

Indice generale

Introduzione.....	3
Capitolo 1 Metodio.....	5
Ipotesi sulla sua identità	5
Status quaestionis bibliografico.....	8
Le opere.....	9
Il Simposio.....	13
Capitolo 2 La risurrezione.....	17
La risurrezione.....	17
Le posizioni presenti nel testo.....	18
Il discorso di Aglaofone.....	18
Il discorso di Proclo.....	20
La Risurrezione dei corpi secondo il commento ai salmi di Origene.....	20
Fraintendimenti di Proclo e confutazione di Aglaofone da parte di Ebulio.....	23
La confutazione di Proclo da parte di Memiano.....	29
Il libro terzo del De resurrectione e la confutazione di Origene.....	30
Capitolo 3 Il contesto del dibattito.....	37
Contesto storico	37
Contesto filosofico.....	41
Il Contra Christianos di Porfirio	41
Capitolo 4 L'interpretazione biblica.....	47
Come nasce nel giudaismo il problema della risurrezione.....	47
Come angeli nel cielo.....	51
Il problema della risurrezione nella lettera ai Corinzi (1 Cor 15, 38-50).....	55
La prima lettera ai Corinzi e sue interpretazioni.....	55
Capitolo 5 Due antropologie a confronto.....	65
La visione del mondo di Metodio	65
La visione del mondo di Origene	71
La polemica escatologica nel De resurrectione: la dimostrazione della risurrezione della carne.....	77
Conclusioni.....	79
Bibliografia.....	83
Scritti di Metodio	83
Libri e articoli citati.....	83

Introduzione

Per quanto riguarda il dibattito sulla risurrezione fra II e III secolo il *De Resurrectione* di Metodio è fondamentale. In quest'opera Metodio è il primo a controbattere le tesi di Origene in materia escatologica, le sue argomentazioni risulteranno vincenti nella tradizione della Chiesa e saranno utilizzate dai commentatori successivi.

Metodio è sicuramente uno dei più influenti critici di Origene¹ ma rimane oggetto di dibattito quale sia stato effettivamente il suo rapporto con l'alessandrino.

Si è accertato che Metodio sia stato profondamente influenzato dal pensiero di Origene e che abbia letto una buona parte della sua opera. Rimane dunque aperto il problema di verificare fino a che punto Metodio abbia frainteso il pensiero di Origene. Inoltre non è chiaro se l'oggetto polemico di Metodio fosse solo l'alessandrino o se avesse come obiettivo frange estremiste di suoi seguaci.

Altro tema interessante è la questione di come sia possibile che, essendo Metodio e Origene poco distanti cronologicamente, abbiano espresso posizioni diverse riguardo al dibattito escatologico. Quale era il contesto storico e sociologico che ha fatto maturare due tesi diverse sul tema della risurrezione? A quali esigenze apologetiche rispondevano e quali erano i loro interlocutori? Cosa ha effettivamente capito Metodio del complesso pensiero di Origene e qual era lo scopo del suo scritto?

Nel corso di questo testo si cercherà di rispondere a queste domande inserendo il testo del *De reusurrectione* nel contesto del dibattito escatologico fra II e III secolo.

1 Cfr. Patterson L.G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and live in Christ*, Catholic University Press, 1997 p. 5

Capitolo 1 Metodiod

Ipotesi sulla sua identità

Metodio, rimasto a lungo fra gli autori minori, è stato recentemente riscoperto². Per lungo tempo, infatti, Metodiod è stato studiato non tanto per l'importanza che potevano avere i suoi scritti nella storia del pensiero teologico del III secolo, ma per le sue possibili connessioni con Origene o con correnti di pensiero a lui contemporanee. In sostanza è stato studiato per questioni che lo toccavano incidentalmente ma non sostanzialmente come affermato da L. G. Patterson³: "... it must be admitted that theological interest in Methodius has centered largely on what are ultimately "incidental" matters:..."

E' stranamente assente dalla *Storia ecclesiastica* di Eusebio che non lo cita pur essendoci testimonianze del fatto che fosse da lui conosciuto. Eusebio nomina, infatti, Metodiod al VI libro che aggiunge all'*Apologia Origenis* scritta anche da Panfilo⁴. Eusebio rimproverava a Metodiod di aver criticato Origene e, per aver osato tanto, Metodiod è stato forse escluso dalla sua opera principale.

Quindi dal testo dell'*Apologia* sappiamo che Metodiod era vivo quando è stata scritta quest'ultima e che era ben conosciuto a Cesarea in quel tempo⁵. Inoltre Eusebio cita un brano del dialogo, attribuito a Metodiod, *De libero arbitrio* nella sua *Praeparatio*

2 Cfr. Zorzi B., "Metodio d'Olimpo, un autore 'minore'?", *Révue d'études augustiniennes et patristiques*, 52 (2006) 31-56.

3 Cfr. Patterson L. G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and life in Christ*, Catholic University Press, 1997 p.3

4 Il testo è citato da Girolamo nel *Contra Rufinum* (I , 11) quando consiglia a Rufino di negare di aver mai aderito alle idee di Origene citando come esempio Metodiod: " Eusebius caesariensis episcopus, cuius supra memini, in sexto libro Απολογίας Origenis, hoc idem obicit Methodio episcopo et martyri quod tu in meis laudibus criminaris, et dicit: quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de origenis dogmatibus est locutus? non est huius loci pro martyre loqui;"

5 Cfr. Patterson L. G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and life in Christ*, Catholic University Press, 1997 p. 16

Evangelica ma identifica l'autore con un certo *Massimo*⁶, probabilmente il titolo dato a quest'opera, confuso da Eusebio con l'autore.⁷ In realtà, come si chiarirà in seguito, è incerto l'autore di questo breve passo presente anche nel *Dialogo di Adamanzio* attribuito da Gregorio e Basilio ad Origene e inserito nella *Philocalia*.

Girolamo ci fornisce notizie preziose su Metodio⁸.

Metodio, secondo Girolamo, sarebbe stato vescovo di Olimpo di Licia e poi di Tiro, avrebbe portato a termine un libro contro Porfirio, avrebbe scritto il Simposio delle dieci vergini e altre opere. Sarebbe, infine, morto martire in Grecia (Calcide) sotto la persecuzione di Decio e Valeriano. Questa testimonianza ha, però, creato diversi problemi di interpretazione. Il fatto che fosse un vescovo e un martire è oggetto di discussione da parte della critica perché mancano altri scritti che supportino tale interpretazione e rimane il sospetto, secondo L. G. Patterson, che: “Jerome and others may simply have assumed that he was both in view of the importance they ascribed to his writings.”⁹

Vi è inoltre un problema di date nel testo di Girolamo. Il libro contro Porfirio, infatti, sarebbe stato scritto da Metodio in risposta al suo testo *Contra christianos* normalmente datato intorno al 270 ma la persecuzione di Decio risale al 250 e quella di

6 Nonostante l'opinione di Patterson e altri, Ilaria Ramelli sostiene (Ramelli I., *Maximus on Evli, and God: Arguments for Identification of the source of Eusebius, PEVII, 22 with Maximus of Tyre in "Adamantius"*, 16, 2010 p. 230-255)

che questo dialogo possa esser ascrivito a Massimo di Tiro. In particolare analizza le somiglianze che sussistono, a suo dire, fra la *Diatriba* 41 di Massimo di Tiro e questo passo. Secondo la sua disanima Eusebio avrebbe preso solo alcune parti delle argomentazioni di Massimo di Tiro in particolare quelle sulla materia, il male e Dio. Aggiunge che tali considerazioni dimostrano come alcuni alcuni temi, come quelli riguardanti il problema dell'origine del male, il rapporto della materia con Dio, fossero temi dibattuti sia in ambito pagano che in quello cristiano.

7 Cfr. Patterson L. G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and life in Christ*, Catholic University Press, 1997 p. 16; p. 38. Secondo L. G. Patterson è probabile che il titolo del testo fosse “Massimo” con un sottotitolo (Dio, materia e libero arbitrio) che ne specificasse l'oggetto. Infatti altri titoli sono espressi in una forma analoga come “Aglaofone: sulla resurrezione. Sarebbe per questo motivo che Eusebio è incorso nell'errore di attribuire questo testo ad un certo Massimo del secondo secolo che egli descrive nella sua Storia ecclesiastica

8 *Methodius, Olympi Lyciae, et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis, adversum Porphyrium confecit libros, et Symposium decem virginum, de resurrectione opus egregium contra Origenem, et adversus eundem de Pythonissa, et de Autexusio; in Genesim quoque et in Cantica canticorum commentarios; et multa alia, quae vulgo lectitantur. Et ad extremum novissimae persecutionis, sive, ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Graeciae, martyrio coronatus est.* (Vir. Ill. 83)

9 Cfr. Patterson L. G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and life in Christ*, Catholic University Press, 1997 p.21

Valeriano al (257-259). Queste persecuzioni, inoltre, sono distinte e non un'unica persecuzione. Inoltre Girolamo parla di *novissima persecutio* e potrebbe quindi trattarsi di quella di Diocleziano (303-304) o addirittura di quella di Licinio (320).

Non vi è certezza nemmeno sulle sedi episcopali. Girolamo nomina due sedi ma ne sono state nominate anche quattro dalle fonti (Patara, Mira, Side e Filippi)¹⁰.

Le due sedi nominate da Girolamo risultano sospette: difficile immaginare un trasferimento da Olimpo (Licia) a Tiro (Fenicia) da parte di un vescovo del III secolo.

Secondo un'ipotesi di Bracht¹¹ essendo la città di Olimpo vicinissima ad una città chiamata "Fenicia", anch'essa sede episcopale, questa omonimia con la regione di Fenicia avrebbe ingenerato confusione in Girolamo che avrebbe scambiato la città con la provincia. Inoltre, essendo Tiro la città più importante della Fenicia, Girolamo avrebbe pensato a quella città come possibile sede episcopale di Metodio.

Concludendo la sede episcopale più probabile di Metodio sembra essere stata quella di Olimpo e della sua vicinissima e piccola città di Fenicia. Essendo molto vicine non è improbabile che fosse vescovo di entrambe. Le fonti posteriori riprendono sostanzialmente le informazioni di Girolamo. Le numerose e diverse sedi episcopali a lui attribuite vengono spiegate da K. Bracht facendo riferimento al variare dell'importanza della diverse città della Licia nel corso dei secoli. Ogni autore successivo avrebbe attribuito a Metodio una sede diversa a seconda di quale fosse la città più importante della Licia nell'epoca in cui quest'ultimo scriveva. La tradizione sul martirio, benché controversa, sembra non poter essere messa in discussione¹².

Forse morì nella Calcide di Eubea durante la persecuzione di Diocleziano. Fu un teologo ed uno scrittore perfettamente inserito nel dibattito culturale del suo tempo e fu conosciuto dalle maggiori personalità del dibattito teologico del periodo.

10 Altre fonti posteriori che parlano di Metodio e delle sue sedi episcopali sono: *Historia Ecclesiastica* (VI, 13, 7) di Socrate relativa alla storia della chiesa degli anni 305 -439 ; Leonzio di Bisanzio (Sect. III, 1) e Giovanni Damasceno (Ep. XXIV, 21).

11 Cfr. Bracht K. , *Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Mohr Siebeck, 1999 p. 362: "Südwestlich des Berges Phoinikus lag eine Küstenstadt namen Phoinix oder Phoinika ...für die byzantinischen Zeit ist belegt dass sie Bischofssitz war"

12 Cfr. Musurillo H. , "Methode d'Olympe", In *Dictionnaire de Spiritualité X* (1980) p. 1110

Status quaestionis bibliografico

Pochi sono gli studi che riguardano questo autore, considerato da molti un minore e studiato spesso più per il ruolo che poteva avere nel periodo che va dalla morte di Origene alla controversia ariana, che per sé stesso.

Il primo in ordine cronologico ad occuparsi, in forma monografica, di lui è stato N. Bonwetsch nella sua *Theologie* (1903)¹³ con una esposizione degli argomenti centrali del suo pensiero teologico.

Grazie alla ricostruzione del corpus metodiano fatta da quest'ultimo tramite la traduzione dei testi in paleoslavo, J. Farges nel 1929 scrive uno studio generale sull'autore¹⁴.

Il lavoro filologico di N. Bonwetsch è stato ripreso da A. Vaillant con una edizione critica, provvista di introduzione, del testo greco e slavo dell'opera di Metodio dedicata al libero arbitrio (*De autexusio*)¹⁵.

H. Musurillo si è occupato dell'edizione critica del *Simposio*, preceduta cronologicamente dall'uscita di un' introduzione in inglese sulla stessa opera¹⁶. Questo lavoro viene considerato ancora fondamentale per gli studi su Metodio.

In ambito italiano, dopo un interesse negli anni venti riguardante l'etica e l'escatologia, si è avuto l'importante contributo della E. Prinzivalli che ha sottolineato come vada rivista la posizione di Metodio come duro critico di Origene e come non sia possibile negare l'influenza del metodo origeniano sul nostro autore¹⁷.

L. G. Patterson¹⁸ nel 1997 è autore di una monografia che ha cercato di occuparsi di Metodio non in maniera accidentale ma sistematica, cercando di capire quale fosse la

13 Bonwetsch N. , *Die theologie des Methodius von Olympus*, Weidmannsche buchhandlung, Berlin, 1903

14 Farges J., *Idees morales et religieuses de Methode d'Olympe*, Beauchsene, 1920

15 Vaillant A., “ Le De autexusio de Methode d'Olympe” *Patrologia Orientalis* 22, no. 5 (Paris: firmin-Didot), 1930

16 Musurillo H., “ed and trans. *Methode d'Olympe: “Le Banquet” in Source Chretiennes, no. 95, Paris, 1963;*

Musurillo H., “trans. St. Methodius: The Symposium: A Tratisse on chastity” in *Ancient Christian Writers*, no.27 Westminster, Md :Newman, 1958

17 Prinzivalli E., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma, 1985

18 Patterson L. G., *Methodius of Olympus: divine sovregnty, human freedom and live in Christ*, Catholic University Press, 1997

sostanza del pensiero di Metodio e la sua importanza per la comprensione del pensiero cristiano per il periodo che va dalla morte di Origene alla nascita del controversia ariana.

Nella sua opera sistematica K. Bracht ¹⁹cerca di vedere il nostro autore come un pensatore autosufficiente al di là delle sue dipendenze da altri autori.

Interessanti i contributi della B. Zorzi che fa una panoramica sullo status quaestionis inerente Metodio mostrando come non sia più possibile considerarlo un autore minore²⁰.

Gli studi si stanno, dunque, orientando a mostrare come questo autore possa essere considerato in maniera a sé stante senza farlo dipendere dagli studi su altri autori o altre correnti.

Le opere

La storia delle opere di Metodio è complessa ma si può riassumerne l'elenco come segue²¹:

- 1) *De autexusio* è conservato per tre quarti in greco ma, per le parti mancanti, supplisce il testo slavo. Tratta del problema dell'origine del male che individua nel libero arbitrio dell'uomo;
- 2) *Il Simposio* è conservato integralmente in greco e non è conservato in slavo;
- 3) *De Resurrectione o Aglaofone* è conservato per intero in slavo, ma lunghi estratti sono contenuti in Epifanio e piccoli pezzi in *De recta in deum fide*, *Sacra parallela* e Fozio;
- 4) Piccoli scritti esegetici conservati solo in slavo:

19 Bracht K., *Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Mohr Siebeck, 1999

20 Zorzi B., "Metodio d'Olimpo, un autore 'minore'?": *Révue d'études augustiniennes et patristiques*, 52 (2006) 31-56.

21 Seguo l'ordine e la presentazione data da Musurillo in "Methode d'Olympe", In *Dictionnaire de Spiritualité X* (1980) p. 1110

1. *De cibis*: sulla distinzione sui cibi puri e impuri dei giudei, non più valida per i cristiani,
2. *De vacca rufa*: tratta l'interpretazione cristologica di Nm 19, 1-10,
3. *De Lepra*: è un dialogo fra Eubulio e Sistelio sul senso allegorico di Lev 13-14 che contiene diverse prescrizioni della legge riguardo alla lebbra,
4. *De sanguisuga*: è una interpretazione di Prov 30, 15-16²² e Sal 18, 2²³;
- 5) *De vita*: tramandata in slavo contenuta nel *De autexusio* e nel *De resurrectione* di autenticità contestata in virtù del suo marcato stoicismo;
- 6) *De creatis*: è conosciuto grazie ad un riassunto tramandato da Fozio; testo in cui si rifiuta l'interpretazione dualista di Mt 7, 6 e si nega le tesi origeniana dell'eternità del mondo. Detto *Xenon* da Socrate (HE VI , 13);
- 7) *Contro Porfirio*: opera citata più volte da Girolamo. I frammenti di quest'opera trasmessi sotto il nome di Metodio non possono essere attribuiti a lui con certezza;
- 8) Frammenti di un commentario a Giobbe la cui autenticità resta, però, incerta
- 9) Opere perdute:
 1. *Commentario sulla Genesi*
 2. *Commentario sul Cantico dei Cantici* segnalato da Girolamo (De vir ill.)
 3. Uno scritto sul corpo umano annunciato in *De sanguisiga*
- 10) Sicuramente apocrifi sono:
 1. Lo scritto omiletico sull'Hypapante (festa non attestata prima del 360)
 2. *Sui ramoscelli*
 3. *Sull'Ascensione* (conservato in armeno)
 4. *Rivelazione di San Metodio* (scritto molto popolare nel Medioevo che è stato composto in Siria nel settimo secolo)

22 “La sanguisuga ha due figlie: «Dammi! Dammi!».

Tre cose non si saziano mai,
anzi quattro non dicono mai: «Basta!»:
gli inferi, il grembo sterile,
la terra mai sazia d'acqua
e il fuoco che mai dice: «Basta!».” (Prov 30, 15-16)

23 “I cieli narrano la gloria di Dio,
e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento.” (Sal 18, 2)

Per lungo tempo si è avuto accesso ad un'esigua parte dell'opera di Metodio, perché sono stati disponibili agli studiosi solo i testi in greco. L'unica opera pervenuta a noi interamente in greco di Metodio è il *Simposio*. Delle altre opere sono rimaste in greco solo frammenti che, anche se lunghi, non permettevano di farsi un'idea coerente del corpus metodiano. L'opera di Boewntsch²⁴ pubblicata nel 1917 ha messo a confronto il testo greco con la traduzione slava scoperta nel XIX secolo e ha così permesso di rendere nuovamente accessibile l'opera di Metodio nella sua integrità.

Sembra che le opere di Metodio fossero lette già nell'antichità ma, la storia della trasmissione dei suoi testi, è importante per capire quale ruolo gli sia stato attribuito nel corso dei secoli.

Per quanto riguarda i testi greci Eusebio di Cesarea tramanda un passo dal *De libero arbitrio* come lavoro di “Maximus”; questo stesso testo venne poi incluso nella *Philocalia Origenis*. Le stesse 200 righe conservate da Eusebio e presenti nel *De libero arbitrio* furono inserite nel *Dialogo di Adamantius* anch'esso attribuito a Origene. Inizialmente i critici credettero di poter attribuire questo testo a Metodio, poi la soluzione venne abbandonata e si è creduto possibile che l'autore fosse un seguace di Metodio²⁵. Nonostante queste confusioni, però, sia in Gregorio di Nissa che in Girolamo si fa chiara l'idea che Metodio sia stato un avversario di Origene. Nel IV secolo il dibattito teologico del III secolo viene sepolto dalla controversia sull'arianesimo e Metodio diventa: “a significant orthodox figure whose views could not be allowed to be tinged with incipient arianism...”²⁶

Fondamentale la trasmissione slava dei suoi scritti da cui però sono esclusi lo *Xenon* e il *Symposium*.

24 Methodius, *herausgegeben im auftrage der Kirchenväter-commission der Königl. preussischen akademie der wissenschaften*, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1917

25 Cfr. Cvetkovic V., *From Adamantius to Centaur: St. Methodius of Olympus' Critique of Origen*, in “Origeniana Decima. Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress. University School of Philosophy and Education “Ignatianum”. Kraków, Poland, 31 August - 4 September” 2009, ed. by S. Kaczmarek – H. Pietras In collaboration with A. Dziadowiec, Leuven -Paris - Walpole MA, Uitgeverij Peeters, 2011, pp. 791-802 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 244

26 Cfr. Patterson L.G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and life in Christ*, Catholic University Press, 1997 p.24

Per quanto riguarda la cronologia alcuni punti sono abbastanza chiari. Il *De sanguisuga* è stato scritto prima del *De resurrectione* perché vi si fa riferimento come ad un'opera che deve essere ancora scritta. Molto più utile per la cronologia sembra essere la lettera-trattato denominata *De cibis*. Da questo testo si evince che il *De cibis* sia stato scritto dopo il *Simposio* e mentre sta scrivendo anche *La Risurrezione*. Secondo L. G. Patterson Metodio avrebbe scritto un testo sulla resurrezione per rispondere a delle questioni sollevate dalla lettura del *Simposio* sulla questione: “of the ambiguous charatcter of embodied existence”²⁷

Il *De Libero arbitrio* viene di solito considerato uno degli ultimi dialoghi scritti da Metodio anche se per L. G. Patterson “contains a variety of arguments that are hard to explain except as being summaries of arguments of an earlier work, rather than anticipations of those of a later work”²⁸

La sua opera più famosa è sicuramente *il Simposio* che, come già detto, è l'unica opera pervenutaci in greco. Molte delle sue opere sono pervenute a noi tramite il paleoslavo. Questa trasmissione viene spiegata da H. Musurillo con il fatto che Metodio d'Olimpo sarebbe stato scambiato con l'omonimo evangelizzatore degli slavi, secondo la Bracht, invece la sua trasmissione si deve al fatto che sarebbe stato sempre venerato come santo martire e dottore della chiesa dalla cristianità orientale²⁹

Altre opere importanti sono un testo sul libero arbitrio (*De autexusio*), un testo sulla Resurrezione (*Aglyphon*) rimastoci per intero in paleoslavo e per lunghi tratti anche in greco.

Il testo sul libero arbitrio conosciuto anche come *De libero arbitrio*, è un dialogo costruito sul modello platonico che si occupa dell'origine del male, origine che individua soprattutto nella libera scelta dell'uomo. Viene invece criticata l'ipotesi che l'origine del male possa essere fatta risalire ad un dualismo tipico delle correnti gnostiche a lui contemporanee.

27 Cfr. Patterson L.G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and live in Christ*, Catholic University Press, 1997 p.30

28 Cfr. Patterson L.G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and live in Christ*, Catholic University Press, 1997 p.31

29 Cfr. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Mohr Siebeck, 1999 p.10 “Zum einen wird Methodius im Bereich der Ostrichen von Fruester Zeit bis in die Gegenwart unterbrochen als Heiliger verehrt”

Il Simposio

É l'opera più famosa di Metodio, l'unica giunta nella sua interezza in greco, il sottotitolo "Sulla castità" allude al tema fondamentale dello scritto. La Virtù personificata, durante un banchetto, propone alle fanciulle convitate che ciascuna tenga un discorso in onore della castità, la più brava in questa sorta di gara oratoria sarà cinta della corona incorruttibile della sapienza. Scopo del testo è proporre la castità come la via istituita da Dio per raggiungere la perfezione del corpo e dell'anima. É modellato sul *Simposio* platonico anche se il banchetto è ambientato in un luogo molto particolare: in cima ad una montagna su cui è difficile arrivare, su cui è posto un giardino assolato circondato da alberi e corsi d'acqua. Le fanciulle si pongono sotto un albero di agnocasto e cominciano ciascuna il proprio discorso.

Della castità (*hagneia*) Metodio ha una concezione molto ampia e non meramente moralistica. La castità è stata mandata da Dio per la salvezza dell'uomo, perché l'uomo, creato secondo l'immagine di Dio, potesse ricevere anche la somiglianza con lui³⁰. Nonostante la dolcezza e la perfezione dello stato di castità, la vita matrimoniale non viene, però, giudicata negativamente da Metodio. La Chiesa è adornata, infatti, non solo dai fiori di castità ma anche da quelli della procreazione. Con queste affermazioni Metodio vuole respingere il rifiuto del matrimonio di matrice marcionita, valentiniana ed encratita.

Dio libera, tramite la castità, l'uomo dalla corruzione della carne e lo prepara per la risurrezione.

Il discorso IX del Simposio offre la possibilità di approfondire il tipo di millenarismo portato avanti da Metodio e che vedremo essere centrale nella sua concezione della risurrezione. Il millenarismo è una corrente di pensiero escatologica che si basa sull'interpretazione di un passo dell'Apocalisse di Giovanni³¹. Si diffonde in Asia minore

30 L'idea è ripresa dal Timeo platonico rivisto alla luce di Gen 1,26. Per Clemente Alessandrino l'immagine è data dalla creazione mentre la somiglianza è il termine della creazione (*Strom.* , II, 21, 131, 5). Distinzione che era però in parte già presente in Ireneo, dove la somiglianza è dono del pneuma (*Adv. Haer.*, V, 6, 1-2)

31 1 Vidi poi un angelo che scendeva dal cielo con la chiave dell'Abisso e una gran catena in mano.

fra II e III secolo e annuncia l'imminente ritorno di Cristo sulla terra per stabilirvi un regno di beatitudine e di pace destinato a durare mille anni. A questa prima risurrezione parteciperanno solo alcuni giusti che avranno la precedenza rispetto alla risurrezione finale e definitiva che instaurerà il regno di Dio. Metodio accenna a questo tema nel discorso di Tiasiana (Symp IX). Questa vergine critica gli ebrei per la loro interpretazione letterale della prescrizione del levitico sulla feste delle capanne (Lev 23, 39-43).

La capanne indicano per Metodio i corpi dei risorti e dunque la festa si celebrerà nel settimo millennio, nella creazione nuova e senza dolore. Secondo la E. Prinzivalli³² Metodio cerca in questo testo una sorta di mediazione: da una parte cerca di spiritualizzare l'attesa escatologica dall'altro mantiene tutte le tappe della tradizione escatologica cristiana asiatica.

Il millennio escatologico non ha infatti in Metodio una durata bene definita perché nell'esegesi metodiana i numeri come il 7 o lo stesso millennio sono allegorizzati. Vi è una distinzione fra una prima risurrezione e un dopo ma questa duplicità di eventi escatologici non è mai esplicitata chiaramente. Origene parla delle tappe che fa l'anima dopo la morte (Prin II, 11, 6-7) in un processo di ascesa della conoscenza che da questa terra porta al compimento in Dio

Puto enim quod sancti quique discedentes ex hac vita permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem >paradisum< dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis

2 Afferrò il dragone, il serpente antico - cioè il diavolo, satana - e lo incatenò per mille anni; 3 lo gettò nell'Abisso, ve lo rinchiuso e ne sigillò la porta sopra di lui, perché non seducesse più le nazioni, fino al compimento dei mille anni. Dopo questi dovrà essere sciolto per un po' di tempo. 4 Poi vidi alcuni troni e a quelli che vi si sedettero fu dato il potere di giudicare. Vidi anche le anime dei decapitati a causa della testimonianza di Gesù e della parola di Dio, e quanti non avevano adorato la bestia e la sua statua e non ne avevano ricevuto il marchio sulla fronte e sulla mano. Essi ripresero vita e regnarono con Cristo per mille anni; 5 gli altri morti invece non tornarono in vita fino al compimento dei mille anni. Questa è la prima risurrezione. 6 Beati e santi coloro che prendono parte alla prima risurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per mille anni.

7 Quando i mille anni saranno compiuti, satana verrà liberato dal suo carcere 8 e uscirà per sedurre le nazioni ai quattro punti della terra, Gog e Magòg, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare. 9 Marciarono su tutta la superficie della terra e cinsero d'assedio l'accampamento dei santi e la città diletta. Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò. 10 E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli. (Ap 20, 1-10)

32 Cfr. Prinzivalli E., "Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare", *Annali di storia dell'esegesi*, 15(1), 1998, pp. 125-151

loco et, ut ita dixerim, auditorio, vel schola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris viderant, doceantur ...

Si qui sane >mundus corde< et purior mente et exercitior sensu fuerit, velocius proficiens cito ad aeris locum ascendet et ad caelorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones...

et ita per ordinem digredietur singula, sequens eum, qui >penetravit caelos, Iesum filium dei<....

Metodio cerca una mediazione fra Origene e la sua tradizione. Nel *De resurrectione* (De res II, 21), viene ripreso lo stesso passo del Levitico ma con una interpretazione meno ampia e più focalizzata sul problema della risurrezione della carne. Secondo Mejnzer³³ “Lo schema ternario dello scenario escatologico: terra/tempo-terra rinnovata /millennio-cieli/ eternità delineato esclusivamente nel IX libro del Symposium si trasforma in uno bipartito: terra /tempo- paradiso/eternità in cui l'idea intermedia viene abbandonata.”

³³ Cfr. Mejnzer, M. SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011 p.102

Capitolo 2 La risurrezione

Verranno ora presentate, seguendo l'ordine di comparizione presente nel dialogo, le posizioni che ciascun partecipante prende sul tema della risurrezione nel corso del dialogo stesso.

La risurrezione

Come già detto questo testo non sembra porsi fra le prime opere scritte da Metodio. Secondo L. G. Patterson, come già affermato sopra, il testo sarebbe stato scritto per rispondere a delle questioni sollevate dal *Simposio* sull'esistenza incarnata. La Prinzivalli, inoltre, ipotizza che possa essere una delle ultime opere di Metodio. Fa questa affermazione sulla base di quanto riportato da Eusebio nell'*Apologia*³⁴, dove si afferma che: “Quomodo ausus est Methodius nunc...”. Proprio sulla base di quell'avverbio “nunc” si può presupporre una vicinanza temporale fra lo scritto di Eusebio e quello di Metodio³⁵. Il *De resurrectione* può dunque datarsi, secondo questa ipotesi, intorno al 309 (anno di composizione dell'*Apologia Origenis* secondo la E. Prinzivalli).

Il testo è conservato interamente nella traduzione slava. Lunghi estratti sono conservati in greco grazie ad Epifanio (Panarion, haer 64, 11-62, ed. K. Holl, Gcs 31, Leipzig, 1922, p. 420-499) . Numerosi frammenti in greco si trovano nella *Biblioteca* di Fozio, mentre altri passaggi nei *Sacra Parallela* e nel dialogo *De recta in deum fide*.

Lo scopo di questo scritto è filosofeggiare sulla natura del corpo e della risurrezione. La problematica escatologica è centrale nel dibattito teologico del II e III secolo e diventa probabilmente più urgente con l'inasprirsi delle persecuzioni contro i cristiani. Il genere letterario è sempre quello del dialogo i cui protagonisti sono: Aglofone, Proclo, Eubulio (dietro cui si cela lo stesso Metodio), Memiano, Aussenzio , Sistelio e

34 Cfr. *Contra Rufinum* I, 11

35 Cfr. Prinzivalli E., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma, 1985 p. 10

Teofilo. Di questi solo i primi quattro hanno reale importanza nel dialogo.

Le posizioni presenti nel testo

Il discorso di Aglaofone

Il testo è un dialogo che riprende lo stile dei dialoghi platonici. Si svolge a Patara a casa di Aglaofone il cui nome è incluso nel titolo del dialogo in alcuni manoscritti (*Aglaofone o sulla risurrezione*). In questo luogo Ebulio con Proclo va a visitare Teofilo, temporaneamente fermo a Patara a causa di una tempesta. Nella stessa casa si incontrano anche Teofilo, Sistelio, Aussenzio e Memiano.

Viene esposto il metodo con cui si condurrà il dialogo improntato ad una attenta ricerca razionale.

La prima parte del testo è dedicata agli argomenti contrari alla risurrezione della carne sostenuti da Aglaofone e Proclo. La seconda parte molto più ampia, dedicata alla dottrina tradizionale della Chiesa in materia di resurrezione, ha come protagonisti principali Ebulio e Memiano.

Come sostenuto da E. Prinzivalli³⁶ e precedentemente da Crouzel³⁷ non bisogna confondere le idee di Aglaofone con quelle di Origene. L'errore di assimilarli è stato ingenerato dal fatto che Epifanio, dopo aver riportato un parte consistente del testo greco del *De Resurrectione*, dopo il commento di Origene, non trascrive la risposta di Ebulio a tale commento ma trascrive di seguito la confutazione di Ebulio nei confronti di Aglaofone. Fino a I, 17 Aglaofone e Proclo non nominano Origene ma parlano a titolo personale.

Aglaofone nega in maniera recisa la risurrezione della carne. Il corpo di cui l'anima è stata rivestita³⁸ è solo la sua tomba, la sua prigione che induce l'anima a peccare

36 IBIDEM p. 105

37 Crouzel, H., «Les critiques adressées par Méthode et ses contemporaines à la doctrine origénienne du corps ressuscité», *Gregorianum*, 53 (1972), p. 707-716

38 Diffusa era la credenza negli ambienti encratiti e gnostici ma anche testimoniata da Filone e Origene, di una doppia creazione sulla base dei due racconti della genesi (Gen 1, 26-27; Gen 2, 7) rispettivamente riferiti alla creazione spirituale e corporale dell'uomo. Si parla di doppia creazione quando Dio ha dei collaboratori nell'opera della creazione che creano le parti inferiori dell'anima o il

acconsentendo alle sue brame. Aglaofone interpreta il corpo sulla base dell'interpretazione delle “tuniche di pelle” di Gn 3, 21. Le tuniche di pelle sono i corpi con cui Dio riveste l'uomo dopo il peccato.

Infatti le tuniche di pelle che Egli fece dopo la trasgressione di Adamo ed Eva sono chiaramente i corpi con cui siamo rivestiti dopo che abbiamo trasgredito il suo precetto e siamo stati rivestiti di un tal catena per penitenza. Così sono detti a ragione anche pelle poiché questo corpo è anche una catena, a causa del vincolo, è una tomba dell'anima, la quale è condannata ad esser sepolta in esso, in modo che esso ci trattenga.³⁹

Eubulio interpreterà queste tuniche di pelle invece come la morte fisica assegnata all'uomo.

Il corpo è dunque, secondo Aglaofone, una prigione che non ci permette di tendere al bene, mentre l'anima separata dal corpo non può peccare . Adamo viveva una vita felice e incorrotta senza il corpo ma, in conseguenza della sua trasgressione, è stato posto nel corpo.

La risurrezione del corpo costituirebbe solo un ritorno agli stessi bisogni.

Inoltre il corpo è mutevole perché il corpo si rinnova continuamente tramite l'alimentazione. Aglaofone, riprendendo la teoria umorale di Ippocrate, sostiene che l'alimentazione è una fonte di costante rinnovamento per il corpo e si pone, quindi, il problema di quale corpo dovrà poi risorgere.

corpo. Si definisce doppia creazione anche quando l'azione creatrice non avviene in un unico momento. Origene, ad esempio, risolve con tale concetto il problema del male . Nella Bibbia vi sono evidenze che determinati uomini hanno uno statuto esistenziale positivo o negativo senza aver fatto nulla per meritarlo. Origene risolve il problema con l'idea della preesistenza delle anime. Dio crea inizialmente un numero definito di creature spirituali, “intelletti”, che solo in seguito ad una volontaria e colpevole caduta, vengono fornite da Dio , durante una seconda creazione, di un corpo materiale. . Inoltre era diffusa in questi ambienti l'interpretazione allegorizzante del testo di Gen 3,21 (21 Καὶ ἐποίησε Κύριος ὁ Θεὸς τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ γυναίκὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς) dove le tuniche di pelle sono intese come il corpo peccaminoso che Dio ha consegnato all'uomo. (cfr. Beatrice, P. F. “le tuniche di pelle . Antiche letture di Gen 3, 21”, in *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di Ugo Bianchi, Roma 1985).

39 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p. 65

*In che modo i corpi ci restano gli stessi, se già i primi vengono rimossi
frequentemente attraverso il flusso di cibi che scorre all'interno ?*

*Infatti una cosa è la carne dei bambini appena nati, altra è quella del giovane, altra
quella del vecchio.....⁴⁰*

Secondo l'interpretazione della E. Prinzivalli l'opinione di Aglaofone non era particolarmente innovativa ma rispecchiava "l'impostazione classica del cristiano platonizzante contrario alla resurrezione"⁴¹.

Il discorso di Proclo

Proclo dimostra l'impossibilità fisica della resurrezione della carne perché, una volta che le sostanze del corpo sono ritornate e formate agli elementi di cui era composto, non c'è possibilità che si ricomponga. Quindi, secondo Proclo, non risorge questo corpo ma un corpo spirituale. Al termine del discorso (I, 18-19) cita il commento ai salmi di Origene per sostenere il proprio discorso e scoraggiare coloro che immaginano la resurrezione come il rincollarsi di pezzi di un vaso rotto.

La Risurrezione dei corpi secondo il commento ai salmi di Origene

Il testo di Origene riportato da Metodio e anche da Epifanio⁴² verte sul commento al Salmo 1 con particolare riguardo al versetto 5 ("gli empi non risorgeranno in giudizio, né i peccatori nell'assemblea dei giusti"). Il versetto aveva assunto una particolare importanza nella traduzione dei LXX⁴³ dove si era reso l'ebraico *qûm* con il greco *ἀνίστημι* che era il verbo tecnico indicante la resurrezione (*διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται*

40 Cfr. Metodio di Olimpo, *La resurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p. 73

41 Cfr. Prinzivalli E., *Magister ecclesiae : il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 2002 p. 106

42 Questo commento di Origene è riportato da Epifanio due volte una prima volta in maniera riassuntiva (Panarion 64, 10), una seconda nella versione di Metodio (Panarion 64, 12-16)

43 Cfr. Prinzivalli E., *Magister ecclesiae : il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 2002 p. 90

ἀσεβεῖς ἐν κρίσει, οὐδὲ ἀμαρτωλοὶ ἐν βουλῇ δικαίων). Questo versetto aveva dunque incentivato il dibattito sulla risurrezione in cui permaneva l'incertezza fra un risurrezione generale e una risurrezione dei soli giusti.

Origene nella prima parte di questo testo contesta la visione dei “semplici” che ritengono ci sia una completa identità fra corpo risorto e corpo terreno ma poi non riescono a contrastare alcune obiezioni di fondo. Secondo Crouzel questi semplici sono una sorta di corrente integralista che nel terzo secolo viene identificata con il nome di millenaristi, chiliasti, antropomorfiti, letteralisti che prendono alla lettera anche le espressioni figurate della Scrittura⁴⁴

Le domande a cui i semplici non sanno rispondere sono ad esempio quale corpo risusciterà se esso è condizionato ad un continuo mutamento, a chi apparterranno nella risurrezione i corpi umani mangiati dagli animali che vengono a loro volta mangiati e dunque assimilati da altri uomini?⁴⁵

Troppo facile, secondo Origene, rifugiarsi nell'onnipotenza divina per scansare simili obiezioni.

Origene confuta, inoltre, l'interpretazione di alcune prove scritturistiche sulla risurrezione del corpo. Questi passi, come la visione delle ossa disseccate presente nel capitolo 37 del libro di Ezechiele e altri passi evangelici, sembrano, a prima vista, sostenere la posizione dei semplici ma Origene li legge in maniera diversa. Ad esempio interpreta le parole del libro di Ezechiele nella stessa forma allegorica proposta dagli gnostici. Le ossa che tornano ad unirsi sono, infatti per Origene, profezia della liberazione da Israele dell'esilio babilonese e, ad un secondo livello, possono esser lette come allegoria della liberazione dal peccato.

La peculiarità della dottrina di Origene, però, consiste nella dottrina dell'*eidōs*. Partendo dal presupposto che gli esseri viventi non hanno mai uno stesso sostrato

44 Crouzel H., *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps resuscite* in “Gregorianum” 53 fasc. 4, p. 679- 716 ,1972.

45 Interessante notare come nell'iconografia medievale occidentale nelle rappresentazioni del giudizio universale i risorti vengono mostrati mentre escono dai sepolcri, in Oriente invece vengono restituiti dalla Terra e dal Mare personificati mentre escono dalle fauci di bestie feroci e di pesci. Cfr. *Dizionario enciclopedico del Medioevo* / direzione di André Vauchez ; con la collaborazione di Catherine Vincent ; edizione italiana a cura di Claudio Leonardi. Città Nuova editrice, 1998 Roma

(*hypokeimenon*)⁴⁶, sostiene che esiste, però, un principio interno al corpo che gli assicuri un'identità che sia la stessa nonostante il trascorrere del tempo (*eidōs somatikōn*). È appunto questo *eidōs* a risorgere secondo Origene. Questa distinzione si basa sul presupposto che nell'essere umano esistano due essenze (*ousia*): una corporea costituita da un sostrato amorfo, e una spirituale che è costituita da una sostanza intellegibile e incorporea come sarà meglio approfondito in seguito. Dunque questo *eidōs* è capace di individuare la materia senza determinarne la forma esteriore anche se, Origene ci dice, che subirà un cambiamento in meglio (“un grandissimo mutamento in bellezza”). Origene cerca di distinguere fra forma esteriore del corpo ed *eidōs* ma apre la strada al fraintendimento perché, ad esempio, per esemplificare il concetto, parla di qualità corporee. Origene, nel passo riportato da Metodio dice infatti

*L'eidōs che caratterizza il corpo è il medesimo anche per le peculiarità (typous) che marciano la qualità (poioteta) corporea di Pietro e di Paolo rimangono le stesse, qualità secondo cui rimangono nei corpi le cicatrici avute da bambini, o altre particolarità (idiomata) come le lentiggini o altro.*⁴⁷

Nell'ultima parte del discorso Origene cita il versetto 35 del capitolo 15 della prima lettera ai Corinzi (“Come risorgono i morti, con quale corpo camminano?”). Origene afferma che, con questo versetto, si fa riferimento al fatto che il primo *hypokeimenon* non risorgerà e che solo grazie al *logos spermatikōs* il corpo terreno si trasformerà in quello spirituale. Introduce questo principio, ripreso dagli stoici, a partire dall'esempio paolino (1 Cor, 15, 36) del chicco di grano nella terra che si trasforma in spiga. Sembra che il *logos spermatikōs* sia il principio dinamico, la forza che permette all'*eidōs* di svilupparsi durante la resurrezione anche se, *logos spermatikōs* ed *eidōs* tendono a convergere verso un unico principio.⁴⁸

Il senso della trattazione di Origene è quella di avvicinare, tramite un'interpretazione non strettamente materialistica della resurrezione, gli avversari gnostici e platonici

46 Considera infatti, riprendendo il concetto dallo stoicismo, la materia un sostrato amorfo determinato dalle qualità

47 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p. 91

48 Cfr. *Origene: dizionario*, Roma : Città Nuova, 2000 s.v. resurrezione

facendo salvo anche il principio della resurrezione corporea.

Fraintendimenti di Proclo e confutazione di Aglaofone da parte di Ebulio

Sia Proclo che Aglaofone hanno alcuni elementi in comune con il pensiero di Origene ma non coincidono esattamente con il pensiero dell'alessandrino. Metodio non contesta ad Origene la negazione del dogma sulla resurrezione ma solo una comprensione incompleta di esso. Da II, 9 a II, 25 non si risponde a Origene ma è il discorso di Aglaofone che viene messo in questione da Ebulio e da Memiano

Prima di passare la parole agli ortodossi, alla fine della citazione di Origene, Proclo riassume gli argomenti del grande alessandrino ma, nel farlo, fraintende il concetto di *eidōs*, dice infatti

la risurrezione.... spetta al corpo spirituale nel quale sarà conservata la medesima impronta (χαρακτήρ) che ora è in esso, affinché ciascuno di noi sia lo stesso anche secondo la forma (κατὰ τὴν μορφήν) come è stato detto da Origene.⁴⁹

Proclo confonde il concetto di *eidōs* con quello di forma corporea. L'*eidōs* nell'interpretazione di Origene era un concetto molto più sfumato, non si limitava all'apparenza esteriore mentre nelle parole di Proclo *eidōs*, *scheme* e *morphē* sono la stessa cosa.

Questa sovrapposizione facilita molto il compito dell'argomentazione dell'ortodosso Ebulio (dietro cui si cela lo stesso Metodio) che difende il dogma tradizionale della risurrezione e che coglierà l'assurdo della riduzione di questo concetto: come può essere la stessa la forma se vi è una forma diversa per un bambino e una per un vecchio?

Secondo Proclo nella risurrezione non sarà mantenuta la stessa materia ma la stessa

⁴⁹ Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.96

forma dell'uomo. Facendo l'esempio di un borraccia dice che quest'ultima, anche se cambia l'acqua che vi è contenuta, deve mantenere un assetto (schema) uguale all'*eidōs* del contenitore; così, allo stesso modo, il corpo di un uomo mantiene lo stesso assetto anche se il materiale di cui è composto si muta attraverso l'alimentazione.

Come dunque adesso, pur non essendo il corpo sempre lo stesso, tuttavia mantiene ugualmente l'impronta che rimane la stessa secondo la forma, così anche allora, pur non essendo più il corpo lo stesso, l'eidos, accresciutosi di maggior gloria, si mostrerà non più in un corpo corruttibile, ma in uno impassibile e spirituale, come era quello di Gesù nella trasfigurazione⁵⁰

Il corpo mantiene l'impronta esterna che rimane la stessa secondo forma (Χαρακτῆρ ὁ κατὰ τὴν αὐτὴν μορφήν) come da uno stampino si ottiene la stessa figura, pur cambiando il materiale con cui si crea quella forma. La trasfigurazione di Cristo diviene qui non solo un esempio della trasformazione del corpo terreno in quello spirituale (come aveva fatto Origene) ma anche una pre-manifestazione del corpo risorto.

Dal capitolo I, 27 fino al II, 25 Origene non viene mai nominato ma Metodio e poi Memiano rispondono ad Aglaofone e Proclo.

Metodio controbatte l'idea che il corpo possa essere stato dato agli uomini come conseguenza della loro colpa. Infatti se si ammette il presupposto che le anime non peccano se non con il corpo, come è possibile che abbiano ricevuto il corpo solo dopo esser cadute? Se l'anima non può peccare si esclude la natura postlapsaria del corpo umano.

Infatti tu ammetti che le anime senza il corpo abbiano peccato allontanandosi dal comandamento e hai detto che Dio ha dato loro successivamente delle tuniche di pelle a causa della violazione del comandamento, così che venissero punite portando un

50 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.99

*cadavere, intendendo con tuniche i corpi. Ma andando avanti nel discorso, dimenticando ciò che hai detto prima, dici che per se stessa l'anima non può peccare.*⁵¹

Metodio, inoltre, si oppone all'idea che il corpo sia prigione dell'anima sovrapponendo al concetto filosofico di prigione come limite al progredire nel bene, il concetto giuridico di prigione come impedimento al male e forma di educazione.

*Se per voi il corpo è una prigione non lo si può accusare di essere responsabile del male e nemmeno della disonestà dell'anima ma al contrario, deve essere considerato la causa della sua moderazione e della sua educazione.*⁵²

Il corpo, però, secondo Metodio, non impedisce all'uomo di fare il male, ma nella sua libertà, l'uomo può scegliere di fare il male come il bene. Dunque il corpo coopera al bene e al male: è giusto quindi che il corpo risorga insieme all'anima.

Metodio presenta, infatti, un'altra idea del corpo e dell'uomo: l'uomo è unione di anima e di corpo, entrambi dati all'uomo nel medesimo tempo e non tramite una doppia creazione (ipotizzata da Origene e altri sulla base di Gen 1, 26-27 e Gen 2, 7).

Dice infatti Metodio

*L'uomo poi giustamente per natura viene detto né un'anima senza il corpo ma un tutt'uno da un' unione di anima e di corpo in un' unica forma di bellezza*⁵³

L'uomo essendo creato a immagine di Dio è immortale per natura.

L'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio e, siccome tutti gli artisti tendono a rendere immortali le loro opere, così farà anche Dio

Perciò, Lui stesso si prende cura della conservazione della sua stessa immagine, perché essa non sia facilmente soggetta a distruzione, così come avviene agli scultori con le

51 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p. 106

52 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.109

53 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.117

*statuette. Essi infatti non pensano solo alla bellezza e al decoro delle statue in modo da renderle meravigliosamente belle, ma per quanto possono, provvedono anche all'immortalità delle opere...*⁵⁴

Metodio si serve di Sap 2,23 (*Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece ad immagine della propria eternità*) a prova dell'immortalità originaria dell'uomo.

L'uomo dunque è stato creato immortale ed è divenuto mortale solo per invidia del diavolo (Sap 1, 13). Il diavolo era un angelo preposto alla materia e alle forme materiali che, ad un certo punto, ha avuto invidia dell'uomo e ha trasgredito il comando divino.

Le tuniche di pelle (che vengono interpretate da alcuni in forma allegorica sulla base del testo di Gen 3,21) non indicano i corpi, come sostenuto dagli eterodossi, ma la mortalità a cui porta il peccato. Il peccato continua a vivere finché esiste il corpo. Quindi la morte permette al peccato di morire e alla carne di risorgere restaurata e priva di difetti.

*Dio onnipotente, vedendo l'uomo diventare immortale cattivo per insidia del diavolo, poiché il diavolo era ingannatore, creò le tuniche di pelle, in modo che vestendolo della mortalità, tutto il male generato in lui sarebbe potuto morire con la liberazione dal corpo.*⁵⁵

Come un artista rifonde una statua danneggiata per renderla di nuovo in tutta la sua bellezza così Dio riforgerà l'uomo per renderlo privo di difetti e di nuovo in tutta la sua splendente bellezza.

Metodio nega, inoltre, che questa terra vedrà un'apocastasi che distruggerà completamente l'eone presente ma vi sarà, invece, una conflagrazione che la renderà completamente rinnovata.

Se infatti la non esistenza del mondo è migliore della sua esistenza, perché Dio ha compiuto la scelta peggiore creando il mondo? Ma Dio non ha fatto nulla che non avesse uno scopo o fosse insensato. Perciò Dio ha disposto la creazione perché esista e

54 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.119

55 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.126

duri ...

Se però l'universo non sarà distrutto, come invece dicono gli avversari, perché mai il Cristo avrebbe detto che cielo e terra spariranno....Perché, risponderemo, il modo di esprimersi delle Scritture chiama rovina il mutamento del cosmo da questa costituzione in una migliore e più gloriosa...⁵⁶

Gli uomini non si muteranno in angeli alla fine dei tempi ma rimarranno nella loro essenza o meglio saranno angeli perché incorruttibili ma, rimanendo su questa terra, non ha senso chiedersi come fa Origene, come ci potranno essere corpi dove non ci sarà né aria né terra. Inoltre se Dio avesse voluto che l'uomo fosse un angelo lo avrebbe creato tale fin dal principio.

Gesù, secondo Metodio, rispondendo ai sadducei che, nella risurrezione, non si avranno né mogli né marito non intende dire che non si avrà più carne ma che saranno altre le attività di cui l'uomo si occuperà. L'uomo in paradiso potrà contemplare Dio e godere della vita *πριτανεὶδοντος Χριστοῦ* (presiedendo Cristo). Quest'ultima frase è forse espressione del millenarismo di Metodio che nel *De Resurrectione* non è esplicitamente affermato ma soltanto alluso.

Una parte sostanziosa dell'argomentazione è dedicata alle prove scritturistiche sull'immortalità dell'anima.

Metodio cerca di dimostrare, portando come sostegno la parabola del ricco e del povero Lazzaro (Lc 16, 19-31) e il passo di Sap. 3, 14, che, essendo l'anima immortale, essa non può risorgere.

Essa infatti non è soggetta a corruzione (*φθορὰν*) o dissoluzione (*λῦσιν*), dunque non si può parlare di risurrezione.

Se qualcuno insiste che la risurrezione spetta all'anima e non alla carne, dice una grande stupidità e insensatezza. Si deve infatti prima dimostrare correlativamente un decadimento e una dissoluzione dell'anima per poi provare anche la sua risurrezione,

⁵⁶ Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.140-142

*senza parlare in modo dissennato, ma dicendo cose che si dimostrino sensate*⁵⁷.

Successivamente Metodio contesta l'interpretazione del Salmo 65 che era stata data da Aglaofone che aveva inteso “la prova di Dio” come la caduta delle anime nel corpo e la risurrezione come la liberazione di queste dalla carne. Non è vero, invece per Metodio, che le anime siano state gettate giù dal terzo cielo: infatti il paradiso di Adamo ed Eva si trovava sulla terra e differiva, quindi, per quanto riguarda l'ubicazione, da quello celeste. Dunque Adamo ha peccato avendo già un corpo

*La trasgressione avviene dopo l'unione dell'anima con il corpo, perché l'uomo è il plesso dei due , e la caduta dal paradiso ha avuto luogo quaggiù*⁵⁸.

L'uomo è dunque nella sua essenza composto sia di anima che di corpo perché è συναμφότερος, l'uno e l'altro insieme. Le prove di cui parlano le scritture sono le sofferenze dei martiri non la caduta nella carne.

Controbatte successivamente anche l'interpretazione eterodossa di Rm 7, 9 (*io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto*). In questo contesto fa un'affermazione interessante per quanto riguarda il dibattito con Origene. Se l'entrata nei corpi corrisponde già ad un giudizio divino come potrebbe essere ancora atteso un giudizio sul nostro operato? Origene infatti prevedeva anche una serie di giudizi divini alla fine di ogni eone. Tornando all'interpretazione del passo in questione Metodio afferma che quando Paolo afferma che un tempo viveva senza legge, non fa riferimento al fatto che Adamo fosse senza il corpo prima della legge. Inoltre, quando Paolo parla di carne, non fa riferimento al corpo ma ad un modo di vivere dissoluto. I desideri della carne non possono essere sottomessi a Dio ma la carne, purificata del suo peccato, deve essere lui sottomessa. Metodio non crede ad un'esistenza delle anime prima della creazione del corpo ma riferisce il versetto di Rm 7, 9 ad un primo stadio della vita paradisiaca. In questa prima fase non era stato dato ancora nessun precetto e quindi l'uomo era libero dal desiderio. In un secondo tempo,

⁵⁷ Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.149

⁵⁸ Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.155

invece, per permettere all'uomo di aderire liberamente a Dio, sono stati messi dei precetti che hanno instillato nell'uomo il desiderio la cui cupidigia è all'origine della trasgressione del comando di Dio. Il diavolo ha fatto in modo che un precetto, dato all'uomo a fin di bene, si trasformasse in un danno grazie all'errato uso del libero arbitrio. Pur essendo, secondo Metodiodi, l'uomo buono nella sua essenza deve però combattere i pensieri cattivi, che lo assalgono e lo mettono alla prova, per guadagnare il regno di Dio. Cristo ha liberato l'uomo non dal suo corpo ma dalla morte del peccato

*E quindi Aglaofone, egli non intendeva dire che questo corpo è morte, bensì il peccato vive nel corpo attraverso la bramosia; il peccato dal quale Dio lo liberò attraverso la venuta di Cristo.*⁵⁹

La confutazione di Proclo da parte di Memiano

Dopo l'argomentazione teologica, Memiano porta avanti quella scientifica cercando di dimostrare la possibilità fisica della ricomposizione del medesimo corpo.

Gli alberi non trasformano direttamente la terra in foglie e frutti, dice Memiano, altrimenti dovremmo vedere il vuoto intorno alle radici degli alberi; allo stesso modo i cibi non si trasformano direttamente nelle varie membra del corpo ma nei molteplici umori che lo fanno crescere. L'uomo, infatti, non è un casuale incontro di atomi, ma il risultato della volontà divina, un qualcosa che si conforma alla sua Sapienza. L'uomo rappresenta in piccolo questa perfezione dell'universo e così come il cosmo è formato dai quattro elementi (aria, acqua, terra e fuoco) immutabili, così lo è anche l'uomo. Il corpo ha una sua perfezione proprio perché non è un fluire continuo di elementi.

Secondo Memiano, dunque, la carne umana è costituita da elementi immutabili e da umori tramite i quali cresce e si purifica; questi ultimi però non appartengono all'essenza del corpo perché non sono in grado, ad esempio, di ricostituire arti che siano stati amputati. L'identità corporea viene dunque assicurata fin dalla nascita da elementi sostanziali che permangono nella nostra carne. Sarà proprio questo corpo, dunque, a ricevere l'incorruttibilità nella risurrezione.

⁵⁹ Cfr. Metodiodi di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.187

Segue da parte di Memiano l'interpretazione biblica di alcuni passi delle lettere ai Corinzi che si vedrà nel dettaglio in seguito. L'interpretazione di 2 Cor 5, 1 è volta a dimostrare che per “abitazione terrena” Paolo non intendeva alludere al corpo ma alla vita terrena. Successivamente cita 2 Cor 4, 11 per dimostrare che la carne è degna di una vita incorruttibile perché, è scritto, che anche la vita di Gesù apparirà nel nostro corpo. Inoltre riprendendo l'interpretazione di 1 Cor 15, 50 dove si dice che la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, sottolinea che con carne e sangue si può indicare sia il corpo materiale che una vita di peccato, condotta, quindi, secondo le inclinazioni della carne. E' questa condizione morale che non può ereditare il regno di Dio, non il corpo in quanto tale. Dio nella sua onnipotenza, così come ha guidato il concepimento, facendo crescere un essere umano da un piccolo seme in un ambiente ostile come il grembo materno, tanto più potrà ricostituire ciò che già era stato creato.

Non è una gran cosa fare di nuovo ciò che già era e che poi è andato dissolto, quanto il creare ciò che non era da ciò che non è.⁶⁰

Segue un'interpretazione delle feste della capanne di Lv 23 che viene interpretata come la risurrezione dei corpi.

A favore della risurrezione viene portata la similitudine dell'agnocasto che sul monte Olimpo brucia ma non si consuma. Allo stesso modo resisteranno anche i corpi dei risorti che, quando tutto sarà inondato dal fuoco, cammineranno sul fuoco come sull'acqua fredda. L'uomo è a immagine di Dio e quindi non può andare in rovina.

Anche la vicenda di Giona ha come chiave interpretativa la risurrezione.

Successivamente siamo di fronte ad una nuova sezione (De res II, 26-29) per spiegare come sia possibile la separazione fisica delle varie sostanze che formano il corpo e quindi anche una loro successiva reintegrazione.

Il libro terzo del *De resurrectione* e la confutazione di Origene

Il terzo libro ritorna di nuovo sulla polemica contro il pensiero di Origene anche se il

⁶⁰ Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.219

testo, tramandato in paleoslavo con passi greci, è talvolta corrotto e abbreviato e ciò rende spesso difficile una sua interpretazione.

Metodio riprende il concetto di *eidos* ma lo sovrappone a quello di forma corporea esteriore. Fraintendendo così la teoria origeniana può dire che non è vero che la forma rimane essendocene, ad esempio, una per il bambino e una diversa per il vecchio. Metodio riassume le tesi origeniane confondendo come sinonimi le parole *eidos*, *morphē* e *schema*

Origene crede che la stessa carne non sarà restituita all'anima ... ma, secondo l'eidos che ora caratterizza la carne , sarà resuscita solo la forma (morphē) di ciascuno, essendo impressa nell'altro corpo spirituale, affinché ognuno appaia di nuovo lo stesso secondo la forma⁶¹

Lo stesso aggettivo ποιῶν, qualità, viene ora da Metodio legato alla forma esteriore mentre in Origene indicava le qualità del primo sostrato materiale⁶²

Porta, inoltre, come argomento anche quello cristologico. Dal momento che Origene aveva portato come esempio di *eidos* che si preserva anche dopo la morte, la trasfigurazione di Mosè ed Elia, offre il destro a Metodio per sottolineare che ciò contraddirebbe la preminenza di Cristo fra i risorti.

Se invece, nessuno è risorto prima di lui e Mosè ed Elia apparvero agli apostoli secondo l'*eidos*, ovvero mantenendo la loro forma esteriore ma non con la loro carne, allora è chiaro che la risurrezione spetterà a quest'ultima (De res III, 5,5).

Dunque l'*eidos* non è separabile dall'anima, non è mai stato deposto e, dunque, non può risorgere. Inoltre se risorge un corpo spirituale, il corpo risorto sarà diverso per materia e forma e, dunque, non sarà più lo stesso corpo.

L'*eidos* disgiunto dal corpo non può essere riconsegnato all'anima perché per Metodio influenzato, dal pensiero aristotelico, non può esistere materia senza forma⁶³

61 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.240

62 Crouzel H., *Les critiques addresses par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps resuscite* in "Gregorianum" 53 fasc. 4, p. 679- 716 ,1972.

63 Mejzner L'ΕΙΔΟΣ e l'ΟΧΗΜΑ: La critica al concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'escatologia intermedia nel De resurrectione di Metodio di Olimpo in ORIGENIANA DECIMA ORIGEN AS WRITER , Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland 31 August – 4 September 2009 , UITGEVERIJ PEETERS LEUVEN – PARIS –

*L'eidos disgiunto dal corpo sarà riconsegnato all'anima, cosa che è tra tutte assolutamente impossibile perché l'eidos si perde prima delle carni nelle alterazioni; come anche l'aspetto di una statua che viene abbattuta si perde prima della distruzione del rame, in quanto la qualità secondo l'ipostasi non può esser separata dalla materia*⁶⁴

Per Origene, invece, l'eidos è un principio interno al corpo e dunque non avrebbe potuto esser riconsegnato all'anima. Le qualità sono sono congiunte al sostrato materiale e l'eidos le utilizza per trasformarli in suoi propri caratteri ⁶⁵.

Al capitolo 8 del libro III Metodio rimprovera Origene di non saper distinguere dove nella scrittura c'è bisogno di un'interpretazione letterale e dove di una spirituale. Al capitolo 9 Metodio fornisce anche una interpretazione diversa dei passi biblici riportati da Origene. Sostiene, infatti, che il passo di Ez 37 non vada interpretato in maniera allegorica ma letterale. Infatti l'interpretazione allegorica del ritorno dall'esilio non si è avverata.

Viene confutata nei passi seguenti (III, 10) l'interpretazione del passo di 1Cor 15, 35-44 che era stato usata da Origene per mostrare come il *logos spermatikòs* permettesse la trasformazione del corpo materiale (seme) in quello spirituale (spiga). Metodio dimostra come non ci sia differenza qualitativa fra spiga e chicco ma costituiscano due facce di un unico processo; quindi, se si può dire che vi sia identità e continuità fra seme e spiga, vi è anche fra corpo risorto e corpo materiale.

Al capitolo 11 sostiene, inoltre, l'universalità della resurrezione: anche i peccatori risorgeranno e avranno un castigo eterno. Il corpo umano, la cui forma rispecchia la perfezione divina, risorgerà e la sua glorificazione non consisterà nel cambiare forma ma nel riacquisto dell'incorruttibilità.

Al capitolo 12- 14 si occupa del corpo di Cristo risorto. Secondo la comprensione che di Origene ha Metodio, Cristo sarebbe apparso agli apostoli non con il suo corpo terrestre ma con un altro che avrebbe avuto solo l'apparenza del corpo precedente. Ma se Cristo avesse fatto ciò avrebbe ingannato i suoi discepoli e questo non è possibile. Inoltre, se fosse vero come dice Origene, che i discepoli non hanno visto il suo corpo glorioso

WALPOLE, MA 2011

64 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.245

65 Cfr. Crouzel H., *Les critiques addresses par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps resuscite* in "Gregorianum" 53 fasc. 4, p. 699 ,1972.

perché non erano in grado di farlo, come è possibile che lo abbiano visto nella sua gloria durante la trasfigurazione, quando erano ancora meno perfetti? Secondo Crouzel⁶⁶, infatti, Metodio non ha appieno compreso l'esperienza spirituale che ispira questa dottrina. Cristo non si è mostrato diversamente ma solo le persone dotate di occhi spirituali hanno potuto vedere la sua divina luminosità. Anche il corpo della Trasfigurazione non era un corpo diverso ma illuminato dalla luce divina come si spiegherà meglio in seguito.

Nel capitolo 15 del libro III si tocca la questione del corpo che sarebbe risorto senza membra e altri organi che potevano essere utili nel mondo del divenire ma che in una dimensione spirituale non saranno più necessari. Metodio giunge ad affermare

Da dove quindi proviene la figura (schema) che deve risorgere, se questa forma umana (anthropoeides) scompare completamente, come se di per sè fosse inutile? Essa confrontata con tutte le altre forme (schemata) di esseri viventi è la più amabile e della quale, come di immagine, si serve persino la divinità stessa...

ad immagine della quale sono stati formati anche i corpi intellegibili degli angeli? Sarà di forma poligonale, cubica o piramidale?... Dunque per quale motivo la figura (schema) simile a Dio (anche lui infatti riconosce che l'anima è uniforme [omoeide] al corpo) sarebbe ripudiata come poco onorevole e risorgerebbe senza le gambe e le mani? Perciò non è possibile che risorga un altro corpo al posto di quello nel quale ora esisto.⁶⁷

L'immagine dell'uomo è talmente importante che addirittura, capovolgendo la visione tradizionale, Dio e gli angeli sono stati formati secondo l'immagine dell'uomo. Metodio qui sembra aver frainteso un'altra volta Origene. In un passo di Origene di poco successivo a quello esaminato si era usato usato il vocabolo *omoeides*. Metodio intende con questo vocabolo, come si evince dal passo riportato, che l'*eidōs* appartiene anche all'anima, mentre, per Origene, l'*eidōs* è sempre un principio interno al corpo. Origene usa, in questo contesto, il vocabolo *omoeides* in senso popolare e non filosofico, dandogli semplicemente il significato di omogeneo, della stessa forma⁶⁸.

66 Cfr. Crouzel H., *Les critiques addresses par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps resuscite* in "Gregorianum" 53 fasc. 4, p. 679- 716 ,1972.

67 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.265

68 Cfr. Crouzel H., *Les critiques addresses par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne*

Il capitolo 17-18 del libro III sono di particolare interesse perché riportano, come appena detto, un brano di un testo, il cui titolo non è specificato, di Origene sulla resurrezione. Si parla in questo trattato dello stato delle anime tra la morte e la risurrezione. A proposito della parabola di Lazzaro e del ricco epulone, Origene nota che si parla del castigo del ricco. Questo castigo però non può avvenire con il corpo perché avviene prima della risurrezione dei corpi. Origene, allora, per spiegare tale apparente contraddizione ipotizza il concetto di *ochema*.

E forse il veicolo (ochema) dell'anima nel tempo della separazione, che è forma simile (omoeides) al corpo pesante e terreno, può essere inteso in questa maniera. Se si racconta, dunque, che qualcuno sarebbe apparso dopo la morte, questo è visto simile alla figura (schema) di quando aveva la carne⁶⁹

L'*ochema*, derivante da un concetto orfico e pitagorico, era già presente nel platonismo. Nel Neoplatonismo si trasforma in una sorta di corpo luminoso, sottile di cui l'anima è sempre rivestita e di cui si serve dopo il suo distacco carnale. Il corpo risorto per Origene non corrisponde a questo *ochema* che è invece una sorta di stato intermedio fra la morte del corpo e la resurrezione vera e propria. L'anima, tra la morte e la risurrezione, avrebbe un involucro corporeo che avrebbe fatto quasi da ponte tra l'anima e il corpo.

Metodio ribatte che l'anima non è incorporea e che solo Dio è perfettamente incorporeo perché le anime, come i corpi, sono soggette alle passioni e quindi non hanno bisogno di un corpo sottile per mostrarsi in questa fase intermedia. Origene sostiene che questo *ochema* avrà una forma simile al corpo usando un termine (ὁμοιοειδὲς) che, come già detto, trae in inganno Metodio che non comprende che qui il significato è quello popolare (forma simile) non quello filosofico (inteso come principio di identità). In realtà neanche Origene sembra aver affermato che l'anima fosse totalmente incorporea perché, per lui, solo la Trinità è totalmente incorporea.⁷⁰

du corps resuscite in "Gregorianum" 53 fasc. 4, p. 679- 716 ,1972.

69 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.268

70 PArch II, 22; IV, 3,15

Metodio quindi si chiede

*perché il corpo futuro non dovrebbe essere da essa (anima) riorganizzato nello stesso eidos , visto che l'anima dominante e principale è stata riordinata in quella forma?*⁷¹

Origene, però, può sostenere che nel corpo risorto possa esserci un corpo senza membra dal momento che, per lui, l'*eidos* risorto differisce da quello dell'*ochema*.

Metodio sembra quindi accusare Origene che nel concetto di *eidos* sono presenti tre inesattezze:⁷² insufficienza perché non garantisce l'identità materiale, imprecisione in quanto la forma non perisce mai, incongruenza in quanto viene negata l'integrità dell'assetto umano.

I capitoli 19 e 22 contengono una discussione sul rapporto fra il corpo e il peccato.

Metodio mette in dubbio che un corpo spirituale possa preservarci dal peccato: infatti anche gli angeli hanno peccato e dunque un corpo sottile non preserva dal male. Al capitolo 21 viene fatta l'esegesi di Rm 14, 9 in cui si afferma che Cristo è il Signore dei vivi e dei morti. Che significato hanno questi vivi e questi morti? Metodio ci dice che Origene interpretava questi morti come coloro che avevano peccato dopo il battesimo, mentre Metodio intende i morti come i corpi morti. Sembra successivamente alludere che, con questa interpretazione, Origene voglia far entrare anche i peccatori non pentiti nella vita eterna. Sappiamo infatti che Origene non crede a delle pene eterne per i peccatori. Secondo Crouzel, però questa interpretazione non trova conferma nelle testimonianze rimasteci di Origene⁷³.

Il testo si chiude con una lunga preghiera.

71 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.271

72 Cfr. Mejzner L'ΕΙΔΟΣ e l'ΟΧΗΜΑ: La critica al concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'escatologia intermedia nel *De resurrectione* di Metodio di Olimpo in *ORIGENIANA DECIMA ORIGEN AS WRITER*, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland 31 August – 4 September 2009, UITGEVERIJ PEETERS LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA 2011

73 Cfr. Crouzel H., *Les critiques adressées par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps resuscite* in "Gregorianum" 53 fasc. 4, p. 706,1972.

Capitolo 3 Il contesto del dibattito

Contesto storico

Ora ci si vuole soffermare sull'ambito in cui questo dibattito si è sviluppato a partire dall'analisi del contesto storico e teologico in cui sono nate le diverse visioni dell'uomo e del suo destino nell'aldilà da parte di Metodio e Origene. Lo scopo è quello di capire quali siano i presupposti che hanno generato affermazioni divergenti sul tema della risurrezione.

Un'importanza fondamentale assume per i primi padri della chiesa il dibattito interno, con le differenti interpretazioni del messaggio evangelico, e quello esterno con gli intellettuali pagani.

Il dibattito con i pagani, in particolare, sviluppa nel corso dei primi secoli dopo Cristo, una serie di topoi anticristiani che i primi padri della chiesa tengono presenti quando devono presentare il messaggio cristiano.

I primi topoi anticristiani sono inizialmente gli stessi che venivano usati contro i giudei. Le accuse più comuni contro i cristiani erano come sostiene Rinaldi⁷⁴: “l'appartenenza ad una specie barbara, l'origine recente, la disaffezione verso la famiglia, l'ostilità verso il genere umano e verso l'impero dei romani in particolare, l'esclusivismo, l'improduttività, la scarsa cultura, la celebrazione di un culto triste e freddo, l'adorazione di un asino, l'empietà...”

In particolare le accuse riguardanti l'irrazionalità e la scarsa cultura sembrano interessanti perché fin dalla prima *Apologia* cristiana, quella di Aristide di Atene, si vuole controbattere a queste accuse sottolineando l'efficienza razionale della fede cristiana, i cui principi sono raggiungibili dalla ragione e la cui veridicità è dimostrata dalle virtù etiche che esercitano i cristiani stessi.

Lo stesso Origene, con la sua lucida razionalità e attenta rielaborazione filosofica del messaggio cristiano, cerca in tutti i modi di smentire queste accuse.

74 Cfr. Rinaldi G., *La Bibbia dei pagani*, EDB, Bologna, 1997 pp. 74-75

Luciano di Samosata (120-180) scrittore e pensatore originale che nelle sue opere schernisce gli dei e ogni vanità umana scrive anche opere minori in cui se la prende con alcuni ciarlatani dell'epoca. Ad esempio nell'opera *L'Alessandro e il Peregrino* irride le superstizioni della religiosità popolare e parla anche del disprezzo dimostrato dai martiri cristiani, delle loro folli concezioni sull'immortalità e della loro grande ingenuità.

πεπέικασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτὸν ἂν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιώσιν. καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται, ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. ἦν τοίνυν παρέλθη τις εἰς αὐτοὺς γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ πράγμασιν χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλούσιος ἐν βραχεῖ ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγγανών. (Morte di Peregrino, XIII):

Anche lo stoico Epitteto (50-120 a.C.) ci ha lasciato un duro giudizio sull'atteggiamento dei martiri e sulla loro irrazionalità (Epict., Diss 4, 7, 6). Lo stesso Marco Aurelio, discepolo di Epitteto dà un duro giudizio sull'irrazionalità dei cristiani. (Marc. Aur., 1, 7)

Accuse più meditate compaiono con Celso, contemporaneo di Marco Aurelio, e vissuto verso la fine del II secolo. Scrive un testo *Alethes lōgos*, il *Discorso vero* contro i cristiani. Di lui si sa pochissimo, dubbio perfino il luogo di composizione dell'opera (Roma o Alessandria). Il testo non è pervenuto fino a noi e l'unica opera dalla quale possiamo intuire i contenuti del trattato di Celso è la confutazione che, nel 248 a. C. , di questo testo ha fatto Origene. Del testo di Celso possiamo sinteticamente dire che “
esprime la reazione di un pagano al diffondersi del cristianesimo sullo scorcio del principato di Marco Aurelio”⁷⁵ .

⁷⁵ Cfr. IBIDEM p.110

Naturalmente Origene, nel formulare il suo pensiero teologico, non può non avere in mente queste critiche di parte pagana. Inoltre molti suoi scritti sono accompagnati dalla preoccupazioni di confutare i principi delle correnti gnostiche che pullularono nel cristianesimo dal II secolo in poi.

Il III secolo è un'epoca di sconvolgimenti, di crisi. La dinastia dei Severi fa trionfare le tendenze sincretistiche e la sua tolleranza nei confronti del cristianesimo causa una grande diffusione di quest'ultimo. Questa epoca di tolleranza, interrotta solo da violente persecuzioni locali, era collegata all'accettazione da parte dei cristiani delle regole di convivenza comune e alla loro partecipazione alla vita dell'impero. I cristiani si inseriscono nella vita dell'impero e nella classe dirigente. L'incremento degli adepti di questa religione provocherà, però, anche manifestazioni di ostilità. Si inizia a temere non più il loro estraniarsi dalla vita sociale e politica ma il loro massiccio inserimento nell'impero. Dopo la parentesi di Filippo l'Arabo cominciano delle vere e proprie persecuzioni da parte di Decio (250), Valeriano (257) e Diocleziano (303). Decio perseguiva una politica di restaurazione religiosa e la inaugurò nel 250 quando, compiendo un sacrificio annuale a Giove, ordinò che il suo esempio fosse seguito in ogni città. Chi non si sottometteva a compiere questo sacrificio veniva condannato. Valeriano, invece, mirando a recuperare i beni delle classi superiori convertite al cristianesimo, confiscò dapprima i luoghi di riunione cristiana poi mandò in esilio vescovi, preti e diaconi e, successivamente, stabilì che anche i senatori e i notabili perdessero, se cristiani, le loro cariche e le loro proprietà. Non sono chiari i motivi per cui Diocleziano abbia scatenato una persecuzione anticristiana, probabilmente per fattori ideologici e politici. Il 23 febbraio 303 venne emanato un primo editto con sanzioni piuttosto severe: la perdita delle cariche pubbliche e dei privilegi per gli appartenenti alle classi elevate, l'incapacità di conseguire la libertà per gli schiavi, la distruzione delle chiese, dei libri e degli oggetti di culto. La chiesa era ormai troppo diffusa perché potesse essere distrutta e le prigioni non potevano contenere un così alto numero di prigionieri.

Gli intellettuali pagani cercano, in questo periodo, un maggior dialogo con i cristiani allo scopo di confutarli.

La crisi dilagante politica ed economica, il senso di decadenza fu alla base delle persecuzioni cristiane. I cristiani venivano accusati della decadenza per aver turbato, con il loro culto, la *pax deorum*. La classe dirigente romana, perseguitandoli, si faceva garante delle tradizioni.

I motivi delle reazioni antipagane confluirono nelle argomentazioni di Porfirio, ritenuto l'autore del più serio e documentato attacco contro i cristiani. Prima di parlare di Porfirio e della sua possibile influenza nel dibattito teologico si farà un'ulteriore precisazione riguardante il contesto in cui si sviluppano il pensiero di Metodio e Origene. La sede dell'episcopato di Metodio sembra essere stata quella di Olimpo in Licia. Ci troviamo quindi nell'area di più antica diffusione del cristianesimo, quella evangelizzata da Paolo e dai suoi successori, seguendo la presenza della diaspora giudaica. Origene è invece originario di Alessandria d'Egitto. Ad Alessandria d'Egitto lo gnosticismo nel II secolo aveva avuto la sua patria d'elezione, e nel II secolo vede la diffusione dell'eremitismo ad opera di Antonio e dell'anachoresis intesa, inizialmente come fuga dalla città, ma che si orienterà, verso la fine del secolo, alla ricerca di una vita ascetica e spirituale. Sarà in questo contesto che si diffonderà il manicheismo.

Contesto filosofico

Il *Contra Christianos* di Porfirio

Il dibattito contro i cristiani non riprende, in questo periodo, i soliti topoi ma si fa anche più circostanziato. Abbiamo testimonianza, anche se l'argomento è molto discusso⁷⁶, di un trattato contro i cristiani a opera del neoplatonico Porfirio.

Porfirio nacque a Tiro nel 233/234, ebbe modo di ascoltare Origene in gioventù a Cesarea (in Palestina) fra i diciotto e i vent'anni. Successivamente fu dapprima allievo di Longino ad Atene, poi, dal 263 al 268 d. C., fu alla scuola di Plotino a Roma dove il

⁷⁶ Cfr. Beatrice Pier Franco, "Quosdam Platonicorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan" *Vigiliae Christianae* Vol. 43, No. 3 (Sep., 1989), pp. 248-281. In questo testo si sostiene che il *Contra Christianos* non sarebbe mai stato scritto ma che i frammenti che possediamo sarebbero appartenenti ad un'altra opera di Porfirio: *La filosofia desunta dagli oracoli*.

suo pensiero filosofico giunse a maturazione.

Benché lo storico Socrate ci dica che Porfirio era un'apostata cristiano (Hist. Eccl III 23, 37-39), la maggior parte dei critici ritiene essere la notizia priva di fondamento e forse motivata dal fatto di voler spiegare la sua accurata conoscenza delle Scritture.

Scrisse tantissimo ma ci è pervenuto relativamente poco (undici opere complete e frammenti di varia estensione di circa una trentina di altre).

In tarda età avrebbe scritto un vasto trattato in 15 libri contro i cristiani.⁷⁷

Il lessico della Suda, infatti, sotto la voce Πορφύριος, ci dice di lui “ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας” e tramanda nell'elenco delle sue opere 15 libri Contro i cristiani (“Κατὰ Χριστιανῶν λόγους ιε”).

Secondo Eusebio e Girolamo avrebbe scritto questo trattato in Sicilia (Eus., h. e. 6, 19, 2 (=n. 14); Hier., vir. Ill. 81) dove si era recato in su consiglio di Plotino nel quindicesimo anno del regno di Gallieno. Si sarebbe trovato lì ancora due anni dopo, alla morte di Plotino. Questo aveva permesso di datare l'opera fra il 268 e il 270 ma, interpretando in maniera meno rigorosa la frase di Eusebio, si era potuto allargare il periodo fino al 275, intervallo di tempo accettato dalla maggior parte degli studiosi. Chadwick⁷⁸, invece, ha proposto una datazione bassa di quest'opera mettendola in relazione con la persecuzione di Diocleziano (303) e dando una connotazione politica dell'opera porfiriana intendendola come un appoggio filosofico alla politica anticristiana dell'imperatore. La questione della datazione, del luogo di composizione e della natura dell'opera rimangono, comunque, tuttora aperte.

L'opera non ci è pervenuta e le uniche testimonianze che abbiamo sono presenti in autori cristiani. Von Harnack⁷⁹ ha raccolto questi frammenti nel 1916 e la sua opera costituisce tuttora l'edizione principale di riferimento. Le fonti principali di questi frammenti sono Eusebio, Girolamo, Agostino e Macario di Magnesia ma pochi

⁷⁷ Per avere un'idea completa della status quaestionis sul *Contra Christianos* cfr. Zambon M., s. v. “Contra Christianos” in *Le Dictionnaire des philosophes antiques V b de Plotina à Rutilius Rufus*, Paris : CNRS éd., 2011

⁷⁸ Chadwick H. (a cura di), *The Sentences of Sextus*, Cambridge University Press, 1959

⁷⁹ Von Harnack A. (a cura di), *Porphyrius, “Gegen die Christen, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, coll. “Abhandlungender Königlich Preussischen Akademieder Wissenschaft, phil.-hist.Kl.” Berlin, 1916

attribuibili ad una lettura diretta dell'opera di Porfirio. E' discussa la selezione e l'organizzazione di questi frammenti perché molti di questi frammenti sono attribuiti a Porfirio sulla base di ipotesi ma non fanno direttamente riferimento al filosofo e, pochissimi, fanno direttamente riferimento all'opera *Contra Christianos*. In particolare fanno difficoltà i frammenti di Macario (ben 52 nella raccolta di Harnack) che provengono da un'opera apologetica ('Αποκριτικός) di cui non si conosce il nome del personaggio anticristiano che controbatte Macario e che potrebbe essere identificato con Porfirio ma, a riguardo, sono state fatte anche altre ipotesi. Alcuni hanno visto in questo oppositore ora Ierocle, governatore della Bitinia e autore di un trattato contro cristiani, ora l'imperatore Giuliano⁸⁰. Anche se molti studiosi ammettono un'origine porfiriana alle critiche dell'oppositore pagano di Macario, non ne consegue che tutte le sue obiezioni lo debbano essere e che lo stile di tali testi ricalchi quello di Porfirio. Il problema rimane aperto e pone delle difficoltà nel decidere quali debbano essere inclusi nella raccolta dei frammenti del *Contra Christianos* di Porfirio.

Benché la polemica di Porfirio non possa essere ricostruita che a grandi linee, dai frammenti che abbiamo, non si limitava a ripresentare due visioni del mondo contrapposte ma analizzava i testi biblici con abilità. Celso aveva attaccato direttamente Cristo mentre Porfirio se la prende con i cristiani che hanno fatto di lui un dio. Inoltre non riconosce che nelle Bibbia vi siano significati altri rispetto a quello letterale, dunque non è possibile farne una lettura allegorica. Secondo Porfirio i cristiani sono traditori perché hanno abbandonato le usanze greche dei padri e si sono appropriati delle leggi giudaiche ma senza seguirle interamente.

Il primo autore cristiano che si accorge della forza dell'attacco di Porfirio è proprio Metodio a cui viene attribuito un *Adversus Porphyrium* (Hier., vir. Ill. 83). Purtroppo di quest'ultima opera sono rimasti solo pochi passi. Secondo Meizner in quest'opera "l'autore difende innanzitutto il dogma cristologico: l'incarnazione e la passione del Figlio di Dio. Mostra come attraverso la carne assunta dal Logos che ha patito sulla croce, il diavolo è stato vinto e l'uomo è stato salvato"⁸¹. Dopo Metodio, Eusebio di

80 Cfr. *Le traité de Porphyre contre les chrétiens : un siècle de recherches, nouvelles questions*, éd. S. Morlet, Paris, 2011 p.15

81 Cfr. Meizner M. SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011 p. 44.

Cesarea scrisse un altro *Adversus Porphyrium* (Hier., vir. Ill. 81). Successiva confutazione del trattato porfiriano fu opera di Apollinare di Laodicea nel 374. Abbiamo conoscenza di una parte delle obiezioni porfiriane dalle opere di Girolamo che però non ha mai scritto un vero e proprio trattato.

Intorno al 410- 430 d. C. venne composto in latino un altro trattato contro Porfirio ad opera di un certo Pacato, personaggio quasi del tutto sconosciuto. Inoltre due provvedimenti legislativi da parte delle autorità imperiali, ormai cristiane, contribuirono alla perdita di questo trattato. Il primo provvedimento fu promulgato dall'imperatore Costantino. Non abbiamo il testo originale ma gli storici Socrate e Gelasio ci danno notizia di quest'ordine di distruzione delle opere porfiriane (Socr., h. e. 1,9; Gelas., h. e. 2,36). Il provvedimento però non sembra aver sortito gli effetti sperati se, nel 448, Teodosio II e Valentiniano III devono pubblicare un decreto in cui si ordina che tutte le opere, che Porfirio aveva scritto contro la fede cristiana, venissero date alle fiamme.

Anche altre opere di Porfirio sono state interpretate in chiave anticristiana. In particolare nelle biografie (*Vita di Plotino*, *Vita di Pitagora*) sono state viste allusioni alla biografia che di Gesù si fa nei vangeli. Ad esempio nel prologo al vangelo di Giovanni si fa riferimento all'incarnazione del Logos- Gesù mentre nell'esordio alla vita di Plotino si afferma che Plotino si vergognava ad essere in un corpo. Altri paralleli possono essere fatti per quanto riguarda la vita di Pitagora che viene presentato come figlio di Dio e che manifesta, come Gesù, la sua sapienza fin da bambino.⁸²

Funzionale al nostro discorso può essere l'analisi del frammento 39, secondo l'edizione di Harnack in cui Porfirio critica Origene e i frammenti che trattano della risurrezione (Fr. 92 e 94).

Nel Frammento 39, che corrisponde ad un capitolo della *Storia ecclesiastica* di Eusebio (Euseb., h. e. VI, 19. 2-8) in cui si parla di Origene, si fa notare che gli stessi filosofi greci, quando credono di calunniare quest'uomo, finiscono per lodarlo. A questo proposito vengono riportate le parole che Porfirio avrebbe scritto su di lui. Porfirio ricorda di averlo conosciuto in gioventù a Cesarea e critica il suo modo di interpretare i testi biblici, metodo che, a suo dire, tende a complicare ciò che invece è chiaro.

82 Cfr. Rinaldi G., *La Bibbia dei pagani*, EDB, Bologna, 199 pp. 151-153

Racconta di lui che era un filosofo stimato e che era stato discepolo di Ammonio. Dice, inoltre, che, nonostante Ammonio sia stato cristiano, ha continuato a seguire le leggi dei greci; il fatto che fosse cristiano è una cosa che non è altrimenti attestata e che denota forse un po' di confusione da parte di Porfirio che crede invece che Origene, che era di famiglia cristiana, fosse stato inizialmente pagano, e che poi avesse abbandonato i costumi dei greci inserendo le idee dei greci in favole straniere.

Ὠριγένης δὲ Ἑλλήν ἐν Ἑλλήσιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ὃ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.

Il nostro Origene avrebbe dunque, secondo Porfirio, ellenizzato la sua concezione di Dio e volgarizzato la filosofia pagana.

Fra gli argomenti contestati ai cristiani da Porfirio c'è anche la resurrezione. Nel fr. 92 Harnack che è tratta da Agostino (Ep. 102, 2) si tratta di questo tema

Movet quosdam, et requirunt de duabus resurrectionibus quae conveniat promissae resurrectioni, utrumnam Christi an Lazari ? "Si Christi, inquiunt, quomodo potest haec convenire resurrectioni natorum ex semine, eius qui nulla seminis conditione natus est? Si autem Lazari resurrectio convenire asseritur, ne haec quidem congruere videtur: siquidem Lazari resurrectio facta sit de corpore nondum tabescente, de eo corpore, quo Lazarus dicebatur; nostra autem multis saeculis post ex confuso eruetur. Deinde si post resurrectionem status beatus futurus est, nulla corporis iniuria, nulla necessitate famis, quid sibi vult cibatum Christum fuisse, et vulnera monstravisse? Sed si propter incredulum fecit, finxit: si autem verum ostendit, ergo in resurrectione accepta futura sunt vulnera".

Entrambe le resurrezioni narrate nei vangeli, secondo Porfirio, sembrano essere poco adatte a quella promessa all'uomo. Quella di Cristo non può essere simile alla resurrezione di un essere umano qualsiasi nato *ex semine*; quella di Lazzaro non ha mostrato come si possa risorgere da un corpo completamente distrutto. Perché, inoltre, Cristo ha mangiato una volta risorto se alla resurrezione non avremo bisogno di

sfamarci? Sia il problema di come sia possibile risorgere da un corpo completamente putrefatto che il rapporto della risurrezione di Cristo con quello del singolo credente saranno temi che ritroveremo nel dibattito origeniano e metodiano sulla risurrezione.

Il frammento 94 Harnack ci viene da Macario e, anche se è discusso che possa essere un'opinione di Porfirio, ci mostra quali potessero essere le obiezioni filosofiche più comuni alla risurrezione della carne cristiana. L'oppositore di Macario si chiede perché Dio con la risurrezione sconvolgerebbe l'ordine naturale degli eventi e come sia possibile che un corpo possa essere risorgere dopo esser stato divorato dalla fiere. Si riporta il passo nella traduzione di Rinaldi⁸³

Per esempio un uomo fece naufragio, quindi le triglie gustarono il suo corpo; poscia esse furono prese e mangiate da qualche pescatore che fu ucciso e divorato dai cani; quando i cani morirono, corvi e avvoltoi banchettarono soavissamente. Come dunque ti ricostituirà il corpo del naufrago consumato attraverso tanti viventi?

L'onnipotenza di Dio non può essere invocata, dice il passo, perché alcune cose non possono essere fatte neanche da Dio: non può cambiare il passato né essere malvagio e, anche se gli fosse possibile far risorgere tutti i morti, la terra non potrebbe contenerli visto il loro numero.

La credenza nella risurrezione dei corpi fu ritenuta la più assurda fra quelle insegnate dai cristiani e questa polemica impegnerà molto gli intellettuali cristiani. Risposte a simili obiezioni le abbiamo trovate anche nel *De resurrectione* di Metodio.

Porfirio è dunque un intellettuale ellenizzato che si confronta con i cristiani dal punto di vista intellettualistico e li accusa di plagiare maldestramente Platone e di credere ad un fede assurda. Nel confronto con questo autore si può inquadrare, in parte, il dibattito fra Metodio e Origene. Metodio non è soddisfatto della risposta di Origene perché, forse spinto dalle accuse anticristiane dei filosofi pagani, teme che Origene abbia fatto un'eccessiva concessione al platonismo nella sua concezione della risurrezione. Anche se è vero che una diretta ricezione di Porfirio e del suo trattato da parte della patristica cristiana è difficilmente dimostrabile come sostiene Morlet “il faut

83 Rinaldi G., *La Bibbia dei pagani*, EDB, Bologna, 1997 p. 384

convenir que nous ne savons que très peu de choses sur la reception réelle du traité de Porphyre⁸⁴, è probable che simili obiezioni circolassero negli ambienti intellettuali pagani e che abbiano influenzato il dibattito sulla risurrezione.

84 Cfr. *Le traité de Porphyre contre les chrétiens : un siècle de recherches, nouvelles questions*, éd. S. Morlet, Paris, 2011 p.31

Capitolo 4 L'interpretazione biblica

Ora, per capire la controversia che oppone il grande maestro alessandrino e Metodio, dobbiamo chiederci quali fossero i passi biblici più discussi in materia di resurrezione e quali, in particolare, i più utilizzati in questo dibattito. Le traduzioni dei passi biblici provengono dalla traduzione della C. E. I.

Come nasce nel giudaismo il problema della risurrezione

Prima di procedere con il dibattito oggetto di questo testo si farà una breve panoramica, senza nessuna pretesa di completezza, dell'evoluzione di questo concetto nel giudaismo postesilico.

La morte è un fatto naturale per gli ebrei prima dell'esilio. I morti scendono tutti senza un giudizio che li differenzi nello šeol che è un aldilà simile a quello mesopotamico e omerico dove si vive una vita depotenziata fra polvere e vermi.

*L'uomo invece, se muore, giace inerte,
quando il mortale spira, dov'è?*

(Giob 14, 10)

Solo con il *libro dei Vigilanti* appare per la prima volta il concetto di immortalità dell'anima. Il *libro dei Vigilanti* appartiene alla così detta *Apocalisse etiopica di Enoch* o *Enoch etiopico*. Con questa denominazione si intendono cinque opere principali della tradizioni enochica che furono raccolte, probabilmente in epoca già cristiana, in un unico libro. Ci è pervenuto in una versione in lingua ge'ez (antica lingua dell'Etiopia). Risulta composto da 5 libri: *Libro dei Vigilanti* (circa 400 a. C.), *Libro dell'Astronomia* (IV secolo), *Libro dei Sogni* (circa 160 a.C), *Lettera di Enoch* (forma definitiva intorno al 50 a. C.), *Libro delle Parabole* (circa 30 a. C.).

Nel *libro dei Vigilanti* Enoc vede degli angeli durante il suo viaggio nell'aldilà

Ecco i nomi degli angeli santi che vegliano:

Uriele, uno dei santi angeli quello che veglia sul mondo e sul tartaro;

Raffaele, uno dei santi angeli , quello che veglia su gli spiriti degli uomini

Raquele, uno dei santi angeli, che mondo la vendetta sul mondo degli astri

Michele, preposto alla custodia dei buoni del popolo

Sarachiel, uno dei santi angeli preposto agli spiriti dei figli degli uomini

che peccano contro gli spiriti

Gabriele, uno dei santi angeli preposto al paradiso, ai dragoni, ai cherubini,

Remiele , uno dei santi angeli , che Dio ha preposto alla vigilanza di coloro che risorgono.

Degli angeli, questi sono i sette nomi

(1 Hen 20,8)

Questa idea di resurrezione tardò ad affermarsi nell'ebraismo e fu negata da Qohelet. La morte, però, cominciò ad affermarsi come nemica, come qualcosa che annienta gradatamente tutte le forze vitali

Questo è il male in tutto ciò che avviene sotto il sole: una medesima sorte tocca a tutti e anche il cuore degli uomini è pieno di male e la stoltezza alberga nel loro cuore mentre sono in vita, poi se ne vanno fra i morti. Certo, finché si resta uniti alla società dei viventi c'è speranza: meglio un cane vivo che un leone morto. I vivi sanno che moriranno, ma i morti non sanno nulla; non c'è più salario per loro, perché il loro ricordo svanisce. Il loro amore, il loro odio e la loro invidia, tutto è ormai finito, non avranno più alcuna parte in tutto ciò che accade sotto il sole.

...

Godi la vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole, perché questa è la tua sorte nella vita e nelle pene che soffri sotto il sole. Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado, perché non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù negli inferi, dove stai per andare.

(Qoh 9 4-6; 9-10)

Per Siracide la morte corrisponde all'annientamento. Il mondo è così in ragione del peccato

*Regala e accetta regali, distrai l'anima tua,
perché negli inferi non c'è gioia da ricercare.
Ogni corpo invecchia come un abito,
è una legge da sempre: «Certo si muore!».
Come foglie verdi su un albero frondoso: e
le une lascia cadere, altre ne fa spuntare,
lo stesso avviene per le generazioni di carne e di sangue:
le une muoiono, altre ne nascono.
Ogni opera corruttibile scompare;
chi la compie se ne andrà con essa.*

Secondo la Sapienza i giusti non possono esser toccati dalla morte perché l'anima dell'uomo può essere distrutta solo dal peccato. Il concetto di resurrezione si affermò sia tramite l'idea che esistesse un'anima immortale, sia tramite la resurrezione del corpo. Non sempre furono chiaramente armonizzati i due concetti nei testi giudaici, talvolta vengono solo accostati.

Il testo più antico che parli di risurrezione è la cosiddetta *Apocalisse di Isaia* (ovvero i capitoli 24- 27 del corpus isaianum) databile fra il V e il II secolo a. C. dove risorgeranno solo i morti che appartengono al Signore ovvero gli ebrei.

Sempre sulla stessa linea il *Secondo libro dei Maccabei*. L'opera è presentata come il riassunto di un'opera in cinque libri di un certo Giasone di Cirene (scritta intorno al 160-150 a. C.) che nell'attuale redazione è invece databile fra il 125 e il 63 a.C..

Quest'opera invita gli ebrei della diaspora in Egitto alle celebrazioni in Gerusalemme per la dedicazione del tempio di cui ricorre il quarantesimo anniversario della riedificazione e purificazione nel 164 a. C. ad opera di Giuda Maccabeo. Narra fatti accaduti tra il 175 e il 61 a. C. . E' in corso la persecuzione di Antico IV Epifane contro gli ebrei; quest'ultimo ha emesso il decreto di abolizione del culto giudaico e ha introdotto nel tempio di Gerusalemme il culto pagano, "l'abominio della desolazione", a Giove Olimpico.

Nelle “storie dei martiri” (2Mac 7-14, 46) la resurrezione corporale è chiara. Si spera inoltre in una restituzione della vita e delle membra di un corpo non spiritualizzato. Nel II sec. a. C. la dottrina della risurrezione è documentata anche nel libro di Daniele

Or in quel tempo sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Vi sarà un tempo di angoscia, come non c'era mai stato dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro.

Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre.

...

Tu, va' pure alla tua fine e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni».

(Dn 12, 1-4.13)

In questo passo è presente una grande visione apocalittica in cui si descrive il tempo dell'ira.

Scritto forse sotto Antioco IV Epifane e in un momento storico di forzata ellenizzazione dell'ebraismo, sembra alludere ad una risurrezione corporale universale perché si rivolge anche agli empi. La risurrezione è riferita alla totalità della persona e si colloca alla fine dei tempi .

Dopo un'attenta disanima delle fonti giudaiche Marcheselli Casale⁸⁵ trae le seguenti conclusioni: “una tradizione escatologica, in veste apocalittica, a marcato orientamento risurrezionale quale manifestazione del giusto giudizio di Dio per empi e giusti attraversa l'epoca dal 200 a. C. fino al 150 d. C. . L'idea di fondo: Dio giusto vindice, donerà una vita nuova presso di sé al giusto violentemente soppresso, ed una vita, nella lontananza da lui, all'empio oppressore.”

Benché l'idea di immortalità dell'anima sia entrata in Israele piuttosto presto è stata, all'interno del giudaismo anche a lungo avversata.

85 Marcheselli-Casale C., *Risorgeremo, ma come? risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana, II sec. a.C.-II sec.* EDB, 1988

I sadducei, ancora al tempo di Gesù negavano l'immortalità dell'anima e la risurrezione corporale.

Come angeli nel cielo

I sadducei negando essi la dottrina della risurrezione dei morti, decisero di metterla in ridicolo col proporre a Gesù una questione. Secondo la legge detta dei Levirato se un fratello defunto non avesse avuto figli, il più prossimo congiunto del defunto, quando fosse libero dai vincoli matrimoniali, era tenuto a sposare la vedova, e il primogenito di tal matrimonio si doveva considerare come figlio del primo marito. Fondandosi su questa legge del Levirato, i sadducei addussero un caso immaginario in cui l'operazione si ripetesse nelle persone di sette fratelli, i quali tutti morissero senza prole e la vedova sopravvivesse all'ultimo marito. Ridicolizzando la risurrezione i sadducei chiesero a Gesù di chi, questa donna, sarebbe stata la moglie nel regno dei cieli. La risposta di Gesù non sarà priva di conseguenze per la storia del cristianesimo.

ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς·

Quando risusciteranno dai morti, infatti, non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli
(Mc 12, 25)

Il fatto si ritrova con sfumature diverse in tutti e tre i sinottici

Lc 20, 27- 40

27 Gli si avvicinarono poi alcuni sadducei, i quali negano che vi sia la risurrezione, e gli posero questa domanda: 28 «Maestro, Mosè ci ha prescritto: Se a qualcuno muore un fratello che ha moglie, ma senza figli, suo fratello si prenda la vedova e dia una discendenza al proprio fratello. 29 C'erano dunque sette fratelli: il primo, dopo aver preso moglie, morì senza figli. 30 Allora la prese il secondo 31 e poi il terzo e così tutti e sette; e morirono tutti senza lasciare figli. 32 Da ultimo anche la donna morì. 33 Questa donna dunque, nella risurrezione, di chi sarà moglie? Poiché tutti e sette l'hanno avuta in moglie». 34 Gesù rispose: «I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; 35 ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della

risurrezione dai morti, non prendono moglie né marito; 36 e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio. 37 Che poi i morti risorgono, lo ha indicato anche Mosè a proposito del roveto, quando chiama il Signore: Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe. 38 Dio non è Dio dei morti, ma dei vivi; perché tutti vivono per lui». 39 Dissero allora alcuni scribi: «Maestro, hai parlato bene». 40 E non osavano più fargli alcuna domanda.

Mt 22, 23-33

23 In quello stesso giorno vennero a lui dei sadducei, i quali affermano che non c'è risurrezione, e lo interrogarono: 24 «Maestro, Mosè ha detto: Se qualcuno muore senza figli, il fratello ne sposterà la vedovaorsetti d'oro e così susciterà una discendenza al suo fratello. 25 Ora, c'erano tra noi sette fratelli; il primo appena sposato morì e, non avendo discendenza, lasciò la moglie a suo fratello. 26 Così anche il secondo, e il terzo, fino al settimo. 27 Alla fine, dopo tutti, morì anche la donna. 28 Alla risurrezione, di quale dei sette essa sarà moglie? Poiché tutti l'hanno avuta». 29 E Gesù rispose loro: «Voi vi ingannate, non conoscendo né le Scritture né la potenza di Dio. 30 Alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo. 31 Quanto poi alla risurrezione dei morti, non avete letto quello che vi è stato detto da Dio: 32 Io sono il Dio di Abramo e il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe? Ora, non è Dio dei morti, ma dei vivi». 33 Udendo ciò, la folla era sbalordita per la sua dottrina.

Mc 12, 18-27

18 Vennero a lui dei sadducei, i quali dicono che non c'è risurrezione, e lo interrogarono dicendo: 19 «Maestro, Mosè ci ha lasciato scritto che se muore il fratello di uno e lascia la moglie senza figli, il fratello ne prenda la moglie per dare discendenti al fratello. 20 C'erano sette fratelli: il primo prese moglie e morì senza lasciare discendenza; 21 allora la prese il secondo, ma morì senza lasciare discendenza; e il terzo egualmente, 22 e nessuno dei sette lasciò discendenza. Infine, dopo tutti, morì anche la donna. 23 Nella risurrezione, quando risorgeranno, a chi di loro apparterrà la donna? Poiché in sette l'hanno avuta come moglie». 24 Rispose loro Gesù: «Non siete voi forse in errore dal momento che non conoscete le Scritture, né la potenza di Dio? 25 Quando risusciteranno dai morti, infatti, non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli. 26 A riguardo poi dei morti che devono risorgere, non avete letto nel libro di Mosè, a proposito del roveto, come Dio gli parlò

dicendo: Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e di Giacobbe? 27 Non è un Dio dei morti ma dei viventi! Voi siete in grande errore».

La risposta di Gesù contiene quattro idee secondo Crouzel⁸⁶:

- I suoi interlocutori sono in errore perché ignorano le Scritture e la potenza di Dio
- Nella risurrezione non si maritano né uomini, né donne
- I resuscitati saranno come angeli del cielo
- I resuscitati non sono dei morti ma dei vivi

Queste risposte di Gesù non saranno prive di conseguenze per lo sviluppo del cristianesimo immediato e futuro.

Origene farà frequentemente allusione a questi testi intendendo gli angeli ora come gli spirituali, ora come i resuscitati. Secondo la lettura di Crouzel⁸⁷ “come gli angeli” viene inteso da Origene nel senso che parleranno le lingue degli angeli, cioè dei perfetti e non apparterranno più al mondo del divenire. Questa analogia non mette però in discussione il carattere corporale della risurrezione perché gli angeli, secondo le concezioni dell'epoca, hanno un corpo anche se più sottile, solo Dio, la sostanza della trinità ha una natura totalmente incorporea⁸⁸. Secondo Crouzel⁸⁹ il testo principale che identifica il corpo degli angeli con quello dei resuscitati si trova nel Commento al vangelo di Matteo (CommMt XVII, 30) in cui si afferma che coloro che saranno giudicati degni della risurrezione dei morti diverranno come angeli del cielo, i loro corpi saranno trasformati e diventeranno “come quelli degli angeli del cielo, eterei e di luce splendente”⁹⁰.

Secondo Crouzel è chiaro che, secondo questo testo e molti altri, il corpo resuscitato non riveste un nuovo corpo diverso dal precedente ma cambia solo le sue apparenze esteriori. I corpi resuscitati saranno, secondo Origene, espressione di quello che siamo stati in vita: i santi rivestiranno corpi luminosi e gloriosi, mentre i dannati avranno corpi tetri e oscuri (PArch II, 10, 8).

86 Cfr. Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) p.184

87 Cfr. Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) p. 185-186

88 Cfr. PArch I praef. 8 e Parch IV, 3, 15 (27)

89 Cfr. Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) p.192-193

90 Cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Matteo*, Volume 3, Città nuova, 2001 p. 230

Il corpo dei risorti oltre ad esser definito splendente è definito anche “etereo”. Secondo Aristotele i corpi celesti erano composti di un quinto elemento, diverso dagli elementi del mondo sublunare che ammette solo il moto locale. Ciò significa che i corpi celesti, secondo Aristotele, sono ingenerabili, incorruttibili, immutabili e inalterabili. Per Origene, però, non si tratta di un elemento diverso che si aggiunge ai quattro elementi di cui è formato un corpo umano, ma di una qualità che si aggiunge al corpo degli angeli e a quello risuscitato⁹¹ e dunque, la sostanza del corpo resuscitato, rimane invariata rispetto al corpo terreno.

Origene analizza anche l'affermazione che nella risurrezione non ci sposerà più e suppone che si riferisca al fatto che ciascuno risusciterà senza organi sessuali (ComMt XVII, 29). Origene sembra supporre che nel mondo futuro non ci saranno più le relazioni familiari che hanno caratterizzato questa vita e che, di queste ultime, non si conserverà più neanche il ricordo. Crouzel mette in luce però come affermare che si perderà anche il ricordo dei legami terreni metta in pericolo l'identità spirituale dell'uomo. Probabilmente Origene risolve, però, questo problema rifacendosi alla preesistenza delle anime: l'uomo verrebbe al mondo con una personalità già formata che ritroverebbe nella risurrezione e la vita terrena non apporterebbe nulla di essenziale. Secondo Crouzel, Origene ha avuto il difetto di voler spiegare un po' troppo con la logica ciò che invece è un mistero e i suoi detrattori, fra cui Metodios, hanno spinto questa sua logica fino alle sue estreme conseguenze mostrandone le incongruenze.

Tornando alle conseguenze cronologicamente immediate del testo evangelico possiamo affermare che queste parole di Gesù contribuiranno alla grande e rapida diffusione del cristianesimo come dice Mees⁹²

wurde in der Folgezeit der ersten beiden christlichen Jahrhunderte zum Leitmotiv für die grosse charismatische Bewegung, ohne die die rasche Ausbreitung des Christentums kaum denkbar erscheint, für Enkratiten, Enthusiasten, Gnostiker u. a. Allerdings wird dabei der in Evangelium gegebene Sinn ein völlig anderer

91 Cfr. Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) pp. 175-200

92 Mees M., *Paulus, Origenes und Methodius über Die Auferstehung der Toten*. In "Augustinianum" 26 (1-2), 1986 pp. 103-113.

Questi gruppi, che si sentivano già giustificati in Cristo e già spiritualmente risorti con lui, non credevano che fosse possibile una successiva risurrezione. Non stupisce che Paolo si sia rivolto, proprio nel capitolo 15 della lettera ai Corinzi, ai carismatici presenti nella comunità di questa popolosa città per rispondere alle domande sulla risurrezione e la fine dei tempi.

Il problema della risurrezione nella lettera ai Corinzi (1 Cor 15, 38-50)

La prima lettera ai Corinzi e sue interpretazioni

In questa lettera si discute di problemi teologici che sono strettamente legati a situazioni concrete di questa comunità cristiana. Per capire cosa c'è scritto è importante, dunque, capire quali fossero gli interlocutori di questa epistola⁹³. Dopo lo scarso seguito avuto ad Atene, Paolo giunge a Corinto nel 50/51 (At 18, 1). All'epoca questa città era una vera metropoli del mondo greco che superava il mezzo milione di abitanti. Vi sorse una fiorente comunità cristiana che sembra aver intrattenuto buoni rapporti con i suoi concittadini. Pare che però, all'interno della comunità, vi fossero diverse tensioni sociali e diversi modi di interpretare la vita cristiana. Alcuni gruppi si richiamavano a capi carismatici sopravvalutando il compito dei predicatori e interpretando il messaggio cristiano in chiave sapienziale. Solo chi era stato ispirato dalla sapienza di Dio poteva salvarsi e guardava dall'alto in basso gli altri cristiani. Tramite la conoscenza del mistero di Cristo questi gruppi di credenti si sentivano già risorti e non concepivano un'ulteriore risurrezione.

Il capitolo 15 risponde ai problemi emersi in seguito a questa idea della risurrezione e sarà centrale nell'interpretazione di Origene e Metodio.

Ma qualcuno dirà: «Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?». 36 Stolto! Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore; 37 e quello che semini non è il

93 Per le informazioni riportate sulle lettere ai Corinzi cfr. Barbaglio G., *Le lettere di Paolo*, Borla, 1990

corpo che nascerà, ma un semplice chicco, di grano per esempio o di altro genere. 38 E Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. 39 Non ogni carne è la medesima carne; altra è la carne di uomini e altra quella di animali; altra quella di uccelli e altra quella di pesci. 40 Vi sono corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri. 41 Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle: ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore. 42 Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; 43 si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; 44 si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale.

Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che 45 il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. 46 Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. 47 Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. 48 Quale è l'uomo fatto di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. 49 E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste. 50 Questo vi dico, o fratelli: la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità.

(1Cor 15, 35-50)

Da questo testo emergono tre questioni fondamentali:

- la metafora del seme
- la diversità fra corpo terreno e corpo celeste
- il mistero della trasformazione di questo corpo

L'immagine del seme e della spiga, però, sono solo una metafora in cui si vuole ribadire il principio della risurrezione del corpo tramite l'allusione ad un processo naturale.

Paolo non dice nulla in realtà sulla sorte del corpo. Vuole solo ribadire come sia in realtà possibile una seconda e futura risurrezione contro coloro che la negavano; non dice, però, come questa risurrezione avverrà e non spiega come sia possibile la trasformazione dal corpo terreno a quello celeste. Paolo non si interessa a queste cose perché credeva in un imminente ritorno di Cristo e sperava di esser ancora vivo quando

il suo corpo sarebbe stato trasfigurato dalla parusia.

Altri versetti che si richiamano al destino del corpo terreno e che saranno oggetto di molteplici interpretazioni sono presenti in 2Cor 5, 1-10

1 Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani di uomo, nei cieli. 2 Perciò sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste: 3 a condizione però di esser trovati già vestiti, non nudi. 4 In realtà quanti siamo in questo corpo, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. 5 È Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito.

6 Così, dunque, siamo sempre pieni di fiducia e sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, 7 camminiamo nella fede e non ancora in visione.

8 Siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo ed abitare presso il Signore. 9 Perciò ci sforziamo, sia dimorando nel corpo sia esulando da esso, di essere a lui graditi. 10 Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male.

In questo capitolo Paolo parla di dimora terrestre contrapposta alla dimora eterna, celeste riferendosi rispettivamente alla vita presente, mortale e caduca, e alla vita eterna. Quest'ultima costituita da un'esistenza nuova, eterna, soprannaturale (non costruita da mani d'uomo). Non è un desiderio ma una promessa di cui come caparra, come anticipo, possiede lo Spirito. Non teme di ritrovarsi in situazione di nudità perché sarà rivestito della vita eterna e saremo tutti uniti a Cristo in modo perfetto e non precario.

Nell'antitesi *emigrare dal corpo – abitare nel corpo* non contrappone la realtà corporea a quella spirituale ma quella attuale, mortale e caduca, a quella gloriosa di comunione perfetta con Cristo.

Origene si serve molto dei versetti di Paolo citati per spiegare il suo pensiero sulla risurrezione.

In particolare si serve di questi versetti per rispondere alle accuse di Celso che aveva accusato i cristiani di credere in assurdità come quella che Dio avrebbe risuscitato alla

fine dei tempi solo i cristiani e che sarebbero risorti con le stesse carni che avevano avuto precedentemente. Celso li accusa di avere speranze da vermi poiché rimpiangono un corpo putrefatto, della innaturalità di una tale concezione e di rifugiarsi, per spiegare una cosa tanto incomprensibile, nell'onnipotenza di Dio, a cui tutto è possibile, per non dover rispondere di una tale assurdità (C. Cels V , 14).

Rispondendo alle accuse sulla resurrezione della carne Origene, facendo riferimento al passo di Paolo sopra citato (1Cor 14, 35- 38), afferma in C. Cels V , 18

pertanto, né noi né le divine Scritture diciamo che i morti da molto tempo, risorti dalla terra , vivranno con le stesse carni senza aver ricevuto nessun cambiamento....

Vedi in infatti in che modo in queste parole egli (Paolo) afferma che viene seminato “non il corpo che nascerà” ma dice che avviene come un risurrezione del seme seminato gettato nudo sulla terra, in quanto Dio concede “a ciascun seme un proprio corpo” e dal seme gettato nella terra spunta in alcuni casi una spiga, in altre un albero...

Origene continua la sua disanima del passo paolino mostrando come ci sia differenza fra il corpo risorto e quello seminato e il corpo di cui si rivestirà alla resurrezione sarà incorruttibile e immortale.

Pertanto noi non diciamo che “il corpo distrutto ritorna alla sua natura originaria”, né che un chicco di grano una volta corrotto, ritorna alla sua condizione di chicco di grano. Infatti noi diciamo che, come da un chicco di grano sorge una spiga, così nel corpo si trova un certo principio razionale; e in base a questo principio incorruttibile il corpo risorge nell'incorruttibilità⁹⁴ (C. Cels V, 23)

Paolo nel suo testo guardava al risultato mentre Origene si concentra sul processo, su come, tramite il *logos spermatikos*, si crei un nuovo corpo dall'anima. Questo corpo sarà un corpo diverso da quello terreno per aspetto e qualità, sarà dunque corpo nuovo e diverso rispetto al precedente rimarrà, però tuttavia, lo stesso nella sostanza come si spiegherà meglio in seguito.

94 Per la traduzione del passo vedi: Origene, *Contro Celso*, Morcelliana, 2000 pp 384 e ss.

Origene, infatti, riprende le argomentazioni di 2 Cor 5,1-10 in un altro passo del *Contra Celso* (VII , 32) dove interpreta la “tenda dell'anima” come il corpo terreno di cui l'anima si deve rivestire per vivere in questo mondo, poi, dovendo l'anima vivere in luoghi più eterei e puri, si priverà del vecchio corpo come di un placenta e si rivestirà di una “ dimora non costruita da mani umane, eterna nei cieli”.

*Gli uomini di Dio dicono che “questo essere corruttibile rivestirà l'incorruttibilità”, che è differente da ciò che è incorruttibile, mentre “l'essere mortale rivestirà l'immortalità”, che è diversa da ciò che è immortale*⁹⁵

Dunque il corpo rimane lo stesso nella sostanza ma cambia qualità come se fosse un vestito; a seconda della circostanza rivestirà qualità differenti: da terrestri e corruttibili a spirituali e incorruttibili. Quindi i cristiani non parlano di resurrezione perché non hanno capito la metemempsosi, come sostiene Celso (C. Cels VII, 32), perché il corpo, in questo processo, non viene cambiato, ma solo sostituito con altre qualità migliori.

L'immagine del chicco e della spiga viene ripresa anche da Metodio nel *De resurrectione* che giunge, però dallo stesso passo, a conclusioni diverse.

In *De res* 3, 10.1-5 riprende quanto detto da Origene sul rapporto fra il chicco di grano e il corpo resuscitato secondo l'immagine paolina.

Metodio riporta le parole di Origene

dunque, se il corpo somiglia ad un seme di frumento, si putrefà anche come un chicco di grano seminato ma la spinta che è in esso gli farà ottenere la consistenza precedente alla sostanza nella spiga, e risorge non ciò che è stato seminato ma ciò che proviene dal seminato...

e poi anche nel commento sui Salmi “il logos spermatikos nel chicco di grano, appropriandosi della materia sottesa, invadendola interamente e permeandola del suo eidos, impone le facoltà che ha all'acqua, alla terra , al fuoco, all'aria, e avendo vinto le qualità di questi elementi, le muta in quello di cui esso stesso è artefice: così si

95 Cfr. Origene, *Contro Celso*, Morcelliana, 2000 pp. 530-531

*realizza la spiga, che è di molto superiore al primo chicco.*⁹⁶

Metodio cerca di dimostrare invece che la spiga e il chicco sono uguali, non essendo la spiga più utile o migliore del chicco perché la spiga è solo “il chicco ancora mescolato alla buccia” e dunque il corpo risorto non può esser inferiore a quello defunto. Inoltre il grano seminato precedentemente era nella spiga dunque non può esser diverso il seminato da ciò che è cresciuto.

Per Metodio il regno di Dio verrà instaurato su questa terra, dunque non ha bisogno, come Origene, di pensare ad un corpo diverso che si adatti ad un ambiente più puro ed etero rispetto alla terra.

Nel *De resurrectione*, Metodio sembra affermare che la dimora principale cui l'uomo è destinato è solo questo mondo (Kosmos).

Afferma infatti

*Dunque anche l'uomo essendo stato fatto per abitare il mondo e per dominare su tutti gli esseri che sono in esso, ed essendo immortale in base alla primitiva disposizione, giammai sarà mutato dalla forma umana nella natura degli angeli o in qualche altra realtà, dal momento che neppure gli angeli vengono mutati dalla propria forma originaria e rimodellati in altro. Infatti Cristo è venuto non ad annunciare la riplasmandone in altra natura o cambiamento della natura dell'uomo, ma (la sua restituzione) in ciò che era fin dal principio cioè immortale.. Bisogna perciò che ciascuno degli esseri permanga nella propria condizione...*⁹⁷

(De res I, 49, 3-4)

Il corpo risorto e quello terrestre sono, dunque, la stessa cosa senza tante sottili distinzioni filosofiche. Metodio aderisce, benché in forma attenuata e spiritualizzata, ad un certa forma di millenarsimo⁹⁸. Bersaglio polemico di Origene sono invece proprio i

96 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p.256

97 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p. 144

98 Cfr. Mejzner M. SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011 p.86

millenaristi accusati di leggere in maniera letterale il testo biblico e di avere una concezione vile della risurrezione

Nunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui pro intellectus exguitate vel explanationis inopia valde vilem et abiectum sensum de resurrectione corporis introducunt.

(PArch II 10, 3)

Per costoro il corpo spirituale non differirà per nulla da quello attuale , dando così della risurrezione un'immagine indegna della grandezza di Dio.

Anche il versetto 1 Cor 15, 50 (“Questo vi dico, o fratelli: la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità.”) è oggetto di particolari attenzioni perché veniva usato dagli gnostici per negare la risurrezione della carne. Aglaofone in I, 12, 9 lo aveva usato per dire che le cose corruttibili non si adattano a quelle incorruttibili; Origene in I, 23, 2 se ne serviva per spiegare la trasformazione del corpo risorto; Metodio in I, 61 3-4 ribalta l'interpretazione gnostica attraverso un mosaico di citazioni tratte da Paolo

E perciò, se i nostri corpi mantenuti nella santità sono il tempio dello Spirito santo che abita in noi e il Signore è nel corpo, e le membra del corpo sono membra di Cristo, allora il corpo è sottomesso alla legge divina e può ereditare il regno di Dio. Infatti Paolo disse che colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi, affinché ciò che è mortale sia rivestito di immortalità e ciò che è corruttibile di incorruttibilità e la morte sia ingoiata dalla vittoria. L'apostolo non stava parlando di un altro corpo , come pensate voi, ma di questo corpo che muore e perisce e con il quale possono essere commessi la fornificazione e gli altri peccati.⁹⁹

Memiano, protagonista del fronte ortodosso del *De resurrectione* in II 17, 2 riprende lo stesso versetto sottolineando come per carne non si intenda solo il corpo ma la

⁹⁹ Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010, p. 169-170

consuetudine peccaminosa. In II 18, 2 afferma che la corruzione non coincide con ciò che si corrompe, si chiarisce, dunque come, nella concezione di Metodio corruzione e incorruttibilità siano due principi attivi che agiscono su di un corpo passivo, quindi il passaggio dalla corruzione all'incorruttibilità non cambia la sostanza del corpo terreno. Memiano cita l'altro famoso passo di Paolo sulla resurrezione. Dopo aver dimostrato scientificamente la possibilità della resurrezione corporale passa ad un'analisi esegetica che sostenga le sue affermazioni. Il punto di partenza è il versetto 1 di 2 Cor 5

Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῆ, οἰκοδομην ἐκ θεοῦ ἔχομεν οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

1 Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani di uomo, nei cieli.

Nella versione paleoslava il termine σκήνους viene reso con “corpo” che allude all'interpretazione che ne dà Memiano. Infatti egli intende la casa terrena, fatta da mani umane con la vita presente centrata sul godimento della carne, mentre l'abitazione non fatta da mani umane viene identificata con la vita eterna. Cerca una mediazione fra l'interpretazione allegorica data dagli alessandrini e quella più letterale asiatica.

Individua in questo verso non più due elementi ma quattro:

-”la tenda” è il corpo

- “noi” che possediamo questa tenda

- “l'abitazione di questa tenda” che è il godere della carne nel corso della vita

-“l'abitazione non manufatta” è la vita eterna non il corpo , in quanto corpo non è manufatto essendo creazione di Dio

Così quando la nostra vita breve sarà distrutta , prima della risurrezione , noi anime presso Dio, avremo l'abitazione presso Dio, fino a quando riprenderemo la salda abitazione restaurata per noi.

Perciò anche noi sospiriamo , non volendo separarci dal corpo ma essere rivestiti di esso per il resto di quella vita senza affanno.

(De res II, 15, 7-8)

Nel capitolo XVI chiarisce il passo inserendo 2 Cor 5, 1-10 nel contesto del capitolo precedente (2 Cor 4, 10). Nel capitolo 4 Paolo afferma che la gloria di Cristo traspare da noi come un tesoro in vasi d'argilla perché spesso i cristiani sono perseguitati, e sottoposti al martirio. Però, se hanno parte al martirio, hanno parte anche alla vita di Gesù, che traspare dal loro corpo terreno facendo brillare la vita interiore, nell'aver parte alla risurrezione futura. Citando Paolo, Memiano sottolinea come il corpo in cui vive Cristo, nonostante le prove, le sofferenze e i dolori quotidiani non verrà annientato perché

10 portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo. 11 Sempre infatti, noi che siamo vivi, veniamo esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale.

(2 Cor, 4 10-11)

Il corpo tramite la morte secondo Memiano verrà solo rinnovato

Infatti se prima non andiamo fuori dal corpo affinché questo sia trasformato e rinnovato, non possiamo con esso venire nel Signore.

(De res II, 16, 10)

L'interpretazione di Metodio di questi passi sarà vincente nell'esegesi tradizionale della chiesa anche se le interpretazioni contemporanee sono più vicine all'interpretazione di Origene come dice Mees

Schaut man moderne Abhandlungen über diesen Gegenstand durch, so findet man vieles was Gedanken des Origenes nahe kommt. Nur mit dem Unterschied, was der grosse Denker aus Alexandrien sich für das Ende der Zeiten vorstellte, wird hier auf den Augenblick des Todes reduziert¹⁰⁰

In realtà abbiamo visto come Metodio abbia frainteso quanto detto da Origene sulla risurrezione del corpo non comprendendo il senso filosofico di *eidōs*. Origene non

¹⁰⁰ Cfr. Mees M., *Paulus, Origenes und Methodius über Die Auferstehung der Toten. In "Augustinianum"* 26 (1-2), 1986 pp. 113.

nega la resurrezione anche se, non si è ancora spiegato nel dettaglio, come faccia il corpo a mantenersi lo stesso nella sostanza. Quest'ultima questione verrà ora spiegata e si cercherà di comprendere quali visioni dell'uomo e del mondo sono alla base di questa contrapposizione fra Origene e Metodio.

Capitolo 5 Due antropologie a confronto

La visione del mondo di Metodio

La concezione dell'esistenza umana è legata al pensiero escatologico in particolare, secondo Metodio, l'uomo è destinato ad un futuro di pienezza e perfezione che si potrà realizzare pienamente solo nella risurrezione quando le promesse del battesimo verranno realizzate¹⁰¹.

Metodio è stato spesso presentato come l'antagonista di Origene anche se, in realtà, contesta solo alcuni aspetti del suo pensiero ed è fortemente influenzato dai suoi scritti. Alcune distinzioni sulle loro visioni teologiche e antropologiche possono, però, esser fatte.

L'uomo, secondo le prime rielaborazioni cristiane, non viene definito per le sue capacità ma per la sua somiglianza a Dio. Viene così ad avere fondamentale importanza l'interpretazione di Gn 1, 26

“καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν”
“E Dio disse facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza” .

Dibattuto sarà dove porre questa immagine di Dio nell'uomo. Secondo la così detta teologia asiatica l'accento è spostato sul corpo. Ireneo considera l'uomo nel suo insieme, in quanto plasmato dalle mani di Dio, fatto a sua immagine. Per Clemente alessandrino ed Origene a immagine di Dio può essere solo la ragione, il nous, il logos; intendono, infatti, Gn 1, 26 come la creazione dell'anima, distinta dalla creazione del corpo in Gn, 2,7

101 Cfr. Bracht K., *Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Mohr Siebeck, 1999 p. 319-321

“καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν

“ allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.”

Riguardo alla partecipazione delle creature all'immagine di Dio Metodio sembra essere spesso in contraddizione come sottolinea Mejzner “ Se nel *De autexusio*, Metodio, sulla scia di Ireneo, ascrive questo privilegio esclusivamente all'uomo, nel *De resurrectione* ritiene degni di tale onore anche gli altri esseri spirituali”¹⁰². Nel *De resurrectione* Metodio afferma che l'uomo è a immagine e somiglianza di Dio (De res I, 34, 1)

Nel *Simposio* di Metodio¹⁰³ non è possibile trovare un discorso organico riguardo a questi concetti.

Nel primo discorso del *Simposio* in cui parla la vergine Marcella si fa riferimento a Gn 1, 26. Riporto il passo nella traduzione di Antoniono¹⁰⁴

Anticamente l'uomo non era ancora perfetto e per questo non era ancora in grado di elevarsi allo stadio perfetto della verginità. Essendo infatti generato “secondo l'immagine” aveva ancora bisogno di ricevere la condizione della “somiglianza”: per realizzarla, essendo stato inviato nel mondo il Verbo (logos), questi prese dapprima le nostra forma macchiata di molti peccati, affinché noi, per la cui salvezza se n'era rivestito, potessimo raggiungere la forma divina. Possiamo infatti essere a perfetta somiglianza di Dio quando, a guisa di esperti pittori, fissiamo in noi stessi quelli che furono i tratti della Sua condizione umana e li conserviamo intatti percorrendo da discepoli la strada da lui indicata... Di che cosa si prese cura il Signore, la verità, la luce venendo nel mondo? Conservò incorrotta la sua carne abbellendola con la verginità. Noi allora se vogliamo essere a somiglianza di Dio e di Cristo aspiriamo ad onorare la verginità. Infatti la somiglianza con Dio è fuga dalla corruzione

102 Cfr. Mejzner M. SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011 p. 152

103 Per le considerazioni sull'antropologia di Metodio farò riferimento principalmente a quanto esposto dalla E. Prinziavalli in *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma, 1985

104 Cfr. Metodio d'Olimpo, *La verginità*, Città Nuova, Roma 2000 p. 42

Quindi l'immagine di Dio è una condizione già presente nell'uomo, mentre si tratta di raggiungere la somiglianza con un progresso storico successivo in cui ha sempre maggior peso la continenza: dalla poligamia alla monogamia fino all'ultimo stato di perfezione rappresentato dalla verginità del Cristo. Questo progresso però non è visto come in Origene o Clemente, come un ritorno ad un'originaria condizione prelapsaria. Metodio contraddice, però, quest'affermazione In Symp. VI, 1, 133-136 dove la somiglianza non è qualcosa che si raggiunge con un percorso di perfezionamento ma era presente all'inizio della creazione e viene successivamente persa. Inoltre, in questo passo non si parla del corpo ma delle anime avvicinandosi molto a quanto dice lo stesso Origene.

Noi tutte, o vergini, veniamo in questo mondo possedendo una bellezza straordinaria, parente della Sapienza a cui si addice. Le nostre anime infatti sono perfettamente conformate a chi le ha generate e plasmate – e tali – rimangono- quando fanno risplendere con purezza l'immagine della “somiglianza” e i tratti di quel volto a cui Dio s'ispirava allorché le modellava e donava loro una forma immortale e indistruttibile.

Non ha, pertanto, in mente una concezione sistematica ma, in entrambi i casi, lo scopo del testo è esortare alla verginità. Sicuramente ascrive sia all'anima che al corpo la qualità di essere a immagine di Dio e, in questo caso, parte da posizioni alessandrine (l'idea dell'anima come immagine di Dio) per arrivare a conclusioni proprie della sua tradizione come sostiene Mejnzer “ Lo sforzo dell'autore consiste dunque nell'inserire alcune nozioni del cristianesimo alessandrino all'interno della propria tradizione, nel caso specifico nell'approvare l'idea dell'anima come immagine dell'Unigenito, salvaguardando questa prerogativa anche per l'uomo intero.”¹⁰⁵

In Metodio vi sono molti punti di contatto con Origene come ad esempio la

¹⁰⁵ Cfr. Mejnzer M. SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011 p. 157.

valorizzazione dell'elemento intellettuale che verrà, però, molto ridimensionata nel *De resurrectione* dove si afferma che il corpo dell'uomo è immortale per natura.

Dopo aver dato vita a svariate forme di esseri, gli astri nel cielo , gli uccelli nell'aria, i quadrupedi sulla terra e i pesci dell'acqua , da ultimo introdusse nel mondo, dopo avergli preparato tutto come un'abitazione bellissima, l'uomo, imitazione somigliante della propria immagine, come approntando con le proprie mani una statua splendente in un bel tempio. Sapeva infatti che qualunque cosa avesse forgiato con le sue mani, questa necessariamente sarebbe stata immortale in quanto opera dell'immortalità

...

L'uomo dunque è immortale. Per questa ragione Dio fece lui stesso l'uomo, mentre gli altri generi di esseri viventi ordinò di produrli all'aria, alla terra, alla acqua.

L'uomo poi giustamente viene detto né un corpo senza anima , né un'anima senza un corpo ma un tutt'uno da un'unione di anima e corpo in un'unica forma di bellezza¹⁰⁶

L'immortalità per natura è dimostrata tramite sillogismo: ciò che è opera dell'immortalità è immortale, Dio è immortalità, l'uomo è opera di Dio, l'uomo è dunque immortale. Questa idea è fondamentale per il suo concetto di risurrezione: essendo sia il corpo che l'anima destinati all'immortalità, entrambi devono risorgere perché tale è il progetto di Dio, non è sufficiente che risorga la sola anima come sostenuto da Aglaofone.

La disposizione originaria dell'uomo è dunque immortale e sarebbe rimasta tale se avesse continuato a nutrirsi dell'albero della vita ma per sua libera scelta ha disobbedito a tale precetto. La morte è una situazione temporanea che permette all'uomo di purificarsi dal peccato e che non nega la sua originaria immortalità (*De res I*, 40, 5-6). Questa concezione sembra superare quella espressa nel *Simposio* dove l'uomo non era né mortale né immortale ma situato tra la corruzione e l'incorruttibilità e passibile di aderire all'una condizione o all'altra (*Symp. III*, 7, 67-69).

Il corpo da un punto di vista materiale, secondo Metodiodio, è formato da elementi

¹⁰⁶ Cfr. Metodiodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010 pp. 116-117

costitutivi fissi che non possono essere soggetti a cambiamento, pena l'identità stessa dell'uomo (De res II, 138-9). Questi elementi costitutivi sono già presenti nell'embrione e i cibi non li alterano perché non vanno direttamente a costituire le membra del corpo umano ma solo i suoi umori tramite i quali l'organismo cresce e si purifica. Questa tesi nel *De resurrectione* viene sostenuta da Memiano che la giustifica filosoficamente facendo riferimento ai quattro elementi costitutivi del mondo che però non sono mischiati fra loro casualmente ma “in maniera personale” perché facenti parte di un'opera voluta da Dio e destinata alla vita eterna.

L'anima, d'altra parte, è immortale e sopravvive alla morte del corpo (De res I, 51, 5) e se si dice che solo quest'ultima possa risorgere, si nega, secondo Metodio, il concetto stesso di risurrezione. Risorge, infatti, solo ciò che muore e l'anima, non essendo corruttibile, non può risorgere.

L'anima, come il corpo può peccare (De res I, 61, 2) ed è dotata di una certa corporeità anche se più sottile perché le anime sono corpi razionali, σώματα νοερά (De res III, 18, 4). Metodio riprende l'idea di anima di Aristotele che, partendo dal concetto che tutte le cose sono sinolo di materia e forma, afferma nel *De anima* (II, 1, 412 e 19-22) che l'anima è ἐντελέχεια, potenza che agisce sulla forma costituita dal corpo fisico che ha la vita in potenza

ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

L'anima dunque, secondo lo stagirita non è un principio a sé stante come sosteneva Platone, ma è intrinsecamente unita al corpo essendo la forma, l'atto di quest'ultimo. Non è però un principio assolutamente immanente perché una parte di essa è separabile dal corpo.

Dunque per Metodio la forma corporea è intrinsecamente legata all'anima e tale forma proviene dal logos divino e quindi non potrà non essere restaurata nei risorti come si

dice in De res III, 18, 3

*Infatti se la stessa anima anche dopo l'esodo da questa vita è dello stesso eidos della carne, essendo formata dalle stesse membra, cosicché abbia lingua e dito e restanti membra, perché il suo corpo futuro non dovrebbe essere riorganizzato nello stesso eidos, visto che l'anima dominante e principale è stata riordinata in quella forma?*¹⁰⁷

L'idea dell'unità di anima e di corpo è accentuata in funzione antiorigeniana e viene quindi ad essere interpretata in maniera unitaria l'esegesi di Gen 1, 27 e Gen 2,7: non esistono due creazioni ma una soltanto.

L'esegesi che dà di Gn 2, 7 conferma l'unità di corpo ed anima in quanto non lo interpreta come il momento in cui viene infusa l'anima nel corpo ma il momento in cui l'uomo viene vivificato dalla sostanza immortale. Secondo Mejnzer lo stesso passo indica, invece, la provenienza diretta dell'anima da Dio; in alcun caso non vi sono indizi che facciano pensare ad una doppia creazione.

*Agli altri esseri fu dato di essere animati e vivere secondo il respiro dell'aria, invece all'uomo grazie alla sostanza immortale e superiore. Infatti Dio soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente*¹⁰⁸

L'idea della preesistenza delle anime è fortemente avversata da Metodiodo nel *De resurrectione* tramite l'esegesi di Rm 7,9 “io un tempo vivevo senza legge” presente in De res I, 58, 2 e legando l'interpretazione del passo non all'idea di una doppia creazione ma a due momenti della vita paradisiaca.

L'uomo dunque è stato creato immortale come anima e corpo ma la morte è intervenuta dopo la caduta per distruggere il peccato. Nonostante il suo carattere purificatorio la

107 Cfr. Metodiodo di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejnzer e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010 p.271

108 Cfr. Metodiodo di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejnzer e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010 p. 118

morte non è stata data da Dio ma dal peccato. Le tuniche di pelle infatti non indicano la creazione del corpo ma la mortalità (De res I, 39, 5)

... le tuniche di pelle non indicano i corpi ma la mortalità preparata a causa della mancanza di senno di coloro che erano vivi ...

Dio non lo cacciò, perché non voleva che cogliesse frutti dell'albero della vita e non mangiasse- egli avrebbe potuto infatti vivere per sempre, se avesse mangiato ancora una volta dell'<albero della vita> – ma affinché il male, come abbiamo suggerito, non divenisse immortale.¹⁰⁹

Nonostante non costituisca un suo vero campo di interesse, Metodio parla anche dell'escatologia intermedia e ci dice che le anime dei giusti, come abbiamo visto passibili di gioie e dolori in quanto corporee, in attesa della risurrezione finale dei corpi godono presso Dio dei meriti ottenuti in vita (De res II 15 , 8)

Così quando la nostra vita breve sarà distrutta, prima della risurrezione, noi anime, anime presso Dio, avremo l'abitazione presso Dio, fino a quando riprenderemo la salda abitazione restaurata per noi¹¹⁰

Per Metodio dunque la singolarità dell'uomo è data dal suo essere stato creato fin dal principio come unione di corpo e anima. Questa condizione non è dovuta ad una caduta originaria dell'anima intellegibile dell'uomo ma ad una precisa volontà divina. La condizione iniziale dell'uomo creato da Dio è positiva, bella, solo il suo libero arbitrio ha potuto guastarla.

La visione del mondo di Origene

La concezione escatologica e antropologica di Origene si viene delineando in opposizione al pensiero gnostico e marcionita.

Origene riafferma l'unicità di Dio mentre per gli gnostici la schiavitù e il peccato erano

109 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010 p. 127

110 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010 p. 208

stati generati da un dio inferiore, il Demiurgo (coincidente con il Dio dell'antico testamento). Origene sostiene l'uguaglianza della natura degli uomini mentre per gli gnostici esistevano tre nature umane: quelle iliche (terrene), quelle psichiche e quelle spirituali.

L'uomo, per Origene, è dotato di libero arbitrio e grazie ad esso può tornare a riunirsi a Dio. Questa riunificazione di tutte le creature in Dio alla fine dei tempi è detta apocatastasi. L'apocatastasi, che nello stoicismo indicava la nuova rinascita (palingenesi) che avrebbe ricostituito il cosmo com'era prima della sua generale combustione (ekpyrosis), è, invece, in Origene l'universale reintegrazione di tutte le creature nella pienezza del divino. In questa concezione anche Satana e la morte saranno reintegrati in Dio per cui le pene ultraterrene assumono una finalità educativa e non punitiva .

La reintegrazione non riguarda gli aspetti materiali del cosmo da lui considerati inferiori ma solo la natura incorporea.

Per maggiore completezza si può aggiungere in che rapporto si trovi la dottrina della resurrezione con il discorso origeniano della successione degli eoni e il concetto di apocatastasi nell'ambito della complessa escatologia di Origene. La resurrezione è posta, in un primo tempo, alla fine di dell'eone presente (Prin 2, 10) anche se, successivamente, vede la resurrezione non limitata ad un solo eone ma sviluppantesi in un continuum temporale (Prin 3, 6, 5) . Questo cammino vedrà la fine solo con la reintegrazione finale che verrà attuata nei modi e nei tempi conosciuti da Dio.

Per quanto riguarda la concezione dell'uomo Origene, sulla linea di Platone, vede anima e corpo distinti e creati in due momenti diversi. Le reminiscenze platoniche nella creazione dell'anima sono molte ma cospicue anche le differenze.

Il *Timeo* di Platone ha una grande importanza nel medio e neoplatonismo e, in particolare, la figura del Demiurgo verrà spesso interpretata in chiave cristiana. L'attività creazionistica del Demiurgo presente nel *Timeo* è diversa dalla creazione biblica dove Dio crea ex nihilo e nulla è presupposto alla creazione. Il Demiurgo, invece, presuppone, per produrre, l'esistenza di due realtà: l'essere che funge da modello e la materia fisica caratterizzata dal disordine e dall'eccesso. Il Demiurgo porta ordine

nel disordine secondo rapporti numerici e geometrici perfettamente proporzionati. Anche le anime degli uomini vengono create in maniera analoga all'anima del mondo: l'anima dell'uomo è immortale e preesistente al corpo nel quale saranno poste per necessità. L'anima in quanto principio di vita non accoglie in sé il suo contrario -la morte- e non può perdere ciò che le è più proprio, dunque l'anima è sottratta alla morte (Fedone 79 C-80 B).

Colui che avrà ben vissuto tornerà all'astro di provenienza, mentre chi si comporterà in maniera non conforme alla giustizia rinascerà dapprima in una donna, poi se persisterà nel suo comportamento, in una natura animale corrispondente al suo vizio¹¹¹.

Origene riprende l'idea di una doppia creazione, prima dell'anima e poi del corpo, ma rifiuta l'idea che l'anima umana si possa incarnare in più corpi. Inoltre, per evitare che Dio possa essere accusato di aver creato il male generando anime diverse, afferma che originariamente erano tutte uguali e che sarà solo il libero arbitrio a differenziarle nella colpa. La colpa è dunque antecedente all'entrata delle anime nel corpo. Dunque, per Origene, la prima creazione ha riguardato solo le sostanze intelligenti e dotate di libertà; la scelta che ciascuno ha fatto nell'esistenza puramente intellegibile determina la condizione nell'esistenza attuale. Le anime sono cadute nel corpo per effetto di una loro decisione, dunque il male proviene solo dal libero arbitrio delle creature razionali. Date queste premesse, ha poco senso, per Origene, che la risurrezione riguardi il corpo fisico così come si presenta nel mondo sensibile. Il corpo resuscitato sarà, secondo Origene, splendente ed etereo anche se rimarrà, nella sostanza, lo stesso.

Origene, infatti, sottolinea con forza l'unità fra il corpo resuscitato e quello terreno, bisogna dunque spiegare in che senso può fare una simile affermazione.

Il concetto chiave per spiegare tale affermazione si trova nel concetto di *ousia* che intende sia come unità e identità di un essere, sia come sostanza in senso filosofico. Quest'ultimo tipo di *ousia* si può intendere in Origene in modi diversi: esiste un'*ousia*

111 Cfr. Bianchi U., *L'anima in Origene e la questione della metemempsicosi* in "Augustinianum" 26 (1-2) pp. 33-50, 1986.

propria degli esseri incorporei che sono tali perché non possono avere né sottrazione né aggiunte

ἡ μέντοι κυρίως οὐσία τοῖς μὲν προηγουμένην τὴν τῶν ἀσω-
μάτων ὑπόστασιν εἶναι φάσκουσι νενόμισται κατὰ τὰ ἀσώματα...

(Peuch 27, 8)

Ma esiste anche un' ousia dei corpi che possiamo intendere come un'ipostasi che preesiste all'essere, un'ipostasi senza qualità, senza forma ma inseparabile, al contempo, dalle qualità che può ricevere

κατὰ τούτους δὲ ἡ οὐσία ἐστὶν ἄποιός τε καὶ
ἀσημάτιστος κατὰ τὸν ἴδιον λόγον...

(Peuch 27, 8)

Origene adotta una concezione stoica dell'ousia tale per cui può ricevere tutte le qualità senza impegnarsi in alcuna. Il corpo infatti per gli stoici è formato da materia e qualità unite fra loro in maniera inscindibile. Vi è un'unica materia che che reca in sé il principio attivo di vita e razionalità che fa germinare da essa tutte le cose.

Questo secondo concetto di ousia si lega chiaramente all'idea di risurrezione dei corpi. In questo modo, come dice Crouzel, il corpo, nel momento in cui risorge, non riveste l'incorruttibilità ma assume la qualità dell'incorruttibilità, la sostanza del corpo rimane, dunque, la stessa¹¹².

Questo processo avviene in questo modo: Cristo conferisce alla sostanza dell'anima le qualità divine, l'anima, essendo sostanza incorporea, e dunque ousia secondo il primo significato enunciato da Origene, comunica al corpo la qualità dell'incorruttibilità.

Questa qualità si aggiunge alla sostanza del corpo ma non ne cambia, come già detto, la sostanza.¹¹³

Questa sostanza può essere accomunata in parte anche al logos che permette al chicco di trasformarsi in spiga di cui si è già accennato precedentemente.

112 Cfr. Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) pp.241-266

113 Cfr. PArch II, 10, 2

Infatti nel commentario al salmo 1 di Origene riportato da Metodio, rifacendosi all'esempio paolino, si dice:

Se abbiamo ben scelto bene l'esempio, si deve osservare che il logos spermatikos nel chicco di grano, appropriandosi della materia sottesa, e invadendola interamente, e permeandola del suo eidos, impone le facoltà che ha all'acqua, alla terra, al fuoco, all'aria e avendo vinto le qualità di questi elementi le muta in quello di cui è artefice lui stesso: e così realizza la spiga, che è di molto superiore al chicco in grandezza, aspetto (σχῆματι) e varietà¹¹⁴

Dunque, come dice Crouzel,¹¹⁵ il logos spermatikos si impossessa degli elementi che lo circondano, li penetra del suo eidos e gli impone le sue facoltà, li assimila sostituendo ad essi le sue proprie qualità. Allo stesso modo agirà, alla risurrezione, il logos del corpo umano.

In cosa consiste questo eidos corporale?

Origene nel passo riportato da Metodio dice

Dunque su questo argomento bisogna ragionare così: ogni corpo è messo insieme da una natura (physis) che assimila al di fuori di alcuni elementi come nutrimento e ne elimina altri al posto di quelli assimilati, per esempio dalle piante e dagli animali, e così non ha mai uno stesso sostrato (hypokeimenon) materiale.

Perciò in modo non inesatto il corpo è stato chiamato fiume, perché nel nostro corpo forse il sostrato primo non è lo stesso neanche due giorni. Ciononostante Paolo e Pietro sono gli stessi e questo non solo secondo l'anima, la cui sostanza (ousia) non scorre né subisce apporti esterni; infatti anche se la natura del nostro corpo è scorrevole, l'eidos che caratterizza il corpo è il medesimo anche come peculiarità (typous) che marcano le qualità (poioteia) corporea di Pietro e Paolo rimangono le stesse, qualità secondo cui rimangono nei corpi le cicatrici avute da bambini, o altre particolarità (idiomata) come le lentiggini o altro. Questo eidos, secondo il quale Pietro e Paolo sono formati, che è corporeo, nella risurrezione circonda di nuovo

114 Cfr. Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010 p.95

115 Cfr. Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) p. 249

l'anima mutata in meglio, non certo questo sostrato (hypokeimenon) soggiacente secondo la prima natura. Come l'eidos resta lo stesso dal neonato fino all'anziano, anche se i tratti (Charakteres) sembrano mutare di molto, così bisogna capire che l'eidos che abbiamo al presente è lo stesso che avremo in futuro, anche se ci sarà un grandissimo mutamento in bellezza. Infatti è necessario che l'anima che si trova in luoghi corporei si serva di corpi adatti a questi luoghi.¹¹⁶

L' *hypokeimenon* in questo contesto non indica più la sostanza immutabile della materia, come Origene fa in altri luoghi, ma, al contrario, ciò che cambia in continuazione, che scorre e varia come l'acqua di un fiume. L'*eidos* invece, è un principio di unità del corpo, equivalente alla sostanza della materia e al *logos spermatikos*. Questo *eidos* è del corpo perché mortale per natura ma riceverà nuova vita dal Cristo. Questo *eidos* non deve in alcun modo essere confuso con la forma esteriore del corpo, che Origene chiama $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ e che non potrà essere la stessa nel corpo resuscitato. L'*eidos* è costituito da quei segni che rivelano sul piano corporale, la permanenza di una personalità e che ci permettono di riconoscere un amico dopo molto tempo che non lo vediamo: nonostante molti tratti somatici siano cambiati capiamo che si tratta della stessa persona nonostante l'apparenza esteriore sia cambiata. Si tratta di un principio interno al corpo non dell'anima. Metodio fraintende questo termine e lo confonde con apparenza esteriore.

L'*eidos* è un concetto complesso che sembra partecipare del concetto di idea platonica, del concetto di forma aristotelica e di quello inerente ai logoi stoici¹¹⁷. Non solo infatti è principium individuationis del corpo anche principio di unità, di sviluppo e di esistenza. Ci si interroga se questo fraintendimento da parte di Metodio sia in buona o cattiva fede. Secondo E. Prinzivalli¹¹⁸ probabilmente Metodio non è in cattiva fede ma ha difficoltà a concepire un *eidos* svincolato da caratteristiche corporee e tende assimilare l'*eidos*, sulla base della sua vicinanza al pensiero aristotelico, a qualità della materia. Può essere, inoltre, che Metodio non sia l'autore di questo fraintendimento ma che, l'identificazione fra *eidos* e forma esteriore, corrisponda realmente ad una dottrina prodotta in ambienti

116 Metodio di Olimpo, *La risurrezione* (a cura di Miroslaw Mejzner e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010 p.91

117 Cfr. Crouzel H., *Les critiques adressées par Methode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps resuscité* in "Gregorianum" 53 fasc. 4, p. 679- 716 ,1972.

118 Cfr. Cfr. Prinzivalli E., *Magister ecclesiae : il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 2002 p. 112-113

origeniani del periodo.

Difficile, dunque, pensare che Metodio abbia così grossolanamente frainteso Origene. L'*eidos* di Metodio non è neanche quello aristotelico: in Aristotele, infatti l'*eidos* è solo subordinatamente la forma esteriore delle cose, mentre è principalmente l'intima natura delle cose, la loro essenza come lo è l'anima per l'uomo¹¹⁹.

Il concetto di *eidos* origeniano è sicuramente un concetto raffinato, complesso. Metodio, però, non è un ingenuo, ha una conoscenza approfondita dei classici e di Platone, ma anche della filosofia contemporanea e della medicina, inoltre conosce bene il pensiero origeniano. L'impressione è che più che una mancata comprensione via sia uno scopo e una destinazione diversa. La preoccupazione di Metodio sembra essere più su un piano pastorale che filosofico. Metodio è probabilmente un vescovo, o comunque un membro influente della comunità, che sembra cercar di assicurare i membri della sua comunità sottoposta a persecuzioni, che questo corpo ora straziato, verrà restituito e, nel fare questo, evita sottigliezze che potrebbero esser di difficile comprensione per i fedeli più semplici.

La risurrezione di Cristo costituisce per entrambi la garanzia della risurrezione dell'uomo. Per Origene nella trasfigurazione Cristo dà un anticipo della gloria futura ma deve mostrarsi in forma corporale per essere visto dai discepoli, si trova quindi in una sorta di stato intermedio che mantiene anche quando si mostra ai discepoli dopo la risurrezione. Al momento dell'ascensione deve assumere uno stato diverso per poter ascendere al cielo. Rufino e Girolamo ci dicono che Origene avrebbe creduto in una sparizione finale del corpo glorioso a favore di una completa incorporeità¹²⁰. Secondo Crouzel questa ipotesi è scarsamente credibile: più probabile che la dottrina attaccata da Girolamo ed Epifanio corrisponda a quella degli origenisti egiziani a loro contemporanei di cui l'opera di Evagrio conserva le opinioni.

119 Cfr. *Metafisica*, VII, 4-12

120 Cfr. Crouzel H. *La doctrine origénienne* du corps ressuscité, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) p. 261-62

La polemica escatologica nel De resurrectione: la dimostrazione della risurrezione della carne

A partire dalla sua visione del mondo, Metodio nel *De resurrectione* cerca di dimostrare la resurrezione della carne facendo uso di diversi argomenti. Non è possibile identificare Metodio con i semplici con cui se la prende Origene, perché cerca di dare una risposta razionale alle obiezioni degli eterodossi.

Riassumendo le sue argomentazioni possiamo dire che il centro e garanzia della risurrezione universale è data da Cristo. Cristo è risorto ed è apparso ai discepoli con il suo vero corpo, non è apparso ai discepoli in una sorta di forma intermedia come sosteneva Origene. In *De res III, 12, 2*, infatti, Metodio ci dice che Origene sosteneva che Cristo non avrebbe mostrato, una volta risorto, il corpo glorioso ma quello terreno perché solo così i discepoli avrebbero potuto vederlo. Per Metodio il corpo terreno di Cristo è anche quello risorto perché Dio non mente e non avrebbe creato un malinteso facendo credere che Cristo era risorto nella carne, malinteso che poi i discepoli avrebbero riferito al mondo intero.

L'uomo risorge, inoltre, perché, come abbiamo visto, sul piano ontologico corpo e anima hanno lo stesso valore, la materia è ontologicamente buona. Il corpo è stato creato incorruttibile ma ha perso questa sua caratteristica in seguito al peccato originale. Grazie a Cristo però il corpo e l'anima si possono sottomettere interamente a Cristo e, dopo la risurrezione il corpo, purificato, risorgerà incorruttibile.

Il corpo è complice (συνεργὸν) dell'anima (*De res I, 31, 7*), è partecipe sul piano morale del bene e del male ed è quindi moralmente giusto che anche il corpo venga punito o premiato insieme all'anima.

Per dimostrare che la carne è idonea a ricevere l'incorruttibilità, Metodio fa riferimento anche al mondo naturale: le stelle sono durevoli, perché non dovrebbe esserlo anche il corpo umano formato dalle stesse sostanze (*De res I, 34, 5*)? Alcuni animali vivono più a lungo dell'uomo ma, se l'uomo creato alle mani di Dio non è longevo, è giusto pensare che lo sarà dopo la risurrezione (*De resII, 22,1*). L'uomo può resistere al fuoco del giudizio finale come fa l'albero di agnocasto sul monte Olimpo (*De res II, 23*). Siamo,

inoltre, immortali perché fatti a immagine di Dio (De res I, 35 3-4).

Metodio dimostra infine che la possibilità fisica e scientifica della risurrezione della carne: una volta dissolto il corpo i quattro elementi fondamentali non si ritrasformano nelle rispettive sostanze mescolandosi con essi in modo irreversibile. Infatti il cibo non si trasforma direttamente nella carne del corpo (De res II, 11) ma negli umori che nutrono la carne. Gli elementi fondamentali e costitutivi di un corpo umano non possono essere utilizzati per la formazione di un altro essere essendo già stabiliti a livello embrionale, quindi anche se entrano in circolo tramite l'alimentazione dell'uomo non si trasformano in parti costitutive.

Facendo appello alle Scritture, inoltre, Metodio ne dà una interpretazione tale per cui dimostra come la promessa della risurrezione della carne sia già contenuta nella rivelazione.

Conclusioni

Come sosteneva Crouzel¹²¹ una parte di questo dibattito è basata sicuramente sul malinteso. Metodio non ha colto il concetto di *eidos* che permette di mantenere la sostanza del corpo pur cambiandone le qualità. La fama di Metodio come grande polemista contro Origene si è, però, anch'essa formata in seguito ad un malinteso. Come abbiamo già accennato per Metodio Origene è ancora un maestro degno di stima che ha influenzato il suo modo di interpretare i testi biblici. La sua fama di critico di Origene e del fraintendimento successivo delle dottrine origeniane sul tema della risurrezione è dovuto, in parte, a Epifanio. Epifanio nel suo trattato sulle eresie (Panarion haer.64, 10-12) cita il testo di Metodio da I, 20 a II, 8 ovvero il frammento di Origene e la confutazione da parte di Ebulio e Memiano. In questo modo ha fatto credere che Ebulio confutasse direttamente Origene e non le tesi Aglaofone che, invece, non vengono riportate. Così le concezioni di Aglaofone, come ad esempio quella delle tuniche di pelle, intese come il corpo dell'uomo, saranno attribuite ad Origene benché non ve ne sia traccia nei suoi testi. Origene, infatti, interpreta le tuniche di pelle in

121 Cfr. Crouzel H., *Les critiques addresses par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps resuscite* in "Gregorianum" 53 fasc. 4, p. 679- 716 ,1972.

chiave allegorica intendendole come la mortalità conseguente al peccato o la fragilità che risulta dalla corruzione della carne¹²².

Questi fraintendimenti si acuiranno durante la grande polemica antiorigenista del IV secolo. Il IV secolo vede il ritorno in auge del dibattito sulla risurrezione e quindi Origene, visto come fonte di disgregazione, viene di maggiormente criticato. Bisogna, però, sottolineare che, pur essendo i fraintendimenti di Metodio in questo contesto evidenti, non è sempre vero che tutte le incomprensioni riguardanti Origene possano essere fatte risalire a lui. Secondo Cvetkovic, infatti, Metodio non ha sempre frainteso il pensiero di Origene. Nel suo articolo “from Adamantius to Centaur”¹²³ sostiene, facendo puntuali riferimenti al *De creatis*, che Metodio non ha frainteso, per esempio, il concetto di eterna creazione di Origene. Conclude l'articolo affermando che “Origen in eyes of the bishop of Olympus strayed to heterodoxy in some of teachings. Even if Methodius disagreed with Origen, the great Alexandrian remained for him a “man of the church”, as Methodius claimed it in the *De Resurrectione*”

Inoltre, nella critica ad Origene, un ruolo importante è svolta dal *Contra Christianos* di Porfirio dove si insinua il dubbio che l'insegnamento origeniano sia un cedimento alla filosofia ellenica. Porfirio attacca, infatti, il dogma della risurrezione. C'è chi ha addirittura ipotizzato che il dialogo di Metodio sulla risurrezione, che è stato spesso concepito come antiorigeniano, sia piuttosto pensato contro il neoplatonismo e Porfirio¹²⁴.

Il contesto storico ha, quindi, sicuramente influito nella diversa impostazione delle due concezioni. Origene deve rispondere alle polemiche gnostiche e quindi cerca di spiegare con gli argomenti della filosofia come sia possibile la risurrezione della carne e come non sia un evento da considerarsi ripugnante. Metodio ha probabilmente in mente

122 Cfr. ibidem p. 708

123 CVETKOVIC V., *From Adamantius to Centaur: St. Methodius of Olympus' Critique of Origen*, in “Origeniana Decima. Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress. University School of Philosophy and Education “Ignatianum”. Kraków, Poland, 31 August - 4 September” 2009, ed. by S. KACZMAREK – H. PIETRAS in collaboration with A. DZIADOWIEC, Leuven -Paris -Walpole MA, Uitgeverij Peeters, 2011, pp. 791-802 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 244

124 Benjamin H. S., “Methodius von Olympus , Über die Aufestehung. Gegen Origenes un gegen Porphyrius, in *Origeniana Septima* (a cura di Wolfgang Bienert,Uwe Kühneweg) Peeters 1999, pp. 91-98.

le accuse di Porfirio e teme che la risposta di Origene abbia fatto eccessive concessioni al platonismo.

Metodio e Origene differiscono, inoltre, per quanto riguarda la concezione dell'uomo. Metodio rimane in parte ancorato al millenarismo e vede l'aldilà sia come una dimensione di perfezione, di compiutezza e dove l'infinita potenza di Dio è in grado di ricreare un uomo nuovo senza il peccato ma anche come una dimensione che sembra non essere ontologicamente diversa da quella terrena. Il regno di Dio verrà instaurato sulla terra e non c'è bisogno, per Metodio, di pensare ad un corpo diverso che si adatti ad un ambiente più puro ed etereo.

Origene accusa, invece, i millenaristi di avere una interpretazione troppo letterale della Bibbia e di avere una visione semplicistica della risurrezione.

Sicuramente vera, però, una diversa inclinazione nei confronti del corpo. Per Metodio il corpo è un dono positivo dato da Dio per la salvezza dell'uomo. Più sfumato il pensiero di Origene: sicuramente ne riconosce la sostanziale positività in quanto frutto dell'azione creatrice di Dio ma la parte superiore dell'anima, che mantiene nell'uomo l'elemento divino, si indebolisce e non comprende le realtà intellegibili se non a prezzo di una grave fatica. L'anima deve essere il più possibile purificata dalla materia e dai suoi vizi. Il corpo alla fine è un salvagente temporaneo ma, una volta portato a termine il suo scopo, diventa quasi inutile: non è possibile che il principio di identità di un essere umano consista in questo corpo.

L'unità e la bontà dell'unione fra anima e corpo è, invece, affermata con forza da Metodio.

In sostanza Metodio ha frainteso certamente il pensiero dell'alessandrino su questa questione e ha pensato che Origene avesse fatto una eccessiva concessione al pensiero platonico. Nel caso specifico di questo dibattito, però, e non su altre disquisizioni teologiche non lo ha però considerato completamente fuori dall'ortodossia. Confutando Aglaofone ha contestato forse più genericamente frange estremiste di cristiani platonizzanti che in parte potevano rifarsi al pensiero di Origene e ha colto un'effettiva difficoltà di Origene di conciliarsi con la corporeità umana.

Inoltre lo scopo e la preoccupazione di Metodio sembrano essere diversi. Difficilmente i

“semplici credenti” avrebbero potuto intendere le sottigliezze filosofiche del concetto di *eidos*. Durante le persecuzioni del III secolo è probabile che Metodius abbia voluto anche rassicurare i cristiani, che affrontavano la morte, che quel corpo, che ora stavano perdendo, l'avrebbero potuto ritrovare tale e quale alla risurrezione. La critica di Origene sembra essere un obiettivo secondario.

Rimane attuale, in questo dibattito, il problema posto da Origene. In cosa consiste la nostra identità, il principio che ci permette di rimanere noi stessi in un corpo il cui sostrato non rimane lo stesso neanche due giorni?

Bibliografia

Scritti di Metodio

Méthode d'Olympe *Le banquet; introduction et texte critique par Herbert Musurillo ; traduction et notes par Victor-Henry Debidour.*, Paris : Editions du Cerf, 1963

Methodius, *herausgegeben im auftrage der Kirchenväter-commission der Königl. preussischen akademie der wissenschaften*, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1917

Metodio d'Olimpo, *La verginità*, Città Nuova, Roma 2000

Metodio di Olimpo, La risurrezione (a cura di Miroslaw Mejnzer e M. Benedetta Zorzi B.) Città Nuova, 2010

Migne J.P. “Methodi Episcopi et Martyris Omnia Opera” *Patrologia Graeca*, vol 18, Paris, 1857

Musurillo H. , “trans. St. Methodius: The Symposium: A Tratisse on chastity” in *Ancient Christian Writers*, no.27 Westminster, Md .:Newman, 1958

Libri e articoli citati

Barbaglio G., *Le lettere di Paolo*, Borla, 1990

Beatrice P.F., “Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan” in *Vigiliae Christianae* Vol. 43, No. 3 (Sep., 1989), pp. 248-281

Beatrice, P. F. “le tuniche di pelle . Antiche letture di Gen 3, 21”, in *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di Ugo Bianchi, Roma 1985

Benjamin H. S., “Methodius von Olympus, Über die Aufstehung. Gegen Origenes un gegen Porphyrius, in *Origeniana Septima* (a cura di Wolfgang Bienert,Uwe Kühneweg) Peeters 1999, pp. 91-98.

Bianchi U., *L'anima in Origene e la questione della metemempsicosi in Augustinianum*

26 (1-2) pp.33-50 , 1986.

Bonwetsch N., *Die theologie des Methodius von Olympus*, Weidmannsche buchhandlung, Berlin, 1903

Bracht K., *Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Mohr Siebeck, 1999

Cattaneo E., “La dottrina dei sensi spirituali in Origene: nuovi apporti”, *Adamantius* 11 (2005) pp. 101-113

Crouzel H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) pp.241-266

Crouzel H., *Les critiques adressées par Methode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps resuscité* in “Gregorianum” 53 fasc. 4, p. 679- 716 ,1972.

Cvetkovic V., *From Adamantius to Centaur: St. Methodius of Olympus’ Critique of Origen*, in “Origeniana Decima. Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress. University School of Philosophy and Education “Ignatianum”.

Kraków, Poland, 31 August - 4 September” 2009, ed. by S. Kaczmarek – H. Pietras In collaboration with A. Dziadowiec, Leuven -Paris - Walpole MA, Uitgeverij Peeters, 2011, pp. 791-802 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 244

Dizionario enciclopedico del Medioevo / direzione di André Vauchez ; con la collaborazione di Catherine Vincent; edizione italiana a cura di Claudio Leonardi. Città Nuova editrice, 1998 Roma

Danielou J. , *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1975
éd. S. Morlet, Paris, 2011

Farges J., *Idees morales et religieuses de Methode d'Olympe*, Beauchêne, 1920

Le traité de Porphyre contre les chrétiens : un siècle de recherches, nouvelles questions, éd. S. Morlet, Paris, 2011

Marcheselli-Casale C., *Risorgeremo, ma come? risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana, II sec. a.C.-II sec EDB*, 1988

Mees M., *Paulus, Origenes und Methodius über Die Auferstehung der Toten*. In “Augustinianum” 26 (1-2), 1986 pp.103-113.

Mejzner M., “L’ΕΙΔΟΣ e l’ΟΧΗΜΑ: La critica al concetto origeniano di risurrezione

nel contesto dell'escatologia intermedia nel De resurrectione di Metodio di Olimpo” p . 907-919 in *Origeniana Decima Origen As Writer* , Uitgeverij Peeters Leuven – Paris – Walpole, Ma, 2011

Mejzner M. SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011

Musurillo H., “Methode d'Olympe”, In *Dictionnaire de Spiritualité X* (1980) p. 1110
Origene, *Contro Celso*, Morcelliana, 2000

Patterson L. G., *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and life in Christ*, Catholic University Press, 1997

Prinzivalli E., *Magister ecclesiae : il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 2002.

Prinzivalli E., "Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare", *Annali di storia dell'esegesi*, 15 (1), 1998, pp. 125-151

Prinzivalli E., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma, 1985

Ramelli I., *Maximus on Evil, and God: Arguments for Identification of the source of Eusebius, PEVII, 22 with Maximus of Tyre* in “Adamantius”, 16 , 2010 p. 230-255

Rhode E., *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*, Volume 6, London, 1925

Rinaldi G., *La Bibbia dei pagani*, EDB, Bologna, 1997

Salmona B., (1978). “Origene E Gregorio di Nissa Sulla Resurrezione Dei Corpi e L'Apocatastasi.” *Augustinianum* 18 (2):383-388.

Vaillant A., “Le De autexusio de Mèthode d'Olympe” *Patrologia Orientalis* 22, no. 5 (Paris: firmin- Didot), 1930

Zambon M. , s. v. “Contra Christianos” in *Le Dictionnaire des philosophes antiques V b de Plotina à Rutilius Rufus*, Paris : CNRS éd., 2011

Zorzi B., "Metodio d'Olimpo, un autore 'minore'?", *Révue d'études augustiniennes et patristiques*, 52 (2006) 31-56

Zorzi B., *Desiderio della bellezza: (erōs tou kalou) : da Platone a Gregorio di Nissa : tracce di una rifrazione teologico-semantica*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007