

LA KÉNOSI DEL FIGLIO. L'INCARNAZIONE DI CRISTO NEL COMMENTO A GIOVANNI DI ORIGENE

VITO LIMONE

SOMMARIO: I. *La lavanda dei piedi: l'esegesi origeniana di Gv 13,2-5*. II. *L'anima di Cristo: il soggetto dell'incarnazione*. III. *La polemica antignostica: il Luogo e i due Cristi*. IV. *Il linguaggio della kénosi: epidēmía, oikonomía, ensōmátōsis*. V. *Conclusioni*.

I. LA LAVANDA DEI PIEDI: L'ESEGESI ORIGENIANA DI GV 13,2-5

SEBBENE a lungo la dottrina dell'incarnazione del Figlio divino sia stata ritenuta marginale o finanche contraddittoria nel pensiero di Origene,¹ gli studi più recenti insistono ormai sull'importanza e sulla coerenza² ch'essa ha all'interno dell'opera dell'Alessandrino e, in particolare, nel suo *Commento a Giovanni* (= *CIO*).³ Infatti, sin dall'inizio egli fonda la superiorità del quarto Vangelo, «primizia della Scrittura»,⁴ sui Sinottici sul fatto che solo questo «ha interamente mostrato la divinità del Figlio»,⁵ solo Giovanni ha potuto appoggiare il capo sul petto di Gesù⁶ e, così, contemplare il mistero stesso della kénosi. Mistero che, come Origene segnala anche altrove,⁷ colma di ammirazione la mente umana,

¹ A questo proposito cfr. E. DE FAYE, *Origène*, III, Leroux, Paris 1928, 230; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, W. de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1932, 74-76.

² Su questo giudizio: J. DANÍELOU, *Origene. Il genio del cristianesimo*, tr. it. di S. Palamidessi, Arkeios, Roma 2010, 313-320. Cfr. anche: M. SIMONETTI, *La morte di Gesù in Origene*, in IDEM, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 145-182 [prima in: «Rivista di storia e letteratura religiosa» 8 (1972) 3-41]. Per un quadro generale sull'argomento cfr.: B. STUDER, *Incarnazione*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 225-229.

³ L'edizione critica seguita è: ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, 5 voll. (SC 120, 157, 222, 290, 385), Les Éditions du Cerf, Paris 1966-1992; la traduzione italiana seguita è: ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, tr. it. di V. Limone, Bompiani, Milano 2012, 2013².

⁴ *CIO* 1,2,12: SC 120,64; *CIO* 1,4,23: SC 120,70.

⁵ *CIO* 1,4,22: SC 120,70.

⁶ Cfr. *CIO* 1,4,23: SC 120,70; *CIO* 32,20,264: SC 385,298.

⁷ Cfr. *De principiis* (= *prin*) 2,6,2: «Ma di tutti i suoi grandi miracoli uno colma di ammirazione la mente umana al di là di ogni capacità, e la fragilità dell'intelletto mortale non riesce a comprendere come tanta potenza della divina maestà, la stessa parola e sapienza di Dio Padre, nella quale "sono state create tutte le cose visibili e invisibili" (Col 1,16), si sia delimitata nell'uomo che è apparso in Giudea, e la sapienza di Dio sia entrata in un ventre di donna e ne sia nata come bambino ed abbia emesso vagiti a somiglianza degli infanti» (trad. M. Simonetti, Utet, Torino 1968, rist. 2002, 284-285): SC 252,310-312; su questo motivo cfr. anche *Fragmentum Commentarii in Iohannem* 18: «Ciò che il Logos di Dio fa in relazione agli uomini, all'interno del destino stesso dell'economia, non lo fa nella nuda divinità, ma solo dopo l'assunzione della forma di servo, in modo che la sua processione al compimento dell'economia rimanga del tutto segreta» (trad. Limone, 1319): GCS 4,498.

alla quale risulta impossibile comprendere la ragione e il modo con cui Dio si sia fatto uomo. Mistero che, però, quantomeno può essere pensato in immagini, delle quali la principale è di certo l'episodio della lavanda dei piedi (Gv 13,2-11), di cui Origene si occupa proprio all'inizio del libro xxxii (2,5-9,110).¹

Come suo solito,² egli suddivide il brano giovanneo in due lemmi, Gv 13,2-5 e 13,6-11, il primo dei quali, esaminato in *Clo* 32,2,1-4,55, è cristologicamente interpretato come allegoria della kénosi del Logos. La scena è quella dell'ultima cena. Il Diavolo ha già messo in cuore a Giuda Iscariota di tradire Gesù il quale, accingendosi a lavare i piedi dei suoi discepoli, «depone la veste e, preso un asciugatoio, se ne cinge» (Gv 13,4). Come di consueto Origene suggerisce un significato più profondo lì dove la lettera della Scrittura esibisce una contraddizione, così, anche in questo caso, la spiegazione di Gv 13,4 prende le mosse da una perplessità sollevata dalla semplice lettura del testo: prima di lavare i piedi degli apostoli, Gesù si sveste e si cinge solo di un asciugatoio; eppure sembra "sconveniente", ἀξίως, ch'egli resti nudo, o quasi.³ Fin da subito Origene lascia trapelare il senso allegorico che consenta al lettore di risolvere quest'ambiguità: quest'azione di Gesù, infatti, di togliersi la veste è figura del Logos incarnato, ὁ γενόμενος σὰρξ λόγος,⁴ sicché i suoi due indumenti, τὰ ἐνδύματα, appunto la veste e l'asciugatoio, sono figure delle due nature del Figlio, la divina e l'umana.⁵ Infatti, come, in occasione della lavanda dei piedi, Gesù si toglie la veste e si copre con un asciugatoio, così, nell'incarnazione, il Figlio si sveste della divinità e si cinge dell'umanità.⁶ Questo episodio rievoca quello del banchetto

¹ Su ciò cfr. M. SIMONETTI, *La lavanda dei piedi*, in IDEM, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, 191-201 [prima in: «Orpheus» 18 (1997) 66-79]; IDEM, *La lavanda dei piedi* (*Clo* 32,5-55), in M. MARITANO, E. DAL COVOLO (a cura di), *Commento a Giovanni. Lettura origeniana*, LAS, Roma 2006, 13-21. Simonetti insiste soprattutto sul valore 'purificatorio' dell'incarnazione associato all'immagine della lavanda.

² Cfr. L. PERRONE, *Il profilo letterario del Commento a Giovanni: operazione esegetica e costruzione del testo*, in E. PRINZIVALLI (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Pazzini, Villa Verrucchio (Rimini) 2005, in particolare 70-76.

³ *Clo* 32,4,43: «E qui vorremmo dire qualcosa a coloro che non vogliono elevarsi dall'interpretazione puramente letterale né comprendere in modo intellegibile i cibi dell'anima presentati durante la cena. Infatti, che cosa avrebbe impedito a Gesù di lavare i piedi ai discepoli con i vestiti addosso?» (trad. Limone, 1173): SC 385,206.

⁴ *Clo* 32,4,44: SC 385,206.

⁵ Questa distinzione tra la natura divina e l'umana nel Figlio incarnato è già evidente dalla distinzione, proposta nei libri I e II del *Commento a Giovanni*, lì dove Origene distingue tra i predicati che il Figlio ha τῆ φύσει, per natura, e πρὸς ἡμᾶς, per noi, ossia tra predicati che il Figlio ha in quanto pre-esistente alla kénosi e predicati che, invece, ha in quanto si fa uomo. A questo proposito cfr. G. LETTIERI, *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel Commento a Giovanni*, in PRINZIVALLI (a cura di), *Il Commento a Giovanni*, 177-276.

⁶ A questo proposito cfr. *prin* 1,2,1: «Innanzitutto dobbiamo sapere che altra è in Cristo la natura della sua divinità, in quanto egli è l'unigenito Figlio del Padre, e altra la natura umana che ha assunto negli ultimi tempi per l'economia della redenzione» (trad. Simonetti, 141): SC 252,110. Il tema dell'incarnazione del Figlio è da Origene sviluppato in modo sicuramente più sistematico ne *I principi*, sebbene la redazione di quest'opera (229-230) preceda di molto quella del libro xxxii del *Commento a Giovanni*, databile al 248: cfr. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Beauchesne, Paris 1977, 412. Sulla questione del rapporto tra i due scritti origeniani cfr. SIMONETTI, *La lavanda dei piedi* (*Clo* 32,5-55), 19 (n. 7).

nuziale di Mt 22,1-14, da Origene commentato in *CMt* 17,15-24,¹ lì dove la veste che l'invitato deve portare affinché possa essere ben accolto tra i commensali simboleggia la virtù, o anzi la divinità della quale l'anima deve partecipare dopo essersi liberata dell'abito inadatto, ovvero dei vizi, dell'umanità. Come, perciò, in Gv 13,4 Gesù depone la veste ed indossa un asciugatoio – il Figlio, cioè, si priva della divinità e si riveste dell'umanità, altrimenti mai l'umanità potrebbe partecipare della divinità e, così, esser redenta – così, per converso, in Mt 22,11 l'invitato deve indossare l'abito nuziale per essere ammesso al banchetto – l'anima, cioè, può partecipare della divinità del Figlio solo dopo essersi svestita della propria umanità.² Sia nell'esegesi origeniana di Gv 13,4 sia in quella di Mt 22,11 emerge un elemento comune: la veste, quella stessa che Gesù indossa per partecipare al banchetto dell'ultima cena, o quella che ogni invitato deve indossare per partecipare al banchetto delle nozze del figlio del re, è in sé immagine della divinità. La divinità, cioè, è *come* una veste, un ἔνδυμα, indossata ora dal Figlio, ora dall'anima. L'esegesi origeniana del passo giovanneo – confrontato con quello matteano – mette in luce che, in primo luogo, l'evento dell'incarnazione di Cristo è l'atto in cui il Figlio depone la veste della divinità, indossando quella dell'umanità, allegorizzata dall'asciugatoio, e in secondo luogo che in tanto il Figlio può svestirsi della divinità ed indossare l'umanità solo in quanto in sé può partecipare di entrambe, è cioè mediatore dell'una e dell'altra. Che la pericope di Giovanni abbia un significato cristologico e, in particolare, kenologico è indicato dallo stesso Origene, il quale così dice:

Cerchiamo di comprendere quale sia l'ornamento di cui si circonda il Logos incarnato. Quest'ornamento, fatto di tessuto come di parole a parole e di voci a voci, egli lo depone, rimanendo quasi nudo, in forma di servo (Fil 2,7), come risulta dall'espressione: 'E, preso un asciugatoio, se ne cinse' (Gv 13,4), il che fu fatto per non rimanere completamente nudo e per avere un panno più adatto ad asciugare i piedi dei discepoli dopo averli lavati.³

La divinità di cui il Figlio si svuota è rappresentata da Origene come un κόσμος, un ornamento, o più in generale, appunto, come un ἔνδυμα, una veste; e l'atto stesso della kénosi è come una deposizione, una ἀποτίθεσις.⁴ Ora, se l'incarna-

¹ *Commentarius in Matthaicum* (= *CMt*) 17,15-24: GCS 40,628,3-634,5. Sull'esegesi origeniana di questo brano cfr. M.C. PENNACCHIO, *La parabola del banchetto nuziale (Mt 22,1-14) nell'esegesi origeniana*, in L. PERRONE (a cura di), *Origeniana octava*, Peeters, Leuven 2003, 687-698 [ora: EADEM, *La parabola degli invitati al banchetto (Mt 22,1-14)*, in M. MARITANO, E. DAL COVOLO (a cura di), *Le parabole del regno nel 'Commento a Matteo'. Lettura origeniana*, LAS, Roma 2009, 75-103].

² Sulla simbologia origeniana della veste cfr. C. NOCE, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 2002.

³ *Clo* 32,4,44-45: SC 385,206.

⁴ Cfr. anche *Clo* 32,3,35: «Ora, egli (scilicet il Figlio) uscì da Dio a causa degli esseri che erano usciti da Dio, uscendo da Dio anche lui che di sua propria iniziativa non avrebbe mai voluto abbandonare il Padre, e venne perché gli esseri usciti fuori di lui tornassero nelle sue mani, con la mediazione e l'ordinamento costituiti in Gesù, e fossero indotti mediante la sua economia a rivolgersi a Dio al seguito di Gesù, perché, seguendo lui, si sarebbero trovati presso Dio» (trad. Limone, 1171): SC 385,202. Qui Origene, commentando Gv 13,3 («sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era

zione di Cristo è l'atto in cui egli si sveste della divinità e si riveste dell'umanità, e se in tanto Cristo può vestirsi dell'una e rivestirsi dell'altra solo in quanto può partecipare sia dell'una sia dell'altra,¹ allora la *quaestio* che, implicita, si snoda proprio a partire dall'esegesi origeniana della lavanda dei piedi è quale sia il soggetto della kénosi, quale sia, cioè, il fondamento per cui Cristo possa partecipare della divinità e dell'umanità.²

II. L'ANIMA DI CRISTO: IL SOGGETTO DELL'INCARNAZIONE

L'interpretazione origeniana di Gv 13,3 insiste sul significato cristologico dell'episodio della lavanda dei piedi: come Gesù si denuda prima di avvicinarsi ai suoi discepoli e così lavarne i piedi, così il Figlio divino si umilia fino alla morte per redimere l'umanità e purificarla con il suo sacrificio. La *quaestio* relativa al soggetto della kénosi, che è solo implicitamente avvertita in *CIo* 32,4,45-46, è affrontata sistematicamente poco dopo, lì dove Origene esamina Gv 13,21 («Dette queste cose, Gesù si turbò nello spirito e testimoniò e disse: "In verità, in verità vi dico: uno di voi mi tradirà"»),³ Sin dall'inizio Origene confronta Gv 13,21 con una pericope analoga, Gv 12,27 («Ora, l'anima mia è turbata»),⁴ e subito sottopone i due testi ad interrogazione (ζητῶ τοιαῦτα), proponendo due *quaestiones*: in primo luogo, egli si domanda come mai in Gv 13,21 non sia lo spirito di Gesù, πνεῦμα, a subire il turbamento, ma sia Gesù stesso, come mai, cioè, lo spirito sia non soggetto, ma causa di turbamento, τῷ πνεύματι, diversamente da Gv 12,27 in cui è l'anima di Gesù, ψυχή, non Gesù, ad esser turbata; in secondo luogo, si chiede semmai le due pericopi, Gv 13,21 e Gv 12,27, siano equivalenti e, quindi, semmai lo spirito e l'anima di Gesù siano la stessa cosa.⁵ In verità, le due *quaestiones* sono strettamente collegate, come è segnalato da ἡ ἀνάλογον che connette la prima alla seconda; inoltre, se lo spirito fosse soggetto al turbamento – questo è il contenuto della prima *quaestio* – non ci sarebbe alcuna differenza

venuto da Dio e a Dio ritornava»), quasi anticipando l'esegesi di Gv 13,4, segnala: 1) che l'incarnazione del Figlio è un "uscire", ἐξέρχασθαι, dal Padre; 2) che è azione di redenzione degli esseri usciti da Dio; 3) che, infine, il Figlio non vuole uscire dal Padre, μὴ βουληθεὶς προσηγυμένως ἐξελεῖν.

¹ Commentando Ct 1,11-12 («Oggetti simili all'oro faremo per te, con ricami di argento, finché il re resta nel suo letto»), Origene interpreta il velo che nasconde il Santo dei santi come la carne che Cristo ha assunto nell'atto della kénosi: *Commentarius in Canticum Canticorum* (= *CCt*) 2,8,29: SC 375,424.

² Su questo tema cfr. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Éditions du Seuil, Paris 1958, 203.

³ Questa pericope giovannea è da Origene commentata in *CIo* 32,18,218-239: SC 385,278-288.

⁴ L'esegesi origeniana di Gv 12,27 doveva essere contenuta nei libri immediatamente precedenti al xxxii, che ci sono andati perduti. Questo è segnalato anche dalla formula incipitaria di *CIo* 32,18,218: ἀνωτέρω εἶπεν, che oltre ad indicare di certo una precedenza nel testo stesso di Giovanni, lascia intendere che il passo sia stato già discusso precedentemente.

⁵ Cfr. *CIo* 32,18,218: «Aveva detto prima: "Ora, l'anima mia è turbata" (Gv 12,27). Invece qui si dice: "Dette queste cose, Gesù si turbò nello spirito" (Gv 13,21). Davanti a questo passo mi pongo queste domande: perché mai non si dice: "Lo spirito di Gesù è turbato", in corrispondenza con quanto è detto prima: "L'anima mia è turbata"? O, d'altra parte, perché le parole: "L'anima mia è turbata" non equivalgono alle altre: "Si turbò nello spirito"?» (trad. Limone, 1227): SC 385,278.

tra lo spirito e l'anima di Gesù, poiché, come dice Gv 12,27, la sua anima si turba – questo è il contenuto della seconda *quaestio*. Innanzitutto, Origene risolve prima la seconda *quaestio*, se cioè l'anima e lo spirito di Gesù siano la stessa cosa, e così dice:

Ho osservato che in tutta la Scrittura c'è una differenza tra anima e spirito: l'anima è qualcosa di intermedio (μέσον μὲν τι), che può agire sia secondo la virtù sia secondo il vizio; mentre lo spirito che è nell'uomo non può agire nel male. Infatti, si dice che tutte le cose migliori siano frutto dello spirito e non dello Spirito Santo, come si potrebbe pensare, ma dello spirito umano. In contrapposizione con ciò si dice, infatti, che sono note le opere della carne, tutte da biasimare, in quanto nessuna delle opere della carne merita la lode.¹

Se il Figlio, incarnandosi, «ha assunto un uomo completo», ὅλον ἄνθρωπον (*Clo* 32,18,225), allora ha assunto tutto ciò che è proprio dell'essere umano, l'anima, la carne e lo spirito,² lì dove lo spirito è la divinità che da sempre gli appartiene, la carne è l'extradivinità della creatura che incarna, infine l'anima è perfetta mediazione dei due, dello spirito e della carne, senza della quale la kénosi stessa giammai sarebbe possibile. Infatti, in tanto il Figlio divino, ovvero lo spirito, può diventare carne solo là dove esista qualcosa di intermedio, μέσον τι, che, pur partecipando dello spirito e della carne, non sia né solo l'uno né solo l'altra.³ Cristo, che è perfetta divinità, può perciò incarnarsi, diventare umanità, solo là dove esista qualcosa di medio, appunto l'anima di Cristo,⁴ che partecipa

¹ *Clo* 32,18,218-219: SC 385,278.

² Questo motivo ritorna esplicitamente in *Dialogus cum Heraclide* 7: «Ora, il nostro Salvatore e Signore, volendo salvare l'uomo nella misura in cui volle salvarlo, per ciò stesso volle salvarne il corpo (ἡθέλησεν σῶσαι σῶμα), e volle salvare, nello stesso tempo, anche l'anima (ἡθέλησεν ὁμοίως σῶσαι καὶ ψυχὴν), e volle salvare anche tutto ciò che restava dell'uomo, ossia lo spirito (ἡθέλησεν καὶ τὸ λείπον τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι, τὸ πνεῦμα). Infatti, giammai avrebbe potuto salvare tutto l'uomo se non avesse assunto tutto l'uomo» (trad. nostra): SC 67,70. Anche in questo brano, infatti, Origene insiste che il Figlio, incarnandosi, ha assunto l'intero essere umano, costituito di anima, corpo e spirito e, da qui, ritorna sull'argomento dell'anima di Cristo.

³ A questo proposito cfr. D.L. BALAS, *The idea of participation in the structure of Origen's thought. Christian transposition of a theme of the Platonic tradition*, in H. CROUZEL, G. RIUS-CAMPS, G. LOMIEN-TO (a cura di), *Origeniana. Premier Colloque International des études origeniennes* (Montserrat, 18-21 sept. 1973), Istituto di Letteratura Cristiana Antica dell'Università di Bari, Bari 1975, 257-275.

⁴ Questo concetto dell'anima di Cristo, quale mediatrice di divinità ed umanità, nonché fondamento della kénosi, è esplicitamente presentato in *prin* 2,6,3: «Pertanto, grazie alla funzione intermedia di questa anima fra Dio e la carne (*substantia animae inter deum carnemque mediante*) (infatti non era possibile che la natura di Dio si unisse al corpo senza alcun intermediario) è nato, come abbiamo detto, l'uomo-Dio (*deus-homo*). Infatti, per quella sostanza intermedia (*illa substantia media existente*) non era contro natura assumere un corpo; e neppure era per lei contro natura, in quanto sostanza razionale, accogliere Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si è fatta tutta pervadere, come da Parola, Sapienza e Verità» (trad. Simonetti, 287): SC 252,314. Inoltre, poco prima nello stesso paragrafo, Rufino risulta più oscuro di Girolamo: *prin* 2,6,3: «Quell'anima della quale Gesù ha detto: "Nessuno mi può togliere la mia anima" (Gv 10,18)» (trad. Simonetti, 286): SC 252,314-316. Cfr. HIERONIMUS, *Epistula* 124,6: «Nessuna delle anime che sono discese nei corpi umani ha manifestato perfetta rispondenza al suggello che prima le era stato impresso se non l'anima di cui il Salvatore dice: "Nessuno mi può togliere la mia anima, ma io da me la depongo" (Gv 10,18)» (trad. Simonetti, 286-287): CSEL 54 97,9-98,3. Su questo motivo Origene ritorna anche discutendo del concetto di 'ani-

dell'umanità e della divinità e, però, nello stesso tempo, non è né solo l'una né solo l'altra.¹ Se la kénosi, come l'episodio della lavanda dei piedi mostra, è l'atto con cui il Figlio si sveste della divinità ed indossa l'umanità, in tanto Cristo può svestirsi dell'una ed indossare l'altra solo in quanto è sia l'una che l'altra senza essere, nello stesso tempo, né solo l'una né solo l'altra.² E ciò che di Cristo partecipa sia dell'umanità sia della divinità, senza essere né solo l'una né solo l'altra, è ciò che anche consente l'atto stesso della kénosi, è il suo "soggetto", appunto l'anima di Cristo.³ Risolta, dunque, la seconda *quaestio* – per cui non solo anima e spirito in Gesù sono distinti, ma anzi l'anima di Cristo è risultata essere il fondamento stesso della sua kénosi –, Origene ritorna alla prima *quaestio*: se, infatti, anima e spirito sono distinti, allora si spiega come mai in Gv 12,27 l'anima sia soggetta al turbamento, partecipando essa anche della carne, mentre in Gv 13,3 lo spirito non lo sia, ma resta ancora da spiegare che cosa significhi il dativo τῷ πνεύματι della pericope giovannea. Infatti, Origene avverte che τῷ πνεύματι non ha un valore limitativo, bensì strumentale,⁴ sicché

Gesù si turbò perché era stato illuminato su ciò che sarebbe avvenuto, perché il suo spirito aveva visto che il Diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, l'intenzione di tradire il maestro; e siccome il turbamento proveniva da ciò che lo spirito conosceva, anche lo spirito venne coinvolto in questo turbamento, e perciò si dice: "Gesù si turbò nello spirito".⁵

L'esegesi origeniana di Gv 13,21, in relazione a quella precedente di Gv 13,3, consente di ricostruire il quadro cristologico del libro xxxii: la kénosi del Figlio è come uno svestirsi della divinità e rivestirsi dell'umanità; eppure, questo svestirsi e rivestirsi del Figlio in tanto è possibile solo in quanto in lui c'è qualcosa di intermedio tra la divinità e l'umanità, ch'è propriamente la sua anima,⁶ e sul

ma' in generale; cfr. *prin* 2,8,4: «A questo punto il lettore può aggiungere alla discussione che anche da ciò che il vangelo dice sull'anima del Salvatore si osserva che altre sono le caratteristiche attribuite all'anima, altre invece quelle attribuite allo spirito. Infatti quando egli vuole indicare passione o turbamento, li attribuisce all'anima, come quando dice: Gv 12,27, e: "La mia anima è triste fino alla morte" (Mt 26,38) e Gv 10,18. Ma nelle mani del Padre affida non l'anima, ma lo spirito (cfr. Lc 23,46), e quando dice debole la carne, non dice che è preparata l'anima, ma lo spirito (cfr. Mt 26,41); per cui sembra che l'anima sia qualcosa di intermedio fra la carne debole e lo spirito preparato» (trad. Simonetti, 312-313): SC 252,348.

¹ Cfr. SIMONETTI, *La morte di Gesù in Origene*, 162-163.

² Su questo argomento, in generale, cfr. anche M. SIMONETTI, *Sulla teologia trinitaria di Origene*, «*Vetera Christianorum*» 8 (1971) 273-307 [ora in: IDEM, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 109-143].

³ Sul concetto di "anima di Cristo" cfr. R.D. WILLIAMS, *Origen on the soul of Jesus*, in H. CROUZEL, R. HANSON, *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies* (University of Manchester, 7-11 sept. 1981), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, 131-137; A. LE BOULLUEC, *Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ*, in L. LIES (a cura di), *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2-6 sept. 1985), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987, 223-237.

⁴ Cfr. *Clo* 32,18,223: SC 385,280.

⁵ *Clo* 32,18,227: SC 385,282.

⁶ Dell'idea che l'anima di Gesù sia mediatrice della divinità e dell'umanità extra-divina Origene parla anche commentando Gv 8,23 («Io non sono di questo mondo») cfr. *Clo* 19,22,148: «Ora, vedi se quelle parole: 'Io non sono di questo mondo' (Gv 8,23) non si possano accidentalmente attribuire all'anima di Gesù, che invece ha la sua cittadinanza nella totalità di quel mondo (ἡ ψυχὴ εἶναι τοῦ

fondamento del quale il Figlio possa ora privarsi della divinità ed addossarsi l'umanità, ora riappropriarsene nella glorificazione di Gv 13,31-32.¹

Sia il modello kenologico cui Origene accenna nell'esegesi di Gv 13,3 sia il concetto di "anima di Cristo" che è affrontato nell'esame di Gv 13,21 sono combinati e presentati chiaramente nel libro xx, in particolare nell'analisi di Gv 8,42 («Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato») che, ancora una volta, egli semplifica in tre lemmi. Dopo una breve ricostruzione del primo lemma: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste», non solo in chiave antignostica,² ma soprattutto alla luce della logica stoica,³ l'attenzione di Origene si concentra interamente sul secondo lemma: «sono uscito e vengo da Dio», ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκω. Subito egli confronta questa pericope con un brano del profeta Michea (1,2-4), in cui si prevede l'avvento del Messia e lo si intende come un 'uscire dal suo luogo', κύριος ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ τόπου, sicché Origene suggerisce di interpretare la kénosi del Figlio, che è un uscire da Dio, come un'uscita dal suo luogo:

Rifletti un po' semmai l'espressione: "Io sono uscito da Dio" (Gv 8,42) non sia equivalente a quell'altra: "Il Signore esce dal suo luogo" (Mich 1,3), dal momento che quando il Figlio è nel Padre, nella sua condizione di natura divina precedente al suo annientarsi (cfr. Fil 2,6-7), il suo luogo è appunto Dio stesso. Chi riesce, con il proprio pensiero, ad afferrarlo prima che si sia annientato, nella sua natura divina originaria, vedrà il Figlio di Dio non ancora uscito da lui, ossia vedrà il Signore non ancora uscito dal suo luogo.⁴

Sovrapponendo Gv 8,42 («sono uscito e vengo da Dio») e Mich 1,3 («il Signore esce dal suo luogo»), Origene intende la primigenia, fontale divinità come "il

Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ), muovendosi liberamente in esso e introducendo ad esso coloro che divengono suoi discepoli» (trad. Limone, 909): SC 290,136-138.

¹ Origene commenta Gv 13,31-32 in *Clo* 32,25,318-29,367: SC 385,324-344. L'anima di Cristo è, cioè, fondamento sia dell'umiliazione del Figlio dalla divinità all'umanità, sia del suo sollevamento dall'umanità alla divinità, ovvero della sua glorificazione. A questo proposito cfr. E. PRINZIVALLI, *Discorsi della cena. La glorificazione del Figlio dell'uomo* (*Clo* 32,318-400), in MARITANO, DAL COVOLO (a cura di), *Commento a Giovanni. Lettura origeniana*, 135-156.

² *Clo* 20,17,135: ἐπεὶ περ οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες χρῶνται τῷ ῥήματι τούτῳ: SC 290,224. Qui Origene si riferisce chiaramente alla dottrina gnostica della tripartizione delle nature in psichiche, illiche e pneumatiche.

³ Il ragionamento origeniano, in *Clo* 20,17,135, è il seguente: «Ebbene, se è vera l'asserzione: "Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste" (Gv 8,42), è anche vera l'asserzione inversa: "Se non mi amaste, Dio non sarebbe vostro Padre" – pertanto Dio non è Padre di quelli che non amano Gesù» (trad. Limone, 967): SC 290,224. La dimostrazione segue la logica ipotetica tipica della sillogistica stoica: se a, allora b; non-b; allora non-a. A proposito dei debiti origeniani alla logica stoica, tra i numerosi contributi, cfr. L. ROBERTS, *Origen and the Stoic logic*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 101 (1970), 433-444; J. RIST, *The importance of Stoic logic in the Contra Celsum*, in H.J. BLUMENTHAL, R.A. MARKUS (a cura di), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, Variorum, London 1981, 64-78; R. HEINE, *Stoic logic as handmaid to exegesis and theology in Origen's Commentary on the Gospel of John*, «Journal of Theological Studies» 44/1 (1993) 90-117; R. SOMOS, *Strategy of argumentation in Origen's Contra Celsum*, «Adamantius» 18 (2012) 200-217.

⁴ *Clo* 20,18,153-154: SC 290,230-233.

luogo”, ὁ τόπος, e la kénosi come l’atto con cui il Figlio, che prima di incarnarsi era ἐν μορφῇ θεοῦ, ‘esce dal suo luogo’, come una vera e propria ‘dislocazione’ di Cristo dalla propria divinità.¹ Se, allora, l’incarnazione non è solo l’evento in cui il Figlio si sveste della divinità e si cinge dell’umanità, sul fondamento di quell’anima che sola media tra le due nature, ma è anche il suo uscire dal proprio ‘luogo’, cioè dalla divinità del Padre, la nuova *quaestio* che Origene sottopone – segnalata dagli incipitari ἐπ’αὐτὸν e καὶ εἰ – è se con la kénosi il Figlio perda del tutto la divinità, se cioè nello svestirsi di essa o nell’uscire dal proprio luogo si liberi di un vestito che mai più indosserà, o abbandoni un luogo cui mai più farà ritorno. Così egli risponde:

Se a quella condizione del Figlio si assocerà quell’altra derivante dall’assunzione della natura di schiavo, annientando se stesso, si comprenderà solo allora in che modo il Figlio di Dio sia uscito e sia venuto a noi, quasi uscendo da colui che l’ha inviato, sebbene (εἰ καὶ) il Padre non l’abbia abbandonato, ma continua ad essere con lui, e anzi è in lui, come il Figlio è nel Padre (Gv 14,11).²

Il modello kenologico di Origene risulta ancora più chiaro: lì dove il Figlio si sveste della divinità e si cinge dell’umanità, lì dove esce dal suo proprio luogo, che è Dio, non perde affatto la propria divinità, ma anzi finanche nella kénosi continua a partecipare ad essa, come chiaramente segnala il concessivo εἰ καὶ. Ora, la kénosi è fondata sull’anima di Cristo la quale è tale che, mediando tra divinità ed umanità, senza però essere né solo l’una né solo l’altra, gli consente ora di annullarsi della divinità, ora di assumere l’umanità.³ Tuttavia, se l’anima di Cristo è medio di divinità ed umanità e, quindi, è sia l’una sia l’altra, senza essere nessuna delle due, allora anche lì dove il Figlio si spoglia della divinità, in verità questa «non l’abbandona». Secondo Origene, perciò, solo il fondamento dell’incarnazione, l’anima di Cristo, fa sì che la divinità continui a sussistere in Cristo anche dopo la kénosi: se, infatti, la sua anima è unità di divinità ed umanità, anche lì dove il Figlio si sveste della divinità, questa continua ad esistere in lei, che è, appunto, unità della divinità e dell’umanità. Non a caso la conclusione dell’esegesi origeniana di Gv 8,42, che si sofferma sul terzo ed ultimo lemma della pericope («non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato»), è non solo interamente affidata al concetto di ‘anima di Cristo’, ma è anche una efficace sintesi del suo modello kenologico:

L’anima di Gesù, nella sua condizione di perfezione assoluta, dimorava in Dio e nella pienezza; una volta uscita da lì, dal momento che il Padre l’ha inviata, essa assume il corpo nel seno di Maria.⁴

¹ Su questo argomento cfr. H. CROUZEL, *Origene*, tr. it. di L. Fatica, Borla, Roma 1986, 252-268.

² *Clo* 20,18,155: SC 290,230-233.

³ A questo proposito cfr. anche M. ZAMBON, *Tra ardore di carità e raffreddamento: la dottrina dell’anima nei Principi di Origene*, in R. BRUSCHI (a cura di), *Dentro di sé, sopra di sé. Percorsi della psiche fra ellenismo e neoplatonismo*, ETS, Pisa 2007, 211-236, particolarmente 231-236.

⁴ *Clo* 20,19,162: SC 290,234-237.

In definitiva, l'anima di Cristo, medio di divinità ed umanità, è tale per cui non solo il Figlio possa spogliarsi della prima ed assumere la seconda, ma possa continuare a partecipare della divinità del Padre anche dopo la kénosi, anche dopo essersi spogliato di essa, poiché questa continua ad essere partecipata dall'anima di Cristo.

III. LA POLEMICA ANTIGNOSTICA: IL LUOGO E I DUE CRISTI

Sia l'esegesi di Gv 13,4 e 13,21 del libro xxxii sia quella di Gv 8,42 del xx sono di certo i luoghi origeniani del *Commento a Giovanni* in cui la nozione di incarnazione sia affrontata nel modo più esplicito e sistematico. Eppure questi luoghi sono silentemente attraversati da un'accesa polemica antignostica, per la quale Origene, da una parte, respinge la dottrina, in particolare, della scuola di Valentino e, dall'altra parte, ne recupera e riformula il linguaggio.¹

Già l'inizio dell'interpretazione di Gv 8,42 segnala il contesto antignostico.² Quindi, commentando il secondo lemma della pericope giovannea, «sono uscito e vengo da Dio», e confrontandolo con Mich 1,3: «il Signore esce dal suo luogo», Origene introduce e si sofferma sul concetto di τόπος, “luogo”, che è molto frequente nella letteratura gnostica alessandrina.³ Questo titolo, infatti, è generalmente attribuito al Demiurgo che, secondo le testimonianze di Ireneo⁴ e di Clemente Alessandrino,⁵ è generato dalla Sophía extrapleromatizzata, ossia dall'ultimo degli Eoni espulso al di fuori del Pleroma per aver osato attingere al Padre inafferrabile, e che è creatore della totalità degli esseri psichici ed illici.

¹ A questo proposito cfr. J. RIUS-CAMPS, *Origenes frente al desafío de los Gnosticos*, in R.J. DALY (a cura di), *Origeniana quinta. Papers of the 5th International Origen Congress* (Boston College, 14-18 August 1989), Leuven University Press, Leuven 1992, 57-78; M. SIMONETTI, *Origene e le parabole del regno*, «*Vetera Christianorum*» 36 (1999) 109-122 [ora in: IDEM, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 213-224]; IDEM, *Origene e il pozzo di Giacobbe*, «*Vetera Christianorum*» 37 (2000) 113-126 [ora in: IDEM, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 225-237]; G. LETTIERI, *Origene interprete del Cantico dei Cantici. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in L.F. PIZZOLATO, M. RIZZI (a cura di), *Origene, maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 141-186.

² Cfr. *supra*.
³ I testi sono tratti da: M. SIMONETTI (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano 1993, 2009⁵.

⁴ IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus Haereses* (= *a.h.*) 1,5,1: «[Sophía] si volse allora a dar forma alla sostanza psichica nata dalla sua conversione e mise in opera gli insegnamenti ricevuti dal Salvatore. Per prima cosa dette forma alla sostanza psichica al padre e re di tutti gli esseri che gli sono consustanziali, cioè quelli psichici, che dicono di destra, e quelli derivati dalla passione e dalla materia, che dicono di sinistra. Infatti, tutti gli esseri dopo di lui furono formati dal Demiurgo, che non si accorgeva di essere mosso dalla Madre: per questo lo chiamano Madre-Padre, Senza-Padre, Demiurgo e Padre, dicendolo padre degli esseri di destra, cioè degli psichici, e demiurgo degli esseri di sinistra, cioè degli illici: re degli uni e degli altri» (trad. Simonetti, 305).

⁵ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Excerpta ex Theodoto* (= *ex. Th.*) 33,3-4: «Allorché Cristo – essi dicono – fuggì da ciò che gli era estraneo e fu riassorbito nel Pleroma dopo essere nato dal pensiero materno, la Madre produsse ancora l'Arconte dell'economia secondo la figura di colui che era fuggito da lei, per desiderio di lui, che era migliore poiché era figura del Padre del Tutto. Perciò, l'Arconte è risultato inferiore, in quanto prodotto dalla passione del desiderio. Ma ella provò ribrezzo a vedere la durezza di quello, secondo quanto essi affermano» (trad. Simonetti, 365-367).

Nella gnosi valentiniana, perciò, questo titolo viene riferito al creatore dell'universo extrapleromatico, il Demiurgo, che è evidentemente altro sia dalla perfetta, primigenia divinità, il Pleroma tutto, sia dal Redentore.¹ Ora, nell'ambito dell'esegesi di Gv 8,42 Origene attribuisce il titolo di "luogo" non solo al Padre e al Figlio prima della kénosi, ma in particolare al Figlio che, in quanto preesiste alla sua stessa kénosi, abita la perfetta divinità e crea ogni cosa. Origene insiste sull'idea che, prima della sua incarnazione, πρὶν ἑαυτὸν κενῶσαι (Clō 20,18,153), οὐ πρὸ τοῦ κενῶσαι (20,18,154), il Figlio non soltanto partecipi della fontale, iniziale divinità del Padre, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (20,18,153), οὐ ἐν τῇ προηγούμενῃ ὑπάρχων θεοῦ μορφῇ (20,18,154), ma anche in Dio Padre crei la totalità degli esseri. Τόπος, perciò, in Origene, risulta essere un vero e proprio titolo cristologico, significando esso non solo il Figlio in quanto preesistente dall'eternità in Dio, in quanto Sapienza, ma principalmente il Figlio in quanto creatore dell'universo dapprima della sua kénosi. Dunque, la differenza tra l'uso gnostico del predicato di "luogo" e quello origeniano è evidente: infatti, nei Valentiniani questo titolo è riferito al Demiurgo, che è creatore della realtà extrapleromatica ed è distinto dal Salvatore, mentre in Origene è riferito al Figlio divino che, preesistente in Dio Padre, è non solo creatore dell'universo al di fuori della divinità prima della sua kénosi,² ma ne è anche Salvatore, è anche, cioè, soggetto della kénosi.³

¹ Nel *Vangelo di Filippo*, che molti studiosi riferiscono all'ambiente della scuola alessandrina di Valentino – cfr. ad es. R.M. GRANT, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, «Vigiliae Christianae» 15 (1961) 129-140 –, il titolo di "luogo" è frequentemente attribuito non tanto al Demiurgo, quanto piuttosto al Pleroma. Cfr. *Evangelium Philippi* 30: «Tutti coloro che sono generati nel mondo sono generati dalla natura, gli altri dallo Spirito. Coloro che sono generati da questo gridano di là all'Uomo, perché si nutrono della promessa del Luogo in alto» (trad. M. Craveri, Einaudi, Torino 2005, 516); 44: «Ma tu hai visto qualcuna delle cose del Luogo e sei divenuto di quelle. Tu hai visto lo Spirito e sei diventato Spirito. Tu hai visto Cristo e sei diventato Cristo. Tu hai visto il Padre e diventerai il Padre. Per questo, ora, tu vedi ogni cosa e non vedi te stesso. Ma ti vedrai nel Luogo, perché quello che tu vedi, lo diventerai» (trad. Craveri, 519); 69: «[Il Signore] ha detto: "Io sono venuto a rendere le cose di sotto come le cose di sopra e le cose esterne come quelle interne, e ad unirle tutte nel Luogo"» (trad. Craveri, 525). In *Evangelium Philippi* 107: «È necessario che noi diventiamo uomini perfetti prima di uscire dal mondo. Colui che ha ricevuto il Tutto, senza dominare questi luoghi, non potrà dominare il Luogo. Ma egli andrà nell'Intermedio, in quanto imperfetto. Solo Gesù conosce la fine di costui» (trad. Craveri, 533) è evidente la distinzione tra il Luogo, ch'è il Pleroma, e lo spazio Intermedio, che, invece, in altre testimonianze della gnosi valentiniana – ad es. CLEMENS ALEXANDRINUS, *ex. Th.* 37: «Di quanti hanno avuto origine da Adamo, i giusti, passando attraverso le cose create, venivano tratti presso il Luogo, secondo i Valentiniani» (trad. Simonetti, 367-369) –, è esplicitamente indicato come il Luogo.

² La gnosi valentiniana distingue tra il Demiurgo, dio inferiore e creatore del mondo extrapleromatico, e il Logos, o Figlio preesistente nella divinità, come sostiene lo stesso Eracleone, allievo di Valentino, nell'interpretare Gv 1,3 («Tutto è stato fatto per mezzo del Logos»). Infatti, costui insiste che l'espressione δι' αὐτοῦ non abbia né una funzione causale, ἀφ' οὗ, né di agente, ὑπ' οὗ, ma semplicemente strumentale, sicché non è il Logos a creare le cose al di fuori del Pleroma, ma il Demiurgo 'per mezzo del' Logos (Clō 2,14,102: SC 120,272-274). Origene critica l'esegesi di Eracleone, sostenendo piuttosto ch'essa contraddica il senso comune di intendere Gv 1,3, per cui è il Logos stesso a creare ogni cosa o, anzi, è Dio che per mezzo del Logos crea ogni cosa. Cfr. Clō 2,14,104: SC 120,274.

³ Infatti, numerosi sono i passi in cui Origene espressamente definisce il Figlio, in quanto preesistente in Dio Padre e creatore di tutte le cose, come il Demiurgo. Tra i tanti cfr. Clō 1,19,110-111: SC 120,118-120; 1,35,255: SC 120,186; 2,14,102: SC 120,272-274; 2,14,104: SC 120,274; 2,34,199: SC 120,344.

Finanche la conclusione dell'esegesi del secondo lemma di Gv 8,42 è attraversata da una evidente sfumatura polemica, segnalata dai pronomi ἄλλοι e αὐτοῖς: Origene, infatti, avverte che la kénosi del Figlio non debba affatto essere intesa come una sorta di "gravidanza", ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων, tale per cui la divinità comune al Padre e al Figlio sia privata del Figlio e, perciò, sia come divisa in due parti, perché in tal caso la sostanza del Padre e del Figlio, ch'è in verità φύσις ἀόρατος καὶ ἀσώματος, invisibile ed incorporea, o anche οὐσα κυρίως οὐσία, sarebbe corporea,¹ e la kénosi del Figlio risulterebbe quasi lo spostamento fisico della divinità da un luogo ad un altro.² Piuttosto che agli gnostici, sembra che in questo passo polemico Origene si riferisca al concetto di Dio degli Stoici e degli Epicurei, come è evidente da *CCels* 4,14, lì dove, dopo aver riportato l'accusa di Celso per cui, se la kénosi implica una μεταβολή, un cambiamento sostanziale della divinità e se la divinità è in sé immutabile, allora la kénosi è impossibile,³ egli reagisce a questa obiezione insistendo sull'immutabilità e l'indivisibilità della divinità finanche nell'atto della kénosi e contro il parere di Epicurei e Stoici.⁴ E da ciò deriva che

se poi si vuol supporre, riguardo all'anima di Gesù, il mutamento, quando essa è passata nel corpo, noi intendiamo chiedere che cosa s'intende per mutamento. Se si

¹ *Clo* 20,18,157: «Altri, tuttavia, hanno spiegato l'espressione: 'Sono venuto da Dio' (ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ) come se fosse equivalente a quest'altra: 'Sono nato da Dio' (γενένημαι ἀπὸ τοῦ Θεοῦ). In conseguenza a ciò, essi devono affermare che il Figlio è nato dalla stessa sostanza del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), perciò, in un certo senso, Dio subisce una riduzione e viene a mancare della sostanza che aveva prima di generare il Figlio, analogicamente a ciò che si pensa a proposito delle gravidanze (ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων)» (trad. Limone, 973): SC 290,232.

² *Clo* 20,18,158: «Inoltre, essi saranno altresì costretti ad affermare che tanto il Padre quanto il Figlio abbiano un corpo e ad ammettere, quindi, una scissione nel Padre (διηρησθαι τὸν πατέρα). Ma queste sono ipotesi di uomini che non sono mai riusciti a concepire, nemmeno in sogno, una natura invisibile e incorporea (φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον), ossia la sola che sia propriamente una sostanza (οὐσαν κυρίως οὐσίαν)» (trad. Limone, 973): SC 290,232-234.

³ Questo è il contenuto dell'accusa di Celso riportata da Origene: *Contra Celsum* 4,14: «Riprendiamo ancora, Celso dice, il ragionamento, aggiungendo parecchie prove. Non dico nulla di nuovo, ma opinioni espresse da lungo tempo. Dio è bello, buono e felice, e nello stato della più alta bellezza e magnificenza; se, quindi, egli discende fra gli uomini, ha bisogno di un cambiamento: cambiamento dal bene al male, e dalla bellezza alla bruttezza, e dalla felicità all'infelicità, e dalla magnificenza alla bassezza estrema. Ora, chi mai potrebbe scegliere un tal cambiamento (τοιαύτην μεταβολήν)? E se è vero, per un uomo mortale, che la natura lo porta a cambiarsi e trasformarsi, per un dio la natura è di rimanere identica e immutabile; perciò, un dio non potrebbe neanche ammettere un tale cambiamento» (trad. A. Colonna, Utet, Torino 1971, ristampa 2000, 308): SC 136,38.

⁴ *Contra Celsum* 4,14: «Noi dimostriamo invero che anche le Scritture divine affermano che Dio è immutabile, con la frase: 'Tu sei sempre lo stesso' (Sal 51,28), e con l'altra: "Io non cambio" (Mal 3,6); invece, gli dèi di Epicuro, dacché son composti di atomi, e soggetti a dissoluzione nella misura secondo cui son composti, si affannano a scacciare gli atomi che determinano la corruzione. Inoltre, il dio degli Stoici, in quanto è fornito di corpo, talvolta risulta possedere la realtà assoluta come principio ordinatore, quando avviene la conflagrazione del mondo; talvolta, invece, risulta essere parte di quella realtà, quando succede l'assessamento del mondo. In realtà questi filosofi non sono stati capaci di intendere a fondo la vera concezione della natura di Dio, come essere assolutamente incorruttibile, semplice, non composto ed invisibile» (trad. Colonna, 308-309): SC 136,38. A questo proposito cfr. anche *prin* 4,3,4: SC 268,356-360.

intende come mutamento della sua essenza, questo non si accorda né con l'anima di Gesù né con qualsiasi altra anima razionale. Se si vuol intendere che essa subisce qualcosa da parte del corpo, con cui si è unita, ed a causa del luogo dove è giunta, perché mai ciò dovrebbe ripugnare al Verbo, dacché egli per il suo grande amore verso l'umanità fa discendere un salvatore per il genere umano?¹

In definitiva, l'esegesi origeniana di Gv 8,42, da una parte, propone un chiaro modello kenologico, in base al quale il Figlio, svuotandosi della divinità ed assumendo in sé l'umanità, non perde affatto la divinità, la quale continua a sussistere in lui, partecipata dall'anima di Cristo, e dall'altra parte, polemizza sia con la gnosi valentiniana sia con la filosofia greca.² Infatti, in primo luogo, mentre nella gnosi valentiniana il titolo di 'luogo' è predicato al solo Demiurgo, ch'è altro dal Redentore e Salvatore dell'universo extrapleromatico, in Origene è predicato del Figlio, che è, invece, sia il creatore che il redentore di ogni cosa, e designa il Figlio sia in quanto preesiste in Dio Padre sia in quanto, in lui preesistendo, crea ogni cosa. In secondo luogo, mentre Stoici ed Epicurei – come risulta da *CCels* 4,14 – intendono la kénosi del Figlio come una divisione corporea della divinità, Origene insiste sull'indivisibilità dell'incorporea divinità finanche nella kénosi.³

Un altro brano origeniano in cui non soltanto sia evidente l'interpretazione antignostica del concetto di 'luogo', ma da cui possa desumersi un'ulteriore critica alla cristologia gnostica è l'esegesi di Gv 4,37 («Qui infatti si realizza il detto: 'uno semina e uno miete'»).⁴ La lettura di Origene è graduale: procede dal senso letterale più semplice del lemma fino a quello più profondo, in particolare cristologico. Il primo significato che ad esso può essere attribuito è relativo alle diverse τέχνη ed ἐπιστήμαι: come c'è un'arte del seminare, così anche c'è un'arte del mietere, l'una distinta dall'altra.⁵ Il secondo significato, invece, è tale per cui, come colui che semina precede colui che miete, così Mosè e i profeti precedono l'avvento di Gesù,⁶ sicché il seminatore può anche essere allegoria di coloro che vivono secondo la legge, mentre il mietitore di coloro che vivono secondo il Vangelo.⁷ Quindi, prima di concludere con l'interpretazione cristo-

¹ *Contra Celsum* 4,18: SC 136,226-228.

² A questo proposito cfr. M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le "Contre Celse" d'Origène*, Beauchense, Paris 1988, 101-104; HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 238-245.

³ Cfr. STUDER, *Incarnazione*, 227.

⁴ A proposito dell'interpretazione gnostica della kénosi di Fil 2,6-7 cfr. A. ORBE, *La Encarnación entre los valentinianos*, «Gregorianum» 53 (1972) 201-235.

⁵ Cfr. *Clo* 13,49,320: SC 222,208-210. Su questo argomento cfr. D. PAZZINI, *Lingua e teologia in Origene*, Paideia, Brescia 2009, 127.

⁶ *Clo* 13,49,320: «Questa asserzione: "Uno semina, uno miete" (Gv 4,37) si verifica in modo evidente sia che noi, per illustrare questo passo, ci riferiamo a esempi tratti dal campo delle arti e delle scienze, sia che noi lo intendiamo nel significato che, da una parte, Mosè e i profeti hanno seminato e, dall'altra, hanno visto le campagne biancheggianti coloro che hanno levato i loro occhi al comando di Gesù, nostro Salvatore, a guardare le campagne già biancheggianti per la mietitura: anche in questo caso è evidente che, in qualche modo, 'uno semina, uno miete' (Gv 4,37)» (trad. Limone, 799): SC 222,208-210.

⁷ Cfr. *Clo* 13,49,321: SC 222,210.

logica, Origene propone l'esegesi che del passo dà Eracleone, l'allievo di Valentino contro cui è scritto l'intero *Commento*,¹ secondo cui

il Figlio dell'uomo, che è al di sopra del Luogo, semina; invece, il Salvatore, anch'egli Figlio dell'uomo, miete e manda come mietitori gli angeli, raffigurati dai discepoli, ciascuno all'anima che gli appartiene.²

Ora, secondo Eracleone colui che semina è allegoria del Figlio dell'uomo, che è al di sopra del Luogo – ossia, in base a ciò che è stato detto prima, al di sopra del Demiurgo –, mentre colui che miete è allegoria del Salvatore, accompagnato dagli angeli, rappresentati dai discepoli. L'esegesi di Eracleone lascia intuire un aspetto della cristologia gnostica che Origene rifiuta del tutto, che cioè il Figlio in quanto preesistente nella divinità, o nel Pleroma, il cosiddetto "Figlio dell'uomo", sia altro dal Figlio in quanto, invece, esce al di fuori del Pleroma e redime l'universo extrapleromatico, appunto il "Salvatore", siano cioè due esseri distinti l'uno dall'altro. Questa dottrina della distinzione del "Figlio dell'uomo" e del "Salvatore" è molto frequente negli scritti gnostici di area valentiniana ed è presentata, in particolare, come dottrina dei "due Cristi".³ Nella testimonianza di Ireneo (*a.h.* 1,2,5), ad es., si racconta che, dopo aver osato comprendere l'inafferrabile Padre, Sophía, ultimo degli Eoni del Pleroma, viene prima estromessa al di fuori del Pleroma, poi viene reintegrata in esso, sicché il Figlio Unigenito manda a tutti gli Eoni il Cristo e lo Spirito Santo affinché li educino a non cercare del Padre nient'altro se non ciò che possano ricevere da lui solo.⁴ In seguito, però, alla supplica di quella parte di Sophía che è stata extra-pleromatizzata, il primo Cristo manda il Paracleto, o Salvatore, o anche secondo Cristo, il quale

¹ A proposito del confronto tra Eracleone ed Origene cfr. M. SIMONETTI, *Eracleone e Origene*, «*Vetera Christianorum*» 3 (1966) 111-142; IDEM, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, «*Vetera Christianorum*» 4 (1967) 23-64.

² *Clo* 13,49,324: SC 222,312. A questa interpretazione, subito dopo, Origene così reagisce: «Eracleone, però, non ci ha spiegato come sia possibile che esistano due Figli dell'uomo, uno che semina e un altro che miete».

³ Nella scuola di Valentino questa dottrina compare anche come dei "due Figli dell'uomo", come d'altronde Origene nella risposta ad Eracleone lascia chiaramente intendere. A questo proposito cfr. *Evangelium Philippi* 120: «C'è il Figlio dell'uomo e c'è il Figlio del Figlio dell'uomo. Il Signore è il Figlio dell'uomo, e il Figlio del Figlio dell'uomo è colui che è creato dal Figlio dell'uomo. Il Figlio dell'uomo ha ottenuto da Dio il potere di creare. Egli può generare» (trad. Craveri, 537).

⁴ IRENAEUS LUGDUNENSIS, *a.h.* 1,2,5: «Dopo che questa intenzione fu espulsa fuori del Pleroma degli Eoni e sua Madre fu restaurata nella propria sizigia, l'Unigenito emise ancora un'altra sizigia per previdenza del Padre, perché non succedesse ad alcuno degli Eoni ciò che era successo a lei: Cristo e Spirito Santo, per stabilimento e rafforzamento del Pleroma; e da questi fu rimesso l'ordine fra gli Eoni. Infatti, Cristo insegnò loro la natura della sizigia e che essi non erano in grado di avere comprensione dell'ingenerato e annunciò loro ciò che si poteva conoscere del Padre, cioè che non può essere compreso né dallo spazio né dal pensiero, che non è possibile né vederlo né udirlo ma solo conoscerlo per mezzo dell'Unigenito; che la causa dell'eterno permanere per gli altri consiste nell'essere incomprendibile del Padre e che la causa della loro generazione e formazione è l'aspetto comprensibile di lui, cioè il Figlio. Tutto questo operò fra gli Eoni Cristo appena emanato» (trad. Simonetti, 293).

assieme ai suoi angeli a lei e alle sue creature si unisce e le redime.¹ In effetti, da questa prima attestazione di Ireneo risulta chiaramente la dottrina gnostica dei 'due Cristi', il primo la cui attività è solamente intrapleromatica – educa gli Eoni a non cercare l'inafferrabile Padre –, il secondo la cui attività è, invece, solo extrapleromatica – interviene al di fuori del Pleroma per redimere ciò che di *Sophía* è stato estromesso. Questa dottrina viene, inoltre, ulteriormente specificata da Ireneo in *a.h.* 1,7,2, lì dove, accennando ad una setta all'interno del gruppo dei Valentiniani (εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες), parla del cosiddetto "Cristo psichico". Egli, infatti, attesta che il secondo Cristo, ovvero il Salvatore, è di certo stato mandato al di fuori del Pleroma dal primo Cristo, ma che partecipa anche delle nature sia della *Sophía* extrapleromatica sia del Demiurgo.² Pertanto, la dottrina di cui rende testimonianza Ireneo sia in *a.h.* 1,2,5 sia in 1,7,2 è tale per cui esistono due Cristi, di cui il primo intrapleromatico ed il secondo extrapleromatico, mandato dal primo, che corrispondono, nell'esegesi di Eracleone di Gv 4,37, il primo al Figlio dell'uomo, che è nel Pleroma ed è al di sopra del Demiurgo (= Luogo), il secondo al Salvatore, che con i suoi angeli si unisce alla *Sophía* extrapleromatica (= *Sophía* Achamoth).³ Origene, dunque, reagendo all'interpretazione di Eracleone della pericope giovannea, respinge la dottrina gnostica per cui la divinità e l'umanità del Figlio corrispondano a due esseri distinti l'uno dall'altro, il primo e il secondo Cristo, o anche il Cristo pneumatico e il Cristo psichico, sicché il Figlio, o anzi, l'anima di Cristo partecipa in sé dell'umanità e della divinità.⁴

Questi motivi gnostici, presupposti dall'esegesi di Eracleone di Gv 4,37, attestati da Ireneo e, infine, rifiutati o riformulati da Origene, sono rintracciabili

¹ Cfr. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *a.h.* 1,4,5: «Dicono che la loro Madre, essendo passata per tutta la passione ed essendone uscita fuori a stento, si volse a supplicare la luce che l'aveva abbandonata, cioè Cristo. Questo, tornato nel Pleroma, esitava – com'è naturale – a scendere una seconda volta: perciò, inviò a lei il Paracleto, cioè il Salvatore, ponendo in lui tutta la potenza del Padre e rimettendo tutto sotto il suo potere, e lo stesso fecero gli Eoni, affinché 'in lui tutto fosse creato, le cose visibili e invisibili, i troni le divinità e le dominazioni' (Col 1,16). Questo fu inviato alla Madre insieme con gli angeli, suoi compagni» (trad. Simonetti, 303).

² Cfr. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *a.h.* 1,7,2: «Vi sono quelli che dicono che il Demiurgo abbia emesso anche lui Cristo, suo figlio, ma anche questo psichico, e di questo hanno parlato i profeti. È questo che è passato attraverso Maria come l'acqua passa attraverso un tubo, e su questo è disceso al battesimo il Salvatore nato da tutti gli Eoni del Pleroma, in forma di colomba. Nel Cristo psichico c'era anche il seme spirituale derivante da Achamoth. Perciò, dicono che il nostro Signore era composto di queste quattro parti, conservando la figura della prima e primigenia Tetrade: la parte spirituale che derivava da Achamoth, la parte psichica che derivava dal Demiurgo, la parte dell'economia fatta con indicibile arte, la parte del Salvatore, che era scesa su di lui in forma di colomba» (trad. Simonetti, 315-317).

³ In *Evangelium Philippi* 39 *Sophía* Achamoth è la *Sophía* intrapleromatica, mentre *Sophía* Echmoth è quella extrapleromatica, o caduta al di fuori della pienezza e perfezione del Pleroma, inversamente all'attestazione di Ireneo, per cui *Sophía* Achamoth è la *Sophía* ancora intrapleromatica. Cfr. appunto *Evangelium Philippi* 39: «Una cosa è Achamoth e un'altra cosa è Echmoth. Achamoth è semplicemente *Sophía*, mentre Echmoth è la *Sophía* della morte. È questa che conosce la morte, e che è chiamata anche piccola *Sophía*» (trad. Craveri, 318). Sulla questione cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997, 2011², in particolare 260-270.

⁴ A questo proposito cfr. PRINZIVALLI, *Discorsi della cena*, 146.

nelle testimonianze di Clemente. Infatti, Teodoto, altro allievo di Valentino, in *ex. Th.* 59,2-4, intende la kénosi del Figlio propriamente come l'atto in cui il primo Cristo, o Paraclito, o anche Figlio dell'uomo, veste, ἐνεδύσατο, il secondo Cristo, o Salvatore, dell'umanità, intessendogli addosso un corpo psichico.¹ Qui viene subito in mente l'episodio origeniano della lavanda dei piedi e, in particolare, l'interpretazione kenologica di Gv 13,4: infatti, mentre in Teodoto la kénosi del Figlio risulta essere l'atto con cui il primo Cristo riveste di umanità il secondo Cristo, in Origene è, invece, l'atto in cui l'unico Cristo, o l'unica anima di Cristo, si sveste della divinità e si cinge dell'umanità, allo stesso modo in cui Gesù si sveste della tunica ed indossa l'asciugatoio per lavare i piedi dei suoi apostoli. Inoltre, in un altro frammento, trådito sempre da Clemente (*ex. Th.* 35,1-2), Teodoto, commentando Fil 2,7, interpreta l'incarnazione del Figlio come l'atto con cui il secondo Cristo discende nell'universo extrapleromatico assieme ai suoi angeli, per mietere, ossia per raccogliere il frutto di ciò che il primo ha seminato.² Anche qui echeggia l'esegesi di Eracleone di Gv 4,37, e la reazione di Origene. Come, infatti, Eracleone intende il seminatore come il Figlio dell'uomo e il mietitore come il Salvatore, così Teodoto intende il mietitore come il primo Cristo, mentre il seminatore come il secondo Cristo – a questa dottrina dei "due Cristi" reagisce il concetto origeniano di 'anima di Cristo', mediatrice perfetta di divinità ed umanità.³

IV. IL LINGUAGGIO DELLA KÉNOSI: EPIDĒMÍA, OIKONOMÍA, ENSŌMÁTŌSIS

Il motivo origeniano dell'umiliazione del Figlio divino è sparsamente affrontato in tutto il *Commento a Giovanni* sia in chiave polemicamente antignostica sia attraverso una precisa terminologia, che può essere raggruppata in almeno tre ordini di definizioni. Il primo, meno frequente nel linguaggio di Origene, eppure più "tecnico", è costituito da quelle parole che rimandano all'idea che l'incarnazione sia l'evento in cui la divinità venga ad abitare nell'umanità. Ad esempio, in *Clo* 2,11,79-83, commentando Gv 1,3 («Tutto è stato fatto per mezzo di lui») e trovandosi a dover risolvere la *quaestio*, sollevata da Is 48,16 («Ed ora il Signore mi ha inviato con il suo Spirito»), per cui il Figlio, essendo stato in-

¹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *ex. Th.* 59,2-4: «Arrivato nel Luogo, Gesù trovò da rivestire il Cristo che era stato preannunciato, che avevano annunciato i profeti e la legge, che è immagine del Salvatore. Ma anche questo Cristo psichico, che rivestì, era invisibile: ma era necessario che questi che veniva nel mondo, al fine di essere visto e di vivere come gli altri, avesse anche un corpo sensibile. Perciò, gli viene intessuto un corpo di sostanza psichica invisibile, giunto nel mondo sensibile per potenza di divina preparazione» (trad. Simonetti, 383).

² Cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS, *ex. Th.* 35,1-2: «Gesù, la nostra luce (Gv 1,4), come dice l'apostolo, avendo annientato se stesso (Fil 2,7) – cioè essendo venuto fuori del Limite, secondo Teodoto –, poiché era l'angelo del Pleroma, ha condotto con sé gli angeli del seme superiore. Ed egli possedeva la redenzione, in quanto proceduto dal Pleroma; gli angeli, poi, li ha condotti per la correzione del seme» (trad. Simonetti, 367).

³ Sull'intera questione cfr. G. LETTIERI, *Origene e l'incarnazione eterna di Cristo. L'Eden spirituale come immanenza dell'Uomo nel Logos*, in I. SANNA (a cura di), *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordini*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 2000, 111-133.

viato non solo dal Padre, ma anche dallo Spirito, risulta inferiore sia all'uno che all'altro, Origene, ricorrendo a Eb 2,9 («Vediamo che Gesù, coronato di gloria e onore, dopo la passione della morte si sia fatto di poco inferiore agli angeli»), rileva che l'inferiorità del Figlio finanche all'universo intellegibile – agli angeli e allo Spirito Santo – gli deriva proprio dalla *kénosi*, che dice *ἐνανθρωπήσεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*.¹ Se in questo brano questa espressione è adoperata per segnalare che l'incarnazione sia l'atto dell'assoluta umiliazione del Figlio divino, altrove – *Clo* 6,30,156 –, commentando Gv 1,26-27 («In mezzo a voi sta uno che voi non conoscete, uno che viene dopo di me, al quale io non sono degno di sciogliere il legaccio del sandalo»), Origene ricorre al medesimo termine per dimostrare l'inverso, che cioè l'atto della *kénosi* sia non solo l'abbassamento della divinità, ma anche la glorificazione dell'umanità, che cioè Cristo, nel diventare inferiore agli angeli e allo Spirito, sia tuttavia superiore al genere umano, nella fattispecie a Giovanni il Battista.² Sembra, dunque, che la formula *ἐνανθρωπήσεις* sia usata da Origene principalmente per indicare che l'evento della *kénosi* sia una vera e propria 'inabitazione' dell'umanità da parte della divinità. Nell'ambito di quest'ordine di parole rientra anche un'altra definizione origeniana dell'incarnazione, più frequente di *ἐνανθρωπήσεις*, che rimanda all'idea che la *kénosi* sia l'atto con cui il Figlio viene ad abitare, nello specifico, nel corpo dell'uomo, *σῶμα* – lì dove, però, *σῶμα* designa propriamente la sensibilità e l'extradivinità dell'essere umano. Il termine *ἐνσωμάτωσις* sembra essere adoperato da Origene in almeno due significati. Il primo intende la *kénosi* del Figlio propriamente come una *κατάβασις*, come una "discesa" o una "caduta" della divinità nel corpo umano. Ciò emerge lì dove Origene, commentando Mt 13,17 («Molti profeti e giusti hanno desiderato vedere quello che voi vedete e ascoltare quello che voi ascoltate, e non l'udirono»), esplicitamente intende l'incarnazione del Figlio

¹ *Clo* 2,11,81: «Se, come dice anche Isaia, il Signore nostro è stato inviato dal Padre e dallo Spirito Santo, si deve allora qui spiegare che lo Spirito ha mandato il Figlio non perché gli sia superiore per natura, ma nel senso che il Salvatore è divenuto inferiore a lui a causa dell'accaduta economia della incarnazione del Figlio di Dio (*τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*)» (trad. Limone, 297): SC 120,258. Il termine *ἐνανθρωπήσεις* ricorre in forma participiale sia nel paragrafo immediatamente successivo: *Clo* 2,11,82: «Se qualcuno si stupisse del fatto che possa dirsi che il Salvatore incarnato (*τὸν σωτῆρα ἐνανθρωπήσαντα*) sia inferiore rispetto allo Spirito Santo, si dovrebbe convincere costui con quanto è detto nella Lettera agli Ebrei, dove Paolo dice che Gesù, dopo la passione della morte, sia diventato inferiore addirittura agli angeli» (*ibidem*): SC 120,280, sia in *Clo* 2,11,83: «E forse ci sarebbe da dire anche questo, ossia che la creazione (ma, con essa, il genere umano), per essere liberata dalla schiavitù della corruzione, avrebbe avuto bisogno di una potenza, divina e santa, incarnata (*μακροίας καὶ θείας δυνάμεως ἐνανθρωπούσης*), capace di rettificare anche gli esseri sulla terra, e così questo compito ricadde, in qualche modo, sullo Spirito Santo» (*ibidem*): SC 120,280.

² Cfr. *Clo* 6,30,156: «E affinché nessuno possa mai avere il sospetto che il Cristo invisibile e presente in ogni uomo e diffuso in tutto il mondo sia un altro, totalmente altro dal Cristo in quanto incarnato (*παρὰ τὸν ἐνανθρωπήσαντα*), 'è comparso sulla terra e ha discusso tra gli uomini' (Baruc 3,38), alle parole: 'In mezzo a voi c'è uno che voi non conoscete' (Gv 1,26), fa seguire le altre parole: 'Colui che viene dopo di me', ossia che 'apparirà dopo di me' (Gv 1,27)» (trad. Limone, 475): SC 157,248. Sull'esegesi origeniana di questa pericope giovannea e sul suo significato cristologico cfr. PAZZINI, *Lingua e teologia in Origene*, 127-142.

come una discesa nell'umanità in vista della redenzione di questa.¹ Il secondo significato, invece, insiste sulla paradossalità e sull'incomprensibilità del mistero dell'incarnazione, appunto della 'discesa' di Dio nell'umanità.² A questo proposito, sempre all'interno dell'esegesi di Gv 1,26-27, là dove Origene sottolinea che, sebbene nella kénosi il Figlio divenga inferiore all'universo intellegibile, ep-pure è superiore all'umanità e, in particolare, al Battista, il fatto che costui non sia degno di sciogliere il laccio dei suoi calzari è interpretato come l'impossibilità per il genere umano di accedere all'incomprensibile mistero della kénosi, τὸν περὶ τῆς ἐνσωματώσεως αὐτοῦ λόγον.³ L'ultima definizione che fa parte di questo primo ordine di 'nomi' origeniani dell'incarnazione è costituita dai composti verbali di σάρξ, ad es. σεσαρκῶσθαι,⁴ o dalle perifrasi che contengono il termine σάρξ: in questo caso, infatti, Origene fa espressamente riferimento alla definizione giovannea della kénosi di Gv 1,14: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. In definitiva, il primo ordine di denominazioni che Origene attribuisce all'evento della kénosi – ἐνανθρωπήσις, ἐνσωμάτωσις, σεσαρκῶσθαι – la intende come un atto di 'inabitazione' dell'essere umano da parte del Figlio divino e, pertanto, come una 'discesa' di questo nella corporeità umana, discesa del tutto misteriosa, intellegibile.⁵

C'è, poi, un secondo ordine di definizione con cui Origene molto spesso, particolarmente nei libri I e II, designa l'evento della kénosi e coincide con il termine ἐπιδημία, 'venuta'. All'interno di quest'ordine, inoltre, l'Alessandrino opera una doppia distinzione, la prima tra la 'venuta corporea', ἐπιδημία κατὰ σῶμα o ἐπιδημία σωματική, e la 'venuta intellegibile', ἐπιδημία νοητή, del Salvatore, da una parte, e la seconda tra una prima ed una seconda venuta corporea di Cristo, dall'altra parte. A proposito della prima distinzione, proprio agli inizi del libro I, lì dove Origene, seguendo un uso ermeneutico ormai consolidato nei

¹ Cfr. *Clo* 6,5,29: «Anche il passaggio: Mt 13,17 si può parimenti spiegare nel senso che anche essi hanno desiderato che il mistero dell'incarnazione (τὸ μυστήριον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐνσωματώσεως) e della discesa del Figlio (καταβάσεως) fosse realizzato sul piano dell'economia, per l'attuazione dell'economia della sua passione in vista della salvezza della moltitudine» (trad. Limone, 409): SC 157,150.

² Cfr. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 194.

³ *Clo* 6,30,157: «Non sono degno di sciogliere il laccio del sandalo' (Gv 1,27): con questa affermazione egli (scilicet il Battista) intende far capire di non essere nemmeno in grado di sciogliere, oltretutto di illuminare, la dottrina dell'incarnazione del Logos – la quale dottrina è assolutamente aggrovigliata ed oscura per coloro che hanno difficoltà a comprendere – e, di conseguenza, di non essere nemmeno degno di dire una sola parola su un argomento così grande in uno spazio così piccolo» (trad. Limone, 475): SC 157,248.

⁴ Cfr. *Clo* 1,7,43: «È, pertanto, necessario essere cristiani sia nello spirito che nel corpo. E qualora sia necessario predicare il vangelo del corpo, dinanzi a colui che dice: "non conosco null'altro" – tra gli uomini carnali – "se non Gesù Cristo e lui crocifisso" (1Cor 2,2), allora si dovrà fare ciò: qualora si trovino coloro che aderiscono allo spirito e portano frutto amando la sapienza dei cieli, sarà necessario renderli partecipi di quel Logos che, dall'incarnazione (ἀπὸ τοῦ σεσαρκῶσθαι), si è innalzato fino ad essere ciò che 'in principio era presso Dio' (Gv 1,2)» (trad. Limone, 174-177): SC 120,84.

⁵ Sulla costruzione del linguaggio di Origene alla luce del tema della rivelazione, in particolare nel *Contro Celso*, cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *La terminologia misterica nel linguaggio della rivelazione in Origene*, in EADEM, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, LAS, Roma 1998, 207-220.

commentari medio-platonici,¹ esamina con attenzione l'ἀλιτία τῆς ἐπιγραφῆς, il significato del titolo stesso del *Vangelo di Giovanni*, e dopo aver segnalato che il quarto Vangelo rivela la divinità del Figlio più che i Sinottici o di certo l'Antico Testamento,² introduce chiaramente la distinzione tra una 'venuta corporea' di Gesù ed una sua 'venuta intellegibile', così dicendo:

Non bisogna evitare di notare che, prima della venuta di Cristo nel corpo (τῆς κατὰ σῶμα ἐπιδημίας), ci sia stata la sua venuta intellegibile (ἐπιδημίαν τὴν νοητὴν) per i più perfetti, senza l'anima da bambini, né sottoposta a pedagoghi o tutori, e per essi si è realizzata la pienezza dei tempi – come del resto anche per i patriarchi e per il fedele Mosè e per i profeti che hanno intravisto la gloria di Cristo.³

La venuta cosiddetta "intellegibile" del Figlio non è intesa qui da Origene soltanto come sua manifestazione agli uomini per mezzo della legge e dei profeti, compiuta dalla sua rivelazione storica ovvero dalla sua venuta "corporea", ma soprattutto come partecipazione della creazione tutta a lui, per mezzo di cui e a immagine di cui ogni cosa è stata fatta.⁴ Se, perciò, il Figlio opera nella creazione sin dapprima della sua kénosi, allora il contenuto della rivelazione, annunciato dai profeti ed incarnato da Gesù, è quello di un "Vangelo eterno", εὐαγγέλιον αἰώνιον (Ap 14,6), che ininterrottamente interviene nella storia e la forma, fino alla fine del tempo. Sicché Cristo si è rivelato nella storia ora nelle profezie dell'Antico Testamento ora nell'uomo Gesù, e alla fine della storia, lì dove tutte le creature saranno salvate e redente dal suo sacrificio, si rivelerà in tutta la sua gloria.⁵

¹ *Clo* 1,5,27: «È giunto ormai il momento di chiarire che cosa significhi il nome 'vangelo' (ἡ εὐαγγέλιον προσηγορία) e perché questi scritti posseggano tale denominazione (τὴν ἐπιγραφὴν). Certamente, il vangelo è quell'esposizione che include la relazione di quegli eventi che allietano l'ascoltatore – là dove accolga quanto enunciato – essendo razionalmente utili» (trad. Limone, 169): *SC* 120,74. A proposito del confronto tra i commentari esegetici di Origene e i commentari filosofici medio-platonici cfr. I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. TARDIEU (a cura di), *Les règles de l'interprétation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, 99-122; R.E. HEINE, *The introduction to Origen's Commentary on John compared with the introductions to the ancient philosophical commentaries on Aristotle*, in G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC (a cura di), *Origeniana sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum* (Chantilly, 30 août-3 sept. 1993), Leuven University Press, Leuven 1995, 3-12.

² A questo proposito cfr. *Clo* 1,4,22-23: *SC* 120,68-70.

³ *Clo* 1,7,37: *SC* 120,80. Tra l'altro, alla distinzione origeniana tra una "venuta corporea" ed una "venuta intellegibile" di Cristo corrisponde inevitabilmente altresì la distinzione tra un "vangelo sensibile", αἰσθητὸν εὐαγγέλιον, ed un "vangelo intellegibile", νοητὸν εὐαγγέλιον, di cui si parla in *Clo* 1,8,44-45: «Non credo sia stato inutile interrogarsi su queste cose relative al vangelo, distinguendo inoltre il vangelo sensibile (αἰσθητὸν εὐαγγέλιον) da quello intellegibile e spirituale (νοητοῦ καὶ πνευματικοῦ). E, infatti, ora ci si propone di trasformare il vangelo sensibile in spirituale. Infatti, quale contenuto avrebbe il vangelo sensibile se non fosse trasformato in spirituale? Certamente nessuno, o un contenuto povero e proprio delle persone superficiali che credono di coglierne il senso profondo a partire da un'interpretazione puramente letterale» (trad. Limone, 177): *SC* 120,84. Per un quadro della questione in generale cfr. STUDER, *Incarnazione*, 225-226.

⁴ Cfr. *Clo* 1,34,243-244: *SC* 120,180-182; 2,23,144-145: *SC* 120,302-304.

⁵ Sull'idea che la kénosi del Figlio sia la rivelazione della divinità del Padre cfr. J. DILLON, *The knowledge of God in Origen*, in R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA, J. MANSFELD (a cura di), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988, 219-228.

Supportato da Eb 10,1 («La legge possiede solo un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose»), Origene avanza l'ipotesi che, come l'Antico Testamento è "ombra", ovvero anticipazione e prefigurazione della rivelazione storica di Gesù, così anche questa sia a sua volta "ombra", appunto anticipazione e prefigurazione della rivelazione escatologica del Figlio che si compirà solo alla fine dei tempi:

Ed era necessario sapere che, come la legge abbraccia le ombre di tutti i beni futuri, rivelati dalla legge annunciata secondo verità, così anche il Vangelo, che si pensa possa essere avvicinato da chiunque si imbatta in esso, fa luce sulle ombre dei misteri di Cristo. Quello che Giovanni definisce 'Vangelo eterno' (εὐαγγέλιον αἰώνιον) sarà detto propriamente Vangelo spirituale (οἰκείως πνευματικόν), e manifesta chiaramente e direttamente a coloro che lo comprendono tutto ciò che riguarda lo stesso Figlio di Dio e i misteri contenuti nei racconti su di lui e nelle opere, i cui simboli enigmatici erano le sue stesse azioni.¹

Questa prima distinzione origeniana tra la venuta "corporea" e quella "intelligibile" di Cristo, tale cioè che la rivelazione del Figlio avviene sempre nella creazione e avverrà anche alla fine del tempo, quando l'intera creazione sarà ritornata a Dio, dischiude la seconda distinzione, tra la prima venuta, πρώτη ἐπιδημία, e la seconda venuta, δεύτερη ἐπιδημία, di Cristo. Ora, Origene intende chiaramente la prima venuta di Cristo come l'incarnazione storica del Figlio nell'uomo Gesù, mentre la seconda venuta come la sua venuta escatologica, quella che accadrà alla fine dei tempi e che propriamente definisce anche παρουσία.² Inoltre, Origene non intende come corporea solo la prima venuta di Cristo, ma anche la seconda ed ultima, quella escatologica, quella che avverrà solo nell'ultimo tempo: Cristo, cioè, finanche nel suo avvento finale, avrà un corpo, appunto un corpo glorioso. Nell'intero *Commento* origeniano ci sono almeno due passaggi fondamentali a questo proposito, il primo è proprio *Clo* 1,7,38, lì dove la distinzione origeniana tra una venuta corporea ed una intelligibile di Cristo dischiude, a sua volta, anche la distinzione tra una sua prima ed una sua seconda venuta corporea, mentre il secondo è *Clo* 2,8,61, nell'ambito dell'esegesi di Apoc 19,13 («È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è Verbo di Dio»). Quanto al primo brano, dopo aver segnalato la differenza tra le due venute del Figlio, Origene così dice:

Come il Cristo venne per i più perfetti prima della sua venuta visibile e corporea, così anche dopo la predicazione stessa della sua presenza ve ne è una per i fanciulli, in

¹ *Clo* 1,7,39-40: SC 120,80.

² In verità, sebbene ci si aspetti che il termine παρουσία sia usato da Origene esclusivamente per designare la venuta escatologica di Cristo alla fine dei tempi, molto spesso egli ricorre ad esso anche in contesti ove designa in modo traslato la prima venuta corporea di Cristo. Cfr., ad esempio, *Clo* 2,7,56: «Se, dunque, Cristo è Logos, Verità e Sapienza, che cos'altro se non la falsità è distrutto con lo spirito della sua bocca (2Ts 2,8)? E se Cristo è Logos e Sapienza che cos'altro è annullato con la rivelazione del suo avvento (τῆ ἐπιφανείᾳ) se non ciò che dice di essere la Sapienza, mentre invece partecipa di quelle cose che Dio coglierà nella loro astuzia?» (trad. Limone, 285): SC 120,240. Cfr. anche *Clo* 10,37,244: SC 157,528; 13,25,154: SC 222,110; 13,26,159: SC 222,120.

quanto sono sottoposti ai tutori e agli amministratori e non sono ancora pervenuti alla pienezza dei tempi. Le parole che anticipano il Cristo e che giustamente sono dette "pedagoghe" sono pervenute a queste anime fanciulle: il Figlio in persona (αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς), glorificato come Dio Logos (ὁ δεδοξασμένος θεὸς λόγος), non è ancora giunto, poiché aspetta che si dia la preparazione necessaria per gli uomini che intendono abbracciare la divinità di Dio stesso.¹

In questo brano Origene lascia chiaramente intendere che la venuta del Figlio nella gloria deve ancora avvenire, e che anzi avverrà solo alla fine dei tempi e consisterà propriamente in quella glorificazione del Figlio dell'uomo cui l'Alessandrino accenna commentando Gv 13,31-32,² di poco successivo all'episodio della lavanda dei piedi, ovvero della kénosi del Logos.³ E questa venuta escatologica è intesa anche come venuta corporea, com'è evidente, invece, dall'esegesi di Ap 19,13, lì dove dice:

Inoltre, colui che siede sul cavallo bianco, ossia il Logos di Dio, non compare nudo a Giovanni: indossa (περιβέβηται), infatti, un mantello pieno di sangue, poiché il Logos incarnato (e, a causa della sua incarnazione, anche da morto, poiché il suo sangue è traboccato sulla terra dal costato trapassato dal soldato) porta su di sé i segni di ciò che ha patito. Forse anche quando arriveremo al massimo apice della contemplazione del Logos e della Verità, non potremo mai dimenticare del tutto che la nostra iniziazione è avvenuta, con la sua mediazione, in un corpo umano.⁴

Come nella visione di Giovanni il cavaliere indossa un mantello tinto di sangue, così anche il Cristo, nella sua ultima venuta, porterà con sé i segni della passione. Se, infatti, la redenzione escatologica avverrà sul fondamento del sacrificio del Figlio, della sua kénosi, e se la kénosi è nient'altro che la venuta dell'anima di Cristo nella corporeità, allora anche la corporeità, quella stessa che è stata redenta dal calvario della croce, sarà salvata nell'ultimo tempo, e con il Cristo glorioso anch'essa a sua volta sarà glorificata. Ritorna in quest'ultimo brano origeniano, ancora una volta, la simbologia della vestizione: come, infatti, in occasione della lavanda dei piedi Gesù si sveste ed indossa l'asciugatoio, come nell'incarnazione il Figlio si sveste della divinità ed indossa l'umanità, così nella sua ultima venuta indosserà, anzi propriamente si avvolgerà, περιβέβηται, in una nuova veste, tinta del sangue della kénosi, eppure dal Padre glorificata. In Origene, perciò, fondando la kénosi del Figlio la salvezza escatologica e la sua ultima ἐπιδημία, implica che ciò in cui avviene la kénosi, l'umanità tutta in cui il Cristo si incarna sia, infine, glorificata.⁵

¹ *Clo* 1,7,38: SC 120,80.

² Cfr. *Clo* 32,25,318-29,367: SC 385,324-344.

³ A questo proposito cfr. DANÉLOU, *Origene*, 313-320.

⁴ *Clo* 2,8,61: SC 120,90.

⁵ A questo proposito e, in particolare, a proposito della resurrezione del corpo glorioso in Origene cfr. H. CROUZEL, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, «Gregorianum» 53 (1972) 679-716; IDEM, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 81 (1980) 175-200; G. DORIVAL, *Origène et la résurrection de la chair*, in LIES (a cura di), *Origeniana quarta*, 291-321; E. PRINZIVALLI, *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica*, «Annali di storia dell'esegesi» 12 (1995) 279-325; EADEM, *Resurrezione*, in MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario*, 404-405. Sulle fonti

Infine, la terza definizione che Origene più di frequente attribuisce all'evento della kénosi del Figlio è quella di *οἰκονομία*. Sebbene la maggior parte degli studiosi – in particolare, M. Harl,¹ M. Fédou² e B. Studer³ – insista che il termine *οἰκονομία*, nell'ambito origeniano del *Commento a Giovanni*, significhi propriamente l'incarnazione di Cristo, in verità le sue numerose occorrenze suggeriscono qualcosa di più. Sembra, infatti, che la parola *οἰκονομία* non indichi la sola kénosi di Cristo, ma piuttosto il piano salvifico di Dio rispetto all'umanità intera, del quale la kénosi è di certo il compimento. Pertanto, l'espressione *οἰκονομία* non designa soltanto la logica di salvezza con cui Dio presiede alla creazione tutta e di cui l'incarnazione è la pienezza, ma che anzi l'incarnazione stessa sia interamente pervasa da questa divina logica salvifica. Con questa definizione Origene lascia intendere che l'incarnazione sia parte fondamentale del piano salvifico di Dio – significato questo che è nient'affatto esplicitato dalle altre definizioni di essa, *ἐπιδημία* ed *ἐνσωμάτωσις*. Il termine *οἰκονομία*, in sostanza, non denota la sola kénosi, ma le riferisce piuttosto un senso 'provvidenziale', destinale. Che il significato di *οἰκονομία* non si esaurisca in quello di kénosi, ma le attribuisca questa sfumatura è evidente anche dal fatto che Origene, quasi sistematicamente, associa a questo termine una specificazione: economia talvolta della passione, *κατὰ τὸ πάθος ο τοῦ πάθους*,⁴ talaltra dell'incarnazione, *τῆς ἐνανθρωπήσεως ο τῆς ἐπιδημίας*,⁵ talaltra ancora della salvezza, *τῆς ὠφελείας*.⁶ In particolare nel libro xxxii, commentando alcune pericopi precedenti all'ultima cena e alla passione di Cristo, Gv 13,2 («il Diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradire Gesù») e Gv 13,31-32 («Ora, il Figlio dell'uomo è stato glorificato e anche Dio è stato glorificato in lui. Se Dio è stato glorificato in lui, anche Dio lo glorificherà da parte sua e lo glorificherà subito»), Origene insiste sul significato 'economico' della morte di Gesù e sulla necessità della sua croce⁷ – necessità che le proviene, appunto, da quel progetto salvifico di Dio con cui egli liberamente presiede alla creazione. Que-

filosofiche di questo concetto origeniano cfr. A. LE BOULLUEC, *De la croissance selon les Stoïciens à la résurrection selon Origène*, «Revue des études grecques» 88 (1975) 143-155.

¹ Cfr. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 205. Harl fa riferimento soprattutto a *Clo* 6,53,273: SC 157,336, lì dove l'Alessandrino, commentando Gv 1,29 («Ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo!»), intende che l'*ἐπίνοια* di 'agnello' si riferisca propriamente alla natura umana di Cristo.

² Cfr. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes*, 100-110. A questo proposito Fédou, invece, fa riferimento principalmente a *CCels* 6,78: SC 147,348-350.

³ Cfr. B. STUDER, *La résurrection de Jésus d'après le Peri Archon d'Origène*, «Augustinianum» 18/2 (1978) 279-309; IDEM, *Incarnazione*, 226. Studer sostanzialmente segue le posizioni di Harl e Fédou.

⁴ *Clo* 6,5,29: SC 157,150; 10,20,119: SC 157,454-456; 32,3,25: SC 385,198.

⁵ *Clo* 2,11,81: SC 120,258; 6,53,273: SC 157,336.

⁶ *Clo* 1,7,41: SC 120,82; 13,30,186: SC 222,134.

⁷ Origene insiste sulla 'necessità' della kénosi di Cristo soprattutto lì dove confronta i brani giovannei relativi all'ultima cena o alla glorificazione del Figlio dell'uomo con altri paralleli, ad es. Mt 26,39 («Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice!»), che sembrerebbero contraddire questa necessità, ovvero il significato 'economico' dell'incarnazione del Figlio. A questo proposito cfr. *Clo* 32,23,295: SC 385,312.

sta è la ragione per cui, proprio nel libro xxxii, Origene molto spesso affianca al termine *οἰκονομία* perifrasi – ad es. *ἐπὶ τὸ χρηστὸν τέλος*¹ – che intendono che con l’incarnazione del Figlio il piano salvifico di Dio giunga al suo compimento e si realizzi così quella logica divina che presiede alla creazione intera. In definitiva, il termine *οἰκονομία* risulta occorrere in Origene per designare non genericamente l’incarnazione del Figlio, ma che piuttosto essa sia il centro della storia della salvezza.

V. CONCLUSIONI

L’esame dell’esegesi origeniana di alcune pericopi giovannee, particolarmente Gv 13,4 («Gesù si alzò da tavola, depose le vesti e, preso un asciugatoio, se lo cinse attorno alla vita»), Gv 12,27 («Ora, l’anima mia è turbata») e Gv 8,42 («Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato») ha consentito la ricostruzione del modello kenologico implicato in generale dal *Commento a Giovanni* – e lì dove possibile anche opportunamente confrontato con altri luoghi cristologici, come ad esempio *prin* 2,6,3 e *CCels* 4,18 –, ovvero del concetto di incarnazione di Cristo che Origene sembra talvolta sviluppare, talaltra solamente presupporre nel corso dell’opera. Questa ricostruzione, limitatamente al *Commento a Giovanni*, ha messo in luce almeno tre caratteristiche fondamentali dell’idea origeniana di *kénosi* del Figlio:

- l’atto dell’incarnazione di Cristo viene intesa quasi come l’atto di svestirsi della divinità ed indossare l’umanità, esattamente allo stesso modo in cui Gesù si sveste ed indossa un asciugatoio prima di lavare i piedi ai suoi discepoli;

- questo atto di spoliazione del Figlio della propria divinità e di assunzione dell’umanità è possibile soltanto sul fondamento dell’“anima di Cristo”, in sé mediatrice di divinità ed umanità, nonché quell’anima che tra tutte si unì indissolubilmente al Logos divino e si incarnò per la redenzione dell’umanità, come è evidente da *prin* 2,6,3 – e, in tal caso, il concetto origeniano di ‘anima di Cristo’ sembra altresì presupporre la dottrina della preesistenza delle anime;

- infine, nella *kénosi*, sul fondamento di quell’anima di Cristo mediatrice in sé di divinità ed umanità, il Figlio non perde affatto la sua primigenia divinità, ma questa continua a sussistere nel Cristo incarnato, partecipata dalla sua anima.

¹ *Clo* 32,3,34: SC 385,202. A questo proposito cfr. anche *Clo* 32,29,359: SC 385,342, ove questo significato di completamento del piano salvifico divino è specificato dalle formule: *ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν*, e: *ἐκ τῆς οἰκονομίας*. Cfr. *Clo* 32,31,391: SC 385,354.

ABSTRACT

Lo scopo di questo contributo è di ricostruire il concetto di incarnazione del Figlio che Origene propone nel *Commento a Giovanni*. In particolare, prima viene esaminata l'esegesi origeniana dell'episodio della lavanda dei piedi di Gv 13,2-11, allegoria della kénosi di Cristo. Quindi, le interpretazioni di Gv 13,21 e 12,27 affrontano la questione dello ὑποκειμένον della kénosi, ossia dell'anima di Cristo; infine, l'esegesi origeniana di Gv 8,42, confrontato con Mich 1,3, introduce un'implicita polemica contro le dottrine gnostiche del τóπος e dei due Cristi, cioè con il concetto valentiniano di incarnazione. Sono, inoltre, raccolte ed esaminate le espressioni con cui Origene, nel *Commento*, più di frequente intende l'incarnazione di Cristo.

The aim of this paper is to reconstruct the concept of the incarnation of the Son which Origen deals with in his *Commentary on John*. Particularly, the Origenian exegesis of the feet-washing episode of Jn 13,2-11, allegory of the kénosis of Christ, is firstly examined. Then, the interpretations of Jn 13,21 and 12,27 imply the question about the kénosis' ὑποκειμένον, i.e. the soul of Christ; finally the Origenian exegesis of Jn 8,42, compared with Mich 1,3, inserts an implicit criticism of the Gnostic doctrines of the τóπος and of the two Christs, i.e. the Valentinian idea of the incarnation. The paper also collects and examines the expressions with which, in his *Commentary*, Origen usually speaks about the incarnation of Christ.

NOTE