



Article scientifique

Article

2016

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

La predestinazione nel Commento alla Lettera ai Romani di Origene.
Trasformazione e normalizzazione di un paradosso

Belcastro, Mauro

How to cite

BELCASTRO, Mauro. La predestinazione nel Commento alla Lettera ai Romani di Origene. Trasformazione e normalizzazione di un paradosso. In: Adamantius, 2016, p. 33;211–243.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:90865>

La predestinazione nel *Commento alla Lettera ai Romani* di Origene. Trasformazione e normalizzazione di un paradosso

di
Mauro Belcastro

INTRODUZIONE

1. Alcune ipotesi

L'indagine qui presentata vuole mettere in luce gli esiti dell'operazione origeniana di trasformazione del concetto paolino espresso dal verbo προορίζω¹. Il neologismo paolino² è assunto da Origene in tutta la serietà e difficoltà che esso presenta: ciò che qui importa sottolineare è la differente costruzione semantica che egli compie nella sottolineatura del verbo³.

Il problema della predestinazione è qui ipotizzato come centro teoretico del pensiero origeniano nella diversità, e per certi versi inconciliabilità di soluzione, rispetto a quello paolino⁴, e il *Commento a Romani* (*CRm*) come punto di vista privilegiato per condurre un'analisi sul problema⁵. La trasformazione dell'idea di predestinazione in Origene, infatti, non comporta anche una sua rimozione⁶: è cioè propria di Origene la volontà di mantenimento di questo problema interpretabile solo nella soluzione che lui stesso dà, ovvero nel superamento del paradosso che viene a crearsi allor quando si consideri insieme l'assoluta onnipotenza divina e le sue disposizioni con l'assoluta libertà d'arbitrio dell'uomo, che a suo avviso farebbe cadere l'azione di Dio in un'insormontabile e blasfema contraddizione.

Molteplici sono i motivi del confronto teoretico origeniano con questo problema: egli lo avverte, anzitutto, come problema di Paolo, emergente questione di definizione teologica della creatura razionale pensata da Dio e rivelata nella sua Scrittura. Non solo questo: il problema della relazione tra ontologia (natura) e grazia, nella definizione di una prima dottrina della predestinazione⁷, è proprio

¹ In riferimento all'idea paolina espressa dal verbo προορίζω, mi permetto di rinviare a M. BELCASTRO, «*Quelli che Dio ha predestinati*». Il προορίζω divino in Paolo: esegesi ed indagine di un problema nel suo contesto storico, depositato in <https://archive-ouverte.unige.ch/> e di prossima pubblicazione.

² Sulla storia del concetto e la definizione del *praedestinare* latino, A. MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico*, vol. 2, Del Bianco, Udine 1985, 711-888; *Destino, provvidenza e predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008, 493-624; inoltre cf. *GLNT VIII*, 1278-1280.

³ In un primo senso, la trasformazione avviene nel passaggio dalla considerazione dell'azione predestinante di Dio, espressa appunto dal verbo predestinare e dello status partecipiale del predestinato, alla predestinazione, sostantivo che così esprime una dottrina teologica che inizia la sua storia con la riflessione gnostica ed origeniana.

⁴ L'assunto ancor più originario è che il problema della predestinazione potrebbe essere un problema centrale e decisivo anzitutto per Paolo. In questo senso A. MAGRIS, *L'idea di destino*, cit., 750 ss., e *Destino*, cit., 540 ss. L'aspetto che però qui mi interessa mettere in luce riguarda la *Wirkungsgeschichte* del neologismo paolino *predestinare* che, quanto meno (assieme al problema della giustificazione per *sola fide*), potrebbe essere assunto come orizzonte del problema ontologico delle nature nello gnosticismo valentiniano e così discusso da Origene in evidente posizione dialettica con la stessa gnosi.

⁵ Diversamente da altri testi, in *CRm* Origene affronta il problema della predestinazione da un punto di vista decisamente più teologico, assumendo come dati di fatto le acquisizioni ontologiche altrove consolidate, traendone qui le conseguenze spirituali. Il testo appartiene alla produzione tarda di Origene. Per una esposizione sulla datazione del testo si vedano le introduzioni al *Commento* nell'edizione critica *Origène. Commentaire sur l'Épître aux Romains* (texte critique établi par C.P. HAMMOND BÄMMEL, introd. par Michel FÉDOU, traduction, notes et index par Luc Brésard), voll. I-IV, Cerf, Paris 2009-2012 e in *Origene. Commento alla Lettera ai Romani*, voll. I-II, a cura di F. COCCHINI, Marietti, Genova 1985-1986. Il testo latino qui proposto e i riferimenti di citazione al testo origeniano si rifanno all'edizione critica citata; la traduzione in italiano dei testi è quella stabilita da Francesca Cocchini.

⁶ Origene risulta essere l'autore dell'antichità cristiana (prima di Agostino) che più utilizza o discute il verbo predestinare o il suo sostantivo. Anche solo una ricerca dal *Thesaurus Linguae Graecae* mostra l'altissima attestazione. A scendere, ma con irrilevante presenza rispetto ad Origene, il concetto è presente anche in Clemente alessandrino, Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo e Teodoro.

⁷ Concordo solo in parte con N. CIPRIANI, *Predestinazione*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova 2006-2007, 4250-4257, sull'idea che già con Origene (e prima di Agostino) ci sia la formulazione di

della speculazione dei più eminenti avversari origeniani, gli gnostici, i quali per primi, appunto, interpretano le scelte umane come condizionate dalla eterna decisione di Dio sugli eletti, in una costituzione fisica della natura spirituale (salvata per natura)⁸. Per questo, Origene si confronterà strutturalmente con il pensiero gnostico, interprete di una visione per lui determinista della problematica predestinazionista, ne assumerà le prospettive e ne supererà (mantenendole dialetticamente) sinteticamente le istanze.

Sicché, in sintesi: in Origene compare così spesso il termine predestinazione (per lo più nel *CRm*, *Phil* 25, *Prin* III) da non poter non dedicare uno studio specifico sul tema nel suo pensiero, che, a quanto mi risulta, ancora manca⁹; il motivo per cui compare nei suoi scritti questo concetto è da ricondurre al dibattito con il pensiero gnostico, troppo spesso valutato dagli studiosi in termini meramente oppositivi, nella prospettiva di una comune ricerca del senso profondo del testo biblico (nello specifico, di quello paolino) sul problema del rapporto tra la libertà del volere umano e l'assoluta onnipotenza divina (essenza per cui Dio è Dio); Origene, in questo senso, è il primo autore cristiano a pensare una dottrina organica della predestinazione (anche se normalizzata e svuotata di qualunque senso paradossale); proprio per questo (e come emergerà in seguito) è possibile parlare di predestinazione in Origene, perché è lui stesso a parlarne, nella pretesa, coerentemente con il suo pensiero, di far emergere dal concetto biblico il vero senso, quello interiore.

Un altro aspetto da prendere in considerazione è il rapporto, nel contesto alessandrino, tra Origene, lo gnosticismo (alessandrino appunto) e il comune sostrato filosofico coevo¹⁰: il problema si pone nei termini di dipendenza o frattura rispetto alle tematiche filosofiche riguardanti il destino così come sono poste dal sincretismo platonico del II secolo¹¹. In altre parole, se già a partire dalla riflessione gnostica si può avvertire ben avviata la 'filosofizzazione'¹² del cristianesimo, con Origene avviene un compimento tale da condurre il pensiero cristiano su strade speculativamente alte e, per certi versi, alternative a quello (di contemporanea formazione) neoplatonico¹³. Con ciò però, quali elementi della tradizione

una dottrina della predestinazione; se è vero, infatti, che proprio Origene elabora per primo una dottrina della predestinazione (e in modo radicalmente diverso rispetto alla soluzione agostiniana), è altrettanto vero che lo fa proprio in riferimento alle dottrine dei pensatori gnostici (probabilmente veri iniziatori di una dottrina della predestinazione), nei confronti dei quali Cipriani rileva solo la mera opposizione origeniana. Sulla sua specifica interpretazione della predestinazione origeniana, poi, non concordo con il sostanziale appiattimento di questa sulla (comunque determinante) prescienza. Quanto segue penso possa contribuire in modo più esaustivo alla complessità del problema.

⁸ Da questo è evidente come anche già gli gnostici abbiano operato prima di Origene una trasformazione semantica (o fusione) del concetto di predestinazione. Di per sé, infatti, il problema ontologico-naturale è da riferire al più generico destino, mentre quello della predestinazione è un problema eminentemente teologico, ovvero si riferisce all'azione determinante di un dio personale che agisce per decreto eterno nei confronti di una persona e continuamente interviene per la definizione delle sue azioni.

⁹ Da vedere la breve discussione storiografica più oltre.

¹⁰ Importante, in questo senso, i volumi di P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill, Leiden 2006; *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Brill, Leiden 2007.

¹¹ Il decisivo apporto alla riflessione teologica del pensiero greco è diversamente valutato, sì da portare alcuni a relativizzarlo non tanto come generico atteggiamento speculativo ma come radicale fondamento di conclusioni specifiche in riferimento alle ardite tesi metafisiche presenti esplicitamente nei *Prin*, nel *Clo* e nel *CC* (e sottese a tutta la produzione origeniana): il problema della preesistenza delle anime, la questione dell'apocatastasi, il libero arbitrio come causa, tutta la cosmologia essenzialmente non considerate come decisive per esempio da Crouzel. In questo senso rilevo il decisivo legame della speculazione origeniana con l'impianto metafisico platonico, tanto da considerarlo del tutto centrale per le sue più complesse formulazioni, ma anche per l'interpretazione del pensiero paolino nel suo insieme, nell'operazione di normalizzazione e di eticizzazione del carismatico, diventa centrale la speculazione su fondamento metafisico. Sul sincretismo (eclettismo) di platonismo mistico, aristotelismo e stoicismo (almeno per quanto riguarda il problema etico), cf. A. MAGRIS, *L'idea di destino*, cit., vol. 2, 836-842; sulla specifica formazione filosofica di Origene e bibliografia, G. DORIVAL, *Filosofia*, in *Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000 (= DO), 171-177.

¹² A. MAGRIS, *Destino*, cit., 576 ss.

¹³ J. DANIÉLOU, *Origène*, Éditions de la Palatine, Paris 1948, tr. it. *Origène. Il genio del Cristianesimo*, Arkeios, Roma 2010, 101 ss.

platonica (mutuata dalla riflessione medio-platonica) rimangono essenziali per la riflessione origeniana? Senza dubbio strutturali sono i problemi cosmologico-antropologici, il problema dell'anima e della preesistenza, l'assunzione della metafisica platonico-aristotelica e la duplicazione (quando non triplicazione) della realtà, con la ricerca di una sempre eccedente sovrasensibilità cui aspirare. Per quanto concerne il tema specifico qui trattato, mi limito ad indicare (lasciando aperta tutta la problematica delle relazioni qui appena tratteggiata), e a sviluppare più oltre, la specifica rielaborazione del problema della prescienza come previsione delle possibilità.

2. Status quaestionis: *la storiografia*

Quanto finora rilevato è da intendersi come una ridefinizione di un problema (quello della risemantizzazione) noto ma non sufficientemente messo in luce (per esempio in riferimento alla predestinazione)¹⁴. Da una parte, l'operazione compiuta da Origene è nota e condivisa da molti studiosi i quali però tendono ad anteporre a quello della ridefinizione della predestinazione i problemi, altrettanto centrali (ma, a mio avviso, dipendenti da questa trasformazione), della definizione della libertà del volere, della virtù e, anche se rari, della giustificazione e della grazia. In questo senso, il presente lavoro vorrebbe proporre uno sguardo su tematiche origeniane relativamente note da una prospettiva originale.

Tra i lavori storico-critici, quelli degli studiosi di riferimento che hanno variamente trattato problemi affini, Daniélou¹⁵, Crouzel¹⁶, Chadwick¹⁷, Rius-Camps¹⁸, Orbe¹⁹, Simonetti²⁰, hanno ridefinito il campo storico d'indagine. Tra i più recenti contributi, decisivi per il mio lavoro (sia in riferimento ai problemi del pensiero origeniano che a quelli gnostici), quelli di Lettieri²¹, Filoramo²², Cocchini²³, Norelli²⁴,

¹⁴ Da rilevare l'assenza di una specifica voce dedicata alla predestinazione nel Dizionario origeniano (*DO*), e la genericità, in riferimento al questo tema, delle voci affini (preghiera, libero arbitrio, provvidenza...). Insufficiente anche l'esposizione in: *Encyclopédie des sciences ecclésiastiques, Evangelisches Kirchenlexikon, Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Lexikon für Theologie und Kirche, Reallexikon für Antike und Christentum, Religion in Geschichte und Gegenwart, Theologische Realenzyklopädie*. Invece, oltre ai già citati volumi di Magris, il tema nei suoi caratteri generale è anche trattato dall'interessante libro di G. TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, Claudiana, Torino, 2008.

¹⁵ J. DANIELOU, *Origène*, cit.

¹⁶ H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris-Bruges 1961; *Origène et la philosophie*, Paris 1962; *Origène*, Dessain et Tolra, Paris 1985; *Bibliographie critique d'Origène* (IP 8), Hagar Comitis 1971; *Supplement I*, Hagar Comitis 1982; *Supplement II*, Hagar Comitis 1996.

¹⁷ H. CHADWICK, *Rufinus and the Tura papyrus of Origen's Commentary on Romans*, JThS.NS 10 (1959) 40; *Origen, Celsus and the Stoa*, JThS 48 (1947) 34.

¹⁸ J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970.

¹⁹ A. ORBE, *Estudios Valentinianos. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 5 voll., Roma 1955-1966; *Cristologia gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, BCA 384/385, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1976; *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐνόειαν*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1955.

²⁰ M. SIMONETTI, *Eracleone ed Origene*, VetChr 3 (1966) 111-141; *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975; *Lettera e/o allegoria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985; *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993; *Ortodoxia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Manelli, Rubbettino, 1994; *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004.

²¹ G. LETTIERI, *La mente immagine: Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. CANONE, Olschki, Firenze 2005, 63-122; *Il NOYΣ mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel Commento a Giovanni*, in *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 (Roma, 28-30 settembre 2004), a cura di E. PRINZIVALLI, Pazzini, Villa Verucchio 2005, 177-275; *Grazia e libero arbitrio*, in *Letteratura patristica*, a cura di A. DI BERARDINO – G. FEDALTO – M. SIMONETTI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.

²² Soprattutto per i problemi riguardo lo gnosticismo, G. FILORAMO, *Alla ricerca di un'identità cristiana*, in *Storia del cristianesimo. L'antichità*, a cura di G. FILORAMO – D. MENOZZI, Bari 1997; *Veggenti, Profeti, Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Morcelliana, Brescia 2005; *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1993; *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990; *L'attesa della fine. Storia della*

Perrone²⁵ Strutwolf²⁶, Benjamins²⁷, Dassmann²⁸. Mi scosto dai pur importanti lavori di Edwards²⁹ e A. Le Boulluec³⁰, dai quali non mi sembra emerga un'indagine sul contributo decisivo della riflessione gnostica sulle formulazioni origeniane. Trovo, invece, non convincente il lavoro di Scheck³¹.

gnosi, Laterza, Bari-Roma 1987; *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* (SEA 15), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1980; *Aspetti del mito della creazione dell'uomo nello gnosticismo*, Accademia Delle Scienze, Torino 1977.

²³ F. COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Edizioni Studium, Roma 1992. Sotto questo profilo, il mio tentativo è quello di aprire ad una storia della recezione del pensiero paolino attraverso la specificazione del tema della predestinazione. Della stessa autrice da vedere anche *Origene interprete del linguaggio di Paolo nel commento alla lettera ai Romani. Problemi esegetici e storici*, ASE 1 (1984) 109-128; *Origene. Commento alla lettera ai Romani: annuncio pasquale; polemica antieretica*, Japadre, L'Aquila 1979.

²⁴ E. NORELLI, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. PERRONE, Marietti, Genova 1992, 1-30. Trovo interessante la messa in discussione del problema delle nature (come da formulazione di Clemente, e di conseguenza origeniana). Sono comunque convinto del fatto che l'accurata riflessione origeniana non possa che aver avuto ben presente una chiara dottrina della predestinazione gnostica. Per un'indagine sul Valentino gnostico (e una conseguente messa in discussione di quella valentiniana come di una dottrina gnostica), anche C. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Mohr, Tübingen 1992.

²⁵ Importanti le voci curate in *DO, Libero arbitrio, Preghiera e Provvidenza*, così come anche il volume da lui curato *Il cuore indurito*, cit. Fondamentale anche *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia, Morcelliana 2011.

²⁶ H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.

²⁷ H.S. BENJAMINS, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, soprattutto per l'importante accostamento e analisi dei testi con lo stesso tema (libertà e provvidenza) tratti dalla *Philocalia*: «Die zwei Themen der menschlichen Freiheit und göttlichen Vorsehung bilden den Kern der Systematik der Theologie des Origenes» (1); «Der Logos unterrichtet und erzieht die Menschen, er hebt sie vom buchstäblichen Sinn zum geistigen Verständnis des Wortes empor, damit der Mensch, vermittelt durch das Wort und durch seine Teilhabe an dem Wort, gottähnlich werde. Im Dienste dieser Pädagogie des Logos stehen auch Origenes' exegetische und homiletische Arbeiten».

²⁸ E. DASSMANN, *Heil zwischen Allerlösung und Prädestination von Origenes bis Augustinus*, IKZC 37 (2008) 218-229, in cui, per quanto riguarda Origene, il problema della predestinazione è affrontato solo dal punto di vista della salvezza universale; *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Aschendorff, Münster 1979.

²⁹ M. J. EDWARDS, *Origen against Plato*, Aldershot 2002. Seppure c'è un superamento del platonismo formale in favore di una maggiore aderenza alla Scrittura rivelata, resta strutturale per tutta la riflessione origeniana la metafisica onto-teologica platonica.

³⁰ A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècle*. Tome II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985. A p. 512 si legge: «Réduit par la tradition ecclésiastique à quelques thèses ou "fables" présentées en quelques mots, le gnosticisme est devenue l'autre du christianisme, non pas comme marqué d'influences étrangères, mais comme ensemble de doctrines contraires à la foi qui fait autorité». Così dicendo non si può far strada una qualunque sensibile o addirittura decisiva idea di profonda relazione tra Origene e il pensiero degli "altri" cristiani che sarebbero trattati dall'alessandrino nello stesso senso degli eresiologi. Per quanto riguarda il rapporto di Origene con lo gnosticismo, mi allontano anche dai lavori di: G. QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zürich 1951, che valuta come incompatibili e quindi meramente opposti origenismo e gnosticismo (l'opposizione è così definita: «Origenes Theologie ist, phänomenologisch betrachtet, die Proklamation der Freiheit gegen gnostische Prädestinationsphysik»; «Gnosis und antikes Christentum sind Grundstrukturen, die sich nicht verwechseln lassen»); H. LANGERBECK, *Aufsätze zur Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, che vede nella sintesi gnostica così come è presentata da Origene un depotenziamento del pensiero gnostico in generale, una «vulgäre Gnosis» così come si era ormai consolidata nel terzo secolo. Questa prospettiva non tiene conto, a mio avviso, della acuta discussione del *Cio* e del continuo ricorso alla gnosi come avversario dialettico nell'interpretazione origeniana dei punti teologicamente più spinosi. Questi studi non rilevano l'impostazione essenzialmente dialettica del rapporto tra Origene e gli gnostici, come ben rileva A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997 e soprattutto G. LETTIERI, *Il ΝΟΨ*, cit. Indicati come sistemi del superamento, quello gnostico ed origeniano

3. *La tecnica della salvezza. Il senso della normalizzazione*

In via preliminare posso già anticipare che: l'apice della scelta divina, ovvero della predestinazione come decreto eterno di Dio sulla salvezza del singolo uomo, rompe il tempo come orizzonte del reale; eppure per Origene non c'è alcuna contraddizione tra la permanente decisione del divino e il libero arbitrio dell'uomo che decide, sceglie, vuole la propria perfezione per l'ottenimento della salvezza, premio e ricompensa per i suoi sforzi. Attraverso una formulazione piuttosto schematica, ma spero efficace, si potrebbe organizzare sinteticamente il percorso origeniano (non certo sistematico) nel seguente modo: Dio predestina gli uomini alla salvezza, come dimostrano l'ἄφορισμένο³² e la κλήσις³³

si costituiscono come sintesi cristiana in senso tecnico: «È soprattutto la stessa struttura rivelativa cristiana (che proclama il nuovo nel vecchio, lo spirito nella lettera, la grazia nella legge, la libertà nell'ordine, il progresso nella tradizione, la rivelazione nel rivelato, il dono nel dato, l'intimità nella scissione, il soggettivo nell'oggettivo) a risultare determinante nel caratterizzare gnosticismo e origenismo come sistemi teologici del superamento. Mentre per l'eresia dualistica la rivelazione si pone come superamento (ontologico, oltre che rivelativo-salvifico-ecclesastico) della tradizione giudaica e protocattolica, per Origene la rivelazione si pone come superamento (spirituale, mistico) al tempo stesso del giudaismo, del cattolicesimo semplice e dello gnosticismo eretico [...] Il sistema origeniano si pone, pertanto – in continuità con la pionieristica sintesi teologica di Clemente d'Alessandria –, come dialettica gnosi cattolica, al tempo stesso come *metacattolicesimo* – come recupero della fede nella tradizione, ma a partire da una comprensione più profonda e spirituale del suo portato dogmatico – e come gnosi della gnosi – come fluidificazione, risoluzione monistica e mistica del dualismo teologico e ontologico eretico –, p. 181-182. La mera opposizione polemica o apologetica allo gnosticismo, svuota di senso l'impianto origeniano dell'ordine divino e della sua provvidenza. Pensare ad Origene come un apologeta del cristianesimo, significa presupporre una chiara idea (dogmatica e non scritturistica) di ortodossia, che dato il livello di discussione nei primi tre secoli è ancora lontana dal definirsi chiaramente. Inoltre, la posizione specificamente origeniana è chiaramente differente rispetto a quella degli eresiologi-apologeti; diversa nelle forme espressive (fino a sembrare, in alcuni punti, rozza sintesi del pensiero gnostico) ma soprattutto diversa negli intenti. In questo senso, e maggiormente vicina alla discussione del nostro tema, A. MONACI CASTAGNO, *L'interpretazione origeniana di Mc 4, 10-12: aspetti e problemi della difesa del libero arbitrio*, in L. PERRONE, *Il cuore indurito*, cit., 90: «Egli [Origene] non appare affatto interessato a mettere in luce la diversità dei modi con cui i diversi gruppi eterodossi pervenivano all'eliminazione del libero arbitrio; il suo interesse specifico è quello di porre l'accento sull'unicità della minaccia che essi rappresentano per questo principio fondamentale per la vita etica». Per altri versi il lavoro citato rimane del tutto in linea con la corrente meramente oppositiva, tanto che non viene neppure fatto cenno ad un possibile comune sostrato teologico ad Origene e agli gnostici.

³¹ T.P. SCHECK, *Origen and the history of justification. The legacy of Origen's commentary on Romans*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008. Pur partendo da una diversa prospettiva (la storia dell'interpretazione del *faith alone* tra Origene, Pelagio, Agostino e Lutero), interessante risulta essere il tentativo di pensare a quella di Origene come una delle possibili interpretazioni dei passi paolini sulla giustificazione e predestinazione del cristianesimo antico. Una e unica, però. Non convincente, infatti, l'idea per cui la sintesi erasmiana tra il pensiero di Origene e quello di Agostino dimostrerebbe la sostanziale prossimità tra i due pensatori nella soluzione della giustificazione (e quindi della predestinazione). Di contro, invece, soprattutto per l'interpretazione dell'influsso del pensiero di Origene sul primo Agostino e della "correzione" di *CRm*, il prezioso articolo di C.P. Bammel, *Augustine, Origen and the Exegesis of St Paul*, Aug. 32 (1992) 341-368. Dal mio intervento emergerà come l'operazione origeniana sia un vero e proprio ripensamento del pensiero paolino, assunzione e ricomprensione dialettica del complesso ed elaborato pensiero gnostico (ed ellenistico), frutto di una compiuta trasformazione teologica, alla fine irriducibile allo stesso dettato paolino (pur nel mantenimento delle sue istanze).

³² Il prescelto è per Paolo il chiamato-giustificato, e l'elezione è la condizione statica dell'azione predestinante di Dio. Cf. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg im Breisgau 1979², tr. it. *La lettera ai Romani. Testo greco e traduzione*, Brescia, Paideia, 1982, 456. Questo senso viene mantenuto anche da Origene che però sposta cronologicamente alla fine del percorso di merito. Per una più recente discussione sul tema in Paolo, si vedano anche i commentari di U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (EKK 6/1-3)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978-1982; R. JEWETT, *Romans: a Commentary (Hermeneia)*, Fortress Press, Minneapolis 2007; R. PENNA, *La lettera ai Romani (SOC 6)*, EDB, Bologna 2004-2008.

³³ Cf. *CRm* I,4,1 ss.: «*Vocatus Apostolus (Rm 1,1b)*». L'essere chiamato è per tutti («quia [la chiamata] ad omnes pertinet qui in Christo credunt») coloro che credono in Cristo. «Sed unusquisque secundum id quod in eo praeuidet et elegit Deus» è chiamato a qualcosa (*gratia*) di diverso, creando così distinzione tra chiamata *generale*, la *vocatio* e l'*electio*. L'*id* esprime il contenuto della prescienza (πρόγνωσις) divina che sarà esplicitata più oltre. Colui, poi, che «si neglexerit uocationis suae gratiam decidere ex ea». Viene qui subito fatto l'esempio di Giuda «qui apostolus

(parole chiave nella *Lettera ai Romani*) del singolo da parte del Dio provvidente comprese come tali dal credente. Il senso della decisione divina si fonda sulla sua infallibile prescienza (πρόγνωσις) che contrasta il cieco e impersonale fato o destino (εἰμαρμένη) e che sollecita proprio il libero arbitrio dell'uomo perché guadagni meriti attraverso l'esercizio delle virtù del corpo e dello spirito. La straordinaria rielaborazione del pensiero a lui precedente è compiuta da Origene, quindi, attraverso una raffinata esplicitazione delle operazioni di Dio (ognuna delle persone trinitarie ha un compito specifico e precisato nell'elargizione dei doni utili all'uomo per il suo percorso di perfezionamento) e trova nell'azione carismatica dello Spirito l'apice della 'τέχνη' divina e della necessaria sinergia per il reintegro dell'uomo nel pleroma frammentato. Così, mentre la predestinazione è il presupposto teorico del sistema origeniano qui esposto, l'azione dello Spirito compie, ricompensandolo, l'immane sforzo umano nel processo di divinizzazione³⁴. Sarà dunque necessario ripercorrere le tappe che Origene stesso rileva come momenti decisivi per l'esplicitazione del 'metodo' divino (chiamata ed elezione, virtù, concessione di grazia come prassi tripartita di Dio, sinergia spirito/Spirito santo, predestinazione ed elezione). Allo stesso tempo, però, risulterà indispensabile un confronto continuo e attento con lo gnosticismo valentiniano³⁵ che, fin dal primo capitolo del *Commento*, risulta essere l'avversario speculativamente rilevante, motivo intimo di confronto, polo dialettico da negare affinché la verità del pensiero sui misteri dell'azione di Dio possano essere dischiusi.

Ecco quindi il percorso che propongo per una lettura del *Commento*. Nella prima parte, l'analisi del primo capitolo chiarisce il problema che Origene vuole discutere e indica subito chi siano i suoi interlocutori; con i capitoli 1-3 viene chiarito il senso della chiamata, della segregazione e dell'elezione di Paolo, modello per tutti i credenti. La seconda parte dell'analisi mette in luce il senso della concessione di grazia e dell'azione dello Spirito, chiave per la realizzazione dello scopo mistico predestinante. La terza parte chiarisce, con la lettura dei passi sulla storia di Israele (Rm 9-11), il rapporto tra predestinazione e storia, tra scelte divine e scelte umane e senso di queste scelte. La conclusione offre una sintesi del percorso.

1. Parte prima

1.1. Praefatio ad gnosticos

uocatus est et neclegens uocationis suae gratiam ex apostolo effectus est proditor». Egli era stato chiamato ad essere apostolo ma non eletto ad essere tale. Non certo dall'elezione segue la rettitudine, perché è la prevista negligenza ad essere causa della mancata elezione. Sul significato della figura di Giuda nelle opere origeniane, cf. A. MAGRIS, *Destino*, cit., 100-102, e *L'idea di destino*, cit., vol. 2, 838.

³⁴ L'affermazione è resa certo più comprensibile se s'intende il termine «predestinazione» nel senso della semantica dialettica origeniana, ossia della sua operazione ermeneutica (probabilmente contraddittoria) di ricomprensione del piano di Dio in assoluta armonia con la libertà umana.

³⁵ Sullo specifico tema del confronto con il pensiero di Origene (e, ancor più ristretto, dell'interpretazione di *CRm*) mi rivolgerò alla gnosi valentiniana perché risulta essere esplicitamente (assieme alla 'variante' basilidiana e al pensiero di Marcione) il grande polo dialettico per le originali soluzioni origeniane. Dei numerosi testi pervenuti indicherò essenzialmente quelli che, con una certa probabilità, Origene conosceva, ovvero quelli riportati da Clemente alessandrino. Mi sembra infatti ipotizzabile una conoscenza approfondita da parte di Origene almeno delle opere di Clemente. Sul rapporto tra Origene e la gnosi decisivo il testo di H. STRUTWOLF, *Gnosis*, cit.; G. LETTIERI, *Il NOYΣ*, cit. Sullo specifico caso del rapporto con Eracleone si veda M. SIMONETTI, *Eracleone ed Origene*, cit. Si deve comunque, a mio avviso, riflettere sull'intera produzione valentiniana pervenuta, al fine di scorgere in essa motivi del tutto vicini a quelli origeniani. Per quanto riguarda l'ampia bibliografia sullo gnosticismo e la complessità dei temi trattati, rimando ad alcune opere di valore indiscusso e del tutto imprescindibili per una comprensione approfondita dei temi gnostici, oltre ai preziosi lavori già ricordati di Filoramo, H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. I: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964³; Id., *Gnosis und spätantiker Geist. II/1: Von der Mythologie zur mythischen Philosophie*, Göttingen 1966³, tr. it. *Gnosi e spirito tardoantico*, Bompiani, Milano 2010; *The Gnostic Religion*, Boston 1958, tr. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1968⁶.

Anche se nel *CRm* il concetto di *προορισμός* è tematicamente argomentato da Origene solo a partire da quei versetti della *Lettera ai Romani* in cui si fa specifico cenno all'espressione³⁶, il tema può essere ben assunto come possibile filo conduttore dell'intero commentario³⁷.

Fin dalle prime righe del *Commento*, emerge immediatamente l'essenziale unità tra perfezione della virtù (scorta come decisiva per la salvezza e perseguita liberamente dall'uomo) e progetto provvidenzialmente preordinato da Dio; ma anche la possibilità di una indagine dei modi attraverso cui Origene mostra come possibile il volgersi dell'uomo al dono divino del nuovo ordine della Legge di Cristo³⁸ (attraverso una divina concessione carismatica – che vedremo essere totalmente esterna o al più connaturale all'uomo), modello cui riferirsi di volta in volta.

³⁶ *CRm* I,3 e a partire dalla fine del libro VII. I temi della lettera sono annunciati con il ricorso antitetico di *intus* et *foris*. Non sono inclusi il tema del libero arbitrio e della natura (già annunciati in precedenza) e neppure la predestinazione, non considerati *continentia* della Lettera; essi, però, rientrano nella discussione sul senso della stessa (si schiude qui un'ulteriore duplicità tra senso e contenuto): *CRm* I,1,6 i temi indicati sono «de Lege Mosi in hac eadem contextuntur epistula de uocatione gentium de Israhel secundum carnem et de Israhel qui non est secundum carnem de circumcissione carnis et cordis de lege spiritali et lege litterae de lege carnis et lege membrorum de lege mentis et lege peccati de interiore et exteriori homine [della Legge di Mosè, della vocazione dei gentili, dell'Israele secondo la carne e dell'Israele che non è secondo la carne, della circoncisione della carne e del cuore, della legge spirituale e della legge della lettera, della legge della carne e della legge delle membra, della legge della mente e della legge del peccato, dell'uomo interiore ed esteriore]».

³⁷ Il coinvolgimento, nel corso del *Commento*, per esempio, dell'intera storia del popolo ebraico (Adamo, Abrahamo, Giacobbe, Mosè, i profeti, i sapienti) sulla base delle citazioni di Paolo, ha lo scopo da una parte di svelare il disegno provvidenziale di Dio che accompagna il corso degli eventi per i suoi scopi, dall'altra mostrare il senso profondo di quegli stessi eventi fino alla venuta di Cristo, ovvero l'evento preordinato da Dio che consegna la nuova Legge, comprendendo e osservando la quale l'uomo può giungere all'unità perduta con il divino per la mediazione di Cristo. Questo movimento è ben rilevato in *CRm* V,1,7 nell'interpretazione di Rm 5,12-14, in riferimento al problema del peccato: «Sed et quod ait: "Vsque ad legem enim peccatum autem peccatum in hoc mundo; peccatum autem non imputatur cum lex non est"; hoc uidetur ostendere quod usque ad legem, hoc est usque quo Christus ueniret qui tollit peccatum mundi, peccatum erat. Manifestum est autem peccatum non posse imputari ubi lex non est quae arguat peccatorem. Regnauit autem mors quae per peccatum fuerat ingressa usque ad Mosen, hoc est usque quo lex permansit in eos qui peccauerunt secundum similitudinem peccati Adam per quem mors ipsa accepit ingressum, qui Adam forma futuri est non secundum quod praeuicatus est sed secundum hoc quod sicut per ipsum mors ita per nouissimum Adam uita ingressa est in hunc mundum [Ma anche l'espressione: "Fino alla legge infatti il peccato era in questo mondo, però il peccato non viene imputato quando non c'è legge (Rm 5,13)" sembra voler indicare che fino alla legge, cioè fino alla venuta di Cristo che toglie il peccato del mondo, il peccato era nel mondo. È chiaro poi che non si può imputare il peccato quando non c'è una legge che accusi il peccatore. "Eppure la morte ha regnato", quella morte che era entrata per il peccato, "fino a Mosè", cioè fino a quando perduto la legge, "in coloro che peccarono secondo la somiglianza del peccato di Adamo (Rm 5,14)", per il quale la morte stessa poté entrare. "E questi", cioè Adamo, "è tipo di colui che doveva venire (*ibid.*)", non per il fatto che prevaricò, ma perché, come per lui in questo mondo entrò la morte, così per l'ultimo Adamo, entrò la vita]».

³⁸ Sul nuovo ordine di Cristo *CRm* IV,8,4: «Quod si Christus aduenit ut inimicitias solueret et pacem faceret ac dissidentes nos propter saepem malitiae quam peccando texuimus reconciliaret Deo peccati saepe resoluta, qui iterum ad peccata conuertitur sine dubio rursus inimicitias reparat et saepem dissensionis intexit et per haec opus Christi soluit et crucem passionis eius euacuat [Ora, se Cristo è venuto per togliere le inimicizie, fare la pace e riconciliare con Dio – una volta distrutta la barriera del peccato – noi, che eravamo dissidenti a causa della barriera della malizia che abbiamo edificato peccando, chi di nuovo si rivolge ai peccati senza dubbio riedifica una seconda volta le inimicizie ed intreccia la barriera di separazione e annulla così l'opera di Cristo e svuota di valore la croce della sua passione]». Così la novità di Cristo è limitata (come ogni altra azione divina) dalla scelta e dall'azione umane. Da vedere anche *CRm* II,6,1: «"Cum utique sine lege non essem sed in lege essem Christi"; ostendit se in lege quidem Mosei non esse esse tamen sub lege [Pur non essendo assolutamente senza legge, ma stando nella legge di Cristo (1Cor 9,21), manifesta di non stare certo nella legge di Mosè, ma di essere tuttavia soggetto ad una legge]»; II,9,9 in cui Cristo viene dichiarato compimento della legge sulla base di Mt 5,17 e in cui la distinzione tra osservanza e compimento della legge pone le basi per la comprensione letterale o spirituale del testo. Alla comprensione spirituale corrisponde Cristo; IX,39,3 dichiara la diversità della legge di Cristo rispetto a qualunque legge basata sul timore della sanzione: «Bonus et boni Patris Filius, non uult rationabiles spiritus ad obediendam legis suae uiolenter inflectere, sed expectat ut sponte ueniant ut uoluntate et non necessitate bonum quaerant, et docendo magis quam imperando, inuitando potius quam extorquendo persuadeat [Cristo, in quanto buono e Figlio

Con la *Praefatio* si annuncia subito un doppio livello di interpretazione secondo il quale la *Lettera ai Romani* è da intendersi e che corrisponde da una parte al pensiero di Origene, dall'altra a quello dei suoi interlocutori: essi infatti (eretici),

sono soliti sostenere che la causa delle azioni di ciascuno non deve essere attribuita all'intenzione (*propositum*)³⁹, ma alla diversità della natura; e partendo da poche espressioni di questa lettera tentano di sconvolgere il senso di tutta la Scrittura⁴⁰.

Il proposito origeniano è invece quello di restituire il senso della *Lettera*, attraverso un'analisi completa del suo testo, per una ricomprensione retta dell'intera Scrittura

che insegna la libertà d'arbitrio concessa da Dio all'uomo⁴¹.

È interessante intanto notare che l'errore ermeneutico 'eretico' nasce per Origene dalla difficoltà del testo; infatti, accanto alla difficile interpretazione dei passi equivocati, Origene dichiara un più generico motivo di difficoltà del testo paolino, «elocutionibus» spesso «confusis et minus explicitis»⁴².

Le difficoltà sono superabili anzitutto con il ricorso orante

a Dio «che insegna all'uomo la scienza» (Sal 93,10) e che concede «per mezzo dello Spirito la parola di sapienza» (1Cor 12,8) e che «illumina ogni uomo che viene in questo mondo» (Gv 1,9), perché si compiaccia di farci degni di comprendere le parabole e le espressioni oscure e i detti dei sapienti e gli enigmi⁴³.

Queste precisazioni evidenziano il legame immediato che Origene istituisce tra interpretazione del testo e retta vita, mistica ed etica, aprendo, nel contempo, ad un ulteriore problema ermeneutico: la Scrittura deve essere decodificata al fine di svelarne il senso profondo, il retto senso, l'unico vero⁴⁴. In questo 'svelamento' risiede il superamento delle espressioni solo apparentemente contraddittorie e il retto intendimento del testo biblico; così anche le difficili e spesso contorte espressioni di Paolo trovano il loro senso non nella carenza intellettuale dell'apostolo, ma nella necessità di chiudere ad alcuni la possibilità di comprensione⁴⁵ fino a che non giungano ad un più alto grado di perfezione⁴⁶.

del Padre buono, non vuole piegare all'obbedienza nei confronti della sua legge, contro la volontà, gli spiriti dotati di ragione, ma aspetta che vengano spontaneamente, che ricerchino il bene della propria volontà e non per obbligo, e attende fino a che siano persuasi con l'insegnamento più che con il comando, con l'invito piuttosto che con la costrizione]».

³⁹ Il *propositum*, in questo senso, è proprio da intendersi come il modello delle virtù etiche e noetiche che il fedele ha comprese per l'ottenimento della salvezza.

⁴⁰ *CRm* I,1,1: «Astruere solent quod uniuscuiusque gestorum causa non ad propositum debeat sed ad naturae diuersitatem referri, et ex paucis huius epistulae sermonibus totius scripturae sensum [...] conantur euertere».

⁴¹ *Ibid.*: «Qui arbitrii libertatem concessam a Deo homini docet».

⁴² *Ibid.*: «Una, quod elocutionibus interdum confusis et minus explicitis utitur [Uno, perché (Paolo) adopera dei periodi talvolta confusi e poco espliciti]».

⁴³ *Ivi*, 833 B: «Deum, "qui docet hominem scientiam", et qui dat "per Spiritum verbum sapientiae", quique "illumina omnem hominem venientem in hunc mundum", ut dignos nos facere dignetur intelligere parabolas, et obscuros sermones, dictaque sapientium et aenigmata».

⁴⁴ È molto importante soffermarsi sul vero senso della Scrittura per Origene perché in esso è racchiuso il Logos eterno che si rivela nella comprensione del testo. In questo senso, *CRm* II,9,8 in cui Origene commenta Rm 2,26-27: «Custodit ergo legem in qui secundum litteram obseruat, et is praeuaricatur eam qui spiritalem eius non tenet sensum [...]. Ille enim qui secundum litteram uiuit custodire dicitur legem; iste uero qui secundum spiritum perficere [Osserva dunque la legge colui che la pratica secondo la lettera; e ne è trasgressore chi non ne coglie il senso spirituale [...]. Di colui infatti che vive secondo la lettera si dice che osserva la legge; di chi invece vive secondo lo spirito, si dice che la compie». Si comprende quindi come il senso profondo della Scrittura sia da ricercare per scopi morali e spirituali, cioè per trovarvi il Logos della vita che conduce sulla via della verità.

⁴⁵ In questo senso è da leggersi l'oscillazione paolina tra i destinatari «tutti» e «molti» che spesso compare nella *Lettera ai Romani*. Per es. *CRm* II,5,11: «Sed qui in apostolicis litteris per quos Christus loquitur iota unum aut unum apicem non credit otiosum asseuerabit non per errorem apostolo contigisse ut tali elocutione uteretur dicens: qui "reddet his quidem qui per patientiam boni operis gloriam et honorem quaerunt uitam aeternam" [...]. Vnde qui spiritalis est et intelligit quid spiritus loquatur in Paulo dicit: "Non haec apostolum per imperitiam sed per diuinam peritiam conscripsisse" [Chi invece nelle lettere dell'apostolo, attraverso le quali parla Cristo, non ritiene superfluo né un solo iota né un solo apice, sosterrà che non per errore è capitato all'apostolo di servirsi di una tale espressione quando ha detto: Egli che renderà la vita eterna a coloro invero che per la perseveranza nelle opere

L'intero scopo del *Commento* si annuncia come un confronto serrato con gli eretici per il ripristino della verità del libero arbitrio come senso dell'intera Scrittura contro la falsità 'delle nature' (ilica, psichica e pneumatica, o anche diversamente articolate), cioè contro un blasfemo predestinazionismo determinista, quindi, equivocato. E proprio sul problema della natura, subito sorge una prima importante questione: pur negando la stabilità e la definitività di essa, Origene ammette una possibilità di irreversibilità dallo stato di perfezione (perfezione – *progressio* – che è anche da intendersi riferita alla comprensione delle realtà divine, quindi progressione di conoscenza)⁴⁷. È il progresso «ad palmam supernae uocationis Dei in Christo Iesu» (Fil 3,13-14) che concede di non decadere più dallo stato di perfezione né di volgersi di nuovo a ciò che si era prima del premio («decidere non possit, neque retrorsum aspicere»). La natura è reinterpretata (rispetto a quella gnosticamente intesa) come 'consegna finale' e non come una 'forma' eternamente prestabilita, conseguenza dei meriti e non suo presupposto. Ma nonostante questo, l'inizio dell'uomo è caratterizzato da una sua strutturale, e quindi ontologica, naturale, libertà: quindi l'uomo ha una natura formale. L'ammissione di elementi strutturali implica, a mio avviso, una forte prossimità con il comune pensiero gnostico⁴⁸.

buone cercano la gloria e l'onore (Rm 2, 6-7) [...]. Per cui chi è spirituale e capisce che cosa lo Spirito dice attraverso Paolo, afferma che l'apostolo non ha scritto così per incompetenza, ma anzi per competenza divina».

⁴⁶ Gli eretici non appartengono all'alto grado di perfezione perché non hanno colto l'intima unità logica della Scrittura. Ma per Origene, l'eretico è anche sempre l'imprescindibile ed ineliminabile polo dialettico per la comprensione autentica del senso divino della scrittura. Per questo aspetto, cf. G. LETTIERI, *Il NOYΣ*, cit. L'utilizzo di *evertere* ad indicare l'operazione compiuta dagli eretici, annuncia non un superficiale accostamento al testo, ma un reale e cosciente scardinamento del suo senso autentico che è da ripristinare. A partire da queste prime dichiarazioni origeniane, emerge anche l'intenzione programmatica del commentario: l'esplicitazione del processo di perfezione come mezzo attraverso il quale giungere alla purificazione dal vizio e alla completa rettitudine della virtù, al fine di meritare la gloria della perfezione divina. Paolo, in questo senso per Origene, esprime nella *Lettera ai Romani* il raggiungimento del più alto grado di perfezione personale che non nelle altre *Lettere*. Sul concetto origeniano di processo di perfezione, da intendersi come 'progresso' di spiritualizzazione, cf. *CRm* I,1,2: «Unam quae est in expletione uirtutum secundum quam dicit quod non sit perfectus, et aliam cum ita quis proficit ut decidere non possit neque retrorsum aspicere, secundum quam dicebat: "Quicumque ergo perfecti sumus hoc sentiamus" [Una che consiste nell'esercizio della virtù, ed è secondo questa che dice [Paolo] di non essere perfetto; l'altra quando qualcuno progredisce in maniera tale da non potere più cadere né volgersi indietro, ed è secondo questa che ha detto: "Quanti dunque siamo perfetti, abbiamo tali sentimenti" (Fil 3,15)]». Come si evince dalla citazione, nell'esercizio della virtù Paolo è ancora imperfetto. Questo a causa sia della imperfezione stessa della carne che impedisce la completa spiritualizzazione della materia, sia dell'imperfezione della conoscenza riferita a 1Cor 13,12 e alla metafora dello specchio, presente in molti scritti origeniani. Per la prima imperfezione della virtù, per es. *CRm* I,3,7: «Qui etenim potest in carne quis positus adipisci integram libertatem ut in nullo iam seruiat carni? [Infatti che è colui che trovandosi nella carne può raggiungere una libertà così completa da non servire più in nessuna cosa la carne?]» per cui la carne è l'elemento impediente di ogni completezza di perfezione; per il secondo tipo di imperfezione, per es. *CRm* III,2,17 : « "Non est ergo iustus quisquam". Et addit: "Non est intelligens". Et reuera cum apostolus ipse ex parte se dicat agnoscere et ex parte intelligere quis erit qui dicatur intelligens? Quantumcunque enim quis intellexerit in speculo et in aenigmate uidebitur intelligere [Non vi è dunque nessun giusto (Rm 3,10). E ha aggiunto Non vi è chi comprenda (Rm 3,11). E in realtà, dal momento che l'apostolo stesso dice di avere una conoscenza parziale e una comprensione parziale, di chi si potrà dire che comprenda? Infatti, per quanto considerevole possa essere ciò che uno è stato capace di comprendere, sembrerà che lo comprenda come attraverso uno specchio e per enigma]». Il tema, centrale, della *perfectio* è strettamente legato a quello dell'essere *perfectus* dell'uomo che raggiunge tale stato alla fine di un percorso di cambiamento (nell'articolato senso di μεταλλαβείν per cui, per esempio, cf. *Clo* VIII) interiore. In questo senso, riconducibile alla metafora paolina dello specchio, l'uomo è in stato di *progressio*. *Progressio* anche come passaggio da un punto ad un altro, perfezionati: da Saul a Paolo, da Abramo ad Abrahamo, da Sarai a Sara, da Giacobbe a Israele, da Simone a Pietro, da "figli di Zebedeo" a "figli del tuono". Mentre per tutti gli altri il cambiamento del nome è iniziativa divina, nel caso di Paolo è da ricercare solo nel suo doppio nome, ma che indica, comunque, una differente funzione ovvero la scrittura delle legge per i gentili. Cf. anche G. LETTIERI, *Progresso*, in *DO*, 379-392.

⁴⁷ *CRm* I,1,2.

⁴⁸ Su questo aspetto del problema, prossimità e differenza del pensiero di Origene rispetto allo gnosticismo, G. LETTIERI, *Il NOYΣ*, cit., 187: «Certo, per Origene come per lo gnosticismo eretico, l'immediato, il semplice, la fede

1.2. *La perfezione della virtù e la scelta divina*

Il legame ermeneutica/etica risulta essere, per Origene, una chiave di decisiva reinterpretazione del pensiero paolino e una rielaborazione di quello gnostico. La virtù, la grazia⁴⁹, il libero arbitrio, la perfezione nella libera scelta del bene e la conformazione a Cristo⁵⁰, da una parte; la prescienza, l'elezione e la glorificazione dell'uomo (e delle creature razionali) dall'altra, tendono a configurarsi come un unico motivo nel grande progetto provvidenziale e predestinato di Dio. Tutti questi temi hanno una fortissima valenza morale, sbilanciati sulla decisione, del tutto autonoma, dell'uomo che sceglie attraverso il libero arbitrio della volontà quanto sia 'meglio per sé': il 'meglio' è identificato con ciò che viene rivelato per mezzo della Scrittura, rettamente compresa per mezzo dello Spirito; il sé, con la scoperta del peccato (attraverso la Legge e la coscienza) e della legge spirituale attraverso la quale si trova una via d'uscita all'ingiustizia per una moralità superiore, ma anche con la perfezione della virtù, dignità raggiunta al fine di ottenere giustificazione da parte di Dio.

In I,4⁵¹ la chiamata dell'uomo da parte di Dio, subito individuata come universalmente concessa, esprime una priorità di Dio nel processo di salvezza che però proprio per il suo carattere indiscriminato sembra in contraddizione con l'idea, espressa poco oltre, di elezione divina individuale.

Questo termine «chiamato», dal momento che spetta a tutti coloro che credono in Cristo, può sembrare generico. Però ciascuno, secondo ciò che in lui Dio ha previsto ed eletto, è chiamato ad essere o apostolo o profeta o maestro o uomo libero da moglie o servo a motivo di essa. E per la diversità della grazia si realizza ciò che sta scritto: «Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» (Mt 22,14)⁵².

«Essere chiamati» è strettamente legato ad «essere credenti» in Cristo. Credere è però la stessa cosa che «essere eletti»: entrambi i termini sono risposte all'«ordine di grazia». La grazia ricevuta è uno *status*, un ordine, corrispondente anch'essa alla chiamata. Quindi la «chiamata» e la «grazia» sono, da un lato,

come recezione stupita e ubbidiente della salvezza non sono che frammenti di verità: potrà quindi apparire forzato e fuorviante identificare proprio nell'annuncio essenziale della fede cristiana – in Cristo, Dio si fa uomo – il segreto motore delle complesse metafisiche gnostiche ed origeniane. Eppure, la gnosi è non soltanto uno sforzo (platonizzante!) di intelligenza totale della verità, ma soprattutto la rivelazione di un mistero cristiano di intimità, di identità (certo assai diversamente concepita: per gli gnostici nel senso della consustanzialità, per Origene nel senso della differenza ontologica). La «differenza ontologica» in riferimento ad Origene, sarebbe da discutere sulla base di un testo come *FrCor* 2,11 in cui si parla dell'ammaestramento da parte dello Spirito «accostando cose spirituali a cose spirituali (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες I Cor 2,13) [...]». Così infatti comprendo (συνίημι ma anche metto insieme, raccolgo) le cose di Dio e divento istruito dallo Spirito (γίνομαι διδακτὸς πνεύματος): non soltanto per aver appreso (μεμαθηκέναι) le cose di chi ha mosso Isaia, ma anche per il fatto di possedere lo stesso Spirito che chiuse e sigillò le parole di Isaia». L'uomo, dopo aver meritato il dono dello Spirito, diventa πνευματικός. E chi non accoglie lo Spirito non lo fa «a causa della natura (φύσις), come pensano gli eterodossi, ma per il fatto di non essere a ciò preparati (μὴ παρεσκευακέναι)». L'uomo animale (ὁ ψυχικός) non può capire (γνῶναι) le cose spirituali. Ma solo lo spirituale, il prossimo, il vicino, il connaturale, può partecipare dei misteri di Dio ed essere (re)integrato nella vita con lui.

⁴⁹ Mostrerò come per lo più la grazia sia riconducibile al dono naturale di Dio all'uomo e quindi non connesso con il libero intervento dello Spirito.

⁵⁰ Ogni azione che tenda al perfezionamento dell'uomo sul modello di Cristo. Cf. il fondamentale problema delle ἐπίνοιαι presente anche in *CRM* per es. I,3,6: «Quid est autem seruum esse Christi? Quod est seruum esse uerbi Dei sapientiae iustitiae ueritatis et omnium omnino uirtutum quae Christus est? [Che cosa significa essere servo di Cristo se non essere servo della parola di Dio, della sapienza, giustizia, verità e di tutte indistintamente le virtù il cui insieme è Cristo?]. Sul problema delle ἐπίνοιαι soprattutto *CJo* I, 21-23.

⁵¹ *CRM* I,4,1.

⁵² *CRM* I,4,1: «Nomen hoc id est uocatus quia ad omnes pertinet qui in Christo credunt generale potest uideri, sed unusquisque secundum id quod in eo praeuidit et elegit Deus aut apostolus uocatur aut profeta aut magister aut liber ab uxore aut seruus in coniuge, et pro diuersitate gratiae completur illud quod scriptum est: "Multi uocati pauci, autem electi" ». In riferimento alla chiamata anche VII,6,3: «Nam hi qui secundum propositum bonum et bonam uoluntatem quam circa Dei cultum gerunt uocantur ipsi sunt qui "secundum propositum" uocati dicuntur, et isti sunt qui uocati iustificantur. Bono enim eorum proposito deerat sola uocatio [Infatti quanti vengono chiamati secondo il proposito buono e la buona volontà dimostrata nel culto divino, questi sono coloro di cui si dice che sono i chiamati "secondo il proposito" (Rm 8,28) e sono costoro che, chiamati, vengono giustificati. Infatti solo la chiamata mancava alla loro buona intenzione]».

la concessione divina, l'appello di Dio; il «credere» e l'«elezione» sono la risposta⁵³ dell'uomo a quest'appello. Strutturato così il discorso origeniano vede molto appropriato il ricorso alla «previsione» di Dio sulle libere scelte che il chiamato farà. Così la condizione del chiamato può anche essere perduta per la mancanza di costanza, sicché la grazia della chiamata non comprende anche l'elezione come concessione di un libero dono divino che si configura come ricompensa per la fatica della perseveranza. L'elezione, infatti, è il consolidamento nel ruolo assegnato (apostolo profeta servo libero) in modo, in questo punto del testo, non meglio specificato.

Ad I,3⁵⁴ si legge una specificazione del concetto di previsione, paolinamente espresso come *prescienza* e questo in relazione al concetto di ἀφορισμένοσ, *segregatus*⁵⁵.

In Paolo viene designata non la sola chiamata generale all'apostolato, ma subito anche l'elezione che ne è seguita, in base alla prescienza di Dio⁵⁶.

L'elezione in Paolo è certa perché, sulla base della prescienza, Dio aveva già previsto i meriti per concederla⁵⁷. Infatti,

né Paolo è stato eletto per caso (*sortis incerto*) oppure per una diversità di natura (*naturae melioris*), ma fu egli ad offrire in se stesso i motivi della sua elezione a colui «che conosce ogni cosa prima che avvenga» (Dn 13,42)⁵⁸.

La medesima previsione è occorsa anche per i peccatori⁵⁹. In questo contesto viene per la prima volta nel *Commento* citato il passo decisivo per il problema della predestinazione, Rm 8,29:

«Quelli che preconobbe li ha anche predestinati a diventare conformi all'immagine del Figlio suo», mostrando con ogni evidenza che quanti Dio conobbe in precedenza che sarebbero stati tali da conformarsi a Cristo nelle sofferenze, anche questi predestinò conformi e simili all'immagine di lui nella gloria. Dunque viene prima la prescienza di Dio, mediante la quale vengono conosciuti quelli che avranno in se stessi le fatiche e i meriti, e così poi segue la predestinazione⁶⁰.

⁵³ Ovviamente c'è una sfasatura sull'elezione che è concessa da Dio come ricompensa della risposta coerente e costantemente rinnovata del chiamato, ma riposa completamente sulla libera attività volitiva dell'uomo.

⁵⁴ Il libro si riferisce all'elezione di Paolo che diventa però modello per ogni chiamata ed elezione.

⁵⁵ Qui Origene mette in relazione Rm 1,1 con Gal 1,15-16: ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεός] ὁ ἀφορισάσ με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Manca nella traduzione rufiniana il διὰ τῆς χάριτος.

⁵⁶ *CRm* 1,5,1: «In Paulo non sola generalis uocatio ad apostolatatum designatur sed et electio protinus secundum Dei praescientiam».

⁵⁷ Da collegare al secondo tipo di perfezione descritto sopra. Molto importante l'introduzione del problema delle nature da riferire agli gnostici (qui designati genericamente come eretici). Così a *CRm* I,5,1: «Quod tamen heretici ad calumniam uocant dicentes eum segregatum esse ab utero matris suae ob hoc quod in eo naturae bonitas inerat; sicut e contrario de his qui malae naturae sint dicitur in psalmis: "Quia segregati sunt peccatores ex utero" ». Origene continua subito dopo a I,5,2: «Si enim [Paulus] ut heretici putant uel sortis incerto uel naturae melioris praerogatiua fuisset electus numquam utique timuisset ne si minus corporis sui frena tenuisset euenire posset ut reprobis fieret uel uae sibi futurum si euangelizare cessasset [Se infatti Paolo – come pensano gli eretici – fosse stato eletto per un caso fortuito oppure per la prerogativa di una natura migliore, non avrebbe certo mai avuto timore di venire squalificato qualora avesse tenuto meno sotto controllo i freni del suo corpo, o che sarebbe potuta essere una disgrazia per lui se avesse cessato di evangelizzare]».

⁵⁸ *CRm* I,5,1: «Neque Paulus fortuito aut naturali differentia electus est sed electionis suae causas in semet ipso dedit ei qui scit cuncta antequam fiant».

⁵⁹ Cf. *ibid.*: «Segregati sunt peccatores ab utero, errauerunt a uentre, locuti sunt falsa». Si intelligamus quomodo statim ut de uentre matris procedunt peccatores errauerunt uel locuti sunt falsa, pariter intellegimus quod iuste separantur a uentre [I peccatori sono stati segregati fin dall'utero, sbagliarono fin dal ventre, pronunciarono falsità] (Sal 57,4). Se comprendiamo in che modo i peccatori hanno sbagliato o pronunciato parole false nell'atto stesso di uscire dal ventre della madre, ugualmente possiamo capire per quale ragione i giusti siano separati fin dal ventre]».

⁶⁰ *Ivi*, I,5,3: «Quos praesciuit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui»; euidenter ostendens quod eos quos praesciuit Deus tales futuros ut Christo se in passionibus conformarent ipsos etiam conformes ac similes imaginis eius praedestinavit et gloriae. Praecedit ergo praescentia de eis per quam noscuntur qui in se laboris et uirtutis habituri sint et ita praedestinatio sequitur».

Origene cerca di sfuggire al pericolo determinista⁶¹, annunciato nella «sortis incerto, vel naturae melioris», nella misura in cui sposta la causa della predestinazione non su di un'interpretazione della prescienza come causa dell'agire, ma sulle azioni dell'uomo, sul contenuto della prescienza e quindi sul chiamato. In questo senso Dio vede il merito e non può che prenderne atto. Da parte sua il chiamato può solo temere di perdere ciò che ha a causa della mutevolezza del volere. Dunque, la predestinazione non è da considerarsi come causa che determina una scelta, ma come una previsione che conferma la sua libertà. Origene, compiendo in questo caso una sintesi tra i suoi predecessori e gli «empi» eretici, indica una natura propria dell'uomo in continuo movimento che ha nella volontà la sua espressione compiuta. La volontà infatti mantiene il carattere della mutabilità e allo stesso tempo è natura, essenza, e quindi in qualche modo stabilità e permanenza.

L'elemento carismatico, emerso in *CRm* 1,4, si unisce con lo svelamento dell'essenza dell'uomo che è libero per natura e che sceglie con fatica, conquistando meriti, di rimanere sulla strada che è chiamato a percorrere: così anche la libertà – unica natura umana – è concessione di grazia (dono, come vedremo, concesso nell'ordine naturale della creazione) per solo mezzo della quale è possibile rispondere alla vocazione divina avendo così in dono l'elezione. In questo scambio si gioca il senso della predestinazione sempre condizionata dal merito ma prevista nella libertà del volere⁶². Come la prescienza non è causa dell'azione compiuta⁶³, così non è causa neppure della predestinazione. Le due anime, richiamantesi a vicenda in modo dialettico, del discorso origeniano, appaiono fondate su diversi soggetti in azione, l'uomo da una parte e Dio dall'altra, queste anime definiscono da una parte l'opera dell'uomo che accumula meriti per la salvezza; dall'altra l'intervento divino che elargisce doni per pura benevolenza. Ma l'apparenza è svelata dalla natura condizionata del dono che crea un corto circuito dialettico. Infatti: «Segregatus in Euangelium Dei⁶⁴». Sulla base di Gal 1,15⁶⁵, come si legge anche in *Phil* 25⁶⁶, il problema della prescienza e della predestinazione è sollevato in riferimento agli eretici i quali, come dicevamo, «ad calumniam uocant dicentes eum segregatum esse ab utero matris suae ob hoc quod in eo naturae bonitas inerat⁶⁷». I problemi relativi alla predestinazione sono qui già tutti delineati, pur mancando ancora il «come» dell'azione divina. Le precisazioni origeniane sul problema della 'natura' indicano una costituzione antropologica di tipo gnostico per cui l'uomo è ontologicamente, intrinsecamente, naturalmente buono o malvagio: ma più che l'accento sulla costituzione naturale, Origene vuole mettere in luce il senso dell'azione divina. Il testo greco è qui più illuminante:

ἐπιλαμβάνονται δὲ τῶν τοιούτων λέξεων οἱ μὴ συνιέντες τὸν ἐκ προγνώσεως θεοῦ προωρισμένον αἴτιον τυγχάνοντα τοῦ γίνεσθαι τὰ προγινωσκόμενα καὶ οἴονται διὰ τούτων εἰσάγειν τοὺς ἐκ κατασκευῆς καὶ φύσεως σωζόμενους⁶⁸,

per cui il problema del merito è subito messo al centro del discorso. La prescienza è quindi determinata in senso causale da chi sarà poi predestinato da Dio. Non è ancora chiaro il motivo per cui lo sarà, ma la predestinazione è certo già annunciata come vincolata al suo oggetto da lui stesso. La discussione ruota per questo attorno al pericolo gnostico che vorrebbe, con l'interpretazione della salvezza per

⁶¹ Per un'esposizione del determinismo stoico con relativa bibliografia, rimando al volume di A. MAGRIS, *Destino*, cit., e *L'idea di destino*, cit., 481 ss.

⁶² Cf. *CRm* 1,5,2, testo che analizzerò più oltre. L'idea di una visione sovrana di Dio non entra in contrasto con la visione gnostica della sovranità di Dio.

⁶³ Per un maggior dettaglio su questo aspetto si veda *CRm* VII,5-6 e *Phil* 25 in cui si trova un testo più esteso che non quello riportato da Rufino sull'esegesi di Rm 8,28-30, ma che conferma sostanzialmente la sua traduzione e i concetti sintetizzati.

⁶⁴ *CRm* I,5.

⁶⁵ ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί.

⁶⁶ *Phil* 25, 1-4.

⁶⁷ *CRm* I,5,1.

⁶⁸ *Phil* 25,1 ss: «Prendendo alcune espressioni, questi non capiscono che qualcuno che è predestinato per la prescienza di Dio (il predestinato della prescienza di Dio) è causa dei prognostici conosciuti, e pensano di poter da esse stabilire le loro dottrine (costruzioni), che gli uomini sono costituiti per natura tali da dover essere salvati (e salvarsi naturalmente)». Il passo riveste un'importanza decisiva nel commento tale da meritare anche un posto nell'antologia cappadocia.

natura, distruggere il libero arbitrio dell'uomo, sicché, tornando al caso di Paolo, il fondamento stesso della prescienza divina riposa in Paolo stesso: in qualche modo è lui stesso la causa della sua elezione⁶⁹. Dal punto di vista teoretico Origene confuta il pensiero gnostico superandolo nell'affermazione dinamica e dialettica del rapporto tra due libertà (quella divina e quella umana) che si richiamano vicendevolmente e sul piano ermeneutico egli conferma la fonte dell'errore gnostico: essi non capiscono (μὴ συνιέντες) e per questo non sanno spiegare le parole della Scrittura.

A questo punto è necessario scendere ancor più a fondo nel movimento origeniano di interpretazione della 'τέχνη soteriologica divina'. È proprio nell'indagine del senso della concessione del dono e dell'azione dello Spirito che risiede il *medium* ermeneutico per una comprensione del senso della predestinazione.

2. Seconda parte

2.1. *Dono di grazia, Spirito santo e spirito dell'uomo*

Pur da intendersi come dono da riferire di volta in volta a diversi soggetti (Dio Padre, Cristo, lo Spirito) verso diversi oggetti (l'uomo, le creature razionali in genere, il creato), la χάρις ha in tutti questi casi caratteri comuni. Di volta in volta la grazia è considerata da Origene dono che retribuisce la fatica umana⁷⁰, ricompensa per il buon compito svolto⁷¹, assegnazione del posto congruo nel corpo di Cristo in risposta alla «misura della fede»⁷². Così, da una parte l'assegnazione del dono della grazia è subordinato alla misura della fede, risposta libera alla chiamata di Dio⁷³, dall'altra lo Spirito dispensa liberamente, secondo l'utilità, secondo il disegno preordinato nella mente di Dio, i doni di grazia agli uomini.

La scelta dello Spirito (comunque subordinata all'utilità, quindi del tutto vincolata alla volontà del Padre⁷⁴, cui lo Spirito è subordinato) di conferire una determinata grazia è, ancora una volta, da riferirsi

⁶⁹ Resta fermo il fatto che «causas in eo et merita quibus in hoc segregari debuerit uidit ille quem non latet mens» (*CRm* I,5,2). Il contenuto della predizione è però del tutto vincolato alle buone azioni che l'apostolo avrebbe poi liberamente compiuto.

⁷⁰ *CRm* I,9,1: «Gratia» ad laborum patientiam referenda est [“La grazia” è in riferimento al poter sopportare le fatiche]».

⁷¹ *Ibid.* La grazia è «“diffusa in labiis eius”. Dat et apostolis suis gratiam cum qua laborantes dicant: “Abundantius uero quam omnes illi laboraui; non autem ego sed gratia Dei mecum” [“diffusa sulle sue labbra” (Sal 44, 3) ed egli [Cristo] la dà pure ai suoi apostoli, perché con essa, mentre faticano, possano dire: “Ho faticato più di tutti loro: non io, ma la grazia di Dio con me” (1 Cor 15,10)]». In questo senso la grazia è la parola che Cristo consegna ai discepoli che diventano apostoli con la fatica della predicazione, dono oggettuale prima come determinazione della natura, poi come messa in opera della bontà divina sulla base della scelta del bene che ogni uomo fa. Così *CRm* IX,3,1: «Cum dixisset singulos quosque credentium membra esse unius corporis Christi, nunc quasi diuersorum membrorum diuersitatem operis enumerat [Avendo già detto che tutti i singoli credenti sono membra dell'unico corpo di Cristo, l'apostolo elenca ora, per così dire, la differenza delle diverse membra nell'agire]».

⁷² *CRm* IX,3,1-2: «Secundum mensuram ergo fidei uniuscuiusque diuersitates dari pronuntiat gratiarum, ut verbi causa accepta quis gratia illud uel illud membrum in Christi corpore fiat. Et hic quidem mensuram fidei causam capiendarum posuit gratiarum [Secondo la misura della fede (Rm 12,6) di ciascuno, dunque, Paolo afferma che vengano date le diverse grazie cosicché, per esempio, uno ricevuta la grazia, divenga questo o quel membro nel corpo di Cristo. E qui certo egli ha posto la misura della fede come condizione per accogliere le grazie]».

⁷³ *CRm* IX,3,2: «Ponit ergo et mensuram fidei esse per quam quis gratiam capit, ponit et “ad id quod expedit” dari, et Spiritum diuidere “prout uult”. Vt ergo tanta in nobis fides inueniatur quanta possit sublimiorem gratiam promereri nostri operis uidetur et studii [Scriva dunque da una parte che c'è una “misura della fede” per la quale uno accoglie la grazia, scrive dall'altra che il dono è fatto “per ciò che è utile” e che lo Spirito lo assegna “come vuole”. Che quindi si trovi in noi tanta fede quanta è capace di meritare una grazia alquanto sublime sembra dipendere dal nostro operare e dal nostro zelo]».

⁷⁴ Questa volontà sembrerebbe dichiarata come assoluta, non condizionata cioè ad alcun merito o alcuna utilità. *CRm* IX,3,2: «Vt autem ad id detur quod expedit et utile sit accipienti Dei iudicium est; uel omnino si dari uelit, in ipso est [Che invece una grazia sia data per ciò che è utile e sia di vantaggio a chi la riceve, questo è giudizio di Dio; oppure sta completamente in lui se voglia che sia data]. Ma Origene continua subito dopo: «Voluit autem Deus “secundum rationem” uel “mensuram fidei” quae in nobis est; uel uoluit ad id quod expedit. Nisi si forte ita aliquis

alla determinazione della natura⁷⁵. Ci sono doni concessi che si esprimono nell'inclinazione di ciascuno ma che vengono sopiti dalla cattiva condotta. Qualora invece vengano coltivati con «labore et studiis» saranno perfezionati per mezzo della concessione di altra grazia⁷⁶.

L'analisi sulla natura condizionata del dono svela il ruolo decisivo dell'uomo nella partecipazione al disegno di Dio. È ora indispensabile mettere in luce l'azione carismatica dello Spirito che, almeno in questo commentario, Origene pone come strutturalmente centrale nel rapporto dell'uomo con Dio e che si realizza come relazione dialettica tra Spirito santo e spirito dell'uomo.

La progressione dell'anima verso la meta della divinizzazione, la conformazione all'immagine del Figlio, conducono alla spiritualizzazione dell'uomo, ovvero ad una sempre maggiore indifferenza per le cose della carne e ad una sempre più attenta considerazione della propria origine pneumatica⁷⁷. Gli uomini spirituali sono coloro che non sono più della carne (ovvero che non seguono più la legge della carne) ma sono di Cristo; essere di Cristo significa seguire la legge dello Spirito⁷⁸. Questa nuova legge, o legge compresa nuovamente in senso spirituale, è Cristo stesso, infatti:

servire la legge di Dio, ed essere sotto la legge dello Spirito equivale a servire Cristo. Ma servire Cristo equivale a servire la sapienza, a servire la giustizia, a servire la verità e a servire tutte le virtù messe insieme⁷⁹.

È dunque proprio del *perfectus* il poter partecipare alle realtà superiori, divine.

et hoc uelit intelligere: "Deus posuit in corpore unumquodque membrum prout uoluit", ut "uoluit" ad membrum magis referatur, hoc est prout uoluit, prout elegit, prout operam dedit, ne uideatur de homine arbitrii potestas auferri [Dio poi ha voluto "secondo ragione" o "la misura della fede" che è in noi, e ha voluto "per ciò che è utile". A meno che qualcuno per caso voglia intendere anche questa espressione: "Dio ha posto nel corpo ciascun membro come ha voluto" in modo tale che "ha voluto" venga piuttosto riferito al termine "membro", ossia 'come esso ha voluto', 'come ha scelto', 'come si è sforzato', affinché non sembri che sia tolta dall'uomo la facoltà dell'arbitrio]», tornando così all'idea di una condizione per l'elargizione del dono di grazia.

⁷⁵ *CRm* IX,3,3: «Verumtamen ex hoc quod ait dari gratiam ad id quod exedit, potest fieri ut etsi sit in aliquo mensura fidei tanta quae excelsiorem gratiam mereatur accipere, si sanctus Spiritus futura prospiciens expedire accipienti non iudicet, necessario diuidat unicuique prout uult et expedit [Poiché dice [Paolo] che la grazia viene data per ciò che è utile, può accadere che, anche se in qualcuno la misura della fede è tanto grande da accogliere una grazia alquanto elevata, se lo Spirito santo che scruta gli avvenimenti futuri non ritiene che essa sia utile per chi l'accoglie, è inevitabile che egli assegni a ciascuno come vuole ed è più utile]».

⁷⁶ *CRm* IX,3,5: «Et ita in omnibus his quae enumerata sunt est quaedam perfectio inter filios hominum quam labore et studiis propriis assequuntur siue in sapientia, siue in doctrina, siue in aliis officiis; quae tamen si non habeant a Deo gratiam datam nihil erunt, quia si desit eis gratia Spiritus, nec mambra esse Christi corporis possunt [E così in tutte queste funzioni che sono enumerate esiste tra i figli degli uomini una certa perfezione che essi conseguono con fatica e passione personale, sia nella sapienza sia nell'insegnamento sia nelle altre funzioni: e tutte queste non varranno niente se non hanno la grazia data da Dio giacché, se manca loro la grazia dello Spirito, non possono neppure essere membra del corpo di Cristo]».

⁷⁷ Commentando Rm 8,1-2, Origene fa un quadro dell'uomo spirituale, *CRm* VI,11,1: «Nunc uero de his dicit qui non iam ex parte in carne ex parte in spiritu sed ex integro in Christo sunt; et pronuntiat in his nihil damnatione esse dignum, quia "lex spiritus uitae in Christo Iesu liberauit eos a lege peccati et mortis" [Ora egli [Paolo] parla di coloro che non si trovano più in parte nella carne e in parte nello spirito, ma sono interamente di Cristo: dichiara inoltre che in essi non vi è più nulla da condannare poiché "la legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù li ha liberati dalla legge del peccato e della morte" (Rm 8,2)]».

⁷⁸ *Ibid.*: «"Lex" autem "spiritus uitae" una eademque est quae et lex Dei; sicut rursus una atque eadem est lex peccati et mortis. Nihil ergo damnationis erit his qui a lege peccati, quae est lex mortis, penitus liberantur, et legi Dei, quae est lex spiritus, seruiunt [La legge dello Spirito di vita, poi, è identica a quella che è la legge di Dio, come d'altra parte una medesima legge è quella del peccato e della morte. Pertanto non vi sarà alcuna condanna per coloro che sono interamente liberati dalla legge del peccato, che è legge di morte, e servono la legge di Dio, che è legge dello Spirito]». Vengono qui mostrate una serie di identificazioni. La legge dello Spirito è la legge di Dio. È detta dello "Spirito di vita" perché la sua osservanza contrasta la legge della morte che è quella del peccato. Per cui: compiere azioni peccaminose conduce alla morte; compiere azioni conformi alla legge di Dio conduce alla vita. Ma queste azioni conformi alla legge di Dio devono essere comprese a partire dall'interpretazione spirituale della legge che era già stata concessa ma che rimaneva velata.

⁷⁹ *CRm* VI,11,2: «Seruire autem legi Dei et esse sub lege spiritus, hoc est Christo seruire. Christo autem seruire, hoc est seruire sapientiae, hoc est seruire iustitiae seruire ueritati omnibusque simul seruire uirtutibus».

Questa categoria, il perfetto appunto, è da riferire alla sua matrice più esplicita ovvero quella pneumatica. Nell'indagare il collegamento tra l'uomo pneumatico e lo Spirito santo⁸⁰, se questo dono di perfezione (ovvero la spiritualizzazione) sia concesso dallo Spirito di Dio, Origene mostra il legame tra la presenza dello Spirito santo e la spiritualità (attività del suo spirito, consapevolezza della sua profonda essenza spirituale) dell'uomo, per cui Paolo può dire «Veritatem dico in Christo, non mentior, testimonium mihi perhibente conscientia mea in Spiritu Sancto» (Rm 9,1)⁸¹. La coscienza è relazione con lo Spirito santo. Dunque,

sembra necessario esaminare che cosa sia questa realtà che l'apostolo chiama coscienza. [...] Poiché io noto in essa una così grande libertà e che senza dubbio gode sempre e si rallegra per le azioni buone, mentre non è rimproverata per quelle cattive anzi, rimprovera e ammonisce l'anima stessa a cui è congiunta, per questo ritengo che si tratti proprio dello spirito di cui l'apostolo dice che coesiste insieme con l'anima – come abbiamo insegnato in precedenza – quasi come un pedagogo a lei, per così dire, associato e quasi come una guida, perché le faccia osservare ciò che è migliore o per le sue colpe la castighi e la rimproveri⁸².

Lo spirito (= coscienza) dell'uomo guida l'anima, sede del libero arbitrio, nelle sue scelte. Se fosse una coscienza autoreferenziale sarebbe, però, cieca. Legato, invece, allo Spirito di Dio, lo spirito dell'uomo trova la sua fonte normativa⁸³. Risulta decisivo, in questo senso, VII,6 laddove, commentando Rm 8,26, Origene specifica in cosa consista l'aiuto che il debole spirito dell'uomo riceve dallo Spirito di Dio:

La nostra debolezza dunque deriva dalla debolezza della carne. È questa infatti che ha desideri contrari allo spirito; e mentre ispira i suoi desideri, impedisce la purezza dello spirito e offusca la sincerità della preghiera. Quando però lo Spirito di Dio avrà visto il nostro spirito affaticarsi nella lotta contro la carne, allora unendosi a lui gli porge la mano e aiuta la sua debolezza⁸⁴.

⁸⁰ Il collegamento è legittimato sulla base della molteplicità dei significati di «spirito» presente nell'epistola di Paolo. Origene lo rileva bene al paragrafo 1 del libro VII,1: «Diuersos spiritus nunc uidemus sub uno nomine Spiritus indicari [Paulus]. Ait ergo in praesenti capitulo: "Quicumque enim Spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt"; in quo utique ipsum Dei spiritum dicit. Et iterum in sequenti: "Non enim accepistis", inquit, "spiritum seruitutis iterum in timore". In hoc ostendit spiritum seruitutis alium esse quam illum quem supra dixit spiritum Dei. Et propterea subiungit: "sed accepistis spiritum adoptionis in quo clamamus: Abba pater". In hoc spiritum adoptionis ostendit ipsum esse quem dixit supra spiritum Dei [Vediamo che sotto l'unico nome di spirito egli indica diversi spiriti. Dice dunque in questo passo: "Tutti coloro infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio" (Rm 8,14) dove senza dubbio nomina lo Spirito stesso di Dio. E d'altra parte nel passo seguente dice: "Infatti non avete ricevuto uno spirito di servitù per essere di nuovo nel timore" (Rm 8,15). Con questo mostra che lo spirito di servitù è diverso da quello che prima ha definito Spirito di Dio. E pertanto aggiunge: "Ma avete ricevuto lo Spirito di adozione a figli, nel quale esclamiamo: Abbà, Padre" (*ibid.*). Fa con ciò capire che lo Spirito di adozione è proprio quello che prima ha definito Spirito di Dio]. Emerge subito dopo anche la esplicita affermazione del modo attraverso cui si compie la "sinergia" tra Spirito santo e spirito dell'uomo: « "Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro", hoc est: ipse spiritus Dei in quo patrem Deum clamamus testimonium reddit nostro spiritui ["Lo Spirito stesso infatti rende testimonianza al nostro spirito" (Rm 8,16), cioè: lo Spirito stesso di Dio, nel quale chiamiamo Dio Padre, rende testimonianza al nostro spirito]».

⁸¹ *CRm* I,1,4.

⁸² *CRm* II,7,3: «Vnde necessarium uidetur discutere quid istud sit quod conscientiam apostolus uocat [...]. Quia ergo tantam eius uideo libertatem quae in bonis quidem gestis gaudeat semper et exultet, in malis uero non arguatur sed ipsam animam cui cohaeret reprehendat et arguat, arbitror quod ipse sit spiritus qui ab apostolo esse cum anima dicitur secundum quod in superioribus edocuimus uelut paedagogus ei quidam sociatus et rector ut eam uel de melioribus moneat, uel de culpis castiget et arguat».

⁸³ *CRm* II,7,4: «"Nemo scit hominum quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est"; et ipse sit conscientiae spiritus de quo dicit: "Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro". Et forte hic ipse spiritus est qui cohaeret animabus iustorum quae sibi in omnibus oboedientes fuerint ["Nessun uomo conosce ciò che è proprio dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui" (1Cor 2,11); e ritengo che tale spirito sia proprio lo spirito della coscienza, del quale Paolo dice: "Lo Spirito stesso rende testimonianza al nostro spirito" (Rm 8,16). E forse appunto questo è lo spirito che è congiunto alle anime dei giusti che gli saranno state obbedienti in tutto]».

⁸⁴ *CRm* VII,4,4: «Igitur infirmitas nostra ex carnis infirmitate descendit. Ipsa est enim quae concupiscit aduersus spiritum; et dum concupiscientias suas ingerit puritatem spiritus impedit et sinceritatem orationis offuscat. Sed ubi uiderit spiritus Dei laborare spiritum nostrum in aduersando carni et ad haerendo sibi porrigit manum et adiuuat infirmitatem eius».

Sicché, attraverso lo Spirito santo, lo spirito dell'uomo sostiene l'opera di Dio lottando contro la legge delle membra. L'aiuto divino è ancora una volta definito come ricompensa dello sforzo umano:

Così anche lo Spirito santo, quando avrà visto che il nostro spirito è sconvolto dalle lotte della carne e non sa che cosa debba chiedere secondo quanto conviene, allora egli stesso, come maestro, pronuncia per primo quella preghiera che il nostro spirito, se è vero che desidera essere discepolo dello Spirito santo, prosegue⁸⁵.

Viene così indicata la fonte della spiritualità dello spirito dell'uomo. L'esplicitazione delle funzioni dello Spirito, chiarisce la sua relazione con il mondo umano⁸⁶.

Ora, la presenza dello Spirito definisce il tenore della vita di chi lo riceve. Origene esprime la sintonia tra l'uomo spirituale e la presenza dello Spirito santo in quello stesso uomo, così egli tramite i doni di Dio e di Cristo progredisce verso una meta di perfezionamento (definita per lo più in senso escatologico) ma ultimata sulla base del dono dello Spirito⁸⁷. Lo Spirito compie nell'uomo una trasformazione, non meglio precisata, ma atta a ricevere nel futuro escatologico (la «vera gloria») la gloria di Dio. Così sembrerebbe che, nel progetto di Dio, lo Spirito conduca l'uomo verso un completo abbandono della carne, una trasformazione tale da renderlo adatto al regno immateriale (cioè spirituale). La trasformazione è evidentemente di tipo noetico: la forza dello Spirito rende più preparato

⁸⁵ *Ibid.*: «Ita ergo et Sanctus Spiritus ubi oppugnationibus carnis perturbari nostrum spiritum uiderit et nescientem quid orare debeat secundum quod oportet, ipse uelut magister orationem praemittit quam noster spiritus si tamen discipulus esse Sancti Spiritus desiderat prosequatur». Poco oltre viene ribadita la sintonia tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito di Dio, allorchando si legge: «Si uero spiritus quidem doceat et noster spiritus, id est mens nostra, non sequatur suo uitio infructuosa ei fit magistri doctrina. Et istud Paulus mysterium intra hominem geri sciens dicebat: "Nam si linguis loquar spiritus meus orat sed mens mea sine fructu est"; spiritum suum dicens gratiam Sancti Spiritus quae a Deo hominibus datur [Se invece lo Spirito insegna, ma il nostro spirito, cioè la nostra mente, non lo segue, allora per colpa sua la dottrina del maestro diventa inutile. E Paolo, sapendo che proprio questo mistero si realizzava nell'uomo, diceva: "Infatti se parlo in lingue, il mio spirito prega, ma la mia mente rimane senza frutto (1 Cor 14,14)", chiamando «spirito suo» la grazia dello Spirito santo che da Dio viene data agli uomini]» (*CRm* VII,4,5). Da notare come l'identificazione tra spirito e mente «ma il nostro spirito, cioè la nostra mente» contravvenga a quanto detto più sotto nella citazione paolina «il mio spirito prega, ma la mia mente rimane senza frutto». La Cocchini nota come questa specificazione *id est mens nostra* sia da attribuire a Rufino, sulla base di altre opere origeniane in cui è citato 1 Cor 14,14 (*Prin* II,8,3; *Orat* 2,4; *Hlos* XX,1, opere che possediamo nella traduzione di Rufino). Pur riconoscendo che il *voûc* sia origenianamente da intendere come la parte superiore dell'anima, piuttosto che coincidente con il *πνεῦμα*, mi sembra che l'intento identificativo sia qui origeniano: Rufino conosce l'antropologia origeniana, di cui abbiamo conoscenza proprio attraverso le opere da lui tradotte; l'intento origeniano di mostrare uno spirito cosciente, che sa della sua relazione con lo Spirito di Dio, poi, mi sembra in linea con quanto abbiamo cercato di mostrare finora.

⁸⁶ In questo senso al capitolo 1 del libro IX, commentando Rm 12,1-2, Origene richiama alla santità del sacrificio del corpo. Si legge (*CRm* IX,1,3): «Nunc autem Paulus obsecrat credentes in Christo ut corpora sua exhibeant "hostiam uiuentem sanctam placentem Deo". "Viventem" dicit hostiam quae uitam, hoc est Christum in se gerit, et dicit: "Mortem Iesu in corpore nostro circumferimus ut et uita Iesu Christi manifestetur in corpore nostro". "Sanctam" dicit in qua sanctus Spiritus habitat secundum quod in alio loco dixit: "Aut nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in uobis?" [Ora invece Paolo supplica i credenti in Cristo a presentare i loro corpi "quale vittima vivente, santa, gradita a Dio". Egli definisce "vivente" la vittima poiché porta in sé la vita, cioè Cristo, e dice: "Portiamo la morte di Gesù nel nostro corpo, affinché anche la vita di Gesù Cristo si manifesti nel nostro corpo (2 Cor 4,10)". La chiama "santa" poiché vi abita lo Spirito santo, secondo quanto ha detto in un altro passo: "Non sapete forse che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? (1 Cor 3,16)"]».

⁸⁷ Dono anch'esso normalizzato. *CRm* IV,8,992C-D: «Vnde arbitror nec posse quempiam nec mereri futurae illius gloriae fieri capax nisi iam hinc usum et meditationem quamdam eius accipiat secundum quod apostolus dicit, in speculo eam et in aenigmate contuendo; ut ex hac imagine meditationis assidue quam in carne positus de diuina gloria gerit paratior ad capacitatem uerae illius gloriae per uirtutem Sancti Spiritus transferatur [penso che nessuno possa o meriti di diventare capace di quella gloria futura se già da questo mondo non comincia a farne esperienza e, per così dire, oggetto di meditazione, secondo quanto dice l'apostolo, contemplandola come in uno specchio e per enigma, affinché da questa immagine offertagli dalla assidua meditazione che egli, pur stando nella carne, compie della divina gloria, sia trasformato dalla forza dello Spirito santo così da essere più preparato per ricevere quella gloria vera]».

l'uomo a ricevere ciò che egli comunque già comprende per enigma. Le espressioni usate da Origene per indicare l'attuale comprensione, *meditatio, accipere, contueri*⁸⁸, ne rivelano la natura intellettuale. Concessione e trasformazione rientrano per Origene nella categoria del dono: egli parla espressamente di doni dello Spirito⁸⁹, distinguendoli da quelli di Cristo e del Padre ma collocandoli nella stessa economia. Ma questi, conquistati solo dai perfetti, sono in sostanza doni di santificazione⁹⁰. È interessante notare come il concetto di dono sia associato a quello di funzione, utilità:

E così in tutte queste funzioni che sono state enumerate esiste tra i figli degli uomini una certa perfezione che essi conseguono con fatica e passione personale, sia nella sapienza sia nell'insegnamento sia nelle altre funzioni: e tutte queste però non varranno niente se non hanno la grazia data da Dio giacché, se manca loro la grazia dello Spirito, non possono neppure essere membra del corpo di Cristo⁹¹.

Il passaggio lessicologico da *donum* a *officium* esprime, a livello semantico, l'interpretazione origeniana della concessione carismatica: il dono ha una funzione economica, è utile alla comunità, quindi alla formazione del corpo di Cristo. Per essere però davvero utile, la funzione deve essere pensata nell'ordine della grazia, ovvero concessa dallo Spirito (aggiungerei: secondo il disegno del Padre). L'azione dello Spirito santo indicata da Origene, mi sembra metta in luce chiaramente il carattere morale del dono di grazia. Ogni dono, concesso sulla base di un merito precedentemente accumulato dall'uomo, perfeziona lo stato della sempre inadeguata forza umana ed è preordinato all'utilità del bene⁹²: così al cammino di perfezione dell'uomo, che attraverso il dono dello Spirito giunge a definirsi come idoneo a ricevere la gloria escatologica, si aggiunge l'idea dell'economia del dono per l'edificazione della Chiesa. Accanto ad una visione, a mio avviso preminente, personalistica della salvezza, emerge un senso sotierologico ecclesiale, comunitario. Ogni dono dello Spirito (la profezia, l'illuminazione, la predicazione...) esprime il senso di questa edificazione e il senso del preordinamento divino, del suo disegno, conducendo la ricerca ancora un passo avanti nella definizione del problema della predestinazione.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Che la spiritualizzazione, perfezione del santo, santificazione, avvenga per opera dello Spirito di Dio (= Spirito santo) è ben espresso anche in *Prin* I,3,5. Qui l'azione santificante dello Spirito è esplicitamente perfezionatrice di un'anima già volta al bene. L'azione del Padre e del Figlio è rivolta a tutti, indistintamente; l'azione dello Spirito «non può assolutamente dirigersi a esseri senz'anima o a quelli che, pur animati, sono privi di parola e neppure a coloro che son dotati di ragione ma sono in possesso del male e non sono assolutamente volti al bene. Ritengo che lo Spirito santo agisca soltanto su coloro che già si volgono al bene e procedono per la via di Cristo, cioè che fanno il bene e sono in Dio». Sull'identificazione Spirito di Dio e Spirito santo e sulla molteplicità dei nomi dello Spirito, M. SIMONETTI, *Sulla teologia trinitaria di Origene*, in *Studi sulla cristologia*, cit., 109-143.

⁹⁰ La profezia come esplicito dono dello Spirito conduce, a mio avviso, sulla strada della peculiare esplicitazione di questi doni. Per una specificazione del dono della profezia, altro tema chiave per una migliore comprensione del problema in questione, ma che non è possibile trattare ora, rimando alla voce curata da G. FILORAMO, *Profezia*, in *DO*, 376-379.

⁹¹ *CRm* IX,3,5: «Et ita in omnibus his quae enumerata sunt est quaedam perfectio inter filios hominum quam labore et studiis propriis assequuntur siue in sapientia siue in doctrina, siue in aliis officiis; quae tamen si non habeant a Deo gratiam datam nihil erunt, quia si desit eis Spiritus, nec membra esse Christi corporis possunt».

⁹² La perfezione dell'uomo è da intendersi in due sensi: il primo è da riferire alla perfezione nel tempo presente, ancora del tutto provvisoria («come in uno specchio e per enigma») ma che istituisce l'uomo pneumatico, ovvero dischiude il campo d'azione spirituale, in conseguenza delle sue azioni precedenti (quindi non spirituali ma preordinate alla spiritualizzazione e dunque con una qualche comprensione dello spirituale); l'altro è il perfezionamento escatologico, quello che sarà completato nella concessione della gloria finale. Il primo senso è anche espresso da Origene nei confronti di quelli che intendono il senso spirituale della Scrittura e che dunque solo possono agire secondo Dio.

3. Terza parte: La predestinazione

3.1. *Promessa e provvidenza*⁹³: la sottomissione alla vanità

Che l'uomo, decaduto nella colpa a seguito della mutevole condizione in cui si trova, debba ritornare al mondo della gloria del Padre cui tutto è subordinato attraverso la 'via del dono', afferrata per mezzo di un'illuminazione comprendente, mi sembra chiaro dall'analisi condotta fino a questo punto⁹⁴, per cui emerge un'antropologia piuttosto definita secondo il modello greco. L'uomo è essenzialmente razionale ed intellettuale. Il logos di cui esso è dotato corrisponde perfettamente a quel Logos che ne è la fonte, nella dischiusura dell'ordine universale. La tensione tra il logos individuale, sede della ragione, e il Logos universale, individuato in Cristo, costituisce l'ambito entro il quale Origene organizza il dispiegamento del piano provvidenziale di Dio e segna la sintesi definitiva della differenza cristiana⁹⁵: la sostanza dell'uomo, ormai decaduto, è individuata nell'anima e nella mente⁹⁶, immagini del divino nell'uomo; esse costituiscono solo lo spazio dell'interiorità in sintonia con il pensiero greco precedente e coevo ad Origene. Ma solo nella conoscenza di Dio (vera gnosi) e nella disposizione a ricevere lo Spirito santo viene indicato il contenuto razionale, che si attua nell'illuminazione spirituale e nella comprensione della Scrittura. Ma c'è di più.

La sostanza dell'uomo interiore (l'anima e la mente) è indicata da Origene «immagine di come la creazione è stata sottomessa alla vanità a motivo di colui che l'ha sottomessa». Per comprendere a fondo quest'espressione e il relativo coinvolgimento della libera volontà dell'uomo nel disegno provvidenziale di Dio, è necessario soffermarsi brevemente sul capitolo 3 del libro VII, laddove emerge con chiarezza il senso di questo progetto di Dio: Origene mostra il contenuto della salvezza futura nell'eredità del regno ricorrendo, ancora una volta, alla categoria di spirito, in modo non difforme da quanto ho già espresso sopra, ma meglio applicata al problema del disegno di Dio sul mondo. Nel grande progetto di Dio gli uomini ricevono, al fine di parteciparvi, lo 'spirito di servitù' che si manifesta nell'osservanza della legge di Dio a seguito del timore per la pena della trasgressione; lo 'spirito di adozione', quando l'uomo compie tutto per amore del Padre.

Se abbiamo ricevuto lo Spirito di adozione, siamo dunque figli. Se poi siamo figli, evidentemente siamo anche eredi (Rm 8,17). Infatti il salario lo attende il servo, l'eredità la spera il figlio. E ancora aggiunge [Paolo] un altro elemento per ampliare la conclusione: «Eredi invero di Dio e coeredi di Cristo» (Rm 8,17). Uno diventa erede di Dio quando merita di ricevere le cose che sono di Dio, cioè la gloria dell'incorruttilità e della immortalità, i tesori nascosti della sapienza e della scienza, e diventa coerede di Cristo quando «egli trasformerà il corpo della nostra umiliazione rendendolo conforme al corpo della sua gloria» (Fil 3,21), e anche quando avrà meritato di conseguire ciò che il Salvatore stesso dice: «Padre, io voglio che dove sono io vi siano anche questi con me» (Gv 17,24)⁹⁷.

La cura di Dio è espressa attraverso una «promessa» ed un «oggetto»: la «promessa della sua eredità» e l'«eredità stessa» che consiste nella gloria dell'incorruttilità e dell'immortalità, nei tesori nascosti della sapienza e della scienza, e nella coereditarietà con Cristo. Se l'oggetto, l'eredità, è espressione di

⁹³ L'avvicinamento progressivo al tema è necessario al fine di giustificare in modo fondato quanto sostenuto circa il processo di normalizzazione origeniana del carismatico e della soteriologia predestinata.

⁹⁴ *CRm* VII,2,6: «Interioris autem hominis renouatio utpote qui est rationabilis et mens in agnitione Dei et capacitate Sancti Spiritus constat [Il rinnovamento dell'uomo interiore (cf. 2 Cor 4,16), com'è naturale per chi è razionale ed intellettuale, consiste nella conoscenza di Dio e nella capacità di ricevere lo Spirito Santo]».

⁹⁵ L'espressione si riferisce alla ragionevole scelta cristiana rispetto alle precedenti forme morali ed intellettuali non ancora del tutto definite: empie, le gnostiche; troppo terrene, letterali e per questo del tutto aporetiche, le giudaiche; inadeguate, le filosofiche perché non indicative del vero Logos.

⁹⁶ Per una discussione sul problema della mente nell'interpretazione gnostica e origeniana, G. LETTIERI, *La mente*, cit., 63-122.

⁹⁷ *CRm* VII,1,8: «Si spiritum adoptionis accepimus ergo filii sumus. Quod si filii sumus sine dubio et haeredes. Mercedem namque seruus expectat, hereditatem filius sperat. Et rursus aliud addit conclusionis augmentum: "heredes quidem", ait, "Dei, coheredes autem Christi". Heres quis efficitur Dei, cum quae Dei sunt meretur accipere, id est incorruptionis et immortalitatis gloriam, thesauros sapientiae et scientiae reconditis; coheres uero Christi, cum transformabit corpus humilitatis nostrae conforme corpori claritatis suae, sed et cum illud adipisci meruerit quod dicit ipse saluator: "Pater uolo ut ubi ego sum et isti sint mecum" ».

un'altra formulazione ontoteologica di Dio, per cui, l'eredità è in qualche modo Dio stesso che si consegna nonostante la sua intangibilità (si fa prossimo, tangibile, l'intangibile), nella promessa risiede la chiave del disegno pensato eternamente da Dio. Anzitutto perché la promessa è vincolata al merito dell'uomo, cosicché solo attraverso la dialettica tra pensiero eterno di Dio e libera opera dell'uomo è possibile giungere alla salvezza⁹⁸; poi perché, è solo nella dichiarazione della condizione di eredi che si aprono i misteri nascosti nelle Scritture. Il fine dell'interpretazione della Legge, delle profezie, di tutta la Scrittura consisterebbe dunque in questa conclusione così pregnante: l'uomo riceve uno spirito di adozione perché la sua destinazione è quella di essere erede di Dio e coerede di Cristo⁹⁹.

Anche la creazione (l'insieme delle creature) vive nella speranza di una liberazione e di una parte di eredità, e così perché è razionale. Tutte le creature di Dio sono, per questo stesso fatto, razionali, ovvero partecipano (a diversi livelli e gradi) della ragione stessa che le ha create e le ha poste nella condizione in cui sono per servire ad un preciso scopo. La sottomissione alla vanità¹⁰⁰ produce, per una 'coercizione' dolce e temporanea, gemiti e sofferenze¹⁰¹ ma, al tempo stesso, esprime anche esattamente lo scopo per cui Dio assegna a ciascuna sua opera un posto preciso. Ma il disegno provvidenziale di Dio è espresso come del tutto finalizzato all'uomo e alla consegna dell'eredità di cui ho sottolineato più sopra la consistenza (definita qui in senso soteriologico).

Guarda come i servizi resi dal sole stesso e dalla luna e dalle stelle del cielo e da tutto il mondo stiano sottomessi alla vanità e servano la corruzione. Infatti per le necessità degli uomini fanno crescere le messi, producono frutti degli alberi e l'erba dei campi e, tornando su se stessi, fanno scorrere i cicli dell'anno. Rinnovano infatti le cose che passano e lasciano passare di nuovo quelle che si sono rinnovate. E tu comprenderei come anche gli angeli stessi facciano qualcosa di simile e siano stati sottoposti a questa corruzione, se consideri quella frase di Paolo che dice: «Sono tutti spiriti incaricati di un servizio, mandati a prestare la loro opera per coloro che ricevono l'eredità della salvezza» (*Eb* 1,14)¹⁰².

⁹⁸ *CRm* VII,1,9: «Haec namque uia est quam coheredibus suis Christus aperuit ut neque ex fortitudine neque ex sapientia sed ex humilitate exaltentur et ex tribulationum patientia aeternae hereditatis gloriam consequantur [È questa infatti la via che Cristo ha aperto ai suoi coeredi, affinché siano esaltati non per la forza né per la sapienza, ma per l'umiltà, e ottengano la gloria dell'eredità eterna mediante la pazienza nelle tribolazioni]». Il testo esprime bene la funzione di Cristo come modello da imitare. Non è tanto il sacrificio di Cristo in se stesso ad avere valore redentivo ma quanto questo sia modello forte per l'imitazione che ne può conseguire.

⁹⁹ *CRm* VII,2 definisce meglio il contenuto della promessa secondo il modello platonico della dialettica tra sensibile e sovrasensibile. Infatti «non sono proporzionate le pene del momento presente alla gloria futura» (cf. *Rm* 8,18), così come non si può paragonare ciò che è mortale all'immortale, il visibile all'invisibile, il temporale all'eterno, il caduco al perenne, per cui cf. *ivi*, VII,2,1-2. E Origene aggiunge poco oltre: «Ostendit enim per haec quod qui illa respicit quae non uidentur et aeterna sunt omnem tribulationem quaecumque acciderit quamuis saeua quamuis longa uideatur momentariam ducit et leuem [Con ciò infatti Paolo mostra che chi pensa alle cose invisibili ed eterne, ritiene fuggevole e leggera ogni tribolazione che gli possa capitare, sebbene sembri terribile e lunga]». Ancora una volta, Origene mette in luce come il merito sia il centro del movimento soteriologico divino.

¹⁰⁰ *CRm* VII,2,5: «Apostolus [...] ait etiam creaturam ut pote rationabilem habere expectationem quamdam et spem gerere temporis illius quo reuelanda est gloria filiorum Dei, hoc est cum reuelabuntur ea quae praeparata sunt his qui filii Dei esse merebuntur, aut certe cum sublato ab his uelamine quo obteguntur manifestati fuerint ipsi quia filii Dei sunt. Quae autem est creatura quae "reualationem filiorum Dei expectat"? Haec, inquit, quae nunc "uanitati subiecta est", subiecta autem "non uolens" nec sponte propria sed uoluntate eius qui dispensat uniuersa [L'apostolo [...] dice che anche la creazione, in quanto razionale, vive una certa attesa e ha la speranza di quel tempo in cui si rivelerà la gloria dei figli di Dio, cioè quando saranno rivelate quelle realtà che sono state preparate per quanti meriteranno di essere figli di Dio o almeno quando, tolto da costoro il velo che li tiene nascosti, sarà manifesto che essi sono figli di Dio. Ma qual è questa creazione che attende la rivelazione dei figli di Dio (*Rm* 8,19)? Quella, dice, che adesso è stata sottomessa alla vanità, sottomessa però non per suo volere (*Rm* 8,20) né in modo spontaneo, ma per il volere di colui che governa l'universo]».

¹⁰¹ *CRm* VII,2,5: «Hoc autem dicit facere creaturam pro eo quod uanitati subiecta est et in seruitute corruptionis est posita [Paolo dice che la creazione agisce così per il fatto di essere stata sottomessa alla vanità e stabilita nella servitù della corruzione]», ovvero la sottomissione genera nella creazione un moto di repulsione a causa della vanità e corruzione alla quale è stata sottomessa senza volerlo.

¹⁰² *CRm* VII,2,8: «Sed ab his, si uidetur, exemplis etiam ad superiora conscende et uide ipsius solis et lunae ac stellarum caeli et totius mundi ministeria quomodo subiecta sunt uanitati corruptionique deseruiunt. Ad usus namque hominum alunt segetes arborum fructus producunt herbarumque camporum; atque eosdem in se reuertentes

Anche l'anima e la mente (l'uomo interiore) sono state sottoposte alla vanità del corpo, e anche la sottomissione alla vanità dell'uomo (cioè la caduta dell'anima nel corpo e nella corruzione) è per la salvezza. Anzi, questa caduta definisce meglio il senso della vanità, perché ne esprime direttamente il fine¹⁰³. La vanità, direttamente collegata al corpo, alla corruttibilità, alla materia, a tutto ciò che, in senso platonico, costituisce un ostacolo all'unione mistico-intellettuale, razionale con Dio¹⁰⁴. La consapevolezza della materialità impediente genera il desiderio di liberazione, la speranza di arrivare al momento in cui, dopo la lotta e la fatica, sarà consegnato come ricompensa lo spirito di adozione.

Ora, questa ricompensa è il momento sintetico del movimento dialettico tra la sottomissione non volontaria dell'uomo alla vanità e corruzione e il progetto provvidenziale di Dio, al fine di realizzare nell'uomo stesso le promesse fatte:

«Il corpo corruttibile appesantisce l'anima e l'abitazione terrena opprime la mente dai molti pensieri» (Sap 9,15) e lo stesso dice l'apostolo: «Infatti mentre siamo nel corpo, siamo lontani dal Signore» (2 Cor 5,6) ed egli desidera piuttosto stare lontano dal corpo e vicino al Signore (cfr. 2 Cor 5,8). Tutto questo egli vuol dire e lo esplicita maggiormente anche in quel passo dove afferma: «Sono preso poi tra questi due desideri: ho il desiderio di tornare ad essere con Cristo; è cosa infatti di gran lunga migliore, ma è più necessario che io rimanga nella carne per il vostro bene» (Fil 1,23-24)¹⁰⁵.

La sottomissione, seppur contro la volontà, non è senza ragione. L'esempio di Paolo manifesta chiaramente lo scopo della sottomissione, ovvero l'accettazione dell'utilità della corporeità per la comunità a seguito della comprensione del piano soteriologico di Dio¹⁰⁶. L'espressione «a motivo di colui che così ha stabilito», dichiarazione della presenza di un progetto chiaro da parte di Dio e quindi di scelte umane conseguenti e ben fondate, trova un ulteriore contenuto a conclusione del capitolo¹⁰⁷.

anni circulos uolunt. Reparant enim quae praetereunt et praetereire rursum quae reparata sunt sinunt. Ipsos quoque angelos si ad sententiam Pauli respicias quae dicit quia "omnes sunt ministeriales spiritus ad ministerium missi propter eos qui hereditatem capient salutis" ».

¹⁰³ *CRm* VII,2,6: «Nunc repetentes discutimus intentius quae est ista uanitas cui creatura dicitur esse subiecta, et quae est ista corruptio de cuius seruitute liberandam se sperat. Mihi uidetur quod de hac materiali et corruptibili corporum substantia ista dicantur [Analizziamo con più attenzione quale sia questa vanità alla quale si dice che è stata sottoposta la creazione ed anche quale sia questa corruzione (cf. Rm 8,20) dalla cui servitù essa spera di essere liberata. Mi sembra che tali espressioni siano riferite a questa sostanza corporea materiale e corruttibile, poiché la corruzione non ha potere se non sul corpo]».

¹⁰⁴ In un altro senso, certo più in linea con Paolo, il corpo ha uno scopo, che è quello di continuare e mantenere l'opera di Dio, creando relazioni e la vita stessa, ma ha anche di essere il termine della corruttibilità, il punto critico in cui si individua con certezza la causa della corruzione. Per cui: «Considera enim necessitates corporis appetentiam cibi digestionum pudorem posteritatis reparandae uerecundiam ut seritur soboles ut editur ut nutritur, et uide quanta in his uanitas habeatur quanta corruptio, cui creatura animae nobilis et rationabilis licet non uolens subiecta est, subiecta tamen in spe tempus uidelicet sperans quo liberetur cum filiorum Dei tempus libertatis aduenerit [Considera infatti le esigenze del corpo, il desiderio del cibo, il pudore per gli escrementi, il ritegno nel procreare, come i figli vengono concepiti, generati, nutriti, e osserva in tutto ciò quanta vanità e quanta corruzione vi siano, alle quali la creazione di un'anima nobile e razionale, pur non volendolo, è stata sottoposta, però sottoposta nella speranza; sperando, si capisce, quel tempo in cui sarà liberata, quando sarà giunto il momento della liberazione dei figli di Dio]» (*CRm* VII,2,7).

¹⁰⁵ *CRm* VII,2,7: «"Corruptibile corpus aggrauat animam et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem"; et item idem apostolus: "Dum enim sumus in corpore peregrinamur a Domino"; et cupit magis peregrinari a corpore et adesse ad Dominum. Hoc indicat et multo apertius exponit etiam in eo ubi dicit: "Coarctor autem ex duobus, desiderium habens reuerti et cum Christo esse; multo enim melius; permanere autem in carne magis necessarium propter uos"».

¹⁰⁶ Non solo la sottomissione viene espressa come passiva accettazione del progetto di Dio a seguito di una comprensione del disegno, ma è anche dichiarata attiva partecipazione degli affetti più alti dell'uomo. Infatti «creatura enim licet non uolens subiecta sit, tamen quoniam uoluntati cedit eius qui subiecit etiam affectum quendam et caritatem circa eos exhibet pro quibus uidetur esse subiecta et pro doloribus eorum dolet et pro gemitibus gemit [La creazione, pur essendo stata sottomessa contro la sua volontà, tuttavia, poiché cede alla volontà di colui che l'ha sottomessa, dimostra anche un certo affetto e amore verso coloro per i quali essa si vede che è stata sottoposta, e soffre per le loro sofferenze e geme per i loro gemiti]» (*CRm* VII,2,10).

¹⁰⁷ «Per haec ergo singula deprehenditur rationabilis creatura "uanitati esse subiecta non uolens sed propter eum qui subiecit in spe". Spes namque est ab his rebus corporeis et corruptibilibus aliquando cessandum. Hanc enim habet

La predestinazione quindi si esprime qui nel senso della sottomissione non volontaria (ma utile) della creatura alla vanità, al fine comunque, del tutto benevolo e previsto, di realizzare il provvidenziale e amorevole piano di Dio.

3.2. *La predestinazione come prescienza*

È necessario, a questo punto, definire il problema della sinergia tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito santo, al fine di chiarire il senso dell'esplicito riferimento origeniano alla priorità della prescienza di Dio nei confronti degli atti dell'uomo rispetto alla predestinazione (cfr. Rm 8,29).

Lo Spirito intercede per l'uomo, per aiutare la sua debolezza *ex carnis infirmitate descendit*¹⁰⁸:

È come se un maestro, accogliendo un discepolo che non sa nulla ed è ignorante persino dell'alfabeto, per poterlo ammaestrare e istruire, ha bisogno di abbassarsi fino ai primi rudimenti dell'allievo e di dire lui per primo i nomi delle lettere – così che il discepolo li apprenda ripetendoli – e diventa in qualche modo egli stesso, che è maestro, simile al discepolo che comincia, dicendo e meditando quelle cose che chi sta agli inizi deve dire e meditare. [...] Egli offre i gemiti con cui il nostro spirito può apprendere a gemere per rendersi di nuovo a Dio propizio¹⁰⁹.

Un primo rilievo, in linea con quanto detto finora, si può fare in riferimento al problema della debolezza dell'uomo derivante dalla carne: è a causa di essa che sorgono desideri contrari allo Spirito di Dio, ovvero alla sua legge. La sequela dei desideri della carne equivale alla staticità del peccato, avversa alla lotta che l'uomo compie per affrancarsi da essi verso la quiete dello Spirito; il peccato (o il semplice desiderio del peccato) oscura la mente tanto da non consentire «la purezza dello spirito»: solo lo spirituale in purezza può aspirare alla partecipazione di Dio nel suo regno. È però necessario anche una seconda precisazione: i desideri della carne «offuscano la sincerità della preghiera» cosicché lo spirito dell'uomo non sa neppure cosa è conveniente chiedere a Dio. Così lo Spirito dà l'intonazione, il gemito iniziale, affinché i lamenti dell'uomo siano ben indirizzati a Dio. L'esperienza del gemere è giustapposta a quella sofferenza derivante dalla sottomissione alla vanità di cui dicevo sopra: è l'esperienza di una inadeguatezza al divino cui però l'uomo aspira. Risiede in questo punto il tragico riferimento al merito, la fatica con cui l'uomo lotta per arrivare a Dio, il gemito che è ascoltato da Dio che concede perciò stesso il suo Spirito all'uomo ben meritevole delle sue cure.

La prescienza (conoscenza eterna che Dio ha del suo progetto) di questa fatica e di questa lotta, di questo lavoro e di questo merito, conduce alla predestinazione dell'uomo che così facendo si è conformato all'immagine del Figlio e si è meritato la salvezza. Vediamo nel dettaglio i testi.

Nei capitoli 7 e 8 del libro VII Origene commenta Rm 8,28-30, testo esplicito e centrale sul problema della predestinazione. In soli due versetti compaiono termini chiave per il pensiero paolino, che necessitano di accurata interpretazione: il «proposito» (πρόθεσις / *propositum*) di Dio, la «chiamata» (κλήσις / *vocatio*), la «prescienza» (πρόγνωσις / *praescitio*), la «predestinazione» (προορισμός / *praedestinatio*), la «conformazione» (σύμμορφος / *conformatio*) al Figlio, la «giustificazione» (δικαίωσις / *iustificatio*), la «gloria» (δόξα / *gloria*).

expectationem creatura ista rationabilis ut reuelatio fiat filiorum Dei propter quos angeli mittuntur in ministerium ut et ipsi cum his quibus ministraverunt hereditatem capiant salutis ut terrestrium et caelestium fiat unus grex et unus pastor et "sit Deus omnia in omnibus" [Da tutto ciò si ricava che tutta la creazione razionale è stata sottomessa alla vanità non per suo volere, ma a motivo di colui che l'ha sottomessa nella speranza (Rm 8,20). E la speranza è che ci si possa una buona volta ritirare da tutte queste cose che sono corporee e corruttibili. Questa infatti è l'attesa che ha questa creazione razionale: che avvenga la rivelazione dei figli di Dio a motivo dei quali gli angeli vengono inviati a servire, affinché anch'essi, insieme con coloro ai quali hanno prestato servizio, possano ereditare la salvezza, e di tutte le cose terrestri e celesti si faccia un solo gregge e un solo pastore (cf. Gv 10,16) e Dio sia tutto in tutte le cose (1Cor 15,28)]» (CRm VII,2,8-9).

¹⁰⁸ CRm VII,4,4.

¹⁰⁹ CRm VII,4,4: «Et uelut si magister suscipiens rudem discipulum et ignorantem penitus litteras ut eum docere possit et instruere necesse habet inclinare se ad discipuli rudimenta et ipse prius dicere nomen litterae ut respondendo discipulus discat, et fit quodammodo magister ipse incipienti discipulo similis ea loquens et ea meditans quae incipiens loqui debeat ac meditari; [...] ipse offert gemitus quibus noster spiritus doceatur ingemiscere ut repropitiet sibi Deum».

Anzitutto: qual è il contenuto del proposito di Dio? Se ogni cosa coopera al bene di coloro che amano Dio (cfr. Rm 8,28), allora anche le «sofferenze» e i «gemiti» di cui ho esposto sopra i caratteri rientrano in questi stessi beni: esse rappresentano la condizione dell'uomo che lotta e fatica per ottenere la liberazione dal peso della materialità e della corruttibilità. Per cui, anche queste sono per il bene e con esso collaborano¹¹⁰. Il proposito di Dio ha, dunque, come contenuto la sostanziale divinizzazione¹¹¹ dell'uomo, messa ben in luce dalla sua aspirazione all'eternità¹¹². Si aggiunga a questo la necessaria connessione tra il proposito di Dio e il desiderio dell'uomo: esso si esprime nella universale chiamata, nell'essere «chiamati secondo il proposito» (cfr. Rm 8,28), ribadita qui chiaramente, tantoché Origene indica tra i chiamati anche coloro che hanno ancora uno spirito di servitù:

Infatti pure costoro possono essere detti «chiamati», non però chiamati «secondo il proposito»¹¹³.

Ma è la sola chiamata secondo il «proposito» ad essere esclusiva, in linea con la prescienza e quindi con le azioni dell'uomo. Centrale, a questo punto, l'approfondimento che Origene fa della precisazione paolina circa la conformità «all'immagine del Figlio» (Rm 8,29):

Leggiamo infatti che il Figlio di Dio si trova una volta nella forma di Dio, una volta nella forma di servo. Non mi sembra pertanto che sia superfluo esaminare a quale di queste due forme l'apostolo dica che diventeranno conformi quelli che amano Dio e per i quali tutto coopera al bene¹¹⁴.

La duplice natura di Cristo, divina e umana, è subito posta in relazione all'uomo in quanto ha uno spirito ora di servo ora di adozione: è proprio del servo, infatti, tendere alla conformazione con il Cristo terreno, che ha appunto assunto forma di servo; è di coloro che tendono alla perfezione conformarsi

¹¹⁰ *CRm* VII,5,2: «His uero qui diligunt Deum et toto ei inhaerent caritatis affectu omnia ut diximus collaborant et iuuant atque aliquid sui studii conferunt quatenus eos in ipso bono quod nunquam potest permutationem recipere constituent [Per coloro che amano Dio e aderiscono a lui con pieno sentimento di carità, tutte le cose, come abbiamo detto, collaborano e vengono in aiuto e offrono un po' del loro favore fino a quando non li consolidino nel bene stesso, che non può più subire cambiamento]». L'affermazione finale, «fino a quando non li consolidino nel bene stesso, che non può più subire cambiamento», dà il tono al proposito di Dio, che sostanzialmente coincide con il suo progetto provvidenziale che si manifesta nella stabilità derivante dalla perennità, l'immutabilità, l'immaterialità. C'è qui un parallelo con *CRm* 1,1 in cui è la perfezione della virtù a non poter più subire cambiamento, «quando qualcuno progredisce in maniera tale da non poter più cadere né volgersi indietro»; la perfezione della virtù coincide con il raggiungimento del bene supremo, ovvero con Dio, a cui l'uomo giunge per la pienezza della vita nella conformazione all'immagine del Figlio. Il «bene stesso» è da riferirsi a Dio come sommo bene, ovvero alla stabilità della virtù raggiunta nell'eternità.

¹¹¹ Il senso della divinizzazione è espresso a diversi livelli: nel senso di immortalità *CRm* V,1,40: «Ita et in futuro saeculo uita regnabit per Christum et immortalitate donabitur omne hominum genus [Così anche nel secolo futuro la vita regnerà con Cristo e a tutto il genere umano sarà donata l'immortalità]»; *CRm* VI,1,5: «Et dubium non est quin indepta mortalitate hoc ipsum quod nunc mortale est immortale efficiatur corpus [E non vi è dubbio che, tolta via la mortalità, questo stesso che ora è mortale, divenga corpo immortale]»; nel senso della sostanza IV,5,12 (passo importante anche per una esplicitazione ontoteologica di Dio): «Frequenter et in aliis exposuimus quod Deus solus est qui dicit: "Ego sum qui sum". Et una est illa Dei substantia quae semper est, cui si quis se adiunxerit unus fit cum eo spiritus, et per illum qui semper est etiam ipse esse dicitur [Molte volte in altre occasioni abbiamo spiegato che Dio è il solo a dire: "Io sono colui che sono" (Es 3,14); ed una sola è quella sostanza di Dio che esiste per sempre; e se uno vi si è unito diventerà un solo spirito con lui (cf. 1 Cor 6,17), e a motivo di colui che esiste per sempre si dice che anche egli esiste]».

¹¹² Mi riferisco ormai solo all'uomo già avviato sulla via della perfezione o al perfetto. L'aspirazione, il desiderio, sono già spiritualizzati.

¹¹³ *CRm* VII,5,2: «Possunt enim et illi "uocati" quidem dici, non tamen secundum propositum uocati».

¹¹⁴ *CRm* VII,5,3: «Legimus enim Filium Dei aliquando in forma Dei, aliquando in forma serui esse positum. Cui ergo formae harum duarum "conformes" dicat futuros apostolos eos qui diligunt Deum et quibus omnia cooperantur in bonum non otiosi mihi uidetur esse discriminis». Da rilevare anche il fatto che nel testo paolino la conformità all'immagine del Figlio è una specificazione della predestinazione («predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo»), mentre Origene ne discute prima dell'interpretazione dei concetti di prescienza e predestinazione. La qual cosa è in perfetta corrispondenza con quanto detto sopra più volte circa la centralità del Figlio in quanto modello di virtù.

invece alla forma divina di Cristo (cfr. Fil 2,6-7)¹¹⁵. Nei perfetti, Cristo è il modello secondo le sue *ἐπινοιαί*¹¹⁶.

La connessione con la predestinazione è subito raggiunta:

Non tralasciamo neppure ciò che concerne l'espressione «preconobbe e predestinò» (Rm 8,29). Penso infatti che come l'apostolo non di tutti ha detto che sono stati predestinati, così nemmeno di tutti dice che Dio li preconosce. E certo non bisogna pensare, secondo l'opinione comune tra il popolo, che Dio preconosca il bene e il male, ma occorre comprendere in base all'uso che ne fa la Scrittura santa¹¹⁷.

Origene si sofferma sul problema di una predestinazione dei malvagi alla dannazione sulla base della prescienza delle cattive azioni o sul fondamento di una natura eternamente corrotta, e mostra come questa sia un'idea del tutto infondata dal punto di vista della Scrittura¹¹⁸. Questo perché la prescienza di Dio è vincolata all'immagine del Figlio. Nessun cattivo può essere conforme all'immagine del Figlio di Dio, cosicché il cattivo non può essere affatto conosciuto da Dio¹¹⁹. Solo l'oggetto conforme all'immagine del Figlio è degno della conoscenza da parte di Dio. Il resto non è affatto conosciuto da lui. Questa «conoscenza» implica il suo significato biblico profondo, riferito all'intimità che si instaura tra il conosciuto e il conoscente. Solo coloro che Dio preconobbe si sarebbero conformati all'immagine del Figlio sono anche predestinati a questa conformazione. La prescienza, come la predestinazione, si riferisce essenzialmente a coloro che sono già, ma che ancora non si sono conformati all'immagine del Figlio (di coloro che ancora non esistono, più che di prescienza si parla di volontà del Creatore¹²⁰). Dio non predestina dunque tutti, come non chiama tutti secondo il proposito. Questa restrizione del disegno è però da considerarsi dipendente esclusivamente dalla decisione di Dio solo nell'opinione

¹¹⁵ *Ibid.*: «Arbitror ergo secundum ea quae in aliis idem Paulus designat ubi dicit: "Filioli mei quos iterum parturio donec formetur Christus in uobis", formari in his qui ad perfectionem tendunt Christum dicat [Io penso dunque, secondo quanto lo stesso Paolo indica in altri passi dove dice: "Figlioli miei, per i quali soffro ancora le doglie del parto finché Cristo non si formi in voi" (Gal 4,19), che egli dica che Cristo si forma in coloro che tendono alla perfezione]».

¹¹⁶ *Ibid.*: «Secundum hoc quod uerbum est, ut in eis uerbi Dei ad purum sinceritas informetur, et secundum hoc quod ueritas est ut ueritas in eis absque ullius fuci ammixtione consistat, et secundum hoc quod sapientia est ut sapientia Dei in eis illa quam inter perfectos loquitur Paulus pura et absque ullo erroris diuerticulo conservetur [(Cristo) Si forma in quanto è Verbo, affinché in loro [i perfetti] la purezza del Verbo di Dio sia formata senza contaminazione; e in quanto è Verità, affinché la verità si stabilisca in loro senza mescolanza con alcun trucco; e in quanto è Sapienza, affinché la sapienza di Dio – quella di cui Paolo parla tra i perfetti – si conservi in loro pura e senza alcun traviamiento di errore]». Questo passo mostra l'importanza del problema delle *ἐπινοιαί* di Cristo per lo scopo della conformazione: non solo il raggiungimento della virtù fine a se stesso, ma la virtù esercitata per rispondere al progetto divino di salvezza. Diventa chiaro il motivo per cui Origene interpreta il pensiero paolino in chiave morale: solo attraverso l'azione disciplinata, legale, e conforme appunto al modello cristologico, l'uomo merita di essere predestinato alla conformazione nel tempo dell'attesa e a quella finale nel futuro escatologico.

¹¹⁷ *CRm* VII,5,4: «Non omittamus nec de eo quod dixit: "praesciit et praedestinauit". Puto enim quod sicut non de omnibus dixit qui praedestinati sunt, ita nec de omnibus dixit: "quos praesciuit". Non enim secundum communem uulgi opinionem putandum est bona malaque praescire Deum sed secundum scripturae sanctae consuetudinem sentiendum est».

¹¹⁸ In senso antignostico. Viene confutata l'idea di una doppia predestinazione alla salvezza e alla dannazione.

¹¹⁹ *Ibid.*: «Non quod aliquid latere possit illam naturam quae ubique est et nusquam deest sed quia omne quod malum est scientia eius uel praescientia habetur indignum [non perché qualcosa possa rimanere nascosta a quella natura che si trova dovunque e non è assente in nessuna parte, ma perché tutto ciò che è male si considera indegno della sua conoscenza]».

¹²⁰ Da rilevare la diversità con il capitolo 7 del libro I, dove lo stesso problema è impostato diversamente: « "Quos autem praesciuit illos et praedestinauit". Praesciri ergo et praedestinari possunt illi qui nondum sunt, ille autem qui est et semper est non praedestinatur sed destinatur. [...] Qui ergo semper est destinatur ut diximus non praedestinatur; qui autem praedestinatur nondum erat tunc cum praedestinetur sed coepit ex tempore ["Quanti preconobbe li ha anche predestinati" (Rm 8,29). Dunque possono essere conosciuti in precedenza e predestinati quelli che ancora non sono; invece colui che è, ed è eternamente [riferimento al Figlio], non è predestinato, ma destinato. [...] Dunque colui che esiste eternamente, viene destinato, come abbiamo detto, e non predestinato; chi invece è predestinato non esisteva ancora quando veniva predestinato, ma ha avuto inizio da un tempo]».

comune: la predestinazione infatti è del tutto dipendente dalle azioni che l'uomo potrà compiere¹²¹. Quindi prescienza e predestinazione sono vincolate all'uomo e al suo sforzo di rendere le proprie opere meritorie sulla base del modello offerto dalla comprensione della nuova legge di Cristo; sicché, lungi dall'essere l'espressione della decisione di Dio, la predestinazione è il frutto della prescienza che, oltretutto, non ne è causa:

Dunque viene prima la prescienza di Dio, mediante la quale vengono conosciuti quelli che avranno in se stessi le fatiche e i meriti, e così poi segue la predestinazione; d'altra parte però la prescienza non sarà ritenuta come causa della predestinazione. Infatti, ciò che presso gli uomini viene considerato merito di ciascuno deducendolo dalle azioni passate, presso Dio viene giudicato sulla base della azioni future; ed è assai empio chi in questo non crede a Dio: che cioè quello che noi vediamo nel passato egli lo vede nel futuro¹²².

Al capitolo 6 del libro VII, Origene richiama l'opinione comune tra il popolo:

E se intendiamo «preconobbe» e «predestinò» secondo l'opinione comune, si vedrà senza dubbio che chi è stato giustificato, lo è stato perché fu chiamato; e chi è stato chiamato, lo è stato perché fu predestinato; e chi è stato predestinato, lo è stato perché fu preconosciuto. E d'altra parte comprenderai la situazione opposta: se uno non è stato giustificato, non lo è stato perché non fu chiamato; e chi non è stato chiamato, non lo è stato perché non fu predestinato; e chi non è stato predestinato, non lo è stato perché non fu preconosciuto¹²³.

Queste affermazioni sono per Origene un assurdo derivante dalla non comprensione delle Scritture (in questo senso è da intendersi l'opinione comune, quella dei molti che hanno una comprensione meramente letterale della Scrittura). Proprio in questo testo chiave ritroviamo l'esplicita confutazione degli gnostici proprio in riferimento alla chiamata e alla giustificazione. Origene dice:

se l'espressione «quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati» (*Rm* 8,30) viene intesa secondo il comune modo di pensare, spalancheremo una grande finestra a quanti negano che il salvarsi sia in potere dell'uomo¹²⁴.

¹²¹ In questo senso, e in riferimento proprio al problema dei possibili, è illuminante quanto dice A. MAGRIS, *L'idea di destino*, cit., 837: «Dio conosce gli eventi possibili in quanto possibili e le azioni dipendenti da noi in quanto dipendenti da noi. Origene tuttavia si basa anche su un'interpretazione tendenziosa e direi molto spregiudicata del concetto stoico di possibile. Il quesito centrale per evitare il determinismo era infatti questo: potrebbe accadere anche qualcosa che non sia contenuto nella prescienza divina? Come s'è visto a suo luogo secondo Crisippo, a differenza di Diodoro Crono e di Aristotele, è legittimo definire «possibile» anche un evento che non si realizza e non si realizzerà mai. Lo stesso concetto era sostenuto da Origene, ma con un significativo spostamento d'accento: quello dello scolarca del Portico era solo la nozione puramente astratta di qualcosa che *potrebbe* essere, ma non è, perché reale è solo quanto previsto e realizzato dal destino; per il Maestro di Alessandria, invece, è una nozione realistica in quanto avrebbe potuto pur sempre essere se le circostanze o la libera scelta umana si fossero sviluppate diversamente. La risposta è, pertanto, che la prescienza divina comprende tutto, il possibile e il reale, ma il fatto che Dio sappia ciò che accadrà non esclude né il poter essere di ciò che poi non accade, né che l'essere si realizzi ad opera di cause indipendenti (benché previste) da Dio, nella fattispecie il libero arbitrio». Contro il determinismo gnostico, ed entro certi limiti anche stoico, la reazione cristiana di Mel. *Pasch.* 48; S CXXIII, 86; Iust. 1 *Apol.* 28; 2 *Apol.* 7; Theoph. Ant. *Autol.* 2,27; Iren. *Haer.* IV,4,3; IV,37,1 ss.; IV,39,1 ss.; Clem. *Str.* I,1,4; II,14,60.62; II,16,75; IV,24,153.

¹²² *CRm* I,5,3: «Praecedit ergo praescientia de eis per quam noscuntur quid in se laboris et uirtutis habituri sint et ita praedestinatio sequitur, nec tamen rursus praedestinationis causa putabitur praescientia. Quod enim apud homines uniuscuiusque meritum pensatur ex praeteritis gestis hoc apud Deum iudicatur ex futuris; et ualde impius est qui in hoc non credit Deo ut quod nos in praeteritis uidemus hoc ille uideat in futuris». Da confrontare con *Phil* 25, che si riferisce a questo testo. Riporto alcune espressioni, variamente riprese da Rufino, anche se non nell'ordine del testo greco, che sostanzialmente confermano l'impostazione del testo latino: καὶ ἔστιν αὐτῶν ἡ ἀρχὴ τῆς κλήσεως καὶ τῆς δικαιοσύνης οὐχ ὁ προορισμός; ἀντιῆρω δὲ ἔστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις; Οὐ νομιστέος τοίνυν αἰτίαν τῶν ἐσομένων τὴν πρόγνωσιν τοῦ Θεοῦ εἶναι; Ἐὰν δὲ τις ἀνθρωποφῆρῃ πρὸς ταῦτα, εἰ δυνατόν ἐστι μὴ γενέσθαι ἅ τῶν εἰρησθησῶν προεγίνωσκεν ἐσόμενα ὁ Θεός, φήσομεν ὅτι ἀδύνατον μὲν μὴ γενέσθαι, οὐχὶ δὲ εἰ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι ἀνάγκη μὴ γενέσθαι.

¹²³ *CRm* VII,6,1: «Et si "praesciit" et "praedestinavit" communi opinione sentiamus uidebitur utique qui iustificatus est propterea iustificatus esse quia uocatus est; et qui uocatus est propterea iustificatus esse quia praedestinatus est; et qui praedestinatus est propterea praedestinatus esse quia praecognitus est; et rursus e contrario intelligi: si quis autem iustificatus non est ideo non est iustificatus quia non est uocatus; et qui uocatus non est ideo uocatus non est quia non est praedestinatus; et qui praedestinatus non est ideo non est praedestinatus qui non est praecognitus».

¹²⁴ *Ibid.*: «Et rursus si ad communem referatur intelligentiam hoc quod dicit quia "quos uocauit illos et iustificauit", ingentem fenestram patefaciemus his qui negant esse in hominis potestate ut saluus fiat».

È interessante notare l'affermazione esplicita per cui il salvarsi sia in potere dell'uomo. Il senso comune conduce, oltre che ad ammettere una salvezza solo per coloro che naturalmente vi sono destinati (gnostici), anche all'esclusione della colpa: chi è chiamato è esente da colpa in quanto giustificato a seguito della chiamata ma, allo stesso modo, anche chi non è chiamato è esente da colpa per il fatto stesso di non essere stato chiamato. Ed ecco, quindi, la soluzione origeniana al problema della predestinazione è così articolata:

Ma io, per ciò che concerne quanto abbiamo esposto prima, cioè in qual modo Dio conosca o preconosca, penso che ci si debba rifare alla consuetudine della Scrittura che è solita, in questo modo di esprimersi, cioè nell'usare il termine «conoscere», servirsi di un'espressione per così dire del linguaggio familiare, come quando dice: «E Adamo conobbe Eva sua moglie» (Gn 4,1) invece di dire: si unì a sua moglie. E un'altra volta di Rebecca dice: «Era vergine, nessun uomo l'aveva conosciuta» (Gn 24,16) [...] Ma a proposito del verbo «conoscere» tu troverai anche molte espressioni nelle Scritture con questo significato, e perciò anche nel presente passo risulta evidente che l'apostolo ha adoperato il termine «conoscere» secondo la consuetudine della Scrittura Sacra, per indicare che erano stati preconosciuti da Dio quelli nei quali Dio, sapendo come erano, aveva posto il suo amore e il suo affetto, come anche sta scritto: «Il Signore ha conosciuto quelli che sono suoi» (2Tim 2,19) [...] cioè li ha amati e li ha associati a sé¹²⁵.

La conoscenza esprime l'intimità del rapporto tra Dio e l'uomo: infatti Dio mette il suo amore e il suo affetto proprio in coloro che sa avrebbero fatto altrettanto con lui. Quanto Origene riporta di seguito è da intendersi come una sorta di sintesi del discorso fatto finora e che, da questo punto in poi, aprirà agli esempi che nella storia della salvezza mostrano nella concretezza delle scelte umane quanto teoricamente ha appreso in precedenza dall'apostolo. Quindi:

«Molti sono stati chiamati, ma pochi eletti» (Mt 22,14) [...] Tutti sono chiamati, è vero, però non tutti sono chiamati «secondo il proposito» (Rm 8,28). Infatti quanti vengono chiamati secondo il proposito buono e la buona volontà dimostrata nel culto divino, questi sono coloro di cui si dice che sono i chiamati «secondo il proposito» e sono costoro che, chiamati, vengono giustificati. Infatti solo la chiamata mancava alla loro buona intenzione. Invece quanti non hanno un proposito buono e stabile o nei confronti del culto divino o nei confronti del retto agire, certamente sono anch'essi chiamati, affinché non sia lasciata loro alcuna scusa [...] Ora, anche se l'espressione «secondo il proposito» viene riferita a Dio, cioè nel senso che vengono chiamati secondo il proposito di Dio, il quale sa che in loro vi sono sentimenti religiosi e il desiderio di salvezza, anche questa interpretazione non sembrerà contraria a quanto abbiamo spiegato. Per questo motivo, allora, né la causa o della nostra salvezza o della nostra perdizione sta nella prescienza di Dio, né la giustificazione dipenderà unicamente dalla chiamata, né l'essere glorificati è stato sottratto totalmente al nostro potere. Infatti anche se interpretiamo la prescienza secondo il senso comune, una cosa non si verificherà per il fatto che Dio sa che avverrà; ma poiché avverrà, è conosciuta da Dio prima che avvenga¹²⁶.

¹²⁵ *CRm* VII,6,2: «Sed ego secundum ea quae supra exposuimus quomodo noscat uel praenoscat Deus ad consuetudinem scripturae redeundum puto, quae uernacula quadam appellatione in hoc sermone id est in cognoscendo uti solet; uelut cum dicit: "Et cognouit Adam Euam uxorem suam"; pro eo ut dicat: Ammixtus est uxori suae. Et iterum de Rebecca dicit: "Virgo erat, uir non cognouerat eam". [...] Sed et multa secundum hunc sensum in scripturis de cognoscendo inuenies dicta; et ideo etiam in praesenti loco constat apostolum secundum scripturae sacrae consuetudinem cognoscendi posuisse sermonem, ut illos ostenderet praecognitos a Deo in quibus sciens quales essent amorem suum Deus affectumque posuisset. Secundum quod etiam illud scriptum est: "Cognouit Dominus eos qui sunt eius" [...] hoc est in dilectione habuisse, sibi que sociasse».

¹²⁶ *CRm* VII,6,3-5: «Multos esse uocatos paucos autem electos. [...] Quia omnes quidem uocati sunt non tamen omnes "secundum propositum" uocati sunt. Nam hi qui secundum propositum bonum et bonam uoluntatem quam circa Dei cultum gerunt uocantur ipsi sunt qui "secundum propositum" uocati dicuntur, et isti sunt qui uocati iustificantur. Bono enim eorum proposito deeat sola uocatio. Hi uero qui non habent bonum fixumque propositum uel erga diuinum coltum uel erga opus bonum uocantur quidem et ipsi, ne eis excusatio relinquatur et haec ipsa possint causari cum iudicantur. [...] Quod et si "secundum propositum" ad Deum referatur, hoc est ut "secundum propositum" Dei, qui sciens in eis religiosam mentem et salutis inesse desiderium, uocati dicantur non uidebitur his quae exposuimus etiam hoc esse contrarium. Hoc ergo pacto neque in praesentia Dei uel salutis uel perditionis nostrae causa consistit neque iustificatio ex sola uocatione pendeat neque glorificari de nostra penitus potestate sublatum est. Nam et si communi intellectu de praesentia sentiamus non propterea erit aliquid quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est scitur a Deo antequam fiat».

Quindi il proposito di Dio, così come prima la sottomissione alla sua volontà, è un'occorrenza non autonoma ma in continuo dialogo con ciò che è previsto. Ma anche ciò che è previsto ha come contenuto l'azione meritevole dell'uomo il quale compie la propria opera stabilmente e proprio per questo è predestinato da Dio. Per questo Origene può dire che la salvezza dipende sostanzialmente dall'uomo.

3.3. La predestinazione come elezione

L'andamento della *Lettera ai Romani* consente di riconoscere l'esposizione da parte di Paolo di una chiara teologia biblica tale da rilevare continui ricorsi alle vicende dell'antico Testamento a sostegno del progetto di Dio da sempre presente e riscontrabile nelle Scritture, ma comprensibile solo alla luce della sua cristologia. Il capitolo 9 della *Lettera* è la sezione in cui Paolo riporta due dei testi più problematici della storia del pensiero cristiano, ovvero quello sull'indurimento del cuore del Faraone e quello sulla scelta da parte di Dio di Giacobbe su Esaù ed Origene non manca di commentare questi due testi così difficili¹²⁷.

La disamina sulle promesse di Dio ad Abrahamo, ai capitoli 12 e 13 del libro VII, mostra il dispiegamento storico del suo progetto, la realizzazione di un disegno attraverso il racconto delle vicende di alcuni personaggi che ne sono stati direttamente coinvolti attraverso la chiamata. La fatica della scelta di Dio da parte di questi uomini, crea una spaccatura decisiva nella storia stessa di Israele, quella che distingue l'Israele secondo la carne da quello secondo la promessa (cfr. Rm 9,6-8). Qui Origene interpreta la vicenda di Giacobbe ed Esaù¹²⁸: «Rebecca», afferma Origene, «non secundum

¹²⁷ Origene commenta l'episodio biblico della scelta di Giacobbe anche in *Prin* I,7,4; II,9,5,7; III,1,7-14 ss.; *Clo* II,31,25; *Fr Ex*, PG XII,269; *HEx* 3,3; 4,1-7; 6,3-4,9; *HNm* III,2; XX,2; *Phil* 27; *Orat* 29,16.

¹²⁸ È da rilevare come la soluzione ermeneutica che Origene trae da questa vicenda nel *Commento* sia apparentemente differente da quella riportata in *Prin* II,7: se là Origene scorge nella scelta divina i meriti di Giacobbe guadagnati dalla sua anima preesistente, qui non si fa cenno al problema dell'anima e della sua vita pleromatica. La Cocchini, al capitolo 15 del libro VII (ed. it.), n. 16, accenna alla «problematica relativa ad un mutamento nel pensiero origeniano dal *De Principiis* al *Commento a Romani*» che esplicitamente afferma nel suo, peraltro interessantissimo articolo, *Problematiche relative a Rm 9 nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani*, in Atti del convegno sulla «Storia dell'esegesi giudaica e cristiana», Frascati 23-25 Ottobre 1985, 96: «Mi sembra dunque di poter ipotizzare che il rinvio al *De Principiis* che si legge nel *Commento a Romani* possa essere attribuito ad Origene stesso: in tal caso egli si sarebbe in parte rifatto alla propria opera precedente, senza però risparmiarsi la fatica di rielaborare, secondo una diversa prospettiva e di contesto e di mutazione di pensiero, la materia lì presente», mutazione qui però riferita ad un contesto diverso, ovvero alla vicenda dell'indurimento del cuore del Faraone. Riporto queste affermazioni per sollevare una questione sbilanciata in un altro senso: mentre non trovo grande mutamento di pensiero (pur condividendo perfettamente la più coerente contestualizzazione sia del problema del Faraone che della vicenda riferita a Giacobbe nel *Commento* rispetto ai *Principi*, e quindi il cambiamento di prospettiva) nell'interpretazione dell'indurimento del cuore del Faraone nel contesto del *Commento*, trovo invece sorprendente l'assenza del fondamentale problema della preesistenza dell'anima nell'interpretazione della vicenda di Giacobbe ed Esaù che risulta essere decisiva per l'interpretazione del merito in *Prin*. Ammettendo la validità delle affermazioni della Cocchini circa l'autenticità del richiamo origeniano ai *Principi* («in eo libello ubi de arbitrii libertate disseruimus», *CRm* VII,14,3) e quindi non considerando come valida l'ipotesi di un rimaneggiamento rufiniano in quel punto del testo come in questo, passo all'analisi dei testi. Tratterò il problema del rapporto tra il *Commento* e gli altri testi origeniani (in particolare *Prin*) sulla vicenda del Faraone (c'è qui un vero mutamento di pensiero?) nell'esame del testo specifico (*CRm* VII,14); qui mi occupo, invece, della vicenda di Giacobbe e di Esaù e dell'assenza del problema della preesistenza nel *Commento*. In *Prin* è discussa la medesima pericope interpretata nel *Commento*, Rm 9,11 ss. Il problema della preesistenza è vincolato a quello di una teodicea ben fondata, la giustificazione di Dio per il male e per la scelta di uno piuttosto che dell'altro fratello senza apparenti motivazioni: «Ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù» (Rm 9,11). Dopo pone la questione e dice: «Dunque, che diremo? forse Dio è ingiusto?»; e per darci occasione di esaminare tali fatti e di indagare come essi non avvengano senza motivo, risponde a se stesso e dice: «Certo no» (Rm 9,14). Infatti, a mio avviso, la stessa questione che si pone per Giacobbe ed Esaù si può porre per tutte le creature celesti e terrestri e infernali, e quanto è detto di loro: «Prima che fossero nati e avessero fatto alcunché di bene o di male» (Rm 9,11), si può dire anche di tutti gli altri. Prima che fossero stati creati e avessero fatto alcunché di bene o di male, perché si affermasse ciò che era stato stabilito secondo l'elezione di Dio, come ritengono alcuni, alcuni esseri sono stati creati celesti altri terrestri altri

carnalis natiuitatis ordinem protulit partum»¹²⁹ per indicare che questa vicenda si colloca nel contesto dell'adozione a figli da parte di Dio. È importante notare come Origene sia molto attento al testo paolino, assai delicato su questo punto, che rileva una chiara elezione senza alcun merito derivante da opere umane, ma per il solo proposito di Dio; è certo, altresì, che la soluzione origeniana sia del tutto in linea con il presupposto della libertà:

Tra gli uomini, l'elezione divina fu rivolta a Giacobbe e fu detto: «Il maggiore servirà il minore» (Gn 25,23) e «Ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù» (Mt 1,2-3). Paolo spiega poi perché siano state dette tali cose: «Perché si mantenga fermo il proposito di Dio secondo l'elezione in base non alle opere, ma a colui che chiama, fu

infernali, non in relazione alle opere, ma per il volere di colui che li ha chiamati (così essi ritengono). Che diremo, se le cose si sono svolte così? Dio è ingiusto? Certo no. Allora, dopo aver esaminato più a fondo le scritture riguardo a Giacobbe ed Esaù, troviamo che non dipende da ingiustizia di Dio che prima di esser nati e di aver fatto alcunché di bene o di male – cioè in questa vita –, sia stato detto che il maggiore avrebbe servito il minore; e troviamo che non è ingiusto che nel ventre della madre Giacobbe abbia soppiantato suo fratello (Gn 25,22 ss.), se crediamo che per i meriti della vita precedente a ragione egli sia stato amato da Dio sì da meritare di essere preposto al fratello. Analogamente, riguardo alle creature celesti crediamo che la loro diversità non rimonta all'inizio della creazione, ma che il creatore prepara ad ognuno un ufficio diverso in proporzione al merito derivante da cause precedenti, in quanto ognuno, creato come intelligenza o spirito razionale da Dio, per i movimenti dell'intelligenza e gli affetti dell'animo si è procacciato maggiore o minore merito e si è reso oggetto di amore o di odio da parte di Dio» (*Prin* II,7). La giustizia di Dio quindi «si manifesterà più chiaramente, se diremo che ognuno degli esseri celesti terrestri e infernali reca in sé le cause della diversità già prima della nascita corporea». Per la discussione origeniana sulla preesistenza è da vedere anche *Prin* I,6,2 e, più diffusamente, I,7,4. È da notare anche il commento che Simonetti fa del problema della preesistenza nell'introduzione a *Prin*, 56 e che definisce come: «soluzione che Origene propone solo a titolo di ipotesi (II,9,4.5.6) e per la quale si avvale della concezione, largamente diffusa nella cultura greca». Sempre Simonetti (*Prin* I,7,4, n. 25) ricorda come questa dottrina di derivazione platonica (*Phdr.* 247B; 249C; *Alb. Epit.* 16,2; *Phil. Gig.* 12; *Somm.* 1,138) «permette ad Origene di spiegare l'infinita varietà di condizioni che il mondo presenta sul fondamento dell'assoluta libertà concessa alle creature razionali e quindi in modo da evitare nella maniera più assoluta ogni accenno che potesse sembrare determinista». Essenzialmente quindi la dottrina della preesistenza, che Origene cerca di proporre come cauta ipotesi, si presenta invece come l'architrave teologico, al fine di fondare una stabile teodicea e di articolare il problema della libertà come motivo decisivo fin dall'origine della creatura razionale (creatura razionale che in quanto tale è libera da sempre). Proprio per questi motivi pare ancora più strano che nella discussione del *Commento*, che trova l'importante parallelo in *Prin*, non si parli della preesistenza. Un cambiamento di pensiero su questo punto non è sostenibile. Altri passi di epoca vicina al *Commento* e successiva contengono chiari richiami a questo problema. È il caso di *Clo* XX,19,162; XX,22; *HlerL* 8,1; *CC* IV,40; V,29; VII,32. Per il tentativo di normalizzare le ardite ipotesi metafisiche di Origene, è importante la critica che si legge in G. LETTIERI, *Il NOΥΣ*, cit., 184, n. 22: «Si pensi, ad esempio, al volume di H. CROUZEL, *Origène*, Paris-Namur 1985; o al recente volume di M.J. EDWARDS, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, ove, non solo – come in Crouzel – si nega il ruolo teologicamente strategico e determinante della dottrina dell'apocatastasi, ma persino l'altrettanto fondante dottrina della preesistenza delle anime è disattivata e confinata tra le ipotesi accessorie e secondarie, a partire da un preconcetto, implicitamente confessionale e niente affatto condivisibile disegno di sistematica deplatonizzazione della teologia origeniana». Anche in *CRm* si legge un riferimento al problema della preesistenza, al capitolo 1 del libro III: «E in effetti tutti gli uomini sono diventati per natura figli dell'ira, da quello che erano: “dèi e figli dell'Altissimo” (Sal 81,6)». Il passo corrisponde a *Prin*; ogni costituzione naturale si esprime solo nella libertà d'arbitrio della creatura razionale che sceglie liberamente da quale parte stare, quale natura assumere. Il testo si riferisce alla mutevolezza della condizione in cui l'uomo viene a trovarsi a seguito della scelta. Così il concetto di natura origeniano supera quello gnostico di *immutabile* condizione ontologicamente destinata delle *nature*, rimanendo tuttavia del tutto greco nello stabile ricorso alla libertà del volere come unica natura umana e nel ricorso all'idea (in questo senso invece del tutto gnostica) di una vita razionale pura in epoca pre-materiale. Rimane da rilevare la possibilità che in questo *Commento* l'intento circa l'interpretazione dell'elezione di Giacobbe sia diverso, ovvero che Origene debba qui giustificare, in riferimento agli esempi così pregnanti di significato, più che la scelta fatta dell'anima in epoca remota, la scelta fatta da Dio, l'elezione, di quell'anima in cui scorge dei meriti che di certo acquisterà nel corso della sua vita terrena. Di fronte al testo paolino, che esalta l'assoluta vocazione ed elezione divina, Origene tenta di conciliare la prescienza di Dio con la libertà dell'uomo, che rimane comunque l'unica fonte del merito. Dunque la prescienza divina del merito futuro e il merito acquistato dall'anima razionale nelle scelte della vita precedente (vita pleromatica), poggiano sostanzialmente su di un comune fondamento, quello della libertà del volere dell'uomo e sono qui, dunque, concetti del tutto interscambiabili.

¹²⁹ *CRm* VII,13,1.

detto...» (Rm 9,11-12), ossia: affinché siano considerati come discendenza non quanti sono figli della carne, ma quanti sono figli di Dio¹³⁰.

Il dettato paolino è subito interpretato da quanto precede, ovvero dal problema della nascita secondo la carne o dall'adozione a figli. La differenza deriva dal merito: dunque il proposito di Dio viene mantenuto e messo in relazione stringente con la prescienza del merito. La predestinazione elettiva deriva dunque dalla previsione di una scelta umana. Infatti, continua Origene:

Tra i due viene scelto il minore, Giacobbe, per essere adottato come figlio di Dio e così si avvera che le promesse di Dio non si fondano sui figli della carne, ma sui figli di Dio. Ma tutte queste considerazioni tendono a far sì che l'apostolo possa dimostrare che, se Isacco o Giacobbe fossero stati scelti da Dio per quei meriti che avevano guadagnato stando nella carne, e avessero meritato di essere giustificati per le opere della carne, certamente la grazia del loro merito si potrebbe applicare anche alla discendenza di carne e di sangue. Ora invece, poiché la loro elezione fu fatta non in base alle opere, ma al proposito di Dio e alla volontà di colui che chiamava, la grazia delle promesse non si compie nei figli della carne, ma nei figli di Dio, cioè in quelli che, come loro, in base al proposito di Dio vengono eletti e adottati come figli. Si compie infatti anche in loro ciò che già prima abbiamo spiegato che «quelli che preconobbe, li ha anche predestinati...» (Rm 9,29-30)¹³¹.

La questione dell'indurimento del cuore del Faraone, discussa nel capitolo successivo, si riferisce ad una predestinazione per la dannazione. I motivi della scelta, da parte di Dio, del Faraone sono ben espressi da Paolo in Rm 9,17. Ma la scelta, rientrando nel proposito di Dio, è interpretata da Origene come «mistero» e «segreto» di Dio:

Se Dio ha scelto Faraone proprio per manifestare in lui la grandezza della sua potenza, e se è Dio ad avere misericordia di chi vuole e a indurire chi vuole (cfr. Rm 9,18), perché – diceva – rimprovera gli uomini (cfr. Rm 9,18-19)? e perché viene incolpato chi pecca, dal momento che tale è la sua volontà su ciascuno?¹³².

L'argomentazione origeniana muove dalla lettera del testo verso il suo senso mistico profondo¹³³, tantoché se i presupposti letterali del discorso sono (secondo il modello gnostico) allusivi della negazione del libero arbitrio, le conclusioni ribadiscono l'assoluta decisività della scelta umana per la salvezza.

«Avrò misericordia di chi ho misericordia e dimostrerò misericordia a colui di cui avrò misericordia» (Es 33,19). E, se è così, egli dice¹³⁴, allora la salvezza non è di chi vuole o di chi corre, ma di colui a cui Dio usa misericordia

¹³⁰ *CRm* VII,13,2: «Inter homines habitis erga Iacob diuina habetur electio et dicitur quia "maior seruiet minori"; et: "Iacobi dilexi Esau autem odio habui". Cur autem haec ita dicta sint docet: "ut secundum electionem inquit propositum Dei maneat non ex operibus sed ex uocante"; hoc est ut non qui filii carnis sed qui filii Dei sunt ipsi deputentur in semen».

¹³¹ *CRm* VII,13,2-3: «Ita et hic ex duobus minor eligitur Iacob qui adoptetur in filium Dei; et sic uerum fit quod promissiones Dei non in filiis carnis sed in Dei filiis consistunt. Sed haec omnia eo spectant ut illud probet apostolus quod si uel Isaac uel Iacob pro his meritis electi fuissent a Deo quae in carne positi quaeisierant et per opera carnis iustificari meruissent posset utique meriti eorum gratia ad posteritatem quoque carnis et sanguinis pertinere. Nunc uero cum electio eorum non ex operibus facta sit sed ex proposito Dei et ex uocantis arbitrio promissionum gratia non in filiis carni impletur sed in filiis Dei, hoc est qui similiter ut ipsi ex proposito Dei eliguntur et adoptantur in filios. Complectur namque etiam in his illud quod iam supra exposuimus quia "quos praesciit illos et praedestinavit"».

¹³² *CRm* VII,14,1: «Si Pharaonem propterea elegit ut in ipso potentiam suae uirtutis ostenderet, et si ipse cui uult miseretur et quem uult indurat, ut quid de hominibus inquit queritur et cur qui peccat culpatur cum talis de unoquoque ipsius uoluntas habeatur».

¹³³ La risposta paolina si trova in Rm 9,20: ὁ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ [Piuttosto, o uomo, chi sei tu che replichi a Dio?]. Origene riporta qui un'immagine mistica d'effetto (che lui stesso attribuisce altrove ad un rabbino, cf. *Phil* 2,3 [PG 12,1080,9]) interpretando il linguaggio apostolico come un palazzo «contrassegnato da numerose entrate e uscite» in cui «si passa dall'una all'altra stanza in modo tale che quasi non appaiano tracce di chi entra o di chi esce: così anche Paolo sembra aprire a poco a poco i segreti delle cose divine, senza tuttavia mai rivelarli in modo chiaro ed esplicito» (*CRm* VII,14,1). Il palazzo appartiene al Re (= Dio) e il proposito del Re è interpretato come il grande mistero non rivelato a tutti. Sicché «anche noi, quasi fossimo situati in un palazzo regale, in punta di piedi vi passiamo attraverso, un po' parlando e di più facendo silenzio, divenuto per noi maestro e guida di tale cammino l'apostolo Paolo stesso» (*ibid.*). Il passo parallelo, più esteso, che esprime una dottrina mistica dell'allegoria, si trova in *CRm* V,1,8-9.19-20.

¹³⁴ Origene si riferisce qui al contraddittore introdotto da Paolo.

(cfr. Rm 9,16). Infatti – egli continua – anche a Faraone viene detto: «Perché è per questo che ti ho suscitato, per mostrare in te la mia potenza e affinché sia annunciato il mio nome su tutta la terra» (Rm 9,17; *Es* 9,16); affinché appaia con ciò dimostrato che, se Faraone fu scelto perché per mezzo suo la potenza di Dio fosse manifestata agli uomini, non dipese da lui il fatto che si sia perso. E dopo tutto ciò aggiunge: «Pertanto egli usa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole» (Rm 9,18)¹³⁵.

In senso generale la scelta da parte di Dio di indurire il cuore rientrerebbe nel suo piano prestabilito, ovvero di suscitare il Faraone al fine di realizzare il suo piano di salvezza. Origene, coerentemente con tutta la sua esposizione, nega con fermezza qualunque scelta divina che costringesse o eliminasse la libertà umana, relegando questa posizione all'empia gnosi. Lo gnostico, appunto, non comprende il mistero nascosto nell'argomentazione paolina.

Se infatti egli sceglie chi vuole e respinge chi vuole, chi può opporsi alla volontà di colui per mezzo del quale sono tutte le cose? Senza dubbio questa obiezione suscita l'idea che nell'uomo non vi sia il libero arbitrio e che non dipenda da ciascuno o il salvarsi o il perdersi. Ora, in quel trattato dove abbiamo parlato del libero arbitrio, in modo certo più ampio, per quanto ci è possibile, abbiamo esaminato tutti i singoli aspetti relativi a questi argomenti così che siano anche troppo abbondanti per ciò che serve all'insegnamento¹³⁶.

Nelle risposte di Origene, tre ordini di considerazioni realizzano quella che è stata annunciata come la sintesi del trattato sul libero arbitrio. La prima questione riguarda l'interpretazione di Rm 9,16, «Non è questione di chi vuole né di chi corre, ma di Dio che ha misericordia», versetto che Origene mette

¹³⁵ *CRm* VII,14,2: «Miserebor cui miserebor et misericordiam praestabo cui miserebor». Quod si est inquit non ergo uolentis neque correntis est salus sed eius cui miseretur Deus. Nam et Pharaoni inquit dicitur "quia ad hoc ipsum te suscitavi ut ostendam in te uirtutem meam et ut annuntietur nomen meum in uniuersa terra"; ut ex hoc uideatur ostendi quia si ad hoc electus est Pharaon ut per eum uirtus Dei hominibus declaretur non fuit in sua potestate quod perit. Et addit post omnia: "Ergo cui uult miseretur et quem uult obdurat".

¹³⁶ *CRm* VII,14,2-3: « Si enim ipse quem uult eligit et quem uult abicit uoluntati illius quis resistit per quem omnia? Illud sine dubio contradictio ista molitur quod in homine non sit libertas arbitrii nec habeat unusquisque sui potestatem ut aut saluetur aut pereat. De quibus plenius quidem a nobis in eo libello ubi de arbitrii libertate disseruimus pro uiribus singula quaeque discussa sunt quae ad instructionem satis superque sufficient». Nell'introduzione al vol. 2 del *Commento* (ed. it.), xiii-xvi, la Cocchini richiama ad un problema filologico davvero notevole. Discusso dalla Hammond Bammel nell'edizione critica (ma anche in C.P. HAMMOND BAMMEL, *Die fehlenden Bände des Römerbriefkommentars des Origenes*, IV colloquio di studi origeniani, Innsbruck 2-7 Settembre 1985; *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg 1985, 58-104; *Philocalia IX, Jerome, Epistle 121, and Origen's exposition of Romans VII*, *JThS.NS* 32 [1981], 79-81) e da Chadwick (H. CHADWICK, *Rufinus and the Tura papyrus of Origen's Commentary on Romans*, *JThS.NS* [1959], 40-41), il problema è quello di interpretare correttamente il richiamo presente «in eo libello ubi de arbitrii libertate disseruimus» e che certamente rimanda a *Prin* III,1. Per un'approfondita discussione del problema filologico e sulla presenza o meno di un'interpolazione rufiniana di questo testo, rimando dunque all'edizione critica e al testo della Cocchini. Importante qui notare, se ci sia, in riferimento al problema dell'indurimento del cuore del Faraone, un cambiamento di pensiero da parte di Origene. Anzitutto, data la sottolineatura in riferimento all'idea che non ci sia il libero arbitrio, ritengo che Origene rimandi il lettore al suo precedente trattato anzitutto per la discussione là contenuta circa l'idea gnostica delle nature e del destino con il relativo suo insegnamento sulla retta interpretazione delle Scritture su questi punti. Infatti in *Prin* il problema del libero arbitrio è discusso diffusamente nel libro III, ma è solo dal paragrafo 7 del libro che si discute della vicenda del Faraone e dell'idea della negazione della libertà in senso gnostico. L'interpretazione di Rm 9,18 è al paragrafo successivo, l'ottavo: «Cominceremo dalle parole dette riguardo al Faraone, che viene indurito da Dio per non lasciare andare il popolo. Esamineremo insieme anche le parole dell'apostolo: "Dunque ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole" (Rm 9,18). Di tali passi si servono alcuni eretici, all'incirca coloro che negano il libero arbitrio perché introducono la natura destinata alla perdizione, non suscettibile di salvezza, e l'altra natura destinata alla salvezza e che non può andare in perdizione» (*Prin* III,8). In questo caso *Prin* corrisponde perfettamente a *CRm* rendendo però esplicito il negatore del libero arbitrio. In tal senso sembrerebbe che il rimando a *Prin* costituisca il complemento (perché maggiormente esplicito e diffuso) dell'insegnamento contenuto nel *Commento*. Sul motivo dell'apparente cambiamento, una risposta si potrebbe dare ancora una volta precisando le intenzioni origeniane: Origene scrive nelle *HEX* 4, 2, laddove rileva come a volte sia detto nel testo che l'indurimento del cuore sia da attribuire a Dio, a volte al Faraone stesso e come questo celi un mistero che solo l'apostolo avrebbe potuto chiarire. In questo senso *CRm* si presenterebbe come luogo del dischiudimento dei misteri del testo in riferimento alla vicenda del Faraone così come è affrontata da Paolo.

subito in relazione a Sal 126,1¹³⁷. Con ciò Origene tende a ristabilire le parti nell'opera della salvezza cosicché, in linea con quanto detto sopra, il dono di Dio (la grazia concessa dall'alto) è per il perfezionamento, per il compimento dell'opera realizzata dall'uomo al quale, per il merito conseguito con sforzo e fatica, Dio rimuove ogni ostacolo. L'uomo dedica dunque alla sua opera «sforzo» e «sollecitudine» mentre Dio le conferisce successo e piena realizzazione. Origene mette l'accento sul compimento, sull'azione di Dio che fa molto di più in confronto all'uomo, lui che, nel caso del Faraone (ed ecco la seconda questione) dice in Es 9,16: «Perché è per questo che ti ho suscitato, per mostrare in te la mia potenza».

È certo che Dio non solo conosce il proposito e la volontà di ognuno, ma anche li prevede. Sapendo poi e prevedendo, alla stregua di un dispensatore buono e giusto, utilizza i movimenti e il proposito di ognuno per portare a compimento quelle opere che l'intenzione e la volontà di ciascuno scelgono di compiere¹³⁸.

La prescienza appartiene a Dio come sua essenza noetica, atta alla realizzazione dell'economia della salvezza. Dio è paragonato al padre di famiglia che conosce l'indole e le abilità dei suoi figli e che distribuisce, in base a queste, i compiti per la gestione della casa.

Ma poiché non gli sfugge, sia egli padre di famiglia o re, che è inevitabile che ogni tanto chi è sottomesso si ribelli e violi le leggi disciplinari e abbia perciò bisogno di punizione e di castighi, è dunque inevitabile che egli scelga, fra tutti, i temperamenti adeguati anche a far questo, nel caso ve ne siano di troppo violentemente impetuosi, così che si lascino certo guidare dai loro impulsi, tuttavia possano dare ai colpevoli la correzione necessaria¹³⁹.

Il passo mostra come Dio, nella gestione del suo disegno sul mondo, ovvero della salvezza universalmente concessa, dovendo pensare alla correzione di molti, usi il castigo dei temperamenti più violenti per la salvezza di altri. Così Dio si rivolge al Faraone «che per le sue scelleratezze ormai non sia più meritevole di correzione, ma di morte», e volendo che «la sua rovina giovi alla correzione degli altri» lo suscita come esempio di castigo. Origene è attento a sottolineare come la Scrittura indichi per il Faraone il verbo suscitare e non creare, affinché sia chiaro che la sua cattiveria non sia ascrivibile al Creatore. Tutta l'argomentazione origeniana ha quindi due anime: una tesa a mostrare come la punizione del Faraone sia conseguente ad un indurimento che egli stesso ha provocato a se stesso; l'altra, la giustificazione dell'operato di Dio, il sostanziale compimento della teodicea. La terza questione sollevata da Origene riguarda l'espressione di Rm 9,18: «Pertanto egli usa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole»¹⁴⁰. Il perno attorno cui ruota la vicenda del Faraone è dunque il disegno di Dio, la conversione di molti; nonostante questo, non c'è ombra di una predestinazione alla perdizione per il Faraone cui è sempre data la possibilità della salvezza per la pazienza di Dio, anche perché

¹³⁷ *CRm* VII,14,3: «In quo ostendit non quia is qui domum aedificat nihil agat et otiosus sit et ita eam aedificet Dominus, sed ipse quidem quantum est in homine sollicitudinis et laboris expendat, Dei sit autem ut obstaculis omnibus amotis opus perveniat ad effectum [E con ciò dimostra non che chi costruisce la casa non faccia niente e sia ozioso e così la edifichi il Signore; ma che l'uomo spenda tutto lo sforzo e la fatica di cui è capace e sia poi opera di Dio che, tolti tutti gli ostacoli, il lavoro giunga a conclusione]».

¹³⁸ *CRm* VII,14,4: «Certum est Deum non solum scire uniuscuiusque propositum ac uoluntatem sed et praescire. Sciens autem et praenosces tamquam bonus dispensator et iustus uniuscuiusque motibus et proposito utitur ad ea opera efficienda quae uniuscuiusque animus ac uoluntas eligit».

¹³⁹ *Ibid.*: «Verum quoniam non latet eum siue paterfamilias siue rex iste sit quod necesse est interdum rebellare subiectos et disciplinae iura corrumpere et ob hoc corruptione ac uerberibus indigere, necesse est ergo ut eligat ex omnibus apta et ad hoc ingenia si qua illa sunt atrocius incitata quae suis quidem motibus ferantur emendationem tamen delinquentibus necessariam conferant».

¹⁴⁰ *CRm* VII,14,5: «Ex his quae in Exodo scripta sunt uidetur assumere. Ibi enim dicit: "Indurabo cor Pharaonis uti ne dimittat populum". Indurabatur autem cor Pharaonis hoc modo. Noluit Deus in eum subitam et plenam dare uindictam. Quamuis enim esset consummatae malitiae tamen per patientiam suam Deus nec ipsi facultatem conuersionis excluderat; et ideo primo lenioribus, tum etiam paulatim ingrauescentibus in eum uerberibus utitur [Sembra che Paolo la riprenda da quanto si trova scritto nell'Esodo; li infatti si dice: "Indurirò il cuore del Faraone affinché non lasci andare il popolo" (Es 4,21). Ora, il cuore del Faraone si induriva nel seguente modo. Dio non volle punirlo in maniera improvvisa e definitiva. Infatti, sebbene fosse di una cattiveria giunta al massimo, tuttavia Dio, grazie alla sua pazienza, non aveva escluso neppure per lui una possibilità di conversione: e perciò, prima usava verso di lui castighi piuttosto leggeri, poi a poco a poco anche quelli peggiori]».

Dio non indurisce chi vuole, ma chi non ha voluto sottomettersi alla pazienza, questi si indurisce. È quindi superfluo ciò che dici all'apostolo, tu che ti opponi a lui: «Perché dunque rimprovera ancora? Infatti chi può resistere alla sua volontà?» (Rm 9,19). È davvero sicuro che nessuno può resistere alla volontà di Dio; dobbiamo perciò sapere che la sua volontà è giusta e retta¹⁴¹.

La vicenda qui esposta quindi ha, nel contesto del *Commento*, una specifica funzione: essere esemplificazione del modo attraverso cui la prescienza divina agisce nei confronti della libertà dell'uomo, punto centrale, unica causa della predestinazione¹⁴².

L'esempio del vaso d'argilla utilizzato da Paolo a partire da Rm 9,20, conduce alla conclusione dell'analisi del testo sul tema della predestinazione. È questo un passo decisivo anche per il confronto

¹⁴¹ *Ibid.*: «Non ergo quem uult Deus indurat sed qui patientiae obtemperare noluerit induratur. Superfluum ergo est quod dicis apostolo o tu qui aduersaris: "Quid ergo adhuc queritur? Voluntati enim eius quis resistit?" Voluntati quidem Dei certum est quod nullus obstat; sed uoluntatem eius iustam rectamque esse scire nos conuenit».

¹⁴² *Ibid.*: «Vt boni enim aut mali simus nostrae uoluntatis est; malus autem ad cuiusmodi uerbera et bonus ad cuiusmodi gloriam destinatur uoluntatis est Dei [Che siamo buoni o cattivi dipende dalla nostra volontà: è invece volontà di Dio a qual genere di castighi sia destinato il cattivo e qual genere di gloria sia destinato il buono]». Si vede come dall'inizio alla fine dell'esposizione sulla vicenda del Faraone il riferimento polemico rimanga la posizione gnostica circa il destino. Se per gli gnostici, infatti, il destino è segnato con la consegna da parte di Dio di una natura piuttosto che di un'altra, qui il destino è nelle mani di Dio che elargisce castighi e premi sulla base della scelta morale di ognuno, il che non fa altro che confermare la continuità tra *Prin* e *CRm*. A conclusione dell'analisi del capitolo sul Faraone, desidero mettere questo testo a confronto con *Prin* in cui, come dicevo, il riferimento alla dottrina gnostica delle nature è spiegata nel dettaglio: il Faraone era di natura materiale, quindi destinato alla perdizione; il ricorso alla differenza delle nature non convince Origene che confuta con diverse argomentazioni la questione. Per lui l'indurimento del Faraone ha un'altra spiegazione: «Dio aveva bisogno che quello fosse disubbidiente al massimo per manifestare a salvezza dei molti la sua potenza» (*Prin* III,8). Rileva Simonetti che il ragionamento origeniano «si spiega sulla base della concezione tipicamente ellenica secondo cui anche il male aveva una sua funzione positiva nell'armonia dell'universo». Interessante il paragrafo 10 di *Prin* in cui è riportato un esempio tratto da Eb 6,7 ss. in cui l'unica azione della pioggia produce da una parte benedizione alla terra per la fioritura delle piante, dall'altra maledizione per la presenza di rovi e spine. La pioggia è paragonata all'unica azione di Dio che ha allo stesso tempo misericordia per uno e indurisce un altro. (cf. Rm 9,18). La conclusione cui giunge Origene è la seguente: «Dunque una sola è l'azione del piovere: ma pur essendo una sola questa azione, la terra coltivata porta frutto, quella trascurata e incolta produce spine. Potrebbe sembrar riprovevole che colui il quale fa piovere dica: Io ho fatto germogliare sia i frutti sia le spine nella terra; ma anche se sembra riprovevole, è vero» (*Prin* III,10). La Cocchini vede, per l'assenza del passo di *Ebrei* nel *Commento*, motivo decisivo per il sostanziale ripensamento origeniano del capitolo sul Faraone e non un rimaneggiamento di Rufino, il quale avrebbe di certo riportato lo stesso esempio di *Prin*. Va rilevato che, nonostante ci sia un effettivo cambiamento degli esempi riportati, il senso dei testi rimane lo stesso. Nel *Commento* in luogo di *Ebrei* Origene pone 1 Cor 3,7, in cui l'azione di Dio garantisce la crescita delle piante accanto all'azione dell'uomo, scopo del capitolo sul Faraone. Il rimando all'azione di Dio però mi sembra essenzialmente della stessa natura di *Prin*. Altra argomentazione sostanzialmente identica al *Commento* si trova al paragrafo 12 in cui Origene argomenta sul motivo per cui Dio lascia che un uomo possa perseverare tanto nel suo errore. La risposta di Origene è duplice: «Dio lascia impuniti i più. Per cui dobbiamo ritenere che siano accolti in dignità e affetto di figli quanti avranno meritato di essere percossi e corretti da Dio, perché avendo sopportato tentazioni e tribolazioni anch'essi possano dire: "Chi ci separerà" (Rm 8,35) [...], affinché, per quanto è in noi, siano messi alla prova i costumi di ognuno, e resi manifesti dalla prova subita alcuni diventino migliori». L'altro aspetto rilevato, così si annuncia: «Gli altri poi, ormai rivelatisi, non dico a Dio (infatti conosce ognuno prima della sua nascita), ma alle creature razionali e a loro stessi, saranno corretti in un tempo successivo, non potendo riconoscere il beneficio se prima non avranno appreso a giudicare se stessi». Sia l'utilità del castigo che la correzione finale sono presenti come riferite al Faraone anche nel *Commento*. Desidero rilevare un ultimo aspetto del tutto essenziale: a *Prin* III, 10, sempre in riferimento al Faraone si legge: «... Dio abbia misericordia di uno e indurisca un altro (Rm 9,18), non perché egli si sia proposto di indurirlo ma perché, a causa della sua benigna previdenza, cui però segue l'indurimento per presenza del male in noi, di lui si dice che indurisce colui che è indurito». Il testo greco riporta: διὰ τὸ τῆς κακίας ὑποκείμενον τοῦ παρ'ἑαυτοῖς κακοῦ. Il ricorso al *fondamento malvagio* presente nell'uomo e alla necessaria rimozione che Dio compie in coloro che si mostrano ben disposti, trova il suo parallelo nel *Commento* allorché Origene, come già riportato, attribuisce a Dio la rimozione di ostacoli al compimento dell'opera di salvezza nelle mani dell'uomo (VII,14,3). In definitiva, nonostante l'evidente cambiamento di prospettiva origeniana, derivante dall'adesione al testo commentato, non mi sembra di poter affermare anche un cambiamento di pensiero sul problema della libertà tra la stesura di *Prin* e del *Commento*.

con *Prin*¹⁴³ che sostanzialmente ripropone la stessa interpretazione. La conclusione del capitolo, poi, con la ripresa della vicenda di Giacobbe ed Esaù, potrebbe richiamare la presenza del problema della preesistenza con conseguente conferma della sostanziale decisività teologica di tale dottrina anche in questo testo.

Questo è l'uomo davanti a Dio: ciò che è l'argilla davanti al vasaio (cfr. Ger 18,6)¹⁴⁴.

La dichiarazione origeniana circa la supremazia di Dio su ogni creatura è da mettere in relazione alle affermazioni sull'interlocutore paolino di cui abbiamo detto sopra nei confronti del quale Paolo risponde alla fine: «O uomo, chi sei tu che osi controbattere a Dio?» (Rm 9,20). L'oppositore è svelato come colui che non è in grado di scrutare le Scritture¹⁴⁵. L'idea del vaso che, da una stessa massa, viene plasmato e per un uso nobile e per un uso vile¹⁴⁶ e il richiamo di 2Tm 2,20-21 consente ad Origene di mostrare il senso morale nascosto nel problema della diversa destinazione dei vasi. Così Paolo

anche quando si è trattato di dire la ragione per cui alcuni sono fatti per un uso onorevole, altri invece per uso vile [...] qui l'ha esplicitata. «Se infatti – egli dice – uno si sarà purificato da ciò», senza dubbio le sozzure del peccato, «sarà un vaso santificato per un uso onorevole, e utile al Signore, pronto per ogni opera buona» (2Tm 2,21). Resta dunque che chi non si purifica e con la penitenza non lava le macchie del peccato, è un vaso destinato ad uso vile¹⁴⁷.

La scelta da parte di Dio della destinazione da dare alla creatura dipende, dunque, dalle scelte della stessa. L'elezione è così strettamente messa in relazione con il libero arbitrio della volontà, esattamente come la predestinazione e la futura glorificazione. La conclusione del capitolo chiude il gruppo di passi direttamente legati al problema della predestinazione ritornando sull'esemplare vicenda di Giacobbe.

Con questa spiegazione viene interpretato in modo più chiaro anche ciò che poco prima [Paolo] ha riferito a proposito di Giacobbe ed Esaù. Infatti, perché Giacobbe potesse essere un vaso santificato per uso onorevole e utile per il Signore, pronto per ogni opera buona (cfr. 2Tm 2,21), la sua anima si era purificata: e Dio, vedendo la sua purezza e avendo il potere di fare da una stessa massa un vaso per uso onorevole ed un altro per uso vile, rese Giacobbe, che come abbiamo detto si era purificato, un vaso destinato ad uso onorevole; dalla stessa massa rese invece Esaù, la cui anima egli non vide altrettanto pura e semplice, un vaso destinato ad uso vile¹⁴⁸.

Il ricorso alla purezza dell'anima sembrerebbe richiamare al problema della preesistenza. Non si spiegherebbe altrimenti perché in questo caso Origene parli proprio dell'anima e non, come sopra, delle azioni nella carne previste da Dio.

¹⁴³ *Prin* III,22 ss.

¹⁴⁴ *CRm* VII,15,1: «Hoc est enim homo apud Deum quod apud figulum lutum».

¹⁴⁵ *CRm* VII,15,2: «Et nos ergo si aliquid de secretis Dei et reconditis desideramus agnoscere si desideriorum et non contentionum uiri sumus occultis in diuinis litteris inserta Dei iudicia fideliter et humiliter requiramus [...], sciens haec non ab his qui in aliis negotiis occupati transitorie uel audiunt uel legunt se his qui recto et simpliciter corde iugi labore continuisque uigiliis altius scripturas diuinas scrutantur aperiri [Pertanto anche noi, se desideriamo conoscere qualcosa dei segreti reconditi di Dio, se siamo uomini di desideri e non di contestazioni, ricerchiamo con fedeltà e umiltà i giudizi di Dio inseriti piuttosto velatamente nelle divine Scritture [...], sapendo che esse non si lasciano interpretare da coloro che, occupati in altre faccende, di quando in quando o ascoltano o leggono, ma da coloro che, con cuore onesto e semplice, con ininterrotta fatica e con continue veglie, scrutano più a fondo le divine Scritture]». Non è superfluo richiamare questo passo che mostra come anche l'interpretazione della Scrittura, ovvero il mistero profondo di Dio, sia di coloro che sono moralmente perfetti e puri e che hanno attraversato travagli e fatiche.

¹⁴⁶ La stessa massa (*ex massa eadem*) richiama all'idea di un sostrato (*ὑποκείμενον*) comune, ma anche all'idea della preesistenza: anime razionali create neutre, con la sola libertà in comune, indifferenziate, e che attraverso le scelte fatte sono preposte da Dio a diversi uffici, nobili o vili.

¹⁴⁷ *CRm* VII,15,4: «Similiter et ubi memorauit. Rationem uero quare alia ad honorem alia uero ad contumeliam fiant ibi siluit hic aperuit. «Si enim quis emundauerit semet ipsum», inquit, «ad his» – sine sine dubio peccati sordibus – «erit», inquit, «uas ad honorem sanctificatum et utile Domino ad omne opus bonum paratum». Restat igitur ut qui se non emundauerit nec per paenitentiam peccati maculas abluerit sit uas ad contumeliam».

¹⁴⁸ *CRm* VII,15,5: «Per quam etiam illud quod Paulo ante de Iacob et Esau proposuit apertius explanatur. Vt enim Iacob esset «uas ad honorem sanctificatum et utile Domino ad omne opus bonum paratum» anima eius emundauerat semet ipsam; et uidens Deus puritatem eius et potestatem habens ex eadem massa facere alium uas ad honorem alium ad contumeliam Iacob quidem qui ut diximus emundauerat semet ipsum fecit uas ad honorem Esau uero cuius animam non ita puram nec ita simplicem uidit ex eadem massa fecit uas ad contumeliam».

Conclusione

A seguito dell'argomentazione fin qui condotta, mi sembra di poter affermare che la riflessione origeniana sia da interpretare come un autentico ripensamento su base ontologico – metafisica del pensiero scritturistico in genere e paolino nello specifico. Il tema della predestinazione si è mostrato concetto chiarificatore della relazione che la nuova legge divina (rivelata da Cristo) crea tra Dio e l'uomo; sintesi del senso, orientamento contingente e finale per l'uomo, compreso attraverso lo sforzo ascetico del pensiero; scopo dell'azione divina, provvidenziale ed universale manifestazione di somma bontà. Ogni altro concetto teologico ha trovato, quindi, un ulteriore specchio di chiarificazione nel movimento predestinante dell'azione di Dio.

La scelta del *CRm* si è dimostrata del tutto appropriata anche perché, in quanto opera tarda dell'attività origeniana, manifesta tutta la forza di quella normalizzazione del paradosso paolino: questo processo manifesta non solo l'orientamento etico cui l'operazione ermeneutica origeniana tende, fino alla realizzazione di una nuova *paideia* cristiana, ma rivela anche un'intima struttura cosmologica ed antropologica che consente un orientamento e una esplicitazione del senso della libera scelta umana nel mondo creato. Così Origene porta a compimento il processo, iniziato con i Padri apostolici e con l'apologetica, di composizione di una prima 'scolastica cristiana', progetto di spiegazione dei veri 'meccanismi' che muovono tutto il reale a partire da Dio e della composizione dell'uomo come essere affine (in senso analogico) al divino. L'idea della predestinazione, paradosso fondamentale dell'azione divina nel mondo, è accolta e trasfigurata a vantaggio di una ragionevolezza del messaggio di salvezza universale, della nascita di una teodicea che coglie comunque il tragico insito nell'esperienza del male nel mondo e della ricerca della sua origine, ma che fa dipendere la dannazione o la salvezza dal libero arbitrio della volontà. Rilevo ancora l'indispensabile apporto del confronto con lo gnosticismo valentiniano, a conferma dell'impossibilità argomentativa origeniana se non su base dialettica.

Desidero ancora mettere in luce come l'indagine sui problemi trattati consenta anche l'apertura ad un più ampio studio sulle implicazioni storiche che la riflessione origeniana sulla predestinazione comporta. In questo senso trovo importante il riferimento alla discussione qui avviata, da intendersi anche come contributo alla storia del pensiero cristiano nella continua dialettica tra pensiero paolino, (gnostico e marcionita), agostiniano, luterano, riformato da una parte e origeniano, pelagiano, erasmiano dall'altra.

Mauro Belcastro

Faculté autonome de Théologie protestante, Université de Genève

Mauro.Belcastro@Unige.ch

Abstract

During the first three centuries of Christian history, Paul's neologism *predestine* encountered the deepest semantic changes. This inquiry analyses the transformation by Origen of this verb into a substantivized concept, with its burden of theological and ethical consequences. The Origenian *Commentary* on Paul's *Epistle to the Romans* is the principal place of this change, here defined as «normalization» or «ethicisation» of Paul's thought. After having clarified the key words involved, the article analyses the *Commentary on Romans* (according to the Latin text, but also to the Greek fragments) reconstructing the normalization process of the subversive idea of the absolute sovereignty of God. This concept was weakened by Origen in comparison to its Pauline matrix, and paradoxically reconnected to a foreknowledge of God that leaves intact the man's free will. The background of Origen's position is the polemic against the Marcionites and Gnostics: according to Origen, they would have perverted the genuine Pauline sense of *action to predestine* of God towards mankind and the world.