

Teresa Piscitelli
***La preghiera di Gesù nel Getsemani:
Origene commento a Matteo Series 89-96***

[A stampa in *Il commento a Matteo di Origene*, a cura di Teresa Piscitelli, Brescia, Morcelliana (<http://www.morcelliana.it/>), 2011, pp. 433-463 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.biblioteca.retimedievali.it].

SUPPLEMENTI ADAMANTIUS
II

SUPPLEMENTI ADAMANTIUS

1. L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*
2. T. Piscitelli (ed.), *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008)*

TERESA PISCITELLI (ed.)

IL COMMENTO A MATTEO DI ORIGENE

*Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano
di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina
(Napoli, 24-26 settembre 2008)*

MORCELLIANA

© 2011 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: ottobre 2011

Volume pubblicato con i fondi dell'Università degli Studi di Napoli Federico II,
del Polo delle Scienze umane e sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II,
del Dipartimento di Discipline storiche "Ettore Lepore"
dell'Università degli Studi di Napoli Federico II

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOIP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2507-0

Tipografia La Grafica s.n.c. - Vago di Lavagno (Vr)

LA PREGHIERA DI GESÙ NEL GETSEMANI:
ORIGENE COMMENTO A MATTEO SERIES 89-96

Teresa Piscitelli

I versetti di Matteo 26,36-46 relativi al ritiro di Gesù nel Getsemani e la sua preghiera al Padre prima della morte sono oggetto di analisi nelle *Series* 89-96. La lettura del testo origeniano testimonia lo sviluppo di ampie e profonde problematiche che vengono qui commentate.

89.

Allora Gesù venne insieme a loro in un podere chiamato Getsemani (Mt 26,36).

A chi conosce il significato dei nomi ebraici, anche quello del podere chiamato *Getsemani* serve alla spiegazione di questo passo, perché non senza ragione il nome di questo podere è posto anche in Marco e Matteo. Noi invece, lasciando da parte quel nome, vogliamo suggerire di riflettere solo su questo punto: come mai Gesù venne in compagnia dei suoi discepoli in questo *podere* detto *Getsemani*, portandoli con sé da quel luogo in cui avevano mangiato insieme la Pasqua. Non era conveniente che, mentre era tradito, fosse catturato da quel luogo dove aveva mangiato la pasqua con i suoi discepoli. Conveniva invece che, prima di essere tradito, pregasse e per pregare scegliesse un luogo che fosse puro, adatto alla preghiera. Ben sapeva infatti che come c'è differenza fra aria e aria più pura, così c'è differenza tra la terra di un luogo santo e quella di un luogo più santo, come sta scritto: *Il luogo nel quale stai, è terra santa (Es 3,5)*. E ti chiederai se, oltre che per lo zelo dell'orante, la preghiera non diventi più pura e accettabile anche per il luogo in cui si fa: secondo ciò che è scritto: *La mia casa sarà chiamata casa di orazione (Is 56,7)*, di cui altrove sta scritto: *Dal suo santo tempio ascoltò la mia voce (Sal 17[18],7)*. Ma mentre un giudeo non ha alcun dubbio a riguardo, colui invece che a motivo dell'insegnamento di Cristo si è allontanato dalle favole giudaiche (cf. *Ti 1,14*), e da tutto ciò che da esse viene inteso in senso corporale, dirà che c'è differenza tra preghiera e preghiera in ragione non già del luogo, bensì del fatto che è meglio non pregare con nessuno che pregare con i malvagi. A riprova di questa tesi, citerà questo passo del Vangelo: Gesù, sul punto di pregare nella casa del sacerdote Giairo per sua figlia morta, *fece uscire tutti fuori, (Mc 5,40)* e scelse per sua compagnia solo quei tre che erano stati testimoni sul monte della sua trasfigurazione (*Mt 17,4 ss.*). Per questa ragione anche nelle chiese di Cristo si è mantenuta tale consuetudine: allontanare dalla preghiera comune coloro che manifestamente si trovano in grandi colpe, perchè *un po' di lievito (1Cor 5,6)* di coloro che pregano non *con cuore puro (2Tim 2,22)* non abbia a corrompere tutta la pasta dell'unità e della unanimità.

Ma anche questo senso si presta a una giusta obiezione rivolta a coloro che non intendono come dovrebbero, e prendono pretesto da qui per dire al prossimo: *Non avvicinarti a me, sono puro*. Questo fece il fariseo nei confronti del pubblicano che *stando da lontano si batteva il petto e diceva: Signore, sii propizio a me peccatore (Lc 18,13)*. Tale atteggiamento va praticato perciò con giusta misura, per evitare sia di pregare insieme agli indegni per onorare la preghiera (secondo colui che ha detto: *Se due tra voi si raduneranno insieme, qualunque cosa chiederanno verrà loro accordata (Mt 18,19)* sia di tenere in disprezzo gli inferiori, mettendoci al di sopra di loro, e cadere nell'orgoglio (stando alla parola di Gesù che dice: *Chi si esalta sarà umiliato (Lc 18,14)*). Questo pun-

to l'abbiamo trattato perché è detto: *Sedete qui, mentre io vado lì a pregare (Mt 26,36)*¹.

Gli evangelisti Matteo e Marco localizzano l'agonia di Gesù in un fondo rurale χωρίον (*villa* o *praedium* nelle versioni latine). La definizione del luogo è Getsemani (*Mt 26,36; Mc 14,32*): sia Matteo sia Marco affermano che Gesù vi si reca con i suoi discepoli.

Lc 22,39 e *Gv 18,1,2* non denominano il luogo: Luca dice che Gesù, secondo il suo costume, (κατὰ τὸ ἔθος), andò verso il Monte degli Ulivi seguito dai suoi discepoli (già al v. 21,37 Luca aveva affermato che Gesù la notte usciva e pernottava all'aperto sul monte detto degli Ulivi); Giovanni precisa che Gesù si avviò verso la sponda orientale del Cedron, ove era un giardino (κῆπος), luogo dove Gesù frequentemente (πολλάκις) si recava insieme con i discepoli e che pertanto conosceva anche Giuda il traditore.

L'interpretazione del nome Getsemani è resa difficile dalla assenza di qualsiasi certezza sulla sua formazione.

Eusebio nel *Commento a Isaia 28,1*², in riferimento alla valle fertile di Efraim (ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους τοῦ παχέος), riporta la lettura di Aquila ("valle dei sordidi"), la lettura di Simmaco e Teodoziona, (che concordano nella definizione di "valle molto fertile"), e la *Hebraica lectio* (Getsemani):

Ἀντὶ δὲ τοῦ ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους τοῦ παχέος ὁ μὲν Ἀκύλας «φάραγγος ῥυπαριῶν» ὁ δὲ Σύμμαχος «φάραγγος πιότητων», ὁ δὲ Θεοδοσίω «φάραγγος πίωνων» ἠρμήνευσαν ἢ δὲ Ἑβραϊκῆ φωνῆ «Γηθημανὶ» περιέχει.

Di quest'ultimo termine Eusebio sottolinea l'accezione profetica, mettendolo in relazione al Nuovo Testamento: il Getsemani nel Vangelo, al pari della valle di Samaria dominata dalla corona superba degli ubriachi, è il luogo dove il traditore Giuda con la corona di empietà tradisce il Salvatore :

Ὅπερ ἤκουσά τινος τῶν ἡμετέρων ἀγαπητῶν διασαφοῦντος καὶ λέγοντος τὸν τόπον εἶναι τὸν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ «Γεθημανί» ὠνομασμένον, ἐνθα ὁ προδότης μετὰ τοῦ στεφάνου τῆς ὕβρεως ἐπελθὼν τῷ Σωτῆρι τὰ τῆς προσοδίας εἰργάσατο.

Interpretazione che è attestata nei frammenti del *Liber nominum Hebraicorum: Gethsemani vallis pinguedinum*³ e che è ripresa da Gerolamo nel *Commento a Isaia* dove la corona di ingiuria dei superbi di Efraim (*Is 28,1*) profeticamente precede la corona di ingiurie di scribi e farisei: il testo di Isaia profetizza la valle di Gessemani dove Giuda, discendente dalla tribù di Ephraim, del villaggio di Qëryyōt, tradisce il Signore⁴:

Haec corona iniuriae, mercenarii appellantur Ephraim, qui iuxta apostolum turpis lucri gratia, de flore et spe ac gloria pristinae fidei corruerunt, et versantur in superbia, et dulcissimus cibus diaboli sunt, qui eos cotidie devorat (1Pt 5,8). Secundum

¹ I testi delle *series* sono ripresi dai volumi: Origene, *Commento a Matteo Series 1/1* (Series 1-73) e *Series 2* (Series 74-145) ed. G. Bordinelli; tr. di R. Scognamiglio; nn. di M.I. Danieli, «Opere di Origene» XI/5, Città Nuova, Roma 2004 e XI/6, Roma 2006.

² PG 24,285; GCS Eusebius Werke IX, *Der Jesajakommentar*, ed. J. Ziegler, Berlin 1975, 179.

³ Cfr. l'interpretazione geronimiana del *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (CCL 72, cur. P. De Lagarde, Turnholti 1969, 136).

⁴ Eusebii Hieronymi in Isaiam Prophetam lib. ix, cap. xxviii .1/4 (PL 24,316: CCL 73, Turnholti 1963, 356).

prophetiam illud possumus dicere, quod coronam iniuriae vocet Scribas et Pharisaeos, qui Dominum blasphemabant. Et appellabantur mercenarii Ephraim, propter Iudam. Qui de tribu Ephraim et de vico eiusdem tribus Iscarioth, Dominum pretio vendidit, qui vere flos apostolicae gloriae cecidit super montem pinguisimum de quo dictum putamus: Manducavit et bibit Iacob et saturatus est et impinguatus et recalcitravit dilectus (Dt 32,15). Sive iuxta Hebraicum: super vallem pinguium, id est, Gessemanim in qua etiam nomen loci significatur, in quo Iudas Dominum tradidit. Vallis autem pinguis, sive pinguium dicitur, propter ubertatem, et Scribas et Pharisaeos qui ibi Dominum comprehenderunt: de quibus in psalmo scriptum est: Tauri pingues obederunt me (Sal 21,13). Haec vallis pinguium, id est Gessemanim, in hoc capitulo secundo appellatur; et miror quomodo LXX primum eam dixerint: montem pinguem et postea montem excelsum.

E ancora nel *Commento a Matteo* Gerolamo definisce Gethsemani, “valle fertilissima”:

Tunc venit Jesus cum illis in villam quae dicitur Gethsemani et dixit discipulis suis: Sedete hic, donec vadam illuc et orem. *Gethsemani interpretatur vallis pinguis in qua iussit discipulos sedere paulisper et exspectare redeuntem, donec pro cunctis Dominus solus oraret*⁵.

Circa la forma primitiva del nome, il Power⁶, tra le diverse lezioni attestate, così enuclea quelle che risultano di interesse per la ricerca:

- Γεθησημανεί (che è la più accreditata) e Γεθησαμανεί;

- Γεσσημανεί e Γεσσαμ[ανεί] che, se viene accettata come la lezione più antica, è da considerare come quella che dà la forma primitiva del nome. In tal caso bisogna accettare la su riportata interpretazione di Eusebio, adottata da Gerolamo (*vallis pinguis*). L’etimologia in questo caso è da far risalire a *Gê’ Shemânîm* (*vallis pinguis*).

A questa interpretazione, però, lo stesso studioso obietta che Γεθ non si spiega facilmente come una corruzione di Γεσ e al contrario il cambiamento di Γεθ in Γεσ potrebbe derivare da una assimilazione di consonanti o anche dal desiderio di ritrovare nel Nuovo Testamento una espressione profetica dell’Antico Testamento, come appunto avviene nell’interpretazione di Eusebio e Gerolamo, che richiamano la *vallis pinguis* di *Is* 28,1-4, ossia il nome dato dal Profeta alla valle di Samaria.

Più attendibile, pertanto, la derivazione da *Geth-shamena’* (*torcular olei*)⁷, termine nel quale il Power individua due elementi: il primo *gath* (torchio); il secondo invece potrebbe essere il plurale o dell’ebraico e aramaico *sēmān* improntato al greco *σημείον*, donde *sēmānei* (la η della lettura Γεθησημανεί avrebbe subito l’influenza del greco *σημαίνω*, *σημείον*), o dell’ebraico *šemen* (olio), donde *samānei*. Nel primo caso bisognerebbe tradurre «torchio dei segni o dei presagi»: si tratterebbe allora di un nome topografico simbolico, al pari di *vallis pinguedinum*, dell’interpretazione di Eusebio Gerolamo, come osserva il Dalman⁸, che comunque considera come più probabile l’etimologia «torchio di olive» presupponendo un torchio che dava il nome al

⁵ Hier. *Commentariorum in Matheum libri IV*, in *Math.* IV,26,36, CCL 77 Turnholti 1969, 253; SC 259,253.

⁶ E. Power, *Dictionnaire de la Bible Supplément*, III, publié sous la direction de L. Pirot, Paris 1938, vol. VI, coll. 632-659.

⁷ Forcellini (*Lexicon totius Latinitatis*, tom. V, *Onomasticon* A-I, 675: Hebr. *Gê’ Shemânîm* (*vallis pinguis*) vel rectius *Geth-shamena’* (*torcular olei*); gr. Γεθησημανή vel Γεθησημανεί; *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. VI, 2-3, col. 1972: *geth torcular sive pressura*; G. Dalman, *Les itinéraires de Jésus. Topographie des évangiles*, Paris 1930, p. 421 riporta la derivazione da *gat chemânîm*).

⁸ *Op. cit.*, p. 421

luogo circostante (Dalman, p. 421). Quindi Γεθσαμανεί e Γεθημανεί non sarebbero che due trascrizioni diverse di uno stesso nome [come sottolinea il Power⁹, che non esclude comunque che i segni operati da Cristo al Getsemani, secondo il racconto di Giovanni o il segno dato dal traditore Giuda (σημείον di Mt 26,48), possano essere alla base della forma Γεθημανεί che è la più diffusa].

Il Dalman indica la presenza di una caverna che poteva essere utilizzata per un torchio, visto che spesso per i torchi si usavano cavità naturali per il loro calore. E, trovandosi questa lungo il cammino per Betania, (dove d'altronde più di una volta in quei giorni il Signore trascorse la notte: Mt 21,17; 26,6; Mc 11,11; 14,3), non appare strano che Gesù vi si fermasse per pregare solo o con i suoi discepoli, visto che non gli era possibile nel tempio (Lc 21,37 afferma che di giorno la folla seguiva Gesù nel tempio). Il Dalman (pp. 422-423) precisa anche che era un luogo adatto per trascorrervi la notte, considerato che la torchiatura delle olive avveniva verso la fine dell'autunno. Più appartato doveva essere il luogo in cui Gesù pregò dopo essersi ritirato con i suoi tre discepoli, (secondo Mt 26,37 e Mc 14,33) o solo (secondo Lc 22,41). Il Power (col. 635) osserva che l'indicazione Monte degli Ulivi va intesa in senso lato per indicare Gethsemani e Betania, i luoghi di preghiera e riposo.

Certamente Eusebio e Gerolamo fanno di Getsemani il luogo in cui Gesù pregò prima di subire le sofferenze della sua passione¹⁰:

Eusebius:

Γεθσιμανῆ (Mt. 26,36): χωρίον, ἔνθα πρὸ τοῦ πάθους ὁ Χριστὸς προσηύξατο. κείται δὲ καὶ πρὸς τῷ ὄρει ἔλαιῶν, ἐν ᾧ καὶ νῦν τὰς εὐχὰς οἱ πιστοὶ ποιεῖσθαι σπουδάζουσιν.

Hieronimus:

Gethsemani locus ubi ante passionem salvator oravit. Est autem ad radices montis Oliveti nunc ecclesia desuper aedificata.

Origene glissa sulla complessità etimologica del termine¹¹, ma sottolinea la collocazione appartata del luogo.

E infatti la preghiera di Gesù nell'orto del Getsemani evidenzia due caratteri di fondo della preghiera spirituale: il suo carattere di concentrazione interiore e raccoglimento¹² e il suo elevarsi a Dio in forma di colloquio in un luogo puro, nel nascondimento¹³.

⁹ *Op. cit.*, p. 633

¹⁰ Eusebius, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, ed. E. Klostermann, Hildesheim 1966, pp. 74-75.

¹¹ H. Buchinger, *Pascha bei Origenes* («Innsbrucker theologische Studien» 64), Band I, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2005, p. 387 e n. 2127, osserva come in questo luogo della serie 89 Origene lasci aperte due questioni: non dà spiegazione del perché non era conveniente che Gesù fosse catturato nel luogo in cui aveva mangiato la pasqua con i suoi discepoli e non fornisce alcuna spiegazione etimologica del termine Getsemani pur ritenendo che il significato di questo nome poteva essere utile per l'interpretazione del passo.

¹² Per l'esercizio della concentrazione interiore (anche in relazione ai contatti con gli esercizi spirituali delle scuole filosofiche) come frutto di uno sforzo che attraverso il coinvolgimento di intelletto fantasia e ricordo tende progressivamente a eliminare la realtà esterna e quindi diviene indispensabile preparazione alla preghiera, che si trasforma poi nell'*habitus* proprio del santo, la cui forma di vita è essa stessa preghiera incessante, cfr. A. Monaci Castagno, *Un invito alla vita perfetta: il ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene*, in F. Cocchini (ed.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene, Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"* («Studia Ephemeridis Augustinianum» 57), Roma 1997, pp. 117-138.

¹³ Per la caratterizzazione della preghiera nel Περὶ Ευχῆς come ascesa, come colloquio, come conoscenza di Dio e la cui categoria ricapitolativa dei molteplici elementi concettuali ad essa sottesi si può

Tema già sottolineato nel *Perì euchês*, (= *Orat*), dove Origene presenta l'atto orante come impostato a una duplice polarità: il ripiegamento nella propria interiorità (a differenza degli ὑποκριταί, gli "attori" condannati da *Mt* 6,2 per il loro modo esibizionistico di pregare) e la raccomandazione del ritirarsi, all'atto del pregare, nella propria cameretta dell'interiorità (ταμείον di *Mt* 6,6), sede di sapienza e conoscenza, nel rifiuto di ogni esibizionismo: sinagoga e piazza in cui si prega per essere visti sono nel *Perì euchês* altrettanti riferimenti di preghiera ipocrita e in senso traslato anche il teatro dove gli attori appaiono ciò che non sono (c. 20,2)¹⁴:

«Come nei teatri gli attori di certe rappresentazioni non sono ciò che dicono di essere, né quello che appaiono dalla maschera che indossano, così anche tutti quelli che simulano con le apparenze la falsa immagine del bene non sono giusti, ma attori che recitano la parte dei giusti, impersonandola loro stessi nel proprio teatro, le "sinagoghe e gli angoli delle piazze". Chi invece non è ipocrita, ma, spogliatosi di tutto ciò che gli è estraneo, prepara se stesso ad essere gradito nel proprio teatro [interiore], di gran lunga migliore di ogni altro, entra nella sua "camera" dove, oltre alla ricchezza accumulata, ha rinchiuso un tesoro di sapienza e di scienza. E non piegandosi affatto verso l'esterno, né stando a contemplare le cose esteriori, chiusa ogni porta dei sensi onde non essere tratto in inganno dalle sensazioni né dalla loro immagine ed avere oppressa la mente, prega il Padre che non fugge e non abbandona questo luogo segreto, ma vi pone la sua dimora insieme all'Unigenito»¹⁵: lo stesso Gesù ha in altri momenti della sua vita voluto pregare solo con discepoli da lui scelti.

riassumere nella definizione di *preghiera spirituale*, cfr. L. Perrone, *Le dinamiche dell'atto orante secondo Origene: la preghiera come ascesa, colloquio e conoscenza di Dio*, in L.F. Pizzolato-M. Rizzi (edd.), *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 1999, pp. 123-139

¹⁴ L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)* («Supplementi Adamantius» 1), Brescia 2008, pp. 515 s. sottolinea lo scavo esegetico effettuato da Origene nella connotazione teatrale del termine ὑποκριταί che ricorre nel vangelo di Matteo. Ad uno sguardo superficiale e falso come quello di un pubblico di spettatori che colgono solo l'apparenza e si riempiono la mente di immagini ingannevoli si sostituisce lo sguardo di Dio spettatore. «Al primo tipo di visione corrisponde l'*ipocrisia*, cioè un comportamento da attore in cui l'uomo rappresenta sé assumendo un'identità diversa da quella realmente posseduta; questa metafora dello spettacolo come cifra dell'esistenza inautentica ha un suo luogo deputato, un suo "teatro" definito dagli spazi pubblici delle "sinagoghe e degli angoli delle piazze" in cui si esibiscono le forme sociali della pietà religiosa [...]. Di contro a questa scena esteriore, evocata dal paesaggio urbano (le piazze e le strade), sta un'altra topografia tutta interiore, che non è però il luogo dell'invisibilità [...]: nel teatro interiore il cui ambiente scenico è la camera del cuore, l'uomo può ben essere "attore", ma davanti a Dio che, come spettatore, concentra tutta la sua attenzione su di lui». I due scenari sono assolutamente incompatibili, in quanto la possibilità per l'uomo di essere attore è condizionata dalla rinuncia totale ad essere a sua volta spettatore delle cose di fuori per concentrarsi tutto nella esecuzione della sua parte.

¹⁵ Tr. Lugaresi, p. 515. Per il testo greco cfr. GCS OW II,344. Cfr. pure per la traduzione: Origene *La preghiera*, intr., tr. e nn. di N. Antoniono, Città Nuova, Roma 1997. Si riporta qui la pregnante osservazione di A. Monaci Castagno, *Un invito*, cit., p. 131, n. 62: «La camera di *Mt* 6,5 richiama la camera del re di *Ct* 1,4 ove il re introduce la sua sposa: "E come il re ha la sua camera del tesoro – osserva Origene in *CCt* 1,5,10 –, così anche la sposa cioè l'anima ha la sua camera; qui, dopo essere entrata viene ammonita dal Verbo di Dio a chiudere la porta e dopo aver serrato tutte le sue ricchezze viene invitata a pregare il Padre che vede nel segreto (*Mt* 6,6) e che scorge quante ricchezze cioè quante virtù la sposa ha riposto nella camera, affinché, vedendo le sue ricchezze, vengano esaudite anche le sue preghiere. Infatti a ognuno che ha sarà dato (*Mt* 25,29)»». Per l'interpretazione drammatica condotta da Origene sul *Cantico dei Cantici*, cfr. L. Perrone, "The Bride at the Crossroads" *Origen's Dramatic Interpretation of the Song of Songs*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 82/1(2006), pp. 69-102. L'analisi sottolinea come l'interpretazione drammatica condotta da Origene attraverso un'attenta descrizione del susseguirsi delle scene comporti la sovrapposizione di spiegazione storica e spiegazione spirituale entro la quale la lettera non è solo gradino di passaggio che conduce allo spirito ma si innesta in un'esegesi drammatica che determina un esubero di significati che non è del tutto sussunto nell'interpretazione spirituale.

In particolare è sottolineata la necessità della scelta del luogo puro: un'osservazione che (sulla base di *Is* 56, 7 *La mia casa sarà chiamata casa di orazione* e di *Sal* 17(18),7 *Dal suo santo tempio ascoltò la mia voce*) immediatamente rimanda al tempio come casa di preghiera, prospettando una soluzione che, come osserva Origene con sottile ironia, soddisfa senza dubbio i giudei attaccati alle loro favole.

Motivo che è stato sottolineato da Origene nel *Commento a Matteo*, nell'interpretazione dell'episodio della cacciata di Gesù dei mercanti dal tempio: i giudei in conformità alla circoncisione della carne, alle feste e ai sacrifici materiali della Legge, hanno sempre ritenuto che il tempio di Dio fosse quella costruzione di pietre inanimate edificata da Salomone e riedificata da Esdra.

Ma Origene sa bene che il tempio è apparso a Gesù tutt'altro che luogo puro. E lo conferma il primo livello di interpretazione che nel *Commento* Origene stesso ha dato in relazione alla scacciata dei mercanti. L'azione di Gesù per Origene è stata anzitutto un'esortazione ai giudei a purificare il culto così da ripristinare il tempio come casa di preghiera secondo il dettato di Isaia. Egli ha cacciato corporalmente dal tempio coloro che compravano e vendevano e ha rovesciato i banchi dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe per portare a conversione il popolo di allora, che anziché pensare a celebrare una santa festa nel nome del Signore pensavano a comprare e a vendere non già in uno spazio adeguato, ma là dove si sarebbe dovuto soltanto pregare proprio in quanto casa di preghiera¹⁶.

Tornando ora al nostro testo Origene, dopo l'ironico riferimento ai Giudei, riporta il pensiero del cristiano che ha superato le favole giudaiche (cf. *Tt* 1,14), e ha raggiunto l'intima convinzione dell'importanza di una preghiera elevata in condizione di purezza assoluta, a prescindere dalla partecipazione comunitaria, se pregare nella comunità significa pregare con i malvagi.

Un giudizio sorprendente, se si pensa che Origene anche in *Orat*, trattato nel quale la dimensione spirituale della preghiera era stata del tutto privilegiata, nella parte finale vistosamente accenna al carattere comunitario della preghiera e all'efficacia del luogo in cui essa viene praticata: laddove si riunisce la comunità cristiana dei fedeli

¹⁶ *CMt* XVI,20: «In primo luogo, si deve dire che cosa rappresenti il tempio di Dio, che Dio stesso riconobbe, dichiarando per mezzo del profeta: *La mia casa è casa di preghiera* (*Is* 56,4). In conformità alla circoncisione nella carne, alle feste e ai sacrifici materiali della Legge, si pensava che il tempio di Dio fosse quella costruzione di pietre inanimate edificata da Salomone e riedificata da Esdra, ma distrutta dai Romani dopo l'economia (della venuta) del Salvatore. Quello era ritenuto essere casa di preghiera; ma una volta distrutto, i Giudei, non avendo più una casa di preghiera, dovettero necessariamente ammettere di non possedere più il privilegio eccezionale della visita di Dio, che pensavano di avere per il fatto che pregavano nella casa di Dio, e di non poter più compiere i riti del culto della Legge. Il nostro Salvatore dunque, che ha voluto fare dei simboli delle sue azioni spirituali, deve avere cacciati corporalmente dal tempio coloro che compravano e vendevano e deve aver rovesciato i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe e aver detto le parole del testo per portare a conversione il popolo di allora, che, anziché pensare a celebrare una santa festa nel nome del Signore, pensavano a comprare e vendere – non già in uno spazio adeguato, lì dove occorreva vendere e comprare – bensì nel tempio, dove si sarebbe dovuto (solo) pregare in quanto casa di preghiera, lì compivano azioni in contrasto con la preghiera, comprando e vendendo come in una casa di commercio, cambiando danaro e assisi su sedie a vendere colombe. Ed il nostro Gesù deve aver abolito allora l'empietà di ciò che si commetteva presso i Giudei, smascherando quelli che, invece di celebrare la festa secondo la Legge, si davano al commercio e ai bagordi del corpo»: Origene, *Commento al Vangelo di Matteo*3 (Libri XVI-XVII), nn. di M.I. Danieli, tr. di R. Scognamiglio, Roma 2001, pp. 92-94: da qui sono riprese le traduzioni del *Commento a Matteo* di Origene da noi riportate (eccetto che nei luoghi segnalati). Per il testo origeniano cfr. GCS OW X. Per l'esegesi di tutto il passo, sia secondo il racconto giovanneo sia secondo quello matteano, cfr. M. Simonetti, *I mercanti del tempio* in Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, cap. IV, pp. 147-156.

confortati dalla presenza degli angeli e dalla potenza di Cristo si realizza quella comunione a cui essa è chiamata (*Orat* XXXI,5).

È evidente nel nostro testo il rifiuto di una chiesa impura: essa va epurata dai peccatori.

Il passaggio dal primo referente (il giudeo e il tempio) al secondo referente (il cristiano e la chiesa) ancora una volta sottende lo schema di base del *Commento a Matteo* dove la cacciata operata da Gesù dei mercanti dal tempio passa da una interpretazione storica a una ecclesiologica: nella chiesa, che è tempio costruito con pietre vive, vi sono alcuni (e nell'esegesi della cacciata dal tempio Origene si riferisce agli ecclesiastici) che non vivono come si addice alla Chiesa, ma militano secondo la carne e con il loro vizio riducono la casa di preghiera fatta di pietre vive in una spelonca di ladri e sono questi che vengono scacciati dall'azione di Gesù, il quale opera nella chiesa una purificazione interiore e invisibile¹⁷. Quella purificazione che deve riguardare ogni anima¹⁸ ed è insieme premessa e arrivo dell'azione della preghiera¹⁹:

Gesù, sul punto di pregare nella casa del sacerdote Giairo per sua figlia morta, *fece uscire tutti fuori* (*Mc* 5,40), e scelse per sua compagnia solo quei tre che erano stati testimoni sul monte della sua trasfigurazione (*Mt* 17,4 ss.). Per questa ragione anche nelle chiese di Cristo si è mantenuta tale consuetudine: allontanare dalla preghiera comune coloro che manifestamente si trovano in grandi colpe, perchè *un po' di lievito* (*1Cor* 5,6) di coloro che pregano non con cuore puro (*2Tim* 2,22) non abbia a corrompere tutta la pasta dell'unità e della unanimità.

Nel nostro testo comunque il riferimento sia pure forte alla necessità di epurazione della chiesa da ogni elemento di negatività induce anche all'esortazione a non cadere in posizioni di orgoglio autoreferenziali che possano risolversi in atteggiamenti di superiorità e superbia e indurre a criteri di giudizio personali.

Ma anche questo senso si presta a una giusta obiezione rivolta a coloro che non intendono come dovrebbero, e prendono pretesto da qui per dire al prossimo: *Non avvicinarti a me, sono puro*. Questo fece il fariseo nei confronti del pubblicano che *stando da lontano si batteva il petto e diceva: Signore, sii propizio a me peccatore* (*Lc* 18,13). Tale atteggiamento

¹⁷ *CMt* XVI,21: «Ma anche adesso – credo – la Chiesa è tempio costruito con pietre vive (*1Pt* 2,5): in essa ci sono alcuni che non vivono come si addice alla Chiesa, ma militano *secondo la carne* (*2Cor* 10,3); anzi con il loro vizio riducono la *casa di preghiera*, <fatta> di pietre vive, in una *spelunca di ladri*. Se, infatti, si considerano i peccati commessi in alcune chiese da parte di <tali cristiani> che ritengono la *pietà* degli altri *fonte di guadagno* (*1Tim* 6,5), mentre non dovrebbero vivere che *del vangelo* (*1Cor* 9,14), e siccome non lo fanno, ma raccolgono ricchezza e molta proprietà, chi non dirà che quel mistero così grande che è la Chiesa è diventato *spelunca di ladri*?»; XVI,22: «A mio parere, il discorso circa i venditori di colombe ben si attaglia a coloro che affidano le chiese a vescovi, presbiteri o diaconi alla ricerca del loro tornaconto, dispotici, inetti e senza fede [...]».

¹⁸ *CMt* XVI,23: «[...] questo tempio di Dio per natura, appunto la nostra anima, col peccare lo abbiamo riempito di pensieri che vendono e comprano, e di altri ragionamenti che considerano tutto in funzione del denaro [...]».

¹⁹ Origene in *Orat* sottolinea tra le disposizioni preparatorie dell'atto orante la necessità dello stato di purezza di colui che prega, al quale si raccomanda di pregare solo dopo essersi purificato dalle sozzure dei peccati e dai turbamenti delle passioni (VIII,1). Nel disporsi alla preghiera bisogna sostituire ai turbamenti e alle distrazioni dell'esteriorità e ad un atteggiamento rilassato e molle un'attenta sorveglianza di noi stessi (*Orat* IX,1-3; XXXI,2). Il santo e il giusto sono infatti i soggetti della preghiera (IX,2) e l'atto orante viene descritto nei termini di un processo di innalzamento spirituale che trae spunto da due luoghi biblici: *Sal* 122,1 «A te che abiti nel cielo levai i miei occhi» e *Sal* 24,1 «Levai la mia anima a te, o Dio». La preghiera stessa quindi è via verso la santità e la santità è precondizione della preghiera. Cfr. L. Perrone, *Le dinamiche dell'atto orante*, cit., p. 128.

giamento va praticato perciò con giusta misura, per evitare sia di pregare insieme agli indegni per onorare la preghiera (secondo colui che ha detto: *Se due tra voi si raduneranno insieme, qualunque cosa chiederanno verrà loro accordata* [Mt 18,19]) sia di tenere in disprezzo gli inferiori, mettendoci al di sopra di loro, e cadere nell'orgoglio (stando alla parola di Gesù che dice: *Chi si esalta sarà umiliato* [Lc 18,14]).

Alla base della convinzione origeniana il referente essenziale è sempre la comunità ecclesiale.

90.

Ma prendendo Pietro e i due figli di Zebedeo, cominciò a provare tristezza e angoscia (coepit tristari et taediari: Mt 26,37), o, secondo la redazione di Marco (Mc 14,33 coepit pavere et taediari), cominciò a sentire paura e angoscia. Questi stessi discepoli li aveva presi anche sulla montagna, quando stava per essere trasfigurato (cf. Mt 17,4 ss.) e nel caso della figlia del sacerdote Giairo (cf. Mt 8,10; Mc 5,37). E mi chiedo se per caso Gesù abbia visto qualcosa di più nascosto nel tempo anteriore alla passione, quando allontanandosi volle pregare²⁰. Può darsi infatti che abbia visto presenti *i re ed i principi della terra riuniti insieme contro il Signore e contro di lui, il Cristo suo* (Sal 2,2). Per cui, essendosi quelli costituiti in molti e potenti nel male, *cominciò a provare tristezza e angoscia, anzi paura*. E considera che non ha detto: provava tristezza e angoscia, ma *cominciò a provare tristezza e angoscia*. C'è gran differenza infatti tra rattristarsi e cominciare a rattristarsi. Se perciò qualcuno, nel difendere le passioni umane adduce il fatto che lo stesso Gesù si è rattristato, ascolti: *Colui che fu tentato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato* (Eb 4,15), qui non si è rattristato già per l'angoscia della sua passione (*hic non est tristatus tristitia passionis ipsius*), ma è giunto all'inizio stesso della tristezza e della paura soltanto riguardo alla natura umana (*sed factus est secundum humanam naturam tantum in ipso principio tristitiae et pavoris*) per mostrare per via di fatti ai suoi discepoli che erano presenti (specie a Pietro, che aveva grande opinione di sé), ciò che avrebbe detto in seguito, che *lo spirito è pronto ma la carne è debole* (Mt 26,41), e non c'è a volte da confidare in essa ma essere sempre timorosi a suo riguardo. Perché una fiducia incauta porta all'orgoglio, mentre il timore della debolezza induce a rifugiarsi nell'aiuto di Dio, come ha indotto lo stesso Signore ad avanzarsi un poco a prostrarsi con la faccia per terra e pregare [...] egli che poteva *compatire le nostre infermità* (Eb 4,15), perché lui stesso avvolto dalla natura inferma del corpo umano, *ugualmente partecipe* (Eb 2,14) del corpo e del sangue, poiché anche i figli (di cui è detto: *Eccoci, io e i figli che Dio mi ha donato) partecipano della carne e del sangue* (Eb 2,13). Vedendo dunque incombere il combattimento, per lui *non contro la carne e il sangue* (Ef 6,12), ma contro così grandi *re della terra* che assistono e *principi coalizzati insieme contro di lui* (Sal 2,2), così grandi come mai, cominciò ad *aver paura e a provare tristezza*, non soffrendo che l'inizio della paura e della tristezza. Non è scritto infatti che ebbe paura e tristezza ma che *cominciò ad aver paura e cominciò a sentir tristezza*, quando disse: *L'anima mia è triste fino alla morte* (Mc 14,33). E sembra voler significare proprio una tale situazione, come se dicesse: è cominciata in me la tristezza, perché non me ne manchi minimamente il gusto; tristezza che non per sempre, ma *sino al momento della morte* è in me, affinché, essendo *io morto al peccato* (cf. Rm 6,10), muoia a tutta la tristezza di cui in me ci fu solo l'inizio.

Gesù nel ritirarsi a pregare prende con sé Pietro, Giacomo, Giovanni, gli stessi discepoli che aveva portato con sé sul monte quando doveva trasfigurarsi e che tenne con sé come testimoni allorché volendo pregare nella casa di Giairo per la figlia morta fece uscire tutti. Sono i tre discepoli che sono saliti con lui sul monte in disparte. Solo

²⁰ Qui la nostra traduzione si discosta da quella del testo di riferimento.

loro lo hanno contemplato nella condizione divina secondo la loro conoscenza, splendente nel volto come il sole e con le vesti splendenti come la luce, che sono poi la rivelazione del Vangelo (cf. *CMt* XII,36 s.). E come il Logos stesso per conversare con Dio e pregare il Padre sale sulla montagna, in quanto il ritirarsi, l'*anachorein* è fondamentale per entrare in colloquio con Dio, così nel nostro testo lo scenario di fondo, il segreto giardino del Getsemani, si slarga all'intero cosmo, perché la preghiera di Gesù si colloca come momento cruciale nella lotta contro il male e contro le forze demoniache che egli sente scatenarsi contro di sé.

Ed è nella consapevolezza della lotta da sostenere contro siffatte forze demoniache, che provocano l'assalto delle tentazioni del male, che Cristo cominciò a provare tristezza e angoscia, anzi paura. La correzione non è casuale. L'attribuire a Gesù infatti paura significa implicitamente insistere sul coinvolgimento di tutta l'umanità del Cristo, esposta per sua stessa natura alla tentazione e alla caduta. Paura che non ha toccato la componente divina (*series* 90; 92) ma la sola psiche umana del Cristo.

Cominciò a provare tristezza e angoscia secondo la natura umana (coepit taediari et tristari secundum humanam naturam) che è soggetta a tali passioni (quae talibus passionibus subdita est), non già secondo la sua potenza divina che è molto superiore a una passione del genere.

Questo lo diciamo di Gesù, sicché tu non abbia a pensare, come fanno alcune eresie, che egli fosse un uomo, bensì Dio ha assunto la vera natura del corpo umano.

Motivi che insistentemente ricorrono, con riferimento alla duplice natura del Cristo, fin dai primi libri del *Commento a Giovanni* (*CIO* I,28,192²¹; II,26,164²²) e sono ripresi successivamente sia nello stesso *Commento a Giovanni* (XXVIII,18,158-159²³) sia nelle *Series* (65²⁴; 92) e che riportano al tema della componente tricotomica dell'uomo.

Nei *Principi* infatti Origene sostiene che è proprio della psiche, in quanto *medium* tra la carne e lo spirito²⁵, l'essere soggetta a passione e turbamento: quando si voglio-

²¹ «[...] teniamo presente che l'Unto è l'uomo. Che si riconosce soprattutto dal turbamento e dal dolore che invadono la sua anima a causa appunto dell'elemento umano, mentre il Re è secondo la natura divina»: Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, ed. E. Corsini, Torino 1968. Per il testo greco cfr. GCS OW IV,35, *Der Johanneskommentar*, ed. E. Preuschen, Leipzig 1903.

²² «Egli ha preso le nostre debolezze e si è addossato le nostre malattie» (*Mt* 8,17) cioè le debolezze della [nostra] anima e le malattie dell'io nascosto nel cuore (*IPt* 3,4). A causa di queste infermità e malattie, che ha preso da noi per addossarsele, egli confessa di avere l'anima triste e turbata (cfr. *Mc* 14,34; *Gv* 12,27); e nel profeta Zaccaria è descritto come rivestito di vesti sudicie, che sono appunto i peccati [...]» (tr. Corsini, p. 252).

²³ «Ecco perché dice egli stesso: "Ora invece cercate di uccidere me, uomo che vi ho detto la verità" (*Gv* 8,40). [159] Ora, siccome quel che di lui andò soggetto a morire fu l'uomo, mentre non erano uomo né la verità né la sapienza né la pace né la giustizia né ciò di cui è detto: "il Logos era Dio" (cfr. *Gv* 1,1), non morirono né il Logos, che è Dio, né la verità, né la sapienza, né la giustizia, perché l'immagine di Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura (cfr. *Col* 1,15) non era suscettibile di morte» (tr. Corsini, p. 719).

²⁴ «Vedi se possiamo risolvere la questione in questo modo. Colui che dice ai discepoli: *Ecco, io sono in mezzo a loro* (*Mt* 18,20) eccetera: colui che sta anche in mezzo a coloro che non lo conoscono, è l'Unigenito Figlio di Dio, Dio Verbo, Sapienza, Giustizia, Verità, non circoscritto in ambito corporeo. Rispetto a questa natura della sua divinità, non si allontana; si allontana invece secondo l'economia del corpo assunto, per cui si è pure turbato ed è diventato triste, dicendo: *Adesso la mia anima è turbata* (*Gv* 12,27), ed ancora: *L'anima mia è triste fino alla morte* (*Mt* 26,38)»: *Series* 1,405.

²⁵ Cfr. *Prin* III,4,2: «[...] resta che si parli di quell'anima che può avere una sua volontà avversa alla volontà dello spirito. Se la cosa è così, risulta che la volontà di questa anima è intermedia fra la carne e lo spirito e ubbidisce e serve ad uno dei due, cui avrà scelto di servire: quando essa si assoggetta ai piaceri

no indicare questi due stati, Gesù richiama l'anima, come quando dice: *Ora la mia anima è turbata (Gv 12,27) e: la mia anima è triste fino alla morte (Mt 26,38) e: nessuno toglie da me la mia anima ma io la depongo da me (Gv 10,18)*. Eppure quando definisce debole la carne non dice che è preparata l'anima ma lo spirito (Mt 26,41), proprio perchè l'anima è un *quid medium* suscettibile di vizi e virtù, mentre lo spirito che è nell'uomo non è suscettibile di alcun male. E infatti Gesù nelle mani del Padre effonde non l'anima ma lo spirito (Lc 23,46) e quando dice debole la carne non dice che è preparata l'anima ma lo spirito (Mt 26,41) (*Prin* II,8,4). In effetti la distinzione tra anima e spirito è un punto fisso dell'antropologia origeniana: l'anima è qualcosa di medio suscettibile di virtù come di vizio, mentre lo spirito che è nell'uomo non è suscettibile di male²⁶. Tutti gli aspetti migliori sono detti infatti frutti dello spirito e non già dello Spirito Santo, come si potrebbe pensare, ma dello spirito umano²⁷. Eppure non è sempre del tutto chiaro il rapporto tra anima e spirito, come non sempre eguale è giudizio sullo spirito e sulla sua peccabilità²⁸. Il versetto di Gv 13,21 ὁ Ἰησοῦς ἐτα-

della carne, rende gli uomini carnali; quando invece si unisce allo spirito, fa vivere nello spirito gli uomini, che per questo sono chiamati spirituali [...]: *I Principi* di Origene a cura di M. Simonetti, Torino 1968, p. 441 (cfr. GCS OW V,267, *De Principiis*, ed. P. Koetschau, Lipsia 1913); *CMt* XIII,2: «L'anima del peccatore infatti è sotto il dominio della carne, e quella del giusto è sotto il dominio dello spirito»; *Dial.* 6, SC 67, ed. J. Scherer, Paris 1960, 71: «Origene disse: "Che l'uomo sia composto, l'abbiamo imparato dalle sacre Scritture. Dice infatti l'apostolo: "Iddio vi santifichi lo spirito e l'anima e il corpo". Quando dice: "Vi santifichi integri, e sia preservato perfetto il vostro spirito e l'anima e il corpo senza repressione nella venuta del signore nostro Gesù Cristo" (*ITs* 5,23), questo spirito non è lo Spirito Santo, ma una parte del composto umano, come insegna il medesimo apostolo quando dice: "Lo Spirito rende testimonianza al nostro spirito" (*Rm* 8,16). Se fosse stato lo Spirito santo non avrebbe detto: "Lo Spirito rende testimonianza al nostro spirito"»: traduzione ripresa da A. Orbe (ed.), *Il Cristo. Volume I. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Fondazione Lorenzo Valla, 1985, p. 339.

²⁶ La concezione tricotomica di influsso paolino (*ITs* 5,23) induce Origene a raffigurare l'anima come un *quid medium* tra lo spirito (lo *pneuma*, principio della vita divina) che la trae al bene e la carne (la *sarx*, negazione della vita divina) che la spinge al male. Una concezione che era già variamente presente negli gnostici in relazione agli psichici dotati di capacità di scegliere tra due possibilità, solo che per gli gnostici gli psichici non possono mai diventare pneumatici, mentre per Origene questa possibilità è aperta a tutti gli uomini: cfr. E. Corsini, *Commento a Giovanni*, p. 777 n. 35 e M. Simonetti, *I Principi*, p. 313, n. 32. Si tratta di una distinzione che, come osserva Simonetti, sembra contrastare con lo schema antropologico binario che è alla base della concezione della caduta delle creature razionali ma che si chiarisce con la precisazione che lo spirito non è parte naturale del composto umano, ma essendo di natura molto superiore, gli deriva da un dono divino (*Clo* II,21,15[138]: «L'uomo "psichico" [naturale] (ψυχικός ἄνθρωπος) non comprende le cose dello Spirito di Dio, poiché infatti per lui sono follia; [...] lo spirituale [pneumatico] invece giudica ogni cosa" (*ICor* 2,14-15). Per noi l'omissione di «uomo» davanti a «spirituale» non è inutile: lo spirituale infatti è più che uomo, perché l'uomo è caratterizzato o dall'anima (ψυχή) o dal corpo (σώματι) o da tutti e due, ma non dallo spirito (πνεύματι) che è più divino di entrambi, mentre lo spirituale (πνευματικός) riceve il suo nome appunto dal fatto che in lui la partecipazione allo Spirito (πνεύμα) è prevalente».

²⁷ *Clo* XXXII,18,11(218-219): «Aveva detto prima: "Adesso l'anima mia è turbata" (*Gv* 12,27). Invece qui è detto: "Dette queste cose, Gesù si turbò per opera dello spirito". Dinanzi a questo passo mi pongo queste domande: perché mai non è detto "lo spirito di Gesù è turbato" in corrispondenza con quanto è detto prima: "L'anima mia è turbata"? O viceversa, perché le parole: "L'anima mia è turbata" non corrispondono alle altre: «Si turbò per opera dello spirito»? Ho osato pormi queste domande, ma con una certa prudenza, avendo osservato in tutta la scrittura una differenza tra anima e spirito: l'anima è qualcosa di medio, suscettibile di virtù come di vizio, mentre lo spirito che è nell'uomo non è suscettibile di male. Tutti gli aspetti migliori sono detti infatti frutti dello spirito e non già dello Spirito Santo come si potrebbe pensare, ma dello spirito umano. In contrapposizione con esso si dice infatti che sono note le opere della carne, tutte quante da biasimare in quanto nessuna delle opere della carne è degna di lode»

²⁸ Oscillante è la posizione di Origene sulla possibilità dello spirito di non peccare o peccare, fino ad arrivare all'affermazione che anche lo spirito deve essere salvato da Cristo (*Dial* 6: «Or dunque, il Salvatore e Signore nostro, volendo salvare l'uomo, come lo volle salvare, perciò volle salvare il corpo così come volle salvare l'anima, e volle salvare anche il resto dell'uomo, lo spirito. Non avrebbe potuto salvare

ράχθη τῷ πνεύματι, dove nel turbamento di Gesù è implicato lo spirito, non si adatta del tutto infatti con le precedenti affermazioni. Origene comunque nel relativo *Clo* (XXXII,18,11) interpreta nel senso che il turbamento di Gesù presuppone in lui, come successivamente a lui, capostipite di santità, in tutti i santi, il dominio dello spirito sull'anima²⁹. Il santo infatti vive per lo spirito, che in lui presiede a tutte le funzioni del vivere, a ogni azione, preghiera e inno rivolto a Dio; e quindi qualunque cosa faccia lo fa con lo spirito e se subisce una passione la subisce per lo spirito. In Gesù, infatti, (siamo ancora nel *Clo*), era presente lo spirito umano in quanto egli aveva assunto un uomo completo e il suo turbamento proveniva da ciò che lo spirito conosceva e che perciò fu turbato³⁰.

Non si può non sottolineare l'insistenza di Origene sul motivo del "cominciare a provare tristezza e angoscia" o secondo la differente lezione di Marco, "cominciò a provare paura e angoscia".

Un taglio esegetico che troverà grande sviluppo in Didimo attraverso la elaborazione del concetto di *propatheia* illustrato nei testi di Emanuela Prinzivalli come termine chiave di tutta l'antropologia e la cristologia di Didimo e tradotto dalla studiosa attraverso la perifrasi "stato iniziale della passione". Una dottrina che applicata a Cristo trova il suo fondamento nella pienezza dell'umanità di Lui, individuata nella presenza di un'anima razionale: anima consustanziale a quella di ogni uomo, nella condivisione di creaturelità e mutabilità, in opposizione all'immutabilità che è propria di Dio.

Nel *Commento al Salmo 21,15b* (in *PsT 33,29*) (*È divenuto il mio cuore come cera che si liquefa in mezzo al mio seno*), a proposito del turbamento che può cogliere i fedeli in Cristo, corpo mistico di Lui, Didimo identifica la *propatheia* con la *taraché*, un lieve turbamento che si sviluppa per un breve spazio di tempo, ma che non permane³¹. La *propatheia* infatti indica la generale fragilità dell'anima che di fronte a una

l'uomo intero se non avesse assunto l'uomo intero. Esclude la salvezza del corpo chi dice spirituale il corpo del Salvatore, ed esclude la salvezza dello spirito dell'uomo del quale l'apostolo dice: "Nessuno degli uomini conosce le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui" (*1Cor 2,11*). Poiché voleva salvare lo spirito dell'uomo, di cui l'apostolo disse queste parole, Cristo assunse anche uno spirito d'uomo. Questi tre elementi furono separati nel momento della passione, questi tre elementi furono riuniti nel momento della risurrezione»: Trad. ripresa da A. Orbe (ed.), *Il Cristo*, cit., pp. 339 s. Per il testo greco cfr. SC 67,70 s.

²⁹ *Clo* XXXII,18,11(223-224): «Qui si deve dire piuttosto in che modo secondo quanto si è detto prima "dette queste cose Gesù si turbò" (*Gv 13,21*), non già "nell'anima" (τὴν ψυχὴν) o "per opera dell'anima" (τῆ ψυχῆ) e neppure "nello spirito" (τοῦ πνεύματος), ma "per opera dello spirito" (τῷ πνεύματι). Ora, perché le precedenti considerazioni intorno allo spirito conservino il loro valore, occorre dire che, per quanto riguarda l'espressione: "Adesso la mia anima è turbata", il turbarsi era una passione propria dell'anima; per quanto riguarda invece l'espressione: "Gesù si turbò per opera dello spirito" (*Gv 13,21*), (che è quello umano) la passione derivava dalla signoria dello spirito. Il santo infatti vive per lo spirito, che in lui presiede a tutte le funzioni del vivere, a ogni azione, preghiera e inno rivolto a Dio; e quindi qualunque cosa faccia lo fa con lo spirito e se subisce una passione la subisce per lo spirito» (tr. Corsini, pp. 777 s.). Per la differenza di valore stabilita da Origene tra le varie espressioni: accusativo di relazione (τὴν ψυχὴν), dativi strumentali (τῆ ψυχῆ, τῷ πνεύματι), genitivo forse con valore di accusativo di relazione (τοῦ πνεύματος), cfr. Corsini, p. 777 n. 36).

³⁰ *Clo* XXXII,18,11 (225): «Se ciò vale per il santo, quanto più lo si dovrà dire per Gesù Cristo, che dei santi è il capostipite! Lo spirito umano che era in lui, in quanto egli aveva assunto un uomo completo (ἐν τῷ ἀνειληφέναι αὐτὸν ὅλον ἄνθρωπον), portò turbamento nelle rimanenti sue parti umane».

³¹ Didimo, *Comm. Salmo 21,15b* «È divenuto il mio cuore come cera che si liquefa in mezzo al mio seno. Il cuore di questo corpo consistente nella unione dei credenti sono gli spirituali. Anche quanti sono il suo cuore sono divenuti come cera che si liquefa. La differenza però è che, anche se la cera si è liquefatta, non è andata fuori dal suo seno. Continuano a stare nel suo seno per essere di nuovo generati. Dopo il turbamento subito, di nuovo si sono mostrati come figli del Salvatore». *Domanda*: Che specie di turbamento?

stimolazione esterna subisce un turbamento istantaneo e passibile di tramutarsi in passione solo se il soggetto dà il proprio assenso. In quanto connaturata all'anima umana, anche l'anima di Cristo la sperimenta e il fatto che Gesù si fermi a questo stadio costituisce il merito di Gesù stesso e attesta di fatto la sua impeccabilità. E, infatti, nel commento al v. 21b dello stesso *Salmo 25*, Didimo "nell'affermare la soggezione naturale dell'anima di Cristo alla *propatheia*, precisa le caratteristiche di assoluta involontarietà e di istantaneità della medesima, arrivando a definirla una debolezza naturale, assolutamente non soggetta a valutazione morale e distinguendo in essa quattro stadi della disposizione interiore: la *propatheia* "libera da biasimo", il *pathos*, la disposizione interiore ormai compromessa e l'azione negativa³².

La *propatheia* è moto interiore che Didimo attribuisce anche all'anima di Cristo (in *PsT 222,12*), sulla base della precisazione che la *propatheia* non è peccato. Nel commento al *Sal 34,17* (*ristabilisci la mia anima dalla loro cattiveria e dai leoni la mia unigenita*) Didimo nell'attribuire ai santi questa preghiera ricorre alla dottrina della *propatheia* in base alla quale il turbamento involontario, come può essere la sensazione di timore, non può essere imputata alla volontà dell'uomo e quindi non è peccato³³. Il santo però non vuole trovarsi in questa situazione che è di pericolo potenziale e quindi prega per essere ristabilito dalla *propatheia* (in *PsT 221*)³⁴. Ne deriva che alla domanda specifica dello studente che chiede precisazioni sull'anima di Cristo, Didimo riconosce ad essa la possibilità di trovarsi nella condizione della *propatheia* a causa della sua fragilità creaturale che è anzi il fondamento del merito di Cristo e quindi della sua gloria. E identifica con questa condizione il turbamento di Cristo durante la preghiera del Getsemani: per lui quel cominciare a entrare nello stato d'animo concitato, che dopo di sé non comporta altro, è essenzialmente la condizione della *propatheia*, nella quale si trova l'anima razionale dell'uomo che, pur capace di accogliere in sé ira, desiderio, dolore, paura, (*Ps T 222,13-14*), frena tuttavia questi turbamenti. Si tratta di un portato proprio della creaturalità, che lo stesso Cristo ha sperimentato in quanto uomo perfetto dotato di anima razionale ontologicamente soggetta al peccato al pari di qualsiasi altra anima razionale. D'altronde lo stesso essere esposto a tutte le implicazioni del peccato conferisce all'anima del Cristo il merito di essersene tenuta esente servendo quindi da esempio agli uomini.

Lo stadio iniziale di una passione che si verifica per un tempo breve, non così tanto da persistere»: cfr. Didimo il Cieco, *Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura* («Lecture cristiane del primo millennio» 37), intr., tr. e nn. di E. Prinziavalli, Milano 2005, pp. 174-175. Per la connotazione leggermente negativa che contrariamente al solito assume in questo luogo il concetto di *propatheia* in quanto subita dai fedeli liquefatti come cera di *Sal 21,15b*, si cfr. le finissime osservazioni di Prinziavalli, p. 175 n. 65.

³² Didimo, *Comm. Salmo 21,21b*: «Cominciò a spaventarsi e a provare turbamento (*Mc 14,33*). Se siamo al momento incipiente non può essere preso per viltà lo stadio iniziale di una passione: esso è una debolezza naturale, non una qualità che fa la differenza morale, almeno fino a che non va oltre così che non sia più semplice stadio iniziale. Abbiamo distinto spesso tra quattro stadi: soltanto lo stadio iniziale della passione è libero da biasimo, non è soggetto a biasimo; la passione è soggetta a un biasimo modesto; la disposizione è sicuramente una colpa; molto di più l'azione che si viene a compiere» (Prinziavalli, *Didimo il Cieco, Lezioni sui Salmi*, cit., p. 198).

³³ E. Prinziavalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, L'Aquila-Roma 1988, p. 116, sottolinea come, a parte il caso di Giobbe, l'argomento che suscita negli studenti il più grande numero di perplessità sia proprio la *propatheia*, tema fondamentale per la cristologia e l'antropologia didimiana.

³⁴ «Dunque *ristabilisci* noi: l'essersi spaventato significava essere nello stadio iniziale della passione. Ma egli desidera essere fuori anche da questo stato iniziale, poiché non ha certo detto: dalla mia perversità.

Domanda: (Intende allora dire:) nell'assenza di timore?

Pur essendo nel timore, non ha detto: ristabiliscimi nell'assenza di timore, sì che io non soffra più nemmeno dello stadio iniziale della passione!» (tr. Prinziavalli, *Didimo il Cieco, Lezioni sui Salmi*, cit., p. 532).

Sul Salmo 34,17 (in PsT 222,3)

Domanda: E l'anima del Salvatore?

Dal momento che è stata provata in tutto fuorché nel peccato (Eb 4,15), le attribuiamo lo stadio iniziale della passione, ma lo stadio iniziale della passione non è peccato: poiché, se non attribuisce alla sua anima nemmeno questo, tu introduci per l'anima una sostanza diversa, e allora essa non ha più gloria né è degna di lode e di essere coronata. Nei Vangeli puoi leggere: *Cominciò a spaventarsi e a provare turbamento (Mt 26,37)*. Quel "cominciare" non altro è che lo stadio iniziale della passione: questo inizio è e rimane un inizio, non ha niente dopo. Solo quest'anima prima della scelta dei mali ha scelto il bene.

Domanda: Che cosa significa stadio iniziale della passione?

Lo abbiamo spiegato più volte. La sostanza della creatura razionale è atta a ricevere ciò che per natura può ricevere: è atta a ricevere ira, desiderio, dolore, turbamento, paura. Se incombe qualcosa che genera paura, la sostanza razionale si sconvolge tutta. Ma talvolta si riesce a far cessare subito il turbamento (ταραχή) in modo che dopo di questo non ci sia nulla. Questo stato lo si dice: stadio iniziale della passione (προπάθεια) (tr. Prinziavalli, p. 533).

Una posizione più sfumata assume Didimo nel *Commento al Salmo 40 (PsT 293)*, dove partendo dal problema della peccaminosità dell'anima dei santi, afferma che questa pecca se cade nello stato iniziale della passione, assimilando quindi la *propatheia* a un peccato lieve o facendo riferimento alla sensazione soggettiva che coglie l'anima immacolata di fronte al turbamento momentaneo della *propatheia*³⁵. E sulla base del concetto che ogni processo psicologico si svolge nell'anima razionale considera il testo di Matteo e Marco *Cominciò a spaventarsi e a provare turbamento* come essenziale confutazione della eresia apollinarista tendente ad accettare nel Cristo la sola natura appetitiva irrazionale. La tesi didimiana si fonda sul concetto di turbamento provato dal Cristo, che è ben altro rispetto alla paura, comune anche agli animali privi di ragione. E comunque di entrambi gli stati d'animo sia paura sia turbamento a Gesù viene attribuito soltanto l'inizio, ossia lo stadio precedente la passione vera e propria, lo stato cioè di *propatheia* che non è peccato.

Sul Salmo 40,6

Domanda: Il corpo non cade nel peccato?

È la mia anima che si trova nello stadio iniziale della passione: *Cominciò a spaventarsi e a provare turbamento (Mt 26,37; Mc 14,33)*. Da questo passo sono confutati coloro che ammettono per Gesù solo la capacità appetitiva, quella cosiddetta irrazionale (cf. *Mt 26,49; Mc 14,45*). L'animale privo di ragione è in grado di cominciare a provare spavento, non turbamento. Il turbamento è estraneo all'animale. Invece a Gesù viene attribuito l'inizio sia della paura sia del turbamento. Quello che viene dopo lo stadio iniziale della passione non è più inizio (οὐκ ἔστι δὲ ἀρχὴ ἢ μετὰ τὴν προ-

³⁵Comm. Salmo 40 (PsT 293) «Domanda: Dunque l'anima dei santi pecca?»

«L'anima dei santi si dice che pecca se cade nello stadio iniziale della passione. Ci siamo serviti spesso dell'esempio seguente: una veste sporca, se si macchia perché è stata toccata, non sembra che gli sia successo nulla. Se invece mi prendi una veste immacolata, appena uscita dal sarto anche se viene solo sfiorata, si dice che si è sporcata»: tr. Prinziavalli, *Didimo il Cieco, Lezioni sui Salmi*, cit., p. 739. La Prinziavalli (n. 26) per lo stesso concetto richiama *Comm. Salmo 24,1-2*: «[...] per colui che vorrebbe essere assolutamente puro anche i peccati piccoli sembrano essere grandi. Una volta ho fatto questo esempio: quando un mantello, usato di continuo, ha da ogni parte macchie di sporco, se anche lo si tocca, se lo si sgualcisce, non sembra che abbia ricevuto danno. Ma se viene portato in lavanderia, anche sfiorarlo con le dita sembra un danno, sembra contaminarlo. L'uomo interamente puro pensa che anche una piccola colpa di pensiero sia un grande peccato» C'è quindi una sfumatura negativa: un uomo che vuole essere irreprensibile considera un grande peccato anche la sola *propatheia* (cfr. Prinziavalli, *Didimo il Cieco, Lezioni sui Salmi*, p. 276).

πάθειαν): la passione non è un inizio, invece lo è lo stadio precedente (τὸ πάθος οὐκ ἐστὶ δὲ ἀρχὴ ἀλλ' ἢ προπάθεια αὐτῆς)³⁶ (tr. Prinzivalli, pp. 739 s.).

In effetti Rondeau³⁷ ammette che il concetto di *propatheia* appare già in Origene, almeno secondo il testo del *Commento al Salmo 4,5*, riportato nella catena palestinese³⁸, dove l'autore distinguerebbe, a fianco di una collera deliberata, un movimento involontario che alcuni definiscono *propatheia*; un tipo di collera che già per Origene (secondo il testo catenario) non è un peccato, dal momento che si tratta di un moto che si situa al di qua del libero arbitrio. Il riferimento di Origene alla *propatheia* comparirebbe però soltanto in questo testo mentre, come si è detto, sarà ampliato da Didimo, nei *Commenti ai Salmi* di Tura e sarà ripreso, nella scia didimiana da Gerolamo³⁹ nel *Commento a Matteo*: nel I libro Gerolamo sottolinea la differenza tra *passio* e *propassio* dove quest'ultima contiene in germe la colpa, ma non è peccato (*licet initii culpam habeat tamen non tenetur in crimine*)⁴⁰. Nel IV libro, a proposito del *Commento a Matteo 26,37*, Gerolamo precisa che il Signore nel Gethsemani per dimostrare la realtà della sua incarnazione si rattrista realmente, ma per non lasciare che la passione domini nel suo animo, comincia soltanto a rattristarsi (*vere quidam contristatus sit sed, ne passio in animo illius dominaretur per propassionem coeperit contristari*)⁴¹. Tuttavia in Gerolamo c'è una minima oscillazione che denota come talvolta

³⁶ Per il testo greco cfr. *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*. Teil V. *Kommentar zu Psalm 40-44,4*, ed. e tr. M. Gronewald, Bonn 1970.

³⁷ M.-J. Rondeau, *Les Commentaires Patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*. Vol. II: *Exégèse prosopologique et Théologie*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1985, p. 159 n. 403 bis.

³⁸ Orig. *Sel. in Ps.* 4,5, PG 12,1141D-1144B.

³⁹ A. Gesché, *La Christologie du "Commentaire sur les Psaumes" découvert à Toura*, Gembloux 1962, pp. 193-197, riunisce in un dossier le occorrenze geronimiane sulla *propatheia* [Hier. in *Hiezech.* VI,18,1-2, CCL 75,228, cit. alla n. 42; in *Math.* I,5,28, CCL 77,30 s., cit. alla n. 40; SC 242, t. I, 118; in *Math.* IV,26,37, CCL 77,253 s., cit. alla n. 41; SC 259,252; *Epist.* 79,9, CSEL 55,98], delle quali sottolinea le analogie con Didimo.

⁴⁰ Hieron. in *Math.* I,5,28, CCL 77,30-31; SC 242,118): Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo. *Inter πάθος et προπάθειαν id est inter passionem et propassionem, hoc interest quod passio reputatur in vitio, propassio (licet initii culpam habeat) tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est; si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit ...de propassione transivit ad passionem et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio. Quicumque igitur viderit mulierem ad concupiscendum id est si sic aspexerit ut concupiscat [...] iste recte moechatus eam dicitur in corde suo.* (« Chi guarda una donna per desiderarla, già ha commesso adulterio in cuor suo. Tra *pathos* e *propatheia* cioè tra *passio* e *propassio* c'è questa differenza che la passione è considerata come un vizio, mentre la *propassio* benché contenga la colpa in germe, non è ritenuta come un capo di accusa. E così che colui che ha visto una donna e che ne ha avuto l'animo sollecitato (*Mt* 5,28) è stato preso da una *propassio*. Ma se gli sia capitato di acconsentirvi e abbia fatto di ciò che era un pensiero (*cogitatio*) un desiderio (*affectum*), ecco che è passato dalla *propassio* alla *passio*. Ciò che allora gli manca non è la volontà di peccare, ma l'occasione. Chiunque quindi veda una donna per desiderarla cioè se l'abbia guardata in modo da desiderarla [...] questi giustamente già ha commesso adulterio in cuor suo»).

⁴¹ Hier. in *Math.* IV,26,37, CCL 77,253 s.; SC 259,252: Et adsumpto Petro et duobus filiis Zebedaei coepit contristari et maestus esse. *Illud quod supra diximus de passione et propassione etiam in presenti capitulo ostenditur, quod Dominus, ut veritatem adsumpti probaret hominis, vere quidam contristatus sit sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem coeperit contristari. Aliud est enim contristari et aliud incipere contristari. Contristabatur autem non timore patiendi qui ad hoc venerat, ut pateretur et Petrum timiditatis arguerat, sed propter infelicissimum Iudam et scandalum omnium apostolorum et reiectionem populi Iudaeorum et eversionem miserae Hierusalem. Unde et Ionas super ariditate cucurbitae vel hederæ contristatur nolens perire quondam tabernaculum suum. Si autem tristitiam animi non affectum Salvatoris erga perituros sed passiomen heretici interpretantur, respondeant quomodo exponunt illud quod ex persona Dei per Hiezechielem dicitur: Et in omnibus istis contristabas me (*Ez* 16,43, LXX). («Poi, presi con sé Pietro e i due figli di Zebedeo cominciò ad essere triste e angosciato (*Mt**

ci sia nella sua interpretazione una minima incertezza riguardo la natura della *propatheia*: nel commentare infatti Matteo 5,28 non esclude dalla *propatheia* un inizio di colpa (*licet iniii culpam habeat tamen non tenetur in crimine*), tanto che, proprio a motivo di questa presunta colpevolezza, sia pure leggerissima, nel *Tract. in Ps. 15,7* (CCL 78,375) afferma che il Cristo è indenne da ogni peccato, ivi compreso gli inizi dei pensieri cattivi (*cogitationum exordiis*) che si definiscono *propassiones*⁴².

Comunque nel nostro commento si insiste molto sul fatto che il *principium tristitiae vel pavoris*, provato dall'uomo Gesù al pari di tutte le altre sensazioni, scompare, proprio perché vinto, al momento della morte.

È la stessa concezione elaborata in *FrIo* 88 su *Gv* 12,27 (*l'anima mia è turbata*), dove Origene afferma che l'anima del Salvatore, vedendo al momento della passione scendere in campo contro di sé tutte le forze di Satana, ebbe un moto di turbamento non per timore della morte, ma per il timore di soccombere. Cristo infatti permetteva che talora l'anima andasse soggetta alle sue proprie passioni, anche solo per un brevissimo istante⁴³.

E anche in *Clo* XXXII,23,295-296 a proposito di *Gv* 13,27 e precisamente delle parole che Gesù rivolge a Giuda (*quello che fai fallo subito*), Origene nel sottolineare

26,37)". Quanto abbiamo detto prima a proposito della passione e del periodo ad essa precedente, anche qui ripetiamo. Il Signore per dimostrare la verità della sua incarnazione, si rattrista realmente; ma per evitare che l'inquietudine della passione signoreggi nel suo animo, comincia a rattristarsi prima che la passione abbia inizio. Una cosa infatti è rattristarsi e un'altra cominciare a rattristarsi. Il Signore si rattrista non per la paura delle sofferenze, dato che è venuto proprio per subirla e per questo ha rimproverato l'eccessiva preoccupazione di Pietro, ma si rattrista per l'infelice sorte di Giuda, per lo scandalo di cui saranno colpiti gli apostoli, per il popolo giudeo che sarà respinto, per la distruzione della misera Gerusalemme. Anche Giona si rattristò vedendo inaridirsi la zucca o l'edera, non volendo che perisse quello che era stato il suo rifugio (cfr. *Gn* 4,8). Dunque se gli eretici vedono in questa tristezza la paura della passione imminente e non una prova dell'affetto del salvatore per gli uomini che periranno come spiegano le parole che Dio dice per bocca di Ezechiele: "E per tutti costoro io mi rattristavo" (*Ez* 16,43 secondo i LXX)?»: Girolamo, *Commento al Vangelo di Matteo*, tr. di S. Aliquò, intr. di S. Cola, Roma 1969, p. 278.

⁴² Hier. *Tract. de psalmo XV* (CCL 78,377) *Dominum et Salvatorem nostrum, non solum opere et sermone, sed ne cogitatione quidem vel cogitationum exordiis, quas vocant προπαθείας, peccare potuisse, quem cotidie erudiebat Dei Verbum*; Hier. in *Hiezech. XVIII,1-2* (CCL 78,228) *Deus igitur primos et secundos stimulos cogitationum, quas Graeci προπαθείας vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, nequaquam punit, sed si cogitata quis facere decreverit aut ipsa quae fecit noluerit corrigere paenitentia*; Hier. *epist. 79,9* (CSEL 55,98) *difficile est, quin potius impossibile, perturbationum iniiiis carere quempiam, quas significantius Graeci προπαθείας vocant, nos, ut verbum vertamus e verbo, antepassiones possumus dicere, eo quod incentiva vitiorum omnium titillent animos et quasi in meditullio nostrum iudicium sit vel abicere cogitata vel recipere* («È difficile – per non dire del tutto impossibile – che uno possa essere esente dalle prime vampate passionali che sconvolgono. I Greci per indicarle, usano il termine più espressivo di *propatheias*; noi, se vogliamo tradurre pedestremente la parola, possiamo chiamarle pre-passioni, dato che questi incentivi ad ogni sorte di vizi solleticano l'animo, e il nostro giudizio viene a trovarsi nell'alternativa – per così dire – di respingerle o accettarle: San Girolamo, *Le Lettere*, tr. e nn. di S. Cola, vol. II, Lettere LIII-LXXXIX, Roma 1962, p. 381). Rondeau, cit., p. 161, collega queste minime incertezze di Gerolamo alla lettura di alcuni passi didimiani come *Comm. Salm.* 40,6, dove Didimo include la *propatheia* tra le infermità umane che il Cristo ha assunto facendosi simile a noi in tutto, eccetto che nel peccato. Cfr. pure Prinziavalli, *Didimo il Cieco, Lezioni sui Salmi*, p. 276 n. 13; p. 739 n. 26 e la nostra n. 35.

⁴³ *FrIo* 88 (*Gv* 12,27): «In occasione della passione salvifica, tutte le forze di Satana insieme con il loro comandante, scesero in campo contro il Salvatore. Alla loro vista, l'anima del Salvatore ebbe un moto umano di turbamento: non che temesse la morte (anche se questo è umano), temeva piuttosto di soccombere. Cristo infatti permetteva talora che essa andasse soggetta a quelle che sono le passioni sue proprie; e siccome egli stava per diventare cagione di salvezza per coloro che a lui si sottomettono (*Eb* 5,9), la sua anima era triste e turbata a causa di questi. Egli però non fu sopraffatto totalmente dal turbamento, come potrebbe pensare qualcuno, ma solo per un brevissimo istante, come indica l'avverbio "ora" (ὀρα) (ὀρα): il suo turbamento cessò appena incominciato e durò, per così dire, un punto di tempo (σημεῖον ἤν χρόνον) [...]» (tr. Corsini, p. 886)

come Gesù stia invitando al combattimento il suo avversario (sia esso Giuda o il diavolo) per non differire oltre il suo servizio all'economia di salvezza, esclude nella maniera più assoluta che Gesù possa aver provato paura di fronte alla morte, come non l'ha provato al momento in cui pregava il Padre di allontanare da sé il calice, quando si preparava con sommo coraggio e armato di tutto punto al combattimento⁴⁴.

91.

Restate qui e vegilate con me (Mt 26,38), come se dicesse: anche se agli altri discepoli ho detto: «*Sedetevi qui, mentre io vado là a pregare (Mt 26,36)* ed ho condotto sin qui solo voi tre, non voglio che voi avanziate oltre, perché non ne siete ancora capaci. Per questo motivo rimanete qui vegliando, come veglio io, ben consapevoli che mentre agli altri ho detto di sedere lì, essendo essi come inferiori, per preservarli immuni da questa lotta, voi invece, in quanto più forti, vi ho condotti fin qui, perché *vi impegniate con me nelle veglie e nelle preghiere (Rm 15,30)*». Però a vostra volta fermatevi qui, perché *ognuno permanga nel grado della sua vocazione (1Cor 7,20)*, dato che ogni grazia (per grande che sia) ne ha una superiore. Il senso delle parole: rimanete qui, risulta chiaro da ciò che è detto in seguito: *e avanzandosi un poco si prostrò con la faccia a terra (Mt 26,39)*. Ecco perché noi dobbiamo rimanere lì dove ci comanda Gesù, per cui anche l'Apostolo raccomanda che *ciascuno resti nella vocazione in cui era quando fu chiamato e vi resti presso Dio (1Cor 7,20)*, in modo da fare di tutto per vegliare al pari di lui, che *non si addormenta né prende sonno nel custodire Israele (Sal 120[121],4)*. A questo punto poi ha condotto quelli, e specialmente Pietro che nutriva grande fiducia in se stesso, affinché vedano e ascoltino fin dove giunge la possibilità dell'uomo e in che modo egli impetri pregando. Lo vedano prostrarsi *con la faccia a terra (Mt 26,39)*, lo ascoltino mentre dice: *Padre, se è possibile, passi da me questo calice* ed imparino a non farsi un'idea troppo grande di se stessi, ma a stimare le cose umili e a non essere precipitosi nel promettere, bensì solleciti nel pregare. Per questo condusse quelli che sembravano più fedeli e forti, come Pietro, nei quali poteva facilmente trovare spazio la presunzione per la fiducia della loro fede, mentre i mediocri (parlo per il pericolo della presunzione) sono difesi dalla stessa esiguità della loro fede.

Il paragrafo pone il tema delle differenti capacità esistenti tra gli uomini, che Dio rispetta nel concedere i suoi doni: l'uno non arriva alla misura dell'altro si legge nel commento sulla parabola dei talenti e diversi sono i livelli di vita spirituale che si instaurano tra i fedeli in relazione alla portata del loro impegno, tema che frequentemente ritorna in Matteo e che è molto chiaramente esposto in *HGen 1,7*:

«Noi tuttavia non ci accostiamo a lui tutti nello stesso modo, ma ciascuno secondo la propria capacità. Infatti o ci accostiamo a lui insieme con le folle ed egli ci ristora mediante le parabole, soltanto affinché non veniamo meno per via a causa dei molti digiuni; ovvero sediamo ai suoi piedi sempre e incessantemente, attendendo solo ad ascoltare la sua parola, in nulla distolti a causa del molto da fare, ma scegliendo la parte migliore, che non ci sarà tolta⁴⁵. Per certo coloro che si avvicinano a lui in que-

⁴⁴ «Una volta che Satana è entrato in Giuda, "Gesù – continua [l'evangelista] – gli dice: "Quello che fai fallo presto" (Gv 13,27). Non è chiaro a chi si riferisca questo "gli", in quanto il Signore potrebbe aver rivolto le parole: "Quello che fai fallo subito" a Giuda o a Satana, per invitare cioè al combattimento il suo avversario, o il traditore a prestare il suo servizio all'economia di salvezza per il mondo che stava per compiersi, e che [Gesù] non voleva più differire o ritardare, ma affrettare il più possibile. Ché egli non aveva paura, come invece ritengono alcuni che non hanno compreso il significato di quelle parole: "Padre mio, se è possibile passi da questo calice!" (Mt 26,39); anzi, egli si accingeva, con sommo coraggio e, per così dire, armato di tutto punto al combattimento» (tr. Corsini, p. 790).

⁴⁵ M. Simonetti (*Omèlie sulla Genesi* («Opere di Origene» 1), ed. M. Simonetti, tr. di M.I. Danieli, Roma 2002, p. 51, n.32), sottolinea come i diversi livelli di vita spirituale che si instaurano nei discepoli in rela-

sto modo ottengono molto di più della sua luce. Se poi, come gli apostoli, non ci allontaniamo affatto da lui, ma restiamo sempre con lui in tutte le sue tribolazioni, allora egli, presici a parte, ci spiega e chiarisce ciò che ha detto alle folle e ci illumina con maggiore evidenza. Se infine uno è tale da poter anche salire al monte con lui, come Pietro Giacomo e Giovanni, questi sarà illuminato non soltanto dalla luce di Cristo ma anche dalla voce del Padre suo» (tr. Danieli, pp. 51-53).

Tra gli stessi apostoli non tutti erano degni allo stesso modo di stare presso il Cristo, sia al momento della Trasfigurazione, sia al momento della massima sofferenza della preghiera al Getsemani, dove Gesù entra in colloquio con il Padre. E anche gli stessi discepoli scelti perché ritenuti forti, diversamente dagli altri giudicati inferiori e quindi non ancora capaci di sopportare le grandi lotte che Gesù si prepara a combattere contro i demoni del male, anche questi discepoli sono costretti da Gesù a fermarsi e non seguirlo nel nascondimento della sua preghiera, perché ritenuti incapaci.

Ma incapaci di che se prima sono stati scelti perché ritenuti forti? L'ordine che Gesù impartisce loro di fermarsi è strettamente legato al rispetto del proprio grado di vocazione dato che ogni grazia ne ha una superiore.

Un riferimento alla diversità dei gradi di perfezionamento nel percorso di crescita: nei perfetti il rapporto col Cristo arriva ad essere rapporto col Padre. Un tema chiaramente espresso in *Prin* 1,4,1⁴⁶ e *Clo* xx,7[47-48]⁴⁷, dai quali appare evidente che il rapporto del perfetto col Padre passa attraverso la intermediazione del Figlio, sulla cui funzione vengono espresse opinioni diverse: il Crouzel insiste sulla perennità della funzione di Cristo mediatore nella contemplazione del Padre, (*Clo* 1,16[92]⁴⁸), mentre

zione al loro impegno vengono indicati sia attraverso riferimenti a pericopi del testo matteo (già analizzati a fondo da Origene nel suo Commento) [*Mt* 13,36 ss.: le folle ascoltata la parabola del seminatore restano fuori della casa di Gesù, mentre i discepoli lo seguono nella casa e da lui ricevono la spiegazione (cfr. *CMt* X,1); *Mt* 15,32: nel commentare la seconda moltiplicazione dei pani (richiamata attraverso la parafrasi "affinché non veniamo meno per via"), Origene sottolinea la superiorità di questa folla rispetto a quella della prima moltiplicazione descritta in *Mt* 14,13 ss. (cfr. *CMt* 12)], sia attraverso riferimenti al testo lucano: l'accenno a Maria sorella di Marta in *Lc* 10,39-40 serve a introdurre la menzione degli apostoli Pietro Giacomo e Giovanni che hanno avuto il privilegio di assistere alla trasfigurazione (*CMt* XII,36 ss.).

⁴⁶ «[...] udiamo l'apostolo che dice dei perfetti che grazie alla rivelazione dei misteri contempleranno faccia a faccia la gloria di Dio (*Rm* 16,25; *1Cor* 13,12)».

⁴⁷ «[...] il passo che dobbiamo esaminare: "Io dico quello che ho veduto presso il Padre" (*Gv* 8,38) dimostra chiaramente che il Figlio è testimone oculare di ciò che è nel Padre. Tu ti chiederai forse se avverrà mai che gli angeli possano vedere direttamente, non più mediante intermediari o interpreti (*Gal* 3,20) ciò che è presso il Padre. Orbene finché è vero che chi ha visto il Figlio ha visto il Padre che l'ha mandato (cfr. *Gv* 14,9; 12,45), il Padre lo si vede nel Figlio; ma quando uno vede il Padre e ciò che è presso il Padre come lo vede il Figlio, allora egli diventa per così dire, al pari del Figlio, testimone oculare del Padre e di ciò che è presso il Padre e non concepisce più mediante un'immagine ciò che riguarda colui che è riflesso dell'immagine stessa. [48] E questo, a mio parere, è il compimento finale, allorché il Figlio consegnerà il regno a Dio Padre e Dio sarà tutto in tutti».

⁴⁸ «Allora quelli che sono giunti a Dio per il tramite del Logos che è presso di Lui" (*Gv* 1,1), avranno una attività unica: conoscere a fondo Dio, in modo da diventare, conformati in tal modo nella conoscenza di Dio, tutti quanti esattamente un [solo] Figlio, nel modo in cui ora soltanto il Figlio conosce il Padre (*Mt* 11,27; *Lc* 10,22). 93]. Se infatti uno cercasse di sapere con precisione quando conosceranno il Padre coloro ai quali lo rivela il Figlio che lo conosce (cfr. *Mt* 11,27), e considerasse come chi vede adesso vede "in uno specchio, in immagine" (*1Cor* 13,12) e ancora non ha conosciuto come bisogna conoscere (*1Cor* 8,2), non sbaglierebbe affermando che nessuno, sia pure apostolo o profeta (*Ef* 3,5), ha conosciuto il Padre, ma soltanto [lo conoscerà] quando diventeranno una cosa sola, come il Figlio e il Padre sono una cosa sola (*Gv* 10,30)». Cfr. Corsini, p. 612, n.7, che a riprova della tesi di Crouzel riporta anche *Clo* II,8 [61], dove Origene avanza l'ipotesi che i perfetti giunti al vertice della contemplazione non riusciranno a dimenticare la funzione mediatrice del Logos neppure nella sua condizione di Logos incarnato: «Forse infatti anche quando giungeremo, una volta o l'altra, al vertice sommo della contemplazione del Logos e della verità, non potremo scordare del tutto che la nostra iniziazione [alla verità] è avvenuta per mezzo di lui in un corpo umano».

il Völker aveva piuttosto interpretato l'intermediazione del Cristo come uno stadio di passaggio introduttivo al rapporto diretto dell'anima con Dio, nell'ottica di una integrazione della mistica di Cristo in una mistica di Dio. Laddove il Simonetti corregge precisando che il rapporto diretto del perfetto col Padre va inteso alla luce della concezione origeniana del corpo mistico per cui i beati vedranno direttamente Dio in quanto incorporati in Cristo⁴⁹.

Non mi sembra senza significato il richiamo del *Cio* xx,47, nel quale è ribadita la differenza tra il contatto scelto che i perfetti possono avere con Cristo rispetto a un rapporto diretto con Dio, che potrà essere solo dell'anima, ma in relazione al corpo mistico. D'altronde l'essere scelti perché perfetti è solo un passaggio nel cammino di perfezione e richiede quindi impegno personale: gli apostoli sono invitati a vegliare e pregare, coinvolti attivamente dallo stesso Gesù nel processo di salvezza: *vigilate e pregate con me*. I forti sono chiamati a essere forti per tutti.

E d'altronde il progetto di Dio, come presentato nel *de principiis*, è quello di adattare tutto ciò che esiste al progresso e all'utilità di tutti, richiamando a concordia di intenti e di azione tutte le creature pur così diverse tra loro per disposizione d'animo e ciascuna con sue individuali inclinazioni. Nell'armonia dei diversi movimenti là dove alcuni hanno bisogno di essere aiutati, altri possono aiutare, si realizza la pienezza di un solo mondo:

«[...] Dio modificando ed adattando con la sua ineffabile sapienza tutto ciò che comunque esiste all'utilità ed al progresso comune di tutti, richiama a concordia d'intenti e di azione queste creature così diverse fra loro per disposizione d'animo, sì che pur con diversi movimenti esse realizzino la pienezza e la perfezione di un solo mondo, e la stessa varietà delle intelligenze tenda ad un solo fine di perfezione. Una infatti è la forza che contiene e abbraccia tutta la diversità del mondo e guida ad un solo fine i vari movimenti, per impedire che il contrasto delle anime mandi in rovina questa così immensa opera del mondo. Perciò riteniamo che Dio, padre di tutti, per la salvezza di tutte le sue creature per mezzo della sua ineffabile sapienza e parola ha disposto ogni cosa in modo che nessuno degli spiriti o anime (o comunque debbano essere chiamati questi esseri razionali) viene costretto con la forza e contro la sua libera volontà ad agire diversamente dalla sua inclinazione – altrimenti sarebbe tolto loro il libero arbitrio e risulterebbe modificata la qualità della loro stessa natura –; ma d'altra parte i diversi momenti ed inclinazioni si adattano acconciamente e utilmente alla concordia di un solo mondo, là dove alcuni hanno bisogno di essere aiutati, altri possono aiutare, altri infine provocano contese e contrasti a coloro che progrediscono per rendere più lodevole la loro operosità e più stabile lo stato di dignità recuperato dopo la vittoria e stabilito tra fatiche e difficoltà»⁵⁰.

La scelta del Signore non deve quindi portare a un'idea troppo grande di sé. Si è tenuti alla vigilanza e alla preghiera senza cadere nella presunzione della propria superiorità.

A questo punto poi ha condotto quelli, e specialmente Pietro che nutriva grande fiducia in se stesso, affinché vedano e ascoltino fin dove giunge la possibilità dell'uomo e in che modo egli impetri pregando.

⁴⁹ *Omèlie sulla Genesi*, cit., p. 53, n. 34.

⁵⁰ *Prin* II,1,2, tr. Simonetti, pp. 235 s.

Un concetto questo già sviluppato da Origene nel III libro del *de principiis* in relazione al tema della tentazione, perché se è vero che nessuno è tentato al di là delle proprie forze, è anche vero che Dio ci dà il mezzo non per resistere e vincere, ma per poter resistere (1Cor 10,13). Spetta quindi al singolo usare adeguatamente di questa capacità che ci è stata concessa, nella consapevolezza che le tentazioni possono derivare non solo dagli impulsi naturali del corpo o dall'azione diretta dei demoni ma anche dal pensiero.

Fondamentale è richiedere l'aiuto di Dio e di ciò ci dà esempio Gesù nella sua preghiera.

92.

E, avanzatosi un poco, si prostrò con la faccia a terra, pregando e dicendo: Padre, se è possibile, passi da me questo calice (Mt 26,42).

Colui che disse: *imparate da me perché sono mite ed umile di cuore (Mt 11,29)*, umiliandosi in modo lodevole, anche adesso si prostra con la faccia a terra, e dopo si umilia ancora di più facendosi *obbediente sino alla morte (Fil 2,8)*; perché il prezzo dell'esaltazione è l'umiliazione e non viene esaltato da colui che non si è umiliato per amore di Dio. Si prostra poi con la faccia a terra, avanzandosi non molto, ma un po' dai tre discepoli che restavano in sua compagnia. Non voleva infatti allontanarsi molto, ma fermarsi a pregare vicino a loro. Egli, che dice nel pregare: *se è possibile, passi da me questo calice*, nella preghiera manifesta la sua devozione come *figlio diletto* e condiscondendo alle disposizioni del Padre aggiunge: *Però non come voglio io, ma come vuoi tu*, ci insegna a non pregare che si compia la volontà nostra, ma quella di Dio, qualora accada che vogliamo qualcosa di diverso da Dio. *Padre, se è possibile, passi da me questo calice; però non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu (Mt 26,39)*. Stando al fatto che cominciò a sentire paura e tristezza, prega che passi da lui il calice della passione; però *non come* vuole lui, ma *come* vuole il Padre. Nell'assumere infatti la natura della carne umana, ne ha avute pienamente tutte le proprietà, perché si ritenesse che possedeva la carne non in apparenza, ma nella realtà; in questo senso, appunto, prega qui perché passi da lui il calice della passione, però *non come* vuole lui, bensì come vuole il Padre: perché è proprio di ogni uomo fedele, in un primo momento non voler soffrire qualche dolore specie quello che porta sino alla morte, perché l'uomo è di carne, ma se così vorrà Dio vi acconsente, anche contro la sua volontà, perché è fedele: non sembri essere più carente di speranza in sé, che pieno di speranza in Dio. In realtà, come non dobbiamo essere troppo sicuri di noi, per non dare l'impressione che presumiamo della nostra virtù, così neppure dobbiamo agire con pusillanimità e mancare di fiducia per non dare l'impressione di proclamare l'impotenza di Dio, nostro aiuto. Dunque questa volontà di cui dice: *Se è possibile passi da me questo calice, però non come voglio io, ma come vuoi tu*, non è già secondo la sua natura divina impassibile, bensì secondo la sua natura umana debole.

Ecco un'altra interpretazione del brano. Essendo figlio dell'amore di Dio, secondo la sua prescienza amava coloro che sarebbero giunti alla fede dalle nazioni, mentre i giudei essendo seme dei padri santi, che *possedevano l'adozione, la gloria, le alleanze e le promesse (Rm 9,4)*, li amava come rami del buon olivo. Ma amandoli, vedeva quali mali sarebbero loro toccati chiedendo che lui fosse messo a morte e scegliendo Barabba perché fosse lasciato in vita; per questo, dolendosi di essi, diceva: *Padre, se è possibile passi da me questo calice*; ma d'altra parte, revocando il suo desiderio e vedendo quanto grande fosse stato il vantaggio di tutto il mondo grazie alla sua passione, diceva: però non come voglio io, ma come vuoi tu. Inoltre egli vedeva che per quel calice della sua passione anche Giuda, che pure era uno dei Dodici, sarebbe diventato figlio della perdizione; ma d'altra parte che grazie a quel calice della passione avrebbe trionfato su principati e potestà nel suo corpo. Per costoro dunque, che non voleva perissero nella sua passione, diceva: *Padre, se è possibile, passi da me questo calice*, ma per la salvezza di tutto il genere uma-

no, che Dio avrebbe acquistata attraverso la sua morte, diceva quasi ripensandoci: *però non come voglio io ma come vuoi tu*. Vale a dire: se è possibile che senza la mia passione provengano tutti quei beni che risulteranno da essa, *passi da me* questa passione, perché e il mondo sia salvato e i giudei non periscano nella mia passione; ma se la salvezza non può essere introdotta senza la perdizione di molti, quanto attiene alla tua giustizia, *non* passi, come voglio io, ma come vuoi tu. Come se dicesse: questa è la mia volontà, ma perché la tua volontà è di molto più eccelsa (essendo quella di Dio non generato, di Padre di tutti), per questo voglio che si compia la tua volontà più che la mia.

Ma questo calice della passione che viene bevuto, la Scrittura lo menziona in molti passi, principalmente quello bevuto propriamente dai martiri, come in questo testo: *Che cosa renderò al Signore per tutto quello che mi ha elargito? Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore* (Sal 115,3-4 [116,12-13]). Se dunque il calice della salvezza è quello del martirio, è necessario che noi salviamo quel calice bevendolo tutto, essendo esso calice di salvezza, non ne riversiamo niente. Perciò il calice lo beve tutto colui che soffre per dare testimonianza, qualunque male gli venga inflitto. Ma nel prenderlo lo riversa chi, chiamato al martirio, rinnega la fede, per non soffrire alcun male. Di altro genere è *il calice inebriante* (Sal 22[23],5), che si beve dopo aver mangiato ad una *mensa preparata* da Dio davanti a coloro che *fanno tribolare* il giusto.

È da notare poi che questo stesso episodio lo descrivono anche Marco e Luca, che riferiscono altresì di Gesù tentato dal diavolo; Giovanni invece presenta la passione come gli altri, però non inserisce la preghiera di Gesù, che passi da lui il calice, come pure non presenta Gesù tentato dal diavolo. Il motivo di questa differenza è, credo, che i primi raccontano di lui sul piano della natura umana più che su quello della natura divina, mentre Giovanni lo presenta sul piano della natura divina, più che su quello della natura umana (per il fatto che veniva tentato secondo la natura umana, mentre la divinità non era oggetto di tentazione). Per cui tre evangelisti ne descrivono le tentazioni, mentre Giovanni, per aver cominciato così: *In principio era il Verbo ed il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo* (Gv 1,1), non ammette che il Verbo Dio possa essere tentato. Così anche in questo caso i tre evangelisti hanno riferito che Gesù abbia chiesto intensamente al Padre che passasse da lui il calice, perché era proprio dell'uomo (per quanto riguarda la debolezza della carne) il voler sfuggire alla passione, mentre Giovanni, avendo l'intenzione di presentare Gesù come Dio Verbo, sapendo che egli è *la vita e la risurrezione*, non conosce un Dio impassibile che rifugge dalla passione.

Gesù dunque si avanza discostandosi solo un poco dai suoi discepoli. Origene accentua il discostarsi solo un poco: non voleva infatti allontanarsi molto, ma fermarsi a pregare vicino a loro, non li vuole lasciare e al tempo stesso vuole farli partecipi della sua preghiera. Un particolare che ancora una volta accentua l'aspetto comunione della preghiera. Anche in ciò Gesù orante si presenta come modello di preghiera, non chiudendosi in gesto troppo intimistico e solitario e al tempo stesso assumendo una gestualità che coinvolge tutto il suo essere: *si prostra con la faccia a terra*. E si sa quale significato penitenziale venga attribuito alla preghiera in ginocchio sia da Tertulliano sia dallo stesso Origene⁵¹, che in *Orat XXXI,3* chiarisce come la preghiera in ginocchio sia necessaria quando uno sta accusandosi dei propri peccati dinanzi a Dio e prega per la guarigione e la remissione di essi⁵².

⁵¹ Cfr. M. Simonetti, *Il ΠΕΡΙ ΕΥΚΗΣ di Origene nel contesto della coeva letteratura ecologica*, in *Il dono*, cit., pp. 83-96.

⁵² Orig. *Orat XXXI,3*: «Bisogna sapere inoltre che la preghiera in ginocchio è necessaria quando uno sta accusandosi dei propri peccati davanti a Dio, pregando per la guarigione e la remissione di essi.» (tr. Antonino, p. 180). Per la testimonianza tertulliana del pregare in ginocchio come prassi diffusa in tutti i giorni della settimana eccetto la domenica, giorno di esultanza, cfr. W. Rordorf, *Les gestes de la prière*

Egli, che dice nel pregare: se è possibile, passi da me questo calice, nella preghiera manifesta la sua devozione come figlio diletto e condiscepolo alle disposizioni del Padre aggiunge: *Però non come voglio io, ma come vuoi tu*, ci insegna a non pregare che si compia la volontà nostra, ma quella di Dio, qualora accada che vogliamo qualcosa di diverso da Dio. *Padre, se è possibile, passi da me questo calice; però non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu.*

La richiesta di Gesù al Padre: *Se è possibile passi da me questo calice però non come voglio io, ma come tu vuoi*, apre una serie di problematiche ampiamente presenti negli scritti origeniani.

Anzitutto la preghiera riporta la dimensione agonica del conflitto tra carne e spirito (cf. *Orat XIII,4*⁵³), alla quale neppure Gesù sfugge in quanto uomo. Non a caso Origene osserva che gli evangelisti Marco e Luca, nel raccontare l'episodio del Getsemani, descrivono Gesù tentato dal diavolo⁵⁴.

In tal senso la preghiera nel Getsemani è la più chiara prova dell'umanità di Cristo evidente testimonianza anti-doceta. E in più attesta la più piena adesione della volontà del Figlio al volere del Padre e al di Lui progetto di salvezza, attraverso una scelta che non è da ridurre a scontata identificazione di volere tra Padre Dio e Figlio uomo⁵⁵. Origene distingue tra l'aspetto umano della proposta di Gesù e il volere divino del Padre che contraddice la di Lui richiesta pienamente umana, Ancora una volta lo sguardo di Origene all'insieme dei testi evangelici chiarisce la sua posizione: Gesù visto alla luce del Getsemani convoglia una esemplarità umana che i vangeli sinottici enfatizzano e esaltano. Giovanni non fa menzione di questa scena, perché egli si accosta a Gesù dal punto di vista della sua divinità e in questa prospettiva non c'è posto per un disaccordo tra i due voleri (del Padre e del Figlio come Logos).

d'après Tertullien, de oratione 11-30 et Origène, ΠΕΡΙ ΕΥΚΗΣ 31-32, in Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV Semaine d'Études Liturgiques, Paris 28 Juin-1^{er} Juillet 1977, Roma 1978, pp. 191-203. Per una efficace puntualizzazione dei testi, cfr. pure Id., Sabato e domenica nella chiesa antica, edizione italiana di G. Ramella, Torino 1979.

⁵³ «Ogni preghiera per ottenere quelle grazie spirituali e mistiche è sempre fatta da colui che milita "non secondo la carne, ma mortifica gli atti della carne secondo lo spirito" (2Cor 10,3; Rm 8,13), poiché quelle cose, che se scrutiamo attentamente ci sono presentate per via dell'interpretazione mistica, sono preferibili ad ogni beneficio che sembra toccare a quelli che pregano secondo il senso letterale».

⁵⁴ L. Perrone, *Le dinamiche dell'atto orante*, cit., p. 132, sottolinea che la menzione rispettivamente di angeli e demoni come co-protagonisti che collaborano con l'orante lascia intendere come per Origene la preghiera si collochi sempre entro l'orizzonte agonico dell'esistenza mondana ove ogni secondo è sottoposto al peso delle responsabilità e al vaglio della prova cfr. *Orat XXVIII,4; XIX,1*.

⁵⁵ Già nel *Cio XIII,38* [247-249] Origene nel contestare la tendenza di Eracleone a identificare il volere del Figlio con quello del padre con l'affermare che la volontà del Padre era per il Cristo nutrimento, riposo, potenza, si chiede come il suo antagonista possa considerare riposo di Gesù la volontà del Padre avendo la testimonianza di parole come quelle pronunziate in *Mt 26,39*: [247] «Secondo Eracleone invece «con le parole: "Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato", il Salvatore vuol spiegare ai discepoli che appunto questo, il fatto cioè di parlare con la donna, era il suo cibo, che egli chiama la volontà del Padre: questa infatti era per lui nutrimento (τροφή), riposo (ἀνάπαυσις) e potenza (δύναμις). [248] Quanto alla volontà del Padre diceva che era questa: che gli uomini conoscessero il Padre e fossero salvati. E questa era l'opera propria del Salvatore, per compiere la quale egli era stato mandato nella Samaria, vale a dire nel mondo». Dunque Eracleone ha inteso come cibo di Gesù anche la discussione con la Samaritana, e io ritengo che sia evidente a chiunque quanto tale interpretazione sia meschina e forzata. [249] Egli non ha dato alcuna spiegazione chiara di come la volontà del Padre sia nutrimento del Salvatore. In che modo poi essa è [suo] riposo? Altrove infatti il Signore come se la volontà del Padre non costituisse affatto il suo riposo, dice: "Padre, se è possibile, passi da me questo calice. Però non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu". E infine per tale motivo la volontà di Dio è potenza del Salvatore?».

L'impostazione della serie è comunque orientata a un precipuo intento antidoceta.

La preghiera del Getsemani diviene piena attestazione della speranza riposta dall'uomo in Dio piuttosto che in sé e costituisce l'esortazione a non essere mai troppo sicuri delle sole proprie forze⁵⁶:

Nell'assumere infatti la natura della carne umana, ne ha avute pienamente tutte le proprietà, perché si ritenesse che possedeva la carne non in apparenza, ma nella realtà; in questo senso, appunto prega qui perché passi da lui il calice della passione, però *non come* vuole lui, bensì come vuole il Padre: perché è proprio di ogni uomo fedele, in un primo momento non voler soffrire qualche dolore specie quello che porta fino alla morte, perché l'uomo è di carne, ma se così vorrà Dio vi acconsente, anche contro la sua volontà, perché è fedele: non sembri essere più carente di speranza in sé, che pieno di speranza in Dio.

Una volta ribadito come l'aspetto umano del Cristo si riveli nella richiesta di Gesù al Padre, Origene introduce ai fini del ridimensionamento del dolore provato da Cristo anche un'altra ipotesi e cioè che Gesù, in quanto figlio dell'amore di Dio, avrebbe forse potuto richiedere l'allontanamento del calice, sia per pietà verso i giudei, i quali avrebbero ricevuto la condanna per la sua morte, sia per pietà verso lo stesso Giuda.

Un'ipotesi (quella del desiderio di non mettere i giudei in condizione di peccare) espressa anche nel *Contro Celso*⁵⁷, dove anche altri aspetti vengono sottolineati da Origene: nella risposta alle contraddittorie accuse rivolte da Celso alla preghiera di Gesù, da Celso considerata non come una richiesta di beni spirituali, ma piuttosto una richiesta di liberazione dalla morte, una preghiera quindi non tesa ai veri beni ma soltanto alla loro ombra, nel rispondere dunque a queste accuse, Origene nel *contra Celsum* sottolinea il pieno adeguamento della volontà del Figlio al volere del Padre che ne fa un modello di preghiera per i Cristiani. Un aspetto che vigliaccamente Celso trascura col riferire solo la prima parte della preghiera (la richiesta di allontanamento del calice), ed eliminando la seconda (non come voglio io ma come vuoi tu) che esprime tutta la pietà di Gesù verso il Padre, al pari che la sua rassegnazione alla volontà di Lui⁵⁸.

⁵⁶ Per una pregnante analisi del testo di Matteo commentato da Origene in EM 28-29 (GCS OW I,24-25), cfr. V. Nicolescu, *Origen in Gethsemane: A View on Origen's Understanding of His Ever-Candidacy to Martyrdom*, in «Adamantius» 6(2000), pp. 8-25.

⁵⁷ CC II,25 (GCS OW I,154): «Io debbo dire di conoscere anche una interpretazione diversa di questo luogo: cioè il Salvatore conoscendo quali sciagure avrebbe sofferto il popolo e la città di Gerusalemme per scontare la pena delle iniquità commesse contro di lui dai Giudei, e volendo, mosso soltanto dalla pietà verso di loro, che quella gente non soffrisse le pene che doveva soffrire, pronunziò le parole: "padre se è possibile passi via da me questo calice". Ciò, come se dicesse: dal momento che il bere da parte mia questo calice di sofferenza farà sì che tu abbandonerai il popolo intero dei Giudei, io ti supplico se è possibile che passi via da me questo calice, affinché la parte di te stesso, che ha osato tanto contro di me, non venga da te completamente abbandonata» (cfr. *Contro Celso* di Origene, ed. A. Colonna, Torino 1971, pp. 160 s.).

⁵⁸ CC II,24 (GCS OW I,154): «Andando avanti Celso vuol dimostrare che le cose accadute a Gesù "erano dolorose ed angosciose" e che egli con la sua volontà non poteva fare in modo che tali non fossero e dice: "perché dunque egli si lamenta e geme, ed invoca di potere sfuggire al terror della morte, dicendo all'incirca: Padre, se è possibile, che questo calice si allontani da me" (Mt 26,39). Ebbene tu osserva la malignità di Celso in questa osservazione: invece di riconoscere l'amore per la verità di quelli che hanno scritto i Vangeli, i quali potendo tacere tutto ciò che Celso considera oggetto di critica non lo hanno taciuto per quelle ragioni, non poche, che potranno essere spiegate al momento opportuno nella esegesi del Vangelo, riversa tutte le sue accuse sulla scrittura evangelica con foga degna di un tragico, e riferisce cose che nel testo non esistono, come non esiste il particolare che Gesù «geme». Ed egli fa la parafrasi del luogo evangelico (Mt 26, 39): «Padre, oh, possa questo calice passar via», ma non aggiunge la frase che segue immediatamente nel testo dove è espressa tutta la pietà di Gesù verso il Padre e la grandezza del suo animo: «tuttavia non come voglio io, ma come vuoi tu». Inoltre Celso mostra di non aver letto la rassegna-

Origene, sempre nella sua risposta a Celso, evidenzia nella preghiera di Gesù le virtù di vera devozione (*eusebeia*), nobiltà d'animo (*megalopsychia*), pronta obbedienza (*paraskeuè*), preparazione e buona disposizione (*eutonia*), che conferiscono ad essa il carattere tipico della *proseuché*, che, secondo la caratterizzazione dei vari tipi di preghiere enucleati in *Orat* XIV,2, è la preghiera spirituale, rivolta alla richiesta dei grandi doni ed è accompagnata da parole di lode: la preghiera per eccellenza secondo la classificazione di *1Tim* 2,1 da indirizzare al Padre⁵⁹. Il calice che Cristo chiede di allontanare è quindi il calice della passione, il calice del martirio che è calice di salvezza. È il calice che letto alla luce del *Salmo* 115 appare come la ricompensa verso la magnanimità di Dio, calice di salvezza che va bevuto fino alla fine.

Ma questo calice della passione che viene bevuto, la Scrittura lo menziona in molti passi, principalmente quello bevuto propriamente dai martiri, come in questo testo: *Che cosa renderò al Signore per tutto quello che mi ha elargito? Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore* [*Sal* 115,3-4 (116,12-13)]. Se dunque il calice della salvezza è quello del martirio, è necessario che noi salviamo quel calice bevendolo tutto, essendo esso calice di salvezza, non ne riversiamo niente. Perciò il calice lo beve tutto colui che soffre per dare testimonianza, qualunque male gli venga inflitto. Ma nel prenderlo lo riversa chi, chiamato al martirio, rinnega la fede, per non soffrire alcun male.

Il legame calice-martirio è già presente in *EM* 28⁶⁰ ed è sviluppato attraverso un'esegesi che incrocia il *Sal* 115,3 (116,12) («*Che cosa renderò al Signore per tutto quello che mi ha dato?*») con le parole di Gesù rivolte ai figli di Zebedeo citate secondo la versione matteana (20,22-23), e le parole pronunciate da Cristo nel Getsemani (*Mc* 14,36; *Mt* 26,39):

«Nel *Salmo* 115 infatti vi è così scritto, in forma dubitativa: “Che cosa renderò al Signore per tutto ciò che mi ha dato?” (*Sal* 115,3 [116,12]). Questo il tenore della risposta alla domanda di colui che si chiede che cosa renderà al Signore per tutto ciò che chi parla ha ricevuto:” Prenderò il calice della salvezza ed invocherò il nome del Signore” (*Sal* 115,4 [116,13]). “Calice della salvezza” si vuol chiamare il martirio, come abbiamo trovato nel vangelo. Il Signore, infatti, a coloro che, desiderosi di un onore più grande, aspirano a sedere “alla destra” o “alla sinistra” di Gesù “nel” suo “regno” (*Mt* 20,21), domanda loro: “Potete bere il calice che bevo io?” (*Mt* 20,22; cf. *Mc* 10,38), indicando con il termine “calice” il martirio. Ciò che è chiaro anche dalla fra-

zione di Gesù alla volontà del Padre, per quanto riguarda le sofferenze cui era stato condannato quale appare manifesta dalle parole (*Mt* 26, 42) «*se non è possibile che questo calice sia rimosso da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà*». Celso così agisce allo stesso modo di quegli uomini empìi, che volgono in senso cattivo i luoghi delle Sacre Scritture...In tal modo, dunque, agisce anche il Giudeo introdotto da Celso, citando la sola frase di Gesù: «Padre possa questo calice passar via» e tralasciando la parte seguente, che mostra la rassegnazione e la fermezza di Gesù di fronte alla sofferenza. Con tutto ciò, noi rimandiamo per ora la discussione di questi problemi, che richiedono una spiegazione profonda sulla sapienza di Dio, e che sarebbero adatti a quegli uomini che Paolo chiama «*perfetti*», quando dice (*1Cor* 2,6): *di sapienza parliamo tra uomini perfetti*; fermiamoci invece a ricordare in poche parole i punti utili al nostro argomento» (tr. A. Colonna, pp. 158 s.).

⁵⁹ Cfr. L. Perrone, *Prayer in Origen's Contra Celsum: the Knowledge of God and the Truth of Christianity*, in «*Vigiliae Christianae*» 55(2001), pp. 1-19, in part. p. 7, n. 23

⁶⁰ Gli aspetti sacrificali del dramma cristologico attraverso l'esame di *EM* 28-29 sono evidenziati da Nicolescu, *Origen in Gethsemane*, cit., che evidenzia come il martirio del santo sia radicato in Cristo: martirio null'altro è che piena imitazione del sacrificio di Cristo; è la speciale fiducia dinanzi a Dio che dal martirio appunto viene conferita.

se: "Padre, se è possibile, allontana da me questo calice! Non però quello che voglio io, ma quello che vuoi tu" (*Mc* 14,36; *Mt* 26,39)⁶¹.

Il tema dell'identificazione di calice e martirio viene ripreso e sviluppato ancor più ampiamente in *CMt* XVI,5-6. Nelle parole rivolte da Gesù ai figli di Zebedeo, sia nella versione mattea (*Mt* 20,22-23): *Non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io sto per bere*, sia nella la versione marciana (*Mc* 10,38): *Potete bere il calice che io bevo o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato?*, è identificabile la duplice dimensione del martirio: l'una (in quanto sofferenza) come calice di salvezza, l'altra (in quanto remissione dei peccati) come battesimo: i due termini indicano pertanto una duplice dimensione del martirio: l'una detta calice di salvezza, l'altra battesimo; in quanto si subiscono sofferenze, è calice bevuto fino in fondo da chi sopporta tutte le pene inflitagli, accoglie e per così dire manda giù le angustie; non le allontana, né le respinge o rigetta; battesimo, in quanto chi soffre riceve la remissione dei peccati⁶².

Rapidissimo e quasi criptico è il riferimento al calice di ebbrezza che rimanda al *Sal* 22, che Origene fulmineamente definisce di altro genere. Di altro genere è il *calice inebriante* che si beve dopo aver mangiato ad una *mensa preparata* da Dio davanti a coloro che *fanno tribolare* il giusto [*Sal* 22(23),5].

A noi qui interessa, per cogliere a pieno il riferimento al calice inebriante di *Sal* 22, sottolineare come le parole di Gesù ai figli di Zebedeo vengano rapportate nel *CMt* XVI,7 a *Gv* 4,34: *Mio cibo è fare la volontà del Padre mio che mi ha mandato e portare a compimento la sua opera*. Il richiamo del testo giovanneo, infatti, porta con sé una inevitabile corrispondenza: se c'è un cibo del Salvatore allo stesso modo c'è anche un calice analogo a quel cibo e allora se il cibo è la vita pratica, la bevanda sarà la vita contemplativa. Chi ha realizzato la vita pratica può avanzare nel cammino della prassi e della teoria. Ed è appunto questo il calice a cui si fa riferimento nel *Sal* 22: *Davanti a me hai preparato una mensa contro coloro che mi perseguitano* [*Sal* 22 (23),5 LXX] e *ancora il tuo calice mi inebria come quello più forte* [*Sal* 22 (23),5 LXX].

93.

E andò dai suoi discepoli e li trovò che dormivano; dice a Pietro: Così, non avete potuto vegliare un'ora sola con me? Vegliate e pregate, per non entrare in tentazione (*Mt* 26,40 s.) Fino a quando Gesù fu presente ai suoi discepoli, essi non si addormentarono; ma essendosi avanzato un po' da loro, non poterono vegliare un'ora sola in sua assenza. Per questo, preghiamo perché Gesù non si avanzi neppure un po' lontano da noi, ma compia quel che ci promise: *Ecco, io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo* (*Mt* 28,20).

⁶¹ Origene, *Esortazione al Martirio*, intr., tr. e nn. di C. Noce, Roma 1985.

⁶² *CMt* XVI,6, cit., III vol., p. 33: «A mostrare che qui è designato il martirio, non ci si avvarrà soltanto del testo: *Padre, se è possibile, fa' che passi da me questo calice* (*Mc* 14,36), calice che con sofferenza viene bevuto da colui che accetta le lotte del martirio sino a svuotarne il contenuto, sopportando tutte le sofferenze che gli vengono inflitte nella prova del martirio; si citerà anche il testo del Salmo centoquindicesimo, che dice: *Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato? Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome della salvezza. Renderò i miei voti al Signore davanti a tutto il mio popolo. Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi santi* (*Sal* 115[116],3-6). Al Signore, infatti, non possiamo rendere niente di più grande per i benefici da lui ricevuti se non il prendere e bere il calice della salvezza, invocando il nome del Signore. Nel berlo fino in fondo, si rendono *al Signore tutti i propri voti davanti a tutto il suo popolo* (*Sal* 115[116],5). (Il Salmista) fa capire chiaramente, in questi testi, che il "calice" è il martirio: alla menzione del calice ha aggiunto: *preziosa agli occhi del Signore la morte dei suoi santi* (*Sal* 115[116],6). I due termini indicano pertanto una duplice dimensione del martirio: l'una detta *calice di salvezza*, l'altra *battesimo*; in quanto si subiscono sofferenze, è calice bevuto fino in fondo da chi sopporta tutte le pene inflitagli, accoglie e per così dire manda giù le angustie; non le allontana, né le respinge o rigetta; battesimo, in quanto chi soffre riceve la remissione dei peccati [...].»

Così veglieremo, scuotendo lui il sonno dalla nostra anima, ma senza il suo aiuto non è possibile realizzare il precetto che dice: *Non dare sonno ai tuoi occhi e assopimento alle tue palpebre, per sfuggire come una gazzella dalle reti e come uccello dal laccio* (Prv 6,4 s.). Ad ogni modo, venendo dai *discepoli* e trovandoli che *dormono*, li risveglia con una parola che è per l'ascolto, per rivolgere loro la parola che dice come se fossero già in ascolto: *Così non avete potuto vegliare un'ora sola con me?* E comanda di vegliare, perché vegliando preghiamo. Ma veglia chi compie opere buone; veglia chi si occupa della verità della fede, perché non abbia a inciampare in una qualche opinione tenebrosa. La preghiera di colui che prega nel vegliare così, sarà esaudita. Ed è questo che intende col dire: *Vegliate e pregate*, che prima vegliamo e così vegliando preghiamo. *Perché non entriate in tentazione*: questo (stando a quello che intendono molti) equivale a dire: perché non siate tentati; ma se così piacerà a Dio, acconsentite a Dio, come mi avete sentito pregare. Ma considera se sia possibile intendere piuttosto così: la nostra stessa vita, secondo Giobbe, è *tentazione*; «entrare» in *tentazione* o «venire» in *tentazione* è cadere *nella tentazione* ed essere vinti da essa. Ed io ritengo che nessuno nello stesso tempo viene a Gesù e viene in *tentazione*. Ma se uno viene a Gesù, non *viene in tentazione*; e se uno viene in *tentazione* non viene a Gesù. E infatti da Gesù non viene se non colui che il Padre attira a Gesù, per essere risuscitato da Lui. Noi veniamo dunque da Gesù in modo che se anche il tentatore ci ha perseguitato e sono venuti dei mali da lui, non ne veniamo catturati come sta scritto: *Ti perseguitino pure i mali, ma non ti afferrino* (Prv 13,21) mentre al peccatore è detto: *I mali ti hanno perseguitato e ti hanno afferrato* (*ibidem*).

La *series* ruota sul motivo dell'esortazione a vigilare e pregare rivolta da Cristo agli apostoli, da lui trovati addormentati. Vigilanza e autocontrollo per impedire l'azione del demonio sono motivi ripetutamente ricorrenti in Origene. In particolare nel nostro testo la vigilanza è intesa come bene operare e compiere opere buone; è cura nel preservare integra la nostra fede per non incorrere nel peccato più grave, quello di eresia. Un forte invito a tenere desta una tensione che diventa preghiera ed è preghiera destinata ad essere esaudita.

E comanda di vegliare perché vegliando preghiamo. Ma veglia chi compie opere buone; veglia chi si occupa della verità della fede, perché non abbia a inciampare in una qualche opinione tenebrosa. La preghiera di colui che prega nel vegliare così, sarà esaudita. Ed è questo che intende col dire: *Vegliate e pregate*, che prima vegliamo e così vegliando preghiamo.

La preghiera va rivolta al chiedere di non entrare in tentazione.

Vengono quindi prospettate due possibili interpretazioni: si può anzitutto pregare di non essere tentati. Ma la tentazione è parte della vita e perciò può accadere che Dio la consenta. Se allora così piace a Dio, bisogna totalmente acconsentire a Lui così come Cristo stesso ha fatto nel Getsemani.

E qui sia consentito aprire una breve parentesi tesa a sottolineare come la serie riporti nell'ambito della tentazione la preghiera del Getsemani inducendoci a ricordare l'interpretazione, riportata dalla Prinziavalli⁶³, del calice come tentazione data da Dionigi di Alessandria, se si accetta l'attribuzione a questo autore del frammento del cod. vat. Gr. 1611 su *Lc 22,44 ss.* (cf. ed. Feltoe, Cambridge 1904, pp. 231-241), verisimilmente appartenente allo scritto *Sul martirio* indirizzato da Dionigi a Origene, di cui ci dà notizia anche Eusebio in *h. e.* VI,46,2. Testo nel quale il calice da cui Cristo nel Getsemani chiede la liberazione è inteso come tentazione.

La preghiera comunque, oltre che come richiesta di non essere tentati, si può intendere anche nel senso di non essere vinti dalla tentazione, visto che è proprio della

⁶³ E. Prinziavalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002, p. 43 n.55.

nostra condizione di vita il vivere nella tentazione. Un'interpretazione già presente in *Orat XIX,11*: bisogna pregare non di essere senza tentazioni – cosa impossibile –, ma di non venire presi nel laccio della tentazione, ossia soccombere ad essa: destino che tocca a quanti vi sono impigliati e sono stati vinti. Ben sapendo comunque che è l'allontanamento da Gesù la causa del rimanere irretiti nelle tentazioni.

94.

Lo spirito è pronto, la carne è debole (Mt 26,41), come anche il tuo *spirito*, o Pietro, fu pronto a promettere, mentre la tua *carne* sarà *debole* nel confessare. Ma questo bisogna considerare: come *la carne* di tutti gli uomini è *debole*, così è *pronto lo spirito* di tutti? Oppure, mentre è debole la carne di tutti gli uomini, non è invece pronto lo spirito di tutti, ma solo quello dei santi? Dunque pronto è *lo spirito e debole la carne* dei soli apostoli, o di quelli che sono come loro; debole la carne e fiacco lo spirito di quelli che non credono. Se perciò risulta che Cristo dica ciò soltanto ai santi, questo ci induce a chiedere il motivo per cui altrove debole è la carne, ma solo di coloro il cui spirito è pronto. Sì, io dico che è debole la carne di colui che non ha alcun peccato e ha una sapienza della carne non forte ma infiacchita, egli che con spirito pronto ha messo a morte *le opere della carne (Rm 8,13)* ed ha annientato la sapienza della carne per *portare sempre la morte di Cristo nel suo corpo (2Cor 4,10)*, cioè prevalendo lo spirito con le sue brame contro le concupiscenze della carne, giacché *la carne ha desideri contrari allo spirito, e lo spirito ha desideri contrari alla carne (Gal 5,17)* e *queste cose si oppongono a vicenda* in coloro che sono imperfetti, mentre nei perfetti la carne non fa più opposizione, ma è stata messa a morte, e la sapienza della carne è stata indebolita nella carne, e la sua brama è stata estinta; in essa vive ormai la sapienza dello spirito, vive ed opera. Circa questa debolezza il Signore dice all'apostolo: *La potenza si manifesta pienamente nella debolezza (2Cor 12,9)*, si manifesta cioè nella debolezza della carne e della sua sapienza; per questo l'apostolo dice: *Quando sono debole, è allora che sono forte (2Cor 12,10)*. Potente infatti lo è stato ognuno di noi, allorché è stata resa debole la sua carne, per non compiere le *opere della carne*, ma perché la potenza di Cristo abiti in essa. Per cui diceva: *Così certamente combatto, e tratto duramente il mio corpo e lo riduco in schiavitù (1Cor 9,26 s.)*, perché mediante molti duri trattamenti l'uomo rende debole la sua carne, progredendo nello spirito e *mettendo a morte le opere della carne*. È questo dunque che vuol dire ai suoi discepoli secondo questa spiegazione: *Vegliate e pregate per non entrare in tentazione (Mt 26,41)*, voi il cui *spirito è pronto ma la carne è debole*; perché chi è più spirituale e perfetto, deve essere più solerte perché il suo grande bene non abbia a subire grave caduta.

La *series 94* propone una duplice interpretazione del rapporto carne-spirito.

A un primo più evidente livello interpretativo giuoca l'opposizione tra la debolezza della carne che riguarda tutti gli uomini e l'essere pronto dello spirito che riguarda propriamente gli apostoli o quelli simili a loro, i santi:

Dunque pronto è lo spirito e debole la carne dei soli apostoli, o di quelli che sono come loro; debole la carne e fiacco lo spirito di quelli che non credono.

Ad un secondo livello giuoca la correlazione tra carne debole e spirito pronto:

Se perciò risulta che Cristo dica ciò soltanto ai santi, questo ci induce a chiedere il motivo per cui altrove debole è la carne, ma solo di coloro il cui spirito è pronto. Sì, io dico che è debole la carne di colui che non ha alcun peccato e ha una sapienza della carne non forte ma infiacchita [...].

Nel senso che debole è la carne di colui che ha una sapienza carnale infiacchita e annientata dalla lotta dello spirito. Non quindi volontà della carne che si oppone alla volontà dello spirito, ma una volontà di calpestare e indebolire la carne; volontà quindi che rafforza lo spirito.

È lo stesso complesso pensiero del *Commento al Salmo 37*⁶⁴ dove Origene distingue una *vitiosa sanitas* della carne che ama i piaceri e una *caro infirma* in cui i vizi sono messi a tacere fino a che la carne stessa sia morta. Ed è appunto questa debolezza della carne (che si traduce in forza dello spirito) la nota essenziale degli apostoli. E l'esortazione di Gesù a vegliare e pregare per non essere irretiti nella tentazione ossia nel peccato assume una pregnanza fortissima perché, come sottolinea Origene, chi è più spirituale e perfetto deve essere più solerte nella difesa del suo grande bene. Una osservazione che implicitamente rimanda anche alla gradualità crescente delle tentazioni. Infatti, secondo il criterio di proporzionare le prove alla capacità di resistenza dei singoli, motivo questo ampiamente sviluppato nel *De principiis* libro III, le tentazioni cui Dio permette che siamo esposti crescono gradatamente in gravità e richiedono una vigilanza sempre maggiore, alla quale corrisponde un sempre più forte aiuto di Dio, che pur non concedendo mai di non essere tentati, non ammette tuttavia che alcuno venga tentato oltre le proprie forze⁶⁵.

95.

Di nuovo, andandosene Gesù pregò dicendo: Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà (Mt 26,42)

Ora egli chiede che passi il calice da lui, e se non come vuole lui, passi come vuole il Padre. Qui daremo già una spiegazione in base alle nostre capacità, perché si veda con ciò, che abbiamo spiegato anche quel che precede. In realtà io ritengo che quel calice della passione sarebbe comunque passato da Gesù, ma con questa differenza: se l'avesse bevuto, dopo sarebbe passato sia da lui, sia da tutto il genere umano; se invece non lo avesse

⁶⁴ Orig. *HPs 37*, 1,2: « Magari, se mi trovo a peccare (il peccato deriva sempre dal sentimento della carne), potesse sopraggiungere nel mio corpo la morte della carne per la salvezza dello spirito! Infatti se la carne si indebolisce, senza dubbio il progredire dell'infermità porta alla mortificazione della carne: e allora si verifica ciò che è detto bene: "non c'è salvezza nella mia carne" (*Sal 37,4a*). Se la carne si indebolisce, ma poi si ristabilisce, cioè se sente ciò che è proprio della carne e desidera il male, allora essa gode di buona salute, il che non è bene per lo spirito [...]. Ricordo che una volta ragionavo di quel capitolo del vangelo nel quale sta scritto: "lo spirito è pronto, ma la carne debole" (*Mt 26,41*) e dicevo un qualcosa di simile, che il nostro Salvatore, prima di salire sulla croce, di crocifiggere la carne e di metterla a morte, prima appunto della perfetta mortificazione della carne, disse che questa era debole: egli voleva dire che, fintantoché la carne era debole, lo spirito era pronto. Quando invece la consegna alla croce e causa la sua morte definitiva, allora fa conoscere non già che il suo spirito è pronto, ma che riposa ormai nelle mani di Dio»: cfr. Origene, *Omelie sui Salmi. Homiliae in Psalmos XXXVI-XXXVII-XXXVIII*, in «Biblioteca Patristica», ed. E. Prinzivalli, Firenze 1991, p. 271.

⁶⁵ *Prin III,2,3*: «[...] è scritto che Dio nella tentazione ci dà anche il mezzo non per resistere, ma per poter resistere (*1Cor 10,13*): cioè, ci fornisce la possibilità di resistere. Spetta a noi tradurre pienamente o meno in atto la possibilità che egli ci ha dato. Infatti non c'è dubbio che in ogni tentazione noi disponiamo della capacità di resistere, ma solo a patto di usare adeguatamente della capacità che ci è stata concessa. Infatti non è la stessa cosa avere la capacità di vincere e vincere, come lo stesso apostolo ha cautamente indicato dicendo: *Dio vi darà il mezzo per poter resistere (1Cor 10,13)*, non *per resistere*. Infatti molti non resistono e nella tentazione soccombono. Perciò Dio ci concede non di resistere (altrimenti non ci sarebbe più lotta), ma di poter resistere »; *Prin III,2,7*: «Da tutti questi esempi risulta evidente che tutte le cose che avvengono in questo mondo, che sono ritenute indifferenti [...] non provengono da Dio ma non avvengono senza il suo permesso, poiché Dio non solo non pone freno alle potenze malvagie e avverse che vogliono operare in tal modo, ma permette loro di agire così, determinando però occasioni e persone» (tr. Simonetti, pp. 414 s.). Cfr. R. Calonne, *Le libre arbitre selon le Traité des Principes d'Origène*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 89(1988), pp. 243-262; P. Grech, *Justification by faith in Origen's Commentary on Romans*, in «Augustinianum» 36(1996), pp. 337-359.

bevuto, da lui forse sarebbe passato, ma dagli uomini non sarebbe passato, ma rimasto presso di loro fino a quando li avrebbe resi perfetti. Questo calice della passione, dunque, egli voleva in primo luogo che passasse da lui, sì da non gustarne assolutamente l'amarezza, se questo però fosse possibile per la giustizia di Dio. Ciò che diceva, infatti: *se è possibile* non lo riferiva solo alla potenza di Dio ma anche alla sua giustizia; giacché per la potenza di Dio tutto è possibile sia ciò che è giusto sia ciò che è ingiusto mentre per la sua giustizia – Dio non è solo potente ma anche giusto – non tutte le cose sono possibili, ma solo quelle che sono giuste. Ora, se non poteva avvenire, egli preferiva berlo e farlo passare da lui e da tutto quanto il genere umano, anziché agire contro la volontà paterna evitando di berlo. Dunque per un esito buono, che ci sarebbe stato dopo aver bevuto l'amarezza del calice, prega ora per la seconda volta e dice: *Padre mio se non è possibile che passi questo calice senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà* (Mt 26,42). Risulta chiaro così che egli voleva berlo. Se infatti si fa un confronto, era meglio che passasse per averlo bevuto, che non passasse per non averlo bevuto. Metti il caso che il Signore non avesse bevuto il calice, e che per questo motivo esso non fosse passato: certamente non si sarebbero allontanati dal genere umano neanche gli spiriti che commettono i peccati, e logicamente non sarebbero passate neanche le pene dovute ai peccati. Perciò era vantaggioso per tutti che il calice passasse da lui perché lo aveva bevuto il Salvatore, perché tutti noi, che crediamo in colui che l'ha bevuto, non abbiamo a bere quel calice di *vino puro*, calice che abbevererà e dovrà abbeverare *tutte le genti, perché bevendone ne restino inebriate, e lo vomitano e smettano di uscire di senno* (Ger 32,1 s. LXX). Come appunto è *morto per tutti noi*, perché la morte, nemica di Cristo, passi oltre noi, così ha bevuto per tutti noi (che eravamo *debitori* [Rm 8,12] di berlo in eterno) quel calice, affinché, per il fatto stesso che passa da lui, esso passi anche da noi pur se non lo beviamo [...]. Vedi poi che dopo la prima preghiera *venne dai suoi discepoli e li trovò che dormivano* (Mt 26,40) così dopo la seconda *venendo li trovò che dormivano, perché gli occhi loro si erano appesantiti* (Mt 26,43). Ritengo fossero non tanto gli occhi dei loro corpi, quanto quelli delle loro anime. Non aveva infatti ancora rimosso dagli occhi dei suoi discepoli il grave peso posto su di essi: *infatti non era stato ancora glorificato* (Gv 7,39). E poiché *non c'era ancora lo Spirito Santo, perché Gesù non era stato ancora glorificato* (*ibidem*), così dai loro occhi non era stato ancora rimosso il pesante velo, *perché Gesù non era stato ancora glorificato*. Per cui non li rimproverò, ma *andando pregò di nuovo per la terza volta dicendo le stesse parole* (Mt 26,44), insegnandoci con ciò *stesso* a non venire meno nella preghiera, ma a perseverare nella stessa parola di preghiera, fino ad impetrare ciò che abbiamo già cominciato a chiedere insistentemente.

Nella *series* 95 subentra il concetto di giustizia di Dio alla luce del quale l'assunzione del calice viene considerata come indispensabile azione redentrice del mondo. Nella preghiera di Gesù infatti la possibilità di allontanare il calice non è connessa alla potenza del Padre al quale tutto è possibile ma è connessa alla giustizia di Dio che non rende possibili tutte le azioni, ma solo quelle che sono giuste. Più volte nel *De Principiis* (libro II) Origene ritorna sul tema della giustizia di Dio a proposito del molteplice ordinamento delle creature ciascuna delle quali è responsabile dei motivi per cui è stata collocata in questa o quella condizione di vita. Un ordine dovuto alla provvidenza che ha ordinato il mondo in una molteplicità di condizioni per cause precedenti alla nascita e provocate dall'uso del libero arbitrio⁶⁶.

⁶⁶ *Prin* II,9,7 «Considerando l'affermazione che l'apostolo fa dove tratta della nascita di Giacobbe ed Esaù: *Forse Dio è ingiusto? Certo no* (Rm 9,14), ritengo che essa debba essere applicata anche a proposito di tutte le altre creature, perché, come abbiamo già detto, la giustizia del creatore deve apparire in tutti. E mi sembra che essa si manifesterà più chiaramente, se diremo che ognuno degli esseri celesti terrestri e infernali reca in sé le cause della diversità già prima della nascita corporea. Infatti tutto è stato creato dalla

E sempre nell'ambito della provvidenzialità si pone l'assunzione del calice da parte di Cristo teso a dare la vita a quanti, attraverso la fede in lui, nella sua passione trovano purificazione. Quest'ultima infatti proprio a motivo della giustizia di Dio risulta indispensabile: un tema che ampiamente ritorna nei *Principi*, dove la pena dei peccati viene somministrata da Dio come medicina necessaria alla guarigione. Un concetto espresso attraverso la ripresa di Geremia che minaccia il calice dell'ira di Dio a quanti non si sono purificati⁶⁷.

Di fondamentale importanza nella *series* sono le considerazioni origeniane relative al sonno degli apostoli inteso come un addormentamento del loro cuore.

Vedi poi che dopo la prima preghiera *venne dai suoi discepoli e li trovò che dormivano* (Mt 26,24) così dopo la seconda *venendo li trovò che dormivano, perché gli occhi loro si erano appesantiti* (Mt 26,43). Ritengo fossero non tanto gli occhi dei loro corpi. Quanto quelli delle loro anime. Non aveva infatti ancora rimosso dagli occhi dei suoi discepoli il grave peso posto su di essi: *infatti non era stato ancora glorificato* (Gv 7,39). E poiché non *c'era ancora lo Spirito Santo, perché Gesù non era stato ancora glorificato*, così dai loro occhi non era stato ancora rimosso il pesante velo, *perché Gesù non era stato ancora glorificato*.

Il Signore stesso non era ancora in grado di sciogliere il sonno degli apostoli, perché lui stesso non era stato ancora glorificato, non avendo ancora ricevuto lo Spirito Santo. È lo stesso sonno che opprime gli apostoli sul monte Tabor, la stessa condizione non ancora illuminata dallo Spirito Santo che caratterizza Pietro all'atto della Trasfigurazione, allorché lui e gli altri apostoli avevano bisogno di colui che doveva riscattarli col suo sangue essendo essi ancora proprietà di altri (CMt XII,40) ed è ancora la stessa condizione di Pietro nell'atrio del sommo sacerdote dove aveva da lontano seguito Gesù aspettando l'esito degli eventi, *quoniam adhuc non intellegebat neque videbat exitum dispensationum Christi quo tenderent* (Series 106).

Non erano ancora illuminati dallo Spirito perché il Signore stesso non aveva ancora ricevuto lo Spirito. È estremamente interessante sottolineare come Origene (dopo avere insistito sulla necessità del bere il calice della passione da parte di Cristo per portare la purificazione a tutti gli uomini) porti ora il discorso sul non essere ancora Cristo stesso glorificato, in assenza dello Spirito. Un tema questo che ricorre sovente negli scritti origeniani, legato al motivo della necessità della purificazione in cielo da parte di Gesù per rendere completamente monda la sua umanità e potere così beneficiare pienamente gli uomini. Il tema della redenzione infatti si congiunge sempre a quello della purificazione dai peccati, dovuta al fatto che Cristo ha preso su di sé le nostre debolezze, le nostre malattie e tutto il peccato del mondo. Ed è una purificazione che non si realizza con la passione, ma attraverso l'ascesa al cielo, presso il Padre, successiva alla passione. Ascesa e conseguente purificazione con la quale è da identificare il battesimo finale che secondo il testo di Lc 12,50 Cristo è desideroso di ricevere⁶⁸.

parola e dalla sapienza di Dio e tutto è stato ordinato dalla sua giustizia. Egli provvede a tutti con misericordia ed esorta e spinge tutti alla salvezza servendosi di rimedi da cui ciascuno può trovare giovamento» (tr. Simonetti, p. 327).

⁶⁷ *Prin* II,10,6: «Affinché poi noi comprendiamo che Dio agisce con i peccatori nella stessa maniera con cui i medici curano i malati per restituire loro la salute, ci è di guida il passo di Geremia in cui si comanda di far bere la coppa del furore di Dio a tutte le genti perché bevano insaniscano e vomitino. E si minaccia che chi non berrà non sarà purificato (Ger 25,15 ss.). Di qui si capisce che il furore della vendetta di Dio serve a purificare le anime» (tr. Simonetti, pp. 339 s.).

⁶⁸ M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004. Cfr. pure T. Piscitelli Carpino, pp. 502 ss.

Il motivo della purificazione di Cristo dai peccati da lui assunti è comunque nella serie solo deducibile sulla base di altri testi origeniani. Piuttosto nel testo che abbiamo dinanzi Origene afferma che non c'era ancora lo Spirito Santo perché Gesù non era stato ancora glorificato e perciò non poteva togliere il velo dagli occhi dei suoi discepoli ossia non poteva ancora portarli alla perfezione della santità. Ma allora il rimando è anche all'azione dello Spirito Santo, colui che dà materia dei doni di grazia concessi da Dio a coloro che per lui e per la loro partecipazione a lui sono chiamati santi (*Clo* II,10,75-77⁶⁹): materia di grazia prodotta da Dio Padre, dispensata da Cristo, diventata sussistente nello Spirito. Che però a sua volta ha bisogno del Logos per realizzarsi nella sua piena sussistenza. Da qui la necessità della glorificazione del Figlio che si compie presso il Padre, perché si compia l'azione dello Spirito dispensata appunto attraverso il Figlio.

96.

Allora venendo disse ai suoi discepoli: Dormite ormai e riposare! Ecco < si avvicina l'ora e il figlio dell'uomo sarà consegnato nelle mani dei peccatori. Alzatevi andiamo,> si avvicina colui che mi tradirà (Mt 26,46).

Allora: indubbiamente dopo la terza preghiera. Ma non è lo stesso sonno per cui adesso dice ai suoi discepoli di dormire, e quello di cui due volte è scritto in precedenza che colse i discepoli. Lì infatti *li trovò che dormivano (Mt 26,40)* e non che riposavano; *di nuovo li trovò che dormivano (Mt 26,43)* con gli occhi appesantiti; adesso invece comanda loro non semplicemente di dormire, ma anche di riposare. Stando al comando di Cristo c'è molta differenza tra il dormire e il riposare da un sonno contrario alla volontà di colui che dice: *Rimanete qui e vegliate con me (Mc 26,38)*, che li rimprovera a motivo del sonno e dice: *Così non avete potuto vegliare un'ora sola con me? (Mc 26,40)* Dunque, non si è contraddetto nel dire, allora: *vegliate con me* e adesso *dormite e riposatevi*, ma parla così, perché si osservi un ordine: che prima vegliamo pregando per non entrare in tentazione e dopo dormiamo e riposiamo secondo il precetto di Cristo [...]. Ma forse anche l'anima, che essendo creata e incarnata non può sempre sopportare le fatiche e non resiste nell'osservare il bene incessantemente, si concederà senza biasimo alcune soste, che in senso morale si chiamano sonni e assopimenti, sì che prendendo respiro per un po' di tempo ridestandosi risorga rinnovata. Ma se questo sarà o no per sempre, lo ricerchi più ampiamente chi ha capacità di ricercare di tali argomenti, di avere intelligenza circa le divine Scritture e di decidere senza correre pericolo.

Il tema della serie 96 elabora il motivo del riposo che segue al pesante sonno del Getsemani, sonno nel quale per due volte Gesù aveva trovato i suoi discepoli addormentati perché i loro occhi erano appesantiti (*βεβαρημένοι* nel testo di Matteo), così come appesantiti dal sonno erano i loro occhi, secondo il testo di *Lc* 9,32, al momento della Trasfigurazione di Gesù (*CMt* XII,40)⁷⁰. L'assopimento e il sonno vero e proprio

⁶⁹ «[75] Quanto a noi persuasi come siamo che esistono tre ipostasi, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e che crediamo che nessuna di esse, all'infuori del Padre, sia non-generata, riteniamo come maggiormente consono alla pietà e alla verità [pensare] che lo Spirito Santo abbia una posizione preminente su tutto ciò che è stato fatto per mezzo del Logos e sia appunto nell'ordine il primo degli esseri derivati dal Padre per mezzo di Cristo [76] E forse è questo il motivo per cui lo Spirito non è chiamato anch'egli Figlio di Dio, perché solo l'Unigenito è Figlio per natura fin dal principio. Lo Spirito Santo sembra aver bisogno del Figlio, che gli somministri l'esistenza, cioè non soltanto l'essere, ma anche l'essere sapiente, dotato di Logos, giusto, e tutto ciò che dobbiamo pensare egli sia in virtù della partecipazione agli aspetti di Cristo, di cui abbiamo trattato in precedenza. [77]. Io ritengo che lo Spirito Santo offra, per così dire, la materia dei doni di grazia concessi da Dio a coloro che per lui e per la loro partecipazione a lui sono chiamati "santi": questa materia dei doni di grazia, di cui si è detto, è prodotta da Dio Padre, è dispensata da Cristo e diventa sussistente nello Spirito Santo» (tr. Corsini, pp. 221 s.).

⁷⁰ Origene, *Commento al Vangelo di Matteo I* (Libri X-XII), intr. e nn. di M.I. Danieli, tr. di R. Scognamiglio, Roma 1998, p. 358.

come quello del Getsemani rientrano nel naturale venir meno della tensione, che coglie il singolo nelle sue facoltà naturali e spirituali. Una debolezza che tocca tutti i fedeli a prescindere dal loro cammino di fede nella notte del mondo che favorisce la tentazione. Un tema già svolto nel commento alle parabole della vigilanza (*Mt 25*) in particolare nella parabola delle vergini: l'assopimento prende le vergini in attesa dello sposo, sia le prudenti che le stolte. Le prudenti però non lasciano spegnere le loro lampade, non arrivano cioè all'estinzione delle forze, perché hanno con sé l'olio della dottrina da loro fortemente assimilato⁷¹.

Adesso l'invito rivolto ai discepoli da Gesù a *dormire cum requie* è invito non al sonno ma al riposo in grazia del combattimento da lui già vinto, è la stasi nella serenità di Cristo, che prelude al ridestarsi nel rinnovamento. È il sonno della promessa di Salomone (*Prv 3,4 s.*), è il sonno del voto fatto da David a Dio [*Sal 131(132),2-5*], il sonno del riposo che prepara ad un nuovo risveglio. Una concessione di stasi che ben si addice all'uomo carnale attraverso un sonno naturale e sano e che ben si addice all'anima che gravata dal corpo si trova nell'impossibilità di restare sempre nella meditazione delle realtà superiori, secondo il complesso riferimento del VI libro del *Commento a Giovanni*: al mattino il Logos illumina l'anima del credente ponendola in condizione di intensamente meditare sulle cose divine. Una condizione di tensione che non può però perdurare troppo a lungo, perché l'anima, in quanto appesantita dal corpo, non può restare costantemente nella meditazione delle realtà superiori. E subisce perciò momenti di allentamento, pronta comunque al risveglio mattutino, quando il Logos, fiorente nella sua divinità, scendendo su di essa, la metterà di nuovo in condizione di elaborare una serie di meditazioni utilissime alla compenetrazione del mistero di salvezza⁷².

L'invito rivolto da Gesù agli apostoli è quindi di riposare un sonno tranquillo nell'attesa di un risveglio che è una altrettanta rigenerazione e che escatologicamente sarà risurrezione⁷³.

L'analisi sopra condotta nel tentativo di seguire lo sviluppo del pensiero esegetico origeniano mostra come la ricchezza dell'interpretazione dell'Alessandrino, non sempre riassumibile, possa essere colta solo seguendo con pazienza le pieghe del discorso.

⁷¹ Origene, *Commento a Matteo Series/1*, cit., p. 394, n.173. Cfr. R. Scognamiglio, *Vigilanza ed antropologia cristiana nell'interpretazione patristica della parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13)*, Istituto Teologico Pugliese, Molfetta 1998-1999 (pro-manuscripto). M. Marin, *La parabola delle vergini da Origene ai Cappadoci*, in M. Girardi-M. Marin, *Origene e l'alessandrino cappadocico (III-V secolo). Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina»* (Bari, 20-22 settembre 2000), Bari 2002, pp. 243-254.

⁷² *Clo* VI,33 [270].

⁷³ Origene, *Commento a Matteo Series/2*, cit., p. 130 n. 55.

SOMMARIO

| | |
|--|-----|
| TERESA PISCITELLI, <i>Presentazione</i> | 5 |
| ANTONIO VINCENZO NAZZARO, <i>Salutatio</i> | 7 |
| MANLIO SIMONETTI, <i>Introduzione al Commento a Matteo di Origene</i> | 9 |
| | |
| I SEZIONE | |
| STRUTTURA E GENESI COMPOSITIVA | |
| LUCIANO BOSSINA, <i>Le diverse redazioni del Commento a Matteo di Origene. Storia in due atti</i> | 27 |
| GUIDO BENDINELLI O.P., <i>La versione latina del Commentario a Matteo di Origene</i> | 98 |
| | |
| II SEZIONE | |
| ASPETTI FILOLOGICO-LETTERARI | |
| AGNÈS BASTIT-KALINOWSKA, <i>L'exégèse de la première partie de l'évangile de Matthieu dans le Commentaire sur Matthieu d'Origène</i> | 131 |
| MARIA ANTONIETTA BARBÀRA, <i>Alla ricerca dell'esegesi origeniana su Mt 6,28-30</i> | 147 |
| ANTONIO CACCIARI, <i>Lingua e stile nel Commento a Matteo: sondaggi e osservazioni</i> | 162 |
| ANDREA VILLANI, <i>Personae loquentes: analisi degli aspetti formali ed esegetici dell'uso della prosopopea nel Commento a Matteo</i> | 178 |
| CHIARA SPUNTARELLI, <i>Il Commento a Matteo di Origene e l'Opus imperfectum in Matthaeum</i> | 196 |
| | |
| III SEZIONE | |
| ASPETTI TEOLOGICI | |
| GAETANO LETTIERI, <i>Reductio ad unum. Dialettica cristologica e retractatio dello gnosticismo valentiniano nel Commento a Matteo di Origene</i> | 237 |
| MARIA CRISTINA PENNACCHIO, <i>Aspetti della cristologia origeniana nel Commento a Matteo: Cristo re e giudice</i> | 288 |
| MARIA IGNAZIA DANIELI, <i>Il Vangelo: aspetti della rivelazione nel Commento a Matteo</i> | 307 |

| | |
|--|-----|
| CARLA NOCE, <i>La morte del Battista e la fine della profezia</i> | 318 |
| ENRICO CATTANEO S.I., <i>Servus Servorum Dei: la figura ideale del ministro della Chiesa secondo il Commento a Matteo di Origene</i> | 333 |
| IV SEZIONE | |
| ASPETTI ESEGETICI | |
| FRANCESCA COCCHINI, <i>Origene e la “questione sinottica”</i> | 343 |
| CLEMENTINA MAZZUCCO, <i>La figura di Pietro nel Commento a Matteo, confrontato con le altre opere di Origene e con gli autori cristiani precedenti</i> | 354 |
| CHIARA BARILLI, <i>Tre paradigmi di infanzia nel Commento a Matteo</i> | 396 |
| † ENRICO DAL COVOLO S.D.B., <i>Ancora sull’episodio del “giovane ricco” nel Commento a Matteo di Origene</i> | 416 |
| ROSARIO SCOGNAMIGLIO O.P., <i>Fedeltà alla legge o alla tradizione (Mt 15,1-9)? Un dilemma apparente nel Commento a Matteo</i> | 421 |
| TERESA PISCITELLI, <i>La preghiera di Gesù nel Getsemani: Origene Commento a Matteo Series 89-96</i> | 433 |
| EMANUELA PRINZIVALLI, <i>Conclusioni</i> | 464 |
| <i>Abstracts dei contributi</i> , a cura di Luca Arcari | 469 |
| <i>Sigle</i> | 481 |
| <i>Collaboratori</i> | 483 |
| INDICI | |
| a cura di Paolo Bernardini | |
| <i>Indice dei luoghi scritturistici.</i> | 487 |
| <i>Indice dei luoghi origeniani.</i> | 498 |
| <i>Indice degli autori e delle opere antiche e medievali.</i> | 509 |
| <i>Indice degli autori moderni.</i> | 521 |