



## L'interpretazione origeniana di *Rm* 9

*Giuseppe Caruso O.S.A.*

La *Lettera ai Romani*, questo testo paolino che, come da più parti si è ripetuto, ha segnato le ore cruciali della storia della Chiesa, si presenta irto di difficoltà<sup>1</sup>. Al suo interno si colloca una sezione, quella abbracciata dai cc. 9-11, che è tra le difficili, difficilissima: in essa l'Apostolo analizza il rapporto tra Israele e la Chiesa. Nel far questo, Paolo si sforza di capire in che modo, malgrado la defezione di buona parte dell'ebraismo, che non ha creduto in Cristo, le promesse fatte da Dio ai Patriarchi non sono venute meno. Un argomento forte, introdotto da Paolo a questo proposito, è quello della fedeltà di Dio: quanto Dio ha promesso si realizza, indipendentemente dagli impedimenti che l'uomo può porre. Il messaggio paolino vuole inaugurare una consolante prospettiva: la benevolenza di Dio non si lascia legare ad appartenenze etniche, ma si esercita senza confini, generosamente e con gratuità, malgrado i limiti e i peccati dell'uomo. Per sostenere la sua argomentazione Paolo porta ad esempio una serie di episodi dell'Antico Testamento utili per mettere in evidenza l'iniziativa gratuita di Dio, che interviene nella storia per salvare<sup>2</sup>. Tuttavia, passando da una prospettiva storica ad una,

---

<sup>1</sup> Sulla difficoltà dell'interpretazione di questa lettera paolina, si vedano le sapide osservazioni di R. PENNA, *Lettera ai Romani*, vol. I, Dehoniane, Bologna, 2004, pp. 5-6; per l'aforisma a cui qui si allude, P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia, 1970, p. 14: «Nessun'altra lettera di Paolo e di tutto il Nuovo Testamento ha avuto e ha tanta importanza per la chiesa come la lettera ai Romani... Le più grandi ore della storia dello spirito cristiano sono anche le ore della lettera ai Romani».

<sup>2</sup> Questa lettura, in chiave di storia della salvezza, è quella proposta in un recente e amplissimo commentario: R. PENNA, *Lettera ai Romani*, vol. II, Dehoniane, Bologna, 2007. La parte relativa a *Rm* 9, 6-29, quella che più immediatamente è oggetto di questa indagine, si trova alle

per così dire, esistenziale, l'argomentazione paolina, quella di una salvezza totalmente donata da Dio, a prescindere dal povero impegno che l'uomo può porre in atto, lascia il fianco scoperto ad un dubbio angosciante: se chi si salva deve renderne gloria a Dio, perché tutto è stato operato da lui, chi si dannava, a chi deve imputare la sua rovina? Certo, questa non è la prospettiva in cui si muoveva Paolo, eppure proprio in questi termini è stata letta la sua lettera, con un ampio diversificarsi di punti di vista e conclusioni, a volte opposte. In questo saggio si cercherà di mettere in evidenza la riflessione di Origene su questo complesso ma affascinante tema teologico.

Lo studio dell'interpretazione origeniana di *Rm 9* ha come punti di riferimento principali (ma non unici) due testi dell'Adamanzio, lontani sia per tempo di composizione che per genere letterario: il *De principiis* e il *Commento alla lettera ai Romani*.

### L'esegesi di *Rm 9* nel *De principiis*

Il *De principiis* è stato talvolta salutato come «il più antico manuale di dogmatica»<sup>3</sup> in alcuni celebri testi di patrologia. Ora, questa definizione può essere accettata a condizione che si mettano in atto delle cautele. È ben vero che Origene intende spiegare, con l'uso della ragione filosoficamente impegnata, i contenuti della fede cristiana, per metterne in luce la rigorosa organicità in contrasto con il pregiudizio pagano (ma anche gnostico) che tacciava come rozzi e incolti i cristiani. Nello svolgere quest'opera pionieristica Origene distingue con grande cura i dati definiti della fede da quelli su cui si può esercitare la libera ricerca (ai suoi tempi più

---

pp. 249-287. Se ne trascrive qui qualche stralcio: «Davvero non si può dire che questa pagina sia facile; anzi, la si può forse computare come la più problematica e ostica di tutta la lettera: non tanto al livello della forma quanto per le affermazioni qui fatte». (p. 251); davanti ai giudei-cristiani, preoccupati per la defezione di buona parte di Israele e angosciati dalla prospettiva del venir meno delle promesse di Dio «In primo luogo (vv. 6b-13), Paolo dimostra con la Scrittura alla mano che nella storia della salvezza Dio procede per elezione e che ciò inevitabilmente comporta, come risolto negativo, una selezione e quindi anche una esclusione; si badi bene: l'esclusione non comporta la morte o la perdizione del non eletto, ma semplicemente il suo abbandono in un altro percorso. In secondo luogo (vv. 14-23), egli passa ad affermare e illustrare un aspetto teologico di grande portata, che è necessariamente implicato in un tale comportamento: esso riguarda la totale libertà di Dio, il quale nelle sue scelte non dipende da nessun condizionamento esterno». (p. 252).

<sup>3</sup> Così G. RAUSCHEN, *Patrologie*, Herder, Freiburg, 1931, p. 125; gli fa eco J. QUASTEN, *Patrology*, vol. II, Spectrum, Utrecht-Antwerp, 1953, p. 57: «il primo sistema di teologia cristiana e il primo manuale dogmatico», e B. ALTANER, *Patrologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1960, p. 178: «il primo manuale di dogmatica». Le traduzioni sono di chi scrive.

numerosi che in seguito); forte di queste premesse, egli si dà alla sua riflessione, senza timore di avanzare ipotesi per poi demolirle, ritornare su temi già trattati, lasciare, a volte, l'approfondimento di alcuni punti al lettore. Come si vede, se di manuale di dogmatica si tratta, è un manuale ben diverso da quelli che un lettore odierno potrebbe immaginare.

Il terzo libro del *De principiis* consacra il primo capitolo alla discussione sul libero arbitrio. Qui si trovano, portate come pezze d'appoggio all'argomentazione, numerose citazioni di Rm 9; pertanto proprio su questo capitolo ci si soffermerà alquanto<sup>4</sup>.

Origene trova, tra i contenuti della predicazione ecclesiastica, l'affermazione che Dio giudica con giustizia. Il fatto stesso che vi sia una predicazione dal fine eminentemente performativo, teso a causare la fuga dai vizi, è indice della convinzione che compiere azioni lodevoli o biasimevoli dipende dall'uomo; tutto ciò spinge il dottore alessandrino a trattare del libero arbitrio<sup>5</sup>.

Il libero arbitrio è la capacità della ragione di emettere un giudizio morale sulle "rappresentazioni" (cioè le immagini che si affacciano alla mente, sia dall'esterno che dall'interno di essa, e che suscitano un impulso all'azione), e assecondarle<sup>6</sup>. Origene ritiene che non esistano impulsi a cui l'uomo non possa resistere, anche se si rende conto che la capacità di resistere all'attrattiva del male cresce grazie alla contemplazione e ad un continuo esercizio ascetico<sup>7</sup>. Malgrado ciò, e benché molti brani della Sacra Scrittura vadano esattamente in questo senso (soprattutto quelli che hanno carattere prescrittivo o di rimprovero per i peccatori), Origene, da profondo conoscitore della Bibbia, sa che alcuni passi sembrano muovere in direzione affatto contraria, inducendo a pensare, non senza turbamento, che non vi sia libero arbitrio e che Dio, in assenza di un motivo plausibile, salvi mandì in perdizione quelli che vuole. Tra altri brani Origene cita quello in cui Dio dice, addirittura più volte: *Io indurirò il cuore del Faraone* (Es 4, 21; 7, 3; alluso da Paolo in Rm 9, 18) e diversi brani della

---

<sup>4</sup> Per il testo dell'opera origeniana: ORIGÈNE, *Traité des principes*, par H. Cruzel et M. Simonetti, 5 voll. (SC 252; 253; 268; 269; 312), Cerf, Paris, 1978 (voll. I e II), 1980 (voll. III e IV), 1984 (vol. V). Per la traduzione in italiano: ORIGÈNE, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Utet, Torino, 1968. Il testo di *De principiis* III, 1, è trasmesso in greco dal cap. 21 della *Philocalia*; per alcuni dettagli su questa trasmissione e sulla collocazione del capitolo all'interno dell'opera dei filocalisti (ama non per il testo, non riportato), si veda: Origène, *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre* (SC 226), par É. Junod, Cerf, Paris, 1976, pp. 18-20.

<sup>5</sup> *Princ.* III, 1,1.

<sup>6</sup> *Princ.* III, 1, 3.

<sup>7</sup> *Princ.* III, 1, 4.

*Lettera ai Romani 9: 16 (Non è questione dell'uomo che vuole o che corre ma di Dio che ha misericordia); 18-19 (Dunque ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole. Tu mi dirai: Perché ancora incolpa? Infatti chi resiste al suo volere?); 20-21 (In verità, o uomo, chi sei tu per disputare con Dio? L'opera non dice all'artefice: Perché mi hai fatto così? Forse che il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare dalla stessa pasta un vaso di lusso e un vaso per uso volgare?)*<sup>8</sup>. Stando così le cose, per Origene è di capitale importanza interpretare i suddetti brani in modo da neutralizzare ogni lettura lesiva del libero arbitrio.

La spiegazione di Origene prende le mosse dal versetto in cui si allude all'indurimento del cuore del Faraone (*Rm 9, 18*). Questo versetto, egli avvisa, è spesso usato pretestuosamente dagli gnostici, che con una circonlocuzione utile per presentare sinteticamente il loro pensiero egli definisce “coloro che negano il libero arbitrio perché introducono la natura destinata alla perdizione, non suscettibile di salvezza, e l'altra natura destinata alla salvezza e che non può andare in perdizione”. In effetti gli gnostici distinguevano gli uomini in due (e talvolta tre) categorie, diverse per origine, per costituzione e per destino: gli ilici (o materiali), destinati alla perdizione, gli pneumatici (o spirituali), destinati inesorabilmente alla salvezza. Tra questi alcuni (i Valentiniani) ponevano gli psichici, passibili di perdersi come gli ilici o di salvarsi (ma in una situazione diversa e meno perfetta di quella degli spirituali). Origene offre qui un saggio dell'interpretazione gnostica di *Rm 9*: il Faraone è un “materiale” e, pertanto, indurito in quanto destinato comunque a perdersi come tutti i suoi pari; invece la misericordia è riservata agli spirituali. Origene interroga polemicamente i suoi avversari: che bisogno c'è di indurire il cuore del Faraone, come anche di tutti gli altri che sono induriti, se è pacifico che essi andranno in perdizione? Potrebbero forse salvarsi se non fossero induriti? E, di contro, che bisogno c'è di usare misericordia verso gli spirituali, se questi sono in tale stato da doversi per forza salvare?<sup>9</sup>

Origene ha buon gioco a mettere in crisi la posizione gnostica in quanto è evidente, nel testo paolino, che la salvezza (o la perdizione) non derivano da nessun automatismo, ma sono piuttosto il risultato dell'iniziativa libera e gratuita di Dio. Resta però da risolvere il problema più difficile, quello di salvare Dio dall'accusa di essere un giudice arbitrario e malvagio. Origene crede fermamente che Dio è giusto e buono, e interpreta così l'indurimento del cuore del Faraone e di tutti quelli che

<sup>8</sup> *Princ.* III, 1, 7.

<sup>9</sup> *Princ.* III, 1, 8.

hanno il cuore indurito: l'azione di Dio, sempre benevola, suscita nell'uomo reazioni diverse, come la pioggia fa germogliare la varietà dei semi (*Eb* 6, 7-8); nel malvagio, può suscitare un incaponimento nel male; in tal senso si può dire che egli è indurito da Dio<sup>10</sup>.

Origene propone anche un'altra spiegazione dell'indurimento prodotto da Dio sul cuore del Faraone, e questa volta fa ricorso al linguaggio colloquiale: come un padrone buono può accusarsi di aver reso prepotente il suo servo con la sua generosa longanimità, così anche il cuore del Faraone fu indurito dalla longanimità di Dio e dai suoi grandi prodigi, davanti ai quali sarebbe stato assennato cedere piuttosto che perseverare nel male<sup>11</sup>.

In seguito Origene aggiunge una terza spiegazione, in buona parte, ma non del tutto, conforme a quella presentata poco sopra. Egli cita un altro brano in cui si fa riferimento all'indurimento del cuore, questa volta tratto da una preghiera penitenziale che si legge nel libro del profeta Isaia: *Perché hai indurito il nostro cuore affinché non temesse più il tuo nome?* (*Is* 63, 17). La preghiera è pronunciata dal popolo penitente, e pertanto, a partire da ciò, Origene ne dà la sua spiegazione: Dio ha indurito il popolo in quanto ha differito il giudizio su di lui e, pertanto, gli ha dato la possibilità di accumulare peccato su peccato, errore su errore. Dal prendere coscienza dei suoi molti sbagli deriva all'anima una necessaria umiltà: solo chi ha compreso di essere debole saprà apprezzare come un beneficio di Dio, un dono della sua grazia, il raggiungimento della beatitudine<sup>12</sup>. Il differimento è, per Origene, un prodotto della benevolenza divina e ha una valenza terapeutica: come un medico esperto nella cura delle anime, infatti, Dio sa qual è il momento più opportuno per applicare la terapia. Questo momento può estendersi ben oltre la vita terrena, in quanto l'anima è stata creata immortale e pertanto Dio dispone, per curarla e guarirla, di un tempo che si dilata oltre l'esistenza storica<sup>13</sup>.

Un dato deve essere assunto senza ombra di dubbio: Dio non crea nessuno con il "cuore di pietra". L'indurimento del cuore è il prodotto della cattiveria di ciascuno. Ma anche su un cuore indurito e assimilato a un terreno roccioso Dio interviene, sia pure con sapiente gradualità, perché possa fiorire. Origene tra questa conclusione adducendo come prova

<sup>10</sup> *Princ.* III, 1, 10.

<sup>11</sup> *Princ.* III, 1, 11. Il ricorso al linguaggio colloquiale per spiegare il senso dell'indurimento si legge anche in uno scolio sull'*Esodo* riportato in *Philocalia* 27, 10.

<sup>12</sup> *Princ.* III, 1, 12; ma anche *Princ.* III, 1, 17.

<sup>13</sup> *Princ.* III, 1, 13.

scritturistica la parabola del seminatore (*Mt* 13, 5-9), che rilegge modificando sensibilmente la prospettiva evangelica: egli pone infatti l'accento non tanto sulla disposizione di chi accoglie i "semi", ma sulla prudenza del seminatore, che o differisce la seminazione, se questa non si prospetta fruttuosa, o talvolta la attua, anche se apparentemente inutile, perché il terreno, cioè l'uomo, si renda conto di dover progredire ancora e ancora sulla via del bene. Tutto ciò scaturisce da una provvidenza benevola: le anime sono moltissime, e tutte diverse tra loro per inclinazioni, desideri e impulsi: di tutte Dio si prende cura, aiutandole nel modo migliore e nel momento più opportuno a conseguire il loro bene. Anche l'annegamento del Faraone fu in vista del suo più autentico bene e il suo essere sommerso non coincise con la sua distruzione totale. Riprendendo il tema trattato poco sopra e adducendo qui la citazione di *Sap* 7, 16 (*Siamo infatti nella mano di Dio, noi con le nostre parole e tutta la nostra intelligenza e abilità*) Origene lascia intendere che la cura di Dio per il Faraone si è estesa ben oltre la morte di quest'ultimo<sup>14</sup>.

Se a rendere di pietra il cuore dell'uomo è la sua cattiva disposizione, deliberatamente assunta, in modo del tutto speculare è la buona disposizione a renderlo carneo. Origene interpreta in questo modo il brano di Ezechiele: *Toglierò da loro il cuore di pietra e ne metterò uno di carne, affinché camminino nella mia giustizia e osservino i miei precetti* (*Ez* 11, 19-20), spiegando che Dio guarisce la malvagità di quelli che volontariamente e liberamente si accostano a Lui<sup>15</sup>.

Il versetto di *Rm* 9, 16 (*Non è questione dell'uomo che vuole o che corre, ma di Dio che ha misericordia*) riceve prima di tutto, come già quello relativo al cuore del Faraone, una lettura decisamente antignostica. Gli gnostici concludono, dalla lettura di questo versetto, che la salvezza dipende dall'intrinseca "natura" di ogni persona, destinata alla salvezza o alla perdizione, a prescindere dalle sue opzioni che, pertanto, sono destituite di ogni valore. Origene risponde loro con una rigorosa argomentazione: desiderare il bene, affrettarsi verso la sua realizzazione non è azione moralmente indifferente (in tal caso sarebbe indifferente anche volere il male, che è assurdo a dirsi!) ma di certo buona. Ora, si chiede l'Adamanzio, una natura destinata alla perdizione potrebbe volere e correre verso il bene, fare cioè un'opzione morale sana, ancorché inutile? Da ciò Origene lascia intendere che non ha senso parlare di "nature"<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Princ.* III, 1, 14.

<sup>15</sup> *Princ.* III, 1, 15.

<sup>16</sup> *Princ.* III, 1, 18.

Passando poi ad una spiegazione positiva del brano paolino, Origene insiste, adducendo numerosi brani scritturistici (*Sal* 127, 1: *Se il Signore non avrà edificato la casa, invano si saranno affaticati quelli che l'hanno edificata; se il Signore non avrà custodito la città, invano avrà vigilato il custode; 1 Cor* 3, 6-7: *Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere: perciò né colui che pianta vale qualcosa né colui che irriga, ma colui che dà la crescita*), sulla sinergia che si instaura tra l'opera dell'uomo e l'aiuto di Dio, che con la sua provvidenza fa sì che questa giunga a buon fine. Se invece le parole di Paolo fossero intese come l'affermazione che è Dio a fare tutto, e che l'azione umana è vana ed inutile, essendo stato sollevato l'uomo da ogni responsabilità morale si dovrebbe fare piazza pulita sia dei comandamenti che dei rimproveri di cui si legge nella Scrittura<sup>17</sup>.

Nella Lettera ai Romani c'è un brano che più di altri si prestava all'interpretazione gnostica, quello in cui Paolo scrive: Così ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole. Tu mi dirai: Perché accusa ancora? Chi resiste infatti al suo volere? In verità, o uomo, chi sei tu per disputare con Dio? L'opera non dice a colui chi l'ha fatta: Perché mi hai fatto così. O che forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare della stessa pasta un vaso di lusso e un vaso per uso volgare? (*Rm* 9, 18-21). Origene pone come principio interpretativo l'impossibilità di concludere da questo brano che l'uomo non è dotato di libero arbitrio, in quanto questa conclusione sarebbe in patente contraddizione con i rimproveri e gli elogi che l'Apostolo stesso riserva ad alcuni cristiani delle sue comunità, del tutto ingiustificati se questi hanno peccato o operato il bene necessariamente, senza alcuna responsabilità personale. Inoltre vi è un altro testo paolino che, pur paragonando ancora una volta gli uomini a dei vasi, ne spiega la loro diversificazione in termini alquanto differenti: In una grande casa non ci sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e di coccio: alcuni di lusso, altri per usi volgari. Se uno si conserva puro, sarà vaso di lusso, santificato, utile al Signore, pronto per ogni opera buona (*2 Tm* 20-21). In questo brano l'essere vaso di lusso dipende dallo sforzo esercitato da ognuno per conservarsi puro, e in tal modo il Creatore è scagionato da ogni accusa di arbitrio. Che uno sia stato destinato ad essere vaso di lusso e un altro vaso di uso volgare dipende, in ultima analisi, da alcune "cause antecedenti"<sup>18</sup>. Non è difficile scorgere qui un riferimento alla dottrina origeniana che viene comunemente chiamata "della preesistenza delle ani-

<sup>17</sup> *Princ.* III, 1, 19.

<sup>18</sup> *Princ.* III, 1, 21.

me". Secondo l'Adamanzio tutti gli esseri intellettuali sono stati creati all'origine indistinti e solo in un secondo momento sono stati diversificati in ragione dei loro movimenti, cioè di quell'opzione in virtù della quale sono rimasti radicati nella contemplazione di Dio o si sono distolti da essa. Alcune scelte, evidentemente, sono migliori di altre: vi è dunque una colpa pregressa che ha determinato per gli esseri intellettuali la condizione in cui sono venuti a trovarsi: angelica, umana e demoniaca, e le varie sfumature all'interno di questi tre grandi ambiti<sup>19</sup>.

Alla luce della dottrina della preesistenza delle anime si spiega anche la differenza di trattamento ricevuta da Giacobbe ed Esaù (*Rm* 9, 10-13): l'uno fu amato e l'altro odiato in virtù dei loro meriti antecedenti la vita corporea. La domanda che Paolo rivolge al suo interlocutore, quel perentorio: *In verità, o uomo, chi sei tu per disputare con Dio?* (*Rm* 9, 20) è intesa come il rimprovero rivolto a chi, in cattiva fede, vuole sollevare questioni oziose<sup>20</sup>.

Contro gli gnostici Origene sottolinea anche che è unica la massa di argilla da cui Dio trae i diversi vasi: se vi è differenza tra gli uni e gli altri, questo non deriva dalla loro origine, ma dalle opzioni di ognuno<sup>21</sup>; l'apparente contraddizione tra *1 Tm* 2, 21, che fa dipendere la differenza tra i vasi dalla responsabilità degli stessi e *Rm* 9, 21, che invece l'asigna a Dio, va risolta per il dottore Alessandrino nella direzione di una vera e profonda sinergia tra l'uomo e Dio<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Il tema affiora qua e là in tutta l'opera di Origene; si riporta qui una sola citazione, particolarmente esplicita: *Princ.* I, 6, 2 «Osservando tale fine, in cui tutti i nemici saranno soggetti a Cristo e sarà distrutto anche l'ultimo nemico, la morte, e Cristo, cui tutto è stato assoggettato, consegnerà il regno a Dio padre (*1 Cor* 15, 24 segg.), da essa conosciamo l'inizio delle cose. Infatti la fine è sempre simile all'inizio: e come una sola è la fine di tutto, così dobbiamo intendere uno solo l'inizio di tutto; e come una sola è la fine di molteplici cose, così da un solo inizio sono derivate cose molto varie e differenti, che di nuovo per la bontà di Dio, la soggezione di Cristo e l'unità dello Spirito santo sono riportate ad una sola fine, che è simile all'inizio. Mi riferisco a tutti coloro che, piegando il ginocchio nel nome di Gesù, per ciò stesso hanno dato segno della loro soggezione, le creature celesti terrestri e infernali (*Fil* 2, 10): questi tre nomi indicano il complesso di tutti gli esseri creati, cioè di tutti coloro che avendo avuto un'unica e uguale origine, variamente spinti ognuno dai sui impulsi, sono stati distribuiti in diversi ordini a seconda dei loro meriti». Traduzione di M. Simonetti, Origene, *I principi*, pp. 201-202.

<sup>20</sup> *Princ.* III, 1, 22.

<sup>21</sup> *Princ.* III, 1, 23.

<sup>22</sup> *Princ.* III, 1, 24. La conclusione del capitolo nella versione rufiniana è in questo caso alquanto diversa da quella tramandata dai filocalisti: l'intervento sul testo di Origene, da parte di Rufino o (in questo caso più probabilmente) dei filocalisti è una testimonianza ulteriore della difficoltà di comprendere e spiegare i delicati rapporti tra l'iniziativa di Dio e la libertà dell'uomo. Per un rapido ragguglio generale sul rapporto tra la versione latina del *De principiis* approntata da Rufino di Aquileia e la *Philocalia*, una celebre antologia origeniana composta da Basilio di

### L'esegesi di Rm 9 nel *Commento alla Lettera ai Romani*

Origene compose il *De principiis* negli anni tra il 220 e il 230; alcuni anni dopo, intorno al 243, attese al *Commento alla lettera ai Romani*, e dovette pertanto ritornare a trattare *ex professo* di Rm 9. Il commento origeniano dedica a questo capitolo la seconda parte del libro VII (13-19)<sup>23</sup>, anche se si deve ricordare che il testo oggi noto, in latino e diviso in dieci libri, è opera di Rufino, il quale, come egli stesso esplicitamente ammette, ha tradotto e abbreviato l'originale greco di Origene, che contava quindici libri<sup>24</sup>.

Nel *Commento* il brano di Rm 9, 10-13, quello che ha come argomento la predilezione per Giacobbe e il rigetto di Esaù, riceve una trattazione alquanto diversa da quella di cui si è detto a proposito del *De principiis*. Origene lo interpreta qui cercando di cogliere l'*intencio* paolina, che per lui è quella di dimostrare che Dio è rimasto fedele alla promessa fatta ad Abramo. Se la discendenza carnale di Abramo è stata rigettata, non così è per una discendenza diversa, quella dei figli di Dio, cioè di quanti nascono grazie alla venuta e alla parola di Dio. Tale fu Isacco, ed anche Giacobbe, scelto a preferenza del fratello. Ma perché scelto? Questa volta Origene fa nessun riferimento alla preesistenza delle loro anime; si esclude inoltre che essi possano aver meritato la benevolenza o malevolenza di Dio in base ad opere, che nessuno dei due aveva potuto compiere. Ultima ed unica soluzione resta una scelta dovuta esclusivamente al proposito divino, che ha l'effetto positivo di slegare il compimento delle promesse divine dalla discendenza carnale di Giacobbe, quella dell'Israele storico, e trasferirla a una discendenza spirituale, quella dei figli che Dio sceglie<sup>25</sup>.

---

Cesarea e Gregorio di Nazianzo, si veda l'introduzione di M. Simonetti a Origene, *I principi*, pp. 17-20.

<sup>23</sup> Per il testo latino (versione rufiniana dell'originale perduto): C.P. HAMMOND BAMELL, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, 3 voll., Herder, Freiburg, 1990, 1997, 1998; per la traduzione in italiano: ORIGENE, *Commento alla lettera ai Romani*, 2 voll., a cura di F. Cocchini, Marietti, Casale Monferrato, 1985-1986. Il testo del libro VII si trova nel vol. II. Per una ricca introduzione all'uso origeniano dell'epistolario paolino: F. COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Studium Roma, 1992; per una sintesi della stessa: F. COCCHINI, *Note sul Commentario di Origene alla Lettera ai Romani*, in S. CIPRIANI (cur.), *La Lettera ai Romani ieri e oggi*, Dehoniane, Bologna, 1995, pp. 11-20.

<sup>24</sup> Così scrive Rufino nella sua *Prefazione al Commento di Origene alla lettera ai Romani*; tuttavia sembra che, malgrado ciò, la versione rufiniana si possa considerare fededegna. Per questi problemi si veda l'introduzione di Francesca Cocchini a Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, vol. I, pp. XV-XIX.

<sup>25</sup> CR VII, 15.

Per meglio spiegare i motivi soggiacenti alla scelta divina, Origene si limita a rimandare a quanto ha scritto a proposito di *Rm* 8, 29-30: *Quelli che preconobbe, li ha anche predestinati, e quelli che ha predestinato, li ha anche chiamati; e quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; e quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati*. L'interpretazione di questo versetto nel commentario di Origene a Paolo non brilla per chiarezza. Essa pone come oggetto della prescienza e predestinazione di Dio i cristiani "perfetti", quelli che, incamminatisi in un percorso di conformazione al Figlio di Dio, non lo hanno ancora raggiunto. L'Alessandrino spiega così: Dio vede e conosce (cioè predilige) quelli di cui nota gli sforzi ascetici, il "proposito" di miglioramento morale, e proprio questi predestina alla piena conformazione a Cristo. Origene ammette che il "proposito" può anche essere riferito a Dio, e in tal caso lo spiega come espressione del progetto divino di chiamare e salvare quanti mostrano di possedere sentimenti di pietà<sup>26</sup>. L'oggetto della prescienza e predestinazione sono dunque le persone già in grado di dare alla loro esistenza un orientamento morale positivo che Dio apprezza e incoraggia, e questo di certo non si addice a Giacobbe ed Esaù. Il rimando origeniano non appare dunque, in questo caso, pertinente.

La citazione di *Rm* 8, 29 ricorre anche nel commento a *Rm* 1, 1, quando si tratta dell'espressione *Segregato per il vangelo* con cui Paolo si autodefinisce. Qui il versetto è interpretato in modo alquanto diverso da come si è detto poco sopra: Dio o, in questo caso (e sorprendentemente!) Gesù, avendo conosciuto già prima della nascita di Paolo quanto questi si sarebbe dato da fare per la causa del Vangelo, lo ha scelto. Dio sceglie o rigetta l'uno o l'altro perché, in anticipo, ne conosce i meriti, pur senza per questo determinarli: Dio conosce il futuro come gli uomini conoscono il passato, senza che tale conoscenza causi nell'uno o nell'altro alcuna alterazione<sup>27</sup>. Questo stesso brano del *Commento alla lettera ai Romani* si può leggere in *Philocalia* 25. Il testo riportato dai filocalisti è più ampio di quello offerto dalla traduzione di Rufino<sup>28</sup>; tuttavia, sia pure con ampliamenti, presenta la medesima visione del problema: Dio sceglie alcuni perché sa già in anticipo che saranno moralmente impegnati; ma questa scelta non determina il loro impegno, che resta sempre

<sup>26</sup> CR VII, 7-8.

<sup>27</sup> CR I, 3.

<sup>28</sup> Per il testo dei filocalisti: Origène, *Philocalie* 21-27, pp. 212-233. Per il rapporto tra questo capitolo della *Philocalia* e la versione di Rufino si veda, nello stesso volume, il saggio introduttivo di É. Junod, pp. 91-93.

libero. In effetti questa lettura del tema della prescienza divina si addice meglio al caso di Giacobbe ed Esaù.

Il brano di Rm 9, 14-19 è di non facile comprensione: Paolo, infatti, introduce qui la figura di un contraddittore a cui si oppone. È pertanto di fondamentale importanza ripartire correttamente le “battute”, per usare un linguaggio teatrale, tra Paolo ed il suo oppositore. Origene mette in bocca a quest'ultimo la maggior parte del brano, eccetto la perentoria risposta *Certo che no* del versetto 14 e l'inciso diegetico del verso 19: *Tu allora mi dici...* Non si considerino oziosi questi rilievi: essi valgono a dare coscienza che per Origene il contenuto del brano non è espressione del pensiero paolino, ma di quello di un avversario sia pure fittizio dell'apostolo che si serve in cattiva fede del testo biblico per suffragare la sua inaccettabile posizione. Il contraddittore, adducendo testi che sembrano far dipendere da Dio il destino ultimo di salvezza o dannazione dell'uomo, tende a negare il libero arbitrio. Origene rimanda a una sua precedente trattazione su questo tema (chiara allusione a *De principiis* III, 1, di cui si è detto) dove dice di aver ampiamente argomentato in difesa del libero arbitrio, e si propone qui di richiamare in breve quanto ha detto ampiamente nell'altro scritto.

Per spiegare il versetto 16, quello relativo all'insufficienza di chi vuole e di chi corre, Origene fa ancora una volta riferimento all'idea della sinergia tra l'uomo e Dio, di cui si era già servito nel *De principiis*. Nuova è, invece, la trattazione riservata al destino del Faraone, in cui Dio ha deciso di dare mostra della sua potenza. Nel *De principiis*, come si è visto, la morte stessa del monarca, inghiottito dalle acque del mar Rosso, era vista come un castigo medicinale, finalizzato alla sua salvezza ultima. Nel *Commentario alla Lettera ai Romani*, invece, l'argomentazione origeniana segue un percorso diverso, e non sempre agevole. Origene introduce una similitudine: Dio è come un padre di famiglia, padrone di molti schiavi e attento all'indole di ognuno. Proprio per questo, se riconoscerà in uno dei servi una vena di sadismo, si servirà di questo per mostrare severità verso chi ha commesso qualche infrazione, e gli affiderà il compito di somministrare le punizioni. In tal modo la perversione del servo, che è tutta e solo sua, sarà stata usata strumentalmente dal padrone, e anche se il servo sadico subirà poi un giusto castigo, e addirittura la morte, per la sua crudeltà, ciò non sarà certo imputabile al padrone. Per spiegare il versetto 18 (*Dunque ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole*), ancora una volta Origene fa riferimento alla longanimità con cui Dio differisce il castigo, in attesa di un possibile ravvedimento: se di questo differimento il peccatore fa occasione per un suo maggior radi-

camento nel male, questa è una sua scelta che la pazienza di Dio ha reso possibile ma non ha determinato<sup>29</sup>.

La spiegazione di *Rm 9, 20-21* nel *Commentario* non si discosta nella sostanza da quella di *De principiis*: Dio, come il vasaio, può fare della stessa massa d'argilla vasi per un uso onorevole o vile. La motivazione non è indicata però nella lettera ai Romani, poiché lì Paolo si sta rivolgendo ad un contraddittore insolente, indegno di una risposta più articolata, meritata invece da chi indaga la scrittura da servo fedele e prudente (autoritratto -vagamente apologetico- di Origene?); invece essa si può leggere in *2 Tm 2, 20-21*. Qui Paolo spiega che i vasi sono diversificati a seconda delle loro opzioni morali: chi si purifica attraverso la penitenza diventa vaso prezioso; chi si incaponisce nel male, sarà vaso di disonore. In virtù della purificazione dell'anima Giacobbe fu scelto ed Esaù, invece, rigettato e pertanto l'uno divenne vaso onorevole e l'altro vile. Per suffragare questa interpretazione Origene allega la citazione di *Gn 25, 27*: *Ed era Giacobbe un uomo semplice, che se ne stava in casa*. Questa citazione, e l'argomentazione appena esposta suscita meraviglia per diversi motivi.

Prima di tutto, poco sopra, commentando *Rm 9, 9-13*, Origene ha detto che l'elezione di Giacobbe non deriva dai suoi meriti, ma dalla scelta di Dio; tutto questo, come si è detto, nel contesto di una lettura tipologica della Scrittura, era funzionale mettere in evidenza che, malgrado il rigetto di Israele, Dio è rimasto fedele alle promesse fatte riguardo alla discendenza (spirituale) dei patriarchi. In ogni caso, qui si fa riferimento ad un'opera di Giacobbe, quella della sua purificazione, come motivo per la sua elezione. Ma quando e dove si è esercitata quest'opera di purificazione? Pensare che essa si sia svolta nel corso della sua vicenda terrena, in conformità a quanto avviene ai cristiani "perfetti", di cui si è detto parlando dell'esegesi di *Rm 8, 26-27*, contraddirebbe frontalmente il dettato paolino, secondo il quale Giacobbe fu scelto ed Esaù rigettato prima della nascita. Si deve pertanto fare ricorso all'idea della prescienza divina, in virtù della quale Dio sa in anticipo quali saranno le libere scelte

---

<sup>29</sup> CR VII, 167. Junod, Origène, *Philocalie*, p. 277, nota 2, sospetta che la trasmissione rufiniana di questo brano non sia troppo fedele. In effetti l'interpretazione origeniana del brano è alquanto diversa da quella che si trova comunemente negli scritti dell'Alessandrino (si pensi a *De principiis* III, 1, qui presentato, ma anche ai brani raccolti in *Philocalia* 27). Inoltre l'argomentazione sembra fare un salto nel passaggio dal servo sadico, per mezzo del quale vengono castigati gli altri, alla condanna a morte dello stesso. Lasciando *sub iudice* la possibilità che Rufino possa essere intervenuto in modo alquanto maldestro, resta vero che la diversità di interpretazione può risalire allo stesso Origene, influenzato dai differenti contesti dei suoi destinatari.

di ognuno e in base a questa consapevolezza sceglie l'uno a preferenza dell'altro. L'idea della prescienza è presente e attiva, come si è visto, in più punti del *Commentario*. Oppure si deve ritenere che quella purificazione si è esercitata in un ambito previo, in quello della preesistenza, ben presente nel *De principiis*, a cui il *Commentario* rimanda e che, pur sottaciuta in quest'ultimo, è sempre rimasta sempre nell'orizzonte della riflessione origeniana<sup>30</sup>.

**Summary:** *Chapter 9 of the Letter to the Romans is one of the most difficult texts of the New Testament. Its message regarding electio and rejection could be misunderstood as suggesting predestination. This was the mistake of the gnostics. Origen opposed this group attending to offer an orthodox exegesis of the chapter; for first time in De principiis and later in Commentarium in epistulam ad Romanos. This article compares these two origenian works, highlighting continuity and evolution in Origen's thought.*

**Key words:** Letter to the Romans, *De principiis*, *Commentarium in epistulam ad Romanos*, free will, foreknowledge.

**Parole chiave:** Lettera ai Romani, *De principiis*, *Commentarium in epistulam ad Romanos*, libero arbitrio, prescienza.

---

<sup>30</sup> In effetti Origene sembra mettere tra parentesi l'idea della preesistenza delle anime nelle opere composte dopo il suo trasferimento a Cesarea di Palestina, come ha ben notato A. Castagno Monaci, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9, 9-21*, in H. CROUZEL - A. QUACQUARELLI (curr.), *Origeniana secunda*, Ateneo, Bari, 1980, pp. 69-78. Sempre sul medesimo tema si veda F. COCCHINI, *La quaestio sul libero arbitrio e l'interpretazione origeniana di Rm 9 nel commento alla Lettera ai Romani*, in L. PERRONE (cur.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Marietti, Torino, 1992, pp. 105-118.