7 .....	113
VI.8 .....	113
VII.5.....	226; 248
XI.1 .....	214
XIII.3 .....	264

<b>HGn</b>	
I.17 .....	250
II.6.....	250
VII.4.....	291
VIII .....	II; 235
VIII.1 .....	235; 236
VIII.2 .....	237
VIII.3 .....	237
VIII.6 .....	238
VIII.7 .....	238
XV.3.....	118

<b>HIer</b>	
I.7.....	62; 198; 304
I.8....	57; 61; 63; 70; 72; 73; 198
I.13 .....	11
I.16 .....	59
IV 6 .....	59
V.7 .....	25; 223
V.15.....	113
VIII.3 .....	59
VIII.7 .....	59
IX.4 .....	192
X.6 .....	337
XII.3.....	219
XIII.2 .....	49
XIV.3 .....	271
XIV.5 .....	204; 249
XV.6.....	59
XVII.2.....	31

XVII.4.....	59
XVIII.6 ..	9; 21; 47; 58; 64; 70; 71; 75; 244; 245
XX.3.....	221; 222
XX.5.....	283

<b>HIerL</b>	
II.6.....	347
II.12.....	348

<b>HIos</b>	
I.6.....	348
IX.6 .....	102
XV.3.....	151

<b>HIs</b>	
VI.1 .....	41; 306
VII.1.....	309; 342

<b>HIud</b>	
III.2 .....	300
VI.2 .....	267

<b>HLc</b>	
II.6.7.....	102
IV.1 .....	168; 338
IV.6 .....	169
V.1-3.....	108
IX.2 .....	167
X.5.....	167
X.7.....	168
XIII.3 .....	347
XIII.6.....	348
XIV.3 .....	III; 143; 320
XIV.3-5.III;	143; 319; 329
XIV.4 .....	321; 326
XIV.5 .....	143; 320; 321
XVII.6.7.....	241
XIX.1.2.....	111
XIX.6 .....	311
XX.6.7.....	11
XXIII.8.....	339
XXXV.3.....	337; 340
XXXV.3.4 .....	337

<b>HLv</b>	
II.2.....	153
III.3 .....	109
IV.6 .....	298
VIII.3 ..	III; 143; 319; 325; 326; 327; 329
IX.6 .....	153; 155

<b>HNm</b>	
I.1.....	11
VII.3.....	226; 247
XX.2.....	152; 154
XX.2.1.....	224
XX.2.2.....	224
XX.3.7.....	266; 348
XXIV.1.1 .....	265
XXVII.13.1 .....	268

<b>HRg</b>	
V.7 .....	170

<b>HRgL</b>	
I.5.....	224
I.18 .....	224

<b>H36Ps</b>	
I.1.....	271
IV.3 ..	13; 38; 57; 112; 158

<b>H37Ps</b>	
I.1.....	266

<b>H38Ps</b>	
I.8.....	81

<b>Orat</b>	
II.6.....	24
VI.1 .....	166
VIII.1 .....	225
XIII.3 .....	225
XV.1 .....	25; 26
XVI.1 .....	210
XVIII.1 .....	24

XXII.2.....	211; 254
XXII.3.....	100
XXII.4.....	207
XXIII.5.....	26
XXV.2.....	100
XXXI.6.....	340

***PanOrat***

13.....	280
15.....	281
40.....	281; 282
41.....	281
78.....	281
84.....	281
97.....	281
105.....	281
113.....	281
151-154.....	284
170.....	286
173 ss.....	286
179.....	286
183.....	287
184.....	287
204.....	281

***Pas***

4.5-33.....	332
4.36 s.....	333
6.7.....	333
6.14-17.....	333
6.29-33.....	333
44.30-33.....	333

***Phil***

21,14.....	310
9,2.....	136

***Prin***

Praef 5.....	162
I.2.....	191
I.2.2.....	192
I.2.10.....	192; 193
I.2.13.....	202
I.2.45.....	196
I.3.3.....	202
I.4.5.....	194; 201
I.7.4.....	II; 162; 164

I.8.1.....	339
II.8.3.....	156
II,8,4.....	298
II.9.2.....	193
II.9,7.....	156
II.10.7.....	339
II.11.6.....	287
III.1.2.....	166
III.1.15.....	310
III.3.5.....	166
III.4.2.....	156; 163
IV.2.2.....	100
IV.2.4.....	206; 248
IV.2.8.....	30; 31
IV.4.1.....	31
IV.4.8.....	193

***Strom***

X.....	112
--------	-----