

Studi biblici  
fondati da Giuseppe Scarpato

191

Domenico Pazzini

Gesù il Cristo  
in Origene

*Il Commento a Giovanni*

Paideia Editrice

AD  
ANTONIO PRETE  
IL CONVERSARE ANTICO  
CHE CI ACCOMPAGNA  
DAL DELTA DEL NILO AL SALENTO  
A RECANATI  
A VERUCCHIO  
ANCORA

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Pazzini, Domenico  
Gesù il Cristo in Origene : il Commento a Giovanni / Domenico  
Pazzini  
Torino : Paideia, 2017  
272 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 191)  
ISBN 978-88-394-0911-9

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Giovanni – Commenti
  2. Origene. Commentaria in Evangelium Ioannis
- 226.507 (ed. 22) – Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Giovanni. Commenti

*Tutti i diritti sono riservati*  
© Claudiana srl, Torino 2017

ISBN 978.88.394.0911.9

## Indice del volume

- 9 Introduzione
- Capitolo 1*
- 29 Il Battista e Gesù  
1. L'investigazione del Battista, 30 · 2. Il nucleo noetico del battesimo, 34 · 3. Il lavacro presso il Padre, 39
- Capitolo 2*
- 47 Il tempio e i mercanti  
1. Verso Cafarnao. L'umano più terrestre, 47 · 2. A Gerusalemme nel tempio, 53 · 3. Lo zelo della tua casa mi divora. L'umano più diviso, 60
- Capitolo 3*
- 67 La Samaritana  
1. Dio è spirito, 67 · 2. Prospettiva economica e prospettiva trinitaria, 70 · 3. Il cibo spirituale, 74 · 4. Immagine del Dio invisibile, 78 · 5. *πάθος* come *πίστις*, 83
- Capitolo 4*
- 88 La controversia con i giudei (I)  
1. La conoscenza di Dio, 90 · 2. Se conoscesti me conosceresti anche il Padre mio (*Gv.* 8,19b), 93 · 3. L'*epinoia*, 96 · 4. Le parole e il luogo di Gesù, 98 · 5. Generazione e creazione, 102 · 6. *πίστις ο θάνατος*, 105
- Capitolo 5*
- 109 La controversia con i giudei (II)  
1. Divenuto uomo, divenuto carne, 109 · 2. La contraddizione, 112 · 3. Il demoniaco, 116 · 4. *πίστις, λόγος, θάνατος*, 120
- Capitolo 6*
- 125 La profezia di Caifa  
1. Il confine del *γένος*, 126 · 2. Il confine dell'uomo, 129  
3. *ταπείνωσις e κρίσις*, 136

	<i>Capitolo 7</i>
142	Simbolo e analogia
	1. Economia e sequela, 142 · 2. Depose le vesti (Gv. 13,4), 145 · 3. Maestro e signore (Gv. 13,13), 150 · 4. Il simbolico e l'analogico, 154
	<i>Capitolo 8</i>
161	La gloria e l'ora
	1. Ora il figlio dell'uomo è stato glorificato (Gv. 13,31), 161 · 2. L'autocoscienza del figlio come Cristo, 166 · 3. L'ipostasi generata e l'ipostasi unitiva, 169 · 4. Linea giovannea e linea paolina, 177
	<i>Capitolo 9</i>
186	Il Logos (I)
	1. La lontananza del Logos, 186 · 2. <i>Commento a Giovanni</i> 1,111-119, 194 · 3. Il linguaggio dell'ipostasi generata, 199 · 4. Il <i>déplacement</i> del Logos, 206
	<i>Capitolo 10</i>
210	Il Logos (II)
	1. ὁ Θεός / θεός, 210 · 2. Logos / Logos di Dio, 214 · 3. <i>Sofista</i> 265c-266d / <i>Commento a Giovanni</i> 2,89-90, 216 · 4. Vita e luce, 228
235	Gesù il Cristo
	<i>Appendici</i>
249	1. La volontà tutta del Padre ( <i>Comm. in Io.</i> 13,231)
251	2. Primogenito ( <i>Col.</i> 1,15)
255	3. Contraddizione e ἀκολουθία
260	4. γένεσις/ὄν
265	Indice dei passi discussi
270	Indice dei vocaboli greci

## Introduzione

Ripercorrere brevemente la tradizione, non solo manoscritta, del *Commento a Giovanni* di Origene è modo idoneo per avvicinarsi a un testo assai complesso e difficile. Nomi, luoghi, tempi dell'esegesi e della teologia sono convocati da una scrittura che, mentre interpella il suo lettore, apre alla scrittura sorgiva di Giovanni. I passaggi indiretti, diretti, frammentari, puntuali, estesi, globali hanno ciascuno un particolare valore propedeutico.

In ambito alessandrino, alla vigilia del concilio di Efeso (431 d.C.), il *Commento a Giovanni* di Cirillo Alessandrino sembra ignorare il commento origeniano. Ma la cosa non è pensabile. Già ad apertura del commento di Cirillo troviamo un'espressione caratteristica: ἐξήγησις δογματικώτερα, esegesi più dogmatica (I,5cd), a designare la voluminosa opera che Cirillo si accinge a scrivere. Quel comparativo (δογματικώτερα) sembra riprendere e sollevare l'elemento distintivo dell'esegesi di Origene, anzitutto nel commento a Giovanni: esegesi anagogica o tropologica.<sup>1</sup> Inoltre il metodo impiegato dal vescovo di Alessandria, esposizione di tesi avversarie e replica, è una trasposizione, anche se a volte irriconoscibile, del metodo zetetico origeniano. E non di rado alcuni punti acuti dell'interpretazione di Cirillo hanno una coloritura che ricorda i pensieri arditi di Origene.<sup>2</sup> Infine, come nella critica alla dottrina della preesistenza dell'anima (I,9,73a-86b), Cirillo contesta a lungo tesi che sono senza dubbio di derivazione

<sup>1</sup> D. Pazzini, *Il prologo di Giovanni in Cirillo di Alessandria*, Brescia 1997, 18.

<sup>2</sup> Id., *La critica di Cirillo Alessandrino alla dottrina origenista della preesistenza delle anime*: CrSt 9 (1988) 237-279.

origeniana, anche se la loro paternità è ben lungi dall'essere dichiarata e risultano del tutto deformati.

Un'immagine attraversa il commento di Agostino al prologo di Giovanni nel *Tractatus in Ioannis Evangelium* (2,2; 2,3; 2,13): il legno e il mare: «... come se qualcuno vedesse da lontano la patria, ma di mezzo c'è il mare: vede dove andare ma non ha ciò su cui andare... (Cristo) che cosa fece? Istitui il legno su cui attraversare il mare. Nessuno può attraversare il mare di questo secolo se non portato dalla croce di Cristo. Questa croce abbraccia talvolta anche chi è infermo negli occhi. Chi non vede da lontano dove andare, non si stacchi da questa croce. Essa stessa lo condurrà» (Aug., *Io. Ev. Tract.* 2, 2). L'indagine origeniana sul prologo, protratta per i primi due libri del commento, conclude con l'immagine escatologica del Battista, testimone, nel tempo della fine, del passaggio dal logos  $\sigma\acute{\alpha}\varphi\zeta$  al logos originario (*Comm. in Io.* 2,229): il mare della storia, attraversato dal legno della croce ha di fronte il monte della visione: ma quel monte per Agostino è visto non dal Battista bensì dall'evangelista (*nam videns Ioannes dicebat: In principio erat Verbum*, Aug. *Io. Ev. Tract.* 2,3).

L'origenismo di Giovanni Scoto Eriugena sembra trasparire in un luogo del suo commento al Vangelo di Giovanni (3,1). Se l'autore è solitamente interessato alla sottigliezza esegetica origeniana o attratto da una dottrina (apocatastasi), qui vi è un riferimento puntuale terminologico:  $\acute{\alpha}\nu\omega\delta\epsilon\nu$  (*Gv.* 3,3), tradotto con *desursum* (dall'alto) piuttosto che con *denuo* (di nuovo), con riferimento al *Tractatus in Ioannis Evangelium* di Agostino (11,6), sembra presupporre la lettura origeniana (*Frgm. in Io.* 35), che però Scoto Eriugena ricava dal manoscritto latino del commento a Romani, in cui l'opzione è per *denuo*<sup>1</sup> e non dal commento a Giovanni.<sup>2</sup>

La *Lectura super Ioannem* 33-38 di Tommaso tratta di

<sup>1</sup> Orig., *Comm. in Rom.* 5,8: PG 14, 1038a-c; 423,29-32 Bammel.

<sup>2</sup> É. Jeauneau (ed.): Jean Scott, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (SC 180), Paris 1972, 202 s. n. 7.

principio:<sup>1</sup> principio si può dire in vari modi; e stabiliti questi modi va assunto quello adatto al prologo di Giovanni. Questa è la stessa impostazione di Origene (*Comm. in Io.* 1,90; 1,109), espressamente citato (§ 36). In un punto la rassegna di Tommaso tocca quella di Origene. Decisivo: *ordo in disciplina*. La *Lectura* ripristina non alla lettera ma nel suo senso perfetto, il testo origeniano (*Comm. in Io.* 1,107), a differenza della *Catena Aurea* di Tommaso,<sup>2</sup> che lo riporta con talune cesure:<sup>3</sup> «E pertanto, secondo la natura, nella disciplina cristiana inizio e principio della nostra sapienza è Cristo, in quanto è sapienza e verbo di Dio, cioè secondo la sua divinità. In rapporto a noi principio è lo stesso Cristo in quanto verbo fatto carne, cioè secondo la sua incarnazione».<sup>4</sup> Origene, *Comm. in Io.* 1,107: «Duplice è il principio di disciplina (ἀρχὴ μαθησεως): per natura (τῆ φύσει), in rapporto a noi (πρὸς ἡμᾶς). Come a dire di Cristo: per natura principio di lui è la divinità... in rapporto a noi la sua umanità; così da dire che principio della disciplina per natura è Cristo in quanto sapienza e potenza di Dio, in rapporto a noi in quanto logos divenuto carne». Interessante è il passaggio dal genitivo di Origene (principio della disciplina) al locativo di Tommaso: nella disciplina cristiana il principio. Poiché è vero il circuito (il principio opera in quel luogo che è la teologia perché quel luogo è il portato del principio) la lezione di Origene perdura nella lettura di Tommaso.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> P. Raphaelis Cai (ed.): S. Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Torino-Roma 1952.

<sup>2</sup> P. Raphaelis Cai (ed.): S. Thomas Aquinas, *Catena aurea in quattuor Evangelia. Expositio in Matthaeum et Marcum 1; Expositio in Lucam et Ioannem 11*, Torino-Roma 1952.

<sup>3</sup> D. Pazzini, *Il prologo di Giovanni in Origene e Tommaso*: Adaman-tius 15 (2009) 121-129. 123.

<sup>4</sup> Thomas, *Lectura* 1,1,34: «Et hoc modo, secundum naturam quidem, in disciplina christiana initium et principium sapientiae nostrae est Christus, in quantum est Sapientia et Verbum Dei, idest secundum divinitatem. Quoad nos vero principium est ipse Christus, in quantum Verbum caro factum est, idest secundum eius incarnationem».

<sup>5</sup> Pazzini, *Origene e Tommaso*, 123; G. Bendinelli, *Tommaso d'Aquino*



Meister Eckart commenta *Gv.* 1,5: «lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt». Tenebra è tutto ciò che è stato creato. Ma l'asserzione è subito precisata: le tenebre non sono fonte attiva di luce, o meglio non sono eredi della azione di Dio che è creazione e governo. Dunque ciò che è creato è tenebra, ma la creazione è luce.<sup>1</sup> La traccia origeniana è in Eckart tramite la *Lectura* di Tommaso. La duplice citazione origeniana di Tommaso riguarda *Gv.* 11,4b: *et vita erat lux hominum*: gli uomini partecipano a questa luce perché sono di natura razionale (98); la luce pertiene alla vita perché la luce pertiene solo al vivente (100). La prima citazione origeniana è verosimilmente *Comm. in Io.* 2,148: «luce degli uomini sarà da intendersi come luce di ogni essere razionale, ogni essere razionale essendo uomo perché a immagine e somiglianza di Dio». La distinzione *creatum/creatio* di Eckart potrebbe risalire al concetto origeniano di essere razionale denominato uomo perché a immagine e somiglianza di Dio: 'creato', e quindi sottratto all'idea gnostica di mondo come male: sottrazione che è processo da punto di partenza a punto di arrivo.

Il termine *haeres* sospinge Eckart a un altro passaggio: «Dio con una sola azione genera il Figlio che è erede, luce da luce, e crea la creatura, che è tenebra, creata, fatta, non figlio né erede della luce, dell'illuminazione, della creazione».<sup>2</sup> La frase è

*lettore di Origene: un'introduzione*: Adamantius 15 (2009) 103-120; G. Perillo, *La nozione di Verbum nell'esegesi a* In principio erat Verbum nella *Lectura super Ioannem di Tommaso d'Aquino. Aspetti teoretici e interpretativi*, in F. Amerini (ed.), *In principio erat Verbum. Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (II-XIV Centuries)*, Münster 2014, 177-197. 187-193.

<sup>1</sup> Eckart, *Comm. in Io.* n. 72: «Tenebrae omne quod creatum est... Lux ergo, perfectio divina, lucet in tenebris, sed tenebrae eam non comprehenderunt, ut sint proprie illuminantia active, haeredes actionis Dei, quae est creatio, gubernatio, et huiusmodi» (LW III, 60). M. Vannini (ed.): Meister Eckart. *Commento al Vangelo di Giovanni*, Roma 1992, 82-83. G. Palazzo, *Philosophical Meanings of Lux (Gv. 1,4-5; 1,9) in Eckart's Commentary on the Gospel of John*, in Amerini (ed.), *op. cit.*, 247-270. 263.

<sup>2</sup> Eckart, *Comm. in Io.* n. 73: «deus... quia una actione generat filium,

intensa e ardita e ritengo possa esservi un eco della seconda citazione origeniana riferita dalla *Lectura* di Tommaso: la luce può attribuirsi solo al vivente. Il testo origeniano dovrebbe essere: *Comm. in Io.* 2,129: «La vita sopraggiunge al Logos, essendo inseparabile da lui dopo che è sopraggiunta». Eckart trasforma: Dio genera e crea con un'unica azione. Si potrebbe vedere in questa asserzione l'idea di una creazione coeterna alla generazione del Figlio, idea per la quale Origene è stato condannato (*Princ.* 1,2,10/1,4,3-5). Non credo però sia questo il senso dell'espressione di Eckart (come ci sono non pochi dubbi che lo sia anche di Origene). Piuttosto la generazione del Figlio e insieme la tenebra della creatura vanno visti nella storia. Figlio e creatura sono inassimilabili perché l'uno è luce da luce, l'altra è tenebra. Questa radicale differenza non viene in alcun modo attenuata ma piuttosto accentuata. Ma Figlio e creatura sono ricondotti a un'unica azione. E abbiamo visto che la creatura, non in quanto *creatum* ma in quanto *creatio* è luce. Probabilmente qui Eckart raggiunge il termine origeniano, anche se non lo ha letteralmente visto nel resoconto di Tommaso: vita inseparabile dal Logos, dopo essere sopraggiunta (μετὰ τὸ ἐπιγενέσθαι). La vita è sopraggiunta all'anima, dove il Logos preesiste (προὔπαρξαι, *Comm. in Io.* 2,129). Ecco la contemporaneità di generazione eterna e di creazione nel tempo. Che cosa è divenuto il *creatum*? È divenuto la ψυχή, il luogo del Logos: è il cuore dell'esegesi origeniana di *Gv.* 1,5b: «e le tenebre non l'hanno afferrata»: dove l'agguato delle tenebre alla luce, giunta la luce, si trasforma in vittoria della luce, non nel senso di cattura e di abbattimento di un nemico, ma nel senso di trasformazione delle tenebre in luce (*Comm. in Io.* 2,174).<sup>1</sup>

qui est heres, lux de luce, et creat creaturam, quae est tenebra, creata, facta, non filius nec heres luminis, illuminationis et creationis» (LW III, 61).

<sup>1</sup> D. Pazzini, *Il prologo di Giovanni in Origene e in Cirillo Alessandrino*: Orig 6 (1995) 617-625. 619-621. M. Vannini (ed.), *Opere tedesche di Meister Eckart*, Firenze 1982: Sermone II (intravit Iesum in quodam castellum): «Questa vergine produce questo frutto e questa nasci-

Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1487): «Non solo i celebri maestri ebrei ma fra i nostri anche Esdra, Ilario, Origene, scrivono che Mosè ha ricevuto da Dio sul monte non solo la legge, che tramandò ai posteri in cinque libri, ma anche una narrazione più segreta e vera della legge («secretiorem... et veram legis enarrationem»): citazione origeniana individuata dall'edizione Garin (1942) in *Comm. in Io.* 19,2,<sup>1</sup> ripresa da Schär (1979),<sup>2</sup> non sciolta da Baumgarten-Buck,<sup>3</sup> sostituita da von der Gönna,<sup>4</sup> modificata dall'edizione Bausi (2003).<sup>5</sup> Alla fine il travaglio di indivi-

ta, e lo produce tutti i giorni cento e mille volte e innumerevoli volte generando e resa feconda a partire dal fiore più nobile, o per meglio dire, a partire dallo stesso fondo in cui il Padre fa nascere il suo verbo eterno, essa è divenuta feconda partecipando a questa nascita» (131-137.133-134). Verba sunt Origenis: questa espressione ritorna spesso nelle opere di Eckart. Ricorrono poi luoghi origeniani: Orig., *Hom. in Ier.* 6: PL 25, 637ab nella versione di Gerolamo = Orig., *Hom. in Ier.* 9,4: SC 232, 392,66-70: *et hoc est quod Origenes super illo «inventata est coniuratio»* (Ger. 11,9), *inducens illud, 1 Gv.* 3 «qui facit peccatum ex diabolo est», sic dicit: 'totiens ex diabolo nascimur, quotiens peccamus. Infelix ille qui semper a diabolo generatur. Ille vero felix qui semper a deo nascitur: non enim... semel iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera semper ex deo nascitur': M. Vannini (ed.): Meister Eckart, *Commento all'Antico Testamento. Commento all'Ecclesiastico* II, Milano 2012, (65)1514. 1456 n. 2.

<sup>1</sup> E. Garin (ed.): G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, Firenze 1942, 154. L'edizione a cui fa riferimento Garin non può che essere: E. Preuschen (ed.), GCS 10, OW 4, *Das Johanneskommentar*, Leipzig 1903. Garin non indica la pagina né i tre numeri consueti della citazione ma solo due (19,2).

<sup>2</sup> M. Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel-Stuttgart 1979, 136 n. 339. Schär riprende la citazione Garin e in più segnala la pagina (299 s.), che corrisponde a 19,6-11 SC 290,48-50. Ma la citazione non è pertinente.

<sup>3</sup> N. Baumgarten, A. Buck (edd.), *Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, Hamburg 1990, 80-81 n. 93; cf. A. Fürst, *Autonomie und Menschenwürde. Die origenische Tradition*, in A. Fürst, Ch. Hengstermann (edd.), *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, Münster 2012, 9-46: 15.

<sup>4</sup> G. von der Gönna (ed.): Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Stuttgart 1997, 97 n. 149 (*Princ.* 4,3,12).

<sup>5</sup> F. Bausi (ed.), *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Parma 2003, 118 n. 235.

duazione giunge a un risultato possibile: «si deve dire, al fine dell'interpretazione, a coloro che ascoltano in maniera più accurata e profonda le parole dette dai giudei nei vangeli: è chiaro che dicevano molto secondo alcune tradizioni segrete (ἀπορρηήτους) e riservate (ἀνακεχωρηκίας), come se avessero conosciuto realtà diverse rispetto a quelle comuni e acquisite» (PG 14, 552d-553a; 19,15[4]; Preuschen 315; 19,92 SC 290, 104 s.). Ma che Pico abbia di fronte questo testo è dubbio.<sup>1</sup> Pico nel 1497 non ha a disposizione manoscritti greci ad eccezione del *Contro Celso*.<sup>2</sup>

L'*Apologia*, il discorso pronunciato da Pico di fronte all'inquisizione, stampata nel maggio 1487, ci offre una preziosa indicazione:

Che Dio a Mosè, oltre alla legge letterale che egli stesso scrisse, abbia dato e rivelato i misteri contenuti nella legge, lo desumo da cinque nostri testimoni: Esdra, Paolo, Origene, Ilario, il Vangelo. In primo luogo abbiamo ciò dal testo di Esdra... In secondo luogo abbiamo l'autorità di Origene, la cui testimonianza, laddove è accolto dalla chiesa, è validissima, perché, dove bene, nessuno meglio di lui... Su *Rom.* 3,1 (... *credita sunt illis eloquia Dei*) dice: 'Si deve considerare che Paolo non ha detto che ad essi sono state trasmesse le lettere ma gli eloqui di Dio'. Da questa asserzione di Origene desumi che oltre alla legge letterale fu trasmesso ai giudei ciò che Paolo chiama: *eloquia Dei*».<sup>3</sup>

La nota riporta: *Comm. in Io.* 19,296-297 (PG 14, 552 s.). Ora *Comm. in Io.* 19, 296-297 è sbagliato; giusto è PG 14, 552 s. (= *Comm. in Io.* 19, 15[4] Preuschen 315; 19,92 SC 290, 102-104): questo passo è finalmente compatibile con la menzione origeniana dell'*Oratio*. F. Borghe- si, M. Papiò, M. Riva (edd.): Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, Cambridge 2012, 252: ripresa dell'edizione Bausi. P. Tar- racano, *Omnia in figura. L'impronta di Origene fra 400 e 500*, Roma 2012, 97: errata l'indicazione del libro (3!) del *Commento a Giovanni*.

<sup>1</sup> Pacifica è invece l'attribuzione di Ilario, *Comm. in Sal.* 2,2 (PL 9, 262d-263a) e di 4 *Esd.* (Vulgata) 14,3-6, citati nell'*Oratio* accanto a Origene.

<sup>2</sup> H. Crouzel, *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Perre Garcia*, Paris 1977, 45.

<sup>3</sup> P.E. Fornaciari (ed.): Giovanni Pico della Mirandola, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al tribunale dell'inquisizione*, Firenze 2010: *quaestio* v, 178-180.

E poco dopo Pico ripete: «Che questa più segreta e vera esposizione dei misteri della legge non venisse resa nota da Dio a tutti ma solo a Mosè e da questo fosse rivelata soltanto agli altri settanta sapienti, lo testimonia anche Origene nel luogo prima citato dicendo di Mosè e dei profeti e degli altri a loro simili: ‘Queste cose sono da intendersi dette a coloro ai quali sono stati trasmessi (*credita*) gli eloqui (*eloquia*) di Dio’». <sup>1</sup> Il testo origeniano è: *Comm. in Rom.* 2,10. <sup>2</sup>

La doppia citazione dell’*Apologia* è risolutiva: l’allineamento Esdra, Ilario, Origene svela il testo origeniano che Pico ha di fronte. Testi convergenti del commento a Giovanni: 19,92; 2,126 (con accezione trinitaria); 32,351 (preliminarmente: 32,341-343). Altri testi origeniani sugli ἄρρητα ῥήματα di 2 Cor. 12,4; *Cels.* 6,6; *Comm. in Mt.* 14,12 (GCS 10, 304, 11-13); *Princ.* 4,3,12 (SC 268, 384 ss.). <sup>3</sup> Testi di Pico convergenti: *Oratio* (Garin 156; von der Gönna 68; Bausi 122); *Hep-taplus*, proem. (Garin 172); *Commento Particolare* (Garin 580), *Apologia* v (Fornaciari 178-190), <sup>4</sup> *De salute Origenis disputatio*, 44 («arcanum et asconditum in sacris literis»). <sup>5</sup>

Lorenzo Valla, *Collatio Evangelii Ioannis*: redazione α: *Gv.* 1,1-2 (ἐν ἀρχῇ) / *I Gv.* 1,1 (ἀπ’ ἀρχῇ): Valla critica l’interprete (Gerolamo) che traduce ἀρχή ora con *principium* (*in principio erat Verbum*) ora con *initium* (*quod fuit de initio*): la *elegantia* impone al traduttore l’uso di un solo termine: «Infatti *initium* o *principium*, come tu vuoi dire, non ha signifi-

<sup>1</sup> Fornaciari, *op. cit.*, 182.

<sup>2</sup> Orig., *Comm. in Rom.* 2,10: PG 14, 915c; C.P. Hammond Bammel (ed.), *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins* 1, Freiburg 1990, 180; F. Cocchini (ed.), *Origene. Commento alla Lettera ai Romani* 1, Roma 2014, 218-220.

<sup>3</sup> E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, Roma 2014, 371-533 (Origene): sistematica indagine in tutta l’opera di Origene dell’*indicabile* nella Scrittura.

<sup>4</sup> Terracano, *op. cit.*, 94-101; Bausi, *op. cit.*, 118-119. 122. 124.

<sup>5</sup> A. Fürst, Ch. Hengstermann (edd.), *Origenes Humanista. Pico della Mirandola Traktat De salute Origenis disputatio*, Münster 2015, 344: cf. 51 (p. 354); 54 (p. 356).

cato ambiguo, così come non lo ha *fuit et erat*». <sup>1</sup> La *Collatio*, redazione β (pubblicata nel 1505 da Erasmo), più articolata ed estesa, non ritorna però su ἀρχή. <sup>2</sup>

Valla, *Dialectica* 1,2,25: «Aristotele nega che l'uno sia un numero». E Valla, contestando, così commenta: «come se i principi delle cose non siano parti delle stesse, e di conseguenza le cose stesse». <sup>3</sup> Quindi Valla, di seguito alla critica sulla dissociazione aristotelica *principium/res*, svolge un'interessante esemplificazione: «Chi legge 'il principio del libro' legge il libro; chi tocca 'la testa dell'uomo tocca l'uomo; chi vede 'l'inizio dello stagno' vede lo stagno: cose da non riferirsi alla calunnia dei sofisti ma all'usanza degli uomini che è creatrice delle parole». <sup>4</sup> «Qui legit principium libri librum legit»: l'asserzione ha un risvolto esegetico. Non mi risulta che Valla lo abbia sviluppato. Ma essa potrebbe intervenire nelle delicate osservazioni della *Collatio α* sullo 'in principio' di *Gv.* 1,1a.

Lelio Sozzini, *Brevis explicatio in primum Ioannis caput*: «Con la voce di principio alcuni vogliono che sia significata l'eternità. Altri invece il tempo prima della fondazione del mondo. Ma niente di ciò intende Giovanni». L'*explicatio* continua: «Infatti il tempo del vangelo, in cui da parte di Cristo

<sup>1</sup> A. Perosi (ed.): Lorenzo Valla, *Collatio Novi Testamenti. IV Collatio Evangelii Ioannis*, Firenze 1970, 129-131: «Nam 'initium' 'principium' ve dicas, non redditur anceps sensus, ut ni 'fuit' et 'erat'» (p. 129).

<sup>2</sup> *In euangelium Ioannis annotationes Laurentij Vallensis*, in E. Garin (ed.): Lorenzo Valla, *Opera omnia* 1, Torino 1962 (rist. anast. dell'edizione erasmiana del 1540), cap. 1, pp. 839-841.

<sup>3</sup> G. Zippel (ed.), *L. Valle Repastinatio dialectice et philosophie* 1-11, Padova 1982: «Aristoteles negat unum esse numerum (ὄνκ ἕσττι τὸ ἐν ἀριθμῶς: *Metaph.* 14,1,1088a) ... quasi principia rerum non sint ipsarum partes, et ex consequenti ipse res» (p. 18).

<sup>4</sup> *Dial.* 1,2,25: «Qui legit 'principium libri' librum legit; qui tangit 'caput hominis', hominem tangit; qui videt 'initium stagni', stagnum videt: que talia non sunt ad calumniam sophistarum referenda, sed ad hominum usum qui verborum est auctor» (p. 18). Per il fondamentale concetto di *usus* in Valla: M. Regoliosi, Ratio e usus *nelle Elegantie*, in M. Regoliosi (ed.): Lorenzo Valla, *La riforma della lingua e della logica* 1, Firenze 2010, 111-130.

si cominciò a predicare, Giovanni designa con il nome di principio o inizio, come lo conferma apertamente in altri luoghi dicendo...». Seguono citazioni a conferma: *Gv.* 15,27; *Gv.* 16,4; *Mc.* 1,1; *Lc.* 1,1-2; *Atti* 1,1-2; *Atti* 1,21-22; *Atti* 11,15; 1 *Gv.* 1,1.<sup>1</sup>

Fausto Sozzini, *Explicatio primi capituli Ioannis*: «Il nome di principio in questo luogo non riguarda l'eternità ma l'ordine di quelle cose che Giovanni si accinge a descrivere su Gesù Cristo diletto figlio di Dio... Giovanni ha imitato in questo punto Mosè (*Gen.* 1,1) e Marco evangelista (1,1) che, narrando le loro storie, hanno similmente preso l'esordio da questo nome di principio».<sup>2</sup>

«Qui legit principium libri legit librum»: l'asserzione del-

<sup>1</sup> A. Rotondo (ed.): Lelio Sozzini, *Opere*, Firenze 1986: «Voce principii aeternitatem quidam significari volunt. Alii vero tempus ante conditum mundum. Sed nihil horum intelligit Ioannes» (p. 103 linea 16-17). Tempus enim evangelii, quo coeptum a Christo praedicari, designat nomine principii seu initii quemadmodum ipse Ioannes alibi hoc aperte comprobatur dicens... (p. 104 linee 19-21)». V. Marchetti, *I simulacri delle parole e il lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinianesimo*, Bologna 1999, 111-113. 149-150 nn. 1 e 2. Commenta Marchetti: «Gli otto riferimenti scritturali di Lelio sono esibiti come una catena di significati che reclama di essere completata ed esige la saldatura dell'anello mancante: l'incoazione giovanica. La successione delle citazioni che provengono dal nuovo testamento mostra la radice del *modus loquendi* degli scrittori del vangelo: tutti i versetti in cui compare la parola *principium* si riferiscono all'inizio della predicazione. La costruzione della serie che inanella gli èν ἀρχῆν costituisce una prima critica pratica dell'elaborazione teologica del sistema delle concordanze dal quale estrarre, per fondarlo come differenza, il prologo giovanico» (p. 112).

<sup>2</sup> F. Socinus, *Explicatio primi capituli Ioannis*, Alba Iulia 1568, in F. Iunius, *Tertia defensio*, Heidelberg 1591, 16. Genesi e vicenda della *Brevis Explicatio* di Lelio e della *Explicatio* di Fausto: «La *Brevis Explicatio in primum Ioannis caput* di Lelio Sozzini è stata già pensata nei suoi elementi costitutivi e comunicata a un ambiente ristretto di dissidenti prima del 1558. Venne comunque preparata fino dal 1560 e composta a Zurigo nel 1561. La prima edizione del testo fu pubblicata in Transilvania nel 1568 ... L'*Explicatio primi capituli Ioannis* di Fausto Sozzini, elaborata su superstiti *collectanea* dello zio, fu scritta tra Zurigo e Basilea dal maggio del 1562 al giugno del 1563. La prima edizione fu pubblicata anonima nel 1568...» (Marchetti, *op. cit.*, 7-8. 153 nn. 24 s.).

la *Dialectica* di Valla s'incrocia con l'intelligenza sociniana dell'«In principio»? I due piani sono diversi. Occorrerebbe pensare un'enunciazione generale e un'applicazione specifica. Il caso particolare di una legge. Ma i due Sozzini non ricavano il senso di principio da una considerazione logica valida per tutti i contesti, bensì lo ricavano da quel contesto che è il Vangelo di Giovanni, confrontato con altri testi biblici.

D'altra parte neppure il passo della *Dialectica* di Valla si presenta come una definizione categoriale. Esso è laterale rispetto all'ordine del discorso. Infatti è subordinato alla critica dell'uno come trascendente. Ebbene è proprio questa marginalità rispetto alla struttura del discorso svolto nel paragrafo 2 del primo libro della *Dialectica* (i sei trascendenti) che ne svela il valore. Si tratta di un bagaglio concettuale consolidato, che non è oggetto di dimostrazione, quasi un apriori, tanto che Valla lo trova consegnato dall'uso comune. Quell'affermazione sul principio («qui legit principium libri librum legit») ha il sapore di una consuetudine linguistica sicura. Questa lezione può essere pervenuta ai Sozzini, che si trovano esentati dalla necessità di entrare in disquisizioni sul concetto di principio. Ad essi preme il contesto evangelico. Se Valla iscrive il senso di principio nella consuetudine linguistica, i Sozzini lo iscrivono nella consuetudine linguistica evangelica. Ma questo è un passo ermeneutico di fondamentale importanza, che si effettua nello svolgimento di un secolo.

Valla istituisce l'identità fra i termini *principium* e *initium*, come abbiamo visto nella *Collatio α: principium seu initium*. Identica l'espressione della *Brevis explicatio* di Lelio: «nomine principii seu initii». Valla fonda l'equivalenza in questo caso dal confronto fra *Gv. 1,1* e *1 Gv. 1,1*, come abbiamo visto. Ma questo confronto è il piano esclusivo in cui si muove Lelio Sozzini: *1 Gv. 1,1* è il testo principe fra i sei che adduce, per istituire il senso di principio, come principio del vangelo. Il testo di *1 Gv. 1,1* invocato da Valla per raggiungere il livello logico linguistico di principio, è invocato da Lelio per raggiungere il senso filologico esegetico di principio. Ci tro-



viamo di fronte a questa straordinaria situazione ermeneutica: ciò che Valla desume dalla sua teoria linguistica, Lelio lo trova nella sua analisi testuale; ciò che Lelio trova nella sua analisi testuale, conferisce la pertinenza testuale alla teoria linguistica di Valla: la congiunzione fra *Dialectica* 1,2,25 e *Collatio α*, rimaste separate in Valla, è realizzata dall'*Explicatio* sociniana.

Concludo questa che potrebbe sembrare una tipica *digressio* origeniana ma non lo è. *Comm. in Io.* 1,90: «Non solo i greci dicono che dalla denominazione di ἀρχή vengono significate molte realtà. Ma se qualcuno custodisse, raccogliendo da ogni parte, questo nome e, attentamente indagando, volesse comprendere in ciascun luogo delle Scritture a cosa è applicato, troverà anche nel Logos divino la polisemia della voce». L'exkursus (1,90-124), che attraverso un procedimento progressivo di esclusione, individua il significato della 'voce' – entro la prima espressione del prologo – in σοφία (campo ermeneutico diverso da 'eternità'),<sup>1</sup> si conclude in maniera massimamente contratta con un «ciò su ἐν ἀρχῇ» (1,124). L'altezza di significato, la più alta pensabile (σοφία), contratta nella circostanziata espressione: la ricerca origeniana sembra potere accogliere e replicare alla perdurante domanda che muove dal testo di Giovanni.

La traduzione latina del *Commento a Giovanni* effettuata da Ambrogio Ferrari nel 1551 sul Codex Venetus Marcianus n. 43, e incorporata nella riedizione origeniana di Erasmo del 1557 (postuma) e ripresa dal Migne, entra in una vasta circo-

<sup>1</sup> Principio/eternità: Gregorio di Nissa: «In questo principio anche il Figlio è proclamato essere, essendo per natura quello che è il principio. Poiché si dimostra che il principio è l'eternità, opportunamente Giovanni unisce il Logos al principio dicendo che il Logos si trova in esso» (Gr. Nyss., *Eun.* 3,6,22: 193,23-194,2); Bas., *Eun.* 2,14,51-54: «lo era è coestensivo (συμπαρεκτείνεται) alla insuperabilità (τῷ ἀνυπερθέτῳ) di questo principio». L'ἐν ἀρχῇ ἦν come eternità: Cyr. Al., *In Io.* 1,1, 14b; Theod. Mops., *In Io.* 1 CSCO 116 (Vosté) 10-11. D. Pazzini, *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*: ASE 11 (1994) 45-56: 47 n. 4; Id., *Il prologo di Giovanni in Cirillo*, 43 n. 10.

lazione. Permane nei secoli successivi sino alla traduzione italiana di Eugenio Corsini del 1968.<sup>1</sup> Ho già argomentato sulla distanza fra queste due traduzioni.<sup>2</sup> Ma l'attuale stagione di traduzioni del commento in tutte le lingue induce a ulteriori considerazioni. Sono mutati i paradigmi teorici del tradurre e la pratica della traduzione si è moltiplicata. Il testo origeniano stesso (al di là del commento a Giovanni) sembra contenere in nuce questa problematica e questa fenomenologia, dalla traduzione di Rufino a quella di Gerolamo a quella attestata dal commento a Matteo. Ci chiediamo quale sia l'istanza che muove dalle attuali traduzioni del commento a Giovanni. Chiarezza di linguaggio e misurata dovizia di note e introduzione, sembrerebbe dirsi. Ma entriamo subito in una serie di aporie. Chiarezza rispetto a un testo assai complesso non finisce per significare semplificazione? La lingua che traduce si lascia piegare dalla lingua tradotta, senza perdersi?

Il latino di Ambrogio Ferrari ha una chance rispetto alle lingue moderne: è più vicino alla struttura della frase origeniana, correndo in misura minore il pericolo di doverne per un verso frantumare le articolazioni o riempire i vuoti, per altro verso di dovere diluire le espressioni contratte e potentemente evocative. La lettura assidua del testo greco non potrà che avere uno sguardo sinottico sulle traduzioni e considerare il latino di Ambrogio Ferrari come una risorsa.

All'inizio del 900 si deve ad Erwin Preuschen l'edizione critica del commento a Giovanni. Nella lunga e dettagliata introduzione l'autore fa una rappresentazione vivace dei due manoscritti fondamentali. È utile ripercorrerla perché emerge un tratto privilegiato della fortuna del commento e più in generale della recezione di Origene. Il manoscritto più anti-

<sup>1</sup> H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Hage Comitis 1971: appendice, 577; A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, Genève 1982, 142 n. 5

<sup>2</sup> D. Pazzini, *Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni*, Brescia 2009, 9 s.

co è il *Codex Monacensis Graecus* 191 del XIII o fine XII secolo. L'opera è suddivisa in 9 libri (1. 2. 6. 10. 13. 19. 20. 28. 32). Il codice è di provenienza non nota, senza firma, con breve proemio.<sup>1</sup> Ma Preuschen, con un'opzione critica che farà molto discutere, si ferma soprattutto sul secondo: il *Codex Venetus Marcianus* n. 43, risalente al XIV secolo. Qui la rappresentazione è molto efficace e dettagliata, e passa gradualmente dalla registrazione dei dati a una valutazione culturale e storica (pp. XXI-XXIX). Già i dati stessi sono da riportare: le prime 38 pagine vuote e non paginate; il foglio 39r comincia con la p. 1; quindi segue il tomo X del commento di Origene a Matteo; al foglio 119v comincia il commento di Origene a Giovanni, preceduto nel foglio 118 da un prologo diverso dal proemio del Monacensis; tradizione differente dal Monacensis, dice Preuschen, con una suddivisione artificiale in 32 libri, rispetto ai 9 del Monacensis (pp. XXI-XXIII). E ancora: codice appartenente al Bessarione e poi ceduto alla Marciana; firmato il 30 aprile 1374 da una mano che non è quella dell'artefice del manoscritto ma dello stesso tempo; fogli di provenienza dalle fabbriche di Fabriano, come attestato dalla tenue scoloritura determinata dall'acqua; mano non di specialista; concezione manoscritta propria degli umanisti italiani (p. XXII). A conclusione di questa rappresentazione Preuschen asserisce: il Venetus è una vera e propria edizione critica così come poteva essere pensata nel XIV sec.; il Monacensis è da assumersi come base e si deve dipendere da esso solo dove non si riesce ad avere diversamente una comprensione del testo tradito (p. XLIV).

Ebbene questa rappresentazione, piuttosto che argomentare sulla compresenza alla Marciana dell'altro manoscritto, quello del commento a Giovanni di Cirillo Alessandrino, e sul diverso destino che si lascia immaginare rispetto al concilio di Firenze (1418-1445):<sup>2</sup> questa rappresentazione fa an-

<sup>1</sup> Preuschen, *op. cit.*, IX-XX.

<sup>2</sup> *Concilium Florentinum*. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1942, II,2: è ripresa la condanna di Origene: «reprobavit

cora un passo indietro. E, se le critiche di Koetschau sembrano fondate,<sup>1</sup> il passo indietro, che argomenta sul prologo del foglio 118, è prezioso. Il prologo così suona:

Imperatore (τοῦ βασιλέως)

molti avendo decretato che Origene eretico è ateo, soprattutto direi che costui appare, come altrove, anche ora nei presenti evangeli.<sup>2</sup>

Il prologo prosegue riportando varie tesi («costui era colui che per primo osò dire creatura il Logos e Figlio di Dio... c'era un tempo in cui non era...») e richiamando i nomi di Ario, Ezio, Eunomio. Preuschen osserva: «Stando al titolo il prologo è riferito a un Cesare. Si può supporre Giustiniano, la cui dura condanna dell'origenismo, come risulta dalla lettera al patriarca Menna, anche le parole precedenti, poste credibilmente sulla sua bocca, mostrano». Sul catalogo, che fa riferimento al codice, un dotto ha già fatto questa supposizione, dice Preuschen, e precisa: l'identificazione non è certa, argomentando che non è pensabile che questo prologo sia stato inventato dall'autore del manoscritto; più probabilmente è stato prelevato da un più esteso contesto (pp. xxvi s.).

etiam hec magna Synodus et anathematizavit Origenem et omnia eius impia scripta» (p. 12). Al contrario viene citata (v,99) una fondamentale asserzione trinitaria del commento a Giovanni di Cirillo Alessandrino: *In Io* 9,1: PG 74, 257c; Pusey II, 468b.

<sup>1</sup> Recensione P. Koetschau: TL 29 (1904) 657-661: «molte chiare lezioni di M spesso stanno in contraddizione con quelle di Preuschen; che avrebbe potuto apprendere in M alcune lezioni di parole mezzo perdute. Preuschen ha individuato il punto difficile del suo lavoro, piuttosto che in una precisa individuazione della tradizione in M, in una correzione del testo. Egli è stato sostenuto da Wendland, cui in due punti esprime il suo ringraziamento». Koetschau riprende la critica in uno studio molto più dettagliato ed esteso, con indagine delle note a margine di entrambi i manoscritti (pp. 1-15), critica degli emendamenti Preuschen (pp. 16-39), proposte (39-74), lista utilissima dei passi recensiti (pp. 75 s.): *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar: Texte und Untersuchungen* 12 (1905) 1-76: cf. sotto, p. 169 n. 1, l'emendamento di *Comm. in Io.* 32,345.

<sup>2</sup> Preuschen, *op. cit.*, xxiv: πολλῶν τὸν Ὠριγένην αἰρετικὸν ὑπάρχειν ψηφισαμένων ἄθεον μάλιστα τοῦτον ἔγωγ' ἂν φαίην ὡς που γε καὶ τοῖς παροῦσιν εὐαγγελίοις νῦν ἀναφαίνεται.

In conclusione la tradizione manoscritta ci consegna un testo entro una cornice che apparentemente e formalmente lo rifiuta: ma la data del 1374 sembra attestare la scissione fra filologia e teologia, se dobbiamo accreditare la valutazione di Preuschen sul Venetus quale vera e propria edizione critica.

L'antologia di Balthasar, *Geist und Feuer* (1938),<sup>1</sup> rappresenta a tutt'oggi l'unica scelta, ampia e articolata sull'intera opera di Origene (1034 brani, alcuni dei quali assai lunghi). Presenza rilevante ha il commento a Giovanni. Poiché la scelta non è cronologica o letteraria (opera per opera), il commento a Giovanni viene relato a un disegno che esso stesso concorre a formare. E il disegno si condensa intorno a quattro parole: *Seele* (anima), *Wort* (parola), *Geist* (spirito), *Gott* (Dio). Per quanto brevemente provo a seguire, termine per termine, la linea interpretativa.

*Seele*. Due tipi di testi sono presi in considerazione. Il primo concerne il concetto di immortalità dell'anima e di santità. Spiccano due asserzioni origeniane: Egli solo ha l'immortalità e la santità è predicato essenziale e inseparabile di Lui solo (2,124); i santi sono i viventi e i viventi sono i santi (2, 118). Il secondo concerne il rapporto fra la parola nel cuore dell'uomo e il logos originario (2,105). Balthasar parla di coincidenza e in maniera suggestiva osserva: la parola immanente all'anima e richiedente ubbidienza, mentre stacca il pensiero di Origene da ogni panteismo, lo avvicina alla dottrina di Eckart (anima scintilla, *Seelenfünklein*), il quale sta in diretta e indiretta dipendenza da Origene (pp. 74 s. n. 1).

*Wort*. Parola come Scrittura: Origene caratterizza il luogo della Scrittura ponendo la parola-discorso fra la parola-spirito e la parola-carne (1,268-278); e Balthasar sintetizza quattro passaggi del commento con queste parole: «nella totalità della Scrittura si compie l'unica venuta della parola di Dio nel

<sup>1</sup> H. Urs von Balthasar, *Origenes, Geist und Feuer*, Freiburg (1938) <sup>3</sup>1991. L'antologia di R. Gögl: *Origenes, Das Evangelium nach Johannes*, übersetzt und eingeführt, Einsiedeln 1959, riguarda solo il commento a Giovanni.

mondo. La lettera, il corpo, la voce esteriore sono il mezzo, il segno efficace e per così dire il sacramento di questa nuova, incontenibile, ardente venuta della parola nelle anime» (p. 107). E ancora, con riferimento a 10,14; 10,20, Balthasar aggiunge: «nell'idea che tutto il corpo della Scrittura è solo indizio verso l'alto, contenente non la verità stessa, ma solo un rimando alla verità, Origene combatte la sua battaglia contro l'esegesi letterale di tipo antiocheno» (p. 111). Dopo un rilievo di teologia della storia (20,94) Balthasar si ferma su un luogo cristologico: l'umano di Gesù non differisce dal Logos ma è uno con esso (32,325). E annota (p. 165 n. 1): non c'è monofisismo, modifica di natura: il Nisseno farà il passo sacramentale esplicito.

*Geist*. «Alzò i suoi occhi e disse...» (*Gv*. 11,41): l'intenso pensiero sullo stacco degli occhi di Gesù dall'ambiente circostante, nella preghiera al Padre (28,24. 26) viene accostato all'insieme dei testi su credere e vedere (10,103-107; 10,307-311; 13,352-353). Il compimento della fede si verificherà in noi con la resurrezione dell'intero corpo di Cristo, la chiesa (10, 298.301-302.304.306). Vi è differenza fra conoscere con fede e semplicemente credere (19,16.18-20.22-25). L'analisi origeniana su credere e conoscere è delicata e Balthasar interpreta: «la fede non viene oltrepassata dalla visione ma piuttosto si conferma giusta. La fede escatologica è, nella vista di Dio, il compimento della fede che non comprende. Ma questa via non ha lo stesso significato dell'assimilarsi al Cristo divenuto carne: l'unione con Cristo si effettua piuttosto attraverso la sua carne» (p. 291): credo che in questa considerazione stia il momento più acuto di tutta la lettura di Balthasar. Egli ha di fronte l'accusa mossa a Origene di svalorizzazione intellettuale della fede. Mi sembra che Balthasar distingua fra cristologia ed escatologia: dove la carne è via dell'unione, la visione è inveramento della fede. Mi verrebbe da aggiungere: la visione è inveramento della fede perché la carne è via dell'unione.

*Gott*. Balthasar istituisce un fondamentale rapporto fra

*Comm. in Io.* 10,45 («Ma se essi vedono che la fine del mondo, in loro crocifisso, è giunta, per quanto ciò dipenda dal loro essere pronti, allora Gesù non è più *presso* loro ma *in* loro e possono pronunciare la parola: non vivo io, ma Cristo vive in me») e *Comm. Ser. in Mt.* 56 («... a colui al quale il mondo è crocifisso, a costui è giunta la fine del mondo, e chi è morto alle opere del mondo, costui è giunto alla fine della settimana ed è entrato nel giorno del signore, e il figlio dell'uomo fa dimora nella sua anima»): Balthasar interpreta: «l'attenzione del cristiano è volta tutta al Cristo veniente misticamente. Questa espressione dalla forma assiologica dice – in una prospettiva storico ecclesiale – il vero e profondo superamento dell'escatologismo presunto del primo cristianesimo» (p. 381). E Balthasar iscrive nella voce «Dio tutto in tutti» il grande testo della veste macchiata (*Comm. in Io.* 2,61; p. 416).

Le quattro parole (*Seele, Wort, Geist, Gott*) sostituiscono il tradizionale ordinamento (antropologia, cristologia, dottrina trinitaria, ecclesiologia, escatologia) e, mentre rimandano al titolo del libro di Balthasar (*Geist und Feuer*), sembrano congiungersi a *Histoire et Esprit* di H. de Lubac (1950).

Il commento a Giovanni di R. Bultmann (1941) ha non poche menzioni del commento origeniano.<sup>1</sup> A cui si rapporta in maniera – direi – opposta a quella di Balthasar. Se l'idea origeniana che l'intero corpo della Scrittura è solo indizio e rimando Balthasar trova l'occasione di contrapporre all'esegesi letterale di tipo antiocheno, Bultmann in un'opera antecedente al *Johanneskommentar*, e precisamente nel suo saggio (di abilitazione) su Teodoro di Mopsuestia (1912),<sup>2</sup> sviluppa un confronto (*Vergleich*) con Origene: al metodo origeniano sta di fronte la parafrasi di Teodoro («die paraphrasierende Art seiner Erklärung»), che Bultmann giudica atta a cogliere le sottigliezze del pensiero, in particolare di quello paolino.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen (1941) 191968.

<sup>2</sup> R. Bultmann, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart 1984 (tesi di abilitazione discussa nel 1912 alla facoltà teologica di Marburgo e pubblicata postuma nel 1984).

<sup>3</sup> Bultmann, *Exegese*, 43.

Due citazioni origeniane di Bultmann riguardano il prologo: Origene, *Comm. in Io.* 2,13: ὁ θεός / θεός. L'articolo definisce il soggetto, l'assenza di articolo il predicato. Non conta che θεός sia senza articolo, obietta Bultmann al rilievo di Origene (*Joh.*, 16 n. 4); conta che θεός sia predicato. Impercettibile sottigliezza: si potrebbe obiettare che il predicato potrebbe sussistere anche con l'articolo: e il Dio era il Logos. Il Dio sarebbe predicato! Ma in questo caso saremmo nella posizione monarchiana-modalista che fa del Figlio un solo nome, perché Logos e Dio sarebbero la stessa identità: ciò che è invece l'oggetto della contestazione di Origene (*Comm. in Io.* 2,16). Bultmann evade la funzione ermeneutica della acribia greca (ἑλληνική ἀκριβολογία, *Comm. in Io.* 2,13) perché non si trova in un contesto culturale in cui smarcarsi contemporaneamente dalla riduzione nominalistica di Logos e dalla sottrazione di Logos all'orizzonte che gli è proprio: ma l'abbandono di questo versante della controversia induce Bultmann a marcare prevalentemente la critica a un'intelligenza di Logos come divino, come mito, e a valorizzare Logos come Dio nel contrappunto con l'umano: quasi che solo nell'umano della fede il Logos risulti Dio: «mio signore, mio Dio» (*Gv.* 20, 28; *Joh.*, 16 s.).

L'altra citazione riguarda *Gv.* 1,5b: «e la tenebra non lo ha afferrato (κατέλαβε)». Nella nota (*Joh.*, 28 n. 2) Bultmann osserva: «καταλαμβάνειν non ha il senso di attaccare (*überfallen*), afferrare (*ergreifen*) in senso di ostilità (*im feindliche Sinne*), abbattere (*überwaltigen*), anche se Origene e la maggior parte degli esegeti greci così intendono, ma di afferrare nel senso di fare proprio (*sich zu eigen machen*)». Non è indicato il passo di Origene: ma dovrebbe essere *Comm. in Io.* 2,170: apparizione improvvisa della luce che, quasi in un agguato, dissolve la tenebra: rispetto alla persecuzione messa in atto dalla tenebra contro la luce, l'apparizione della luce è immediatamente vittoriosa. Ecco il senso di vittoria contro un nemico. Bultmann lo respinge e intende il καί che congiunge 5a e 5b non in senso avversativo: piuttosto rivelazione come



critica del mondo e insieme inclusione nel mondo per coloro che si aprono alla rivelazione (*Joh.*, 28).

Lo spostamento esegetico di Bultmann è questo: la tenebra è il mondo. Ed è questo il punto alto su cui saggiare il confronto con Origene. E perveniamo a *Gv.* 4,14: «ma l'acqua che gli darò diventerà per lui fonte di acqua che zampilla per la vita eterna». Bultmann così si esprime: «Segue alla caratterizzazione negativa una positiva: «ma l'acqua che darò... diventerà...». Questa caratterizzazione porta ad espressione l'inesauribilità della rivelazione (*Unerschöpflichkeit der Offenbarung*), che, per chi l'accoglie, è una fonte: dona la vita eterna... La donna può comprendere il portento solo come un semplice strumento per l'elargizione della vita naturale – un consueto fraintendimento (*Missverständnis*) della rivelazione» (*Joh.*, 137). Il fraintendimento cosa diviene nella lettura origeniana di *Gv.* 4,14b? «Indaga se è possibile chiamare sapienza umana non i dogmi falsi (*ψευδῆ δόγματα*) ma quelli che sono costitutivi della verità, e che pervengono a coloro che sono ancora uomini, mentre gli insegnamenti dello Spirito sono la fonte zampillante di acqua per la vita eterna» (13,36). Fraintendimento/differimento: *ψευδῆ δόγματα* come *Missverständnis*. Ma i dogmi falsi designano non la natura umana come tale (*natürliches Leben*), il mondo in sé, bensì il negativo ovvero il malvagio nel mondo. Bultmann non richiama qui Origene ma lo richiama poco più oltre e nello stesso contesto. Dio è spirito (*Gv.* 4,24). Origene, *Cels.* 6,7, dice Bultmann (*Joh.*, 141 n 2), qualifica il detto come enunciazione di un essere divino, in senso antistoico. Ma si può obiettare a Bultmann che *Comm. in Io.* 13,140, proprio nello stesso contesto del dialogo con la Samaritana, in contrappunto o meglio a integrazione di *Cels.* 6,7, intende il detto come azione personale di Dio nell'anima, resa vivente. Proprio dove Bultmann introduce l'escatologia, Origene apre lo spazio per l'azione dell'uomo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> D. Pazzini, *Samaritana. Origene/Bultmann: Orig 11* (2015) 105-113.