Fra silenzio e parola : dall'apologia alla testimonianza del cristianesimo nel Contro Celso di Origene

Autor(en): **Perrone, Lorenzo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **51 (2005)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660647

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

IV

LORENZO PERRONE

FRA SILENZIO E PAROLA: DALL'APOLOGIA ALLA TESTIMONIANZA DEL CRISTIANESIMO NEL *CONTRO CELSO* DI ORIGENE

Premessa: l'opzione del silenzio e la testimonianza

Se è vero che il *Contro Celso* (= *CC*) — a sentire Hans Urs von Balthasar, acuto 'filocalista' dei tempi moderni — "è pieno di lungaggini e in parte anche di detriti",[1] esso offre però al lettore l'occasione straordinaria di conoscere l'unica delle grandi opere di Origene che ci sia giunta interamente nella lingua in cui fu composta. L'emozione di questa esperienza è notevole e non può che accrescersi dinanzi al prolungato 'contrappunto' a cui lo scritto dà luogo dentro lo spazio imponente della sua costruzione

[1] "Überdies kann die Schrift "Gegen Celsus", voller Längen und teilweise auch voller Schutt, heute nur auf wenige Leser rechnen" (BALTHASAR, 15). Si possono qui applicare all'opera di Origene le belle metafore di cui lui stesso si serve per descrivere il rapporto fra le realtà create da Dio e le loro conseguenze negative: ὥσπερ ἐπακολουθεῖ τοῖς προηγουμένοις τοῦ τέκτονος ἔργοις τὰ ἑλικοειδῆ ξέσματα καὶ πρίσματα καὶ τοῖς οἰκοδόμοις ‹τὸ› ποιεῖν δοκεῖν τὰ παρακείμενα ταῖς οἰκοδομαῖς ὥσπερεὶ κόπρια ἀποπίπτοντα τῶν λίθων καὶ τῆς κονίας (*CC* 6,55 [MARCOVICH, 433,29-434,3]: "così come sono conseguenze delle opere principali del falegname i trucioli a spirale e le segature, e come è conseguenza del lavoro degli architetti il fare apparire quello che sta accanto agli edici, come l'immondizia che cade dalle pietre e dalla polvere" [RESSA, 481]). Per il testo di *CC* mi atterrò all'edizione di MARCOVICH, segnalando i casi in cui si distacca da KOETSCHAU e BORRET.

letteraria: la voce di Celso continua a risuonare attraverso le stanze, ora più ora meno ampie, che si susseguono via via nel grandioso edificio eretto con il suo discorso dall'Alessandrino per mettere a tacere proprio quella voce. Qualunque cosa si pensi della forza ed efficacia della risposta data dal cristiano alle accuse del pagano, alla lettura del testo è innegabile che le parole di Celso accompagnino come una nota distinta ed ineliminabile tutta l'apologia di Origene. Da questo punto di vista faccio fatica ad accettare una tesi, suggestiva quanto discutibile, per cui *CC* prescinderebbe da un effettivo confronto con l' 'altro' per sviluppare un discorso tutto interno alla realtà ecclesiale.[2]

Questa caratteristica rende *CC* unico nella prima letteratura apologetica — come si è osservato da tempo negli studi —, senza che gli si possa accostare antecedenti precisi, almeno per gli scritti apologetici di ambito giudaico o cristiano,[3] mentre analogie significative si ritrovano semmai con opere 'apologetiche' di Galeno o di Plutarco.[4] Ma non è l'unica novità che differenzia *CC*, se pensiamo alle circostanze da cui l'apologia di Origene nasce e alle finalità che mira ad assolvere. Da un lato, infatti, si tratta di uno scritto 'a richiesta', composto da Origene dietro sollecitazione del suo patrono Ambrogio; dall'altro lato, i destinatari sembrano essere, in primo luogo, i cristiani invece dei pagani.

Ora, se l'iniziativa di Ambrogio interviene come fattore e impulso esterno per gran parte dei commenti e dei trattati di

[2] RIZZI, 191: "qui è il cristiano che prende l'iniziativa e detta i tempi del confronto, mentre l'atteggiamento dell'interlocutore *altro* è del tutto passivo. Anzi, l'ambito in cui nasce e si dipana la contesa è tutto interno alla Chiesa". Come si vedrà più avanti, non mancano comunque elementi a sostegno della tesi.

[3] Riepiloga il consenso al riguardo FIEDROWICZ, 21, che indica il profilo distinto di *CC*, sia pure all'interno di un genere costitutivamente 'polimorfo', nell'essere uno scritto di confutazione contro un singolo, al quale si dà peraltro la parola con la citazione strutturale dell'opera confutata.

[4] DORIVAL rinvia a due scritti di Galeno (*Contro le critiche di Giuliano agli* Aforismi *di Ippocrate* e *Contro Lico*) e ad uno di Plutarco (*Contro Colote*). Li accomuna a *CC*: a) l'essere "des réponses argumentées à des accusations" (p. 39), b) la somiglianza dei titoli (si tratta sempre di λόγοι πρός τινα) e c) delle prefazioni, d) la produzione delle tesi avversarie, e) la composizione letteraria alla stregua di συγγράμματα.

Origene, in *CC* essa suscita un apprezzamento particolarmente freddo, se non addirittura scortese, da parte dell'autore nei confronti del suo 'mecenate' che lo spinge a scrivere.[5] L'Alessandrino si accingerà così a replicare all' *'Αληθὴς Λόγος* (= *AL*) non senza dichiarare preliminarmente quanto egli fosse restio al compito affidatogli. Nella prefazione, redatta quando la replica per "punti principali" (κεφάλαια) si era spinta fino a 1,28, Origene si richiama, come al suo modello ideale, al silenzio di Gesù nel processo davanti al sinedrio e a Pilato. Meglio sarebbe dunque rispondere alle 'false testimonianze' e alle 'accuse' tacendo o evitando di replicare come lui, ma potendo fare riferimento, alla maniera di Gesù, all' 'apologia nelle opere', cioè alla testimonianza della propria vita.[6]

Non è facile dimenticare l'impressione di questa scena in apertura dell'opera, un *incipit* segnato dalla figura del 'testimone' per eccellenza agli occhi dei cristiani, ed essa pare riaffiorare ogni volta che Origene arriva a toccare la soglia del silenzio. All'occorrenza egli vi ritorna, direttamente o indirettamente, come a ribadire ancora la validità della sua riserva iniziale sull'opportunità di un'apologia. Il 'silenzio' contraddistingue, infatti, non

[5] Sul ruolo di Ambrogio cf. MONACI 2003: a suo giudizio *CC* segnerebbe un "raffreddamento dei rapporti" (p.190), attestato in particolare dal proemio.

[6] Ὁ μὲν σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ψευδομαρτυρούμενος μὲν ‹‹ἐσιώπα›› κατηγορούμενος δὲ ‹‹οὐδὲν ἀπεκρίνετο››, πειθόμενος πάντα τὸν βίον ἑαυτοῦ καὶ τὰς ἐν Ἰουδαίοις πράξεις κρείττους γεγονέναι φωνῆς ἐλεγχούσης τὴν ψευδομαρτυρίαν καὶ λέξεων ἀπολογουμένων πρὸς τὰς κατηγορίας (*prooem.* 1 [1,1-5]). La dimostrazione esegetica si basa su *Mt.* 26-27, oggetto del contemporaneo *Commento a Matteo*, dove Origene nell'interrogatorio di Pilato nota il fatto che Gesù affidi alle opere la prova della sua divinità (cf. *comm.ser.in Mt.* 110, 119 [KLOSTERMANN, GCS XI/2, 230, 253]). Per un'analisi del proemio di *CC* si veda BERNER, 130-142 e SATRAN, che insiste sul suo rilievo programmatico: "emphasis on testimony, true witness, is not simply an entertaining trope but a message which lies at the very heart of the preface and of the work as a whole" (p. 222). Diversa è la prospettiva di *Jo.* 19,10,61, dove il motivo soteriologico prevale su quello più strettamente apologetico: Gesù tace dinanzi a Pilato, perché "deciso a subire la passione a favore del mondo. Se egli avesse parlato, non gli sarebbe accaduto di esser crocifisso per debolezza, non essendovi debolezza nelle parole che il Logos pronunzia (οὐκ ἔστιν ἀσθένεια ἐν οἷς ὁ λόγος λαλεῖ)" (tr. CORSINI, 579).

solo il processo ma anche la morte di Gesù (2,59);[7] anzi, alla luce del racconto evangelico dei suoi supplizi, esso è da annoverare fra i παράδοξα che si aggiungono ai miracoli da lui operati (7,55).[8] In più, l'Alessandrino lo lascia intravedere nuovamente attraverso la condotta di Giuseppe, 'figura' veterotestamentaria di Cristo, che mostra la sua 'grandezza d'animo' tacendo anch'egli davanti alle false accuse della moglie di Potifar (4,46).[9]

Con la chiave introduttiva offerta dal proemio Origene sembra quindi mettere in discussione la necessità della sua impresa, al punto che la svolta impressa da *CC* rispetto alla primitiva apologetica cristiana arriverebbe, secondo alcuni, a contestarne la stessa ragion d'essere,[10] sebbene il testo stia lì a dimostrare che l'autore non si è certo sottratto al compito. Per misurare appieno quanto l' 'opzione del silenzio' fosse importante per l'Alessandrino bisognerebbe capire fino a che punto egli abbia condiviso la prospettiva apologetica negli scritti precedenti — un aspetto che forse non è stato esaminato a sufficienza dalla ricerca.[11] Di primo acchito si sarebbe tentati di dire che essa

[7] Origene vi allude qui con il riferimento al "servo sofferente" di *Is.* 53,7. Cf. anche *comm.ser.in Mt.* 119 (253).

[8] ... ‹τῇ› παρὰ ταῖς μάστιξι καὶ ταῖς πολλαῖς αἰκίαις αὐτοῦ σιωπῇ παντὸς τοῦ ἐν Ἕλλησιν ἐν περιστάσεσι τυγχάνοντος φθεγξαμένου μᾶλλον ἐνέφηνε καρτερίαν καὶ ὑπομονήν· εἴ γε κἂν τούτῳ πιστεύειν ὁ Κέλσος βούλεται, εὐγνωμόνως ἀναγεγραμμένῳ ὑπὸ φιλαλήθων ἀνδρῶν, τῶν καὶ τὰ παράδοξα ἀψευδῶς εἰρηκότων καὶ τὴν παρὰ ταῖς μάστιξι σιωπὴν αὐτοῦ ἐκείνοις συναριθμησάντων (506,23-28).

[9] Δυνάμενος γοῦν ἀπολογήσασθαι καὶ δικαιολογήσασθαι πρὸς τὴν κατηγορήσασαν, μεγαλοψύχως ἀπεσιώπησε, τῷ θεῷ ἐπιτρέψας τὰ καθ' ἑαυτόν (263,19-21). Origene si serve di espressioni molto simili a quelle adoperate per il silenzio di Gesù in giudizio. Cf. *CC prooem.* 2: δυνάμενον ἀπολογήσασθαι... μεγαλοφυῶς ὑπερεωρακέναι τοὺς κατηγόρους (2,8-9; 13). Su Giuseppe come 'figura di Cristo', tipologia peraltro già tradizionale prima di Origene, cf. *hom.15 in Gen.* 3,7; *comm.ser.in Mt.* 78 (188).

[10] "Il discorso apologetico non ha più motivo di essere, almeno nelle forme e con i fini con cui era stato sino ad allora concepito; è altro ciò che viene richiesto e proposto esplicitamente, con questo *incipit*, al cristiano: non più di fornire le ragioni del proprio credere, ma di ostendere le azioni generate dalla πίστις dei fedeli" (RIZZI, 193).

[11] Per una prima verifica si veda l'aggiornata bibliografia di LE BOULLUEC 1998, 14-15 e FIEDROWICZ, 343-345. Anche la bella monografia di FÉDOU ha per oggetto pressoché esclusivo *CC*.

non è poi così importante per lui, come lo è stata invece, ad esempio, per Clemente o per Eusebio di Cesarea. Ma non si può dimenticare la continuità ideale con gli apologisti, giudaici e cristiani, che affiora a tratti nella sua opera prima di trovare organica espressione in *CC*.

Non mancano infatti i motivi apologetici — in qualche caso ormai veri e propri *topoi* — nell'elaborazione del pensiero di Origene. Se il trattato indirizzato contro il *Discorso vero* di Celso poggia strutturalmente sulla rivendicazione della piena verità del cristianesimo, non solo nei confronti del giudaismo ma anche di quella sua manifestazione parziale che è la filosofia ellenica, più specificamente platonica, questi elementi li troviamo già operanti ne *I principi*.[12] Benché la grande *summa* dogmatica prenda di mira soprattutto avversari cristiani — gli gnostici e i marcioniti —, Origene argomenta la sua dottrina dell'ispirazione scritturistica con la prova apologetica del trionfo missionario del cristianesimo nel mondo pagano.[13] A sua volta, il classico 'argomento di antichità' con la connessa idea dei *furta Graecorum* — di cui l'Alessandrino si serve regolarmente in *CC* per affermare l'anteriorità di Mosè e dei profeti su Omero e sui sapienti greci, in primo luogo Platone — compare, ad esempio, significativamente nel *Commento al Cantico dei Cantici* iniziato da Origene durante un soggiorno ad Atene. Qui è Salomone a precostituire con la sua trilogia biblica di *Proverbi*, *Ecclesiaste* e

[12] *Princ.* 1, *prooem.* 1: *Omnes qui credunt et certi sunt quod gratia et veritas per Iesum Christum facta sit, et Christum esse veritatem norunt, secundum quod ipse dixit: "Ego sum veritas", scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum non aliunde quam ab ipsis Christi verbis doctrinaque suscipiunt* (GÖRGEMANNS-KARPP 7,9-13).

[13] *Princ.* 4,1,2: Καὶ ἐὰν ἐπιστήσωμεν πῶς ἐν σφόδρα ὀλίγοις ἔτεσι, τῶν ὁμολογούντων τὸν χριστιανισμὸν ἐπιβουλευομένων, καί τινων διὰ τοῦτο ἀναιρουμένων, ἑτέρων δὲ ἀπολλύντων τὰς κτήσεις, δεδύνηται ὁ λόγος, καίτοιγε οὐδὲ τῶν διδασκάλων πλεοναζόντων, ‹‹πανταχόσε κηρυχθῆναι τῆς οἰκουμένης››, ὥστε ‹‹Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, σοφούς τε καὶ ἀνοήτους›› προσθέσθαι τῇ διὰ Ἰησοῦ θεοσεβείᾳ, μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὸ πρᾶγμα εἶναι λέγειν οὐ διστάξομεν, μετὰ πάσης ἐξουσίας καὶ πειθοῦς τῆς περὶ τοῦ κρατυνθήσεσθαι τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ διδάξαντος (GÖRGEMANNS-KARPP 295,1-9). Si noti l'uso del termine λόγος per indicare il messaggio cristiano, che anticipa il suo ricorso con analoga accezione in *CC*.

Cantico la tripartizione delle discipline filosofiche in etica, fisica e epoptica.[14] D'altra parte, proprio questo commento — che precede solo di pochi anni il *CC* — manifesta a volte una disponibilità un poco sorprendente verso la filosofia pagana.[15] Da questo e da altri scritti si ricava insomma l'impressione che l'istanza apologetica non sia affatto prioritaria nella riflessione di Origene, almeno nel senso di orientare il suo pensiero innanzitutto verso una risposta al paganesimo, dato anche l'impegno polemico che il fronte dell'eresia ha richiesto all'Alessandrino lungo quasi tutta la sua attività letteraria. Altrettanto può dirsi della preoccupazione antigiudaica che spesso in lui tende a presentarsi come un riflesso *ad intra* piuttosto che come una polemica diretta *ad extra*.[16]

Quantunque Origene sia consapevole d'inserirsi nel solco di un esercizio condiviso non solo con autori giudaici e cristiani,

[14] *Cant. prol.* 3,4: *sapientes quique Graecorum sumpta a Solomone, utpote qui aetate et tempore longe ante ipsos prior ea per Dei Spiritum didicisset, tamquam propria inventa protulerunt* (SChr 375, p.130; cf. anche *Cant.* 2,5,2). Invece in *hom.1 in Cant.*1 il plagio è dichiarato per il genere letterario dell'epitalamio. L'argomento di antichità è corrente in *CC* (cf., ad es., 4,11: l'anteriorità di Mosè è fondata sul *Contro Apione* di Flavio Giuseppe; 4,21-22: la storia della torre di Babele è di gran lunga più vecchia non solo di Omero, ma della stessa invenzione dell'alfabeto greco; 4,39: Platone, attraverso l'Egitto, dipende dagli Ebrei; 6,3-4: Dio ha sì manifestato la verità a Platone, ma prima di lui l'ha rivelata a Mosè e ai profeti); per un approfondimento, in rapporto all'*auctoritas* di Mosè, rimando a PERRONE 2003c, 315-317.

[15] Mi riferisco soprattutto al preambolo del discorso su *eros* e *agape* in *Cant. prol.* 2,1 ss., ove si prende atto su un tono apparentemente neutrale della ricerca della verità presso i pagani: *Apud Graecos quidem plurimi eruditorum virorum volentes investigare veritatis indaginem, de amoris natura multa ac diversa etiam dialogorum stilo scripta protulerunt* (SChr 375, p.90). Si veda però la confessione della *sponsa* in *Cant.* 2,1,34: *Propter verbum enim tuum, quod agnovi esse verum verbum, veni ad te. Omnia etenim verba, quae mihi dicebantur et quae audiebam, cum essem "in terra mea", a doctoribus scilicet saeculi et philosophis, non erant vera. Istud est solum verum verbum quod est in te* (p.280). Per la datazione dei primi cinque libri di *Cant.* rinvio a NAUTIN, 381 che li colloca nel 245.

[16] Si veda, ad esempio, il modo in cui Origene affronta in *or.* il problema dell' 'identità' cristiana della preghiera restando in un'ottica essenzialmente interna (PERRONE 2003b, 283-287). Circa il complesso rapporto col giudaismo, anch'esso non risolvibile in termini prettamente apologetici, cf. PERRONE 2003c.

ma in parte anche con gli stessi filosofi più vicini al cristianesimo — come emerge ripetutamente nel corso della disputa con Celso[17] —, lo scarso entusiasmo con cui mostra di farlo proprio è tradito anche dal modo in cui designa il pubblico di *CC*. A ben vedere, le parole di *AL* non sarebbero in grado di "scuotere alcun fedele" (*prooem.* 3), ma per coloro che venissero a trovarsi in tale condizione *CC* potrà recare aiuto, sia per rintuzzare le critiche del pagano sia per presentare i contenuti del messaggio cristiano (*prooem.* 4). Di conseguenza, mentre gli autentici fedeli di Cristo danno risposta a Celso con la testimonianza della loro vita, "coloro che sono deboli nella fede" ma anche "coloro che non l'hanno ancora gustata" potranno giovarsi dell'apologia dell'Alessandrino.[18] Benché Origene ribadisca spesso il suo giudizio sull'inconsistenza delle accuse di Celso — al quale si sforza di negare in tutti i modi la dignità di filosofo —, è difficile prendere interamente alla lettera le sue asserzioni riguardo ai destinatari dell'opera.[19]

La sconcertante assimilazione fra Ambrogio e i 'deboli nella fede' insinuata dalla prefazione solleva interrogativi, soprattutto se questi deboli sono da considerarsi ancora come 'infanti' nel cammino della vita cristiana.[20] Né questi 'piccoli' sarebbero in

[17] Da 4,40 si può notare come il discorso apologetico rappresenti in certo senso una modalità già 'codificata' del discorso teologico protocristiano, che riguardo al problema del male e della provvidenza può attingere allo stesso discorso filosofico: περὶ τούτου οἷς μέλει ἀπολογεῖσθαι περὶ προνοίας ἀπολογοῦνται οὐ δι' ὀλίγων οὐδὲ δι' εὐκαταφρονήτων (257,12-14). Origene, oltre a conoscere la *Disputa fra Giasone e Papisco* attaccata da Celso (4,52), allude a Filone (5,55; 7,20), o lo cita espressamente con approvazione (6,21), mentre in 6,19 sembra ancora riferirsi a Flavio Giuseppe nonché a Giustino e Clemente (si veda l'apparato di MARCOVICH, 397).

[18] *Prooem.* 6 οὐ πάνυ πιστοῖς γέγραπται τὸ βιβλίον τοῦτο ἀλλ' ἢ τέλεον ἀγεύστοις τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἢ τοῖς, ὡς ὁ ἀπόστολος ὠνόμασεν, ἀσθενοῦσιν ἐν ‹‹τῇ πίστει›› (4,31-33).

[19] Ad es., in 7,2 Origene dichiara che le critiche di Celso sono così deboli da potere, volendo, difendere da esse gli stessi marcioniti attaccati dal filosofo pagano. In 6,40 l'"esperienza" diretta di chi conosce i cristiani basta da sola a smontare l'accusa.

[20] Anche 5,18 fa intravedere la polarità fra "estranei" e "infanti" nella fede: ὡς ἐν τῇ πρὸς ἀλλότριον τῆς πίστεως ἀπολογίᾳ γραφομένῃ διὰ τοὺς ἔτι ‹‹νηπίους καὶ

grado di seguire le argomentazioni, non di rado complesse e sottili, elaborate da Origene in risposta a Celso. È verosimile quindi pensare che l'Alessandrino alluda qui ad un ambiente intellettuale, di simpatie cristiane ma non senza una certa presenza pagana (come possiamo scorgerlo attraverso 'personaggi di confine' quali Giulio Africano).[21] È un ambiente nel quale anche Ambrogio doveva essere inserito e che risentiva in qualche modo le difficoltà sollevate da *AL*. Del resto, l'asserita inconsistenza di *AL* è fatta oggetto talora di valutazioni più preoccupate, come avviene nel prologo del V libro, dove Origene — sia pure a scanso di ogni "multiloquio" (πολυλογία) — vorrebbe riuscire a cavare i dardi che si conficcano nelle coscienze dei lettori di Celso, ma sa che ciò è opera di Dio soltanto.[22] In realtà, i 'deboli nella fede' rappresentano una categoria troppo stretta rispetto al pubblico cui *CC* mira: Origene sa bene che potranno figurarvi anche "lettori più provetti", capaci di seguirlo in ragionamenti di maggiore profondità, andando oltre l'immediatezza un po' "grossolana" (com'egli stesso arriva a volte a definirla) della confutazione apologetica.[23]

In linea con le considerazioni sviluppate finora mi propongo di esaminare le polarità o le tensioni che si manifestano

κλυδωνιζομένους καὶ περιφερομένους «παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης›› (334,14-17).

[21] Per FREDE, 153, "the book was written for Christians and perhaps for those who, though not Christian, were looking for resolutions of the difficulties raised against Christianity"; tenuto conto anche delle dimensioni di *CC*, si deve in ogni caso presumere che fossero persone colte e benestanti. Invece, per SAINT-MAURICE ESTEVES, 40, *CC* sarebbe un "écrit destiné surtout à des non-chrétiens".

[22] 5,1: Καὶ εἰ μὲν οἷόν τ' ἦν μετὰ τοῦ λόγου εἰσελθόντας εἰς τὴν παντὸς οὐτινοσοῦν συνείδησιν τῶν ἐντυγχανόντων τῷ ἐκείνου συγγράμματι ἕκαστον ἐξελκύσαι βέλος, τιτρῶσκον τὸν οὐ πάντῃ πεφραγμένον ‹‹τῇ πανοπλίᾳ τοῦ θεοῦ››, καὶ ἐπιθεῖναι λογικὸν φάρμακον, θεραπεῦον τὸ ἀπὸ Κέλσου τραῦμα, ποιοῦν μὴ ‹‹ὑγιαίνειν τῇ πίστει›› τοὺς προσέχοντας αὐτοῦ τοῖς λόγοις, τοῦτ' ἂν πεποιήκειμεν (319,5-10). L'accenno al pericolo della πολυλογία (*Pr.* 10,19) riporta alla mente il proemio di *Jo.* 5.

[23] 5,28: Ἁπλούστερον μὲν οὖν καὶ κοινότερον ἱσταμένοις πρὸς τὰς Κέλσου ἐκκειμένας λέξεις αὐτάρκη τὰ εἰρημένα· ἐπεὶ δὲ νομίζομεν καὶ τῶν ἐξεταστικωτέρων τινὰς ἐντεύξεσθαι τῇδε τῇ γραφῇ, φέρε ὀλίγα τῶν βαθυτέρων παρακινδυνεύοντες ἐκθώμεθα, ἔχοντά τινα μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον θεωρίαν (342,29-343,3).

strutturalmente in *CC*, pur senza comprometterne — a mio avviso — la statica sostanziale, ma anzi rappresentando per così dire alcuni dei suoi 'pilastri' nascosti. Vorrei anzitutto provare a rintracciare gli elementi di un possibile *Sitz im Leben* dell'apologia di Origene, al di là della circostanza esterna che la muove: in quale misura *CC* non resta semplicemente un' 'opera da tavolino' e ci offre invece un metro per rivisitare ambienti e dibattiti nella comunità ecclesiale e negli ambienti religiosi e intellettuali attorno alla metà del III secolo? In secondo luogo, mi interessa comprendere quale è il profilo letterario dello scritto di Origene: non essendo in ipotesi un' 'opera di scuola' — come lo sono, almeno dal punto di vista della loro genesi ambientale, i commentari esegetici — né tanto meno un testo avvicinabile alla produzione omiletica, quale statuto preciso riveste quest'opera costruita dal suo autore vincendo l' 'opzione del silenzio'? Infine, mi sembra che proprio questa alternativa respinta intervenga comunque in maniera determinante nello stesso articolarsi del discorso apologetico di Origene, anche in relazione al pubblico mirato da *CC*. Se la risposta a Celso poggia su due grandi registri continuamente ripresi — confutazione e elaborazione dottrinale —, fino a che punto l'autore può spingersi verso un approfondimento del mistero cristiano agli occhi di lettori dichiarati "infanti", "deboli" o addirittura "digiuni" nella fede? Come si vedrà, il confine tra 'apologia' e 'testimonianza' è più fluido di quello che la natura del discorso apologetico sembrerebbe ammettere in via di principio.

I. *Il clima di una disputa*

Per tentare di cogliere più da vicino lo *Sitz im Leben* di *CC* abbiamo sulla carta una fonte privilegiata nel *Commento a Matteo*, l'ultimo dei grandi commentari origeniani, redatto all'incirca nello stesso lasso di tempo.[24] In realtà, le differenze tra i

[24] Sulla stesura in contemporanea dei due scritti si veda VOGT, 64-67.

due scritti per forma letteraria, finalità e pubblico, rendono problematica la trasposizione automatica al trattato apologetico dell'ambientazione che soggiace al commentario esegetico.[25] Basti pensare al diverso accento con cui Origene affronta il tema del giudaismo in *CC*, offrendoci in parte una vera e propria apologia della πολιτεία degli Ebrei — sia pure in relazione al suo modello biblico — e viceversa agli spunti di polemica antigiudaica che compaiono in *Comm.in Mt.*, legati peraltro all'esegesi della narrazione evangelica della passione.[26] Prima dunque di cercare precisi riscontri in *Comm.in Mt.* conviene esaminare *CC* per se stesso, nel tentativo di capire quale è il 'clima' della disputa che esso ci fa intravedere. In questo senso ci si può chiedere se il trattato di Origene rifletta una situazione di dibattito generalizzato e conflittuale intorno al cristianesimo e a Gesù, come quella che affiora da un'osservazione di tono 'iperbolico' nella *XIV Omelia su Geremia*, secondo cui tutti — Giudei e Greci, filosofi e ἰδιῶται — s'impancano a loro giudici.[27] Ora, sebbene in *CC* non manchino i tratti che darebbero conferma all'idea di una disputa e giudizio perenni di cui i cristiani e la loro fede sono fatti oggetto da ogni parte — com'è, in generale, l'atmosfera che fa da sfondo alla prima letteratura apologetica —, ad una considerazione globale dello scritto la portata di questa situazione polemica appare più contenuta.[28] Dall'insieme dei

[25] È merito di VOGT aver tentato un raffronto tra i due scritti, mostrandone le convergenze o affinità, ma esso si sofferma prevalentemente sui temi dell'interpretazione allegorica della Bibbia o su singoli aspetti dottrinali (cf., in particolare, 70-74; 143-159).

[26] Cf. LE BOULLUEC 1998, 15-19; PERRONE 2003c; BENDINELLI 2004, 57-61.

[27] *Hom.14 in Jer.* 8: τίς οὖν οὐ δικάζει τὸν Χριστιανὸν λόγον; τίς τῶν ἐθνῶν κἂν ἁπλῶς οὐκ ἐξετάζει αὐτόν; τίς οὐ λέγει τῶν Ἰουδαίων τὰ περὶ Χριστιανῶν; τίς τῶν Ἑλλήνων; τίς τῶν φιλοσόφων; τίς τῶν ἰδιωτῶν; πανταχοῦ Ἰησοῦς δικάζεται καὶ κρίνεται (GCS, *Origenes Werke* III, KLOSTERMANN-NAUTIN 113,6-10). Origene commenta qui *Jer.* 15,10 ("Quale mai mi hai partorito, uomo processato e contestato su tutta la terra!"). Cf. *CC prooem.* 2: Ἰησοῦς οὖν ἀεὶ ψευδομαρτυρεῖται, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε κακίας οὔσης ἐν ἀνθρώποις οὐ κατηγορεῖται (2,18-19; cf. anche 2,44 [116,3-5]).

[28] L'idea di una situazione conflittuale, alimentata dall'azione dei demoni, è inculcata ad es. da 4,32: τούς τε γὰρ βασιλεύοντας καὶ τὴν σύγκλητον βουλὴν καὶ

cenni sparsi emerge semmai un'immagine assai variegata del dibattito religioso e culturale che circonda il fatto cristiano, con manifestazioni distinte e non collegate fra loro nel segno di una comune critica.

L'atmosfera più caratteristica di una ζήτησις — intesa come disputa e controversia ma anche, in senso più positivo, come confronto e dialogo — appare non a caso soprattutto sul versante dei rapporti col giudaismo: il contesto particolare di Cesarea offriva ad Origene la possibilità di incontri e contatti ravvicinati, senza che i suoi riferimenti ebraici si riducessero alle sole mediazioni o reminiscenze letterarie.[29] L'Alessandrino si fa forte della propria conoscenza del mondo giudaico specialmente per confutare la prosopopea dell'Ebreo, nei primi due libri di *CC*, con osservazioni che contestano l'attendibilità del personaggio creato da Celso quale portavoce delle sue accuse ai cristiani.[30] Ma egli richiama anche ricordi personali che fanno emergere

τοὺς ἄρχοντας πανταχοῦ, ἀλλὰ καὶ τοὺς δήμους αὐτούς, οὐκ αἰσθανομένους τῆς ἀλόγου καὶ πονηρᾶς τῶν δαιμόνων ἐνεργείας, ἐξετάραξαν κατὰ τοῦ λόγου καὶ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτόν (246,25-28). Ma pure qui si presenta 'relativizzata' dalla potenza di Dio, che si dispiega con tanta maggiore efficacia quanto più ostacoli incontra. Se il passo ci riporta così alla tradizionale costellazione degli interlocutori politici e sociali della prima letteratura apologetica (gli imperatori, il senato, i popoli), questo sfondo rimane occasionale, mentre il richiamo agli stereotipi più negativi è quasi del tutto assente (solo in 6,40 c'è un accenno alle accuse pagane di cannibalismo e licenza sessuale, attribuite peraltro in 6,27 alle calunnie dei giudei). L'allusione più diretta al contesto politico contemporaneo (3,15) lascia percepire una situazione momentaneamente favorevole, pur senza nascondersi la sua intrinseca precarietà: la sedizione in atto potrebbe spingere a ricercarne la causa nel fatto che i cristiani non sono più perseguitati come in passato. Origene sembrerebbe presentire già la svolta infausta di Decio.

[29] 2,31: Ἐγὼ δὲ κἂν [καὶ A] πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐπαγγελλομένοις εἶναι συμβαλὼν... (107,29-108,1), da confrontare col richiamo all'esperienza diretta in *Ep. 1*,20: ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον (SChr 302, p.566).

[30] Cf., ad es., 2,34: Οὐ πάνυ μὲν οὖν Ἰουδαῖοι τὰ Ἑλλήνων φιλολογοῦσιν (109,12). Si noti invece come in 4,52 Origene sostenga il contrario per la *Disputa fra Giasone e Papisco*: τὸ βιβλίον, ἐν ᾧ ἀναγέγραπται Χριστιανὸς Ἰουδαίῳ διαλεγόμενος ἀπὸ τῶν ἰουδαϊκῶν γραφῶν καὶ δεικνὺς τὰς περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητείας ἐφαρμόζειν τῷ Ἰησοῦ, καίτοι γε οὐκ ἀγεννῶς οὐδ' ἀπρεπῶς τῷ ἰουδαϊκῷ προσώπῳ τοῦ ἑτέρου ἱσταμένου πρὸς τὸν λόγον (269,21-24).

tratti ambientali particolarmente vividi, come quando Origene rievoca nei dettagli la sua discussione con un dotto ebreo sull'interpretazione del passo isaiano del "servo sofferente" (*Is.* 52,13-53,12): questi insisteva sul fatto che la profezia fosse da riferire al popolo di Israele inteso come un singolo soggetto, mentre Origene l'applicava naturalmente alla persona di Cristo.[31] Questo 'dialogo a due' — indicato forse non incidentalmente dall'Alessandrino col termine συζήτησις — rispecchia un atteggiamento ben diverso da quello del confronto meramente polemico e negativo che oppone Celso e Origene.[32] In ogni caso la διάλεξις istituita da queste discussioni non significa mai una rinuncia ad affermare conclusivamente la propria tesi, come appare anche dal puntiglioso ricordo che Origene fa di esse.[33] Sono indubbiamente le occasioni che Origene predilige, perché vertono sull'interpretazione della Scrittura, a partire da premesse

[31] 1,55: Μέμνημαι δέ ποτε ἔν τινι πρὸς τοὺς λεγομένους παρὰ Ἰουδαίοις σοφοὺς συζητήσει ταῖς προφητείαις ταύταις χρησάμενος, ἐφ' οἷς ἔλεγεν ὁ Ἰουδαῖος ταῦτα πεπροφητεῦσθαι ὡς περὶ ἑνὸς τοῦ ὅλου λαοῦ (56,3-5). MARCOVICH emenda con Bury la lezione ἐνζητήσει (attestata dal cod. A e dal papiro di Tura) in συζητήσει, al posto di ζητήσει in KOETSCHAU. La disputa s'incentra dapprima sui vv. *Is.* 52,14-15 e 53,3: Πολλὰ μὲν οὖν τότ' ἐν τῇ ζητήσει λέλεκται τὰ ἐλέγχοντα ὅτι περί τινος ἑνὸς ταῦτα προφητευόμενα οὐκ εὐλόγως ἐκεῖνοι ἀνάγουσιν ἐπὶ ὅλον τὸν λαόν (56,9-11). Origene ribatte chiedendo quale è il πρόσωπον in *Is.* 53,4-5 e incalza il suo interlocutore con l'interpretazione di *Is.* 53,8: Μάλιστα δ' ἐδόξαμεν θλίβειν ἀπὸ τῆς φασκούσης λέξεως τό· ‹‹Ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον›› (56,19-20). Sull'uso di θλίβω con valenza dialettica, cf. 1,42: πῶς ἂν κατασκευάσαιμεν τὸ τοιοῦτον, μάλιστα θλιβόμενοι (42,21); 4,56: Εἰ μὴ ἄρα ἐνταῦθα ὁ Κέλσος θλιβόμενος ἀποπηδήσεται μὲν ἀπὸ Πλάτωνος (273,9-10).

[32] 1,56 sembra contenere l'epilogo della discussione avviata con l'esegesi del "servo sofferente". Ora la discussione riguarda *Pss.* 44: Καὶ μέμνημαί γε πάνυ θλίψας τὸν Ἰουδαῖον νομιζόμενον σοφὸν ἐκ τῆς λέξεως ταύτης· ὃς πρὸς αὐτὴν ἀπορῶν εἰπεῖν τὰ τῷ ἑαυτοῦ ἰουδαϊσμῷ ἀκόλουθα, εἶπε πρὸς μὲν τὸν τῶν ὅλων θεὸν εἰρῆσθαι τὸ ‹‹Ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου››, πρὸς δὲ τὸν Χριστὸν τὸ ‹‹Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου›› καὶ τὰ ἑξῆς (57,26-32).

[33] Cf. anche 1,45, dove Origene si riallaccia nuovamente ad un ricordo personale: Μέμνημαι δέ ποτε ἔν τινι πρὸς Ἰουδαίων λεγομένους σοφοὺς διαλέξει χρησάμενος τοιούτῳ λόγῳ, πλειόνων κρινόντων τὸ λεγόμενον (45,7-8). Si tratta di una comparazione fra Mosè e Gesù che oltre ai due partners della disputa coinvolge come istanza di giudizio un pubblico più ampio. Per ulteriori approfondimenti cf. LE BOULLUEC 1998, 17.

in qualche modo comuni — come il riconoscimento del suo carattere sacro — o in relazione a tradizioni che il cristianesimo riprende dall'ebraismo, quali l'interpretazione dei nomi.[34] È in parte quello stesso clima che incontriamo nella *Lettera a Giulio Africano*, non solo per il tipo di rapporto 'dialogico' instaurato fra i due corrispondenti, ma anche per la presenza, come istanza a vario titolo riconosciuta, di esponenti del giudaismo. Pur senza voler assimilare l'atmosfera di questi incontri alle discussioni condotte da Origene all'interno di ambienti ecclesiali — come quella di cui ci è rimasta traccia nel *Dialogo con Eraclide* o quella ben più travagliata, perché fonte di controversie e sospetti, legata al *Dialogo con Candido* —, i confronti e le dispute sul versante giudaico s'inseriscono nella lunghezza d'onda del grande dibattito giudaico-cristiano delle origini, mentre ci danno l'immagine di una comunità cristiana aperta all' 'altro', una comunità che vive dunque una situazione apologetica 'reale' e non una soprattutto 'immaginata'.[35]

Ho insistito di proposito sulla vivacità di questo quadro, descritto o anche semplicemente alluso da Origene, per rimarcare al contrario quanto sia sfuggente il confronto col paganesimo. Può suonare paradossale sostenere ciò per un'apologia destinata a confutare un autore pagano, ma in *CC* non figura nulla di paragonabile alle esperienze richiamate dall'Alessandrino sul versante giudaico. Ciò che viene messo in scena del contesto religioso e intellettuale del paganesimo dipende in larga misura dalla raffigurazione abbozzata al riguardo in *AL*. Invano cerchiamo elementi che ci diano l'impressione di un contatto ravvicinato, fosse anche solo polemico, fra il cristiano Origene e suoi eventuali interlocutori di provenienza pagana, inclusi quegli

[34] 4,34: Μανθάνομεν δὲ τὴν περὶ τοὺς ὀνομαζομένους [τὰ ὀνομαζόμενα A] ἱστορίαν καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων ἑρμηνείαν ἀπὸ Ἑβραίων (248,30-31).

[35] Questo aspetto non sfugge a Celso che ironizza sul conflitto ebraico-cristiano circa l'interpretazione delle profezie come una disputa sull' "ombra di un asino". Origene ribatte in 3,4: οὐ περὶ ὄνου σκιᾶς ἐστιν ἡ τοῦ νοῦ τῶν προφητικῶν γραφῶν ζήτησις (155,25-26). Sul pubblico dibattito con lo gnostico Candido, registrato anch'esso dai tachigrafi come quello con Eraclide, cf. NAUTIN, 169-170.

stessi filosofi che egli avrebbe frequentato ad Alessandria se non anche in altri luoghi durante la sua lunga esperienza di maestro cristiano.[36] Anzi, il paradosso che nasce dalla constatazione di questa assenza è accresciuto, se vogliamo, dal fatto che *CC* in fondo non ha molto da offrirci neppure sull'effettiva situazione della chiesa del suo tempo, diversamente da quanto appare in *Comm.in Mt.*, che ce ne restituisce l'immagine piena di luci e ombre. Se non è facile localizzare *AL* — benché il tentativo si sia sempre fatto e lo si continui a fare[37] —, esso porge in realtà dati e appigli concreti più di quanto avvenga con *CC*. Allo scenario religioso di Egitto, Siria e Palestina evocato da Celso non si contrappone, da parte di Origene, uno scenario altrettanto vivido. Anche quando l'Alessandrino fa l'esempio di comunità ecclesiali contemporanee come Atene, Corinto e Alessandria, ha l'aria di essere un riferimento atemporale, tanto il ritratto di queste chiese ci appare frutto di una tipizzazione ideale e astratta.[38]

[36] In questo senso *CC* non offre a prima vista elementi per corroborare l'identificazione fra l'Origene teologo cristiano e l'Origene filosofo neoplatonico, riproposta ultimamente da BÖHM. Viceversa, secondo FREDE, per le accuse di *AL* "we have to assume that Celsus collected many of them from an oral tradition, being present at, or even participating in, discussions between Christians and pagans, and discussing the issues with like-minded pagans" (p.133).

[37] Il più recente è GALLI, la quale propende per un ambiente alessandrino se non l'Egitto (p.600 n.6).

[38] È il celebre passo di 3,30, dove Origene mette a confronto le "chiese di Dio ammaestrate da Cristo" con le "assemblee dei popoli" (3,29), paragonandone rispettivamente la βουλή e gli ἄρχοντες: Ἐκκλησία μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ, φέρ' εἰπεῖν, ἡ Ἀθήνησι πραεῖά τις καὶ εὐσταθής, ἅτε θεῷ ἀρέσκειν τῷ ἐπὶ πᾶσι βουλομένη· ἡ δ' Ἀθηναίων ἐκκλησία στασιώδης καὶ οὐδαμῶς παραβαλλομένη τῇ ἐκεῖ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. Τὸ δ' αὐτὸ ἐρεῖς περὶ ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Κορίνθῳ καὶ τῆς ἐκκλησίας τοῦ δήμου Κορινθίων καί, φέρ' εἰπεῖν, περὶ ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐκκλησίας τοῦ Ἀλεξανδρέων δήμου (175,4-9). Sul rilievo ideologico di questo brano per la teologia politica di Origene cf. RIZZI 1998, 199-201. Altri riscontri si potrebbero trarre dal modo in cui egli richiama l'iniziazione alla fede (3,51), la pratica dell'ascesi (7,48) o la vita liturgica della comunità (8,2), in particolare la celebrazione eucaristica, della quale sottolinea il valore simbolico (8,33; 57). Del resto, secondo ASCOUGH, rilievi analoghi suscitano, in parte, anche le omelie: "Even where Origen does address his Caesarean audience directly in his homilies, for the most part his complaints about them are of the nature of *topoi*, stock complaints that would be true of any locale" (pp.172-173).

Il discorso di Origene — che senza dubbio sconta qui un certo condizionamento apologetico — tende insomma a rimanere quasi sempre sul piano delle idee, con pochi addentellati col mondo dei *Realien*, e ciò spiega come persino i rinvii alle scuole filosofiche e ai loro esponenti abbiano in generale un aspetto dottrinale o, se vogliamo, "libresco".[39]

Diverso è il caso dell'ambiente di scuole e gruppi ereticali, per il quale l'Alessandrino — pur dipendendo ancora ampiamente dal quadro impostato da *AL* — sfrutta a volte la propria conoscenza diretta che egli presenta come animata dal "desiderio di sapere" (φιλομάθεια).[40] Anzi, ribadendo questo valore in dissenso con Celso, ci tiene a dire come egli avesse girato il mondo ricercando in tutti i luoghi coloro che si atteggiavano a maestri del sapere.[41] Qui può anche concedersi di sottolineare ironicamente l'esiguità di gruppi come i Dositeani e i Valentiniani, la cui marginalità o irrilevanza contrasta con le 'folle' che si riconoscono nella Grande Chiesa, anche se forse si tratta più di un *cliché* eresiologico che di un dato d'attualità.[42] Oppure corregge le affermazioni di Celso come imprecise, a proposito dei Marcioniti, se

[39] In 2,12, a giustificazione del tradimento di Giuda, si riporta l'esempio delle scuole filosofiche: Ἀπὸ δὲ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βίοις τῶν φιλοσόφων πολλὰ ἄν τις εὕροι τοιαῦτα (90,14-15). Anche l'esempio del 'ragazzetto' che dopo tre giorni passati alla scuola di un filosofo tratta con sussiego gli altri come "inferiori e non-filosofi" (4,29) sa di *topos*. Si veda inoltre 4,51, dove Origene ritrova in Celso un'allusione a Filone, se non ad Aristobulo, e aggiunge di suo la testimonianza di Numenio, ricavata peraltro sempre da letture.

[40] 5,62: Κέλσος μὲν οὖν **οἶδε καὶ Μαρκελλιανοὺς ἀπὸ Μαρκελλίνας καὶ Ἁρποκρατιανοὺς ἀπὸ Σαλώμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μαριάμμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μάρθας**· ἡμεῖς δὲ οἱ διὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν φιλομάθειαν οὐ μόνα τὰ ἐν τῷ λόγῳ καὶ τὰς διαφορὰς τῶν ἐν αὐτῷ ἐξετάσαντες, ἀλλ' ὅση δύναμις καὶ τὰ τῶν φιλοσοφησάντων φιλαλήθως ἐρευνήσαντες οὐδέ ποτε τούτοις ὡμιλήσαμεν (373,13-19 — riporto in grassetto il fr. di *AL*).

[41] Si tratta della replica a Celso sul diagramma degli Ofiti in 6,24: Οὐδενὶ γοῦν, καίτοι γε πολλοὺς ἐκπεριελθόντες τόπους τῆς γῆς καὶ τοὺς πανταχοῦ ἐπαγγελλομένους τι εἰδέναι ζητήσαντες, περιτετεύχαμεν πρεσβεύοντι τὰ τοῦ διαγράμματος (402,1-3). Circa la presenza delle eresie cristiane in *CC*, cf. LE BOULLUEC, 443-460, con gli aggiornamenti bibliografici in LE BOULLUEC 1998, 22-24.

[42] In 1,57 Origene constata l'insignificanza dei Simoniani con un riscontro sulla situazione della Palestina: νυνὶ δὲ τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὑρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμαι τριάκοντα, καὶ τάχα πλείονας εἶπον τῶν ὄντων.

non fuori luogo come con gli Ofiti, che per Origene non si possono neppure considerare a rigore dei cristiani.[43] Ma l'attenzione rivolta dall'Alessandrino al famoso 'diagramma' diffuso in questa setta — e noto già a Celso — nasce anche dal fatto di essere entrato in possesso dello scritto, confermando così quella circolazione di testi 'eterodossi' che è attestata altrove in *CC* come in altri scritti di Origene.[44] Tutto ciò ripropone dunque — sul piano di comunità e gruppi che in modi diversi si riconoscono come appartenenti all'orizzonte del cristianesimo — quel clima di discussione che agli occhi dell'Alessandrino segna la storia del cristianesimo fin dalle sue origini.[45] Del resto, il fenomeno delle αἱρέσεις è strettamente legato alla ricerca della verità, e nella fattispecie all'interpretazione dei testi che vogliono trasmetterla, non solo per le religioni rivelate — quali il cristianesimo e l'ebraismo — ma anche per le discipline filosofiche e per la stessa scienza medica.[46]

Εἰσὶ δὲ περὶ τὴν Παλαιστίνην σφόδρα ἐλάχιστοι· τῆς δὲ λοιπῆς οἰκουμένης οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καθ' ἣν ἠθέλησε δόξαν περὶ ἑαυτοῦ διασκεδάσαι (59,6-10). 6,11 oppone nuovamente lo scarso numero dei Simoniani — che pure non hanno da temere le persecuzioni perché insegnano che l'idolatria è un *adiaphoron* — alla diffusione universale dei cristiani, ma applica ai Dositeani la stessa cifra irrisoria: Οἱ δὲ Δοσιθεηνοὶ οὐδὲ πρότερον ἤκμασαν· νῦν δὴ παντελῶς ἐπιλελοίπασιν, ὥστε τὸν ὅλον αὐτῶν ἱστορεῖσθαι ἀριθμὸν οὐκ εἶναι ἐν τοῖς τριάκοντα (389,1-3). Secondo CHADWICK, *ad loc.*, 325 in 1,57 Origene ha confuso i Dositeani con i Simoniani; d'altra parte, l'informazione sembra dipendere dalle *Recogn.* pseudo-clementine (cf. 2,8-11), il che rende incerto il valore d'attualità. *Comm.ser.in Mt.* 33 (59), pur riprendendo il nesso fra Dositeo e Simone, sembra conoscere solo l'esistenza dei Dositeani ma non commenta la loro entità.

[43] Cf. rispettivamente 5,54 e 6,28.

[44] 6,30: Καὶ εὕρομέν γε ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς δι' ἐκείνους ἐκτησάμεθα διαγράμματι τὴν τάξιν ὁμοίως ἐκκειμένην οἷς ὁ Κέλσος ἐξέθετο (407,3-4).

[45] Non è vero, come vuole Celso (*AL* 3,10), che all'inizio i cristiani fossero "tutti concordi" (LANATA, 83); già allora nacquero dispute, come mostra il conflitto sulle usanze giudaiche. Cf. *CC* 3,11: Φησὶ δὲ καὶ ὅτι ἓν ἐφρόνουν πάντες, οὐδ' ἐν τούτῳ ὁρῶν ὅτι ἀρχῆθεν περὶ τὴν ἐν τοῖς πεπιστευμένοις θείοις εἶναι βιβλίοις ἐκδοχὴν γεγόνασι διαφωνίαι τῶν πιστευόντων. Ἔτι γοῦν τῶν ἀποστόλων κηρυσσόντων καὶ τῶν αὐτοπτῶν τοῦ Ἰησοῦ διδασκόντων τὰ ἐκείνου μαθήματα, ζήτησις οὐκ ὀλίγη πρὸς ἀλλήλους γεγένηται παρὰ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαίων πιστεύουσι περὶ τῶν ἐξ ἐθνῶν ἐπερχομένων τῷ λόγῳ (160,6-11).

[46] Cf. 3,12 e il motivo del 'conflitto delle interpretazioni' intorno alla dottrina su Dio in 4,88. LE BOULLUEC, 443 parla di *CC* come "l'ouvrage où Origène fait preuve de l'attitude la plus compréhensive à l'égard des 'sectes'".

In conclusione, la disputa 'a distanza' fra Origene e Celso si inserisce sì in un tessuto che potremmo definire già altamente 'dialettico', ma esso ci appare tale soprattutto per la quantità di conflitti e dibattiti che, proprio alla luce di *CC*, scorgiamo nei rapporti tra cristiani ed ebrei e tra fedeli della Grande Chiesa ed eretici. L'apologia di Origene, più che riallacciarsi ad un preciso *Sitz im Leben* di interazione religiosa e confronto culturale tra cristiani e pagani — nonostante l'esperienza missionaria condotta anche personalmente da Origene verso questi (che non possiamo certo escludere come sottofondo al nostro testo)[47] —, sembra in generale rapportarsi ad una situazione 'astratta' o 'ideale'. In sostanza, è sempre il testo di Celso a dettare l'orizzonte del confronto, anche se Origene attinge a letture ed esperienze diverse per rispondere alla sfida del filosofo pagano. Domina quindi, in un certo senso, la reazione dello studioso alle prese con un testo. Di questo aspetto vogliamo ora occuparci più direttamente esaminando la questione del profilo letterario dell'opera.

II. *L'apologia di un esegeta*

Un'analisi del profilo letterario di *CC* non può oggi non suscitare particolare interesse. Negli ultimi anni, infatti, gli scritti di Origene sono stati nuovamente studiati anche sotto l'aspetto formale, cosa che di solito viene abbastanza trascurata.[48] Le ricerche si sono concentrate — com'era ovvio aspettarsi — sui commentari esegetici, nell'intento di accertare, da un lato, la loro conformità al genere letterario dei commenti filosofici o grammaticali della tarda antichità e, dall'altro, l'appartenenza ad un contesto di scuola — la comunità di vita, ad un tempo cristiana

[47] In 8,52 possiamo anzi vedere l'abbozzo di una 'pastorale missionaria'. Essa s'incentra sul discorso morale dei castighi e dei premi come premessa dell'annuncio cristiano in senso stretto, quando si sia prevenuti nei confronti di esso. Della fama di cui Origene dovette godere presso i pagani, dall'ambiente della scuola alessandrina fino alla corte dei Severi, ci è testimone Eusebio nel VI libro della *Storia Ecclesiastica*.

[48] Cf. PAZZINI, spec. 214-216.

e filosofica, fra maestro e discepoli nella quale Origene ha svolto per gran parte la sua attività di insegnante e scrittore a Cesarea. Senza entrare nel merito di un dibattito ancora aperto, si può almeno ricordare — data l'importanza che riveste quale testo più prossimo a *CC* — come per il *Commento a Matteo* si sia rivendicato lo statuto organico di un' 'opera di scuola'.[49] Una prospettiva del genere tende in pratica a ridimensionare il disegno dell'autore, se non a ridurre sensibilmente la sua responsabilità diretta nell'esecuzione del progetto letterario rappresentato dalle singole opere, per sottolineare semmai la loro dimensione 'redazionale' connessa all'ambiente scolastico. In realtà, questo approccio più che chiarire in termini precisi la natura dell'eventuale apporto redazionale, ha finora messo l'accento soprattutto sul riflesso letterario della *lectio* origeniana sulla Bibbia, che viene esaminata alla luce di tutte le tecniche adoperate anticamente per l'interpretazione dei testi.[50]

Questa impostazione mal si adatta, in partenza, ad uno scritto come *CC*, poiché non abbiamo a che fare col commento di un libro biblico secondo la prassi in vigore nella scuola di Cesarea. Nondimeno la si è richiamata parzialmente anche per l'apologia di Origene, basandosi fra l'altro sulla ben nota prolificità dell'Alessandrino. Se si è spesso inclini a riconoscere che *CC* soffre di una forma poco curata, dovuta appunto alla produzione a

[49] Cf. BENDINELLI. Molto diversa è l'impostazione di BASTIT-KALINOWSKA, per la quale bisogna riconoscere *Comm.in Mt.* come un "travail de cabinet". Nei miei interventi, pur senza negare l'incidenza della metodologia scolastica — come si evince specialmente dall'uso del metodo delle *quaestiones et responsiones* (PERRONE 1994) —, ho cercato di mettere a fuoco l'immagine dei testi di Origene come 'opere d'autore' (si veda da ultimo PERRONE 2003a).

[50] A quanto mi consta, resta tuttora senza risposta l'interrogativo che sollevavo a proposito di *Jo.*: "sarebbe interessante accertare gli aspetti redazionali della composizione: nel succedersi dei libri — pur tenendo conto dello stato incompleto in cui l'opera ci è pervenuta — è possibile forse distinguere un variare anche degli elementi redazionali, dovuto ad esempio alla mano di collaboratori diversi? Non mancano impressioni favorevoli a tale ipotesi, ma anche scontando l'eventuale presenza di molteplici mani redazionali, essa non incide in maniera sostanziale sull'immagine complessiva" (PERRONE 1994, 19-20; cf. anche il mio contributo in *OD*, 276-281).

getto continuo degli scritti origeniani, si è anche supposto che essa sia da mettere in relazione ad un supporto di tipo redazionale per la stesura dell'opera. L'accusa di trascuratezza formale trae spunto, in particolare, dalla modifica apportata da Origene al progetto iniziale, secondo quanto dichiara egli stesso nel proemio.[51] Passando dall'originaria confutazione sommaria per κεφάλαια (1,1-27) — prodotta in vista di una successiva rielaborazione sistematica dell'apologia (σωματοποιῆσαι τὸν λόγον) — alla soluzione apparentemente 'economica' di una risposta che segue il testo di *AL* passo a passo, l'Alessandrino incappa in una ripetizione (1,28): dopo aver composto la prefazione, riprende a dettare senza rendersi conto del doppione col testo precedente dove già introduceva la prosopopea dell'Ebreo.[52] Il rilievo è pertinente, ma se esso pretende di esser visto come un 'capo d'accusa' di portata più generale, bisogna dire che pesa davvero poco a paragone delle circa seicento pagine di testo nella più recente edizione critica! Tutti sanno che Origene dettava le sue opere — il che spiega indubbiamente l'abbondanza della sua produzione —, ma ciò non significa che egli le perdesse più o meno di vista nel corso della

[51] *Prooem.* 6: Πρότερον μὲν γὰρ ἐσκοποῦμεν ὑποσημειώσασθαι τὰ κεφάλαια καὶ διὰ βραχέων τὰ πρὸς αὐτὰ λεγόμενα, εἶτα μετὰ τοῦτο σωματοποιῆσαι τὸν λόγον· ὕστερον δ' αὐτὰ τὰ πράγματα ὑπέβαλεν ἡμῖν φειδομένοις χρόνου ἀρκεσθῆναι μὲν τοῖς κατὰ τὴν ἀρχὴν οὕτως ὑπαγορευθεῖσιν, ἐν δὲ τοῖς ἑξῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν συγγραφικῶς ἀγωνίσασθαι πρὸς τὰ Κέλσου καθ' ἡμῶν ἐγκλήματα (5,3-8). Per l'accusa di trascuratezza formale, in relazione al cambio d'impostazione, si veda da ultimo MONACI 2003, 191: "Non solo dunque Ambrogio avrebbe ricevuto un'opera diversa da quella richiesta, ma l'avrebbe ricevuta in una forma poco curata: una costruzione massiccia che poggiava però su fondamenta disegnate all'inizio per altri scopi e poi lasciate lì a sorreggere un corpo ad esse sproporzionato e a poco dovettero servire le scuse di Origene in proposito".

[52] Cf. FREDE, 141: "Obviously, if Origen had done the writing himself, he would have noticed that he had already said that at this point Celsus introduces a fictional Jew. It is only if we assume that Origen was dictating that we readily understand that, having dictated the preface, he resumed dictation of the main body of the text, but forgot that he had already dictated a sentence about the fictional Jew whom Celsus then introduces. So here we have a glimpse of the situation which physically enabled Origen to be such a prolific writer. And we also see that Origen cannot have proof read, as it were, at the end — at least not with care — as otherwise he would have deleted the second sentence. It looks as if Origen, having dictated the text, left its further production to others".

dettatura. Se c'è un'impressione che si possa ricavare al riguardo dalla lettura di *CC*, essa è semmai di segno contrario, proprio perché l'autore mostra sistematicamente di non voler mai smarrire il controllo del suo testo, nonostante la sterminata ampiezza degli otto libri e il rischio sempre presente dell'aborrita πολυλογία.[53] Del resto, ci si potrebbe attendere qualcosa di diverso dall'occasionale intervento apologetico di un autore che per vocazione e scelta rimane un esegeta, cioè l'interprete di un testo scritto, sapendo al tempo stesso che non c'è esegesi più sorvegliata, coerente e sistematica di quella messa in atto nell'antichità dall'Alessandrino?[54]

Se è vero che il cuore di Origene — per rifarci ancora a von Balthasar — batte solo nei commenti alla Bibbia,[55] nel *CC* egli non manca di ricordarcelo in più di un'occasione, a cominciare dalla trasparente allusione autobiografica là dove contrappone gli esegeti cristiani che dedicano l'intera vita a 'scrutare le Scritture' alla ricerca dei filosofi pagani.[56] Origene lo fa però non solo per

[53] Volendo, si potrebbe inserire nel 'dossier' d'accusa anche la confusione fra Simoniani e Dositeani di cui sopra (n.42), e qualche altro passo, ma non si perda il senso delle proporzioni e soprattutto non si pretenda da Origene una memoria ancor più straordinaria di quella che egli già dimostra di avere...

[54] Che *CC* sia assimilabile alla forma del commentario lo si è notato da diverse parti (ad es., BORRET, SChr 227, 11, parla di affinità tra *CC* e i commenti biblici vedendo anche sortite in direzione dell'omiletica, mentre LANATA, 11 lo riconduce al "collaudato genere alessandrino del commentario"). Ma nessuno ne ha tratto conseguenze tanto drastiche quanto RIZZI. Dopo aver rilevato come *CC* sia "una sorta di commentario esegetico... in negativo" (p.198), egli insiste sulla diversità formale rispetto ai precedenti scritti apologetici quale ulteriore prova di discorso rivolto unicamente "all'interno": "se gli altri apologisti, sino a Clemente al massimo grado, sceglievano un genere letterario partecipabile anche dall'*altro*, Origene, preoccupato com'è della sola rilevanza interna della sua opera, costringe l'*altro* in una forma e in un procedimento logico argomentativo del tutto estraneo a chi non partecipa della vita della Chiesa" (p.198). Come mostra DORIVAL, non mancano analoghi letterari pagani per la forma letteraria di *CC* (cf. sopra n.4). Dall'analisi che segue risulterà chiaro come i procedimenti adoperati in *CC* per assicurare l'impianto unitario dell'opera corrispondano sostanzialmente a quelli messi in atto nei commentari, ad es. in *Jo.* (cf. PERRONE 2000, 189-191).

[55] BALTHASAR, 15: "Dies Herz [*scil.* del pensiero di Origene] erlauscht einzig, wer sich in die Bibelkommentare versenkt".

[56] 6,37: Τὰ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ὁ Κέλσος οὐκ ἐπίσταται, ἅπερ πάνυ ὀλίγοι ἠσκήκασι συνιέναι, οἱ πάντα τὸν βίον ἑαυτῶν ἀναθέντες κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐντολὴν

rammentarci la sua attività di commentatore della Bibbia, ma anche per illustrarci come egli si consideri uno scrittore intento ad una vasta impresa letteraria, in parte già eseguita e in parte ancora da attuare. Le numerose autocitazioni — che hanno ben pochi riscontri di entità corrispondente nel resto dell'opera di Origene[57] — evidenziano quanto egli fosse consapevole, direi, del 'patrimonio' di scritti che la sua attività di commentatore aveva prodotto fino a quel momento. Il senso della durata temporale in cui s'iscrive questo impegno letterario trapela, ad esempio, con chiarezza, allorché Origene ricorda di aver composto "parecchio tempo" prima di *CC* un *Commento alla Genesi*. Di questa opera, che lo riporta agli inizi dell'attività alessandrina, non si nasconde adesso un certa inadeguatezza — quanto all'ardua esegesi dei sei giorni della creazione —, anche a causa dell'"abilità" (ἕξις) che da allora è venuto acquisendo.[58] Ma egli non guarda unicamente al passato, perché preannuncia anche futuri interventi esegetici — per esempio, a proposito dei commenti ai profeti minori —, confidando sia nell'aiuto divino sia, come effetto di esso, in un'"accresciuta capacità" (προκοπή) di comprendere il senso del testo ispirato.[59]

τῷ «ἐρευνᾶν τὰς γραφὰς» καὶ μᾶλλον τῶν φιλοσοφησάντων Ἑλλήνων περί τινος νομιζομένης ἐπιστήμης ἀνάληψιν κεκμηκότες περὶ τὴν ἐξέτασιν τοῦ βουλήματος τῶν ἱερῶν γραμμάτων (413,25-29).

[57] L'unico caso paragonabile sono i rinvii ad altri suoi scritti in *Cant.*: quest'opera "est la seule à fournir autant de références, sept, à un même ordre d'activité, celui de la prédication, et dans celle-ci, à une même série, la troisième, la série historique" (M. BORRET, SChr 376, 758). Si tratta di rimandi a *hom.in Ex.*, *hom.in Lev.*, *hom.in Num.*, *hom.in Jud.*

[58] 6,51: ὅλων γὰρ ἡμῖν συντάξεων χρεία εἰς τὴν διήγησιν τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιΐας· ὅπερ κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν πρὸ πλείονος χρόνου τῆς ἐνεστηκυίας πρὸς τὸν Κέλσον συντάξεως πεποιήκαμεν, ἀπὸ τῆς πρὸ πλειόνων ἐτῶν ἕξεως, ἧς ἐχωροῦμεν τότε, διαλαβόντες περὶ τῶν κατὰ Μωϋσέα ἓξ τῆς κοσμοποιΐας ἡμερῶν (429,17-22). Per le circostanze, il profilo e le finalità di questa opera cf. HEINE: Origene dovette completarla poco dopo il suo arrivo a Cesarea, verso il 233-234.

[59] 7,11: Εἰκὸς μὲν οὖν εἶναι λόγους πολλῷ τῆς ἡμετέρας ἕξεως σοφωτέρους, τοὺς δυναμένους ἀποδεικνύναι ψευδόμενον ἐν τούτοις τὸν Κέλσον καὶ ἐνθέους τὰς προφητείας· πλὴν καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν πεποιήκαμεν τά, ὥς φησι Κέλσος, πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα πρὸς λέξιν διηγησάμενοι ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν

Oltre a proporci l'immagine dello scrittore col suo *corpus* di opere, questi rimandi di Origene ad altri scritti — nella fattispecie, come si è detto, quasi esclusivamente commentari biblici[60] — hanno la funzione di giustificare e insieme delimitare la natura distinta della trattazione che egli svolge in *CC*. Per la sua caratteristica di opera apologetica, essa non può soddisfare le aspettative di un approfondimento esegetico, come l'Alessandrino è solito fornire nei commentari, donde la frequente segnalazione del fatto che il lettore troverà la spiegazione o l'esegesi "principale" (προηγουμένως), cioè la vera e propria interpretazione dei passi biblici in questione e dei problemi che questi sollevano, nei commenti citati di volta in volta.[61] *CC*, per esplicita

ἡμῖν εἰς τὸν Ἡσαΐαν καὶ εἰς τὸν Ἰεζεκιὴλ καὶ εἴς τινας τῶν δώδεκα. Θεοῦ δὲ διδόντος τὴν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ προκοπὴν καθ' οὓς βούλεται χρόνους προστεθήσεται τοῖς ἤδη εἰς ταῦτα ὑπαγορευθεῖσιν ἤτοι τὰ λείποντα ἢ ὅσα γ' ἂν φθάσωμεν σαφηνίσαι (467,26-33). Sui commentari origeniani ai profeti minori, si veda l'ultimo dei numerosi contributi di DUVAL (con particolare attenzione all'esegesi di *Soph.* in 8,72). In 2,69 rinvia a una sede più opportuna l'esegesi della sepoltura di Gesù che evidentemente non aveva ancora trattato in *comm.ser.in Mt.*: Ἡμεῖς δὲ καὶ τὰ περὶ τῆς ταφῆς καὶ τοῦ μνημείου καὶ τοῦ θάψαντος ἀναγεγραμμένα εὐκαιρότερον διὰ πλειόνων ἐν ἄλλοις, ἔνθα προηγουμένως ἔστι περὶ τούτων λέγειν, διηγησόμεθα (139,21-23).

[60] In 5,20 Origene dichiara di aver trattato ampiamente il problema della resurrezione in un'altra opera — συντέτακται γὰρ ἡμῖν περὶ ἀναστάσεως ἐν ἄλλοις, ἐπὶ πλεῖον ἐξετάσασι τὰ κατὰ τὸν τόπον (336,15-16) —, probabile rinvio al perduto scritto alessandrino sull'argomento (cf. NAUTIN, 251-252; E. PRINZIVALLI, *OD*, 402). In 7,55 abbiamo un'allusione a *mart.* se non a *comm.ser.in Mt.* 92. I commentari, generalmente designati col termine ἐξηγητικά, sono i seguenti (con indicazione della frequenza dei rinvii): *comm.in Gen.* (4), *comm.in Is.* (1), *comm.in Ez.* (1), *comm.in 12 Proph.* (1), *comm.in Ps.* (1), *comm.in Rom.* (2), *comm.in 1 Thess.* (1). Per l'uso tecnico di ἐξηγητικά in riferimento ai commentari, cf. ad es. 5,56: οὐ τῆς παρούσης ἐστὶ πραγματείας ἀλλὰ μᾶλλον τῶν τοῦ εὐαγγελίου ἐξηγητικῶν (368,15-16).

[61] Elenco di seguito i rimandi nell'ordine dei libri. 2,65: Τὴν δὲ φανεῖσαν ἡμῖν εἰς τοὺς τόπους διήγησιν ἐξεθέμεθα ἐν οἷς ὑπηγορεύσαμεν ἐξηγητικοῖς τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς προτέρας ἐπιστολῆς (137,7-9); 4, 37: προηγουμένως γὰρ ἐν τοῖς εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικοῖς ταῦθ' ἡμῖν κατὰ τὸ δυνατὸν ἐξήτασται (252,5-6); 4,39: προηγουμένως γὰρ ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς τῆς Γενέσεως, ὡς οἷόν τ' ἦν, εἰς ταῦτα ἐπραγματευσάμεθα (257,4-6); 5,47: ὅτῳ γὰρ φίλον ἰδεῖν τὰ κινήσαντα ἡμᾶς εἰς τὸν τόπον, ἀναγνώτω περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν Παύλου πραγματευθεῖσιν ἡμῖν (361,18-20); 6, 49: Εἰ δέ τις βούλεται τὰ κινήσαντα ἡμᾶς καὶ μετὰ τῆς φανείσης ἀποδείξεως κατασκευασθέντα περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα

e ripetuta ammissione del suo autore, non può quindi essere assimilato al genere letterario degli ἐξηγητικά, ma si configura come il frutto di una 'composizione' letteraria di natura distinta, conformemente del resto all'intenzione dichiarata nel proemio di voler procedere συγγραφικῶς.[62] Non si può comunque ignorare proprio a questo riguardo una nuova tensione racchiusa nell'opera che a tratti può diventare manifesta: è il conflitto, se vogliamo, tra i doveri dell'apologista e l'*habitus* dell'esegeta. Come si vedrà fra poco, Origene apologista è in sostanza un esegeta che si deve 'autoreprimere', sia per non compromettere la tenuta della sua replica a Celso come 'opera composta' sia anche per la consapevolezza dei confini tra il discorso apologetico e l'annuncio del mistero cristiano. Prima di considerare questi ulteriori risvolti, conviene però prendere sul serio la pretesa letteraria che l'autore annuncia per il suo scritto fin dalla prefazione e che ribadisce in vario modo nel corso dell'apologia.

La critica rivolta con frequenza a *CC* punta il dito sulla carenza di struttura che contraddistingue l'opera, a partire specialmente dal III libro, quando viene meno l'unitarietà dei temi

κοσμοποιΐας θεωρῆσαι, λαβέτω τὰ πραγματευθέντα ἡμῖν εἰς τὴν Γένεσιν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ βιβλίου μέχρι τοῦ ‹‹Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων›› (427,17-20); 6,60: κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν εἰς τὴν Γένεσιν εἰρήκαμεν (438,3-4); 7,11 (cf. n.59); 7,31: καὶ ἡμεῖς τὰ περὶ τῆς ἁγίας καὶ ἀγαθῆς γῆς καὶ τῆς ἐν αὐτῇ πόλεως τοῦ θεοῦ οὐ κατὰ τὴν ἐνεστῶσαν νομίζοντες εἶναι πραγματείαν σαφηνίσαι ὑπερτιθέμεθα εἰς τὰ ἐξηγητικὰ τῶν προφητῶν, ἀπὸ μέρους κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν διηγησάμενοι περὶ πόλεως θεοῦ ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ πέμπτον ψαλμὸν καὶ τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ ἕβδομον ψαλμόν (485,8-13); 8,65: Ἐν μέντοι γε τοῖς εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐξηγητικοῖς, ὡς δυνατὸν ἦν ἡμῖν, ἐπὶ πλεῖον καὶ ταῦτα τὰ ῥήματα ποικίλως ἐξητάσαμεν (581,9-10). Il frasario dei rinvii, spesso connotato da formule tecniche ripetute, meriterebbe un'analisi formale che non posso affrontare in questa sede.

[62] *Prooem.* 6 (cf. sopra n.51). Fondandosi su questo passo DORIVAL rileva come *CC* non rientri nel genere degli ὑπομνήματα bensì fra i συγγράμματα; ora, "les συγγραφαί/συγγράμματα se définissent par trois traits: à la différence des leçons orales et des notes personnelles qui ne sont pas destinées à la publication, les συγγράμματα sont des textes édités, reproduits, diffusés et lus: d'autre part, ils offrent un caractère composé, c'est-à-dire qu'ils reçoivent l'ornement du style; et enfin... ils sont focalisés sur un but unique" (pp.43-44). Origene si serve spesso, con accezione sostanzialmente analoga a σύγγραμμα, anche dei termini σύνταξις e πραγματεία.

discussi in 'controcanto' alla prosopopea celsiana dell'Ebreo nei primi due libri. Ciò sarebbe peraltro la conseguenza non solo del metodo frammentario della confutazione, ma anche della caratteristica letteraria del testo di riferimento, l'*AL*, il quale sarebbe a sua volta esso stesso privo di una struttura precisa.[63] Quale che sia la disposizione tematica di *AL*, il lettore di *CC* non può limitarsi alla ricognizione delle grandi unità, cioè le 'macrostrutture' dei singoli libri — dove i proemi, con poche eccezioni, non aiutano a riassumere il contenuto mentre il supporto del rotolo condiziona apparentemente l'estensione del testo[64] —, ma deve piuttosto rivolgere lo sguardo alle 'microstrutture' dell'apologia origeniana. Si renderà allora conto dello sforzo, a tratti più lucido e coerente, a tratti meno efficace ma sempre operante, per replicare specularmente al testo di Celso, o meglio ancora per ingabbiarlo con una serie di 'miniapologie', se non con dei veri e propri trattatelli.[65] L'autore stesso ne dà in molti casi avviso al lettore mediante una serie di indicazioni a carattere programmatico. Questo primo accorgimento tecnico di cui Origene si serve per dare consistenza al profilo letterario di *CC* può avere valore retroattivo o prolettico: può cioè intervenire al termine della confutazione condotta sulla λέξις di Celso oppure anticipare il tema di cui l'Alessandrino discuterà nella sezione successiva, o anche unire a volte ambedue gli aspetti a titolo di raccordo fra due sezioni distinte. Ad esempio, in 5,13 Origene dichiara chiuso quello che potremmo chiamare un "trattatello sugli astri" e annuncia il successivo "trattato sul fuoco e la resurrezione della carne".[66] L'impegno per contrastare la

[63] Cf. FREDE, 146: "It is surely no accident that scholars who have tried to reconstruct Celsus' argument have considerable difficulty identifying an underlying train of thought which would have given structure to the whole treatise ...".

[64] DORIVAL, 44.

[65] Chi raffronti il testo di *CC* con lo schema di *AL*, ricavato ad es. da KOETSCHAU, LI-LVI, spesso fatica a raccapezzarsi, tanto è diversa l'agenda dei temi sviluppati da Origene sulla falsariga di *AL*, quasi prova lampante di un 'dialogo tra sordi'.

[66] 5,13: Καὶ ἐν τούτοις δὴ τέλος ἐχέτω ἡ περὶ τοῦ μὴ σέβειν ἡμᾶς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας ἀπολογία. Ἐκθώμεθα δὲ καὶ τὴν ἑξῆς λέξιν, ἵνα μετὰ τοῦτο

'parcellizzazione' della sua apologia, prodotta tendenzialmente dal metodo prescelto, appare più evidente quando questi rinvii si configurano quasi come una sorta di titoli delle sezioni appena trattate o che saranno oggetto d'esposizione.[67] Senza poter approfondire oltre il procedimento di Origene, mi preme rilevare come l'insieme di queste indicazioni tradisca già con sufficiente chiarezza l'intenzione letteraria dell'autore volta a conferire al testo, per quanto possibile, un disegno unitario.[68]

L'impressione in questo senso si rafforza, allorché passiamo ad esaminare la serie numerosissima di 'note redazionali' che costella l'apologia di Origene: cioè, i passi in cui l'Alessandrino rimanda il lettore alla trattazione svolta in precedenza. Com'è noto, una delle armi di cui si serve per combattere il suo avversario è l'accusa di ταυτολογία: Celso finirebbe per ripetersi spesso e l'apologista non vuole incorrere nel medesimo rimprovero da parte dei suoi lettori, ragion per cui in molte occasioni evita di tornare sullo stesso argomento o lo fa in maniera più sobria.[69] A prescindere dallo sfruttamento polemico dell'accusa di ripetitività, tramite rinvii siffatti Origene si prefigge solitamente l'obiettivo di non venire mai meno al compito della puntuale confutazione di *AL* — per cui a ogni passo si forniscono gli opportuni 'antidoti' critici —, senza tuttavia accrescere a dismisura la propria opera. Per citare un esempio fra i molti, in 5,42 Origene offre un breve supplemento alla trattazione sulla πολιτεία degli Ebrei, rammentando nel contempo ai lettori di aver

πρὸς αὐτὴν θεοῦ διδόντος εἴπωμεν τὰ ἀπὸ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς δοθησόμενα ἡμῖν (330,26-29). Cf. anche 5,18 (334,11-15); 5,20: Ἀλλ' ἐπεὶ τὰ μὲν ἡμέτερα περὶ ἀναστάσεως, ὡς ἐνεχώρει, ἀπὸ τοῦ μέρους ἐπὶ τοῦ παρόντος λέλεκται (336,14-15).

[67] 4,49: Ὀλίγα δ' ἀπὸ πάνυ πολλῶν παραθησόμεθα πρὸς τὸ δεῖξαι ὅτι μάτην συκοφαντεῖ τοὺς λόγους ὁ Κέλσος ὡς οὐχ οἵους τε ἐπιδέξασθαι ἀλληγορίαν (266,9-11); 6,54: Ἴδωμεν οὖν ἡμεῖς διὰ βραχέων τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν (432,11).

[68] Per altre indicazioni programmatiche cf. 4,32; 4,90; 5,33; 5,51; 6,81; 7,28.

[69] Cf., ad es., 2,32; 4,2; 4,18: Προσδιατρίβων δ' ὁ Κέλσος οἷς οὐ νενόηκεν αἴτιος ἡμῖν γίνεται ταυτολογίας, οὐ βουλομένοις κἂν τῷ δοκεῖν ἀβασάνιστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ λελεγμένων τι καταλελοιπέναι (231,1-3); 6,39. Secondo PICHLER, 221, l'accusa nei confronti di Celso è "Bestandteil einer bewusst gewählten Strategie und Taktik der Widerlegung".

già messo in luce la sua eccellenza, cosa che infatti era avvenuta nel IV libro.[70] A volte i rimandi possono riguardare l'esposizione contenuta in libri di parecchio antecedenti, il che — oltre a ribadire chiaramente lo sforzo per una tenuta unitaria dell'opera — suscita interrogativi sui modi in cui tecnicamente potessero darsi richiami tanto puntuali, in assenza di unità di riferimento al di fuori dell'ordine successivo dei libri, sia pure alludendo in forma più o meno succinta alla relativa trattazione.[71] È una riprova del fatto che in generale Origene ha sempre presente alla propria mente l'ordine delle controargomentazioni introdotte via via nel suo scritto.

In molte di queste 'note redazionali' si sottolinea che la trattazione è stata condotta in maniera 'sufficiente' o secondo la misura 'appropriata' (μετρίως).[72] La stessa avvertenza accompagna

[70] 5,42: Ἀπὸ μέρους μὲν οὖν ἡμῖν ἐν τοῖς πρὸ τούτων λέλεκται τὰ τῆς σεμνῆς καὶ ἐξαιρέτου Ἰουδαίων πολιτείας (356,22-23), che rimanda a 4,31. Cf. PERRONE 2003c, 320-326.

[71] Riporto di seguito un primo elenco, estrapolato per comodità da MARCOVICH, con l'indicazione del libro a cui si rinvia: 2,8 —> 1,67 e 69; 2,29 —> 1,56; 3,4 —> 1,51 e 53-54; 3,13 —> 2,12; 3,17 —> 1,54 e 61, 2,16 e 23; 3,73 —> 2,78; 4,2 —> 1,49-57 e 2,28-30; 4,31 —> 3,5-8; 4,73 —> 1,54-55 e 61, 2,16 e 23; 5,2 —> 4,2-23 e 3,22-25; 5,45 —> 1,24-25: ὑπομιμνήσκοντες ἅμα τὸν ἐντυγχάνοντα καὶ τῶν ἀνωτέρω εἰς τὸ τοιοῦτον πρόβλημα εἰρημένων, ὅτ' ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἡ Κέλσου λέξις ἐπὶ τὰ τοιαῦτα... περὶ ὧν ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐπ' ὀλίγον διειλήφαμεν (358,21-23 e 28-29); 5,58 —> 1,34-38; 5,63 —> 3,36-38; 6,29 —> 4,57 e 5,18-19 e 23; 6,39 —> 5,45: Αὐτάρκως δ' ἡμῖν εἴρηται καὶ ἐν τοῖς πρὸ τούτων, βουλομένοις παραστῆσαι μὴ ταὐτὸν εἶναι Σαβαὼθ ἢ Δία, ὅτε καὶ περὶ τῶν διαλέκτων τι ἀπὸ τῶν θείων παρετιθέμεθα γραμμάτων (415,20-22); 6,41 —> 2,51, 4,33 e 6,32; 6,47 —> 6,8: οὐδ' ἐβουλήθη τὸ παρὰ Πλάτωνι ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς λελεγμένον, οὗ ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐμνήσθημεν (425,29-426,1); 6,58 —> 1,71 e 4,71-72: Περὶ δὲ τῶν ὡσπερεὶ ἀνθρωποπαθῶν λέξεων ἀναφερομένων ἐπὶ τὸν θεὸν οὐκ ὀλίγα ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέρω λέλεκται (436,15-17); 6,60 —> 6,50-51; 6,73 —> 1,32-35 e 37; 7,13 —> 2,37; 7,27 —> 6,70: Μετρίως δ' ἐν τοῖς πρὸ τούτων καὶ περὶ θεοῦ διειλήφαμεν ἐξετάζοντες, πῶς νοοῦμεν τὸ ‹‹Πνεῦμα ὁ θεός... (481,22-24); 7,38 —> 6,61-62 e 7,34: ὅσα ἐν τοῖς ἀνωτέρω ὁμώνυμα τοῖς τοῦ σώματος μέλεσι παρεστήσαμεν (491,10-11); 7,40 —> 6,28 e 30-31; 7,54 —> 3,22-25; 7,65 —> 5,41 e 44 e 6,22; 8,30 —> 5,18: Περὶ δὲ τοῦ ‹‹Πῶς οἱ νεκροὶ ἐγείρονται, καὶ ποίῳ σώματι ἔρχονται››, ἐν τοῖς ἀνωτέρω δι' ὀλίγων, ὡς ἀπῄτει ἡ γραφή, παρεστήσαμεν (546,4-6).

[72] Cf., per es., rispettivamente 3,21; 4,18; 5,28; 6,39; 8,23, e 1,37; 5,33; 6,30; 7,27; 8,24; 8,72.

la terza delle tecniche compositive adottate dall'autore di *CC* per impedire che la sua opera subisca un eccessivo sfilacciamento: l'inserzione ovvero più spesso l'esclusione delle digressioni in rapporto al filo principale dell'argomentazione.[73] La consapevolezza che la composizione in atto richieda di essere salvaguardata anche da questo rischio traspare da numerosi passi. Origene prende nuovamente atto della natura distinta di *CC* col suo obiettivo più circoscritto, laddove singoli temi discussi richiederebbero una πραγματεία o σύνταξις *ad hoc*.[74] A volte si avverte che la rinuncia ad approfondire un determinato argomento non è del tutto 'indolore' per Origene: come si è osservato per i richiami ai suoi scritti 'specializzati' — i commentari biblici —, egli deve sacrificare i suoi interessi più profondi per assolvere al compito apologetico, anche a costo di non fornire quella spiegazione 'precisa' che gli starebbe a cuore. Come appare molto bene da 8,72 — dove l'Alessandrino tocca brevemente il tema dell'apocatastasi mettendolo in relazione con *Soph.* 3,7-12 —, l'insoddisfazione dell'apologista nasce dal non poter dare libero sfogo alle sue competenze di esegeta.[75] D'altra parte, pur attuando fino in fondo il suo progetto letterario conformemente allo scopo primario di natura apologetica, Origene arriva inevitabilmente a sfiorare la soglia del 'mistero'. Vedremo ora, per concludere, in che modo questa ulteriore 'tensione' si dispieghi internamente all'opera.

[73] Per formulazioni che giustificano l'inserimento di digressioni, cf. 3,38; 4,32.

[74] Mi limito anche qui a qualche esemplificazione. 4,37: Ταῦτα δὲ νῦν ἑρμηνεύειν οὐκ ἀπαιτεῖ ἡ προκειμένη πραγματεία (252,4-5); 4,69: il tema dell' 'eterno ritorno' ἐν προηγουμένῳ λόγῳ τὰ τοιαῦτα ἐξετασθήσεται (283,2-3); 6,52: οὐ γὰρ ἡ προκειμένη σύνταξις τοῦτ' ἀπαιτεῖ (430,10-11); 8,65: ἐπεὶ πολὺς ἦν ὁ λόγος ὁ περὶ τῆς τῶν βασιλευόντων καὶ δυναστῶν καταστάσεως... διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ πρόβλημα ἐξετάσαι ὑπερεθέμεθα (581,14-18). Spesso Origene si serve di espressioni con καιρός o εὐκαιρότερον per indicare che non è il momento opportuno per trattare determinati temi (cf. rispettivamente 1,48; 1,55; 1,66; 2,2; 2,9 ecc.; e 2,69; 3,81; 4,21; 4,44; 4,68 ecc.).

[75] 8,72: οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ λόγου διδάξαι... Ταῦτα δ' ἔδοξέ μοι μετρίως καὶ οὐ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς διηγήσεως παραθέσθαι διὰ τὴν Κέλσου λέξιν (589,7; 590,8-9). Sull'esegesi di *Soph.* 3,7-12 cf. DUVAL, 628-630. Per E. PRINZIVALLI, *OD*, 26, abbiamo qui "la limpida enunciazione della motivazione alla base dell'apocatastasi".

III. *La soglia del mistero cristiano*

L'operazione apologetica condotta da Origene in *CC* si ispira nelle linee essenziali ai due registri indicati da *Jer.* 1,9-10 e spesso ripresi dall'Alessandrino nei suoi scritti: "distruggere e abbattere... edificare e piantare". Com'è noto, l'ordine in cui si susseguono le parole di Dio al profeta è assunto da Origene quale chiave di fondo per comprendere l'agire della provvidenza divina nel mondo, che alla "distruzione" fa sempre seguire l'"edificazione".[76] Nella preghiera che accompagna l'inizio del libro IV, Origene, parafrasando il passo profetico, si augura di poter ricevere dal Signore, al pari di Geremia, "parole di fuoco" per abbattere ma anche per costruire secondo la "legge spirituale".[77] Se l'accenno alle "parole di fuoco" richiama alla mente altri passi dell'opera — dove Origene sfiora il motivo dell'"ardore" nello Spirito, fino all'invito conclusivo al lettore perché, messo di fronte ai due scritti, scelga quale dei due sia più capace di irradiare la verità —,[78] con l'espressione "legge spirituale" l'Alessandrino fa una chiara allusione all'interpretazione spirituale delle Scritture che ai suoi occhi è la via per eccellenza al cristianesimo.

[76] Cf., in particolare, *hom.1 in Jer.* 16.

[77] 4,1: Εἶτ', ἐπεὶ μὴ χρὴ καταλήγειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ‹‹ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν›› τὰ προειρημένα, ἀλλ' εἰς μὲν τὴν χώραν τῶν ἐκριζωθέντων ‹‹καταφυτεύειν›› φυτείαν τοῦ κατὰ θεὸν γεωργίου, εἰς δὲ τὸν τόπον τῶν κατασκαφέντων οἰκοδομεῖν θεοῦ οἰκοδομὴν καὶ ναὸν δόξης θεοῦ, διὰ τοῦτο καὶ ἡμῖν εὐκτέον ἐστὶ τῷ δεδωκότι κυρίῳ τὰ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ γεγραμμένα, ἵνα καὶ ἡμῖν δῷ λόγους [καὶ] πρὸς τὸ οἰκοδομεῖν τὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ ‹‹καταφυτεύειν›› τὸν πνευματικὸν νόμον καὶ τοὺς ἀνάλογον αὐτῷ προφητικοὺς λόγους (217,16-218,2).

[78] Cf. rispettivamente 4,53 e 8,76. Il primo passo ci trasmette nuovamente un'allusione autobiografica piuttosto trasparente, dal momento che Origene, difendendo la *Disputa fra Giasone e Papisco* dalle critiche di Celso, rivendica l'ardore delle convinzioni che animano gli autori cristiani: Παρακαλοῦμεν δὲ τὸν ἐντυγχάνοντα τῇ ἀπολογίᾳ ταύτῃ πρὸς τὴν Κέλσου κατηγορίαν γεγραμμένῃ ἀνασχέσθαι καὶ ἐπακοῦσαι τῶν συγγραμμάτων ἡμῶν καὶ ὅση δύναμις ἐκ τῶν γεγραμμένων στοχάσασθαι τῆς προαιρέσεως τῶν γραψάντων καὶ τῆς συνειδήσεως καὶ τῆς διαθέσεως· εὑρήσει γὰρ ἄνδρας διαπύρως περὶ ὧν ὑπειλήφασι διατεινομένους (270,1-6). Nel secondo, con un implicito richiamo alle parole conclusive dell'*Apologia di Socrate*, Origene affida al giudizio del lettore il confronto sulla verità tra *AL* e *CC*: Τοῦ δ' ἐντυγχάνοντός ἐστι τῷ ἐκείνου συγγράμματι καὶ οἷς ἡμεῖς κατ' αὐτοῦ

Pertanto, nella trama di *CC*, nonostante la distinzione di genere, è iscritto un elemento che va al di là del mero discorso apologetico. Questo intento più profondo ed elevato contrasta però di primo acchito con la condizione del pubblico a cui *CC* è destinato, formato tendenzialmente — come già sappiamo — di "infanti" e "deboli" se non "digiuni" nella fede. Origene deve tener conto di questo dato, ma al tempo stesso non riesce a rinunciare a quella prospettiva più alta che aiuta ad avvicinarsi alla soglia del mistero cristiano.[79] Lungo tutta l'opera si possono rintracciare indizi di una tensione in tal senso, secondo una dinamica che del resto accomuna *CC* ad altri scritti di carattere apologetico. Infatti, la ricerca di un terreno che sia condivisibile anche dai destinatari porta i loro autori a formulare le dottrine cristiane in un linguaggio comprensibile all'"altro", ma che spesso è portato a "tradurre" e perciò, se non a "tradire", almeno a smussare l'irriducibilità del mistero di fede.[80] Anche nell'apologia di Origene constatiamo, ad esempio, l'impatto diffuso del linguaggio filosofico, specie di matrice platonica, che lascia un'impronta molto forte sul discorso intorno a Dio e il mondo. D'altra parte esso interreagisce sempre col linguaggio della Bibbia, criterio ultimo della verità per l'Alessandrino, sia pure per chi come lui è in grado di interpretare il significato nascosto delle Scritture.

ὑπηγορεύσαμεν κρῖναι, ὁπότερα μᾶλλον πνεῖ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ τοῦ τρόπου τῆς εἰς αὐτὸν εὐσεβείας καὶ τῆς εἰς ἀνθρώπους φθανούσης ὑγιῶν δογμάτων προτρεπομένων ἐπὶ τὸν ἄριστον βίον ἀληθείας (592,27-593,3).

[79] Sui limiti del genere apologetico per il discorso di fede, oltre ai passi esaminati sopra relativamente al pubblico di *CC* (cf. nn.18, 20, 23), cf. ancora 2,63: ὡς ἐν τοιούτῳ συγγράμματι, γραφομένῳ πρὸς τὸν κατὰ Χριστιανῶν καὶ τῆς πίστεως αὐτῶν λόγον (134,18-19); 2,67: Ἀπελογησάμεθα οὖν κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν ὡς ἐν τοιούτῳ συγγράμματι (137,23-24); 4,13: ἀναγκάζει ἡμᾶς οὐ κατὰ καιρὸν βαθυτέρους ἐξετάζειν λόγους, ὀλίγα εἰπόντες, ὅσον γεῦσαι τοὺς ἀκροατὰς ἀπολογίας καθαιρούσης τὴν καθ' ἡμῶν τοῦ Κέλσου χλεύην (226,25-27); 5,15: Ἠναγκάσθημεν δὲ τὰ μὴ ἁρμόζοντα τοῖς ἁπλούστερον πιστεύουσι καὶ δεομένοις τῆς ἁπλουστέρας ἐν λόγοις οἰκονομίας αἰνίξασθαι, ἵνα μὴ δοκῶμεν ἀνεξέλεγκτον ἐᾶν τὴν τοῦ Κέλσου κατηγορίαν (332,21-23); 6,18 (cf. n.96).

[80] Secondo FIEDROWICZ, nella prima letteratura degli Apologisti, la tensione fra condizionamento apologetico e annuncio cristiano traspare specialmente dall'*A Diogneto*, per cui "die von ihm bezeugte Religion ein einzigartiges Mysterium sei, dessen Verständnis Gnade und Glaube voraussetze" (pp.56-57).

Ora la soglia del mistero è accessibile a pochi e proprio questa distinzione fra i 'pochi' e i 'molti' è un primo schema che circoscrive il confine tra parola e silenzio in *CC*. Esso si accompagna al riconoscimento di un livello 'esoterico' del discorso, come tale necessariamente selettivo, che viene annunciato da un linguaggio dell' 'arcano' imperniato specialmente su formulazioni con il termine ἀπόρρητος, "segreto" o "indicibile".[81] Benché il discorso 'esoterico' non appaia, di per sé, come esclusivo del λόγος cristiano — Origene, infatti, lo adopera a volte in riferimento a dottrine pagane[82] —, in *CC* si focalizza sul cristianesimo ed è collegato ad una visione del progresso spirituale che si basa sulla distinzione, in termini non statici e rigidi, fra 'semplici' e 'perfetti'. In questa prospettiva dinamica solo colui che partecipa dei doni dello Spirito è capace di introdursi al senso occulto del mistero.[83] Origene lo ribadisce dopo aver confutato

[81] Cf., ad es., 1,31, dove si parla in termini 'storico-antropologici' del sacrificio espiatorio di Gesù: Εἰκὸς γὰρ εἶναι ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων κατά τινας ἀπορρήτους καὶ δυσλήπτους τοῖς πολλοῖς λόγους θυσίαν (φύσιν A Pap) τοιαύτην, ὡς ἕνα δίκαιον ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀποθανόντα ἑκουσίως ἀποτροπιασμοὺς ἐμποιεῖν φαύλων δαιμονίων, ἐνεργούντων λοιμοὺς ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοΐας ἤ τι τῶν παραπλησίων (32,28-33,3). Altre formulazioni della distinzione essoterico/esoterico ricorrono a termini come βαθύς (3,21; 3,37; 4,8) o μυστικός (4,8; 4,40; 7,10). Sull'importanza della prospettiva 'esoterica', in relazione alle dottrine e non ai riti, nel primo cristianesimo alessandrino cf. STROUMSA; su Origene, in particolare, A. MONACI CASTAGNO, in *OD*, 144-150. Per la terminologia del mistero in Origene si veda CROUZEL.

[82] In 1,32 Origene si serve dell'espressione κατά τινας ἀπορρήτους λόγους (34,18-19), per alludere alla dottrina della metensomatosi, mentre in 1,7 ribatte all'accusa di segretezza con l'esempio delle scuole filosofiche che conoscono anche dottrine esoteriche: παρ' οἷς τινὲς μὲν ἦσαν ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἕτεροι δὲ ἐσωτερικοί (11,12). L'analogia filosofica più prossima al discorso 'esoterico' delle Scritture cristiane è data dalla dottrina platonica in forma di mito (4,39); anche qui, come nella Bibbia, il rivestimento è per i "molti", il senso nascosto è compreso da "coloro che sanno".

[83] In 3,37 la distinzione fra 'semplici' e 'perfetti' sfocia in modalità diverse di discorso e conoscenza: τινὲς μὲν διὰ τὴν πολλὴν ἁπλότητα μὴ εἰδότες μὲν δοῦναι λόγον περὶ ὧν ποιοῦσιν, εὐγνωμόνως δὲ τηροῦντες ἃ παρειλήφασιν, ἕτεροι δὲ μετ' οὐκ εὐκαταφρονήτων λόγων, ἀλλὰ καὶ βαθυτέρων καί, ὡς ἂν εἴποι τις Ἕλλην, ἐσωτερικῶν καὶ ἐποπτικῶν, ἐν οἷς πολύς ἐστι λόγος περὶ θεοῦ καὶ τῶν τετιμημένων ἀπὸ θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου μετοχῇ θεότητος, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ὀνόματος (180,29-181,3).

la critica di Celso riguardo alla scena evangelica del battesimo di Gesù: l'apparizione della colomba ha un significato nascosto che potrà svelare solo chi fruisce della "parola di sapienza".[84] D'altra parte, se qui sembra dapprima astenersi dal trattare l'argomento, poco oltre spiega la visione del battesimo in rapporto alla dottrina dei sensi spirituali (1,48). Lo stesso fa successivamente a proposito delle apparizioni del Risorto, dopo aver premesso che "le verità di ciò che è contenuto in questo brano" sono "qualcosa di grande, straordinario e superiore al merito non soltanto della massa dei credenti, ma anche di coloro che sono molto progrediti nella dottrina".[85] Questa oscillazione si riproporrà in più di un caso ed è la conseguenza del fatto che il discrimine fra i "molti" e i "pochi" non può essere inteso troppo rigidamente, pena la perdita del valore universale del cristianesimo come messaggio di salvezza e il tradimento del compito pedagogico del *didaskalos*.[86] Lo stesso Paolo, combattuto tra la preoccupazione di nascondere ai "molti" una dottrina profonda e difficile, come quella riguardante la resurrezione, si è visto costretto a sfiorare per iscritto il mistero indicibile.[87]

[84] 1,44. Si veda anche 2,24: le fonti evangeliche non tacciono il dramma di Gesù davanti alla passione imminente, ma la spiegazione delle singole parole è rinviata per coloro che sono perfetti.

[85] 2,63: Μεγάλα μὲν οὖν τινα καὶ θαυμαστὰ καὶ μείζονα τῆς ἀξίας οὐ [οὐ τῆς ἀξίας **A** Pap] τῶν πολλῶν μόνον ἐν τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν πάνυ προκοπτόντων ἐν τῷ λόγῳ ὑπολαμβάνω εἶναι τὰ κατὰ [τὰ τῶν κατὰ Pap] τὸν τόπον (134,14-16 [RESSA, 213]). La spiegazione che segue fino a 2,65, ancorché a carattere 'selettivo', dimostra che Origene non si è sentito vincolato dalla riserva apologetica, quantunque rimandi il lettore a *comm.1 Thess.* per un commento più approfondito. L'accento sui "pochi" ritorna a 3,21, dove Origene richiama la distinzione essoterico/esoterico alla luce delle parabole evangeliche. Cf. inoltre 3,27.

[86] La funzione educativa dei maestri cristiani per la vita morale è richiamata da 3,50 in riferimento alle 'letture' della Bibbia e alle loro interpretazioni (δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς τὰ ἀναγνώσματα διηγήσεων [193,4-5]). Il modello originario di questa pedagogia di cui beneficiano sia i "molti" che i "pochi" è rappresentato dall'insegnamento dei profeti, Gesù e gli apostoli (6,2; cf. anche 7,10).

[87] Il passo di 5,19, relativo a *1 Cor.* 15, è forse (insieme a 5,29) il più illuminante riguardo alle tensioni racchiuse nell'economia dell'arcano: Καίτοι δὲ βουλόμενος κρύπτειν ὁ ἀπόστολος τὰ κατὰ τὸν τόπον ἀπόρρητα καὶ μὴ ἁρμόζοντα τοῖς

Pur prendendo atto di questi 'scarti' dall'impostazione apologetica, resta il fatto che il suo condizionamento a volte costringe Origene a volare più basso. Si riproduce così in *CC* la situazione che incontriamo anche nelle omelie, dove egli si trova a fronteggiare i "molti" — un pubblico che per certi versi doveva possedere più di un tratto in comune con quello a cui è rivolta l'apologia.[88] Origene si richiama espressamente a tale situazione, allorché si sofferma sulle modalità dell'iniziazione cristiana e della partecipazione ai sacramenti (3,51-61): si tratta di un percorso scandito e graduale, in cui risulta fondamentale l'esatta percezione da parte dei maestri o mistagoghi della diversità dell'uditorio: ai più semplici, infatti, il mistero può essere comunicato solo in forma velata, così come solo i "santi" e i "puri" sono ammessi alla celebrazione sacramentale.[89] Non tutte le orecchie sono in grado di ascoltare il messaggio più profondo;[90] ma non è neppure vero — come vorrebbe Celso — che le comunità cristiane reclutino di proposito adepti tra le persone più sprovvedute, se non addirittura corrotte, mantenendole nel loro stato di ignoranza e superstizione. Per Origene l'appello alla fede non può non comportare sempre un elemento protrettico: l'invito alla conoscenza del mistero racchiusa sotto la lettera della Scrittura o, in riferimento alla persona del Logos

ἁπλουστέροις καὶ τῇ πανδήμῳ ἀκοῇ τῶν διὰ τοῦ πιστεύειν ἀγομένων ἐπὶ τὸ βέλτιον, ὅμως ἠναγκάσθη ὕστερον ὑπὲρ τοῦ μὴ παρακοῦσαι ἡμᾶς τῶν λόγων αὐτοῦ εἰπεῖν... Εἶτ' ἐπιστάμενος ἀπόρρητόν τι καὶ μυστικὸν κατὰ τὸν τόπον <ὄν>, ὡς ἔπρεπε διὰ γραμμάτων καταλιπόντι τοῖς μετ' αὐτὸν τὰ νενοημένα εἰρημένα ἐπιφέρει καὶ λέγει· ‹‹Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω››, ὅ τι περ ἔθος ἐστὶν ἐπιφέρεσθαι τοῖς βαθυτέροις καὶ μυστικωτέροις καὶ καθηκόντως ἀπὸ τῶν πολλῶν κρυπτομένοις (335,16-26).

[88] Cf. MONACI, 251-256.

[89] 3,52: Ἡμεῖς γὰρ ὅση δύναμις πάντα πράττομεν ὑπὲρ τοῦ φρονίμων ἀνδρῶν γενέσθαι τὸν σύλλογον ἡμῶν, καὶ τὰ ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς τὸ κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐποροῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν· ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους καὶ δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων ‹‹γάλα›› (194,22-27). Sul contesto di questo passo particolarmente istruttivo, cf. MONACI, 83-84. Per la partecipazione ai sacramenti cf. 3,60.

[90] Cf. 4,8.

incarnato, il passaggio dalla contemplazione della carne alla visione della divinità.[91]

Muovendosi anche in *CC* tra parola e silenzio Origene adotta spesso una soluzione 'intermedia' di carattere allusivo e riepilogativo: si tratta per lo più di una risposta succinta al problema. Essa istruisce il lettore su un itinerario di ricerca, lasciando che a percorrerlo fino in fondo sia lui stesso, s'intende il lettore spiritualmente vigile e sollecito. L'apologista-esegeta ci ripresenta in tal modo un'altra delle sue caratteristiche, che incontriamo spesso nei commentari biblici, ma che si manifesta anche negli scritti omiletici: l'appello ad un lettore (o ascoltatore) collaborativo, capace di far propria la lezione dell'interprete assecondandone la pratica dell'esegesi spirituale.[92] Nella sua forma più stringata, questo modello di spiegazione si limita a dare le indicazioni di metodo — un'argomentazione che sia insieme scritturistica e razionale —, come quando Origene tocca delicate questioni di carattere protologico o escatologico (per esempio, la dottrina delle anime, il giudizio finale, il problema del male, l'esistenza di angeli e diavoli).[93] Oppure accenna, sempre in

[91] 3,74: Ζητῶ γὰρ μᾶλλον τοὺς ἐντρεχεστέρους καὶ ὀξυτέρους ὡς δυναμένους παρακολουθῆσαι τῇ σαφηνείᾳ τῶν αἰνιγμάτων καὶ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις (210,28-211,2). Sull'economia dell'incarnazione come paradigma del progresso spirituale, cf. 4,15-17; 6,68. In 4,71 gli antropomorfismi della Bibbia trovano doppia giustificazione in rapporto sia agli ἀσθενέστεροι che agli ἐντρεχέστεροι.

[92] Cf. PERRONE 2003a, 281-284.

[93] Dopo aver dichiarato in 4,8 che vi sono εἱρμοὶ καὶ ἀκολουθίαι ἄφατοι καὶ ἀνεκδιήγητοι περὶ τῆς κατὰ τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς διαφόρου οἰκονομίας (224,10-11), in 4,9 Origene accenna al metodo con cui argomentare la dottrina escatologica, ribadendo nel contempo la distinzione fra i "pochi" e i "molti": δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων, τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας, δεήσει δὲ τὸν πολὺν καὶ ἁπλούστερον καὶ μὴ δυνάμενον παρακολουθεῖν τοῖς ποικιλωτάτοις τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ θεωρήμασιν, ἐμπιστεύσαντα ἑαυτὸν θεῷ καὶ τῷ σωτῆρι τοῦ γένους ἡμῶν, τούτου μᾶλλον ἀρκεσθῆναι τῷ ‹‹Αὐτὸς ἔφα›› ἢ ἄλλου οὑτινοσοῦν (224,19-25). A 4,66, trattando del problema particolarmente arduo dell'esistenza del male, Origene offre i lineamenti essenziali di un discorso su angeli e diavoli e conclude: οἶδα τὸν λόγον δεόμενον πολλῆς ἐξεργασίας καὶ κατασκευῆς, χάριτι θεοῦ φωτίζοντος τὸ ἡγεμονικόν, δυναμένων γενέσθαι τῷ κριθέντι ὑπὸ θεοῦ ἀξίῳ καὶ τῆς

maniera sommaria, all'esegesi di passi scritturistici secondo il paradigma dell'interpretazione spirituale fornito dall'apostolo Paolo.[94] Infine, nella versione più aperta al coinvolgimento attivo del lettore, Origene introduce una spiegazione che ritiene sufficiente per stimolare ad approfondire l'argomento; ma questa risposta — ad esempio, circa la dottrina degli angeli delle nazioni — può consistere dapprima nell'allineare i passi biblici su cui il lettore dovrà esercitarsi (5,29)[95] e poi nell'abbozzare, in parte e sempre in forma velata, la loro interpretazione (5,30-31).[96] Il pubblico 'ideale' a cui Origene mostra di pensare con affermazioni del genere è un lettore 'a sua immagine e somiglianza': un lettore, cioè, che possa spaziare con tutto agio nella

περὶ τὸν τόπον τοῦτον γνώσεως (280,29-32). Nelle omelie "sono di volta in volta definiti 'misteri': gli argomenti che riguardano il principio... e la fine...; inoltre tutto ciò che riguarda gli ordini e le funzioni angeliche, la nascita verginale di Cristo..., la Trinità... Queste dottrine non sono tuttavia semplicemente rimosse; la trattazione di Origene, pur eludendo e velando il mistero, lo evoca e lo sfiora continuamente secondo una pedagogia consapevole" (MONACI CASTAGNO, in *OD*, 147).

[94] Cf. 4,44, a proposito delle vicende dei patriarchi e la loro interpretazione allegorica: Ὁ δὲ βουλόμενος λαβεῖν τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν εἴσεται τίνα τρόπον ἠλληγόρηται τὰ κατὰ τοὺς γάμους καὶ τὰς μίξεις τῶν θεραπαινίδων, βουλομένου τοῦ λόγου καὶ ἡμᾶς οὐ τὰς σωματικὰς νομιζομένας πράξεις ζηλοῦν τῶν ταῦτα πεποιηκότων, ἀλλ', ὡς καλεῖν εἰώθασιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ ἀπόστολοι, τὰς πνευματικάς (261,15-19).

[95] In 5,28 Origene distingue i due livelli della sua risposta: prima la replica apologetica, di carattere dichiaratamente sbrigativo, poi l'elaborazione di una riflessione più profonda di natura esoterica; a quest'ultima premette una riflessione di metodo: Ἁπλούστερον μὲν οὖν καὶ κοινότερον ἱσταμένοις πρὸς τὰς Κέλσου ἐκκειμένας λέξεις αὐτάρκη τὰ εἰρημένα· ἐπεὶ δὲ νομίζομεν καὶ τῶν ἐξεταστικωτέρων τινὰς ἐντεύξεσθαι τῇδε τῇ γραφῇ, φέρε ὀλίγα τῶν βαθυτέρων παρακινδυνεύοντες ἐκθώμεθα, ἔχοντά τινα μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον θεωρίαν, περὶ τοῦ ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμῆσθαι χωρία τῶν ἐπὶ γῆς (342,29-343,4). In 5,29, dopo una serie di passi biblici sulla divisione dei popoli si ribadisce la disciplina dell'arcano insieme all'appello al lettore: Ἀρκεῖ δὲ τὰ κεκρυμμένως ὡς ἐν ἱστορίας τρόπῳ εἰρημένα κατὰ τὸν τῆς ἱστορίας παραστῆσαι τρόπον, ἵν' οἱ δυνάμενοι ἑαυτοῖς ἐπεξεργάσωνται τὰ κατὰ τὸν τόπον (344,19-21).

[96] 5,32: ταῦτα ἡμῖν ἐπικεκρυμμένως λελέχθω (346,23). Tuttavia, in 6,18, dopo aver richiamato le visioni di Isaia e Ezechiele, Origene si astiene da qualunque spiegazione: ἀλλ' ἐπεὶ πάνυ κεκρυμμένως εἴρηται διὰ τοὺς ἀναξίους καὶ ἀσέμνους, μὴ δυναμένους παρακολουθῆσαι μεγαλονοίᾳ καὶ σεμνότητι θεολογίας, οὐχ ἡγησάμην πρέπον εἶναι ἐν τῷ συγγράμματι τούτῳ περὶ αὐτῶν διαλεχθῆναι (396,16-19).

Scrittura, ricavandone il significato nella forma più organica e coerente, senza doversi sottomettere ai vincoli di un contesto apologetico. In un passo, che forse è più di uno sfogo occasionale, Origene osserva: "forse inutilmente abbiamo esposto queste affermazioni, affidandole audacemente e temerariamente a questo scritto".[97] Si tratta dell'esegesi di *Ezechiele* (*Ezech.* 28), testo notoriamente tra i più ardui a giudizio dell'Alessandrino. È un'incertezza legata al modo dell'esposizione, poiché chi "avesse il tempo libero, attraverso l'esame completo delle Sacre Scritture, di dare forma organica alla dottrina sul male", dimostrerebbe che Celso e quelli come lui "neppure in sogno si sono immaginati quale fosse il pensiero di Mosè e dei profeti riguardo a Satana". L'autore di *CC*, apologista "a comando", sembra insomma volerci dire che le risposte "vere" le potrà dare solo con la sua esegesi.

BIBLIOGRAFIA

ASCOUGH — R. ASCOUGH, "Christianity in Caesarea Maritima", in *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Caesarea Maritima*, ed. by T.L. DONALDSON (Waterloo/Ontario 2000), 153-179.

BALTHASAR — H.U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Salzburg 1938; Freiburg ³1991).

BASTIT-KALINOWSKA — A. BASTIT-KALINOWSKA, *Origène exégète du premier Évangile*, Thèse Paris IV (Paris 1992).

[97] 6,44: Ταῦτα μὲν οὖν ὀλίγα ἀποτετολμημένως καὶ παρακεκινδυνευμένως τῇδε τῇ γραφῇ πιστεύσαντες ἐξεθέμεθα τάχα οὐδέν· εἰ δέ τις σχολάσας τῇ βασάνῳ τῶν ἱερῶν γραμμάτων πανταχόθεν σωματοποιήσαι τὸν περὶ τῆς κακίας λόγον, καὶ ὡς ὑπέστη πρῶτον καὶ τίνα τρόπον καταλύεται, ἴδοι ἂν ὅτι οὐδ' ὄναρ ἐφαντάσθη τὸ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ Σατανᾶ βούλημα οὔτε Κέλσος οὔτε τις τῶν ὑπὸ τούτου τοῦ πονηροῦ δαίμονος καθελκομένων καὶ κατασπωμένων ἀπὸ θεοῦ καὶ τῆς περὶ αὐτοῦ ὀρθῆς ἐννοίας καὶ ἀπὸ τοῦ λόγου αὐτοῦ τὴν ψυχήν (422,20-27 [RESSA, 470]). Si noti il ricorso del termine σωματοποιήσαι, che richiama l'iniziale progetto sistematico, poi abbandonato (cf. sopra n.51).

BENDINELLI G. BENDINELLI, *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità* (Roma 1997).

BENDINELLI 2004 *Origene. Commento a Matteo. Series/1*, a cura di G. BENDINELLI, R. SCOGNAMIGLIO, M.I. DANIELI (Roma 2004).

BERNER U. BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes* (Wiesbaden 1982).

BÖHM Th. BÖHM, "Origenes — Theologe und (Neu-) Platoniker? Oder: Wem soll man mißtrauen — Eusebius oder Porphyrius?", in *Adamantius* 8 (2002), 7-23.

BORRET *Origène. Contre Celse*. Intr., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, tomes I-V, SChr 132, 136, 147, 150 e 227 (Paris 1967-1969 e 1976).

CHADWICK *Origen: Contra Celsum*, transl. with an intr. & notes by H. CHADWICK (Cambridge 1953).

CORSINI *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E. CORSINI (Torino 1968).

CROUZEL H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique* (Paris 1961).

DORIVAL G. DORIVAL, "La forme littéraire du *Contre Celse*", in PERRONE 1998, *Discorsi di verità*, 29-45.

DUVAL Y.-M. DUVAL, "Vers le *Commentaire sur Sophonie* d'Origène. L'annonce de la disparition finale du mal et le retour dans la Jérusalem céleste", in *Orig. VIII*, 625-639.

FÉDOU M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le* Contre Celse *d'Origène* (Paris 1988).

FIEDROWICZ M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn 2000).

FREDE M. FREDE, "Origen's Treatise *Against Celsus*", in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and*

Christians, ed. by M. EDWARDS, M. GOODMAN, and S. PRICE, in association with C. ROWLAND (Oxford 1999), 131-155.

GALLI — S. GALLI, "Il *Discorso vero* di Celso: Una risposta alla dottrina escatologica cristiana", in *NRS* 85 (2001), 599-618.

GÖRGEMANNS-KARPP — *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. GÖRGEMANNS und H. KARPP (Darmstadt ²1985).

HEINE — R.E. HEINE, "Origen's Alexandrian *Commentary on Genesis*", in *Orig. VIII*, 63-73.

KOETSCHAU — *Origenes. Die Schrift vom Martyrium, Buch I-IV gegen Celsus*, GCS 2; *Buch V-VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet*, GCS 3 (Leipzig 1899).

LANATA — *Celso. Il discorso vero*, a cura di G. LANATA (Milano 1987).

LE BOULLUEC — A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles)*, I-II (Paris 1985).

LE BOULLUEC 1998 — A. LE BOULLUEC, "Vingt ans de recherches sur le *Contre Celse*: État des lieux", in PERRONE 1998, 9-28.

MARCOVICH — *Origenes.* Contra Celsum *Libri VIII*, ed. M. MARCOVICH (Leiden 2001).

MONACI — A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico* (Milano 1987).

MONACI 2003 — A. MONACI CASTAGNO, "Origene e Ambrogio: l'indipendenza dell'intellettuale e le pretese del patronato", in *Orig. VIII*, 165-193.

NAUTIN — P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre* (Paris 1977).

OD — *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO (Roma 2000).

Orig. VIII — *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition, Origene e la tradizione alessandrina*, ed. by L. PERRONE (Leuven 2003).

PAZZINI — D. PAZZINI, "*Origeniana*. Dieci anni di studi e ricerche (1990-2000)", in *Adamantius* 9 (2003), 209-229.

PERRONE 1994 — L. PERRONE, "*Quaestiones et responsiones* in Origene. Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica", in *CrSt* 15 (1994), 1-50.

PERRONE 1998 — *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene*, a cura di L. PERRONE (Roma 1998).

PERRONE 2000 — L. PERRONE, "Continuité et innovation dans les commentaires d'Origène. Un essai de comparaison entre le *Commentaire sur Jean* et le *Commentaire sur Matthieu*", in *Le commentaire entre tradition et innovation*. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999, publiés sous la direction de M.-O. GOULET-CAZÉ (Paris 2000), 183-197.

PERRONE 2003a — L. PERRONE, "Le commentaire biblique d'Origène entre philologie, herméneutique et réception", in *Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur*, sous la direction de Ch. JACOB (Paris 2003), 271-284.

PERRONE 2003b — L. PERRONE, "Prayer and the Construction of Religious Identity in Early Christianity", in *POC* 53 (2003), 260-288.

PERRONE 2003c — L. PERRONE, "Die 'Verfassung der Juden': Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes' *Contra Celsum*", in *ZAC* 7 (2003), 310–328.

PICHLER — K. PICHLER, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Frankfurt a.M. — Bern 1980).

RESSA — *Origene. Contro Celso*, a cura di P. RESSA (Brescia 2000).

RIZZI — M. RIZZI, *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'"altro'* (Milano 1993).

RIZZI 1998 — M. RIZZI, "Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene", in PERRONE 1998, 171-206.

SAINT-MAURICE ESTEVES — M.A. SAINT-MAURICE ESTEVES, "Chauve-souris, grenouilles et fourmis dans le coin d'un bourbier: La place de l'homme dans le monde selon Celse et selon Origène —*Contre Celse* IV, 23, 1-11", in *Didaskalia* 31 (2001), 21-40.

SATRAN — D. SATRAN, "Truth and Deception in the *Contra Celsum*", in PERRONE 1998, 213-222.

STROUMSA — G.G. STROUMSA, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden 1996).

VOGT — H.J. VOGT, *Origenes als Exeget*, hrsg. von W. GEERLINGS (Paderborn 1999).

DISCUSSION

A. van den Hoek: You have made very clear in your presentation that apologetic discourse did not have a high priority in Origen's agenda and that he undertook the refutation of the work of Celsus because he was urged to do so; as you have shown, Origen acted in a way *contre-coeur*. You speak in your presentation about retracing the *Sitz im Leben*, but you do so rather hesitantly at times. Could you elaborate more in detail, how you envision this *Sitz im Leben*?

L. Perrone: Per apprezzare il tono del proemio al *Contro Celso* (= *CC*) bisogna tenere conto del legame con Ambrogio, che va dagli anni Venti agli anni Cinquanta del III secolo e accompagna quindi tutta l'attività letteraria di Origene. Egli fa riferimento a questo rapporto di 'patronato' nelle diverse prefazioni alle opere che Ambrogio gli aveva via via commissionato. Ora, in nessuna di esse la riluttanza ad affrontare il compito affidatogli appare tanto esplicita quanto in *CC*. Perché a distanza di 60 o 70 anni dalla sua stesura il testo dell'*Alethes Logos* (= *AL*) sia capitato nelle mani di Ambrogio è difficile dirlo. La mia impressione è che il patrono di Origene dovesse essere a contatto con un ambiente pagano filosoficamente e religiosamente impegnato, in cui il testo di Celso continuava a circolare. È un 'ambiente di confine', forse, come quello che intravediamo nella figura di Giulio Africano, definito da Heinrich Kraft un cristiano 'senza chiesa', ma che ha avuto rapporti importanti con l'amministrazione imperiale, come anche Ambrogio dovette probabilmente avere. Da parte sua Origene, sebbene non mancasse lui stesso di esperienze dirette in tale ambiente (ricordiamo il colloquio con l'imperatrice Giulia Mamea o le lettere all'imperatore Filippo l'Arabo e all'imperatrice Severa menzionate da

Eusebio di Cesarea, *hist.eccl.* 6,36,3), in *CC* non ce ne lascia in apparenza alcuna traccia.

A. Birley: If a layman in these matters (a *rudis*) may offer some speculative remarks, can one perhaps explain Origen's reluctance to undertake a refutation of Celsus in rather simple terms? He may have been irritated at having to postpone the composition of *e.g.* further exegetical works by the pressure exerted by Ambrosius to devote himself to a distasteful text. Besides this, he may perhaps have considered it better to leave Celsus' *AL* in oblivion: a refutation would after all draw attention to a potentially dangerous work. Of course, one may equally conjecture that Ambrosius urged Origen to write this work precisely because Celsus' *AL* had been re-discovered and was again in circulation.

L. Perrone: Non è la prima volta che Origene manifesta riluttanza ad assecondare i desideri del suo *patronus*. Già nel prologo al V libro del *Commento a Giovanni*, ancor prima di lasciare Alessandria, si può cogliere un disagio analogo. Tuttavia in *CC* Origene si esprime in termini molto più netti e inequivocabili indicando l'esempio di Gesù che tace e rinuncia a difendersi. Il suo modello di 'apologia' non è dunque in partenza quello che Ambrogio si aspetta: egli preferirebbe la testimonianza di vita, cioè il richiamo alle "azioni" (πράξεις), invece della "confutazione" (ἔλεγχος) delle "false testimonianze" (ψευδομαρτυρίαι) e della "difesa" (ἀπολογία) dalle "accuse" (κατηγορίαι). Giudicando non meritevole di risposta l'*AL*, Origene tende a mettere in una luce negativa anche colui che gli ha rivolto la richiesta, quasi che la sua fede non fosse sufficientemente salda da poter resistere agli attacchi del pagano Celso. Insomma, Origene sembra prendere le distanze dall'impresa apologetica come era stata condotta fino ad allora, per richiamare i cristiani a un genere di 'evidenza' diversa, quella testimoniata appunto dalla loro condotta di vita. Quanto al fatto di rimettere in circolazione un testo 'pericoloso', bisogna ricordare che Origene non aveva avuto

difficoltà a dare la parola all'esegeta valentiniano Eracleone, le cui dottrine erano per lui da respingere fermamente. Documentare le sue tesi 'eterodosse' era stato nel *Commento a Giovanni* un dovere apologetico e di onestà intellettuale.

Chr. Riedweg: In diesem feinsinnigen Beitrag wurde sehr schön gezeigt, wie sich Origenes dem Auftrag des Ambrosius eigentlich lieber entzogen hätte. Interessant ist der Vergleich mit Kyrill, der ebenfalls lange Zeit nach dem Erscheinen von Julians *Contra Galilaeos* eine voluminöse Widerlegung dieser Streitschrift verfasste, allerdings aus eigenem Antrieb, weil er der Ansicht war, dass das Werk noch immer zur Verunsicherung vieler Gläubiger führe. Angesichts der Brisanz von Kelsos' Ausführungen u.a. zur christlichen Mythopoiesis erscheint es überraschend, wie zuversichtlich Origenes schreiben konnte, dass der *AL* echte Gläubige in keiner Weise zu erschüttern vermöge.

Bezüglich des Zielpublikums frage ich mich, ob die Aussage des Prooimions, dass sich die Widerlegung auch an die Heiden richte, nicht doch ernster genommen werden müsste. Im übrigen scheint in den drei Kategorien πιστοί, τέλεον ἄγευστοι und den noch "Schwachen im Glauben" (*CC prooem.* 6) die aus Clemens vertraute Dreiteiligkeit διδασκαλικός, προτρεπτικός und παραινετικός zumindest anzuklingen.

L. Perrone: Il giudizio sulla pericolosità delle idee di Celso va forse differenziato un poco, perché Origene, nel prologo del V libro, sembra riconoscere che il suo effetto deleterio è abbastanza significativo per doverne affidare la cura decisiva a Dio stesso (*CC* 5,1). In ogni caso, colpisce in generale l'atteggiamento negativo di Origene nei confronti di Celso: il suo giudizio è talmente duro che egli ne mette in dubbio l'onestà intellettuale e non riesce ad apprezzare lo sforzo che pure Celso aveva fatto per informarsi personalmente sui cristiani, a cominciare dalla sua conoscenza, per quanto parziale, della Bibbia. Certamente la consapevolezza della sua perizia come interprete della Bibbia

mette Origene in condizione di rispondere senza problemi alla sfida di Celso.

Non so se lo schema clementino possa adattarsi interamente alle categorie dei possibili destinatari di *CC*, perché Origene pare sottolineare maggiormente l'aspetto della πίστις rispetto alla γνῶσις, come è invece tipico dell'impostazione di Clemente, sia pure senza escludere questa.

Chr. Riedweg: Perrone betont überzeugend die Offenheit des Gesprächsklimas mit den Juden. Was die Auseinandersetzung mit den Heiden betrifft, kann ergänzend auf das neue Porphyriosfragment aus Michael dem Syrer (s. unten Riedweg, Anm.41 [Cook 1998 und Nebes 1998]) hingewiesen werden, in dem Porphyrios maliziös über einen missionarischen Misserfolg des Origenes berichtet: (Porphyrios sagte über Origenes), "dass er in ein (gewisses) Dorf gekommen sei, um die Heiden zum Christentum zu bekehren. Sie sprachen zu ihm: "Bete mit uns (unsere[n] Götze[n]) an, dann werden wir alle dir folgen". Als er ihnen Gehör geschenkt hatte" [was als Ausdruck einer gewissen Offenheit aus missionarischem Streben gesehen werden könnte], "liessen sie sich (nachher) von ihm nicht überreden". Fragment 39 Harnack von Porphyrios' *Adversus Christianos* zeigt im übrigen aber deutlich, dass auch für diesen Platoniker die Hauptleistung (und — aus paganer Sicht — Hauptgefahr) des Origenes in seiner virtuos mit der paganen philosophischen Texthermeneutik arbeitenden Exegese bestand.

L. Perrone: Dell'attività 'missionaria' di Origene presso i pagani abbiamo notizia da Eusebio di Cesarea, nel VI libro della *Storia ecclesiastica*, ma essa sembra essersi esercitata pressoché esclusivamente attraverso la sua attività nel *didaskaleion*. È l'insegnamento nella scuola il luogo deputato per un impegno di 'evangelizzazione', anche se nella sua predicazione Origene ha avuto a che fare pure con un pubblico di catecumeni. Faccio però un po' fatica a vederlo, con il nuovo frammento attribuito a Porfirio, come predicatore itinerante attraverso i villaggi. D'altra parte, che una

tradizione — sia pure di sapore chiaramente leggendario — ce lo mostri anche in questa veste, non fa che sottolineare ulteriormente la complessità del personaggio e dell'ambiente in cui egli operò.

E. Heck: Kann es sein, daß um 250 — abhängig von Decius oder nicht — antichristliche Tendenzen wieder zunahmen, Kelsos als Repertorium antichristlicher Argumente aktuell wurde und man deshalb Origenes zu einer Gegenschrift drängte? Dagegen spricht vielleicht Origenes' unbefriedigende Reaktion auf Kelsos' politische Aussagen (bes. *CC* 8,69: der Christengott taugt nicht als Schutzherr der Kaiser).

L. Perrone: Nel corso della sua vita Origene ha assistito ad un alternarsi di fortune per i cristiani: dalla morte del padre nel corso di una persecuzione sotto il regno di Settimio Severo (Eusebio di Cesarea, *hist.eccl.* 6,1) all'invito a corte da parte di Giulia Mamea, madre di Severo Alessandro (*hist.eccl.* 6,21,3), alla nuova persecuzione sotto Massimino Trace. Sa dunque che la sorte può nuovamente volgere al peggio e, se l'impressione generale del *Contro Celso* è quella di un periodo relativamente tranquillo, Origene non si illude che non possa cambiare ancora una volta. Dalla sua confutazione, poi, la posizione di Celso appare abbastanza isolata: non sembrano esserci alleati prossimi o comunque un pubblico che si richiamasse alle sue argomentazioni, diversamente da quei filosofi come Numenio che Origene considerava alla stregua di suoi interlocutori se non di veri e propri alleati nella polemica con Celso. Certamente Origene è testimone di un progressivo inserimento dei cristiani nella compagine politica e sociale dell'impero, ma le attese di un sostegno diretto alla causa dell'impero (come già Harnack considerava fosse il vero scopo dell'attacco di Celso ai cristiani) lo vedono reagire piuttosto quale portavoce di una visione che marca la differenza tra la comunità cristiana e la società imperiale.

J.-C. Fredouille: Une brève question sur l'état de la recherche relative 1) à la date de l'ouvrage de Celse; 2) à son titre.

L. Perrone: I dati essenziali sono stati ricapitolati qualche anno fa da Alain Le Boulluec nel convegno di Pisa sul *Contro Celso* (1998). Basandosi sul tentativo di Origene di identificare l'autore fra i molti omonimi, si accetta oggi in generale che questo Celso abbia vissuto all'epoca di Marco Aurelio, circa settant'anni prima che Origene componesse il suo scritto. Resta controversa l'ambientazione geografica, anche se io propendo per un luogo tra Siria ed Egitto. Poter localizzare *AL* ad Alessandria è molto attraente, ma non abbiamo elementi probanti. Quanto al titolo, il *Discorso vero* — ma bisognerebbe riprendere il termine greco 'logos', perché la traduzione non rende la sua polivalenza — è in sostanza la rivendicazione della tradizione religiosa ancestrale dei popoli religiosi, non solo Greci ma anche Barbari (con l'esclusione però degli Ebrei), attraverso le categorie del pensiero platonico. Semplificando, si potrebbe dire che è il passaggio dal 'mito' al 'logos', ma senza disfarsi del patrimonio di riti e credenze connesso al primo.

M. Alexandre: Dans la *Préface* 4, Origène parle d'une foi chancelante, susceptible d'être ébranlée par Celse et en 6 écrit: "Ce livre n'est pas du tout écrit pour des fidèles, mais pour ceux qui n'ont aucune expérience de la foi, soit pour ceux qui au dire de l'apôtre sont 'faibles dans la foi'". Il vise donc un lectorat païen, ou chrétien mal assuré. Peut-on rapprocher ces catégories énoncées dans la *Préface* des simples/parfaits, nombreux/peu nombreux dont parle si souvent Origène? Il semble que les ἁπλούστεροι, dont il est question dans le *Contre Celse* aussi, ne correspondent pas vraiment au lectorat visé par Origène. Cf. par ex. *CC* 6,26 ("Diagramme des Ophites"): la Géhenne est près de Jérusalem, ce qui montre le caractère limité des purifications eschatologiques. Mais aux simples on ne doit parler que de châtiments, ce qui les maintient à grand-peine hors du flot du mal.

L. Perrone: Non solo nel contesto del prologo vi è una questione di 'accenti' — per cui il riferimento ai non-cristiani è

sicuramente meno importante di quello ai "deboli nella fede" —, ma bisogna anche tenere conto dell'insieme dello scritto. Certamente Origene oscilla un poco nelle sue formulazioni, ma il lettore implicito è rappresentato soprattutto dal pubblico cristiano. D'altra parte, accostare Celso ai πολλοί non è così fuorviante come può sembrare, perché il torto comune all'autore pagano come anche agli ἁπλούστεροι è quello di non intendere la Scrittura nel suo significato spirituale, che per l'Alessandrino è quello autentico. In questo senso, anche se i *simpliciores* hanno iniziato un cammino di fede, l'errore che essi commettono li avvicina di fatto a Celso. Non è casuale dunque che spesso Origene qualifichi le sue risposte come spiegazioni date ἁπλούστερον o κοινότερον, come sono adatte a coloro che paolinamente hanno ancora bisogno del "latte" (*1 Cor.* 3, 2).

M. Alexandre: À propos de l'identité, datation, localisation de Celse, les Apologistes ont-ils connu Celse? Voir les articles de J.M. Vermander plaidant pour l'affirmative et accordant une date haute au *Discours véridique*.

L. Perrone: Non mi pare che siano emersi elementi nuovi dopo le analisi di Vermander e di altri studiosi. Oggi si tende a respingere l'idea di *omnes contra Celsum*, per sostenere semmai che lo scritto deve avere avuto una circolazione piuttosto limitata. Siamo nel campo delle ipotesi, ma non escluderei che Celso abbia letto qualcosa della prima letteratura apologetica, ad es. Giustino. In ogni caso si richiama alla *Disputa fra Giasone e Papisco* di Aristone di Pella. Né escluderei che ci sia qualche conoscenza dell'*AL* in Clemente Alessandrino, ma è difficile andare oltre le supposizioni.

M. Alexandre: Pour l'anti-judaïsme de Celse, ne faut-il pas nuancer? Voir *CC*, livres 1 et 2, le Juif de Celse, et le grief adressé aux chrétiens d'avoir abandonné les traditions ancestrales.

L. Perrone: È vero che bisogna differenziare fra l'immagine dell'Ebreo in *CC* 1-2 e la presentazione dell'ebraismo nel resto

dell'opera, ma la sostanza non cambia. Nella prosopopea dell'Ebreo Celso si serve strumentalmente dell'ebraismo per combattere il cristianesimo, assumendolo temporaneamente come proprio alleato, ma in seguito lo unisce nella condanna al cristianesimo. Non lo inserisce fra i popoli portatori dell'ἀρχαῖος λόγος: gli ebrei sono schiavi fuggitivi dall'Egitto, privi di una tradizione religiosa e culturale indipendente. Celso si distacca dunque nettamente dall'apprezzamento degli ebrei in ambiente ellenistico, come ci testimonia fra gli altri Numenio. È Origene al contrario che rivendica l'eccellenza della πολιτεία τῶν Ἰουδαίων (*CC* 4,31; 5,42) e l'autorità di Mosè, sviluppando così tendenze in parte già rappresentate da autori pagani.