

LORENZO PERRONE

LA DIMORA DI DIO NELL'UOMO:  
L'INTERPRETAZIONE ORIGENIANA DI GV 14,23

*Premessa: la questione della mistica negli studi origeniani*

Si è conclusa da tempo l'intensa stagione di studi che, fra il primo e il secondo dopoguerra, ha visto alcuni fra i migliori specialisti dibattere sulle caratteristiche della mistica di Origene nonché sulla sua esperienza personale al riguardo. Possiamo fissarne l'inizio con la pubblicazione nel 1931 del libro di Walther Völker sull'"ideale di perfezione" dell'Alessandrino, concepito come un contributo "sugli inizi della mistica cristiana"<sup>1</sup>. Esso mirava, in sostanza, a recuperare la figura di Origene come cristiano mettendo in luce la dimensione religiosa della sua opera, troppo spesso sacrificata a vantaggio di un profilo prevalentemente, se non esclusivamente, dottrinale e filosofico. Völker non aveva remore a parlare apertamente di uno sbocco mistico, in cui sarebbe sfociato il processo di purificazione e ascesa interiore del fedele a Dio, arrivando a sostenere anche la presenza di momenti estatici nell'Alessandrino. In particolare, lo affermava a proposito della dottrina origeniana dell'orazione che, articolandosi nel suo stadio più elevato come preghiera silenziosa di adorazione e contemplazione, avrebbe dato luogo in ultimo all'*unio mystica* con Dio<sup>2</sup>.

Al luterano Völker rispondeva nel 1938 lo studio del gesuita Aloisius

---

1. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Tübingen, Mohr, 1931.

2. *Ivi*, p. 209. Ne ho trattato più approfonditamente in: *Origenes' Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie: Zur Rezeption von Peri Euchês in der modernen Forschung*, in A. FÜRST (Hg.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 101-127 (spec. 106-111). Völker si basava, in particolare, su *HNm* XXVII,12 e su *Clo* I,30,206.

Lieske sulla “teologia della mistica del Logos”, primo di una serie d’interventi in campo cattolico che hanno fatto propria, pur con sensibili ritocchi e precisazioni ulteriori, l’idea di un Origene ‘mistico’<sup>3</sup>. Egli intendeva supplire a quelle che riteneva le carenze di Völker sul piano dogmatico, collegando la mistica del Logos all’antropologia teologica e alla dottrina della grazia, entrambe ancorate al motivo dell’immagine di Dio nell’uomo. Inoltre si sforzava di superare le tensioni fra il modello di mistica individuale elaborato dall’Alessandrino e la dimensione ecclesiale, anticipando istanze che saranno condivise da Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar<sup>4</sup>. Se Lieske contestava la tesi di esperienze estatiche in Origene, facendosi interprete di una critica rivolta a Völker da molti altri studiosi, pochi anni dopo la seconda guerra mondiale Jean Daniélou riproponeva la visuale della mistica origeniana, ricapitolandone i tratti essenziali a conclusione di una fortunata monografia sull’Alessandrino<sup>5</sup>. Daniélou, tenendo fra l’altro presenti i suoi studi su Gregorio di Nissa, si sforzava di offrire una ricostruzione che aiutasse ad individuare con più precisione il posto di Origene nella storia della mistica giudaico-cristiana. Egli confermava così la visuale della mistica come sbocco ultimo dell’itinerario spirituale e della teologia di Origene, ma ne sottolineava anche le distinzioni: a monte con Filone e a valle con Gregorio di Nissa. Non è esatto, a giudizio di Daniélou, considerare Origene l’iniziatore della mistica cristiana in senso proprio, un riconoscimento che spetta semmai a Gregorio di Nissa. Mancano, infatti, nell’Alessandrino una serie di elementi che contraddistinguono la nozione più comune di ‘mistica’. Perciò Daniélou preferisce parlare in Origene di una “mistica della luce” invece di una “mistica delle tenebre”, che accomuna piuttosto Filone, Gregorio di Nissa e lo Pseudo-Dionigi Areopagita, per limitarci agli autori mistici dell’antichità<sup>6</sup>. La sua sarebbe dunque

---

3. A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, Aschendorff, 1938.

4. Si veda l’esame di U. BERNER, *Origenes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, p. 75 e il mio articolo: *Origenes’ Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie*, cit., p. 113. Balthasar critica peraltro l’esclusività pressoché totale della mediazione cristologica con Dio nella “mistica del Logos” origeniana. Cf. *Origenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, von H.U. VON BALTHASAR, Freiburg, Johannes Verlag, 1991, p. 17.

5. J. DANIELOU, *Origène*, Paris, La Table ronde, 1948 (le citazioni sono tratte dalla ristampa: Paris, Cerf, 2012).

6. “C’est qu’en effet la mystique d’Origène ne connaît pas la ténèbre. C’est une mystique de la lumière. Et c’est peut-être sa limite. C’est plus une mystique spéculative de l’illumination de l’esprit par la gnose qu’une mystique expérimentale de la présence du Dieu caché saisi dans l’obscurité par le toucher de l’âme” (*ivi*, p. 291).

una “mistica orientata verso la contemplazione intellettuale”, in altre parole una “mistica da didascalò”, per il quale il processo conoscitivo sfocia nella comprensione dei misteri, anziché porsi nei termini di “una mistica sperimentale”<sup>7</sup>. In questo senso, l’Alessandrino si mostra refrattario all’idea dell’estasi come un uscire da sé e un venir meno dell’intelletto, anche per via dell’opposizione coi montanisti che rivendicavano la loro prassi di esperienze estatiche.

Non è un caso che Henri Crouzel, con Manlio Simonetti il maggiore studioso di Origene nella seconda metà del Novecento, abbia sviluppato ulteriormente l’approccio di Lieske e Daniélou mettendo a fuoco, da un lato, la nozione dell’immagine di Dio nell’uomo e, dall’altro, la natura ‘mistica’ della conoscenza nel pensiero dell’Alessandrino. Al tempo stesso egli ha cercato di mostrare l’inadeguatezza di una visione meramente intellettuale della mistica origeniana<sup>8</sup>. In essa, secondo Crouzel, il processo conoscitivo si contraddistingue per l’idea di una partecipazione al suo oggetto o, meglio ancora, per una vera e propria unione amorosa con esso<sup>9</sup>. In ultima analisi la conoscenza del mistero conduce l’anima a sentire la presenza del Verbo e del Padre dentro di sé<sup>10</sup>. Di conseguenza, tutta l’opera e la vita di Origene sono potentemente animate da questo afflato conoscitivo di natura essenzialmente mistica<sup>11</sup>. Il

---

7. “... Il est sûr que la mystique d’Origène est plus orientée vers une contemplation intellectuelle que vers cette transformation de l’âme par l’amour et cette expérience de la présence de Dieu que décrira Grégoire de Nysse. Sa mystique reste une mystique de didascalie, qui culmine dans la contemplation des mystères. Il sera réservé à Grégoire de Nysse de fonder la théologie mystique proprement dite en décrivant l’entrée de l’âme dans la ténèbre où au-delà de tous les concepts, par l’amour, elle a une expérience obscure de la présence de Dieu. Origène s’arrête dans le domaine de la gnose que Grégoire dépassera. Ou, du moins, sa description s’arrête à ce domaine” (*ivi*, p. 296).

8. H. CROUZEL, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956; Id., *Origène et la “connaissance mystique”*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

9. H. CROUZEL, *Origène*, Paris-Namur, Éditions Lethielleux-Culture et Vérité, 1985, p. 160: “L’analyse de l’acte de connaître y dénote une activité d’ordre décidément mystique: la connaissance est une vision ou un contact direct, elle est participation à son objet, bien mieux, elle est union, ‘mélange’ avec son objet, et amour. Dans la béatitude les sauvés seront... devenus comme intérieurs au Fils, sans panthéisme cependant, et ils verront Dieu avec les yeux même du Fils”.

10. H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”*, p. 450: “L’âme sent la présence du Verbe et du Père en elle-même. Les rapports de la foi avec la connaissance ne se comprennent que si cette dernière est une véritable expérience de Dieu présent dans l’intelligence”.

11. H. CROUZEL, *Origène*, cit., p. 162: “Cette conception du connaître est de nature mystique au sens actuel le plus fort du terme: un désir mystique indiscutable soulève puissamment et oriente cette œuvre, donne forme à cette pensée, explique cette vie”.

modello elaborato da Crouzel è stato accolto da Bernard McGinn nella sua pregevole *Storia della mistica in Occidente*, a conferma di un esito interpretativo con valore di sintesi e conciliazione fra approcci distinti<sup>12</sup>.

Con questi interventi si può dire che siano state definite le linee essenziali della mistica di Origene superando i contrasti fra le sue possibili ricostruzioni. Né gli studi successivi paiono aver modificato il quadro in maniera significativa. Si nota, per la verità, fino ai nostri giorni, una preferenza per l'espressione "teologia spirituale" in luogo di "mistica", da vedere senza dubbio come il riflesso delle incertezze su una definizione capace di attagliarsi pienamente al pensiero di Origene. Vi è inoltre, per così dire, una *pièce de résistance* al consenso che possiamo considerare largamente acquisito. Il *Trattato sulla preghiera*, lo scritto dell'Alessandrino che, accanto all'*Esortazione al martirio*, verte più direttamente sul tema della vita spirituale, si presenta a prima vista come irriducibile alla prospettiva mistica, almeno nei termini in cui l'ha disegnata Völker<sup>13</sup>. Egli stesso era costretto a prenderne atto almeno in parte, ma dopo di lui non è mancato chi ha fatto leva sull'assenza dell'*unio mystica* nel cammino di perfezionamento spirituale dell'orante per contestare nuovamente la possibilità di applicare la categoria di 'mistica' a Origene. Tuttavia, anche la monografia di Wilhelm Gessel sulla "Teologia della preghiera nel *De oratione*" perviene a tale giudizio soprattutto a causa di un condizionamento terminologico legato, in particolare, al riscontro o meno di esperienze estatiche<sup>14</sup>. Neppure Gessel nega del resto la presenza di Dio nell'orante, ma la riconduce

---

12. B. MCGINN, *Storia della mistica in Occidente. Le origini (I-V secolo)*, trad. it. di M. Rizzi, Genova, Marietti, 1997, p. 168: "La controversia se Origene debba essere considerato soprattutto come un mistico intellettuale di matrice platonica o affettivo e di matrice cristiana, è fuorviante... Potremmo volerlo chiamare un tipo di *amor intellectualis Dei*, ma non dobbiamo dimenticare che rimane pur sempre un *amor*".

13. È la tesi sostenuta, ad esempio, da Eric George Jay (*Origen's Treatise on Prayer*, Translation and Notes with an Account of the Practice and Doctrine of Prayer from New Testament Times to Origen by E.G. JAY, London, SPCK, 1954, p. 68). Sul *De oratione* e la storia della ricerca si veda anche L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata*, Brescia, Morcelliana, 2011, spec. le pp. 27-50.

14. W. GESSEL, *Die Theologie des Gebetes nach "De Oratione" von Origenes*, München-Paderborn-Wien, F. Schönigh, 1975. L'A. è tornato sull'argomento in due articoli: *Der origeneische Gebetslogos und die Theologie der Mystik des Gebetes*, "Münchener Theologische Zeitschrift", 28 (1977), pp. 397-407; *Kennt der origeneische Gebetslogos eine Theologie der Mystik des Gebetes?*, in *Origeniana Secunda*. Second colloque international des études origéniennes (Bari 20-23 septembre 1977), Textes rassemblés par H. CROUZEL et A. QUACQUARELLI, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980, pp. 119-127.

semmai all'idea della 'partecipazione' (μετοχή). Inoltre, ammette che l'esito ultimo dell'orazione comporta la deificazione, pur senza che si possa parlare di una fusione dell'individuo con Dio, prossima al panteismo<sup>15</sup>.

Le indagini più recenti, condotte specialmente dal Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina alla luce del *De oratione* fino all'importante convegno milanese del 1999 su "Origene maestro di vita spirituale", hanno perlopiù privilegiato gli stadi preparatori all'esperienza mistica in senso stretto<sup>16</sup>. Traendo ispirazione anche dal rinnovato interesse per gli esercizi spirituali della filosofia antica, a seguito degli studi di Pierre Hadot, queste ricerche hanno ampliato la nostra conoscenza delle dottrine ascetiche e spirituali dell'Alessandrino, evitando di riproporre più in generale la questione della mistica origeniana, come vediamo anche nel saggio di Gaetano Lettieri sul *Commento* e le *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, principale testimonianza del pensiero mistico di Origene<sup>17</sup>. Egli ha il merito di aver allargato il contesto comparativo più consueto della mistica filosofica e giudaico-cristiana, mostrando l'incidenza della polemica antignostica sul discorso dell'Alessandrino.

*Gv 14,23:*

*la venuta di Dio nell'anima*

Questa premessa aiuterà a comprendere la natura più circoscritta del mio contributo. Esso si prefigge di ripensare il tema della mistica origeniana alla luce di un luogo scritturistico che in qualche modo 'cristallizza' la riflessione dell'Alessandrino, pur senza ignorare la costellazione più ampia di passi biblici che l'alimentano. Così facendo s'ispira alla convinzione espressa a suo tempo, con una formula efficace, da Jean Daniélou – per il quale tutta la

---

15. W. GESSEL, *Die Theologie des Gebetes*, cit., pp. 208-209. Condivide tale conclusione B. MCGINN, *Storia della mistica in Occidente*, cit., p. 173: "La sua comprensione dell'unione, basata sulla distinzione tra Creatore e creatura, è sempre modellata su quella degli amanti nel *Cantico dei Cantici*. Perciò egli cita spesso il versetto di 1 Cor 6,17 che sarebbe poi diventato la prova scritturale classica dell'unione d'amore di cuori e menti per escludere qualsiasi unione di identità o indistinzione".

16. Si vedano rispettivamente *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", a cura di F. COCCHINI, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1997; *Origene maestro di vita spirituale*, a cura di L.F. PIZZOLATO e M. RIZZI, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

17. G. LETTIERI, *Origene interprete del Cantico dei Cantici. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in *Origene maestro di vita spirituale*, cit., pp. 141-186.

sostanza della teologia mistica di Origene è biblica –, proponendosi di verificarlo in un esempio che appare particolarmente adatto<sup>18</sup>: Gv 14,23 (“Gesù rispose e gli disse [*scil.* a “Giuda”, ma “non l’Iscariota”]: ‘Se qualcuno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui’”)<sup>19</sup>. In effetti, il versetto giovanneo suscita già in partenza considerazioni che ruotano intorno alla mistica, come vediamo a titolo esemplificativo anche nello sforzo di Rudolf Bultmann per sottrarlo a una lettura siffatta. A dire il vero, egli riconosce che queste e altre parole di Gesù, nel quarto vangelo, riguardo all’unione del credente col Figlio e il Padre, riflettano “la tradizione del linguaggio mistico”, essendo però colorate in Gv 14,23 dal linguaggio dell’apocalittica<sup>20</sup>. Ma esse non intendono comunque esprimere né una “parusia realistica” né tanto meno un “rapporto mistico fra Gesù e i suoi”, bensì prefigurano l’esistenza escatologica nella fede, al di fuori da un rapporto diretto con Gesù o con Dio<sup>21</sup>.

A differenza di Bultmann, l’Alessandrino intende certamente il luogo giovanneo nel senso di un’esperienza effettiva di Dio nell’anima del credente, anche se le distanze – come vedremo – sono forse minori di quel che sembri di primo acchito. Non a caso la sensibilità esegetica così eccezionale di Origene si serve di Gv 14,23 anche in combinazione con Ap 3,20 (“Ecco io sto alla porta e busso: se uno sente la mia voce e apre la porta, entrerà da lui e mangerò con lui e lui con me”)<sup>22</sup>, coerentemente col suo tentativo di sfruttare

---

18. J. DANIELOU, *Origène*, cit., pp. 288-289: “Si la théologie spirituelle d’Origène a rencontré un tel écho dans l’âme chrétienne, c’est qu’elle est d’abord biblique. Chez Origène, il n’y a d’autre livre que l’Écriture. C’est elle qui contient toute la théologie dogmatique. C’est elle aussi qui contient toute la théologie mystique”.

19. Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ: ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα. Traggo la traduzione da: *I Vangeli: Marco Matteo Luca Giovanni*, a cura di G. GAETA, Torino, Einaudi, 2006, p. 677. Si veda anche il commento *ad loc.*, p. 1204, dove Gaeta parla di una “partecipazione attuale alla vita di Dio prefigurata in termini trinitari”.

20. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl., Tübingen, Mohr, 1984, p. 437: “Stammt solche Redeweise aus der Tradition der mystischen Sprache, so ist die Formulierung anderer Worte, die das gleiche besagen, durch die Sprache der Apokalyptik gefärbt”.

21. *Ivi*: “So wenig die letzteren Worte von einer realistischen Parusie reden, so wenig die ersteren von einem mystischen Verhältnis zwischen Jesus und den Seinen. Alle diese Worte beschreiben die der Welt entnommene eschatologische Existenz der Glaubenden. Diese Existenz ist aber nur im Glauben wirklich und nicht in einem direkten Verhältnis zu Jesus oder zu Gott”.

22. Traduzione da: *Apocalisse di Giovanni*, a cura di D. TRIPALDI, Roma, Carocci, 2012, p. 49.

la testimonianza congiunta dell'Antico e del Nuovo Testamento per tracciare la visuale dell'inabitazione di Dio nell'anima<sup>23</sup>. L'importanza del riferimento giovanneo si deduce dal fatto che ricorre in una pluralità di scritti – dal *Commento al Cantico* e dalle *Omellerie su Genesi, Isaia e Salmi* fino a trattati come il *De oratione* e il *Contro Celso* –, spesso attirando i luoghi paralleli che servono a ribadire anch'essi lo stesso tema della venuta e della presenza di Dio, in linea con le sue premesse scritturistiche<sup>24</sup>.

Un passo dall'*Omellia sul Salmo 75*, venuta alla luce di recente nel *Cod. Gr. 314* di Monaco, evidenzia come Gv 14,23 concorra, per così dire, conclusivamente entro un più ampio dossier di riferimenti biblici a sostegno dell'idea che Dio ha la sua dimora nei 'santi' o, che è lo stesso, nei 'giusti'. È un brano che intreccia sinteticamente prospettive diverse, in relazione al motivo del "luogo per il Signore", suggerito dal commento a Sal 75,3 ("Nella pace è stato posto il suo luogo e la sua abitazione in Sion")<sup>25</sup>.

Καί φημι ὅτι ὁ ἅγιος οὐ νυστάζει, οὐ δὲ δώσει ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, ἕως οὗ εὐρη τόπον ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ (cf. Sal 131,4-5 LXX). Ὡς γὰρ ὁ ἁμαρτωλὸς δίδωσι τόπον τῷ διαβόλῳ, οὕτως ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς δίδωσι τόπον τῷ θεῷ ζητοῦντι ἐνοικῆσαι ἡμῖν καὶ δίδωσι τόπον τῷ Χριστῷ. Ὁ μὲν γὰρ θεὸς τοῦτ' ἐπαγγέλλεται λέγων· ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαός (Lv 26,12; 2 Cor 6,16). Καὶ ἀληθῶς κατὰ τὴν εἰρημένην ἐπαγγελίαν ἐνώκησε καὶ ἐμπεριπάτησε ἐν τῷ Ἡσαΐα λέγοντι· υἱὸς ἐγέννησα καὶ ὑψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν (Is 1,2). Μὴ γὰρ ἐνοικοῦντος τοῦ θεοῦ, πῶς ἂν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ Ἡσαΐου; Οὕτω δὲ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἔρεις προφητῶν. Ὁ δὲ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ αὐτὸς ἐνοικεῖ ταῖς ψυχαῖς τῶν δικαίων· ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι πνεῦμα Χριστοῦ ὃς οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (Rm 8,9); Καὶ σαφῶς δὲ ἐδίδαξεν ὁ σωτὴρ λέγων ὅτι ἐάν τις ἀκούσῃ μου τῶν λόγων καὶ τηρήσῃ αὐτούς, ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα (Gv 14,23)<sup>26</sup>.

---

23. Sulla continuità con la tematica neotestamentaria dell'"inabitazione di Cristo o della Trinità nell'anima" si veda H. CROUZEL, *Origène*, cit., p. 169.

24. Ecco l'elenco dei luoghi origeniani: *Orat* XX,2; XXIII,1; XXV,1; *CC* VIII,1; *CCt* Prol. 2,27; *CCt* II,8,40; *CCt* III,11,19; *FrCt* 23; *HGn* I,17; *Hler* VIII,1; *H75Ps* 2.

25. Utilizzo per comodità la traduzione del Salterio dei LXX in: *I canti di lode dei Padri. Esapla dei Salmi*, a cura della Piccola Famiglia dell'Annunziata, Bologna-Reggio Emilia, Edizioni Dehoniane-Edizioni San Lorenzo, 2009.

26. *H75Ps* 2 (*Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, hrsg. von L. PERRONE, in Zusammenarbeit mit M. MOLIN PRADEL, E. PRINZIVALLI u. A. CACCIARI, Berlin, W. de Gruyter, 2015, p. 282,2-15).

E io affermo che il santo non sonnecchia né concederà sonno ai propri occhi, finché non trovi in lui un luogo per il Signore (cf. Sal 131,4-5 LXX). Infatti, come il peccatore fa posto al diavolo, così colui che è bello e buono fa posto a Dio che cerca di abitare in lui e fa (anche) posto a Cristo. Dio di fatto promette ciò quando dice: “Io abiterò in loro e camminerò in mezzo a loro; io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo” (Lv 26,12; 2 Cor 6,16).

E veramente, secondo la promessa che si è detto, egli ha abitato e ha camminato in Isaia che dice: “Io ho generato e innalzato dei figli, ma essi mi hanno respinto” (Is 1,2). Se Dio non avesse abitato in lui, in che modo Dio avrebbe potuto parlare attraverso Isaia? Dirai la stessa cosa anche riguardo agli altri profeti. Ora, il nostro Signore Gesù Cristo abita anche lui nelle anime dei giusti. O forse non sapete che “colui che non possiede lo spirito di Cristo, questi non è di Cristo” (Rm 8,9)? E il Salvatore ha insegnato ciò con chiarezza dicendo: “Se qualcuno ascolta le mie parole e le osserva, io e il padre mio verremo a lui e faremo dimora in lui” (Gv 14,23).

Col suo consueto esercizio intertestuale Origene associa Sal 75,3 a Sal 131,4-5, identificando subito nel “santo” colui che pronuncia le parole: “Non darò sonno ai miei occhi né alle mie palpebre assopimento... finché non avrò trovato un luogo per il Signore”. Al contrario di colui che è “bello e buono” – come si esprime ellenicamente l’Alessandrino riformulando i termini biblici di ‘santo’ e ‘giusto’ – il peccatore fa posto dentro di sé al diavolo. Non si tratta solo di un accenno alle condotte morali alternative che concorrono ad assicurare rispettivamente l’inabitazione di Dio o di Satana, perché Origene sottolinea il desiderio di abitare nell’uomo da parte di Dio stesso, più precisamente del Padre e del Figlio, con un’iniziativa che è comunque da considerare come preveniente gli sforzi umani per una pratica delle virtù. La dimora divina nell’uomo si fonda infatti sulla promessa di Lv 26,12 ed Ez 37,27, ripresa da 2 Cor 6,12 (“Io abiterò in loro e camminerò in mezzo a loro; io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo”). Ma la sua esemplificazione richiama l’ispirazione profetica come prova della presenza di Dio in Isaia e negli altri profeti. Non è ovviamente uno sviluppo fuori luogo, dato che ci lascia intravedere in filigrana la dottrina sull’ἐνθουσιασμός dei profeti derivante dalla venuta in essi del Logos, il quale opera la loro divinizzazione<sup>27</sup>. Lo vediamo espresso da un frammento su Ez 1,3, a sua volta dipendente da

---

27. Ne ho trattato in: Ἰχνοῦς ἐνθουσιασμοῦ: *Origene, Platone e le Scritture ispirate*, in *La rivelazione in Filone di Alessandria: Natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, a cura di A.M. MAZZANTI e F. CALABI, Verucchio/Rimini, Pazzini, 2004, pp. 231-248.

Gv 10,35 (“Gesù rispose loro: ‘Non è forse scritto nella vostra legge: Io ho detto, voi siete dèi? Se chiamò dèi quelli su cui venne la parola di Dio – e la Scrittura non può essere vanificata...’) con la sua ripresa di Sal 81,6, *locus* classico per tutta la riflessione origeniana e patristica sulla deificazione<sup>28</sup>.

Tali implicazioni rimangono però in sottofondo nell’*Omelia sul Salmo 75*, come pure la visuale trinitaria della presenza di Dio nell’anima. Peraltro il nostro passo, pur accennando sempre solo al Padre e il Figlio – com’è riepilogato dalla stessa citazione finale di Gv 14,23 –, insinua anche l’idea della presenza dello Spirito grazie al richiamo a Rm 8,9 (“Se uno non ha lo Spirito di Cristo non gli appartiene”). Ma la spiegazione che Origene ne dà nel VI Libro del *Commento alla Lettera ai Romani* parrebbe orientare piuttosto verso la partecipazione agli ‘attributi’ (le *epinoiai*) di Cristo in quanto Sapienza, Giustizia, Pace, Carità, Santificazione. E in questo senso si comprende bene come Rm 8,9 prelude alle parole di Gesù su quelli “che ascoltano le sue parole e le osservano”, com’è appunto dei ‘santi’ o ‘giusti’ che praticano le virtù per contrasto coi peccatori che fanno posto a Satana dentro di sé<sup>29</sup>. Tuttavia, secondo il trattato sullo Spirito santo nel *Perì archôn*, è proprio lo Pneuma che assicura la partecipazione alle *epinoiai* di Cristo, di modo che il coinvolgimento dello Spirito traspare anche qui dal ricorso a Rm 8,9<sup>30</sup>.

---

28. *FrEz* 6 in *Origene. Omelie su Ezechiele*, a cura di F. BUCCHI e A. GRAPPONE, Roma, Città Nuova, 2016, p. 437.

Καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ἰεζεχὴλ (Ez 1,3), Λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ, θεοῦ λόγος (Gv 1,1). Ἐγὼ εἶπον· Θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες (Sal 81,6). Τὸ πνεῦμα λέγει θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, ὁ θεὸς λόγος· οὗτος γὰρ θεοποιός ἐστι.

“E venne il Logos del Signore a Ezechiele” (Ez 1,3), il Logos che era in principio, il Logos di Dio (Gv 1,1). ‘Io dissi: voi siete dèi e figli dell’Altissimo’ (Sal 81,6). Lo Spirito chiama ‘dèi’ coloro per i quali venne il Logos di Dio, il Dio Logos: è lui infatti il divinizzatore.

29. *CRm* VI,13 in *Origene. Commento alla Lettera ai Romani/2. Libri V-X*, a cura di F. COCCHINI, Roma, Città Nuova, 2016, pp. 213-214: *Sed et sic unusquisque habere in se probabitur spiritum Christi. Christus sapientia est; si sit sapiens secundum Christum et quae Christi sunt sapientiam habet in se per sapientiam spiritum Christi. Christus iustitia est; si qui habeat in se iustitiam Christi per iustitiam habet in se spiritum Christi. Christus pax est; si qui habeat in se pacem Christi per spiritum pacis habet in se spiritum Christi. Sic et caritatem, sic et sanctificationem, sic et singula quaeque quae Christi esse dicitur qui habet hic spiritum Christi in se habere credendus est et sperare quod mortale suum corpus uiuificabitur propter inhabitantem in se spiritum Christi.*

30. *Prin* I,3,8 in *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg. von H. GÖRGEMANN u. H. KARPP, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985<sup>2</sup>, 189,7-11: *Rursum Christi*

Sarebbe dunque riduttivo riportare l'impiego di Gv 14,23 esclusivamente alle precondizioni etiche e spirituali di un'esperienza definibile di natura mistica, prefigurando così solo la 'via purgativa' secondo lo schema ben noto. Anche se lo sbocco mistico rimane all'orizzonte, si tratta in ogni caso di un orizzonte che possiamo già definire 'trinitario' e, come tale, fa scorgere anche la 'via illuminativa' (l'intelligenza dei misteri divini in forza dell'ispirazione) e la 'via unitiva' (la partecipazione in Cristo e nello Spirito), per richiamare schematicamente le altre due tappe usuali dell'ascensione mistica<sup>31</sup>.

Il luogo giovanneo ritorna più volte nel *Trattato sulla preghiera* e aiuta a comprendere fino a che punto questo scritto, di fondamentale importanza per la dottrina spirituale di Origene, contribuisca a precisare la sua visuale della mistica. Non è senza significato che l'utilizzo di Gv 14,23 si concentri nella seconda parte del *De oratione*, dove l'Alessandrino commenta dapprima le istruzioni di Gesù sulla preghiera in Mt 6,1-8 offrendo di seguito un esteso commento del Padrenostro, visto come il modello di vita del cristiano. Attesta, per così dire, un uso ancora preliminare rispetto al nostro oggetto la raccomandazione a non intendere in senso spaziale la venuta del Padre e del Figlio nell'anima. Essa va compresa spiritualmente come la manifestazione della condiscendenza divina verso l'uomo, che dà luogo alla *kenosis* del Verbo (*Orat* XXIII,1-2). In tal modo l'aspettativa mistica s'iscrive di fatto nella dinamica dell'iniziativa salvifica dell'Incarnato, pur sottolineando piuttosto il compimento escatologico di un tale processo chenotico allorché il fedele ne riceverà i suoi benefici in pienezza<sup>32</sup>. Si tratta quindi di un'estrapolazione che si differenzia dalle altre due occorrenze di Gv 14,23 nel trattato,

---

*secundum hoc, quod 'iustitia' dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata ante fuerint per spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem spiritus sancti, consequuntur nihilominus donum sapientiae secundum uirtutem inoperationis spiritus dei.*

31. Sul ricorso delle tre vie nell'Alessandrino si veda, ad es., J. DANIELOU, *Origène*, cit., pp. 290-291.

32. *Orat* XXIII,2 (p. 350 Koetschau): Οὐχὶ δὲ γε ταῦτα τοπικῆς μεταβάσεως νοουμένης περὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν πρὸς τὸν ἀγαπῶντα τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ γίνεται, οὐδ' ἄρα τοπικῶς ταῦτα ἐκδεκτέον· ἀλλ' ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἡμῖν συγκαταβαίνων καὶ ὡς πρὸς τὴν ἰδίαν ἀξίαν, ὅτε παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶ, ταπεινούμενος, μεταβαίνειν λέγεται «ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα» (Gv 13,1), ὅπως καὶ ἡμεῖς ἐκείθι τέλειον αὐτὸν θεασώμεθα, ἀπὸ τῆς παρ' ἡμῖν κενότητος, ἣν «ἐκένωσεν ἑαυτὸν» (Fil 2,7), ἐπὶ τὸ ἴδιον πλήρωμα παλινδρομοῦντα, ἐνθα καὶ ἡμεῖς, αὐτῷ ὁδηγῶ χρώμενοι, πληρωθέντες πάσης κενότητος ἀπαλλαγισόμεθα.

perché queste mirano a illustrare la presenza del Padre e del Figlio entro il cuore dell'orante, nell'atto stesso in cui si volge a pregare, dando inoltre risalto all'attuazione fin d'ora del "regno di Dio" in noi. A questo proposito Origene sfrutta l'immagine della "camera", nella quale Gesù invita a ritirarsi per pregare in solitudine, promettendo l'assistenza del Padre all'orante (Mt 6,6), con l'intento di profilare l'orazione nei termini di un'anacoresi integrale, chiaramente ispirata dalla pratica degli esercizi spirituali.

Ὁ δὲ μὴ ὑποκριτῆς ἀλλὰ πᾶν τὸ ἀλλότριον ἀποθέμενος, ἐν τῷ παντὸς τοῦ προειρημένου θεάτρου καθ' ὑπερβολὴν μείζονι ἑαυτὸν ἀρέσκειν εὐτρεπίζων, εἰσέρχεται εἰς τὸ ἑαυτοῦ ταμεῖον, ἐπὶ τοῦ ἐναποθησαυρισμένου πλούτου τὸν "τῆς σοφίας καὶ γνώσεως" (Col 2,3) θησαυρὸν ἑαυτῷ ἀποκλείσας· καὶ μηδαμῶς ἔξω νεύων μηδὲ περὶ τὰ ἔξω κεχηνῶς πᾶσάν τε θύραν τῶν αἰσθητηρίων ἀποκλείσας, ἵνα μὴ ἔλκηται ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων μηδὲ ἐκείνων ἢ φαντασίᾳ τῷ νῷ αὐτοῦ ἐπεισκρίνηται, προσεύχεται τῷ τὸ τοιοῦτον κρυπτὸν μὴ φεύγοντι μηδὲ ἐγκαταλείποντι πατρὶ ἀλλ' ἐν αὐτῷ κατοικοῦντι, συμπρόντος αὐτῷ καὶ τοῦ μονογενοῦς. Ἐγὼ γάρ, φησί, καὶ ὁ πατὴρ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα» (Gv 14,23).  
Δῆλον δὲ ὅτι τῷ δικαίῳ, ἐὰν δὲ οὕτως εὐχόμεθα, οὐ μόνον θεῷ ἀλλὰ καὶ πατρὶ ἐντευξόμεθα, ὡς υἱῶν μὴ ἀπολειπομένῳ ἀλλὰ παρόντι ἡμῶν τῷ κρυπτῷ καὶ ἐφορῶντι αὐτὸ καὶ πλείονα τὰ ἐν τῷ ταμείῳ ποιοῦντι, ἐὰν τὴν θύραν ἀποκλείσωμεν<sup>33</sup>.

Invece chi non è un attore, ma ha rimosso tutto ciò che è estraneo, disponendo se stesso a piacere in quel teatro di gran lunga più grande di quello che abbiamo menzionato prima, entra nella propria camera, dove ha depositato le sue ricchezze avendovi rinchiuso per sé il tesoro "della sapienza e della scienza" (Col 2,3), e senza volgersi affatto all'esterno né lasciandosi svagare dalle cose esterne, chiusa ogni porta ai sensi, per non essere trascinato dalle sensazioni e perché le loro rappresentazioni non s'imprimano in lui, prega il Padre che non rifugge da un tale nascondimento né l'abbandona ma vi prende dimora, essendo presente con lui anche l'Unigenito. Dice infatti: "Io e il padre verremo a lui e faremo dimora in lui" (Gv 14,23).  
È evidente che, qualora preghiamo così, ci rivolgeremo non soltanto al Dio giusto ma anche al Padre che non abbandona i suoi figli, ma è presente nel nostro nascondimento, lo osserva e arricchisce i tesori della camera, qualora richiudiamo la porta.

---

33. *Orat XX,2* (p. 344 Koetschau). Per altre descrizioni dell'atto orante in Origene rimando, in particolare, al mio articolo: "Goldene Schalen voll von Räucherwerk". *Das Bild vom Gebet bei Origenes*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" 50 (2007), pp. 51-71. Per le affinità con gli esercizi spirituali di matrice stoica si veda A. MONACI CASTAGNO, *Un invito alla vita perfetta: il ΠΕΠΙ ΕΥΧΗΣ di Origene*, in *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΠΙ ΕΥΧΗΣ di Origene*, cit., pp. 116-138 (131).

La riscrittura della condotta orante prefigurata dalle parole di Gesù, in polemica con gli ‘ipocriti’ che ostentano la loro prassi di preghiera, si traduce nel massimo sforzo per attuare un ‘regresso’ interiore dai sensi e da ogni rappresentazione ad essi collegata. È un trascendimento che implica un’ascesa della mente a Dio (anche se qui non viene tematizzata espressamente), almeno se teniamo conto degli altri luoghi affini: in particolare, *CC* VII,44, che si richiama al ‘volo dell’anima’ secondo il modello platonico. Del resto, l’orazione si dà al cospetto del teatro del cosmo, che va ben aldilà dei confini dell’interiorità raccolta, poiché ha per suoi spettatori partecipi gli angeli e i demòni (come si evince dal più ampio contesto del *De oratione*); ed essa, al culmine della sua *performance*, sfocia in un momento d’intima comunione col Padre e col Figlio, illustrata appunto col rinvio a Gv 14,23. L’ascensione mentale avviene a partire da una condizione spirituale che, attraverso l’immagine della camera coi suoi tesori, non può che rimandare alle virtù di un orante santo. Sono, infatti, di tal genere le ricchezze depositate nel tesoro dell’anima, come Origene chiarisce anche nel suo commento sulla ‘camera’ dell’anima-sposa in Ct 1,4<sup>34</sup>. Ma esse includono verosimilmente anche la comprensione dei misteri divini, come dà ad intendere l’allusione al “tesoro della sapienza e della scienza” di Col 2,3<sup>35</sup>. Ora, l’avvento del Padre e del Figlio, in risposta all’orazione, “arricchisce” ulteriormente questi tesori che possiamo intendere dunque in senso sia spirituale sia intellettuale.

Se il luogo si prestava a un approfondimento della preghiera in senso mistico, dobbiamo comunque constatare che l’Alessandrino è, tutto sommato, abbastanza parco al riguardo, benché l’anabasi interiore faccia intuire un simile approdo, tanto più se vi accostiamo altri spunti ricavabili dal trattato. La stessa impressione emerge anche dalla terza citazione di Gv 14,23 (*Orat* XXV,1) che compare nella spiegazione della seconda domanda del Padre nostro (Mt 6,10; Lc 11,2). Ricollegandosi a Lc 17,20-21, Origene elabora l’idea che “il regno di Dio è dentro di noi” e dipinge l’anima di colui che, in quanto è “giunto alla perfezione” (τετελειωμένη), viene governato da Dio alla

---

34. *CCt* I,5,10 (p. 110 Baehrens): *sicut rex habet cubiculum quoddam in quod reginam siue sponsam suam introducit, ita habet et sponsa suum cubiculum, in quod monetur per Verbum Dei ingressa claudere ostium et ita conclusis illis omnibus diuitiis suis intra illud cubiculum orare Patrem qui videt in abscondito (Mt 6,6) et perspicit quantas opes, animi scilicet uirtutes, intra cubiculum suum sponsa condiderit, ut uidens eius diuitias det ei petitiones suas; Omni enim habenti dabitur (cf. Mt 25,29).*

35. Cf. *CMt* XIV,11 (p. 302 Klostermann).

stregua di una “città ben amministrata”. Dio prende così dimora nel santo, conformemente al passo giovanneo, sicché la presenza del Padre e del Figlio produce in lui “la disposizione beata dell’egemonico” e assicura l’“ordine dei suoi pensieri di sapienza”. È in questi aspetti che si riassume per l’Alessandrino la nozione di “regno di Dio”, laddove anticipando le distinzioni di Evagrio intende il “regno di Cristo” come le parole apportatrici di salvezza a quanti le ascoltano e le opere della giustizia e delle altre virtù che conseguono da quelle<sup>36</sup>. Per tale via ritroviamo nuovamente il motivo della partecipazione alle *epinoiai* di Cristo che abbiamo incontrato in precedenza. Tuttavia, Origene ancora una volta si limita ad alludere ai corollari mistici in senso proprio più che descriverli, mentre preferisce soffermarsi sulla trasformazione morale e spirituale operata dalla dimora di Dio nel santo. È vero però che nel prosieguito della spiegazione si riaffaccia l’idea evocata da 2 Cor 6,12, per cui chi sperimenta l’avvento del regno di Dio dentro di sé, diviene come un “giardino spirituale” in cui Dio “passeggia”, prefigurando per così dire una presenza divina più espansiva e pervasiva<sup>37</sup>.

A questo punto l’attesa di delucidazioni maggiori di quelle che si sono potute esporre finora s’indirizza verso lo scritto dal quale, più di tutti gli altri, siamo soliti ricavare la dottrina mistica dell’Alessandrino: il *Commento al Cantico dei Cantici*. Se Gv 14,23 è assente nelle due *Omellerie sul Cantico*, è attestato però tre volte nel *Commento* trovando anche il riscontro di un frammento greco. La prima occorrenza figura nel Prologo (*CCt* Prol 2,27), dove Origene afferma l’equivalenza fra le nozioni bibliche di *eros*, *caritas* e *dilectio*, pur affermando il primato di *caritas* come designazione di Dio in base a 1 Gv 4,7-8. Ma se Dio è ‘carità’, lo stesso può dirsi di colui che è da Dio, il che si addice pienamente al Figlio in rapporto al Padre, tanto che in forza di tale ‘carità’ il Figlio e il Padre sono una cosa sola. Di conseguenza, dopo aver

---

36. *Orat* XXV,1 (p. 357 Koetschau): παντός μὲν ἁγίου ὑπὸ θεοῦ βασιλευομένου καὶ τοῖς πνευματικοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ πειθομένου, οἶονεὶ εὐνομουμένην πόλιν οἰκοῦντος ἑαυτόν· παρόντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς καὶ συμβασιλεύοντος τῷ πατρὶ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ τετελειωμένῃ ψυχῇ κατὰ τὸ εἰρημένον, οὐ πρὸ βραχέος ἐμνημόνευον· πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα. Καὶ οἶμαι νοεῖσθαι θεοῦ μὲν βασιλείαν τὴν μακαρίαν τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν καὶ τὸ τεταγμένον τῶν σοφῶν διαλογισμῶν, Χριστοῦ δὲ βασιλείαν τοὺς προϊόντας σωτηρίους τοῖς ἀκούουσι λόγους καὶ τὰ μὲν ἐπιτελούμενα ἔργα δικαιοσύνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν (λόγος γὰρ καὶ δικαιοσύνη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Cf. L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene*, cit., pp. 215-217.

37. *Orat* XXV,3 (p. 359 Koetschau).

aggiunto *caritas* alla lista spesso menzionata delle *epinoiai* di Cristo (insieme a Sapienza, Potenza, Giustizia, Verbo e Verità), l’Alessandrino ribadisce con 1 Gv 4,12.18 che Dio, in quanto *caritas* – cioè insieme il Padre e il Figlio – ha la propria dimora in coloro che sono perfetti nell’amore, in conformità con le parole del Salvatore in Gv 14,23<sup>38</sup>. Benché l’argomentazione di Origene sia espressa con un accento diverso, che pare risolvere la prospettiva binitaria nell’unità della *caritas* fra Padre e Figlio, essa non aggiunge elementi di novità, ma rimanda pure in questo caso all’idea della partecipazione in Cristo.

La riflessione del Prologo anticipa un passo di più ampio respiro su Ct 1,11-12a nel II Libro del *Commento* (CCt II,8,38-41). L’argomento è quello del progresso spirituale dell’anima che dalla condizione di ‘piccina’ arriva a quella di ‘perfetta’. Solo quest’ultima è in grado di far riposare il Logos-re dentro di sé, perché ha eliminato ogni ristrettezza assicurandogli la larghezza del suo cuore. Il brano attira molti dei luoghi scritturistici emersi in parte sulla scia di Gv 14,23, a cominciare da 2 Cor 6,16, mentre propone uno scenario pienamente trinitario dell’inabitazione di Dio dell’anima. Al tempo stesso evoca con le immagini della vicenda amorosa del Cantico motivi e temi di più immediata connotazione mistica.

*Sic enim dicit hic rex quia: habitabo in iis et inambulabo in iis (2 Cor 6,16), profecto qui tantam Verbi dei cordis sui latitudinem praebent, ut etiam in iis deambulare dicatur, spatiis scilicet amplioris intelligentiae agnitionisque diffusioris. Ita ergo et recubare dicitur in anima illa sine dubio, de qua ipse Dominus dicit per prophetam: Super quem requiescam nisi super humilem et quietum et trementem sermonem meum (Is 66,2)? Habet ergo rex iste, qui est Sermo Dei, in ea anima, quae iam ad perfectum uenerit, recubitum suum, si tamen non sit in ea aliquod uitium, sed plena sit sanctitate, plena pietate, fide, caritate, pace omnibusque uirtutibus. Tunc enim delectat in ea recubare regem et habere recubitum. Ad hanc enim animam Dominus dicebat quia: Ego et Pater ueniemus, et caenabimus cum eo, et mansionem faciemus apud eum (Gv 14,23; Ap 3,20). Ubi ergo caenat Christus cum Patre et ubi mansionem facit, quidni et recumbit? Beata latitudo illius animae, beata strata illius mentis, ubi et Pater et Filius, ut non dubito, una cum Spiritu sancto recumbit et caenat et mansionem facit. Quibus putas opibus, quibus copiis tales conuiuiae pascuntur? Pax*

---

38. CCt Prol. 2,27 (pp. 69-70 Baehrens): *Et ideo conuenienter Christus, sicut sapientia et uirtus et iustitia et uerbum et ueritas (cf. 1 Cor 1,24.30), ita et caritas dicitur. Et ideo dicit Scriptura quia si caritas manet in nobis, Deus in nobis manet (1 Gv 4,12); Deus autem, id est Pater et Filius, qui et ueniunt ad eum qui perfectus est in caritate (1 Gv 4,18), secundum uerbum Domini et Saluatoris dicentis: Ego et Pater meus ueniemus ad eum et mansionem faciemus apud eum (Gv 14,23).*

*ibi primus cibus est, humilitas simul apponitur ac patientia, mansuetudo quoque et lenitas, et quod summae ei suauitatis est, puritas cordis. Caritas autem in hoc conuiuio principaliter obtinet locum*<sup>39</sup>.

Infatti, questo re dice così: “Abiterò in loro e camminerò in mezzo a loro” (2 Cor 6,16), senza dubbio quelli che offrono al Verbo di Dio la larghezza del loro cuore, in modo tale che si dica che egli passeggia in mezzo a loro, ossia tra gli spazi di una più ampia comprensione e di una più diffusa conoscenza. Pertanto, si dice anche che egli senz’alcun dubbio riposa in quell’anima, della quale lo stesso Signore dice per bocca del profeta: “Su chi mi riposerò se non su chi è umile e pacifico e teme le mie parole” (Is 66,2)? Perciò questo re, che è la Parola di Dio, ha il suo giaciglio in quell’anima che già sia pervenuta alla perfezione, purché in essa non ci sia alcun vizio, ma piuttosto sia piena di santità, piena di pietà, di fede, di amore, di pace e di ogni virtù. Infatti, solo allora il re si compiace di riposare e giacere con lei. Infatti, a quest’anima il Signore diceva: “Io e il Padre verremo e mangeremo con lui e dimoreremo presso di lui” (Gv 14,23; Ap 3,20). Ma dove mangia Cristo con il Padre e dove si trattiene se non là dove anche si riposa? Beata la larghezza di quell’anima, beata la strada spianata di quella mente, in cui il Padre e il Figlio, senz’alcun dubbio con lo Spirito santo riposano e mangiano e dimorano. Di quali cibi ritieni che si nutrano questi commensali? Lì la pace è il primo cibo, ma è apparecchiata insieme l’umiltà con la pazienza, la mansuetudine e anche la dolcezza, e ciò la cui soavità è massima, la purezza del cuore. Ma la carità in questo banchetto occupa il posto principale<sup>40</sup>.

Non si può non riscontrare la compattezza della visuale origeniana pure in questa testimonianza ulteriore, quantunque essa ci conduca più vicino a quella “mistica della luce” che Daniélou ed altri hanno attribuito all’Alessandrino. La *latitudo*, quella “larghezza” dell’anima – assicurata dalle sue condotte virtuose che culminano nella *caritas* –, grazie alla quale essa può offrire ospitalità a Dio, si traduce in un’intensificazione e pienezza dell’esistenza spirituale in tutte le sue dimensioni, sul piano sia morale che intellettuale. Infatti, si accompagna all’attività intellettuale che risulta da “una più ampia comprensione e una più diffusa conoscenza”<sup>41</sup>. La comprensione dei misteri divini si fa dunque più abbondante, a seguito della dimora della Trinità nell’anima, come evidenzia anche l’intreccio fra Gv 14,23 e Ap 3,20. Ecco allora che ai motivi ricorrenti del ‘dimorare’ e ‘passeggiare’ di Dio si aggiunge il

---

39. *CCt* II,8,38-41 (pp. 164-165 Baehrens).

40. La traduzione di Vito Limone, con leggere modifiche, è tratta da: Origene, Gregorio di Nissa, *Sul Cantico dei Cantici*, a cura di V. LIMONE e C. MORESCHINI, Milano, Bompiani, 2016, pp. 413-415.

41. L’aspetto intellettuale della *latitudo* del cuore è ben chiarito da *HLC* XXI,6 con la citazione di Sap 7,17-20.

‘mangiare’ insieme a lui, che introduce un tema di vastissima risonanza in Origene come quello dei cibi spirituali. D’altra parte, gli elementi intellettivi di questa comunione con Dio sono, per così dire, temperati dal primato della carità che va oltre la stessa “purezza di cuore”. Se questa è invero la condizione spirituale in cui, secondo la promessa della beatitudine (Mt 5,8), è dato di vedere Dio, la visione è congiunta all’amore, si direbbe, come il suo sbocco supremo.

Da segnalare, infine, la connotazione trinitaria del banchetto divino che affiora apertamente, senza che essa sia da ricondurre a un ritocco ortodosso apportato da Rufino, dato che trova conferma, tra l’altro, nell’utilizzo di Gv 14,23 nell’*Omelia VIII* su Geremia. Lì l’inabitazione di Padre, Figlio e Spirito fa sì che l’anima non sia un “deserto” ma sia invece un “mondo pieno”<sup>42</sup>. D’altronde, ritroviamo l’implicazione pneumatologica del luogo giovanneo anche nel Libro VIII del *Contro Celso*, dove lo Spirito di Cristo “si posa” su coloro che son divenuti “conformi” a lui e si sono resi degni di accogliere il Padre e il Figlio come in un tempio<sup>43</sup>.

L’ultimo dei tre luoghi del *Commento al Cantico* ci fa fare un passo avanti, perché ci prospetta la dimensione cosiddetta “esperienziale” della

---

42. *Hier VIII,1* (p. 55 Klostermann-Nautin): Εἰ γὰρ οὐκ ἔχει τὸν θεόν, «εἰ» οὐκ ἔχει τὸν Χριστὸν τὸν εἰπόντα· Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα (Gv 14,23), εἰ οὐκ ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ψυχῆ, ἔρημος ἐστὶν οἰκουμένη δέ ἐστίν, ὅτε πεπλήρωται θεοῦ, ὅτε ἔχει τὸν Χριστόν, ὅτε πνεῦμα ἅγιόν ἐστίν ἐν αὐτῇ. Per un’analogia estrapolazione in senso trinitario si veda anche la conclusione di *HGn I,17* (p. 35 Habermehl): *Sed nos secundum apostoli Pauli sententiam attendamus lectioni, ut possimus, sicut ipse ait, “sensum Christi” accipere et scire “quae a Deo donata sunt nobis”, et quae nobis ad escam data sunt, non faciamus escas porcorum uel canum, sed tales eas praeparemus in nobis, quibus dignum sit suscipi in hospitio cordis nostri uerbum ac Filium Dei uenientem cum Patre suo et uolentem facere apud nos mansionem in Spiritu sancto, cuius prius templum per sanctitatem debemus existere.*

43. *CC VIII,18* (pp. 235-236 Koetschau): Οὕτω δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ τοῖς, ἴν’ οὕτως ὀνομάσω, συμμόρφους ἐφίξάνει. Καὶ τοιαῦτά γε βουλόμενος παραστήσαι ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἀνέγραψε τὸν μὲν θεὸν ἐν ἐπαγγελίᾳ τοῖς δικαίοις λέγοντα· ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαός (Lv 26,12; 2 Cor 6,16), τὸν δὲ σωτήρα· Ἐάν τις ἀκούῃ μου τοὺς λόγους καὶ ποιῇ αὐτούς, ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα (Mt 7,24; Gv 14,23). Sul motivo del tempio interiore si veda C.L. ROSSETTI, “*Sei diventato Tempio di Dio*”. *Il mistero del Tempio e dell’abitazione divina negli scritti di Origene*, Roma 1998; M.C. PENNACCHIO, *Omelia XXVI: Ubi Iesus habitat*, in *Omellie su Giosuè. Lettura origeniana*, a cura di M. MARITANO e E. DAL COVOLO, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 2007, pp. 79-98 (79-95).

mistica origeniana, quella che associamo abitualmente alla celebre esternazione dell'*Omelia I sul Cantico*. Analogamente alla vicenda della sposa e dello sposo nella *fabula* biblica, l'Alessandrino vi confessa infatti di continuare a sperimentare ora il venire ora l'allontanarsi del Logos, fino al momento in cui potrà "tenerlo veramente e salire appoggiandosi all'amato" (Ct 8,5)<sup>44</sup>. Troviamo l'equivalente di questa confessione in prima persona nel III Libro del *Commento* (nonché in un frammento greco corrispondente), sebbene essa si ponga adesso in termini più generali quale espressione dell'amore per il Verbo di Dio, con un atteggiamento che non è inappropriato definire di *amor intellectualis*, essendo questo animato dal desiderio di comprendere il mistero del Logos divino affidato alle Scritture.

*Sed et unaquaeque anima – si qua tamen est quae Verbi Dei amore constringitur –, si quando in disputatione sermonis est posita – ut nouit omnis qui expertus est quomodo cum in arctum uenitur et angustiis propositionum quaestionumque concluditur –, si quando eam legis aut prophetarum uel aenigmata uel obscura quaeque dicta concludunt, si forte adesse eum sentiat anima et eminus sonitum uocis eius accipiat, subleuatur statim. [...] Sic ergo nunc praesens est sponsus et docet, nunc absens dicitur et desideratur; et utrumque uel ecclesiae uel animae studiosae conueniet [...]. Sic et animae, cum quaerit aliquem sensum et agnoscere obscura quaeque et arcana desiderat, donec inuenire non potest, absens ei sine dubio est Verbum Dei. Ubi uero occurrerit et apparuerit quod requiritur, quis dubitat adesse Verbum Dei et illuminare mentem ac scientiae ei lumen praeberere? Et iterum subduci nobis eum atque iterum adesse sentimus per singula quae aut aperiuntur aut clauduntur in sensibus nostris. Et hoc eo usque patimur donec tales efficiamur ut non solum frequenter reuisere nos, sed et manere dignetur apud nos, secundum quod interrogatus a quodam discipulo dicente: Domine, quid est factum, quod incipis nobis manifestare temet ipsum, et non huic mundo? (Gv 14,22), respondit Saluator: Si quis diligit me, uerbum meum custodit, et Pater meus diligit eum, et ad ipsum ueniemus, et mansionem apud eum faciemus (Gv 14,23)<sup>45</sup>.*

Ma ogni anima – purché sia una che è tenuta stretta dall'amore del Verbo di Dio –, se talvolta si ritrova coinvolta in una discussione – come sa chiunque ha sperimentato in che modo viene messo alle strette e si arena con le aporie di problemi e questioni –, se mai gli enigmi o qualunque parola oscura della Legge o dei Profeti le precludano

---

44. *HCt* I,7 (Origene, *Omellie sul Cantico*, a cura di M. SIMONETTI, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 1998, p. 50): *Saepe, Deus testis est, sponsum mihi aduentare conspexi et mecum esse quam plurimum, quo subito recedente, inuenire non potui quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius aduentum et nonnumquam iterum uenit; et cum apparuerit meisque fuit manibus comprehensus, rursusque elabatur et, cum fuerit elapsus, a me rursus inquiritur et hoc crebro facit, donec illum uere teneam et adscendam innixa super fratrualem meum (Ct 8,5).*

45. *CCt* III,11,13.17-19 (pp. 202-203 Baehrens).

l'accesso, se mai quest'anima si accorge che il Verbo di Dio si è reso presente e sente il suono della sua voce da lontano, subito essa si risollewa. [...] Così dunque lo sposo ora è presente e insegna, ora si dice che è assente ed è oggetto di desiderio. E l'una e l'altra cosa si diranno sia della chiesa sia dell'anima studiosa. [...] Così, anche per quell'anima che cerca qualche significato e desidera conoscere le oscurità e i segreti, fintantoché non riesce trovarlo, il Verbo di Dio è senza dubbio assente per lei. Ma allorché le si presenta e le si manifesta ciò che cercava, chi può dubitare che il Verbo di Dio sia presente, che illumini la sua mente e le conceda la luce della conoscenza? E di nuovo avvertiamo che si allontana o che si avvicina, a seconda che le singole cose diventino chiare o restino oscure alla nostra intelligenza. E noi soffriamo ciò fino al momento in cui diventiamo tali che non solo lui ci faccia visita di frequente, ma si degni anche di restare presso di noi, conformemente alla domanda del discepolo: "Signore, che cosa è successo, per cui cominci a manifestare te stesso a noi, e non a questo mondo" (Gv 14,22). Al che il Salvatore rispose: "Se uno mi ama, custodisce la mia parola e mio Padre lo ama, e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (Gv 14,23).

Come ci attesta egualmente il frammento greco di tenore affine, le attese della sposa e l'andirivieni dello sposo finiscono per racchiudere in maniera simbolica ed esemplare la quintessenza dell'esperienza stessa di Origene in quanto lettore e interprete della Bibbia<sup>46</sup>. In linea con le indicazioni del Trat-

---

46. *FrCt 23*, in Origene, *Commentario al Cantico dei Cantici*, a cura di M.A. BARBÀRA, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2005, pp. 186-188 (trad. pp. 187-189).

Καὶ δῆλον, ὡς ἡ νύμφη τοῦ λόγου ψυχῆ, ἤγουν ἐκκλησία Χριστοῦ, φωνῆς πρὶν νοῆσαι αὐτὴν ὡς θείας ἀντιλαμβάνεται· ὅπερ πάσχομεν οἱ πιστοί, πρὶν νοῆσαι τὰς νομικὰς καὶ προφητικὰς φωνὰς ὡς θείας χάριτος πλήρεις καταπληττόμενοι. Τοιοῦτόν ἐστι τὸ *Φωνὴ τοῦ ἀδελφίδου μου* (Ct 2,8a) προτεταγμένον τῆς μακρόθεν ἐπιφανείας τοῦ λόγου· ὃν ἰδοῦσα μεγάλων θεωρημάτων ἀπτόμενον, μετὰ τοῦ μηδὲ τῶν βραχυτέρων καταφρονεῖν, φησὶν οὖν· *Ἴδου οὗτος ἤκει ἐπὶ τὰ ὄρη διαλλόμενος ἐπὶ τοὺς βουνούς* (Ct 2,8b-c). Δι' ὅλον δὲ τοῦ λόγου, τινὰ μὲν ὡς παρόντι λέγεται τῷ νυμφίῳ, τινὰ δὲ ὡς περιζητουμένου παρὰ τῆς νύμφης, ἐπεὶ καὶ τῶν προβλημάτων ποτὲ μὲν τινὰ ζητοῦμεν ἀποροῦντες τῆς λύσεως, ποτὲ δὲ τῆς λύσεως ἀπολαύομεν, τοῦ νυμφίου λόγου καταυγάζοντος ἡμῶν τὰς καρδίας. Εἶτα πάλιν ἀποροῦμεν ἐν ἑτέροις, καὶ πάλιν ἡμῖν ἐπιφαίνεται. Καὶ τοῦτο πολλάκις μέχρι τελειωθέντες τοῦ νυμφίου τύχωμεν οὐ μόνον ἐρχομένου πρὸς ἡμᾶς ἀλλὰ καὶ *μονὴν* ποιουμένου (Gv 14,23).

Ed è chiaro che l'anima, sposa del Logos, oppure la chiesa di Cristo, percepisce la sua voce come divina prima di comprenderla: è ciò che noi fedeli proviamo quando, prima di comprendere le voci della Legge e dei Profeti, rimaniamo ammirati per la loro pienezza di grazia divina. Tale è il significato dell'espressione: "La voce del mio amato" (Ct 2,8a), che è premessa alla manifestazione del Logos da lontano. E vedendo che egli tocca elevati concetti, dopo che non ha trascurato neppure i più piccoli, dice dunque: "Ecco, egli viene sui

tato di ermeneutica biblica nel IV Libro del *Perì archôn* (*Prin* IV,2) dirette contro ogni lettura superficiale e ingenua della Parola di Dio, l'interpretazione della Legge e dei Profeti si dispiega attraverso la continua interrogazione del testo sacro con un esercizio sistematico di questioni: ζητήματα (o προβλήματα) καὶ λύσεις, per usare la terminologia tecnica testimoniata dal frammento. In questo sforzo d'intelligenza spirituale il momento aporetico risulta costitutivo e nella crisi che si determina al suo insorgere, nel momento in cui la Scrittura appare inaccessibile nel suo significato profondo opponendo all'interprete "enigmi" e "oscurità", la venuta del Logos ne illumina il significato fino al manifestarsi di una nuova aporia<sup>47</sup>. La confidenza fatta in prima persona nell'*Omelia I sul Cantico* rivela allora il suo significato più autentico: non è tanto la prova dell'esperienza mistica dell'Alessandrino, poiché tutta la sua esegesi rispecchia di per sé una tensione 'mistica', o per meglio dire riflette una dinamica conoscitiva che sa di non potersi acquietare se non a momenti. Da questo punto di vista, la venuta di Dio con la sua dimora nell'anima non può che essere, almeno in senso pieno, il suo orizzonte ultimo.

---

monti, passando sui colli" (Ct 2,8b-c). In tutto il discorso alcune parole sono dette allo sposo come se fosse presente, alcune invece come se egli fosse attentamente cercato dalla sposa; e infatti noi ricerchiamo intorno alle singole questioni ma talvolta non riusciamo a trovarne la soluzione, talvolta invece la otteniamo la soluzione, quando lo sposo, cioè il Logos, illumina le nostre menti. Poi di nuovo siamo incerti su altre questioni e di nuovo egli si manifesta a noi, fino a quando, raggiunta la perfezione, diventiamo tali che lo sposo non solo ci visita, ma anche prende dimora in noi (Gv 14,23).

47. Ha ben colto il rilievo aporetico von Balthasar in *Origenes: Geist und Feuer*, cit., p. 19: "(...) Gewiß hat er die schöne Theorie der *Aporia* ersonnen, nach welcher die Einsicht in ein Wort des Logos immer erst in dem Augenblick geschenkt wird, da der Geist in der Ausweglosigkeit und Ratlosigkeit verirrt scheint".