



Università degli studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze Storiche

**“Sarà necessario insegnare loro che razza di cose vanno
dicendo, e da che fonti le hanno tratte...”:**

Celso e l'interpretazione del libro della *Genesis*.

Relatore: Prof. Marco Zambon

Laureanda: Barba Veronica

Anno Accademico 2015/2016

Introduzione 5

Capitolo I 11

Antichità e sapienza del popolo giudaico

1.1. *“Abbandonarono l’Egitto, trasferendosi in Palestina e in quella che oggi viene chiamata Giudea...”*: le origini e la sapienza degli ebrei. 11

1.2. *“Sempre, dall’inizio dei secoli, vi sono state molte conflagrazioni e molte inondazioni...”*: miti biblici e miti greci. 23

1.3. *“C’è un’antica tradizione, risalente all’inizio dei tempi...”*: la conoscenza condivisa dai popoli antichi. 34

Capitolo II 45

Allegoria pagana e allegoria biblica

2.1. *“Seguite come guide i poeti ispirati da Dio, i sapienti e i filosofi da cui ascolterete molti divini insegnamenti...”*: Celso e l’allegoria filosofica greca. 45

2.2. *“I più ragionevoli tra i Giudei e i Cristiani si vergognano di queste storie e cercano di dare loro un’interpretazione allegorica...”*: i criteri dell’esegesi allegorica. 58

2.3. *“In ogni caso le allegorie scritte, sembra, su questi racconti sono molto più vergognose e inverosimili dei racconti stessi...”*: Origene e l’allegoria cristiana della *Genesi*. 71

Capitolo III	79
3.1. <i>“Maestro efficacissimo di problemi teologici è Platone...”</i> : Celso e il Dio della <i>Genesi</i> .	79
3.2. <i>“Dio non ha né bocca né voce; Dio non ha nessun'altra delle cose che noi conosciamo...”</i> : Origene e la vera natura del Dio cristiano.	92
Conclusioni	107
Bibliografia	113

Introduzione

Sull'autore del *Discorso Vero* si sa poco o nulla. Probabilmente il suo contributo alla storia del pensiero sarebbe stato completamente sconosciuto se il noto (lui sì) Origene, non fosse stato spinto a dedicargli attenzione. L'opera di Celso ci è giunta, infatti, perché Origene fu sollecitato dal proprio patrono Ambrogio, a replicare alle accuse mosse ai cristiani da questo intellettuale pagano e, per farlo, decise di citare in modo più o meno letterale il *Discorso vero*, facendo seguire ad ogni critica le proprie contro argomentazioni. Il risultato finale ha la forma e le caratteristiche del commentario, un genere letterario di origine alessandrina, che secondo G. Lanata, Origene adottò sistematicamente a partire dal ventisettesimo capitolo del libro I. Non possedendo il testo originale di Celso, gli studiosi si sono divisi fra chi ritiene che nell'opera di Origene ne leggiamo soltanto un frammentario surrogato, con lacune testuali e ordine spesso invertito, e chi, invece, considera l'alessandrino 'onesto' nell'aver trasmesso fedelmente la maggior parte dell'opera del suo avversario.

È Origene stesso ad informarci di aver omesso quelle che considerava ripetizioni o nozioni sbagliate e di aver modificato l'ordine espositivo di Celso. Nonostante questo, prevale l'opinione 'ottimista' sul fatto che sia possibile accedere alla maggior parte del contenuto originale. La scarsità delle informazioni biografiche non consente, invece, di essere altrettanto ottimisti sulla possibilità di identificare l'autore e la data di composizione del *Discorso Vero*.

Origene dice soltanto che Celso 'è morto da molto tempo' quando si accinge a confutarne l'opera e propone ipotesi di identificazione che vanno da un 'Celso epicureo', vissuto al tempo di Nerone, ad un omonimo dell'epoca di Adriano, ad un autore di libri contro la magia, ad una persona diversa da tutte le precedenti. Per un totale di quattro possibili attribuzioni. Da Luciano e da Galeno sappiamo, inoltre, dell'esistenza di altri *Celso* nel II sec. d.C.: uno è il dedicatario dell'opera *Alessandro o il falso profeta* di Luciano (del 180 d.C.), l'altro è il destinatario della *Lettera a Celso l'epicureo* di Galeno. Ma ci furono anche Publio Giuvenzio Celso, un giurista che possedeva importanti cariche pubbliche nella prima metà del II secolo e il funzionario che diede il proprio nome alla famosa biblioteca di Efeso, sul finire del regno di Traiano. In che rapporto sta il nostro autore con questi personaggi è quasi impossibile da stabilire: le sue

conoscenze di alcuni gruppi gnostici e sette cristiane escludono soltanto che possa essere vissuto sotto Nerone.

I pochi riferimenti dello stesso Celso non permettono nemmeno di determinare una data di composizione; le informazioni che si possono ricavare dal testo sono, infatti, insufficienti e quelle più sicure sono soltanto due: la conoscenza dei discepoli di Marcellina, che secondo Ireneo fu a Roma dal 157 al 168 e il fatto che i barbari rappresentassero un serio pericolo per l'Impero, minaccia che fu costante per tutto il regno di Marco Aurelio e più intensa negli anni 177-180 d. C. Il suo patriottismo e l'enfasi posta sulla necessità che anche i cristiani partecipino alla difesa dell'Impero, hanno portato alcuni a considerarlo originario di Roma ma, in realtà, queste sono istanze che qualsiasi alto funzionario provinciale avrebbe potuto condividere. In base a questi e pochi altri accenni si ritiene che abbia composto la sua opera tra il 160 e il 180 d.C.

Un altro problema riguarda la sua appartenenza filosofica. Origene lo presenta più volte come un epicureo ma non è chiaro se ne sia realmente convinto o se faccia ricorso ad una forma stereotipata di diffamazione. Nel *Contro Celso* lo accusa in più occasioni di mistificare il suo epicureismo per dare maggiore credibilità alla propria polemica anti cristiana ma, altre volte, riconoscendo i numerosi richiami espliciti ed impliciti alla dottrina platonica, ritiene più probabile l'omonimia con un altro filosofo epicureo o la sua conversione al platonismo. Alla critica moderna questo epicureismo sembra improbabile, soprattutto considerato il confronto tra le sue tesi teologiche, cosmologiche e antropologiche e quelle di medioplatonici come Plutarco, Massimo di Tiro, Alcino, Numenio di Apamea e Attico. Una sua collocazione nel medioplatonismo è quindi l'ipotesi più accreditata.

Un fattore importante da considerare è che, nonostante spesso si parli di 'polemica' o di 'disputa' tra Celso e Origene, il loro non è affatto un dialogo. Li separano, infatti, almeno ottant'anni, un lasso di tempo in cui avvengono significativi cambiamenti nell'elaborazione e nella divulgazione della dottrina cristiana. Quando Celso scrive il suo *Discorso*, la superiorità della cultura greca e del suo razionalismo filosofico su qualsiasi altra tradizione, sicuramente su quella giudaica e cristiana, appariva come un dato incontrovertibile. Lo dimostrano chiaramente l'elitarismo e il disprezzo con cui il filosofo si rivolge ai cristiani, che considera dei *parvenu*, degli 'ultimi arrivati sulla scena del mondo'.

Quando, invece, Origene si accinge a scrivere la sua risposta, negli anni tra il 247 e il 249 d.C., la situazione è cambiata. In questo arco di tempo, soprattutto grazie ai padri alessandrini, l'esegesi biblica era diventata sempre più raffinata e la dottrina cristiana era ormai in grado di competere alla pari con la cultura greca. Origene stesso impresso una svolta decisiva in questo senso con il suo instancabile lavoro di esegeta e studioso dei testi sacri; un lavoro che si tradusse in una mole di scritti, che gli guadagnò il riconoscimento di autore greco cristiano più prolifico di sempre e una bibliografia ad oggi vastissima.

Origene fu un cristiano profondamente credente ma anche un uomo educato alla *paideia* greca, caratteristiche che, abbinate, gli guadagnarono una precoce fama nei luoghi in cui visse ed insegnò. Probabile fondatore del *Didaskaleion* di Alessandria, le sue tesi teologiche suscitarono critiche feroci e difese appassionante da parte di contemporanei e posteri, a testimonianza ulteriore dell'importanza che la sua personalità e il suo lavoro ebbero nella storia cristiana.

Anche Celso è un uomo colto: secondo alcuni era lui stesso un insegnante di filosofia, secondo altri era semplicemente un degno rappresentante del ceto superiore della sua epoca. Quello in cui vive è un tempo in cui la stabilità di un impero ancora all'apogeo del suo splendore lo porta a pensare, che il mondo che conosce e di cui orgogliosamente rivendica l'appartenenza, durerà per sempre. Al tempo di Origene, invece, la crisi politica, economica e sociale, che già da qualche decennio si faceva sentire, porta sempre più persone, anche tra i pagani colti, a cercare rifugio nell'irrazionale e nella 'fede'. Dal momento in cui questa fede comincia ad essere abbracciata e difesa da persone con una formazione culturale come quella dell'alessandrino, è facile capire come il cristianesimo, nonostante l'inasprirsi delle persecuzioni, si ricavi sempre più spazio in quegli stessi ambienti che ottant'anni prima fieramente lo disprezzavano.

Il *Discorso Vero* è considerato la prima opera polemica contro i cristiani. Non fu certo il primo scritto a trattare dell'argomento ma fu il primo a proporre una confutazione sistematica, anche sul piano filosofico, della dottrina cristiana. Gli intellettuali greci e romani iniziarono ad accorgersi dell'esistenza del cristianesimo e a dedicargli le prime riflessioni verso la metà del II secolo. Galeno, in particolare, fu il primo a parlare dei cristiani come di una 'scuola filosofica', anche se la definì 'debole' per la preminenza accordata alla 'fede' sulla 'ragione'. Sempre nel corso del II secolo vengono prodotti scritti, rivolti alle massime cariche dell'impero e al mondo colto, in difesa dei cristiani. Tra questi, si annoverano quelli di Aristide, Atenagora,

Taziano e Giustino. Anche Celso conosce questi scritti apologetici ma, eccettuato il caso di Giustino, al quale, secondo alcuni, sarebbe indirizzato proprio il *Discorso Vero*, non sembra che li abbia letti direttamente.

Nello stesso periodo, nonostante la minaccia che questa ‘folle superstizione’ inizia a rappresentare per funzionari imperiali e uomini colti (incluso l’imperatore Marco Aurelio), il cristianesimo rimane, per il grosso dell’opinione pubblica, un credo degno più di scherno e di disprezzo che di attenzione seria. Di certo non è considerato un interlocutore all’altezza di partecipare all’acceso dibattito tra correnti e scuole filosofiche che caratterizzava il periodo.

Celso è il primo a presagire che questa ‘fede irrazionale’, che spinge al sacrificio estremo della vita un numero sempre crescente di persone e che le persecuzioni sembrano accrescere invece di sedare, rappresenta, per il suo mondo, un pericolo nuovo da non sottovalutare. Per questo, primo fra gli intellettuali pagani, si documenta, cercando di conoscere questa dottrina a partire dai suoi testi. Certo non si può dire che le sue informazioni siano accuratissime ma, grazie ad esse, il livello della disputa si eleva notevolmente: d’ora in poi il cristianesimo sarà sempre più considerato una dottrina da combattere con le armi della filosofia che una semplice ‘setta di fanatici’.

È difficile stabilire, in base ai riferimenti testuali, quali scritti Celso conoscesse di prima mano. Sicuramente conosceva fonti ebraiche ostili al cristianesimo e le loro teorie sulle origini di Gesù, come emerge dalle accuse che gli rivolge nel I e nel II capitolo. Secondo G. Lanata conosceva anche il *Vangelo di Matteo* e T. Burke ritiene quasi certo che avesse letto la *Genesi* o che al limite le sue fonti citassero direttamente il testo greco della *Settanta*. Altre allusioni a parti della *Legge* e dei *Profeti* non sembrano invece sufficienti a certificarne una lettura diretta. Conosceva, infine, i testi e i rituali di sette gnostiche come i marcioniti e gli ofiti che, forse intenzionalmente, non distingue dai cristiani ‘ortodossi’. In ogni caso, si può dire che Celso aveva della *Sacra Scrittura* una conoscenza inusuale, sicuramente superiore a quella dei pagani suoi contemporanei¹.

¹ Sulle informazioni fin qui fornite cfr. la voce *Celso* nel *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* diretto da Angelo di Berardino, Vol. I, Ed. Marietti, 1983; le voci *Celso* e *Origene* in: *Origene, Dizionario. La Cultura, il Pensiero, le Opere*. A cura di Adele Monaci Castagno, Città Nuova Editrice, Roma, 2000; la Prefazione di G. Lanata all’edizione da lei curata del *Discorso Vero*, Adelphi, Milano, 1987; M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene a cura di L. Perrone, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, 1998; G. T. Burke, *Celsus and The Old Testament*, *Vetus Testamentum*, Brill, 1986, Vol. 36, pp.241-245; G. G. Stroumsa, *Celsus, Origen*

Proprio da questa conoscenza prende le mosse il presente lavoro, il cui scopo, in particolare, è quello di analizzare le tre principali critiche che emergono dalla lettura celsiana del testo della *Genesi* e le rispettive risposte di Origene. Queste critiche riguardano rispettivamente: le credenziali degli ebrei come popolo in grado di parlare di cosmogonia e antropologia, il ruolo dell'allegoria nell'interpretazione di questo testo e la concezione di Dio che emerge da esso.

Le accuse agli ebrei sviluppano tematiche in realtà già note alla letteratura anti giudaica: le origini oscure, il plagio della sapienza greca e la dubbia personalità di Mosè. L'esegesi allegorica, applicata da tempo ai poemi epici e alla mitologia tradizionale, è ritenuta da Celso inapplicabile alla *Genesi*, un testo 'straniero' dal contenuto 'assurdo' e dall'assai 'scarso' valore formale. Infine, a proposito di Dio, Celso mostra nel modo più chiaro la sua appartenenza filosofica, contrapponendo il Dio 'sommo' platonico a quello genesiaco, che ha caratteristiche antropomorfe (nell'aspetto e nel comportamento) giudicate dal filosofo ridicole ed empie.

La difesa di Origene si affida, a sua volta, a fonti giudeo ellenistiche e addirittura pagane per affermare la saggezza e l'antichità degli ebrei e, contro l'irragionevole parzialità di Celso, si impegna a rivendicare anche per la *Sacra Scrittura* un'esegesi allegorica che ne sveli il significato spirituale. Certamente Origene considera questa interpretazione necessaria per quelle parti della *Genesi* che trattano della cosmogonia, della creazione dell'uomo, dell'aspetto e delle passioni di Dio: tutti temi che costituivano un particolare motivo di scandalo per i pagani.

Una precisazione doverosa riguarda le traduzioni utilizzate del *Discorso Vero* e del *Contro Celso*, testi che ci sono stati trasmessi in un'opera unica, il *Contro Celso* appunto. Dell'opera di Origene è stata scelta l'edizione Morcelliana curata da Pietro Ressa e presentata da Claudio Moreschini (CC nel testo) ma la lettura lineare della sola opera di Celso mi è comunque sembrata utile per una conoscenza più completa dell'autore e per immaginare come avrebbe potuto essere un confronto 'reale' sulle tematiche analizzate. A questo proposito ho utilizzato l'edizione del *Discorso Vero* curata da Giuliana Lanata per Adelphi a cui fanno riferimento le abbreviazioni DV nel testo.

and the nature of religion, Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel *Contro Celso* di Origene a cura di L. Perrone, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, 1998.

Capitolo 1

L'Antico Testamento e i suoi autori

1.1. “*Abbandonarono l’Egitto, trasferendosi in Palestina e in quella che oggi viene chiamata Giudea...*”²: Le origini e la sapienza degli ebrei.

Una parte fondamentale della critica di Celso è volta a sottolineare l’inconsistenza dei contenuti della dottrina cristiana attraverso l’accusa che essa non può vantare una tradizione sapienziale antica. In risposta a questa critica, di cui avvertono la pericolosità, apologisti come Origene - che condividono il presupposto dell’antichità come ‘garanzia di qualità’- fanno appello alla dipendenza del cristianesimo dalla tradizione mosaica.

The attack on christianity in pagan literature was on two front: first, it was the first religion devoid to a nationalistic connection; and second, it was new and have no real roots in the past [...] It was only by insisting that Christianity was a continuation, and indeed a logical climax, of Judaism that Origen was able to meet these charges³.

Celso insiste sul fatto che i cristiani si sono staccati da quelle che affermano essere le proprie origini, che i loro costumi e le loro leggi sono diversi e nuovi rispetto a quelli degli ebrei e che mancano di unità come gruppo⁴. In risposta alle prime due critiche Origene sottolinea, invece, la continuità con il giudaismo e nel fare questo si confronta con molte delle tradizionali accuse che venivano rivolte ai giudei. Celso, infatti, conosce e riprende quel repertorio di temi anti-giudaici che già avevano ampiamente diffuso i critici delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio. Il compito di Origene, perciò, è delicato: da un lato, deve fondare storicamente e

² G. Lanata, *Celso. Il Discorso Vero*, III 5.

³ Louis H. Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem: The Issue of Jewish Origin*, *Vigiliae Christianae* 44, E. J. Brill, Leiden, 1990, p.107.

⁴ Parte del libro I e tutto il libro II del *Discorso Vero*, sono noti come Prosopopea del Giudeo perché qui Celso mette in bocca a questo personaggio d’invenzione le accuse che dal suo punto di vista un ebreo avrebbe potuto rivolgere ai cristiani sul motivo che li aveva spinti a seguire la nuova dottrina di Gesù. In particolare: libro II, 1-7 sul tradimento dei costumi patri e sulla mancanza di unità tra i cristiani stessi: libro III, 9-14.

teologicamente il cristianesimo mettendolo in continuità con una tradizione che deve dimostrare autorevole e antica (anche contro avversari interni come Marcione⁵, che, invece, ponevano enfasi proprio sulla novità della dottrina di Gesù); dall'altro, deve fare attenzione a non porre troppa enfasi sulla lode dei costumi e della tradizione ebraica, per non cadere nella trappola di esporre i cristiani all'accusa di aver ingiustamente abbandonato tradizioni antiche.

Il tema dell'origine del popolo giudaico è una questione che entrambi affrontano con argomenti che risalgono alla storiografia ellenistica. Celso insiste sulle presunte origini egiziane dei giudei, sul loro carattere «ribelle e arrogante» e sul ruolo marginale e insignificante che hanno avuto nella storia della civiltà. Afferma che questi non sono altro che «caprai e pecorai» di stirpe egiziana, «dediti alla stregoneria a cui li ha iniziati Mosè» (DV I 23-26); dei sediziosi, che «abbandonarono l'Egitto, trasferendosi in Palestina e in quella che oggi viene chiamata Giudea, in seguito a una rivolta contro la comunità egiziana e in spregio ai culti praticati abitualmente in Egitto» (DV III 5).

A questa versione diffusa della storia ebraica, Origene, contrappone il racconto biblico, sottolineando la condotta immorale degli egiziani che, stando all'*Esodo*, maltrattarono senza motivo quelli che erano loro ospiti. Infatti gli ebrei, recatisi in Egitto in seguito ad una carestia, sarebbero stati ridotti in schiavitù e liberati solo quando il castigo di Dio costrinse gli egiziani a lasciarli andare (CC III 5):

Origen also makes reference to the plagues recorded in the Book of Exodus which Celsus had conveniently left out, and which narrates that after the Egyptians had been smitten with plagues by God they reluctantly and grudgingly let those whom they had wrongly enslaved go where they liked⁶.

Gli egiziani, offesi per lo smacco subito, affermarono che Mosè aveva compiuto miracoli grazie alla stregoneria e a poteri magici, accusa che, tramite la propaganda anti-giudaica, è arrivata in seguito fino a Celso:

Celsus claims that the Jews were Egyptians by race. But Origen shows this claim to be nothing but the product of a fertile imagination, because the Jews were actually Hebrews by race and not Egyptians as their language and name testify⁷.

⁵ Cfr. Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem*, p.108.

⁶ L.N. Fernando, *Origen's use of scripture in Contra Celsum*, Origeniana Sexta. Origène et la Bible, Actes du colloquium Origenianum Sextum, Leuven University Press, 1995, pag.245.

⁷ Fernando, *Origen's use of scripture in Contra Celsum*, p. 244.

Celso, secondo Origene, parteggia apertamente per gli egiziani pertanto non è una fonte attendibile. Nel rispondere alle sue accuse l'alessandrino fa riferimento a quegli storiografi giudeo-ellenisti che già avevano fornito materiale a supporto dell'origine antica del popolo ebraico.

Come documentato da A. J. Droge⁸, la disputa su quale popolo fosse il primo e vero autore della civilizzazione, e su quali dei o eroi fossero i responsabili dell'introduzione dei saperi e delle tecniche dell'umanità, era iniziata in epoca ellenistica con le varie 'storiografie patriottiche' di autori come Berosso di Babilonia, Ecateo di Abdera, Maneto di Eliopoli e Filone di Biblo. Nel quadro dell'ampia risposta dei popoli non greci del medio oriente all'egemonia culturale dell'Ellenismo, questi autori composero storie degli egiziani, dei babilonesi e dei fenici con uno stile grecizzante, rivendicando ciascuno il primato civilizzatore dei propri dei o antenati e l'antica origine del proprio popolo. Non potendo negare il progresso culturale dei conquistatori ma volendo, allo stesso tempo, competere con esso su un piano di parità, queste popolazioni orientali svilupparono la teoria del 'furto' greco della sapienza barbara e delle imprese gloriose dei propri dei ed eroi.

Tra tutte le cronache nazionalistiche quella degli ebrei era una come le altre e con esse condivideva delle caratteristiche definite: una tendenza all'universalismo; il porre enfasi sull'ineguagliabile antichità del proprio popolo; l'attribuzione del progresso della civiltà agli eroi e agli dèi del proprio paese; un atteggiamento critico verso la religione e la mitologia greca e la pretesa di possedere registri storici superiori per antichità e affidabilità

Ecateo di Abdera, del quale conosciamo gli scritti tramite la *Biblioteca Storica* di Diodoro poi compendiata da Fozio, sembra essere stato il primo a mettere per iscritto la teoria che la religione e la cultura greca provenissero in realtà dall'Egitto⁹. Ecateo, che visse al tempo del faraone Tolomeo I (305-283 a.C.), inserì nella propria opera etnografica sull'Egitto anche un capitolo sulle origini del popolo giudaico.

Secondo il suo resoconto, una pestilenza avrebbe convinto gli egiziani, in epoca remota, ad espellere gli stranieri, il cui numero eccessivo aveva scatenato l'ira degli dèi. Questa

⁸ Arthur J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989. Cfr. in particolare pp.2-11 e 195.

⁹ Cfr. al riguardo Lucio Troiani, *Aspetti dell'Ellenismo nel pensiero ebraico Antico (III sec a. C. - I d.C.)*, *Gli Ebrei nell'Impero Romano*. Saggi Vari a cura di Ariel Lewin, Ed. La Giuntina, Firenze, 2001.

moltitudine di genti estranee, infatti, non tributava alle divinità il culto dovuto perché seguiva altri usi e tradizioni. Tra questi popoli stranieri residenti in Egitto «Ecateo distingueva i più illustri e i più attivi, i quali arrivarono “in Grecia e in certi altri luoghi” [...] dalla “massa numerosa” che si sarebbe stabilita in Giudea, che era allora deserta»¹⁰. Probabilmente Ecateo combinava dati tratti dal libro dell'*Esodo* e tradizioni originarie dell'Egitto, che attribuivano a Mosè la fondazione di questa colonia di giudei.

Seguendo lo schema del genere storiografico greco della “fondazione”, che faceva dell'ecista (fondatore) una figura chiave per la legislazione e le istituzioni sacre, Ecateo attribuisce a Mosè la fondazione del tempio di Gerusalemme, la redazione delle leggi e la divisione del popolo in 12 tribù. Anche se era un *topos* della storiografia greca sui popoli stranieri sottolinearne la diversità e l'originalità, Ecateo, fu il primo a descrivere i giudei come un popolo che segue riti sacri e regole assolutamente peculiari; regole che lo portano a vivere separato dagli altri e ad essere ostile agli stranieri. È da qui che nascerà, poi, l'accusa di ‘odiare il genere umano’ che sarà tanto famosa nella successiva propaganda anti-giudaica.

Il prestigio di Ecateo e del suo lavoro nella storiografia giudeo-ellenistica successiva fu dovuto, principalmente, al fatto che fu il primo scrittore greco a parlare del popolo ebraico. Inoltre la qualità e la struttura argomentativa della sua opera la resero il modello indiscusso di tutte le storiografie patriottiche. Diodoro, riportando le affermazioni di Ecateo sulla discendenza egizia dei fondatori di grandi città come Babilonia e Argo e di territori come il Ponto e la Giudea, aggiunse, poi, la prima citazione nota di Mosè nella letteratura greca pagana: descritto come un uomo saggio e coraggioso, Mosè, secondo Diodoro, sarebbe fuoriuscito dall'Egitto e si sarebbe stabilito in una regione tra la Siria e l'Arabia. Qui avrebbe costruito molte città tra cui Gerusalemme, nella quale avrebbe fondato il tempio più venerato da questo popolo e stabilito per primo le regole del culto e le leggi.¹¹

L'importanza di Ecateo per la storiografia ebraica è sottolineata da Droge: «the Jewish historians Eupolemus and Artapanus appear to have used Hecataeus' Egyptian history as a model for their own attempt to (re)present biblical history in greek form»¹². Da questi e altri autori, che conosciamo attraverso la monografia *Sui Giudei* di Alessandro Polistore, a sua volta

¹⁰ Troiani, *Aspetti dell'Ellenismo nel pensiero ebraico Antico*, p.48.

¹¹ Cfr. Troiani, *Aspetti dell'Ellenismo nel pensiero ebraico Antico*.

¹² Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p.7.

riportatoci in parte da Eusebio di Cesarea, sappiamo che anche gli storici ebrei rivendicarono un posto nella disputa ellenistica sulle origini e che, in risposta ad Ecateo, presentarono Mosè e i patriarchi come i veri padri della civilizzazione dell'antico oriente. Al materiale di storiografi come Eupolemo, lo Pseudo-Eupolemo e Artapano avrebbero attinto, in seguito, alcuni apologeti cristiani per rivendicare il primato e il valore della loro fede in risposta ai pagani:

To be sure, the Christian intellectual response to pagan criticism was, *mutatis mutandis*, similar to that of Hellenistic Judaism. [...] Thus before we can properly understand either Jewish or Christian apologetic both must be placed in a broader historical and literary context, namely, the encounter between Hellenism and the civilizations of the ancient Near East, and the literature produced as a result of that encounter. What Hecataeus and his successors did for the nations of the eastern Mediterranean, Jewish and Christian apologists attempted to do on behalf of their own religions: to portray them in a way that would appeal to Greek and Roman educated opinion.¹³

Eupolemo definì Mosè il 'primo uomo saggio' e gli attribuì l'invenzione della filosofia, della scrittura e l'introduzione delle prime leggi. L'invenzione della scrittura era, infatti, un argomento centrale nelle rivendicazioni riguardanti il 'primato' di un popolo. Erodoto, per esempio, riteneva che fosse stato Cadmo a portare l'alfabeto in Grecia dalla Fenicia, pur non escludendo che la sua più antica origine fosse egiziana.

Ecateo invece, seguendo quello che doveva essere un *topos* culturale diffuso, sostenne l'origine egiziana della scrittura e la successiva diffusione in Grecia per merito di Danao. In particolare, ne attribuiva l'invenzione alla figura mitica di Thot, lo scriba di Osiride, e influenzò storiografi come Berosso e Filone di Biblo, che, animati dallo stesso patriottismo, la attribuirono al messaggero divino Oannes e all'eroe Taaut (il greco Ermes e l'egizio Thot).

L'importanza che il tema della scrittura e del linguaggio mantenne nel dibattito sull'antichità, l'originalità e il prestigio di un popolo è mostrata anche dal fatto che, molto più tardi, Origene si appellerà proprio al dato linguistico per contestare a Celso l'origine egiziana dei giudei. Secondo l'alessandrino, infatti, non è possibile che di colpo un gruppo di rivoltosi sia diventato un popolo con un proprio linguaggio: piuttosto «la lingua patria degli ebrei esisteva già prima della loro discesa in Egitto e diverse da quelle degli Egiziani erano le lettere ebraiche, servendosi delle quali Mosè scrisse i cinque libri considerati sacri dai Giudei» (CC III 6). Se il motivo alla base della scelta di abbandonare la lingua egiziana fosse stato l'odio

¹³ Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p.8

verso la stessa, tanto valeva usare la lingua siriana o fenicia, che già esistevano, piuttosto che formarne una nuova dal nulla (CC III 6).

Insieme all'invenzione della scrittura, anche il possesso di leggi scritte era considerato un elemento determinante del livello di civilizzazione di un popolo: se Ecateo aveva accordato questo primato all'eroe egiziano Mneves, Eupolemo, favorito dalla somiglianza ortografica, rivendica lo stesso primato a Mosè, di cui il nome egiziano Mneves non sarebbe altro che un errore di traduzione.

L'autore noto come Pseudo-Eupolemo segue lo stesso schema argomentativo con la differenza di presentare Abramo, e non Mosè, come eroe civilizzatore: invece delle leggi o della scrittura, Abramo è presentato come lo scopritore dell'astrologia, considerata una delle maggiori conquiste dell'umanità: una conquista che avrebbe trasmesso prima ai fenici poi agli egiziani. Artapano, infine, non solo attribuisce ad Abramo l'insegnamento dell'astrologia al Faraone ma anche l'invenzione dell'agricoltura e delle unità di misura a Giuseppe, che fu governatore d'Egitto, e a Mosè la paternità della filosofia e della religione egizia. Sempre l'assonanza tra i nomi porta Artapano ad affermare che Mosè non sarebbe altri che il greco Museo, maestro di Orfeo e inventore di inni e musica, a cui alcuni sacerdoti egiziani avrebbero attribuito il nome Hermes in virtù della capacità di spiegare le scritture sacre (ermeneutica).¹⁴

Anche se tutte queste argomentazioni sono ovviamente dubbie, la loro grande diffusione testimonia quanto il tema del primato nelle scoperte della civiltà umana fosse imprescindibile per aspirare ad un riconoscimento da parte del mondo colto di epoca ellenistica. Questi autori giudei, come i loro colleghi fenici, egiziani e babilonesi, avevano come scopo comune quello di dimostrare che tutti gli altri popoli, e i greci in particolare, avevano appreso le loro vantate conquiste civili da loro, e si sforzavano di presentare i loro dei, eroi, profeti o saggi come i primi veri benefattori dell'umanità.

Origene conosce e apprezza l'opera di Ecateo, del quale «si narra che esiste un libro [...] sui Giudei, in cui egli esalta grandemente questo popolo per la sua saggezza» (CC I 15). Insieme a lui, il suo principale referente nella disputa sull'antichità e autorità del popolo giudaico è Giuseppe Flavio. Il *Contro Apione* - che Origene conosce con il titolo *Sull'antichità*

¹⁴ A proposito delle rivendicazioni sul primato nella scoperta delle principali conquiste civili, tra cui l'alfabeto, da parte dei popoli non greci cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, pp.12-35.

dei Giudei – è infatti citato come fonte autorevole in risposta alle critiche di Celso: «per chi vuole, è possibile leggere lo scritto in due libri di Giuseppe Flavio *Sull'antichità dei Giudei* dove egli presenta un'ampia raccolta di scrittori che testimoniano l'antichità dei Giudei» (CC I 16).

Nel *Contro Apione* Giuseppe difende l'antichità dei Giudei contro sei avversari agguerriti: Maneto, Lisimaco, Cheremone, Apione, Apollonio Molone e Posidonio¹⁵. Ogni nazione, si legge nell'opera, si sforza di far risalire le proprie istituzioni ai primordi dell'umanità per dimostrare che il proprio popolo fu il primo a stabilire per l'uomo una vita civile regolata dalle leggi che poi gli altri avrebbero copiato. Già nelle *Antichità Giudaiche*, Giuseppe, aveva esposto con stile grecizzante il tema dell'antichità degli ebrei: proprio in risposta alle critiche suscitate da quest'opera scrive successivamente il *Contro Apione*, in cui si impegna a confutare le accuse specifiche che i suoi avversari avevano sollevato.

Nello sforzo di screditare le origini dei giudei, i detrattori delle *Antichità*, avevano adottato due argomenti principali: il primo è quello, già noto, che essi fossero in realtà egiziani rinnegati; il secondo si concentrava sulla dubbia personalità di Mosè e sulla reale natura delle sue azioni. Celso li riprende entrambi e rievoca le critiche di Maneto, Apione e Lisimaco, nell'insistere sulle origini egiziane e servili degli ebrei, sul loro basso livello culturale, sul fatto che non gli si potesse attribuire nessuna scoperta o uomo di valore e sullo status di Mosè, stregone egiziano rinnegato (DV I 23-26; III 5).

Nonostante Celso conosca e citi molti degli argomenti anti-giudaici di questi personaggi, si astiene dal sostenere le storie più infamanti e inverosimili tra cui la leggenda che gli ebrei furono cacciati dall'Egitto perché erano lebbrosi, che veneravano nel tempio la statua di un uomo a cavallo di un asino, o ancora, che ingrassavano un greco all'anno per sacrificarlo. Secondo L. Feldmann, probabilmente, pensava che storie di questo tipo avrebbero nuociuto alla sua causa più che aiutarla e, soprattutto, il suo scopo non era escludere i giudei e i cristiani dalla società ma dimostrare la vanità delle loro pretese storico-culturali.

Apione, in particolare, sosteneva che un chiaro segno dell'inferiorità dei giudei sarebbe l'essere stati sempre conquistati da altri popoli; questa sorte però, nota Giuseppe Flavio, lungi dall'essere peculiare, li accomuna a molte altre genti del vicino oriente, sottomesse prima dai

¹⁵ Sull'opera di Flavio Giuseppe e le critiche che suscitò nell'ambiente pagano di Alessandria cfr. Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem*. In particolare pp. 112-127

greci poi dai romani. Se poi non si conoscono tra i giudei uomini illustri, inventori di scienze e tecniche, come sostengono sempre Apione e Maneto, non è perché, con le parole di Celso «non hanno mai fatto nulla di importante, anzi non hanno mai contato neanche per uno» (DV IV 31), ma perché, non essendo un popolo marittimo, hanno sempre vissuto isolati.

Oltre al dato alfabetico e linguistico, un altro argomento contro la teoria dell'origine egiziana dei giudei è quello della radicale differenza delle leggi e dei costumi; un argomento che Origene riprende *in toto* da Giuseppe Flavio. Secondo l'alessandrino, infatti, se veramente i giudei fossero stati di stirpe egiziana, non avrebbero abbandonato tanto alla leggera le proprie leggi e i propri dèi, né avrebbero redatto nuovi testi sacri in un'altra lingua (CC III 6-7).

Proprio la diversità dei costumi e della lingua rispetto alla presunta etnia d'origine testimonia, quindi, che questo popolo possiede una propria tradizione antica: «even if the pagans might look disdainfully upon Jewish customs, they could not deny their legitimacy, once their antiquity was granted»¹⁶. Anche Celso però dispone di un vasto repertorio sulla vantata originalità e antichità di questi costumi; un repertorio nutrito da una lunga tradizione di diffidenza e sospetto verso i giudei e il loro esclusivismo.

Innanzitutto Celso rileva come, in ciò che sembra caratterizzarli e distinguerli maggiormente, non ci sia niente di speciale o di originale: per quanto riguarda la circoncisione, per esempio, già prima egiziani e colchi la praticavano e le astensioni da certi cibi non sono certo un'invenzione dei giudei. Gli egiziani, oltre ad astenersi dalla carne di maiale, evitavano anche di mangiare capre, pecore, vacche e pesci, mentre Pitagora e i suoi discepoli non mangiavano neanche le fave e gli esseri animati di qualunque tipo (DV V 41). Quello che urta maggiormente il filosofo non è il fatto che i giudei seguano i propri costumi, cosa che afferma essere giusta e legittima (CC III 38-V 41), ma quella che percepisce come l'estrema arroganza di credere questi costumi superiori a quelli degli altri uomini. Con questi, i giudei, oltretutto, evitano di avere rapporti sociali per ridicole questioni di pretesa purezza. In realtà, afferma Celso, le loro dottrine non sono originali e la pretesa di essere in qualche modo favoriti da Dio è assolutamente assurda.

Di fronte ad accuse come queste, Origene, adotta una difesa calibrata su argomenti a volte più specificamente dottrinali altre volte più generici: contro l'accusa di essere un popolo sedizioso, che si è staccato dai propri usi originari, rivendica l'unità e l'autonomia dei giudei

¹⁶ Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem*, pag.113.

come popolo, mentre l'isolamento viene giustificato da una nobile motivazione etico-religiosa, cioè la volontà di non essere contaminati da uomini meno pii. Per difendere, poi, la particolarità di pratiche come la circoncisione e l'astensione da certi cibi ricorre alle motivazioni teologiche peculiari della religione ebraica: «the observance of circumcision by the Egyptians, Colchians and Arabs (anche gli arabi Ismaeliti si circoncidevano) depend on chance and circumstances. But that of the Jews that falls on the eighth day is in obedience to God's command to Abraham»¹⁷.

In generale, per Origene, il livello morale della legge e dei costumi del popolo giudaico è di gran lunga superiore a quello di tutti gli altri, sia greci che barbari. La prova di questo è che tra di loro non si venerano immagini, né di uomo né di animale, al posto del vero Dio, è bandita la prostituzione e l'effeminatezza, la giustizia è affidata a uomini che hanno dato prova di vita onesta e pia e, in generale, tutto il popolo si dedica alla filosofia e all'ascolto delle leggi divine nei giorni di riposo appositamente stabiliti (CC IV 31). Anche se la loro religione impone un certo grado di separazione, i giudei sono un popolo ospitale, che non odia affatto gli stranieri, ma anzi li accoglie in osservanza ai comandamenti di Dio. Da cristiano, Origene, accorda poi grande importanza al fatto che i giudei, a differenza di tutti gli altri, non siano mai stati un popolo imperialista, ma nemmeno succube: non hanno mai avuto mire espansionistiche verso i territori delle altre nazioni e nonostante questo sono riusciti a mantenere la propria autonomia¹⁸.

Origene, comunque, capisce che rispondere punto per punto a queste accuse significherebbe addentrarsi in spiegazioni che lo distoglierebbero dal suo scopo e lo farebbero sviare su questioni dottrinali solo marginalmente attinenti alla questione principale. Questi temi dottrinali sono, infatti, strumentalizzati da Celso per «accusare più velocemente di menzogna il cristianesimo, se ne dimostra la falsità criticando la sua origine posta nelle dottrine giudaiche» (CC I 22).

Oltre alla dottrina e ai costumi, siccome una nazione nell'antichità misurava il proprio prestigio in base a quello dei propri fondatori, i detrattori delle *Antichità Giudaiche*, di cui Celso riprende le argomentazioni, si soffermarono particolarmente sulle dubbie origini di Mosè. In risposta a questi attacchi, Giuseppe Flavio si era impegnato a dimostrare l'antichità del patriarca, vantando informazioni provenienti da registri storici molto più accurati e antichi di

¹⁷ Fernando, *Origen's use of scripture in Contra Celsum*, p.247.

¹⁸ Cfr. Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem*, p.116.

quelli greci. Grazie a questi, infatti, il popolo ebraico poteva far risalire la propria storia indietro di 5000 anni, mentre ogni fonte cronologica greca al massimo risale a poco prima delle guerre persiane.

Anche riguardo alla letteratura i greci non sanno cosa sia veramente antico: infatti, la loro prima opera nota, i poemi omerici, datano ad un periodo successivo alla guerra di Troia, perché prima non possedevano l'alfabeto. In conclusione, sostiene Giuseppe, non conta nulla che un popolo così 'giovane' non abbia parlato dei giudei e di Mosè, perché l'hanno fatto alcuni tra i più antichi, come egiziani, babilonesi e fenici. Della saggezza di Mosè hanno inoltre parlato greci illustri, come Pitagora, Erodoto e Aristotele e il fatto che i loro storici, invece, non menzionino i giudei, è una prova di quanto poco siano degni di fiducia. Del resto, dice Giuseppe, non ci si può aspettare di meglio da autori che tengono più allo stile che all'accuratezza delle informazioni e che spesso si contraddicono l'un l'altro¹⁹.

Anche Origene si chiede ironicamente come «Celso, che ha letto molto e ha dimostrato di conoscere molte storie, non si è soffermato sull'antichità di Mosè» che «è riconosciuto antichissimo dagli Egiziani ed anche da quelli che hanno narrato le vicende dei Fenici» (CC IV 11). Il paragone con gli egiziani è il più frequente nella polemica antiebraica di Celso e non senza motivo: questi sono, infatti, il popolo da cui, come si è visto, una lunga tradizione di autori faceva discendere le origini etniche e i costumi degli ebrei, tradizione che Celso riprende e che negli aspetti più dispregiativi estende ai cristiani. Secondo il pagano, infatti, Gesù avrebbe appreso proprio in Egitto i trucchi magici con cui ingannare le folle credule e spacciarsi per figlio di Dio (DV I 28).

Nella sua replica, Origene ha un atteggiamento ambivalente verso il tema della saggezza e dell'antichità del popolo egiziano: da una parte, i richiami di Celso a questo *topos* culturale in funzione anti-ebraica, suscitano le sue proteste e le rivendicazioni di autonomia e originalità, dall'altra, si rende conto che un'attribuzione di origini egiziane avrebbe potuto associare definitivamente i giudei ad un popolo di indiscussa antichità e prestigio.

Il dato delle Scritture, però, che fa risalire i Giudei ad Abramo, non lascia molto spazio di manovra e Origene, non potendo verosimilmente contestare l'antichità degli egiziani, si impegna a screditarli sul piano religioso: i loro culti tradizionali, che Celso ammira tanto,

¹⁹ Cfr. in proposito Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, pp.42-43.

«consistono nell'adorazione di animali privi di ragione» (CC I 20). La difesa di Origene insiste sulla superiorità teologica della dottrina dei giudei, una superiorità garantita oltre che dai contenuti, dall'antichità di Mosè, suo fondatore.

La circolarità di questi argomenti è evidente, dal momento che l'uno fungeva alternativamente da garanzia dell'altro. Origene e Celso si collocano all'interno di una tradizione polemica in cui la datazione di Mosè era un tema già ampiamente sviluppato. Origene dispone, come abbiamo visto, delle risposte che già Giuseppe Flavio aveva dato alle argomentazioni dei suoi detrattori, i quali peraltro, come anche Celso sapeva, ponevano l'Esodo in un periodo molto antico, circa 1000 anni prima della guerra di Troia e 1700 prima della propria epoca²⁰. L'altra fonte cronologicamente rilevante per Origene è Taziano che «cita con molta erudizione quelli che hanno raccontato dell'antichità dei Giudei e di Mosè» (CC I 16).

Un aspetto che rende Taziano prezioso per l'alessandrino, è la 'scientificità' con cui si propone di dimostrare che Mosè è più antico di Omero quindi di ogni scrittore greco. L'antichità dei propri testi scritti, quindi degli autori, era un requisito fondamentale nel mondo antico, per ottenere un riconoscimento culturale come popolo. Per questo, Taziano si propone di dimostrare che Mosè è più antico di ogni scrittore e poeta greco e che tutta la saggezza dei barbari, alla quale i greci hanno attinto, deriva da lui.

Seguendo quelle che afferma essere fonti egizie, caldee e fenicie, ma che risultano principalmente di ambiente egiziano, Taziano fa di Mosè un contemporaneo di Inaco, il mitico primo re di Argo. Attraverso il computo di venti generazioni di re da Inaco ad Agamennone, stabilisce che Mosè è vissuto 400 anni prima della guerra di Troia. Non solo, ma con riferimento questa volta alla discendenza del re dell'Attica Ogygo, afferma che Mosè sarebbe vissuto addirittura prima che Cadmo introducesse l'alfabeto in Grecia, prima di Prometeo, Minosse, Dioniso e Museo, prima della conflagrazione di Fetonte e del diluvio di Deucalione. Se Omero, per ammissione degli stessi greci, è il loro più antico autore, Mosè risulta essere vissuto almeno 400 anni prima di lui. Lo stesso Apione, che insieme a Tolomeo di Mende risulta essere una delle fonti di Taziano, quindi di Origene, quotava la contemporaneità di Inaco e del re egiziano Amosis e così facendo concedeva agli ebrei un'antichità anche maggiore di quella

²⁰ Cfr. Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem*, in particolare pp. 111; 119-120.

attribuitagli dalla Bibbia.

Secondo il mito, infatti, Inaco era figlio dei Titani Oceano e Teti e attraverso una lunga genealogia risultava l'antenato degli eroi mitici Danao, Egitto ed Eracle. Inoltre, attraverso suo nipote Pelasgo, Inaco era il progenitore dei primi mitici abitanti della Grecia. Licaone, figlio di Pelasgo, sarebbe stato colui che, per il comportamento malvagio, avrebbe scatenato l'Ira di Zeus provocando il Diluvio²¹.

Un altro autore che si impegnò a dimostrare l'antichità di Mosè attraverso calcoli cronologici fu Clemente, che secondo la tradizione cristiana sarebbe stato predecessore di Origene alla scuola di Alessandria. Egli negli *Stromata* ribadisce la contemporaneità di Mosè con Inaco e Amosis e stabilisce che Salomone è vissuto prima della guerra di Troia. Oltre a questo, confrontando ulteriormente la cronologia greca e persiana arriva a stabilire che gli ultimi profeti ebrei furono contemporanei del re persiano Dario e quindi precedenti ad ogni filosofo greco. Pitagora, infatti, che fu il primo a definirsi tale, visse, sempre secondo i suoi calcoli, nella sessantaduesima olimpiade, mentre l'ultimo profeta nella quarantottesima²².

La cronologia prova una volta di più che Celso ha ingiustamente bandito Mosè dall'elenco dei saggi, posto che invece gli spetta sia per l'antichità che per le testimonianze scritte che ha lasciato. Ancora di più, se si considera che ha inserito Lino, un personaggio mitico di cui «non si tramandano né leggi né dottrine», mentre «un'intero popolo, disseminato in tutto il mondo abitato, tramanda le leggi di Mosè» (CC I 6). Nel canone antico degli uomini saggi come ce lo tramandano Strabone e Diodoro, Mosè era infatti citato insieme a Museo, Orfeo, Licurgo, Zarathustra e Minosse²³. In questo quadro, secondo Origene, l'esclusione di Celso appare ancora più arbitraria:

He even challenges Celsus to a comparison of the writings of Moses with that of some specific Greek writers like Linus, Musaeus, Orpheus, and Pherecydes. He then proceed to point out that the writings of Moses had better and lasting effect than those of the Greek writers whom he had mentioned²⁴.

²¹ Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem*, pp. 110-111.

²² Sulla cronologia di Mosè secondo Taziano cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, pp 91-96; 145.

²³ Cfr. Feldmann, *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem*, pag. 120-121.

²⁴ Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p. 249.

1.2. “Sempre, dall’inizio dei secoli, vi sono state molte conflagrazioni e molte inondazioni...”²⁵: miti biblici e miti greci.

Celso, nonostante si senta sicuro di possedere la verità, è un polemista abbastanza scrupoloso da documentarsi prima di criticare i racconti biblici. L’autore del *Discorso Vero* dimostra, infatti, una buona quanto inconsueta conoscenza della *Genesi* che in IV 36-47 sembra addirittura seguire nell’ordine espositivo. Secondo G.T. Burke²⁶, la precisione di queste citazioni prova che Celso doveva conoscere, se non tutto, sicuramente quella porzione del libro in cui si parla della creazione dell’uomo, del diluvio e delle storie dei patriarchi. Nell’esposizione di questi racconti Celso segue, infatti, la successione della *Genesi*, iniziando criticando la creazione dell’uomo e il peccato e concludendo con la storia di Giuseppe. Sempre secondo Burke, i riferimenti ad altri passi del *Pentateuco* e dei *Profeti*, decisamente più frammentari e sparsi, indicherebbero invece una conoscenza mediata da fonti indirette.

Celso si riferisce nel dettaglio a episodi come l’arca di Noè, la torre di Babele e la distruzione di Sodoma e Gomorra, e individua parallelismi sia con la tradizione mitologica greca, che con la dottrina filosofica medioplatonica. Sa che la *Genesi* è alla base della cosmologia e dell’antropologia cristiana ed è riconosciuto dai cristiani come un testo divinamente ispirato:

Identico è dunque il Dio dei Giudei e quello di costoro: lo ammettono apertamente gli appartenenti alla grande chiesa, che accettano come veritiera la storia della creazione del mondo diffusa fra i Giudei sui sei giorni e sul settimo in cui Dio si riposò. E dicono che il primo uomo è lo stesso, e ne tracciano la discendenza al modo stesso dei Giudei; e così pure narrano in modo identico a quello dei Giudei le insidie reciproche dei fratelli, l’esilio in Egitto e la fuga dal medesimo (DV V 49).

Nonostante la lettura di Celso sia inusuale per un pagano, le sue citazioni offrono ad Origene la possibilità, prontamente colta, di dimostrare quanto la sua conoscenza del testo sia migliore e più approfondita.

Origene, innanzitutto, sottolinea la contraddizione di Celso che considera antiche le conflagrazioni e le inondazioni della *Genesi* (DV I 19-20) e allo stesso tempo definisce il testo ‘assurdo’. Celso, infatti, accusa Mosè di aver inventato ‘favole per sciocchi’ ma dice anche che ha appreso questa tradizione da popoli antichi e sapienti (DV I 21). È evidente, conclude Origene, che il filosofo non ha capito il significato di ciò che ha letto e «non ha compreso perché

²⁵ Lanata, Celso. *Il Discorso Vero*, I 19

²⁶ G. T. Burke, *Celsus and The Old Testament*, *Vetus Testamentum*, Brill, 1986, Vol. 36, pp.241-245.

non si è applicato al testo biblico con l'impegno che questo difficile testo richiede a chi lo vuole conoscere in profondità»²⁷.

In realtà ciò che Celso sostiene è che ogni contenuto della dottrina ebraica, che abbia qualche parallelo nella tradizione greca è soltanto la prova che quest'ultima, incomparabilmente superiore e antica, è stata corrotta distorta.

L'intervento divino nel mondo, che ebrei e cristiani rivendicano, e l'improbabile discesa di Dio sulla terra, per giudicare i suoi abitanti, è il travestimento dell'antica credenza del ritorno periodico scandito dal fuoco o dal diluvio. A questa tesi cosmologica corrispondono nella mitologia greca le storie di Deucalione e di Fetonte che la Bibbia rappresenta come un racconto di punizione. Celso contrappone ai miti biblici la verità della tradizione greca, la quale insegna, che «sempre, dall'inizio dei secoli, vi sono state molte conflagrazioni e molte inondazioni», che «fra i diluvi, il più recente è quello verificatosi or non è molto, ai tempi di Deucalione» e «fra le conflagrazioni, quella dei tempi di Fetonte» (DV I 19).

I greci «considerano antichi questi avvenimenti, perché non hanno visto i precedenti e non ne serbano memoria» (DV I 20), ma li ricordano gli egiziani la cui sapienza e antichità, come già notato, era un *topos* comune del pensiero antico. A tale sapienza aveva fatto riferimento già Platone nel *Timeo*, e Origene, cogliendo l'occasione di dimostrare la sua conoscenza della filosofia platonica, riconosce proprio in questo dialogo la fonte delle affermazioni di Celso. Nel *Timeo* la superiore conoscenza della storia del mondo degli egiziani si evince dall'episodio che coinvolge Solone e il sacerdote di Sais: Solone nomina, infatti, Deucalione, Pirra e la genealogia dei loro discendenti, sforzandosi di calcolare il tempo trascorso dal mitico diluvio, per datare l'umanità ma l'egiziano gli fa notare che i greci non possiedono nessuna tradizione veramente antica perché sono un popolo troppo giovane.

Gli egiziani sanno che ci sono state molte catastrofi, che hanno distrutto il genere umano, causate dal fuoco o dall'acqua, e altrettante ce ne saranno. Sono i movimenti dei corpi celesti e l'eccesso di fuoco a provocare quelle conflagrazioni che spesso annientano gli uomini che vivono in luoghi molto alti o aridi, ma che non danneggiano gli egiziani perché sono protetti dal Nilo.

²⁷ M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene a cura di L. Perrone, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, 1998, p. 100.

Quando invece gli dèi decidono di purificare la terra con l'acqua, sopravvivono i pastori e quelli che vivono sulle montagne, mentre le città sono distrutte. L'Egitto comunque è sempre risparmiato perché le acque del Nilo scorrono solo dal sottosuolo e non può arrivare acqua dal cielo che li sommerga. Per questo gli egiziani conservano le memorie più antiche dell'umanità, mentre i pochi sopravvissuti tra i greci, se ci sono stati, non hanno trasmesso questi avvenimenti²⁸.

Origene 'smaschera' Celso, che pretende di esporre la cronaca veritiera di questi eventi ma non cita la propria fonte (il *Timeo*), e si chiede perché i giudei non dovrebbero credere invece a Mosè (CC I 19). In realtà, il contenuto esatto dei racconti cosmogonici non è una questione vitale né per Celso né per Origene: entrambi accettano che li abbia trasmessi una tradizione antica e autorevole ed è di questa tradizione che ciascuno rivendica il possesso. Le somiglianze provano che l'altro ha frainteso la narrazione esatta e l'ha fraintesa perché le sue fonti non sono le più antiche: l'errore principale di Celso è non riconoscere l'antichità di Mosè.

Origene cita Taziano come fonte autorevole a supporto di tale antichità (CC I 16) e per affermare la verità degli scritti di Mosè, può contare anche sugli sforzi fatti in precedenza da autori come Giustino²⁹, che secondo alcuni studiosi, sarebbe il reale destinatario del *Discorso Vero*. Giustino fu il primo sostenitore della tesi che tutta la filosofia greca fosse un'imitazione della dottrina cristiana e che non solo Mosè, ma tutti i profeti, fossero più antichi di qualunque poeta, saggio o filosofo greco.

L'idea che la filosofia greca avesse origini barbare era, in realtà, un tema familiare alla cultura ellenistico-romana. A sostegno di questa affermazione veniva spesso citato il dialogo aristotelico *Sulla Filosofia*, uno dei primi tentativi di tracciare una storia della saggezza attraverso stadi successivi. Aristotele, infatti, dopo aver seguito a ritroso il pensiero filosofico fino a Talete, lo fa risalire ai Magi, che considera più antichi persino degli egiziani. Seguono i 'teologi' greci, poi Orfeo e infine i Sette Sapienti. All'interno di una tradizione argomentativa consolidata, Giustino, fu comunque il primo a sostenere che le dottrine filosofiche greche

²⁸ *Timeo*, 22-23, in Platone, *Dialoghi Politici e Lettere*, a cura di F. Adorno, Torino, Utet, 2004.

²⁹ Giustino istituì una scuola di filosofia a Roma sotto Antonino Pio (138-161 d.C.) e le sue dottrine furono attaccate dal filosofo cinico Crescente dando luogo alla prima disputa filosofica tra paganesimo e cristianesimo. Cfr. C. Moreschini, *Storia del Pensiero Cristiano Tardo Antico*, p.46.

provenivano dalla tradizione cristiana, e, in particolare, che Platone e gli stoici avevano attinto all'insegnamento mosaico per quanto riguarda la teoria della distruzione e rinascita del cosmo.

È interessante notare che Celso non ridicolizza la strategia argomentativa di Giustino: «He does not reject Justin's mimesis-argument as absurd; on the contrary, he accepts the argument as legitimate and, in fact, merely reverse it»³⁰, ma afferma che sono stati i giudei e i cristiani ad avere frainteso quanto raccontavano i greci e i barbari. Ai giudei «è venuto in mente che conflagrazioni universali e diluvi si verificano secondo cicli di lunga durata e secondo certi ritorni e congiungimenti di astri» e che «il periodo ciclico secondo l'avvicendamento universale richiede una conflagrazione». Da popolo 'rozzo e ignorante' quale sono, hanno immaginato che «Dio scenderà sulla terra portando il fuoco a mo' di carnefice» (DV IV 11).

Prima di Origene, anche Giuseppe Flavio aveva difeso la veridicità e l'antichità del racconto genesiaco. Aveva proposto, per esempio, l'identificazione di Deucalione con Noè e aveva cercato di datare il diluvio in accordo con la narrazione biblica (precisamente 2.262 dopo la nascita di Adamo). In tutte le *Antichità Giudaiche*, in sintonia con la disputa giudeo-ellenistica del tempo, Giuseppe Flavio segue il modello esiodeo, sforzandosi di presentare la cosmologia e l'antropologia della *Genesi* in un modo accattivante e comprensibile ad un pubblico greco-romano colto³¹. Così l'età dell'oro di Esiodo, caratterizzata dalla vicinanza con gli dèi e dall'assenza di ogni tipo di dolore e fatica, diventa l'equivalente dell'originaria comunione di Adamo con Dio, mentre le età del ferro e del bronzo, caratterizzate da progressiva decadenza e malvagità, vengono fatte corrispondere ai periodi in cui vivono personaggi biblici malvagi come Caino, Lamech e Seth. Dopo il diluvio infine, con un chiaro richiamo all'età degli eroi, la vita dell'uomo torna ad assomigliare a quella dell'età dell'oro ma il processo di degradazione non si arresta e con Nimrod, a cui Giuseppe attribuisce la costruzione della torre di Babele, la collera di Dio si scatena di nuovo sugli uomini.

In tutta l'opera, pur avendo sempre come riferimento il racconto genesiaco, lo storico aggiunge e integra dove gli sembra necessario, per renderlo più comprensibile al background

³⁰ Sulla posizione di Giustino rispetto all'antichità di Mosè e alle origini 'barbare' della filosofia greca cfr. sempre Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, pp. 14; 59-65; 76-77.

³¹ Sul rapporto di Giuseppe Flavio con Esiodo cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, pp.36-39.

culturale del suo pubblico. Ciò che è particolarmente rilevante di questa famosa interpretazione del racconto della *Genesi* è che

is one of the relatively few attempts of either Jewish or Christian historiography in which the Hesiodic model is consistently followed.” Questo è tanto più degno di nota in quanto a proposito della storia dell’umanità “Jewish and Christian writers almost unanimously endorse the idea of progress over against the Hesiod’s pessimistic view of human history [...] and they further claim that Judaism or Christianity is responsible for this progress.³²

L’uso che Giuseppe Flavio fa di Esiodo è indicativo del ruolo di referente che la cultura greca svolgeva nell’età ellenistica, rispetto a tutte le altre tradizioni culturali. Al modello esiodico si ispira più tardi anche Teofilo di Antiochia ma con un intento meno conciliante. Nell’*Ad Autolyicum*, infatti, oppone gli episodi della *Genesi* ai corrispettivi omerici e contesta la ciclicità del cosmo del *Timeo*, con la quale, alcuni suoi predecessori più concilianti verso il platonismo, cercavano invece di accordare i racconti biblici.

Teofilo afferma con forza che la versione genesiaca è l’unica con valore di verità: il mondo è stato creato da Dio, ha circa 5.695 anni e non è soggetto a ciclicità perché, in base al patto di Dio con Noè, di diluvi ce n’è stato e ce ne sarà soltanto uno. Questo racconto così controverso viene rivendicato da Teofilo alla tradizione biblica attraverso un’interessante (anche se improbabile) interpretazione filologica: lo stesso nome di Deucalione sarebbe infatti il risultato del fraintendimento della profezia di Noè «venite (δευτε), Dio vi chiama (καλει) al pentimento». Anche Teofilo «is not merely reproducing the text of Genesis but, like Josephus before him, is freely interpreting it in light of contemporary Greek theories of the history of culture»³³.

Teofilo, come farà anche Origene, sottolinea come elemento distintivo l’ispirazione divina della cosmogonia di Mosè e condanna quella di Esiodo come contraddittoria e malvagia, insistendo soprattutto sull’immoralità delle divinità che vi sono presentate. I riferimenti di Teofilo appaiono tutt’altro che casuali se si ipotizza, che, come Origene dopo di lui, stesse rispondendo a Celso, in particolare ad affermazione come quella di IV 36: «i giudei totalmente privi di cultura e assolutamente ignari del fatto che queste cose erano state cantate nel tempo antico da Esiodo e da migliaia di altri uomini ispirati hanno messo assieme storie assolutamente inverosimili».

³² Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p.41.

³³ Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p. 115.

Un altro episodio indicato da Celso come esempio di plagio e fraintendimento dei giudei è quello della torre di Babele. In questo caso Mosè avrebbe distorto il mito omerico degli Aloidi, Oto ed Efialte, che mettendo una sull'altra tre montagne, l'Ossa il Pelio e l'Olimpo, avevano tentato di arrivare al cielo scatenando l'ira di Zeus. Mosè avrebbe trasformato le montagne in una torre mistificando la vera origine del mito. Secondo Origene, naturalmente, è esattamente il contrario: chi ha scritto della torre di Babele lo ha fatto prima riferendo vicende «che sono molto più antiche di Omero ed anche della scoperta delle lettere greche» (CC IV 21).

Nessun racconto suscita comunque più sdegno in Celso, di quello che riguarda il serpente e la creazione dell'uomo. Secondo il pagano, Mosè scrisse delle sciocchezze perché ha copiato senza capire ciò che aveva sentito dagli antichi poeti. I giudei raccontano storie per vecchie e favole per bambini quando parlano di un uomo plasmato dalle mani di Dio e gonfiato dal suo alito, di una donna uscita dal suo fianco e di un serpente che si oppone alle prescrizioni di Dio e vince; probabilmente non si aspettavano che simili storie diventassero di dominio pubblico (DV IV 21-36-41). È chiaro che non hanno capito i misteri divini e sono stati fuorviati nell'opporre a Dio un avversario che chiamano 'Satana' o 'il Calunniatore'. Una figura che, in realtà, secondo Celso, deriva dalla tradizione greca delle guerre celesti riportata da Ferecide, Eraclito e Omero.

Eraclito parla, infatti, di una guerra permanente che muove il cosmo e Ferecide, famoso sapiente del VI sec a.C., secondo alcuni maestro di Pitagora³⁴, narra di una guerra tra gli eserciti di Crono e Ofioneo per il possesso del cielo. Celso individua, alla base di questi racconti, la stessa dottrina platonica dell'opposizione tra Dio e la materia³⁵ che è presente anche nelle lotte dei titani e dei giganti e nel mito omerico di Zeus che incatena Era (DV VI 42).

Il nome stesso, Ofioneo, richiama il greco 'serpente' ed era in effetti tale anche nel racconto di Ferecide, che, secondo alcuni antichi, sarebbe stato influenzato dal fatto che egizi e fenici attribuivano una natura divina ai serpenti. In realtà l'idea di un antagonismo tra poteri divini benigni e maligni, come causa della forma del cosmo, può essere fatta risalire fino alla cultura mesopotamica del terzo millennio a.C. È ampiamente documentato che l'idea del mondo come teatro di guerre tra dèi per la supremazia nell'ambito del divino e dell'umano è un'eredità del vicino oriente antico. Appartengono alla stessa tradizione le narrazioni ebraiche sui giganti che

³⁴ M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l'oriente*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1993, p.29-30.

³⁵ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Ed. Bompiani, 2013, p.55.

vivevano sulla terra prima del diluvio e che secondo il *Libro di Enoch*, erano figli degli angeli caduti, abbattuti da Dio per la loro empietà. Hanno lo stesso significato le vicende veterotestamentarie che coinvolgono il *Leviathan*, mitico mostro marino che ricorda molto un gigantesco serpente³⁶.

Questa tradizione è presente in modo evidente anche nella *Teogonia* di Esiodo che infatti è un composito insieme di tradizioni sia greche che orientali (il padre di Esiodo era originario dell'Asia Minore). Esiodo, fonte tra le più antiche della tradizione greca, intreccia le storie e le azioni delle numerose divinità in un processo che va dal caos originario, alla creazione del mondo, alla nascita delle divinità, alle guerre tra le stesse, fino alla supremazia di Zeus.

L'opera, data la sua natura di accostamento e mescolamento di tradizioni diverse, non segue un andamento lineare. Non c'è una chiara idea di progresso verso uno scopo nella *Teogonia*: piuttosto tutte le azioni delle divinità fanno emergere l'idea che il mondo sia più frutto del disordine che dell'ordine. Non c'è traccia né di disegno divino né di benevolenza degli dèi in questa storia del mondo. Al contrario la creazione descritta nella *Genesi*, che è di circa duecento anni posteriore alla *Teogonia*, ha la finalità precisa di permettere alla vita di svilupparsi sotto il dominio dell'uomo, creato a immagine di Dio.

Sembra che in una versione più antica di quella attuale, con paralleli nei miti mesopotamici, l'allontanamento dell'uomo dal paradiso terrestre, non fosse da intendere come una punizione, ma come il completamento della creazione e l'inizio di un destino umano che comprendeva il riprodursi e lavorare la terra. Solo in seguito, da questa versione, si sarebbe sviluppata quella più complessa che mirava a spiegare il controverso argomento dell'origine del male. In accordo con quest'ultima Dio rende l'uomo capace di scegliere tra il bene e il male, cioè di seguire la sua volontà e preservare la bontà della creazione o di opporsi ad essa: l'episodio dell'albero della conoscenza implica la coesistenza del bene e del male nella creazione di Dio.

Il male non è in Dio, né nel serpente suo antagonista, come ha frainteso Celso, né tantomeno nell'uomo. Le azioni del serpente non rendono inconsistente la bontà della creazione ma permettono all'uomo di sperimentare le conseguenze delle sue scelte, di obbedire o meno alla volontà di Dio: è insomma lo strumento del libero arbitrio. L'uomo, indotto dal serpente, sceglie

³⁶ Per un'ampia panoramica sull'influenza della sapienza orientale su Ferecide e i poeti epici nonché sui i parallelismi tra i miti greci e quelli del vicino oriente antico cfr. West, *La filosofia greca arcaica e l'oriente*. Per il presente lavoro vedi in particolare pp.52 e 76-78.

di disobbedire, quindi rimane umano, uno status che rispecchia quello del mondo, in cui coesistono bene e male.

Il *Timeo*, composto molti anni dopo la *Genesi*, e testo di riferimento della teologia di Celso, dimostra che Platone conosceva bene la *Teogonia* di Esiodo, anche se è riluttante ad usarla come fonte per via delle vicende troppo ‘umane’ in cui gli dei sono coinvolti. Platone non nasconde di non credere alle genealogie degli dèi così come le presenta la tradizione e afferma, che, a questo proposito, la verità sta alla credenza come l’essere al divenire. Secondo Platone gli dèi di Esiodo non sono immortali di per sé ma per volontà del Demiurgo che li ha creati. Questi a loro volta avrebbero creato le creature mortali che vivono nell’aria, nell’acqua e sulla terra, imitando le capacità creatrici del Demiurgo.

Il Dio-creatore è lontano e irraggiungibile per l’uomo e non ha affatto creato il mondo per lui. Con le parole di Celso, «il mondo visibile non è stato concesso all’uomo, ma ogni cosa nasce e muore per la conservazione del tutto». Dio non è un architetto maldestro e non ha bisogno di migliorare il mondo e di purificarlo con un diluvio o con una conflagrazione (DV IV 69). Ha concesso l’immortalità agli dèi, che sono vicini agli uomini, mentre quest’ultimi, che appartengono al regno della necessità e del divenire, sono mortali. L’uomo è l’unica creatura dalla natura doppia: possiede un’anima razionale per pensare e agire ma è dominato dal desiderio, dal dolore, dall’ira e dalla paura. Solo le anime di quegli uomini che riescono a dominare la loro doppia natura e a vivere secondo giustizia, ritorneranno dopo la morte alla loro sede originaria nel cielo, mentre le altre subiscono il ciclo delle rinascite³⁷.

Secondo Celso, è proprio al concetto platonico di immortalità dell’anima e ai campi elisi omerici, che alludono maldestramente i giudei e i cristiani quando parlano di una vita beata per le anime dei giusti (DV VII 28-32). Sembra che sia stato sempre Ferecide il primo greco a sostenere l’immortalità dell’anima e il suo trasmigrare da un corpo all’altro. Come Platone più tardi, Ferecide insegnava che le anime dei giusti e quelle dei malvagi avevano destini diversi dopo la morte.³⁸ Celso nomina Ferecide solo riguardo al mito di Ofioneo e Crono quindi non sappiamo quanto approfonditamente conoscesse questo antico autore, nella cui opera sicuramente le contaminazioni con le dottrine orientali giocarono un ruolo importante. Sicuramente la sua presentazione come maestro di Pitagora si inseriva perfettamente tra gli

³⁷ Cfr Hermann Spieckermann, “*Is God’s creation Good? From Hesiodus to Ben Sira*”, *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and it’s reception History*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 80-85.

³⁸ Cfr. in proposito West, *La filosofia greca arcaica e l’oriente*.

argomenti di quella corrente greco-ellenistica già menzionata che nella dottrina di ogni illustre filosofo greco individuava a torto o a ragione un influsso orientale.

Tornando ai racconti genesiaci sui quali si è concentrata la critica di Celso è interessante notare, che a proposito della creazione di Eva e del giardino dell'Eden, è Origene ad individuare e presentare quelle che immagina essere le versioni greche accreditate dal suo avversario. Si può immaginare che Celso, convinto della superiorità e universalità della cultura greca, ritenesse sufficiente un accenno per far capire al suo pubblico a quali racconti si riferisse. Origene associa spontaneamente Eva a Pandora e ne cita, invece, il mito per esteso (CC IV 38): forse, oltre a rispondere alle accuse di Celso alla prima donna, Origene vuole sottolineare, come già aveva fatto a proposito del *Timeo*, la sua conoscenza della tradizione e della filosofia greca contro le accuse di ignoranza che Celso rivolgeva ai cristiani.

Origene sembra voler mostrare, che mentre il suo avversario ha una scarsa conoscenza della tradizione biblica, lui al contrario conosce entrambe le tradizioni e questa conoscenza lo accredita come decisamente più erudito e affidabile.

Anche per quanto riguarda il giardino «che Dio ha piantato in Eden ad Oriente», pieno di piante belle d'aspetto e buone da mangiare (un primo paragone sorgerebbe spontaneo con il giardino delle Esperidi, anch'esso fornito di un albero di mele prodigiose e custodito da un drago), Origene individua nel riferimento di Celso il racconto del *Simposio* di Platone sulla nascita di Eros. Nel racconto, Poro si addormenta nel paradisiaco giardino di Zeus (come Adamo nel giardino dell'Eden quando Dio crea Eva) dopo un banchetto e viene insidiato da Penia, che sfruttando la situazione concepisce da lui Eros. Origene paragona Poro all'uomo insidiato e Penia al serpente.

Come per Pandora, creata con la terra, se ci si dovesse fermare ad un'interpretazione letterale, argomenta l'alessandrino, ci sarebbe da deridere il 'grande' Platone, che invece nasconde sotto le spoglie del mito dottrine profonde, probabilmente apprese in Egitto da coloro che interpretano filosoficamente le dottrine dei giudei (CC IV 39). Ma i racconti greci, secondo Celso, facevano parte di una tradizione molto più antica, ripresa e spiegata da personalità autorevoli, non inventata da un oscuro ebreo come Mosè. Platone nel terzo libro della *Repubblica*³⁹, parla di uomini generati dalla terra, e gli ateniesi, secondo il mito, hanno avuto

³⁹ Platone, *Repubblica*, libro III, 414b-415d.

un mitico re, Erittonio, nato spontaneamente dal seme di Efesto caduto al suolo. Secondo il mito anche gli antenati dei tebani, gli sparti, sarebbero nati da una terra seminata con denti di drago e Cicerone nel *De Republica* attribuisce ad ateniesi e arcadi un'origine dalla terra. Celso sembra contraddirsi nell'accusare da una parte i giudei e i cristiani di credere in storie assurde e dall'altra nell'affermare che Esiodo e Platone avevano detto le stesse cose. In realtà ciò che sostiene ogni volta che ne ha l'occasione è che i giudei si sono limitati a riprendere qualcosa che i greci avevano già detto meglio, molto prima.⁴⁰

Celso non mostra sfumature nel giudicare Mosè, l'autore dei 'miti' dei giudei; Origene invece dimostra un atteggiamento ambivalente verso Omero. In generale il giudizio sul poeta nella letteratura cristiana cambia molto, a seconda del contesto sociale e letterario, della sensibilità estetica e culturale dell'autore che vi si riferisce, e dallo scopo del suo lavoro. A questo proposito è interessante notare che Origene cita direttamente il nome di 'Omero' o l'aggettivo 'omerico' soltanto nel *Contro Celso* e, diversamente da ciò che ci si potrebbe aspettare, non soltanto in risposta ad una citazione del pagano.

Le ragioni che portano l'alessandrino a riferirsi al poeta epico non sono sempre chiare, a volte si può scorgere il tentativo di 'cristianizzare' Omero, altre volte è per ribadire il *topos* dell'antichità di Mosè, altre ancora sembra costituire un puro sfoggio di erudizione. Il fatto che, se si esclude I 17, Origene cita Omero indipendentemente da Celso in tutte le occasioni, dimostra che al di là degli scopi contingenti dei due, il riferimento ai poemi epici era uno dei terreni di scontro più comuni della disputa pagano-cristiana. Gli esempi indicano, che Origene, da una parte, deve accusare Omero quando Celso ne fa un nemico della credibilità del racconto genesiaco, ma dall'altra, sembra anche ricorrere a lui per supportare alcune delle proprie affermazioni.

L'uso che, invece, Celso fa delle citazioni omeriche, è in linea con il processo di riabilitazione dell'autore nel platonismo, iniziato con i primi successori di Platone e terminato con la deificazione di cui ne fanno oggetto i neoplatonici. Origene, con Platone, considera le opere di Omero prive di verità filosofica, ma d'altra parte, apprezza e loda le loro qualità letterarie. L'uso definito 'decorativo e ornamentale' che fa delle citazioni omeriche in diversi punti del *Contro Celso*, può essere letto come il tentativo di porre la propria opera sullo stesso livello di quella dell'avversario. Così facendo, Origene, mostra ai sostenitori degli argomenti

⁴⁰ Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, p.98.

celsiani di possedere le stesse 'armi' culturali del suo detrattore⁴¹. Oltre a difendere Mosè, Origene rivendica per i racconti della *Genesi* lo stesso trattamento che Celso riservava ai miti greci, ovvero la possibilità dell'esegesi allegorica. Origene difende il racconto genesiaco perché è convinto che ci sia un significato filosofico celato dal mito, un significato che Celso, con incoerenza, accetta per i testi di Esiodo e Omero e nega per la *Genesi*⁴².

Nel mondo greco le divinità tradizionali avevano già subito un cambiamento nel pensiero comune grazie all'influsso della letteratura, soprattutto della tragedia, e delle speculazioni filosofiche. Gli stoici avevano avvertito l'esigenza di restituire dignità alla mitologia tradizionale, accordandola in qualche modo ad una mutata sensibilità filosofica e culturale. Questo accordo era stato raggiunto attraverso l'interpretazione allegorica, che giustificava i racconti del mito come espressioni simboliche di verità filosofiche. Nonostante Platone, criticasse il contenuto delle teogonie e delle cosmogonie per l'immoralità e la marcata umanità del divino, fu l'operazione di recupero degli stoici ad influenzare maggiormente il medio e il neoplatonismo⁴³.

Origene, accusando Celso di arbitrarietà, svela quello che gli sembra un suo punto debole: in realtà il pagano «non prestava affatto fede alla lettera dei racconti mitici dei greci, così come di altri popoli orientali»⁴⁴, ma li distingueva da quelli degli ebrei perché facevano parte della sua tradizione culturale; una tradizione, che da tempo era stata adattata alla filosofia e alla mentalità delle persone colte, grazie all'allegoria. Al racconto 'ridicolo' della *Genesi*, che presenta un Dio che modella un uomo dalla terra e lo 'gonfia' con il suo respiro, Celso oppone il proprio repertorio mitologico e filosofico, la cui differenza fondamentale non sta nel contenuto, ma nella lunga tradizione esegetica; una tradizione dalla quale i testi dei giudei e dei cristiani sono esclusi.

⁴¹ Cfr. A. Villani, *Homer in the Debate Between Celsus and Origen*, *Revue d'études augustiniennes et patristique* 58, 2012, pp. 115-117; 127; 130; 134-135.

⁴² Cfr. J. Ries, *Il mito e il suo significato*, Ed. Jaca Book, Milano, 2008, pag.116.

⁴³ Cfr. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, p.14.

⁴⁴ Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, p.101.

1.3. “C’è un’antica tradizione, risalente all’inizio dei tempi...”⁴⁵: La conoscenza condivisa dai popoli antichi.

In un’epoca in cui era opinione condivisa che ciò che era antico fosse sempre migliore, perché maggiormente in contatto con le origini e con il divino, il presente era inevitabilmente un’epoca di decadenza e niente che fosse ‘nuovo’ poteva aspirare ad avere un contenuto di verità⁴⁶.

In totale accordo con questo presupposto, Celso, insiste sulla novità degli insegnamenti dei cristiani, che spacciano per antica una dottrina che nei punti in cui assomiglia a qualcosa di ‘vagamente accettabile’, si rivela un ‘frintendimento’ se non un ‘plagio’. Il pagano rigetta completamente l’argomento tradizionale dell’apologetica giudeo-ellenistica, ripreso dai cristiani, sull’antiorità dell’Antico Testamento rispetto alla letteratura greca e contro di esso fa ricorso a quello che chiama *Palaios Logos*, cioè l’antico insegnamento condiviso dai popoli più antichi e saggi. Tra i popoli dell’elenco di Celso, alcuni, come gli eleusini, erano noti per i culti misterici, mentre altri erano semplicemente considerati depositari di una tradizione sapienziale superiore: samotraci, odrisi, geti, druidi, galli, galattofagi ed iperborei (DV I 14).

Origene, da parte sua, ritiene assai dubbie sia la saggezza che l’antichità delle dottrine di questi popoli, soprattutto di quelli che non hanno una tradizione scritta o comunque che non ne hanno una nota. Visti i nomi citati, Origene, ritiene ancora più sospetto che Celso escluda soltanto i giudei, di cui al contrario, «circolano molti trattati presso gli egiziani, i fenici e i greci»: scritti che lo stesso Celso conosce e che vuole screditare per attaccare il cristianesimo «che si riattacca ai giudei» (CC I 16).

Celso è disposto a riconoscere una qualche antichità al popolo ebraico in funzione della sua critica anticristiana (anche se disprezzabili gli ebrei potevano almeno vantare un minimo di storia), ma, di certo, non lo accredita come saggio. È convinto che le testimonianze religiose dei giudei siano inferiori a quelle di tutti gli altri popoli antichi e che, se c’è qualcosa di vero nelle Scritture, esso deriva da una sapienza ben più remota di cui è stato travisato il significato⁴⁷.

⁴⁵ Lanata, *Celso. Il Discorso Vero*, I 14.

⁴⁶ Cfr. Feldmann, *Origen’s Contra Celsum and Josephus’ Contra Apionem*, p.109.

⁴⁷ Cfr. Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, pp.97-114.

Ma qual'era questa sapienza vera, questo *Palaios Logos* che Celso accusava i giudei di avere sommariamente copiato? Nient'altro che l'intuizione, del pensiero filosofico e razionale greco, dell'esistenza di un'entità divina, suprema e unica. Questo pensiero razionale «che dette forma alla civiltà greca», comprendeva non solo la filosofia «ma anche *paideia*, costumi, religioni, insomma tutto quello che è raggruppabile nel concetto di 'ragione/razionalità', relativa ad una civiltà»⁴⁸. Come scrive G. Lanata, il criterio in base al quale Celso ammetteva un popolo nel «club dei sapienti» non era un criterio etnico, né avrebbe potuto essere tale in un contesto multiculturale come quello del primo impero; piuttosto era «la volontà di riconoscersi nel *palaiòs logos*, nei contenuti dottrinali e nei valori religiosi proclamati dal discorso degli antichi». Questi contenuti erano stati perfezionati nel tempo da una tradizione interpretativa e da un approccio razionale che aveva raggiunto l'apice nella filosofia platonica e rappresentavano per Celso la 'vera sapienza' a cui i giudei e i cristiani volevano sostituire «il linguaggio della fede»⁴⁹.

Al tempo di Celso, la concezione di un dio supremo e trascendente si era già diffusa nel mondo greco-romano, grazie alla spinta di movimenti platonici, pitagorici, stoici e di alcune religioni orientali come il culto di Iside e Mithra. Anche il giudaismo, con il suo Dio unico, era stato apprezzato e guardato con interesse e curiosità già dall'epoca di Alessandro Magno, ma dopo la rivolta del 66 d. C. iniziò a manifestarsi con frequenza un certo antisemitismo.

In generale, dall'epoca ellenistica, una forma di monoteismo, o meglio di enoteismo, si era già andato delineando:

concezioni enoteistiche appaiono saldarsi al sincretismo religioso che si attua tra le varie divinità maggiori dell'impero. [...] i nuovi orizzonti dischiusi nel secondo Ellenismo, unitamente alla tendenza enoteistica presente nella maggior parte delle religioni orientali, ebbero una portata dirompente sull'assetto culturale del mondo e della civiltà classica⁵⁰

Anche il culto tradizionale romano si aprì a correnti spirituali straniere che ne mutarono le caratteristiche. In Asia Minore era diffuso, già in epoca pagana, il culto di *Hypsistos* (Altissimo), connesso con il fuoco e probabilmente influenzato dal giudaismo, che influenzò a sua volta movimenti protocristiani. Non stupisce di trovare questa contaminazione di credenze

⁴⁸ Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, p.49.

⁴⁹ Le tre citazioni precedenti provengono dal *Discorso vero*, p.29.

⁵⁰ Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, p. 17.

e di terminologia ebraica e pagana in una regione come l'Asia Minore, dove esistevano molte comunità giudaiche.

L'esclusività e l'aniconicità del Dio degli ebrei, così gelosamente preservate, avevano sempre colpito il mondo greco-romano, che aveva tentato un'assimilazione con il proprio concetto di divinità suprema, attribuendogli un'essenza innominabile, inconoscibile e trascendente.

L'enoismo dell'età imperiale ha in comune con il monoteismo giudaico-cristiano un «nobile senso religioso e la fede in un dio unico, trascendente eppure provvidenziale». Nonostante le somiglianze però

la dottrina cristiana non ammette che la natura divina si possa dividere: in questo senso il paganesimo, anche quello più illuminato, come quello dei platonici, rimane, nel suo fondo, politeista, e l'enoismo, sebbene apertamente proclamato, fallisce, in quanto la mentalità pagana non riesce a conseguire il concetto di un'unica natura divina⁵¹.

L'enoismo rimaneva molto diverso dal monoteismo ebreo e cristiano, perché, invece di rifiutare gli dèi, si concentrava su un'idea di divinità inclusiva e gerarchica. Questa intuizione filosofica era condivisa principalmente da persone di un certo livello culturale che rifiutavano i caratteri troppo marcatamente antropomorfi delle divinità tradizionali. Il culto degli dèi però, non veniva affatto escluso, ma piuttosto pensato come tributato alle diverse caratteristiche del divino che si erano rivelate nel tempo.

L'idea di un principio supremo o intelletto trascendente era diffusa nel sentire religioso dei primi secoli dell'era cristiana ed era stata assimilata da quelle dottrine, che avevano elaborato, tra le altre, le eredità del platonismo e del pitagorismo. I pensatori del II-III sec. d.C. sono accomunati dall'idea di un dio unico, venerato in modi diversi da ciascun popolo, che regge l'universo ed è assistito da varie divinità minori. Queste divinità possono essere concepite come gli astri della tradizione platonica e aristotelica o come gli dèi della religione ufficiale o infine anche come demoni intermediari⁵². Per Celso, quindi, non è il monoteismo in se, ma la sua concezione giudeo-cristiana, 'l'errore nuovo' che si contrappone alla 'sapienza antica'.

⁵¹ Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, p. 27.

⁵² Sul rapporto tra monoteismo ed Enoismo cfr. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, pp. 13-27.

La verità teologica dell'esistenza di un'entità unica e suprema non era quindi una novità per i popoli sapienti. L'arroganza e l'ignoranza dei giudei li porta però a credere, dice Celso, di essere i 'prescelti' del Dio sommo, di cui loro soltanto conoscono il vero nome e la vera essenza. In realtà non fa alcuna differenza chiamare quest'entità Zen, Adonai, Sabaoth o Zeus perché comunque non è lui che ascolta le preghiere degli uomini o può in qualche modo influire sulle loro vicende terrene (DV I 24). Questo è il compito degli intermediari, quegli dèi di cui i giudei negano l'esistenza, che curano le malattie e assicurano la salute (DV VIII 33). Celso, in accordo con la 'sapienza antica' concepisce la divinità come «una struttura graduata»⁵³ e il dio unico come un'entità dagli infiniti nomi. Considera perciò superstizione l'esclusivismo dei giudei e dei cristiani e ridicola l'idea che il dio sommo possa ascoltare delle preghiere o preoccuparsi della vita degli uomini.

Con le parole di Droge:

It is important to note that what is at issue here is not pagan polytheism versus Jewish (or Christian) monotheism, but a conflict between two different understandings of monotheism—one inclusive (or “qualitative”) and the other exclusive (or “quantitative”). In Celsus' view the quantitative monotheism of the Jews represents a corruption of the true theology.⁵⁴

La vera teologia, per Celso, implica

tra la somma e inaccessibile divinità, principio intelligibile dell'essere e la sfera cosmica e umana, quel livello intermedio del demonico in cui, come già Plutarco, Apuleio e tanti altri autori medio-platonici, identificavano in tutto o in parte la variegata folla delle divinità dei diversi politeismi tradizionali⁵⁵.

Nel *Discorso Vero*, in polemica con il monoteismo giudeo-cristiano e il suo concetto di unicità, che limitava il potere del dio sommo, il fatto di comandare su altre entità inferiori è presentato invece come segno della potenza della divinità (DV VII 2-9). Celso non ha dubbi: il Dio supremo, padre di tutte le cose e benefattore del creato non è in diretto contatto con il mondo e può essere conosciuto da pochi (DV VI 8).

Così concepito, il pensiero religioso dei greci apparteneva a tutti gli uomini civilizzati e veniva fatto risalire ai primordi dell'umanità. Era una concezione dell'uomo e del mondo che

⁵³ G. Sfameni Gasparro, *Ispirazione delle scritture e divinazione pagana. Aspetti della polemica fra Origene e Celso*, Origeniana Sexta, Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, 1993, Leuven University Press, 1995, p.294.

⁵⁴ Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p.79.

⁵⁵ Cfr. Sfameni Gasparro, *Ispirazione delle scritture e divinazione pagana. Aspetti della polemica fra Origene e Celso*, p.294.

accomunava i popoli, indipendentemente dalle tradizioni particolari di ciascuno, e per questo abbandonare questa legge, antica e giusta, per seguire stili di vita nuovi, ed esortare altri a farlo, costituiva per Celso nient'altro che 'rozza arroganza' e una minaccia alla coesione.⁵⁶

Ciò che rende inconciliabili il monoteismo e l'enotheismo greco-romano è proprio il processo che porta a concepire la divinità come unica: nel caso dell'enotheismo, infatti, all'interno del politeismo avviene una riduzione delle divinità da molte a poche mentre nel monoteismo si afferma l'uno attraverso la negazione dei molti. In un caso si assiste ad un processo di riduzione, nell'altro di negazione. Il monoteismo procede dal politeismo ma lo rivoluziona radicalmente; per questo

lungi dall'essere qualcosa di necessario e implicito nei progressi del pensiero umano, il monoteismo è invece un fatto storico che si è prodotto raramente e ogni volta con l'intervento di una grande personalità religiosa. Nonostante gli eventuali punti di contatto talora evidenziati, e nonostante anche l'altissimo sviluppo raggiunto nella propria speculazione i Greci e i Romani non riuscirono mai a divenire monoteisti⁵⁷.

Nel misurarsi con la filosofia e la religione greca per conquistare il primato della verità, Origene, si trova a dover fare i conti con una tradizione plurisecolare dalla quale non può (né vuole) prescindere. Questo compito era già stato affrontato da altri apologisti cristiani, tra cui Giustino, che fu il primo a ribaltare il rapporto di dipendenza tra cristianesimo e filosofia greca, presentando il primo come fonte della seconda e la cui teoria influenzò, oltre a Origene, Taziano, Teofilo e Clemente.

Giustino, assimilando gli dèi pagani ai demoni biblici, aveva presentato la religione greco-romana come una versione adulterata della nozione divina. Secondo lui i demoni avevano distorto la vera natura di Dio per ingannare gli uomini e farsi tributare onori e sacrifici. Gli dèi greci sono, quindi, impostori, mentre la dottrina cristiana è la fonte della vera sapienza, che proviene dal *Logos*, cioè Cristo, da cui anche i giudei dipendono.⁵⁸

Da Giustino in poi, gli apologisti, assunsero generalmente due posizioni riguardo alla religione tradizionale: gli dèi esistono ma sono, appunto, demoni malvagi che hanno ingannato l'umanità con una versione distorta della natura divina; oppure sono, in realtà, uomini antichi, divinizzati. A volte queste argomentazione potevano anche coesistere senza contraddizione,

⁵⁶ Cfr. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, pp.17;49.

⁵⁷ Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, p.28.

⁵⁸ Cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p.49; 54-55

tanto urgente era l'esigenza di difendere la nuova fede. Clemente, per esempio, sostenne una triplice spiegazione del grado di sviluppo raggiunto dal pensiero greco: alcuni tra i filosofi greci (Pitagora, Platone), in virtù dell'intelletto comune, che tutti gli uomini condividono per dono di Dio, avevano raggiunto un certo grado di conoscenza del divino; questi stessi filosofi avevano rubato le dottrine che spacciavano come proprie a Mosè; tutta la filosofia greca è stata trasmessa agli uomini attraverso il furto dei demoni.

Clemente sosteneva una teoria 'evolutiva' della religione secondo cui nell'uomo, affine per natura al divino, c'era da sempre una conoscenza intuitiva della divinità. Questa conoscenza non sarebbe mai andata completamente persa, ma si sarebbe corrotta nel tempo attraverso sette stadi di degrado crescente, culminanti con la distorsione idolatrica della religione pagana. Clemente crede nell'esistenza dei demoni, ma non riduce la religione pagana al loro culto; quello che si sforza di fare è spiegare 'scientificamente' i culti pagani come fenomeno umano e per fare questo attinge alla stessa tradizione greca che già da Evemero di Messina⁵⁹ aveva cercato di conciliare il politeismo con le istanze filosofiche⁶⁰.

Per gli apologeti cristiani dei primi secoli, come era stato per gli autori giudeo-ellenisti, la qualità e il prestigio del pensiero filosofico greco lo rendevano l'avversario naturale con cui competere. Per rivendicare il primato su una conoscenza filosofica che si criticava ma allo stesso tempo si cercava di fare propria, era stato sviluppato il tema del 'furto' greco, che comprendeva, oltre alla filosofia e alla teologia, le invenzioni tecniche e civili dell'umanità.

Clemente sviluppa approfonditamente⁶¹ questa idea del 'furto' della sapienza e nel farlo divide la filosofia greca in tre livelli di antichità decrescente: da Orfeo e Lino, ai Sette Sapienti, ai celebri fondatori delle scuole pitagorica (Pitagora), ionica (Taletè) ed eleatica (Senofane). Risalendo a ritroso fino alle origini, Clemente, come Giustino, sostiene che questi filosofi avevano acquisito la loro sapienza da popoli barbari, e in particolare dagli ebrei, fino ad arrivare alla vera fonte: il *logos* divino.

⁵⁹ Cfr. Ries, *Il mito e il suo significato*, p.45.

⁶⁰ Cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p. 125-138.

⁶¹ Cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, pp.86-91. Contro l'orgoglio dei greci che si consideravano l'unico popolo veramente civile, Taziano op pone all'inizio del Discorso ai Greci, il suo Catalogo degli inventori rigorosamente barbari, di innovazioni civilizzatrici come l'alfabeto, le leggi, l'astrologia e la filosofia.

Clemente sembra copiare integralmente la lista dei popoli accreditati come sapienti (magi, bramani, egiziani e giudei)⁶² da Numenio di Apamea, un autore citato anche da Origene a sostegno delle proprie affermazioni sulle Sacre Scritture e la sapienza degli ebrei. Numenio⁶³ rese il VT oggetto di indagine filosofica in chiave pitagorica e platonica, e per questo motivo fu stimato da Origene «più di Celso e degli altri Greci» perché ha esaminato in modo serio «anche i nostri scritti ed è stato spinto a considerarli scritti da interpretare allegoricamente e non sciocchi» (CC IV 51).

Secondo Origene, Numenio, nonostante fosse un filosofo pitagorico, «dimostrò di essere assai eccellente» perché «parlando di tutti i popoli che hanno definito Dio incorporeo, ha collocato fra essi anche i giudei» (CC I 15). L'esatta collocazione di Numenio nelle correnti filosofiche della sua epoca è un problema che ha coinvolto sia gli antichi che i moderni: Origene lo considerava un pitagorico, mentre la critica recente è più propensa a considerarlo un esponente del medioplatonismo. Dalle testimonianze rimasteci risulta che lui stesso si considerava seguace di Pitagora ma anche di Socrate e Platone, che riteneva dipendere dal primo.

Il suo pensiero fu caratterizzato dal sincretismo tipico della sua epoca e con lui il neopitagorismo raggiunse il suo massimo sviluppo, fondendosi, allo stesso tempo, con il medio platonismo. «Il pitagorismo di Numenio [...] è il pitagorismo di chi, una volta rivendicata la priorità a Pitagora, gli attribuisce le tesi di Platone, o meglio la sua interpretazione di Platone (che si fonda su *Timeo*, *Repubblica*, *II lettera*)» e che si basa su una concezione dualista della divinità, condivisa da altri medio platonici tra cui Celso⁶⁴.

La componente che lo rende interessante agli occhi di Origene è il favore con cui sembra considerare il contributo della speculazione orientale nella storia della cultura. Numenio conobbe la Bibbia ed interpretò Mosè e i profeti, conobbe anche il cristianesimo e interpretò

⁶² Cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, p.142-143; 148.

⁶³ Numenio, che a sua volta conobbe l'esegesi di Filone, identificò Mosè con Museo e spiegò il passo di *Genesi* 1;2 sullo spirito di Dio che si muove sulle acque, facendo riferimento alle dottrine di Eraclito. Probabilmente non conobbe la Bibbia in modo approfondito ma parlando del Dio ebraico disse che è «incorporeo, assolutamente diverso dagli altri, è padre degli altri dèi ed esige per se un culto esclusivo». Sembra che conoscesse la definizione di Dio come 'colui che è' derivata da *Esodo* 3;14, e che la associasse all'identificazione di alcuni medioplatonici tra Dio e l'Essere. Lo definisce inoltre come il sommo bene, da cui il 'secondo dio', il demiurgo, trae la sua bontà. Cfr. C. Moreschini, *Storia del Pensiero Cristiano Tardo Antico*, pp.320-321.

⁶⁴ Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, p.236.

allegoricamente almeno un episodio della vita di Gesù. In generale, condivideva con i suoi contemporanei, quella vocazione mistico-religiosa in cui sicuramente l'influenza dell'oriente, soprattutto di Alessandria, aveva avuto un ruolo determinante⁶⁵. Per l'apologetica cristiana e non solo, l'apprezzamento della sapienza orientale e del popolo ebraico ha fatto di Numenio un pioniere della tesi della derivazione della filosofia greca dall'oriente. In realtà, se un apprezzamento del pensiero orientale è indubbio, questo non contraddice il contenuto fondamentalmente platonico della filosofia di Numenio. Nei frammenti rimasti niente sembra indicare che il filosofo accordasse una priorità a tradizioni pregreche rispetto alla filosofia platonica e se parla di ricollegare le testimonianze di Platone a Pitagora alle dottrine di popoli saggi dice anche che queste sono in accordo con Platone, non che lo precedono.

Secondo M. Bonazzi⁶⁶ i dati a disposizione non sono affatto sufficienti a sostenere una teoria 'derivazionista' che attribuirebbe a Platone la ricostruzione di una sapienza arcaica. Questa teoria risente infatti dell'interpretazione di chi aveva sfruttato i rimandi alla tradizione ebraica per sostenere che la filosofia dipendesse dalla sapienza mosaica. Senza negare l'importanza di Platone, i sostenitori di questa teoria affermavano che l'interpretazione corretta delle sue dottrine passasse attraverso la saggezza barbara da cui aveva attinto. In realtà, secondo Bonazzi, questa è un'interpretazione forzata delle parole di Numenio, che non dice affatto che la dottrina di Platone deriva dall'oriente. Se mai, come hanno rilevati altri studiosi, il suo pensiero tende ad accordare verità sia alla tradizione platonico-pitagorica che a quella orientale, ma la priorità è di Platone, punto di partenza e criterio di riferimento⁶⁷ per giudicare la sapienza orientale⁶⁷.

L'interesse di tutti i medio platonici per le tradizioni religiose sia greche che orientali, è caratterizzato dal fatto di non considerarle incompatibili con la filosofia, anzi. La stessa esegesi platonica era diventata una questione fondamentalmente 'religiosa' in quanto rappresentava lo strumento per giungere ad una verità, che era, in ultima istanza, teologica. La differenza tra Numenio e Celso riguarda questioni particolari, come il giudizio sulla cultura ebraica e cristiana, positivo per il primo e negativo per il secondo. Numenio sosteneva un 'concordismo' che includeva le dottrine dell'oriente, le tradizioni religiose greche e romane e i grandi letterati greci, e che aspirava a comprendere tutto ciò che era antico nel pensiero filosofico-religioso del

⁶⁵ G. Reale, *Il Pensiero antico*, Ed. V&P Università, 2001, p.435.

⁶⁶ M. Bonazzi, *Numenio, il Platonismo e le Tradizioni Orientali*, «Chora», Dualismes, 2016, pp. 225-240.

⁶⁷ Bonazzi, *Numenio, il Platonismo e le Tradizioni Orientali*, p.230.

proprio tempo. In questo è uguale a Celso e in accordo con le caratteristiche del platonismo della prima età imperiale⁶⁸.

L'interazione tra filosofia, culto tradizionale e nuovi movimenti religiosi, tra la fine dell'età ellenistica e la prima età imperiale, era stata fruttuosa: la metafisica e l'antropologia platoniche si erano scoperte affini a certe istanze religiose e la religione aveva trovato nella filosofia un ausilio formale alla fondazione delle proprie credenze. La metabolizzazione, da parte del platonismo, di contenuti e termini di matrice religiosa avvenne principalmente in tre modi; attraverso l'allegoria; riprendendo il concetto di 'sapienza primitiva'; intrecciando spiegazioni religiose per quanto riguarda i principi metafisici e l'escatologia. L'allegoria era già stata ampiamente usata dagli stoici per interpretare la simbologia e le tradizioni religiose allo scopo di «rivalutare il retroterra religioso greco, innestandolo nel loro discorso filosofico»⁶⁹ e dimostrare non c'era separazione ma continuità tra i due piani. Numenio aveva recepito l'insegnamento di Plutarco, che aveva sostenuto l'affinità delle tradizioni orientali con la cultura greca, e aveva accordato entrambe alla filosofia platonico-pitagorica.

Plutarco sosteneva che, proprio in Egitto, le tradizioni filosofiche e religiose greche e orientali, si erano incontrate in modo proficuo e che il racconto mitico di entrambe, se interpretato allegoricamente, corrispondeva alle verità espresse dal logos filosofico.

L'intento di Plutarco, comune a tutti i medioplatonici, era quello di includere tutto il sapere umano in un'unica tradizione antica, coerente e compatta. Di questo grande 'mosaico' la cultura greca rappresentava la *summa* e il culmine. Questa sapienza antica o *Palaios Logos*, che Celso pone in antagonismo totale con la dottrina cristiana, consisteva, secondo Plutarco, nel riconoscere nella natura un 'principio di bene', regolatore dell'universo contrapposto ad un principio malvagio fonte del disordine. Questa conoscenza accomunava poeti, filosofi, legislatori e teologi, sia greci che barbari e, sempre secondo Plutarco, poteva conciliarsi anche con la dottrina cristiana.

Secondo Seneca fu il filosofo stoico Posidonio⁷⁰ a formulare per primo la tesi sull'esistenza di un'originaria sapienza filosofica universale. Posidonio si era interessato molto alle tradizioni

⁶⁸ Bonazzi, *Numenio, il Platonismo e le Tradizioni Orientali*, pag. 238.

⁶⁹ Vimercati, *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*, Ed. Bompiani, 2015, p. 30.

⁷⁰ Cfr. Vimercati, *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*, pp.32-33.

sapientziali di culture non greche e per primo aveva incluso i celti nella sua indagine; un dato, che potrebbe indicarlo come la fonte di Celso riguardo alla saggezza dei galli e dei druidi. Aveva anche sostenuto di poter individuare i fondatori della sapienza filosofica universale in Moco, Atlante e Zalmoxis, che non a caso provenivano ciascuno da un continente in cui era diviso il mondo antico: rispettivamente Fenicia, Libia e Tracia (Europa, Africa e Asia)⁷¹. Con Posidonio, Celso condivide anche l'ammirazione per Omero, considerato uno dei primi testimoni di questa sapienza e capostipite della civiltà ellenica⁷².

L'interesse di Celso nel riconoscere una saggezza comune a tutti i popoli era probabilmente motivata anche da considerazioni politiche, come la volontà di fornire un'origine comune e un legame a tutte le culture, per garantirne la coesione dell'Impero. In questo senso la pretesa degli ebrei e dei cristiani di avere un Dio unico, diverso e irriducibile gli appariva assolutamente arrogante e destabilizzante.⁷³ Celso è disposto a riconoscere l'apporto delle civiltà orientali ma rimane convinto del primato dei greci per quanto riguarda la filosofia. Forse sarebbe stato d'accordo con quanto scrive C. Moreschini sul fatto che anche i popoli barbari possedevano una sapienza filosofica ma solo i greci «sono stati capaci di sviluppare e di articolare la sapienza in modo sistematico, di ricostruirla con concetti scientifici e di darle una chiara spiegazione»⁷⁴.

Secondo G. Reale, i sacerdoti egiziani dell'epoca dei Tolomei, colpiti da questa forma di speculazione, cercarono di rivendicarne la paternità e, dopo di loro, gli ebrei di Alessandria, ormai familiari con la cultura ellenistica, sostennero la derivazione mosaica e biblica delle dottrine filosofiche greche. Numenio, con la famosa descrizione di Platone come un Mosè che parla attico, rappresenta il momento in cui il mondo greco-romano familiarizzò con l'idea di un accostamento (ma non derivazione) di filosofia greca e tradizione mosaica e, dopo di lui, i neoplatonici sosterranno che le dottrine greche sono elaborazioni successive di dottrine orientali, ricevute da sacerdoti e divinamente ispirate.

Origene trova nella teoria 'orientalista' un valido sostegno per le sue argomentazioni sull'autorevolezza e validità del cristianesimo, soprattutto quando a sostenerla sono gli stessi

⁷¹ Cfr. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, pp.14-15.

⁷² Cfr. Vimercati, *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*, p.34.

⁷³ Cfr. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, pp. 50-52.

⁷⁴ Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, p. 51.

greci. Reale, comunque, sostiene che questa tesi non abbia nessun fondamento storico: nessun pensatore dell'età classica avrebbe accennato a tale derivazione della filosofia. Non ne parlano né Erodoto né Platone, che ammira lo spirito pratico degli egiziani, ma lo mette in opposizione con lo spiccato carattere teoretico del pensiero greco, e nemmeno Aristotele, che accredita agli egiziani solo la scoperta delle scienze matematiche.

Sempre secondo Reale, la teoria dell'origine orientale trovò sostegno solo quando la filosofia greca cercò in una rivelazione superiore, e non più nella ragione, la sua fondazione e giustificazione: in questa forma mistica fu più facile trovare analogie con dottrine orientali precedenti. Sia gli egiziani che gli ebrei poterono far coincidere i contenuti delle proprie tradizioni con la filosofia solo attraverso l'uso dell'allegoria e se è certo, che molti popoli orientali, che vennero a contatto con i greci, possedevano religioni, teologie e cosmogonie, nessuno aveva sviluppato una scienza filosofica propriamente intesa. Possedevano lo stesso patrimonio di racconti e tradizioni che i greci avevano prima di creare quel tipo particolare di speculazione che è la filosofia, la quale, sia come significato etimologico che come contenuto, è, secondo Reale, una creazione assolutamente greca. In questo campo i greci crearono veramente qualcosa che prima la civiltà umana non possedeva e questa creazione portò ad esiti rivoluzionari⁷⁵.

⁷⁵ Cfr. Reale, *Il Pensiero antico*, pp. 3-5.

Capitolo 2

Il ruolo dell'allegoria

2.1. “Seguite come guide i poeti ispirati da Dio, i sapienti e i filosofi da cui ascolterete molti divini insegnamenti...”⁷⁶: Celso e l'allegoria filosofica greca.

I criteri e i metodi dell'esegesi allegorica sono questioni centrali nella polemica che contrappone pagani e cristiani nei primi secoli dell'era cristiana. Gli esponenti di ciascuno dei due schieramenti contestano agli avversari di fare un uso improprio, incoerente e opportunistico di questo metodo, con l'intento di nobilitare testi indegni. Il giudizio di Celso sulle scritture dei cristiani, in particolare sulla *Genesi*, è netto: nessuna interpretazione allegorica può salvare testi di così scarso valore letterario e dal contenuto tanto 'assurdo'. Inoltre, anche se affermano il contrario, dove non dicono cose ridicole hanno soltanto copiato dall'assai più antica e prestigiosa tradizione greca.

Celso è tra i primi pagani ad aver approfondito la conoscenza di testi come la *Genesi* al fine di formulare una critica filosoficamente circostanziata e motivata delle dottrine cristiane: l'esito di questo esame è totalmente negativo ma è un chiaro segnale di un cambiamento di mentalità. Dopo di lui il cristianesimo passerà dall'essere una 'sciocca superstizione' ad essere considerato una dottrina da contrastare con tutte le armi filosofiche del caso. La replica di Origene, che avviene decenni dopo, ebbe un ruolo decisivo in questo passaggio di status del cristianesimo. Origene è, infatti, un esegeta fedele all'insegnamento ecclesiastico ma è anche un intellettuale educato alla filosofia greca, che padroneggia perfettamente le dottrine platoniche, e che già aveva fatto dell'esegesi scritturistica un pilastro della propria attività di predicatore. Il suo scopo è dare ai testi sacri spiegazioni razionalmente fondate e per farlo deve superare quelli, che sapeva essere gravi ostacoli formali, per i credenti e non.

La logica che sta alla base dell'esegesi di Origene è che, data l'origine divina del testo, il suo significato deve essere compatibile con questa origine e allo stesso tempo utile ai lettori

⁷⁶ Lanata, *Celso. Il Discorso Vero*, VII 41.

umani. Ovviamente Dio non può produrre qualcosa di inutile o incomprensibile ma nemmeno qualcosa il cui senso profondo sia alla portata di tutti: per questo il lavoro dell'interprete è fondamentale. Non solo il testo biblico necessita di un approccio allegorico che sveli il significato misterioso nascosto sotto la sua superficie, ma nessun testo ne è più degno in quanto si tratta di rivelazione divina.

Con questi presupposti Origene contesta a Celso quella che gli appare come l'arbitraria e inaccettabile esclusione della Scrittura dal canone dei testi 'allegorizzabili' e per farlo si serve principalmente di due argomenti: il beneficio che i testi biblici e apostolici recano alla moltitudine proprio grazie ad una forma semplice, che si adatta ai diversi livelli degli uditori, e l'immoralità di quegli stessi miti pagani, di cui si accettavano comunemente le interpretazioni. Come si vedrà, gli argomenti adottati da entrambi i contendenti erano lontani dall'oggettività e si basavano principalmente sulla volontà di difendere la propria storia sacra.

Nessun testo dei greci aveva un valore normativo pari a quello della Bibbia ma molte scuole di retorica e di filosofia avevano sviluppato, nel tempo, tecniche di esegesi delle opere letterarie più famose (Omero, Esiodo etc.) e avevano iniziato a redigere per iscritto i commenti ad esse. La filosofia iniziò poi a proporre un'interpretazione della letteratura epica, e in particolare di Omero, diversa da quella comunemente proposta dalle scuole e basata sull'allegoria. Il grande prestigio di cui avevano sempre goduto i poemi omerici, pilastro della formazione culturale di ogni greco, rese infatti necessario che anche la filosofia se ne occupasse. Quando però questo avvenne, emersero inevitabilmente l'assurdità e l'empietà degli dèi e degli eroi rappresentati dai miti. Dalla sua nascita la filosofia si pose, infatti, intrinsecamente come attività intellettuale opposta alla poesia: dove quest'ultima proponeva 'racconti' la prima mirava a raggiungere una conoscenza vera del mondo attraverso il pensiero razionale⁷⁷. Perciò, per salvare Omero dalla condanna inevitabile della razionalità, si andò sempre più diffondendo la teoria che il poeta avesse volontariamente celato profonde verità filosofiche sotto racconti immorali.

Platone fu il primo grande critico del tipo di conoscenza offerto dalle opere dei poeti, come emerge chiaramente dal tono ironico con cui in un passo del *Timeo* parla della nascita degli dèi

⁷⁷ Per una panoramica sulla ricezione del mito da parte della filosofia greca e romana cfr. J. Ries, *I Cristiani e le Religioni*. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II, Jaca Book, Milano, 2006. Sull'utilizzo da parte di Celso del testo sacro nella sua polemica anticristiana e sulle argomentazioni difensive di Origene cfr. M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, Discorsi di Verità: Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a Confronto nel Contro Celso di Origene. A cura di L. Perrone, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1998.

dell'Olimpo⁷⁸. Per Platone, che esclude per il culto tradizionale anche un ruolo propedeutico alla conoscenza del divino, gli autori dei miti non solo mancavano di ispirazione, ma anche della sapienza necessaria per nascondere nei propri racconti significati profondi. La poesia com'è noto, non è apprezzata da Platone e soltanto nei confronti degli esegeti dei poemi orfici, che chiama 'esperti delle cose divine', dimostra una certa apertura: questa benevolenza è probabilmente dovuta al fatto che all'orfismo era debitore di una parte importante della propria speculazione filosofica. Il suo itinerario di conoscenza aveva infatti la forma di un percorso di iniziazione 'mistica' con la filosofia e la dialettica al posto del rituale e della catarsi. Platone, che comunque non è estraneo al linguaggio allegorico del mito, per esprimere certi contenuti ne crea una versione 'filosofica', purificata dagli aspetti più inverosimili e volgari, e pensata apposta per veicolare insegnamenti profondi.

Il rapporto tra il mito tradizionale e il discorso filosofico subisce la prima vera svolta con lo stoicismo. Per la prima volta, infatti, grazie all'esegesi allegorica, l'interpretazione dei miti e dei rituali viene inclusa a tutti gli effetti nell'attività filosofica. In realtà, già con Teagene di Reggio nel VI sec a.C. gli dèi erano stati identificati con elementi naturali (Apollo ed Efesto con il fuoco, Poseidone con l'acqua, Era con l'aria etc.) e le loro discordie interpretate come antagonismi tra di essi (caldo-freddo, secco-umido etc.). La scuola di Anassagora aveva successivamente dato inizio all'interpretazione 'psicologica' degli dèi, identificando Zeus con l'intelligenza, Atena con la saggezza etc. Furono però

soprattutto gli stoici a diffondere l'interpretazione allegorica degli dèi tradizionali [...] sì da eliminare il senso letterale di tutto ciò che la tradizione mitologica attribuiva di sconveniente agli dèi e da armonizzare, interpretando gli dèi come simboli di forze naturali e altro, il politeismo tradizionale con il loro monoteismo filosofico⁷⁹

⁷⁸ A proposito del ruolo che assume l'allegoria nell'elaborazione filosofica stoica e dei suoi sviluppi nei pensatori successivi cfr. R. Radice, *dall'Allegoria all'Allegoresi*, Itinera, No.9, 2015. Cfr. inoltre sullo stesso tema l'introduzione dell'ampia opera curata da I. Ramelli: *Allegoristi dell'età classica. Opere e Frammenti*. Bompiani, Milano, 2007.

⁷⁹ Simonetti, *Lettera e/o allegoria*. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Studia Ephemeridis «Augustinianum» No.23, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1985, p.15. L'autore sviluppa in modo approfondito il tema dell'esegesi e dei suoi protagonisti orientali e occidentali nei primi secoli dopo cristo. Ai fini della ricerca presente risultano particolarmente interessanti i primi capitoli, in cui l'autore introduce lo sviluppo dell'esegesi in ambito ebraico, pagano e cristiano, con riferimento ai commenti all'Antico Testamento prodotti in ambiente giudaico e a quelli che si svilupparono in ambito greco sulla poesia epica, fino al periodo subapostolico (già in polemica con ebrei e gnostici) e ai contributi fondamentali di Clemente e Origene.

L'esegesi allegorica stoica si sviluppò attraverso tre fasi successive⁸⁰: la canonizzazione del testo, la fissazione dei simboli attraverso l'etimologia e la codificazione delle regole di interpretazione. Nella prima fase la produzione omerica subì un fondamentale cambiamento di status e venne giudicata letteratura 'sapienziale' cioè portatrice di un sapere criptico e profondo da decodificare. I miti omerici passarono così dall'essere la base letteraria della religione popolare all'essere testi con valore filosofico.

Attraverso l'etimologia vennero poi definiti i simboli in base ai quali collegare ciascuna divinità e ciascuna delle sue azioni e facoltà a determinati concetti filosofici, formando un 'catalogo degli dèi' che avrebbe fatto da modello a tutti gli allegoristi successivi. Il ricorso all'etimologia era giustificato dalla teoria dell'età dell'oro, secondo la quale i significati primordiali dei nomi, pronunciati dalle voci dei primi uomini (che erano più vicini al principio originario), racchiudevano la vera essenza dell'entità nominata.

Infine la terza fase, riferita alle regole di interpretazione, produsse la famosa classificazione degli dèi espressa nel frammento di Aezio, interessante perché mostra il ruolo della psicologia umana, della cultura e della storia, nella creazione e classificazione del divino.

1) Gli uomini guadagnarono il concetto di dio dalla contemplazione degli astri, notando che essi sono causa di una straordinaria armonia...e vedendo che essi corrono (*theein*) sempre...li definirono dèi. 2 e 3) In secondo e in terzo luogo divisero gli dèi a seconda della loro influenza, propizia [come Zeus, Era, Ermes] o avversa [come Pene, Erinni e Ares]. 4 e 5) Come quarte e quinte vengono trattate le azioni [a cui vengono connessi ad esempio Eros, Erinni e Ares] e le passioni [a cui si legano Speranza, Dike e Eunoia]. 6) Seguono al sesto posto le invenzioni dei poeti. 7) Infine al settimo posto – corrispondente alla categoria dei semidei o degli eroi, come Eracle, Dioscuri e Dioniso – si trovano quegli esseri divini che sono venerati per i benefici procurati alla vita associata: questi...sono imparentati anche con gli uomini.⁸¹

Nello stesso testo è individuata anche la triplice natura, scientifica, mitica e tradizionale, del culto: la prima tipica dei filosofi, la seconda dei poeti e la terza dei legislatori (espressa nelle cerimonie pubbliche). Nonostante il frammento parli più delle modalità della nascita della religione, che dei criteri dell'allegoria, la conoscenza del processo permette, di per sé, di cogliere il vero senso dei racconti mitici e di cambiare il contenuto filosofico della divinità. È un tipo di allegoria che I. Ramelli definisce indiretta e che influisce sulla filosofia eliminando le concezioni teologiche errate della tradizione.

⁸⁰ Cfr. Radice, *dall'Allegoria all'Allegoresi* e Ramelli, *Allegoristi dell'Età Classica*, pp. X-XLVIII.

⁸¹ Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, p. XXXII. Aezio (I o II sec. d.C.) riporta nei *Placita Philosophorum* la schematizzazione di Crisippo.

I filosofi stoici che svilupparono il metodo dell'allegoresi⁸², cioè l'applicazione sistematica dell'allegoria al rituale e al mito, volevano dare un fondamento filosofico alla religione in virtù dell'unità del *Logos*, l'essere divino unico, identificato con il fuoco e con un principio di razionalità universale, che possedeva le leggi della propria trasformazione ed evoluzione.⁸³ Zenone, Cleante e Crisippo esponenti del primo stoicismo, svilupparono l'esegesi allegorica per unire il piano fisico con quello teologico e formulare una dottrina coerente in grado di ridefinire il concetto di teologia.

Nell'esegesi della Teogonia di Esiodo, (Zenone) elimina del tutto le normali e tradizionali concezioni degli dèi. Non pone nel novero degli dèi né Giove, né Giunone, né Vesta, né altri che abbiano appellativi analoghi; invece, secondo una certa interpretazione del loro significato questi sarebbero nomi che designano realtà inanimate e prive di parola. [...] Zenone...interpreta Giunone con l'aria, Giove con il cielo, Nettuno con il mare, Vulcano con il fuoco, e similmente mostra che gli altri dèi del volgo sono elementi naturali⁸⁴.

In base all'elaborazione stoica del concetto di divinità, il *Logos* viene identificato con Zeus, che è sia il principio primo, che il dio supremo del pantheon. Lo Zeus-Logos ha tante emanazioni e attributi quante sono le divinità tradizionali ma allo stesso tempo le comprende tutte in sé:

Dio (Theos)...è detto Dia perché per mezzo suo (di'on) tutto avviene: è detto Zeus (Zena) perché è principio del vivere (zen) o contiene la vita; Atena perché ha potere fin sull'etere (aitera). Era perché l'ha sull'aria (aera), Efesto perché l'ha sul fuoco artefice, Poseidone sull'acqua e Demetra sulla terra. Allo stesso modo gli conferirono altri nomi a sottolineare certi altri concetti.⁸⁵

Le 'potenze' del *Logos* universale sono quindi assimilate, sia attraverso l'etimologia che attraverso le loro funzioni, agli dèi dell'Olimpo: «In the Stoic immanentistic framework, indeed, divinity and nature are coextensive, so that theology and physics are one and the same - or rather two sides of the same coin – and allegoresis reveal this very identity»⁸⁶. Questo

⁸² Secondo una classificazione propria della critica moderna, il termine allegoria implicherebbe una volontà da parte dell'autore di un testo di inserire in esso un significato ulteriore rispetto alla lettera mentre allegoresi indica che l'esegeta vede nel testo, 'inventa', un significato diverso e sconosciuto alle intenzioni dell'autore. Cfr. Simonetti, *l'Allegoria in Celso, Filone e Origene*, in: Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili III, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma, 1993, pp.1129-1141.

⁸³ Cfr. Radice, *Dall'Allegoria all'Allegoresi*

⁸⁴ Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, p.9.

⁸⁵ Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, p. XXIX.

⁸⁶ I. Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato*, International Journal of Classical Tradition, September Vol. 18, No. 3, September 2011, p.337.

nuovo concetto di divinità è mostrato chiaramente nell'*Inno a Zeus* di Cleante, manifesto di una teologia che conciliava la fisica e la religione olimpica:

Il più nobile tra gli immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente, Zeus, guida della natura, che ogni cosa governi con la legge, salve [...]. A te obbedisce tutto questo cosmo, che gira intorno alla terra, dovunque tu lo guidi, volentieri si lascia da te governare: tale strumento hai nelle mani invincibili, la forcuta, infuocata, sempre vivente folgore! Sotto il suo colpo, tutte, infatti, le opere di natura si compiono; con esso regoli il Logos comune che per ogni dove passa, mescolandosi ai luminari grandi e a quelli piccoli; grazie ad esso tu sei divenuto così grande re sommo di tutto. [...]⁸⁷

La dottrina del Logos, insieme all'esegesi etimologica e alla classificazione degli dèi, creò «il fondamento teologico-filosofico della religione mitologica nonché lo strumento tecnico della sua interpretazione».

La filosofia stoica considerò i poeti antichi, che avevano tramandato i miti sugli dèi, custodi e divulgatori delle cosiddette *koinai ennoiai*, le nozioni comuni (prodotto della storia e dell'educazione) fondamentali per la formazione dell'uomo. L'allegoresi servì per sostenere che tra il racconto poetico e la sapienza filosofica non c'era necessariamente incompatibilità, ma anzi complementarità. I poeti, pur senza l'appoggio del metodo filosofico, avevano colto occasionalmente la verità e, soprattutto, avevano giocato un fondamentale ruolo divulgativo⁸⁸: «Come anche Cleante, così Crisippo cerca di conciliare con le teorie stoiche le tradizioni risalenti a Orfeo e a Museo, e le opere di Omero, di Esiodo, di Euripide e degli altri poeti»⁸⁹.

In realtà nemmeno gli stoici consideravano i poeti del tutto affidabili: Zenone, per esempio, ammette che Omero si basò alternativamente sulla verità e sull'opinione per comporre i suoi poemi e che nei miti, si affiancavano a contenuti teologicamente significativi, anche invenzioni ed errori. L'allegoria servì, quindi, più che a tradurre sistematicamente il mito in concetto filosofico, a selezionare i passaggi giudicati effettivamente portatori di un senso nascosto. Il lavoro del filosofo-interprete consisteva nell'identificare questi passaggi (il mito doveva avere certi requisiti contenutistici che ne giustificassero la ricerca) e nel conoscere gli strumenti giusti da applicare per scoprirne il vero significato. Comunque i testi poetici ebbero il merito di divulgare efficacemente in tutta la Grecia nozioni sugli dèi che altrimenti sarebbero rimaste circoscritte e di creare un patrimonio di sapere collettivo a cui l'uomo poteva attingere nella

⁸⁷ Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, p.14.

⁸⁸ Cfr. Radice, *Dall'Allegoria all'Allegoresi e Vimercati, Medioplatonici. Opere. Frammenti. Testimonianze*.

⁸⁹ Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, p.12.

ricerca della verità. L'allegoria permise agli stoici di attribuire dignità filosofica alla poesia e al mito ma la relativizzazione e razionalizzazione sistematica degli dèi ebbe anche delle conseguenze. Secondo alcuni provocò un grave danno al sentimento religioso e al significato e alla giustificazione del culto⁹⁰, aprendo la strada all'ateismo e a quell'inconsistenza delle divinità che sarà usata anche come argomento dell'apologetica cristiana.

Nonostante le critiche, l'allegoresi stoica divenne il rifugio e la giustificazione della religione olimpica negli ambienti colti, e si diffuse ampiamente anche in altri contesti filosofici. Celso e, dopo di lui, Porfirio fecero infatti dell'esegesi allegorica e in particolare della rivalutazione di Omero, uno degli strumenti principali della loro difesa del paganesimo contro la religione cristiana. «The inclusion of allegoresis in philosophy, a typical feature in Stoicism, returns in Middle and Neoplatonism – which incorporated significant stoic elements – both on the 'pagan' and on the Christian side»⁹¹.

Da parte cristiana questa accoglienza è testimoniata dal fatto che Origene nella sua maggiore opera filosofica, il trattato *Sui Principi*, include l'esegesi allegorica della Bibbia. Porfirio sostiene che l'alessandrino si basò proprio sui principi dell'allegoria stoica per la sua esegesi, infatti «si giovava dei libri dello stoico Cheremone e di Cornuto, dai quali apprese il metodo allegorico dei misteri greci, che poi applicò alle scritture dei giudei»⁹². L'opera di questi due filosofi del medio e neostoicismo sarebbe, quindi, l'anello di congiunzione tra l'esegesi allegorica stoica e quella cristiana.

Secondo Ramelli⁹³, l'impronta della tradizione stoica è presente in diverse interpretazioni allegoriche ed etimologiche dei miti, come si nota in CC I 24 e in V 41, in cui si parla del nome che il dio supremo assume presso i vari popoli. Ma, oltre agli stoici, Origene attinge anche ad altre fonti: «besides Cornutus and Chaeremon, Origen also knew Middle Platonic and

⁹⁰ Cfr. Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, pp. XXIX-XXXIX.

⁹¹ Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p.341.

⁹² G. Rinaldi, *La Bibbia dei Pagani, Testi e documenti*. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998, p.54.

⁹³ Cfr. Ramelli, *The Philosophical stance of Allegory*. L'eredità dell'allegoresi stoica nel Medio e Neoplatonismo sia 'pagano' che 'cristiano' e il suo ruolo nel dibattito che sorge tra i due schieramenti sulla dignità e verità dei propri testi, è analizzata dall'autrice nella seconda parte dell'articolo in cui tratta delle differenze e delle somiglianze tra il metodo allegorico di Origene e quello stoico e platonico. Nella terza e ultima parte dell'articolo viene esaminato più approfonditamente il metodo esegetico di Origene e l'interpretazione a tre livelli che applica alla Scrittura.

Neopythagorean allegorists, such as (according to Origen himself, Porphyry and Jerome) Numenius and the Jew Philo»⁹⁴.

In generale, nel II e III sec d.C., i pagani colti educati al platonismo sono determinati a riconoscere ad Omero «quella saggezza che Platone gli aveva negato» e, all'interno di correnti filosofiche come il neopitagorismo e il medio e neoplatonismo, oltre a considerarlo di nuovo un poeta divinamente ispirato, lo si ritiene il primo vero sapiente e «il prototipo di coloro che giungono all'immortalità grazie alla *sofia*, il sapere, la *gnosis*, la gnosi, e alla *mousomania*, il culto delle muse».

Un'opera emblematica, nel mostrare la particolare rivalutazione di cui gode l'opera omerica già nel I sec d.C., sono le *Allegorie Omeriche* dello Pseudo-Eraclito: convinto che Omero avesse espresso velatamente nei suoi poemi molte verità divine, Eraclito propone nella sua opera numerose e dettagliate esegesi dell'Iliade e dell'Odissea. L'autore analizza ogni canto dei poemi mostrandone il significato nascosto e presentando Omero come «un'iniziatore ai misteri del cielo e degli dèi»⁹⁵, le cui storie divine mascherano profonde dottrine.

Infatti se non ha inteso nulla in senso allegorico, egli ha scritto ogni cosa empicamente, e lungo entrambi i poemi infieriscono follemente miti sacrileghi, pieni di stoltezza che osa combattere contro gli dei. [...] mi è accaduto di meravigliarmi anche molto fortemente di come la vita religiosa, la cui devozione verso gli dèi si esplica nei templi, nei recinti sacri e nelle feste annuali, abbia abbracciato con così tanto trasporto l'empietà omerica, cantilenando a memoria i suoi esecrabili racconti [...]. Per queste ragioni, credo che sia chiaro e ben evidente a tutti che nessuna bruttura di miti esecrabili risulta disseminata nei suoi poemi [...]. Se poi alcune persone, per ignoranza, non sanno riconoscere l'allegoria omerica e non sono state in grado di addentrarsi nei recessi della sua sapienza, bensì hanno formulato affrettatamente il giudizio sulla verità, senza alcuna prova e senza rendersi conto di quanto è stato espresso in senso filosofico, adattandosi a quello che sembra una finzione mitologica, ebbene, costoro si levino di torno⁹⁶

Omero è considerato da Eraclito colui che in tutti i rami della conoscenza filosofica, la fisica, l'etica e la dialettica (logica) ha fornito:

I principi e la semenza. [...] Se poi lascia trasparire i suoi pensieri attraverso alcuni enigmi e discorsi mitologici, non si deve considerarla una cosa strana: causa ne sono, infatti, la forma poetica e l'uso degli antichi, che fanno sì che le persone desiderose di apprendere [...] cerchino e

⁹⁴ Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p. 344.

⁹⁵ Le tre citazioni su Omero provengono da J. Ries, *Il Mito e il suo significato*, Jaca Book, Milano, 2005, pp.62-63. In questa ampia trattazione del termine e della sua evoluzione nella storia del pensiero, Ries parte dai poemi omerici, dove si trovano le sue prime attestazioni e segue il suo sviluppo fino al XX secolo passando anche, ed è ciò che interessa qui, per la filosofia arcaica, classica, ellenistica e tardo antica, fino alla patristica cristiana.

⁹⁶ Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, pp. 565-567.

trovino più facilmente la verità, e gli incolti non sviliscano quelle verità che non sono in grado di comprendere.⁹⁷

Anche Celso conosce l'esegesi allegorica di Omero e in un passo del *Discorso Vero* (VI 42), compie un'esplicita osservazione metodologica in proposito, sostenendo che l'autore stesso ha posto nel testo significati profondi, che vanno rintracciati. Sulla scorta dell'esegesi stoica di Crisippo⁹⁸, interpreta un famoso dialogo tra Zeus ed Era, presente nell'*Iliade*, come metafora della creazione del mondo: la scena rappresenta il momento in cui il Dio supremo (Zeus) dà ordine alla materia caotica (Era) e sconfigge le potenze ostili (i demoni) che contrastano la sua opera.

I medio e neoplatonici si interessano poi particolarmente ad Omero come maestro di dottrine sull'anima, e fanno di lui il capostipite della credenza nella sua immortalità e dei suoi miti le porte d'accesso ad una verità universale. Nel *Dialogo sugli oracoli della Pizia*, Plutarco parla dell'interpretazione del mito e della triplice funzione dell'insegnamento che offre:

Il mito-ornamento illustra un'idea, dandole un rivestimento concreto. Il mito-insegnamento, poi, particolarmente destinato a una élite, ha valore simbolico e pedagogico. Il mito-incantamento, infine, fa entrare il fedele in un mondo di segni magici: è appello all'irrazionale, all'emozione poetica e religiosa⁹⁹.

Il valore pedagogico del mito è dato dal suo essere simbolico: i più saggi arrivano a capirne il senso nascosto ma anche i più semplici ne traggono insegnamenti grazie alle immagini.

Plutarco ha in comune con gli stoici il proposito di conciliare il racconto mitologico con la filosofia, ma non accetta l'esegesi degli dèi basata sugli elementi fisici, perché non la giudica adatta a rappresentare la perfezione divina. Anche Massimo di Tiro, medioplatonico del II sec d.C., considera l'anima umana profondamente bisognosa del linguaggio del mito e lo paragona a quello delle favole per bambini. L'uomo adulto, cioè il sapiente, non ha più bisogno di un linguaggio criptico ma, anche per lui, il mito comporta dei vantaggi, come la garanzia di riservatezza e il valore che attribuisce alla ricerca della verità. In seguito, con Plotino e Porfirio, il racconto mitico si trasforma in vera e propria 'dottrina di salvezza'.

⁹⁷ Ramelli, *Allegoristi dell'età classica*, p.745.

⁹⁸ Cfr. M Simonetti, *L'Allegoria in Celso, Filone e Origene*. Tradizione e Innovazione nella Cultura Greca da Omero all'Età Ellenistica. Scritti in Onore di Bruno Gentili, a cura di: R. Pretagostini, GEI, Roma, 1993. Sul ruolo di Crisippo nella teorizzazione dell'esegesi allegorica si veda la prima parte del già citato *The Philosophical Stance of Allegory* della Ramelli.

⁹⁹ Ries, *I Cristiani e le Religioni*, p.84.

Plotino unisce l'esperienza della religione misterica alla profonda conoscenza delle dottrine platoniche e presenta una concezione filosofica del mito che si configura come metafora dell'esperienza iniziatica. Nella triade Urano-Crono-Zeus, per esempio, il filosofo riconosce l'Uno, il Logos, e il Nous, sovrapponendo al racconto esiodeo un'articolata e coerente spiegazione filosofica. Plotino considera il racconto mitico un'utile strumento di insegnamento che, tuttavia, non rappresenta la verità ma solo una sua immagine riflessa: una verità, che per essere raggiunta, ha bisogno di un'interpretazione allegorica che ne metta in luce il vero significato.

Porfirio, come Plotino, attribuisce al mito un ruolo fondamentale nell'iniziazione misterica e sottolinea il suo valore di custode e protettore della verità. Nell'*Antro delle Ninfe* afferma che sono il meraviglioso e il misterioso del mito a stimolare la ricerca e la riflessione, proteggendo allo stesso tempo la verità sugli dèi da chi non è pronto o degno di conoscerla¹⁰⁰. L'*Antro delle Ninfe* mostra che Porfirio è un convinto sostenitore della sapienza omerica e dell'opportunità di riconoscergli lo status di insegnamento filosofico. A questo scopo l'allegoria è impiegata abbondantemente per leggere nei versi omerici un altrimenti improbabile racconto del viaggio dell'anima nella materia e della sua liberazione. Ma un conto è, afferma Celso, applicare il metodo allegorico ad Omero, poeta della più antica e autorevole tradizione, un altro è interpretare allegoricamente i testi degli ebrei e dei cristiani che oltre ad essere estranei alla cultura greca, non sono idonei né dal punto di vista formale, né da quello del valore degli autori.¹⁰¹

Origene è offeso da questo 'snobismo' pagano e si sforza di dimostrare la superiorità etica dei cristiani e delle loro scritture. Nonostante conosca bene gli argomenti dell'esegesi medioplatonica, contro il rifiuto di riconoscere dignità alla Scrittura, non manca di appellarsi alla tradizionale sfiducia di Platone verso i poeti e i loro racconti sugli dèi:

Non i Giudei «hanno messo insieme cose assai incredibili e grossolane» [...] ma quelli che, secondo Celso, sono uomini divinamente ispirati, cioè Esiodo e gli infiniti altri, i quali, non avendo appreso né ascoltato le tradizioni molto più antiche e assai venerabili della Palestina, hanno scritto tali storie sulle loro origini, Eee e Teogonie, attribuendo, per quanto era loro possibile, agli dèi una nascita e infinite altre cose. Pertanto, con buona ragione Platone scaccia dalla sua repubblica, perché rovinano i giovani, Omero e quelli che scrivono simili poemi. (CC IV 36)

¹⁰⁰ A proposito del ruolo del mito in Plutarco, Massimo di Tiro, Plotino e Porfirio Cfr. Ries. *Il Mito e il suo significato*, pp.63-70.

¹⁰¹ Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, p. 55

Il criterio che, secondo Celso, negava al testo genesiaco l'interpretazione allegorica, più che contenutistico o formale (anche se su questi due punti insiste particolarmente) era quello dell'estraneità alla tradizione greca. Mentre Celso, però, non conobbe l'esegesi origeniana Porfirio si rivolge direttamente all'esegeta alessandrino, al quale, stando alla testimonianza di Eusebio, non perdonò di aver usato concezioni filosofiche sul mondo e su Dio, appresi grazie alle sue origini e alla sua educazione greca, per sostenere una dottrina e miti barbari.

Porfirio giudica severamente il tentativo di Origene e lo considera fallimentare perché le scritture giudaiche sono un testo 'pieno di meschinità'. I suoi stessi esegeti ne sono consapevoli ma, volendo salvarlo, cercano di emendarlo con commenti assurdi e incoerenti, che lungi dal costituire una valida difesa, si rivelano soltanto elogi e ammirazioni di parte. Porfirio, in realtà, non contesta ad Origene l'applicazione del metodo allegorico di per sé e nemmeno nega agli ebrei quel livello di saggezza che si accordava con le aspirazioni universalistiche del Neoplatonismo. Concorda però con Celso nel ritenere inadeguati i testi giudeo-cristiani perché, invece di supportare la tradizione filosofica greca, si pongono in competizione con essa.

Dalle dure parole di Porfirio emerge l'imprescindibile contributo (e il pericolo da questo rappresentato) che l'opera di Origene aveva portato all'esegesi cristiana nell'arco di tempo trascorso dall'attacco di Celso. Porfirio non perdona all'alessandrino di essere stato l'iniziatore di una pratica che gli appare assolutamente priva di fondamento ma che evidentemente in altri ambienti godeva di un certo successo:

Presumono con vanto che le cose dette da Mosè con tanta chiarezza siano degli enigmi, e le proclamano oracoli gravidi di misteri reconditi [...]. Tale metodo così assurdo trae origine da un uomo, nel quale mi imbattei nella mia giovinezza, celeberrimo allora e rinomato tuttora per gli scritti da lui lasciati: da Origene, la cui gloria ancora è molto diffusa tra i maestri di siffatte dottrine [...] sebbene greco e cresciuto con cultura greca, deviò verso una cocciutaggine barbarica [...]. Pertanto guastò se medesimo e la sua attitudine agli studi. [...] ¹⁰².

L'influsso della vasta formazione greca di Origene percorre in realtà tutta la sua opera e si evince anche dall'atteggiamento ambivalente verso Omero. Se infatti l'apologista difende a più riprese, e con convinzione, la superiorità di Mosè sul poeta, la sua indiscussa importanza nella filologia e nella critica letteraria alessandrina emerge dall'atteggiamento complesso che, anche altri apologisti cristiani dello stesso ambiente, ebbero verso di lui.

¹⁰² Rinaldi, *La Bibbia dei Pagani*, p. 53.

In base al conteggio di A. Villani, il *Contro Celso* contiene trentacinque citazioni dall'*Iliade* e diciannove dall'*Odissea*, di cui undici nel testo originale di Celso. Molte delle citazioni celsiane sono ignorate da Origene ma alcune sono riprese, analizzate e paragonate a passi del testo biblico con l'intento di mostrare la 'superiore saggezza' di quest'ultimo. Uno di questi casi è rappresentato da *Contro Celso* VIII 68 dove Celso, per esortare i cristiani ad obbedire all'imperatore, cita i versi dell'*Iliade* sulla volontà divina che sia uno solo il detentore del potere e del comando sugli uomini. In questo caso Origene riprende e commenta ampiamente la citazione, argomentando sulle parti accettabili e inaccettabili per un cristiano e dimostrando un certo grado di apertura:

The fact that Origen discusses the content of Homeric verses is very important, because it attests that he does not rule out *a priori* the possibility that the poem contain some secret doctrine. On the contrary [...] Origen accept the first part of the verse ("let be one ruler, one king") as compatible with the Christian 'political' ideal, but he rejects the last part [...] where appears Zeus, whose actions described in the Greek myths he criticizes as disgraceful. [...] even if the superiority of the Christian God is underlined, here the apologist appears quite free and open in handling Homeric verses.¹⁰³

Data l'universale e indiscussa importanza del poeta è possibile, sempre secondo Villani¹⁰⁴, che Origene nel *Contro Celso* faccia un tentativo, anche se incerto, di 'cristianizzare' Omero e impedire che venga monopolizzato dalla critica pagana: «Origen does not quote Homer just to reconnect his answer to Celsus' text [...] he is persuaded of the opportunity to resort to Homer in order to support his opinion, indirectly attacking his adversary».¹⁰⁵

L'apologetica cristiana era particolarmente attratta dal metodo dell'esegesi 'prosopologica', una tecnica della filologia alessandrina, adottata ampiamente da Porfirio e probabilmente di origine aristotelica, che si basava sul contestualizzare i passaggi del testo omerico in base allo scopo del parlante. In questo modo era possibile salvare quelle parti che presentavano più elementi contraddittori e garantire uniformità al messaggio del poeta. Origene trovava questa tecnica particolarmente appetibile per preservare la coerenza di testi che la sua fede considerava rivelazione divina, quindi infallibili: «It is worth noticing that Origen does not use this

¹⁰³ A. Villani, *Homer in the Debate Between Celsus and Origen*. Revue d'études augustiniennes et patristiques, 58, 2012, p. 122.

¹⁰⁴ All'uso di Omero nel *Contro Celso* per come è stato analizzato nell'articolo di Villani, si è già accennato nel Capitolo I, ma vale la pena riprendere l'argomento alla luce dell'exkursus sul ruolo del poeta nel pensiero filosofico, in particolare stoico e platonico, per cercare di fornire una descrizione, anche se limitata, di come Origene si situa rispetto a questa tradizione.

¹⁰⁵ Villani, *Homer in the Debate Between Celsus and Origen*, p.130.

technique only in his exegetical writings, as would be normal, but also inserts it into his apology»¹⁰⁶.

Nonostante l'indubbia attrattiva, in tutto il *Contro Celso* l'alessandrino agisce con cautela verso l'esegesi omerica e questo principalmente per due motivi: da un lato non vuole compromettersi agli occhi di quegli ambienti cristiani che già lo trattavano con sospetto a causa della sua vasta cultura greca, dall'altro non intende incoraggiare i cristiani a diventare troppo familiari con l'allegoria dei testi pagani perché è una pratica 'pericolosa' per i semplici e adatta solo a chi è 'maturo' nella fede.

Secondo Villani, dal *Contro Celso* emerge che Origene conosce bene Omero: a volte lo cita per mostrare la sua familiarità con la *paideia* greca contro le accuse di ignoranza che Celso rivolgeva ai cristiani, altre volte per contestare la sua presunta superiorità su Mosè, altre infine per rivendicare per il testo biblico gli stessi metodi ermeneutici applicati ai suoi poemi. L'alessandrino sa che l'eredità del poeta è qualcosa da cui nessun uomo colto può prescindere: lui stesso non è immune al suo fascino ma soprattutto all'uso che può fare degli strumenti interpretativi che la filosofia ha inventato per i suoi poemi. Non ritiene impossibile usarlo a favore dei propri argomenti, quando Celso non glielo oppone come avversario, ma qualsiasi contenuto utile si possa trovare nelle sue opere, il messaggio cristiano rimane, ai suoi occhi di credente, incomparabilmente superiore, in quanto è l'unico ad avere il potere di salvare l'uomo convertendolo alla verità.

¹⁰⁶ Villani, *Homer in the Debate Between Celsus and Origen*, p.132.

2.2. *“I più ragionevoli tra i Giudei e i Cristiani si vergognano di queste storie e cercano di dare loro un’interpretazione allegorica...”*¹⁰⁷: I criteri dell’esegesi allegorica.

Per i cristiani, come era stato per gli ebrei prima di loro, il problema della Sacra Scrittura, consisteva nell’armonizzare libri assai diversi nella forma e nel contenuto per adattarli alla vita quotidiana, liturgica e dottrinale, della comunità. Questa, infatti, si doveva conformare ad essi in quanto espressione della volontà divina, e, a questo scopo, i testi sacri erano stati oggetto di un notevole sforzo ermeneutico volto a conoscerne e metterne in pratica gli insegnamenti. Oltre a questo, testi come la *Genesi* avevano implicazioni teologiche e antropologiche fondamentali che li rendevano oggetto di particolare attenzione e di dibattito.

Il linguaggio oscuro e poco familiare al pubblico greco-romano con cui venivano narrate, per esempio, la creazione del cosmo, quella dell’uomo e il peccato, rappresentava un problema, che i cristiani, e prima di loro gli esegeti giudeo-ellenisti, avevano dovuto affrontare. Né è un esempio Filone, esponente del giudaismo alessandrino del I sec d.C. che per primo utilizzando concetti pitagorici e platonici interpretò il *Pentateuco* nel tentativo di conciliare la Sacra Scrittura con il pensiero filosofico greco. Per Filone, come successivamente per Origene, la possibilità di applicare al testo biblico il metodo allegorico, per superare e armonizzare le varie incongruenze e contraddizioni, era fondamentale per dare coerenza e unità al suo messaggio.

L’esegesi della *Legge* era basilare, sia per spiegare gli altrimenti inaccettabili riferimenti alle caratteristiche antropomorfe e alle azioni passionali di Dio, sia per poter leggere in chiave cristologica le profezie sul messia e così sostenere l’unità del messaggio divino¹⁰⁸.

Christian writers also felt obliged to clarify and justify uncomfortable and obscure myths and textual passages—such as the creation of Adam and Eve, the promiscuity of Lot and his daughters, the absurdity of Mosaic Law and the ‘cannibalism’ of Eucharist. In defense of their sacred texts, Christian intellectuals made use of the allegorical reading that they had adopted from both Jewish apologetics and the philosophical interpretation of greek myths by Stoics and Platonists.¹⁰⁹

Nonostante gli sforzi interpretativi dei giudei e dei cristiani, a Celso, i concetti teologici che emergono dalla *Genesi* appaiono inaccettabili e le sue citazioni da questo libro servono a

¹⁰⁷ Lanata, Celso. *Il Discorso Vero*, IV 48.

¹⁰⁸ Cfr. a riguardo, *Lettera e/o Allegoria* di Simonetti e l’articolo *La Sacra Scrittura nel Contro Celso* in *Discorsi di verità. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su ‘Origene e la Tradizione Alessandrina’* a cura di L. Perrone, Roma 1998, dello stesso autore

¹⁰⁹ K. Maijastina, *Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts in Late Antiquity*, *Classical World*, Vol.105, No.4, 2012, p. 529.

schernire la storia e l'antropologia cristiana. L'uomo è inverosimilmente «plasmato dalle mani di Dio e gonfiato dal suo alito» mentre la donna è «uscita dal suo fianco»; inoltre ci sono delle «prescrizioni di Dio» con un serpente «che si opponeva ad esse, e poi riusciva ad avere la meglio sugli ordini di Dio» (DV IV 36). La nascita di Isacco è «una procreazione del tutto paradossale in età troppo avanzata» ed è assurdo un Dio che «partecipa molto da vicino a tutto questo... e regala ai suoi figli asini, pecore e cammelli» (DV IV 43). Lot e le figlie compiono «nefandezze peggiori dei misfatti di Tieste» (DV IV 45) e neanche le vicende di Giuseppe «il fratello venduto che accoglie affettuosamente i fratelli che l'avevano venduto» sono esenti da biasimo agli occhi di Celso che parla di «riconoscimento assurdo» (DV IV 47). Ma il colmo dell'empietà risiede nell'affermare che l'uomo sarebbe stato creato 'a immagine di Dio' (DV VI 63) cosa che implicherebbe per la divinità suprema un aspetto umano. Nonostante gli sforzi dei cristiani di darne una spiegazione accettabile queste vicende inverosimili rimangono «puri e semplici racconti mitologici e dei più triviali» (DV IV 48); le loro interpretazioni sono anzi peggiori degli originali perché «collegano con una follia stupefacente e del tutto insensata cose che non possono essere conciliate in nessun modo e sotto nessun aspetto» (DV IV 53).

Secondo Celso anche la forma è decisamente rozza e inappropriata all'importanza delle tematiche affrontate: il testo biblico è adatto soltanto ad un pubblico ignorante. Il suo modello di riferimento è la prosa di Platone, colui che ha trattato di cosmogonia e antropologia nel modo più 'elevato e veritiero'. Origene dal canto suo sembra accettare che lo stile espressivo non sia il punto di forza delle Scritture e, a sua volta, non si sofferma sui dettagli stilistici preferendo basare la sua difesa sull'etica¹¹⁰: «una prospettiva completamente diversa dall'approccio estetizzante di Celso»¹¹¹.

La difesa stilistica di Origene verte su due argomenti principali: il primo è il potere di conversione del messaggio cristiano, un messaggio che ha portato folle di persone «da una vita sregolata a una piena di saggezza, e alcuni dall'ingiustizia all'onestà, dalla timidezza o dall'effeminatezza a tale fermezza di spirito che riesce a sopportare anche la morte per la religione stimata verace» (CC III 68). Il secondo argomento, strettamente legato al primo,

¹¹⁰ Nella *Quindicesima Omelia sulla Genesi* Origene analizza le occorrenze dei verbi 'salire' e 'scendere' nel testo sacro notando che il primo non indica mai l'andare in un luogo indegno e il secondo non viene mai usato in riferimento al dirigersi verso un luogo santo: partendo da queste considerazioni afferma che la Scrittura non è stata affatto composta in uno stile rozzo e grossolano come molti pensano ma secondo il metodo che si addiceva all'insegnamento divino, un metodo che è valido in relazione alle realtà mistiche più che ai racconti storici.

¹¹¹ Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, p.104.

prende di mira l'idea elitaria del sapere che emerge dai giudizi di Celso. All'elitarismo pagano, Origene contrappone la filantropia del messaggio cristiano la cui semplicità è in accordo con una provvidenza divina che si rivolge all'umanità intera e vuole farsi comprendere da tutti. Lo stile ricercato dei filosofi è pensato per un pubblico ristretto ed istruito, mentre le dottrine cristiane, dovendo giovare a tutti gli uomini e guidare alla salvezza anche chi non è esperto di cultura greca, si sono adattate al livello dei più ignoranti, guadagnandosi la loro attenzione con uno stile espressivo familiare (CC VII 60).

«Both pagan and Christian authors justified the need for both literal and allegorical meanings by invoking the different intellectual and spiritual levels of their audiences»¹¹². Contro quella raffinatezza formale, che per Celso costituisce un pregio e una garanzia di qualità, Origene sottolinea l'etica delle dottrine cristiane che «infatti, erano destinate alla folla dei più semplici, cosa a cui non hanno badato quelli che hanno creato le invenzioni greche» (CC IV 50). L'alessandrino ricorre ad un suggestivo paragone con i cibi per sottolineare come non ci si debba lasciare ingannare dalla bellezza dello stile greco: un cibo raffinato, infatti, può dare un beneficio solo ai pochi che possono gustarlo mentre un cibo più semplice, ma con le stesse proprietà, può giovare a molti. Allo stesso modo, tra l'esclusivo insegnamento filosofico e il messaggio cristiano, quest'ultimo è decisamente più vantaggioso perché porta benefici a molti più uomini (CC VII 50).

Quando si accinge a confutare l'opera di Celso, Origene, grazie anche all'esperienza di catecheta, ha già sviluppato una certa familiarità con i problemi sollevati dal testo genesiaco: a questo proposito, nel *Contro Celso*, Origene rimanda al suo *Commento alla Genesi* (CC VI 49), un testo in cui la tradizionale ricerca filosofica sui principi dell'essere si unisce alla riflessione su questo testo basilare per la teologia cristiana. Anche nelle *Omellerie*, frutto della predicazione di Cesarea, Origene affronta temi del VT tra quelli ritenuti più difficili: la creazione, la vicenda di Lot, quella di Abramo e Isacco etc.

Dalle *Omellerie* emerge chiaramente che il presupposto centrale della sua esegesi è l'unità del testo biblico, testo in cui l'Antico e il Nuovo Testamento compongono un'unica rivelazione divina. Origene considera la *Genesi* come il testo in cui si rivela il disegno storico-salvifico di Dio: «La Scrittura è come una prima incorporazione del Logos-Verbo che instaura quella

¹¹² Maijastina, *Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts*, p.536.

comunicazione di cui il libro della *Genesi* racconta gli inizi»¹¹³. Allo stesso modo in cui ordina la creazione, il Verbo divino collega anche i significati del testo; per questo, nelle vicende dei patriarchi e negli altri episodi, si deve leggere il senso spirituale e cristologico, diversamente da come fanno i giudei che si fermano al contenuto letterale. Ai diversi significati della Scrittura corrispondono diversi livelli interpretativi e, a questi, differenti stadi di progressione interiore. Secondo quanto si legge in *Principi*¹¹⁴, come l'uomo è formato da corpo, anima e spirito lo stesso vale per il testo sacro. Nel *Contro Celso*, Origene riprende alcune delle argomentazioni sulla creazione del mondo e dell'uomo sviluppate nei *Principi*, nel *Commento alla Genesi* e nelle *Omellerie*, per ribadire contro il filosofo che la lettera del racconto genesiaco racchiude profonde verità teologiche¹¹⁵.

L'alessandrino attacca la superficialità di Celso che, liquidando sbrigativamente i testi biblici senza motivare adeguatamente le sue affermazioni, mostra scarsa obiettività: «Celso ha considerato motivi di accusa e di chiacchiere quelle cose che neppure secondo la lettera sono parse degne di accusa, senza avere dimostrato con un ragionamento quello che egli ritiene malvagio nella nostra Scrittura» (CC IV 47). Celso, inoltre, sa bene che preso alla lettera, il significato dei miti sugli dèi, pieni di incesti, assassini e altre azioni riprovevoli, è altrettanto discutibile; anzi, sono storie «di per sé degne di vergogna, anche se interpretate allegoricamente» (CC IV 48). Non è logico dunque non ridere dei versi di Esiodo «in quanto si tratta di un mito, ma ammirarle come concezioni filosofiche espresse in un mito e beffeggiare invece il racconto biblico [...] se infatti bisogna, a causa della nuda lettera, criticare le

¹¹³ Origene. *Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. A cura di Adele Monaci Castagno, Città Nuova Editrice, Roma, 2000, p.188.

¹¹⁴ Questo trattato, il cui titolo fa riferimento sia ai principi dell'insegnamento cristiano che a quelli dell'Essere, è rimasto in una traduzione latina di Rufino (secondo alcuni più una libera parafrasi) e in parte nella *Philocalia* di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo (le sezioni sul libero arbitrio e sull'esegesi della Scrittura). Data la perdita quasi totale del *Commento alla Genesi*, questo testo è fondamentale per conoscere criteri, presupposti dottrinali ed esiti, dell'ermeneutica biblica origeniana; esiti che attirarono critiche e difese fino alla ufficiale condanna di Giustiniano nel VI sec. d.C. Cfr. in proposito la voce (*I Principi*) in: *Origene, Dizionario*.

¹¹⁵ Cfr. al riguardo le voci *Genesi* e (*I Principi*) nel dizionario origeniano della Monaci Castagno (vedi nota 36). Nel pensiero di Origene, l'approfondimento del libro della *Genesi* si fonde alla ricerca sui principi dell'Essere, le ἀρχαί della filosofia greca. In questo senso il *Commento alla Genesi* e il trattato sui *Principi* formavano un dittico con rimandi e sviluppo di temi comuni, come quello della creazione del cosmo e dell'uomo 'ad immagine', del significato dello Spirito di Dio, della Tenebra, dell'Abisso etc. Questi temi saranno in parte ripresi nel *Contro Celso*. Nelle *Omellerie sulla Genesi*, questi e altri temi sono proposti ai fedeli di Cesarea ed emerge chiaramente il presupposto basilare dell'unità del testo sacro. Il contributo più innovativo di Origene predicatore è l'ampiezza dei testi che propone ai fedeli rispetto alla pratica ecclesiale precedente.

affermazioni espresse in allegorie, vedi se non debbano meritare maggiore derisione (i miti dei poeti)» (CC IV 38).

Christian polemicists considered the pagan myths immoral and inconsistent, making ample use of the myth critique already developed by Greek and Roman philosophers. Consequently, the attacks against the immorality of myths became commonplace in the polemics of second and third century apologists. [...] Clement of Alexandria ridiculed the credulous pagan [...] Arnobius of Sicca wrote the fifth book of his *Against Pagans* to show the fallacy of pagan myths [...] Augustine of Hippo stated that pagan poets and priests had allied with one another in a fellowship of falsehood¹¹⁶

Celso cita ‘sommariamente’ i passi biblici senza nemmeno riportarli alla lettera «la quale è in grado di far conoscere all’ascoltatore che tali cose sono espresse allegoricamente» (CC IV 38). Secondo Origene, se ci si ferma all’apparenza del testo, niente è più vergognoso dei miti e delle leggende contenuti nelle *Teogonie* «scritte sia attraverso significati nascosti che in qualsiasi altro modo» (CC IV 48). Comunque, se, nel mito di Pandora, i greci individuano significati allegorici, i cristiani possono ragionevolmente fare lo stesso per la creazione di Adamo ed Eva; tanto più perché la Scrittura è rivelazione divina e non può essere giudicata in base ai criteri che si utilizzano per le opere umane.

Nell’esegesi origeniana i primi capitoli della *Genesi* sono oggetto di attenzione particolare in quanto presentano un significato storico e letterale quasi nullo e devono essere interamente interpretati allegoricamente. Nel prologo del suo *Commento al Cantico dei Cantici*, Origene li definisce adatti solo a chi ha completato il proprio percorso di studio ed è esperto nella fede. Secondo Ramelli, il presupposto metodologico dell’esegesi origeniana trarrebbe ispirazione dal concetto platonico del mito filosofico come rivestimento di verità inesprimibili. La sua familiarità con questa idea platonica emergerebbe per esempio nell’associazione naturale e spontanea del mito sulla nascita di Eros al racconto genesiaco dell’Eden (CC IV 39): secondo Origene, infatti, in entrambi i casi la forma mitica ha lo scopo di nascondere la verità teologica alla moltitudine e riservarla a chi la può comprendere.

This assimilation of Plato’s and the Bible’s myths, most remarkably, is not confined to the framework of a debate with a Middle Platonist, such as the *Contra Celsum*, but was also drawn by Origen, and much more extensively and completely, in his lost *Commentary on Genesis*.¹¹⁷

¹¹⁶ Maijastina, *Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts*, p. 530.

¹¹⁷ Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p. 360. Nella terza parte dell’articolo l’autrice parla del rapporto che a suo avviso Origene istituisce tra i miti platonici sull’*arkhè* e il *telos* e i contenuti della *Genesi*.

Sia Celso che Origene concordano, almeno, sul fatto che la capacità di comprendere i significati nascosti fosse un segno di intelligenza e progresso spirituale¹¹⁸e, come nota M. Simonetti, entrambi

ammettevano e praticavano l'interpretazione allegorica dei testi, Celso di quelli che narravano i miti, Origene di quelli scritturistici: ambedue avevano ben chiaro che l'allegoria è una tecnica che, applicata a un testo, permette di mettervi in luce un significato diverso da quello letterale, e che perciò, in quanto procedimento tecnico, l'allegoria è di per sé moralmente neutra [...] capace di essere applicata ai testi più diversi¹¹⁹.

L'apprezzamento che Origene mostra verso il mito filosofico di Platone, dovrebbero mostrarlo anche i pagani verso i Vangeli e il VT. Sostiene, infatti, che se ci si accosta ai miti greci con mente aperta ed atteggiamento benevolo si riesce a distinguere tra cose credibili, interpretabili allegoricamente, e cose inverosimili, e che, soprattutto i filosofi degni di questo nome, dovrebbero mostrare la stessa reciprocità e buona volontà verso il testo biblico.

Quelli che leggono queste cose (i dialoghi platonici), se imitano la malvagità di Celso – cosa da cui si allontanano i cristiani! – [...] porranno in ridicolo il grande Platone. Se invece essi, esaminando filosoficamente le affermazioni espresse in forma di mito, saranno capaci di scoprire l'intento di Platone, ammireranno il modo in cui egli ha potuto nascondere, a causa della folla, nella forma del mito quelle che paiono le sue grandi dottrine, e parlarne, come era necessario, a quelli che sanno scoprire a partire dai miti il vero intento di colui che ha composto queste cose (CC IV 39).

Come più tardi dirà Agostino, prendendo ad esempio Virgilio, l'atteggiamento rispetto all'autore di un testo è fondamentale per comprendere i problemi posti dal testo stesso. Se Virgilio e gli altri autori classici meritano un approccio benevolo, in virtù della grande tradizione culturale a cui appartengono, a maggior ragione né è degna la Sacra Scrittura che è rivelazione divina.

¹¹⁸ Cfr. Maijastina, *Pagan-Christian Debates over the interpretation of Texts*, p.536. L'autore espone le posizioni di altri protagonisti della disputa pagano-cristiana sui testi e sulla legittimità dell'impiego del metodo allegorico da parte degli avversari. Tra i pagani oltre a Celso e Porfirio l'autore fa riferimento anche a Sallustio e all'imperatore Giuliano. Quest'ultimo nel 362 aveva proibito, con un editto, ai maestri cristiani di denigrare i poemi omerici ed esiodei e aveva inoltre scritto Inni in difesa di culti e miti (come quello di Cibele e Attis particolarmente aborrito dai cristiani). Giuliano condivide l'idea che nelle storie dei poeti ci siano anche molte invenzioni umane e che queste in generale siano utili soltanto alle menti semplici ma accusa i cristiani di attingere alla cultura greche perché evidentemente non ritengono i loro testi soddisfacenti. Dall'altra parte dello schieramento, oltre ad Origene, autori come Arnobio di Sicca e Agostino disprezzano le interpretazioni dei culti e le allegorie dei miti basate sugli elementi fisici. Nonostante gli appelli all'apertura e alla reciprocità (vedi Agostino nel testo) la posizione su cui ciascuna parte rimane ferma è quella sintetizzata da Arnobio: «Voi non credete ai nostri testi e noi non crediamo ai vostri».

¹¹⁹ Simonetti. *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, p.112.

Nonostante questi appelli alla reciprocità, pagani e cristiani continuano a negare alla parte avversa la possibilità di un'interpretazione allegorica «sulla base della valutazione negativa del racconto che si voleva sottoposto all'allegorizzazione»¹²⁰. In base ad un ragionamento di evidente circolarità il contenuto determinava la validità dell'esegesi e questa a sua volta determinava la bontà del contenuto. Entrambe le parti si appellavano al carattere di rivelazione divina dei propri testi, un criterio che non aiutava a semplificare la questione. Come nota K. Maijastina, un testo doveva, infatti, essere di origine 'divina' per poter essere considerato autorevole e adatto all'esegesi allegorica e, allo stesso tempo, per essere considerato 'divino', doveva contenere un significato allegorico. La contesa sull'approccio ermeneutico era basato su questo circolo vizioso e quindi difficile da risolvere: ogni argomentazione si scontrava con l'aprioristica convinzione che i propri testi fossero rivelazione divina mentre quelli degli altri invenzioni umane.

Celsus did not object to the allegorical method as such: what he was against was the allegorical reading of the Jewish-Christian Scriptures. Because this could not be interpreted allegorically, they were not divine. And since they were not divine they were inappropriate for an allegorical reading. In his defense Origen also fall in this vicious circle, stating that the Scriptures are divine because they bear hidden meanings.¹²¹

Sia l'attendibilità delle Scritture che quella della sapienza pagana, quindi, si basavano sul presupposto di possedere un significato più profondo oltre la lettera del testo e, in entrambi i casi, l'allegoria era lo strumento che permetteva di raggiungere questo significato. Agli occhi di Origene, il fatto che Celso non fosse affatto estraneo a questo tipo di interpretazione, rendeva ancora più pregiudizievole la sua insistenza nel negare «che nei libri della legge e dei profeti non vi sia dottrina più profonda» (CC VII 18). Origene è convinto che Mosè esponga le norme di condotta morale in modo abbastanza chiaro per non dare pretesti ai trasgressori, ma che, allo stesso tempo, abbia nascosto nel testo un significato più profondo da ricercare: diversamente, «il profeta, pregando, non avrebbe detto a Dio: “Apri i miei occhi, e io contemplerò le meraviglie della tua legge”» (CC IV 50).

Per Origene è indubbio che la Scrittura possieda un significato spirituale profondo e che questo significato non sia accessibile alla maggior parte degli uomini perché «esiste “un velo” di ignoranza posto nel cuore di quelli che leggono e non comprendono i significati allegorici» (CC IV 50). Raggiungere la vera conoscenza spirituale comporta fatica: «lo studio del testo

¹²⁰ Simonetti. *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, p.112.

¹²¹ Maijastina, *Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts*, p.540.

sacro esige non solo applicazione di carattere teoretico ma anche totale impegno di carattere ascetico e morale, che merita a chi studia l'indispensabile aiuto divino [...]»¹²²

Oltre ai primi capitoli della *Genesi*, Origene, annovera altre parti della Bibbia (il primo e l'ultimo capitolo di Ezechiele e il *Cantico dei Cantici*) come portatrici di un particolare significato esoterico, già peraltro individuato dalla tradizione giudaica. In generale, in tutta la Scrittura, la forma enigmatica ha lo scopo di proteggere il vero messaggio divino ma anche di incoraggiamento il credente alla ricerca, per progredire spiritualmente e intellettualmente: «Scripture [...] is compared to a planted field under which a treasure is hidden. The treasure is the thoughts hidden under what is apparent»¹²³. Mosè, infatti, come farà anche Gesù (CC VI 6), non rivelò a tutti ogni insegnamento che ricevette da Dio ma solo ciò che poteva essere utile e comprensibile alla moltitudine.

Origen states explicitly that Jesus offered a double teaching: He told stories with a common-sense moral for the simple ones, and offered hints of a deeper, more mystical understanding for the spiritual ones. [...] There are thus two levels of Christianity, just as there were two kinds of Judaism¹²⁴.

Simonetti, in particolare, individua tre principi fondamentali nell'esegesi origeniana: uno pratico, uno ideologico e uno strutturale. Il primo implica che tutta la Sacra Scrittura, in ogni sua parola, debba essere spiritualmente utile; il secondo consiste nell'identificazione tra contenuto spirituale e cristologico, per cui solo alla luce di Cristo il suo significato può essere veramente compreso; il terzo, infine, implica una concezione a due livelli dell'universo (sensibile e intelligibile) e la necessità di innalzarsi dal primo al secondo. Al livello intelligibile corrisponde, infatti, il senso spirituale della Scrittura, mentre a quello letterale corrisponde la realtà sensibile e materiale¹²⁵.

¹²² Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.78.

¹²³ G.G. Stroumsa, *Clement, Origen and Jewish esoteric traditions*, in: *Origeniana Sexta. Actes du Colloquium Origenianum Sextum*. Chantilly 30 août – 3 Septembre 1993. Leuven University Press, 1995, p.62. Nell'analizzare il rapporto tra il misticismo giudaico e la dottrina cristiana l'autore sostiene che Origene è in parte debitore al primo, del concetto di doppio livello di significato del testo sacro. Da quella parte dell'ebraismo interessato agli insegnamenti segreti di Mosè e all'esegesi della *Legge* e dei *Profeti* proviene, inoltre, il concetto del VT come testo la cui chiave interpretativa è dispersa al suo interno (la 'casa dalle molte stanze chiuse', nel testo). Un concetto che Origene riprende quando sostiene che la Scrittura deve essere considerata come un insieme in cui è disperso il principio di interpretazione e che, per questo, passi oscuri possono essere spiegati confrontandoli con passi simili in altre parti di essa.

¹²⁴ Stroumsa. *Clement, Origen and Jewish esoteric traditions*, p.67.

¹²⁵ Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.79.

Origene espone i tre livelli di lettura, letterale, morale e spirituale, del testo sacro nel libro quarto del suo trattato sui *Principi*¹²⁶, dove ciascuno di essi è associato ad una componente dell'essere umano (rispettivamente il corpo, l'anima e lo spirito) e ad un grado di progressione nella fede cristiana (neofita, progrediente e perfetto). «Origen in *Princ.* 4.2.4 (*Philoc.* 1.11.) relies on Prov. 22.20, interpreted by him in the sense that one is invited to read the texts τρισσῶς, 'in three ways' or at 'three levels;' [...]»¹²⁷.

Secondo l'esegeta alessandrino, il significato della Sacra Scrittura deve essere, infatti, impresso nell'anima in tre modi: attraverso la comprensione letterale del testo (la 'carne' della scrittura) per quanto riguarda i più semplici, attraverso il beneficio che reca all'anima per chi sta avanzando nell'istruzione religiosa, e, infine, attraverso la comprensione spirituale per coloro (i 'perfetti') che sono in grado di attingere ad essa. Questi tre livelli di comprensione hanno un corrispettivo anche dal punto di vista storico nell'esegesi origeniana: il primo, della lettera o del corpo, corrisponderebbe alle vicende storiche del popolo ebraico; il secondo, dell'anima, alla condizione attuale dei cristiani e l'ultimo, dello spirito, alla futura dimensione escatologica.

La distinzione dei due piani letterale e spirituale è comunque centrale nell'esegesi origeniana: rispetto a questo principio la tripartizione dei significati non si pone in contraddizione, ma, piuttosto, in aggiunta: «La distinzione ora fra due ora fra tre sensi della Scrittura fa capire che tali schematizzazioni avevano per Origene valore relativo, rispetto all'idea fondamentale e molto più profonda che vi soggiace»¹²⁸. L'individuazione del senso spirituale, sicuramente il più importante, rappresenta un passaggio cruciale dell'esegesi cristiana: è lo strumento che permette di conferire unità alle due rivelazioni e che sancisce allo stesso tempo la verità e la superiorità del messaggio cristiano.

Origene cita, a questo proposito, S. Paolo, uno dei primi ad attribuire al VT un significato che «non la lettera che uccide ma solo lo spirito vivificante può rivelare»¹²⁹. Da Paolo, Origene

¹²⁶ Cfr. Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*.

¹²⁷ Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p.352.

¹²⁸ Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.82.

¹²⁹ Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.23.

probabilmente derivò il concetto del ‘velo’ posto sul VT, che Cristo ha tolto, ma che ancora offusca le menti dei giudei e gli impedisce la piena comprensione di esso.

Nel *Contro Celso* Paolo è presentato come colui che indica «apertamente e a quelli capaci di ascoltare [...] le cose sensibili definendole “visibili” (e temporanee) e quelle intelligibili, comprensibili soltanto dall’intelletto, denominandole “invisibili” (ed eterne)» (CC VI 20). L’apostolo sviluppò l’esegesi tipologica¹³⁰, un’interpretazione che considerava gli eventi e i personaggi dell’Antico Testamento come simboli e prefigurazioni del Nuovo, che Origene seguirà ma con un approccio più spiritualista. L’alessandrino, infatti, non accettò gli avvenimenti storici del VT come prefigurazioni di altrettanti eventi del NT e preferì accordare loro un significato spirituale o considerare le realtà terrene come simboli di quelle celesti. L’importanza di Paolo per Origene e l’esegesi cristiana risiede, comunque, nell’aver stabilito un principio basilare dell’esegesi cristiana, cioè la sovrapposizione di «due livelli di lettura, uno relativo al fatto storico veterotestamentario, l’altro indicativo del fatto nuovo riguardante la realtà di Cristo e della chiesa, di cui il fatto antico ha rappresentato la prefigurazione, l’anticipazione profetica e simbolica»¹³¹.

Il riconoscimento di diversi livelli e la sovrapposizione degli stessi sarà il tratto distintivo maggiore tra l’esegesi cristiana e quella pagana. Quest’ultima, infatti, non attribuì mai alcun valore storico ai racconti mitici, che erano considerati testi narrativi simbolici. Origene mantenne, invece, la validità del piano storico-letterale del testo biblico che, solo in pochi casi (la creazione era uno di questi), considerò effettivamente privo di senso (il cosiddetto *defectus litterae*): quando questo accadeva era comunque un segno che il lettore era invitato ad andare oltre il senso letterale per scoprire il vero significato del testo.¹³² Le storie dei patriarchi e le profezie erano quindi ritenuti, da Origene, eventi storici a tutti gli effetti, così come le guarigioni e i miracoli che Gesù ha compiuto secondo i Vangeli.

¹³⁰ In realtà il termine *typos* in opposizione a *mythos* per indicare i passi del testo biblico portatori di un significato nascosto risale a Filone e appare probabile, anche se non si può accertare, una sua influenza su Paolo. Cfr. Simonetti, *l’Allegoria in Celso, Filone e Origene*.

¹³¹ Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.24. Anche Filone di Alessandria, la cui esegesi biblica influenzò molto Origene, considerava la Scrittura un testo con un valore storico da salvaguardare (pur non attribuendogli nessun valore cristologico in quanto ebreo) e non solo un racconto mitico da interpretare. Cfr. Al riguardo: Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p.345

¹³² Ramelli. *The Philosophical Stance of Allegory*, p. 346.

Origen thinks that the literal, historical level of Scriptures maintains its full values in almost all of cases [...]. Indeed, whereas *every* Scriptural passage has a *spiritual* sense, only a few are deprived of literal meaning (*Princ.* 4.2.5;9) because of illogical absurdities (ἄλογα), paradoxes (παράδοξα), or material impossibilities (ἄδύνατα *Princ.* 4.3.1-4).[...] there are many more passages in Scriptures that are endowed with a literal meaning (besides the spiritual) than those which are deprived of the literal meaning and only have a spiritual sense¹³³

L'esegesi origeniana, pur basandosi su quella pagana, insiste sulla corrispondenza che deve esistere tra il significato letterale e quello allegorico: al contrario di quanto accadeva per i miti, proprio la realtà del piano letterale conferisce verità a quello spirituale.

In this way, the Christian gospels are superior because they are genuine history-unlike the Greek myths. The most significant difference between pagan and Christian interpretation here lay in the emphasis on the historical level: for most Christian exegetes, historicity constituted the key for the interpretation of Scriptures.¹³⁴

La volontà di preservare il significato storico della narrazione biblica è dunque ciò che più distingue l'esegesi cristiana da quella stoica, ma anche medio e neoplatonica: «in this respect, Origen's – like Clement's, and already Philo's – allegoresis of the Bible [...] was very different both from the old Stoic allegorical tradition [...] and from Middle/Neoplatonic allegoresis as well»¹³⁵.

Ciò detto, nell'esegesi origeniana, si riscontrano più caratteristiche comuni con il pensiero platonico che con l'approccio materialista e immanentista stoico. Anche la concezione unitaria e coerente dei testi è qualcosa che accomuna l'esegesi di Origene a quella di ispirazione platonica; questa concezione è quella che lo porta «ad interpretare tutta la Scrittura con tutta la Scrittura» considerandola un insieme organico in cui le parti «s'illuminano fra loro a vicenda»¹³⁶. Se questo tipo di ermeneutica è sviluppata rispettando certi criteri e in modo coerente, confrontando passi simili per lessico o concetti, il testo sacro rivela il suo significato più vero e profondo: un senso spirituale aperto e inesauribile. Quest'idea del senso spirituale potenzialmente infinito è un tratto distintivo dell'approccio di Origene; un tratto che lo porta ad accogliere varie spiegazioni di uno stesso passo come cumulative piuttosto che in competizione. Dato il carattere di rivelazione divina del testo, il suo rapporto con l'interprete è

¹³³ Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p. 355.

¹³⁴ Maijastina, *Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts*, p.539.

¹³⁵ Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p.348.

¹³⁶ Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.83. Cfr. anche a proposito del significato aperto della Scrittura.

infatti dinamico: non si tratta di apprendimento passivo ma di un continuo interrogarsi sui significati della parola divina.

Nonostante il grande contributo riconosciuto a posteriori, l'esegesi biblica di Origene non godette di un favore unanime tra i suoi contemporanei: «Origen and his spiritual exegesis will be heavily criticized by Christians who did not appreciate his allegorism, just as many were suspicious of his philosophical formation and use of philosophy in the interpretation of Scripture»¹³⁷. Se la scuola di Alessandria da cui provengono sia lui che Clemente, era famosa per l'impiego di questo metodo, la scuola di Antiochia¹³⁸ e i suoi esegeti erano apertamente ostili agli esiti dell'interpretazione spirituale, che consideravano troppo liberi e arbitrari. Nel difendere la propria esegesi, Origene, si trovò a dover combattere su più fronti: contro gli stessi cristiani, contro gruppi gnostici come i Valentiniani e i Marcioniti¹³⁹ che spingevano l'allegoria fino alla forzatura del testo, per supportare le proprie dottrine, e, infine, con la tradizione giudaica, che negava la messianicità di Gesù contestando l'interpretazione cristiana delle profezie.

Secondo G. Stroumsa, nonostante gli scontri con i giudei sul valore cristologico del VT, Origene derivò il proprio metodo ermeneutico, basato sul duplice significato della Scrittura, anche dalla tradizione esoterica ebraica.

He acknowledges that the Jews also know of a mystical contemplation of the Law and the Prophet [...] Origen recognizes, at least implicitly, that the traditional Christian accusation of literalism thrown at the Jews is not established on facts [...] the Jews teach the 'double meaning' of texts, both according to the letter and to sense¹⁴⁰.

Da questa tradizione infatti, proviene, a detta dello stesso alessandrino, la metafora del testo sacro come 'casa dalle molte stanze chiuse' in cui ogni chiave è abbinata al lucchetto sbagliato: il significato è che le Scritture sono difficili da decifrare perché la chiave interpretativa è

¹³⁷ Ramelli, *The Philosophical Stance of Allegory*, p.347.

¹³⁸ Cfr. Maijastina, *Pagan-Christian debates over the Interpretation of Texts*.

¹³⁹ È anche per opporsi ai credenti meno istruiti che prendevano alla lettera gli antropomorfismi di Dio, e per rispondere al dualismo dei Marcioniti e dei Valentiniani, che Origene scrive il trattato sui *Principi* in cui tratta di temi come l'onnipotenza di Dio, il Cristo-Figlio, lo Spirito Santo, la natura e le origini dell'anima, il libero arbitrio, la natura e il destino escatologico del mondo e delle creature, il carattere di rivelazione della scrittura e la sua esegesi. Lo scopo di questo esame accurato del testo scritturistico era, nelle intenzioni dell'alessandrino, quello di ricavarne un insegnamento organico da opporre agli avversari. Cfr. in proposito la voce (*I*) *Principi* in: *Origene, Dizionario*.

¹⁴⁰ G.G. Stroumsa, *Clement, Origen and the Jewish esoteric tradition*, p.60.

dispersa in esse. Il criterio della verità 'sparsa' o 'dispersa' nel testo, in realtà, non era nuovo: già formulato dagli esegeti dell'epica omerica, in ambito giudaico era noto anche al giudeo-ellenista Filone. È difficile stabilire con certezza da dove, precisamente, Origene e gli esegeti cristiani abbiano attinto il proprio metodo: quello che sembra certo, alla fine di questa breve analisi, è che entrambe le tradizioni, greca e giudaica, giocarono un ruolo fondamentale nello sviluppo dell'ermeneutica biblica cristiana.

2.3. *“In ogni caso le allegorie scritte, sembra, su questi racconti sono molto più vergognose e inverosimili dei racconti stessi...”*¹⁴¹: Origene e L'allegoria della *Genesi*.

Nel *Discorso Vero* Celso, anche negli slanci più polemici, non espone mai il contenuto delle allegorie genesiache limitandosi a definirle assurde e vergognose. Questo atteggiamento di sufficienza suscita il disappunto di Origene, che, oltre a dirsi certo che il pagano non le abbia comprese, dubita che abbia effettivamente letto anche soltanto una delle opere scritte in proposito:

Mi sembra poi anche che Celso abbia sentito dire che esistono scritti che contengono le allegorie della legge [...] è verosimile che egli faccia queste affermazioni in riferimento agli scritti di Filone oppure a scritti ancora più antichi, quali quelli di Aristobulo. Ma io presumo che Celso non abbia letto questi libri, poiché mi pare che essi abbiano in molti punti colto nel segno in maniera tale che anche alcuni filosofi greci sarebbero stati conquistati dalle loro affermazioni” (CC IV 51).

Origene afferma di non volersi dilungare nel dettaglio dell'esegesi perché la questione sarebbe troppo lunga e l'argomento troppo ampio rispetto allo scopo dell'opera: «la questione presente non richiede di spiegare adesso queste cose, poiché esse sono state da noi esaminate, per quanto possibile, principalmente nei nostri commenti alla *Genesi*» (CC IV 37). Nonostante questo, i ripetuti attacchi di Celso, lo portano spesso a rispondere in modo più articolato e ampio di quanto le sue premesse non farebbero supporre.

Nell'esegesi di episodi come la creazione dell'uomo e il peccato, che avevano implicazioni dottrinarie centrali, sembra che Origene compia uno sforzo per non indulgere nella spiegazione dettagliata di argomenti, cui aveva dedicato una riflessione molto approfondita. Riguardo all'uomo precisa che, i cristiani, non credono affatto che sia stato modellato da Dio con la sua stessa forma, poiché la *Genesi* non parla di 'mani' di Dio, ed esiste una differenza tra 'creare' e 'modellare'¹⁴² ma questa spiegazione richiederebbe un lungo discorso (CC IV 37).

¹⁴¹ Lanata, *Celso. Il Discorso Vero*, IV 51.

¹⁴² Questa attenzione alle sfumature di significato tra sinonimi è una caratteristica di Filone la cui esegesi biblica si sviluppa frequentemente proprio a partire dalla loro occorrenza. Il presupposto interpretativo è che la scelta di Mosè di utilizzare un termine al posto di un altro non fosse affatto casuale ma al contrario portatrice di un significato. L'attenzione di Filone per l'etimologia, una caratteristica che si ritrova in Origene, deve probabilmente molto all'influsso delle teorie stoiche sull'origine e la natura del linguaggio. Cfr. a proposito Mark Sheridan, *L'antica Interpretazione Biblica Cristiana: motivo di imbarazzo o approccio fattibile?* In: *Storia e Teologia all'incrocio, orizzonti e percorsi di una disciplina*, Ed. Lipa 2002. Consultabile all'indirizzo <http://academia.edu>. Inoltre sull'esegesi biblica di Filone e Aristobulo cfr. Clara Klaus Reggiani, *L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico: Aristobulo e Filone Alessandrino*. Enrahonar, Quaderns de Filosofia. An International Journal of Theoretical and Practical Reason, No.13, 1986.

In risposta alla derisione e all'incredulità di Celso sulla vicenda di Adamo ed Eva¹⁴³, insiste che questa possiede un chiaro significato per quelli «che hanno appreso che Adamo in lingua greca significa ‘uomo’ e che nei passi che sembrano riguardare Adamo, Mosè tratta della natura dell'uomo» (CC IV 40). Quello che si narra di Adamo, infatti, è da riferire a tutti gli uomini e la sua maledizione riguarda l'essere umano in generale. L'uomo, che è scacciato insieme alla donna dal giardino, indossa le ‘tuniche di pelle’¹⁴⁴, che Dio fece per i peccatori a causa della trasgressione degli uomini (CC IV 40). L'episodio del peccato è legato strettamente, per Origene, a concetti cruciali come il libero arbitrio e l'esistenza del male, mentre la figura del serpente e la disobbedienza dell'uomo, implicavano, secondo Celso, l'idea di un Dio debole, che non poteva o non voleva opporsi all'esistenza del male (DV IV 36;42): una descrizione incompatibile con la perfezione e la bontà del Dio platonico.

Il ruolo del serpente nella *Genesi* non costituiva, comunque, una difficoltà soltanto per Celso: quello della natura del male era un problema classico della teodicea cristiana e la risposta di Origene alla questione era in contrasto sia con quei filosofi che, come Celso, ritenevano che il male avesse un'origine connaturata alla materia (quindi anche al corpo), sia con chi, come gli gnostici marcioniti, riteneva che fosse opera di un Dio malvagio (il creatore dell'uomo e del mondo) opposto al Dio sommo e buono. Contro entrambi questi avversari, l'alessandrino ricorre al concetto del libero arbitrio, secondo cui il male non fa parte della creazione, che essendo opera di Dio è perfetta, ma risiede nell'uso errato che fanno le creature razionali di questo dono divino. Il peccato, cioè la rottura dell'originaria comunione con Dio, rappresenta proprio l'esito negativo del libero arbitrio ed è la causa della creazione del mondo materiale e dell'uomo corporeo. Le dottrine origeniane sul peccato e la caduta, insieme a quella sulla ‘doppia creazione’¹⁴⁵, giustificano quindi quelle che Celso, che non le ha comprese, ha giudicato assurdità su Dio e l'uomo¹⁴⁶.

¹⁴³ Secondo Origene il senso spirituale della prima creazione (Gen 1,26) come ‘maschio’ e ‘femmina’ è da far coincidere con la formazione delle componenti spirito (Adamo) e anima (Eva), dell'uomo interiore.

¹⁴⁴ L'argomento delle ‘tuniche di pelle’ e il significato che assumono nella dottrina origeniana della caduta e dell'apocatastasi (restaurazione nello stato primitivo) è discusso da Peter W. Martens nell'articolo *A Fitting Portrait of God: Origen's interpretation of the "Garments of Skins" (Gen 3:21)* in: *Hidden Truths from Eden: Esoteric Readings of Genesis 1-3* a cura di Caroline Vander Stichele e Suzanne Scholz, Society of Biblical Literature, 2014.

¹⁴⁵ L'argomento è ripreso nel Capitolo 3, p. 24 del presente lavoro.

¹⁴⁶ Vedi a proposito delle tematiche trattate le voci: *Adamo, Male, Peccato e Libero Arbitrio* in: *Origene, Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*

Nell'archetipo del peccato premono si coglie così la dinamica costitutiva che presiede al manifestarsi del peccato negli uomini: la separazione dell'«intelletto» dallo «spirito» trasforma il primo in «anima» (ψυχή), che è rivestita di un corpo materiale (σάρξ o σῶμα), strumento sì per la sua purificazione ma anche fonte di tensioni e conflitti per l'ascesa spirituale dell'anima¹⁴⁷.

Anche gli altri episodi del testo genesiaco nominati da Celso (di alcuni si leggono soltanto vaghi accenni) sono individuati e contestualizzati da Origene, che ne fornisce, sempre, una più o meno sintetica interpretazione spirituale. Passi come quelli sui pozzi, le nozze e le unioni dei giusti sono considerati, dall'alessandrino, fatti realmente accaduti di cui la Scrittura si serve per indicare il senso nascosto (CC IV 44), mentre le vicende dei patriarchi, e quelle di Caino, di Abele, di Esaù, di Giacobbe e di Rebecca (etc.) sono descritte come avvenute «per quelli in figura e sono state scritte per noi, per i quali è giunta la fine dei secoli» (CC IV 43). Infine, Agar e Sara¹⁴⁸, le mogli di Abramo, rappresentano le prefigurazioni delle due alleanze, la prima con gli ebrei e la seconda con i cristiani (CC IV 44).

Di altri passi, invece, Origene fornisce un'interpretazione più approfondita; è il caso dell'Arca¹⁴⁹ «di cui si racconta che fu costruita in cento anni», sulla quale afferma che «non era possibile, prendendo nel significato comune i “trecento” cubiti di lunghezza, i “cinquanta” di larghezza e i “trenta” di altezza, affermare che essa ha contenuto gli animali della terra [...]». È probabile, scrive, che «questa costruzione, simile a una grandissima città, sia indicata con le misure al quadrato, cosicché nella base ci fossero novantamila cubiti di lunghezza e duemila cinquecento cubiti di larghezza», tanto più che non fu unta con la pece né con un altro materiale simile come ci si aspetterebbe per questo tipo di costruzione, ma «irrigidita con l'asfalto» (CC IV 41).

¹⁴⁷ Origene, *Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere* p.345.

¹⁴⁸ Nella *lettera ai Galati* S. Paolo aveva già interpretato questo passo genesiaco in senso allegorico identificando Agar e Sara come le due Alleanze, la prima che genera un figlio schiavo (Agar era infatti la schiava di Sara), nato 'secondo la carne', la seconda che partorisce un figlio libero (Isacco) 'in virtù della promessa'. Secondo Paolo, la prima alleanza genera la schiavitù e corrisponde alla Gerusalemme reale il cui popolo (gli ebrei) è schiavo mentre la Gerusalemme celeste è libera ed è 'la vera madre' di chi crede in Cristo.

¹⁴⁹ Un'ampia e dettagliata spiegazione del senso storico e spirituale di questo episodio è oggetto della *Seconda Omelia sulla Genesi*. Origene parte dalla lettera per poi risalire al senso mistico e allegorico e nel fare questo non trascura di esaminare nessun aspetto riguardante la simbologia dell'episodio: dalle lunghezze, larghezze e profondità del materiale impiegato, al numero degli scompartimenti ai vari luoghi in cui gli uomini e gli animali erano alloggiati. Ovviamente la chiave interpretativa è cristologica: Gesù è definito un Noè spirituale che ha tolto i peccati dal mondo e dato riposo agli uomini. Anche se Origene contro Apelle (discepolo di Marcione) difende le misure dell'Arca attribuendo a Mosè delle conoscenze della geometria egiziana, la lettura allegorica e spirituale rimane il vero messaggio dell'episodio che accresce quello storico-letterale e raggiunge la compiutezza alla luce di Cristo.

Sulle vicende di Lot¹⁵⁰ e delle figlie, che Celso considera empie, Origene fornisce un'interpretazione giustificata ricorrendo alle dottrine stoiche sulle azioni buone, cattive e indifferenti. In analogia con l'esempio del saggio, rimasto solo con la figlia dopo la distruzione di tutti gli uomini, Origene afferma infatti che, anche nel caso di Lot, l'incesto con le figlie non sarebbe da biasimare se diretto alla salvezza dell'umanità poiché anche «presso i greci queste sono affermazioni sane e le approva la scuola, per loro non disprezzabile, degli stoici» (CC IV 45).

Dell'influenza dello stoicismo e del platonismo sull'esegesi di Origene si è già parlato ma un altro riferimento centrale per la sua opera fu Filone. Origene considera «fondamentale l'apporto ermeneutico filoniano» e «afferma la continuità della propria opera rispetto a quella dell'autore giudaico»¹⁵¹. A lui, secondo D. T. Runia, sarebbe riferito il passo del *Contro Celso* (VII 20) in cui Origene parla di quelli che prima di lui hanno interpretato la legge in modo duplice e dall'esegesi filoniana deriva, sempre secondo Runia, il concetto di uomo non creato 'ad immagine' di Dio ma 'secondo la sua immagine', cioè il *Logos*.

Filone «è il primo ad inaugurare una “mediazione” della tradizione filosofica antica con quella teologica giudaico-cristiana»¹⁵² e a servirsi sistematicamente del procedimento allegorico, e della distinzione tra lettera e spirito, per spiegare gli inaccettabili antropomorfismi biblici. Per superare problematiche come la natura dell'uomo e il rapporto di Dio con la materia e con il male, Filone, ricorse alla distinzione di stampo platonico tra mondo intellegibile e mondo sensibile. Anche se prima di lui c'era già stato chi, come Lo Pseudo-Aristea, aveva interpretato le prescrizioni alimentari ebraiche in senso etico, fu Filone il primo ad usare sistematicamente il termine greco ἀλληγορία per indicare questo procedimento. Anche se l'entità dell'influenza di Filone su Origene è difficile da stabilire, data la perdita di testi come il *Commento alla Genesi*, l'orientamento platonico dell'esegesi di Filone, l'insistenza sul fatto

¹⁵⁰ L'episodio della visita a Lot degli angeli di Dio per salvarlo dalla distruzione di Sodoma è paragonato, nella *Quarta Omelia sulla Genesi*, alla visita ad Abramo presso il querceto di Mambre. Il confronto dell'accoglienza tributata da ciascuno ai messaggeri di Dio (e nel caso di Abramo di Dio stesso insieme a loro) e il diverso atteggiamento degli stessi, è utilizzato da Origene per evidenziare l'inferiorità di Lot rispetto ad Abramo, cioè di chi non appartiene a Dio rispetto a chi lo ha accolto pienamente. Nell'esegesi di Origene, il diverso atteggiamento di Dio e degli angeli, che nel caso di Abramo, stanno 'sopra di lui' mentre in quello di Lot sono 'discesi' per il clamore dei peccati che proveniva da Sodoma, è un chiaro segno di questa differenza di status tra l'eletto e il giusto.

¹⁵¹ Origene, *Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*, p.168.

¹⁵² Runia, *Filone di Alessandria nella Prima Letteratura Cristiana* p.185.

che il significato letterale del VT dovesse essere superato in favore di quello spirituale e l'idea che questo fosse posseduto da tutti i passi del testo (da cui la necessità di interpretare la Scrittura con la Scrittura), influenzarono sicuramente l'esegesi origeniana¹⁵³.

Filone include nel procedimento che designa con il termine allegoria due diversi esiti: la sostituzione totale del senso letterale con il significato spirituale, dove il primo gli appare inaccettabile, e la sovrapposizione dell'interpretazione allegorica a quella letterale senza eliminazione dell'ultima. L'esegeta giudeo è consapevole che per molti suoi correligionari le prescrizioni legali e alcuni racconti storici avevano un indubbio valore letterale, ma ritiene anche che altri, come quelli che si riferiscono all'antropomorfismo di Dio, potessero avere soltanto un contenuto spirituale. Nella sovrapposizione senza eliminazione di entrambi i piani di significato, è evidente l'influsso di Filone sull'esegesi di Origene: è questo il procedimento che l'esegeta cristiano indica propriamente con il termine allegoria; un termine che appare restio ad usare quando invece nega alla Scrittura un significato letterale. Probabilmente, in quest'ultima accezione, il vocabolo si avvicinava troppo al suo significato pagano e, anche se non manifesta apertamente questa preoccupazione, Origene, sembra preferire il termine *tropologia* o dei neologismi conati personalmente¹⁵⁴.

Secondo alcuni anche la distinzione origeniana dei multipli significati della Scrittura, deriverebbe dalla suddivisione filoniana dell'interpretazione non letterale in morale e fisica. Questa partizione sarebbe stata adottata da Origene «secondo le specificazioni di morale e spirituale, sostituendo all'esegesi fisica, intesa nel senso comprensivo stoico-filoniano, quella spirituale, termine usato per definire tutto ciò che concerne le credenze sul mondo, sull'uomo e sulle realtà incorporee»¹⁵⁵, ma la questione è oggetto di dibattito¹⁵⁶. Filone, in quanto ebreo, ha dei limiti da un punto di vista cristiano ma «in virtù del suo amore per l'allegoria e per un'esegesi filosoficamente matura, godeva, agli occhi di Origene, di un considerevole

¹⁵³ A proposito dell'influsso di Filone su Clemente e Origene vedi pp. 145-191 dell'opera di Runia:

¹⁵⁴ Cfr. Simonetti, *l'Allegoria in Celso, Filone e Origene*. In questo senso fu determinante su Origene l'influsso di Paolo che considerando il termine 'allegoria' troppo compromesso con la tradizione pagana, l'aveva sostituito con *typos* (da cui esegesi tipologica), estraneo sia all'esegesi greca che a quella giudeo-ellenistica, anche se era consapevole della sostanziale identità tra il suo metodo e il procedimento allegorico greco.

¹⁵⁵ *Filone di Alessandria* in: *Origene, Dizionario. La Cultura. Il Pensiero*. Le Opere. p.168.

¹⁵⁶ Cfr. Runia, *Filone di Alessandria nella Prima Letteratura Cristiana*, pp. 176 e seguenti.

vantaggio rispetto agli altri esegeti ebrei più recenti»¹⁵⁷ e infatti da lui deriva sia procedure metodologiche che tematiche esegetiche.

Già Clemente, prima di Origene, aveva appreso da Filone a collegare il platonismo con l'esegesi biblica attraverso l'allegoria, per adattare il testo ad un pubblico colto educato ai valori greci. Anche rispetto a Clemente la questione della portata dell'influsso filoniano è discussa e le varie teorie in proposito vanno dall'amplificazione alla riduzione al minimo. Comunque negli *Stromata* Clemente cita Filone a sostegno dell'antichità degli ebrei e del fatto che la Scrittura rappresenti un'anticipazione della filosofia greca. L'autore individua nell'assimilazione a Dio il fine sia degli insegnamenti di Platone che di quelli di Mosè e sostiene che ogni passo della Scrittura abbia un significato, anche se non di immediata comprensione.

A differenza di Filone, Clemente non viene mai nominato espressamente nelle opere di Origene, e su questa reticenza sono nate varie ipotesi¹⁵⁸ tra cui quella che nei suoi generici rimandi a 'predecessori', 'presbiteri' o 'altri' ci sia un implicito riferimento a lui. Sicuramente i due hanno in comune presupposti interpretativi fondamentali tra cui la considerazione dell'Antico e del Nuovo Testamento come un insieme unitario e la distinzione tra i credenti in base al grado di progresso spirituale e possibilità di comprensione del testo sacro.

né i profeti né il Signore stesso hanno enunciato volutamente i misteri divini in una forma che fosse accessibile a tutti, ma hanno parlato per parabole (cioè per allegorie) [...]; e ciò per vari motivi: per invitare i più zelanti a ricercare con applicazione e abilità, e perché molti, non preparati adeguatamente, riceverebbero più danno che utilità dall'intelligenza profonda delle Scritture.¹⁵⁹

Contro gli gnostici che accusa di estrapolare espressioni ambigue e forzarne l'interpretazione per renderla favorevole alle proprie dottrine, Clemente, sostiene che si debba tenere sempre presente il significato complessivo del passo biblico, l'accettabilità dell'interpretazione e la concordanza con altri passi. Sovrappone anche, spesso, interpretazioni diverse (cosmologiche e psicologiche) di uno stesso passo, inaugurando una prassi che sarà anche tipica di Origene, ed è il primo tra gli esegeti cristiani ad usare liberamente il termine allegoria per indicare la distinzione tra i livelli della scrittura e il passaggio dall'uno all'altro.

¹⁵⁷ Runia, *Filone di Alessandria nella Prima Letteratura Cristiana*, p. 191.

¹⁵⁸ Cfr. Runia, *Filone di Alessandria nella Prima Letteratura Cristiana* e la voce *Clemente Alessandrino*, in: *Origene, Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*

¹⁵⁹ Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.67.

Per Clemente, però, la speculazione filosofica greca rappresentava un ambito di rivelazione del *Logos* come la Legge ebraica, mentre per Origene la filosofia ha un valore soltanto propedeutico allo sviluppo dell'indagine teologica che si deve basare sul canone della fede¹⁶⁰. Se quindi molte delle caratteristiche dell'esegesi origeniana si trovano già in Clemente, si riscontrano anche delle importanti differenze. In generale, la conoscenza del testo biblico mostrata da Origene e la profondità della sua riflessione, lo rendono decisamente superiore ad ogni esegeta cristiano precedente, e fanno della sua opera un punto di riferimento imprescindibile per i successori: «Origene ha fatto dell'ermeneutica biblica una vera e propria scienza, e in tal senso ha condizionato in modo decisivo tutta l'esegesi patristica successiva, anche [...] quella dei suoi avversari»¹⁶¹.

¹⁶⁰ Cfr. *Clemente Alessandrino*, in: *Origene, Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*.

¹⁶¹ Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, p.73.

Capitolo 3

La natura di Dio

3.1. “Maestro efficacissimo di problemi teologici è Platone...”¹⁶²: Celso e il Dio della *Genesi*.

Analizzare il tema della natura di Dio, ed in particolare del Dio della *Genesi*, nella polemica tra Celso e Origene significa affrontare un aspetto decisivo dello sviluppo della teologia cristiana che proprio nel II e nel III secolo consolida un assetto dottrinario autonomo attraverso il confronto dialettico con il pensiero platonico, cioè con quella che in ambito cristiano veniva considerata come la più alta sintesi della tradizione filosofica greca. L'apologia origeniana contro la confutazione del cristianesimo elaborata da Celso documenta questa fase di distacco e consente di comprendere meglio come la concezione del Dio cristiano emerga dalla comune matrice platonica attraverso quel ‘salto’ della coscienza che è costituito dalla conversione e che contrappone la fede al *logos*. È questo ‘scandalo’ di una fede che nega la razionalità e che è ‘priva di discernimento e di esame’, il terreno su cui si consuma la rottura dei pensatori cristiani con la tradizione filosofica greca e il fondamento di tutte le critiche che gli intellettuali pagani rivolgono alla nuova dottrina¹⁶³.

Gli dèi greci erano venerati come i creatori del mondo e i garanti della sopravvivenza dell'uomo; dalle origini il loro culto aveva assunto caratteri pubblici ed era stato diretto ad assicurare il benessere comune. Partecipare a questo culto non aveva nulla a che fare con un'adesione interiore alla sua verità ma era espressione di senso civico e di appartenenza alla comunità. Il destino e la salvezza del singolo non erano appannaggio della religione ufficiale ma di culti come i misteri, che attraverso pratiche di iniziazione permettevano di instaurare un rapporto più profondo e personale con la divinità. Il Dio biblico invece si era interessato della salvezza dell'uomo tanto da inviare allo scopo il suo stesso figlio: la storia biblica è la rivelazione del disegno storico-salvifico di Dio non il semplice racconto delle sue ‘imprese’ e

¹⁶² Lanata, *Celso. Il Discorso Vero*, VII 42.

¹⁶³ Sull'antitesi tra *logos* e *pistis* nel dibattito che vede contrapposti i filosofi medioplatonici e i pensatori cristiani cfr. Marco Zambon, *Il confronto tra cristiani e platonici nel II - III secolo*, in: *Rivista di storia della filosofia*, 2015, n. 2, pp. 473 - 488.

per questo non si poteva conciliare con nessun altro racconto sul divino, l'origine dell'uomo e del cosmo.

Emblematico, ed anzi per certi aspetti anticipatore, dei futuri esiti di questo confronto culturale, è il celebre episodio della vita dell'apostolo Paolo, ricordato da Luca nell'unico brano del Nuovo Testamento nel quale si ha notizia del primo incontro diretto tra la predicazione cristiana e la tradizione filosofica greca. Paolo dunque è ad Atene, verso l'anno 50 d. C., e viene invitato ad esporre la sua dottrina nell'Agorà di fronte ad un pubblico composto da filosofi di varie tendenze. Nel suo discorso «l'apostolo fa ampio uso di idee fondamentali della filosofia greca per sostenere la validità del messaggio cristiano»¹⁶⁴, attirando la benevola attenzione dei suoi interlocutori, ma quando inizia a parlare di resurrezione scattano l'ostilità e la derisione.

Crederne nella resurrezione dalla morte significa per i pensatori pagani ribaltare l'ordine costituito su cui si regge il sistema stesso della conoscenza, fondato su di una ragione che interpreta la realtà in base a criteri di dimostrabilità e di accettazione critica. La fede cieca e irrazionale alla quale si affidano i cristiani è, invece, propria degli stolti e degli ignoranti, che rinunciano alla ragione per affidarsi alle credenze superstiziose. Esaltare questa fede, proprio in quanto irrazionale, è una sovversione che dall'ambito intellettuale si ripercuote direttamente sulla sfera morale e sociale: di qui le accuse di tutti i peggiori crimini di cui si macchierebbero i cristiani che si comportano da sediziosi, asociali, sovvertitori di ogni ordine conosciuto e perciò sono immorali ed empi.

È importante cercare di approfondire il contesto filosofico in cui si sviluppa la diatriba teologica tra Celso ed Origene, mettendo innanzitutto in luce i presupposti di ordine teorico da cui muove il primo per negare ogni credibilità alla concezione cristiana dell'essere supremo.

La corrente di pensiero che storicamente è stata definita come medioplatonismo inizia a svilupparsi soprattutto nella seconda metà del I secolo, per concludere la sua parabola nel III secolo, quando, con Plotino, si avrà un nuovo sviluppo della tradizione platonica che verrà poi definito con il termine di neoplatonismo. Più che una scuola filosofica vera e propria, il medioplatonismo si configura come un indirizzo di pensiero che si afferma nella cultura tardoantica, diffondendosi da Alessandria, il primo centro documentato storicamente, con il

¹⁶⁴ L'intero brano, tratto dagli *Atti degli Apostoli*, 17, 16-34, è citato in apertura della sua opera da Claudio Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*. Bompiani, Milano, 2013, pp. 5-6.

proposito di tramandare la filosofia di Platone attraverso una corretta interpretazione delle sue opere.

Se su alcuni temi fondamentali, come «la distinzione metafisica tra essere e divenire, l'immortalità dell'anima, la provvidenza, la validità della religione tradizionale», vi era un sostanziale accordo, su altri argomenti, come ad esempio «la definizione della natura divina e la possibilità della sua conoscenza», il dibattito all'interno del medioplatonismo era più aperto e si potevano registrare opinioni anche molto distanti¹⁶⁵. Sotto questo profilo, il *Discorso vero* riveste grande importanza per definire quale fosse la posizione di Celso tra le diverse scuole medioplatoniche. Come si è detto, è ormai un dato acquisito dagli studiosi l'appartenenza dell'intellettuale pagano a questo indirizzo filosofico, nonostante Origene lo apostrofi più volte come epicureo. Essendo l'epicureismo una scuola particolarmente disprezzata nell'ambiente cristiano, attribuire questa affiliazione costituisce quasi un insulto ma è anche assai probabile che questo fosse un utile espediente polemico al quale ricorrere per delegittimare l'impostazione teorica dell'avversario.

Comunque, Celso, appartiene al medioplatonismo e anzi proprio a lui si deve una formulazione della concezione del Dio trascendente che costituisce un'articolata definizione della teologia medioplatonica. Per l'occasione abbandona anche la foga polemica distruttiva contro il cristianesimo per definire in positivo i presupposti di quel 'discorso vero' che dà il titolo alla sua opera¹⁶⁶. Tale formulazione, che viene illustrata nei frammenti VII, 36-45, occupa un posto centrale nella sezione di testo che è stata definita 'spiccatamente dottrinale' da Antonio Sena, che propone una suddivisione dell'intera opera articolata nel seguente schema:

1 - un proemio (I 1-12);

¹⁶⁵ A questo riguardo cfr. Aldo Magris, *Platonismo e cristianesimo alla luce del "Contro Celso"*, in: *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*. Atti del 2° Convegno del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, a cura di L. Perrone, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1998, pp. 47-81.

¹⁶⁶ Sui diversi significati del termine *logos* e quindi sul carattere 'aperto' del titolo dell'opera di Celso che può essere interpretato in diversi modi, come ad esempio *Il discorso vero*, *La parola di verità*, *La dottrina vera*, *L'orazione veritiera*, cfr. la *Prefazione* di Giuliana Lanata all'edizione da lei curata dell'opera di Celso (*Celso, Il discorso vero*, Milano, Adelphi Edizioni, 1987, p. 9). Giancarlo Rinaldi rileva comunque che l'espressione ricorre in Platone con l'accezione di «discorso razionale capace di condurre alla verità». Cfr. Giancarlo Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*. Vol. I: *Quadro storico*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998, p. 107.

- 2 - la prosopopea del giudeo che costituisce una critica al cristianesimo in riferimento prima alla figura di Cristo, poi ai giudei che hanno abbandonato la loro religione (I 28 - II);
- 3 - un'ampia sezione centrale di attacco alle fondamenta stesse del cristianesimo (III - V);
- 4 - una parte spiccatamente dottrinale, di confutazione della nuova dottrina con ricorso ai principi della filosofia platonica (VI-VIII 58);
- 5 - una sezione in cui si mostra l'assetto pratico del mondo religioso e si spiega il culto alla luce della presenza di entità demoniche (VII, 62-VIII, 72);
- 6 - una chiusa con appello finale ai cristiani perché collaborino alla difesa dello stato (VIII, 73-76)¹⁶⁷.

Celso espone le sue concezioni teologiche indicando in modo esplicito il magistero filosofico da cui discendono: «Maestro efficacissimo di problemi teologici è Platone», e la loro fonte dottrina, ovvero il celebre brano 28c del *Timeo*: «È un'impresa trovare il creatore e padre di questo tutto, e anche dopo averlo trovato è impossibile dirlo a tutti» (DV VII 42)¹⁶⁸. Come avverte C. Magris, lo sviluppo in senso 'teologico' del platonismo, dal momento che Platone nei suoi *Dialoghi* non parla quasi mai di Dio, si deve al suo discepolo Senocrate che associò al principio primo, l'Uno, il Nous demiurgico del *Timeo*, interpretandolo allegoricamente come Zeus. A questa linea di pensiero si ricollegò il medioplatonismo che fece della teologia uno dei

¹⁶⁷ Cfr. Antonio Sena, *Ellenismo e demonologia nel secondo secolo. Pagani e cristiani dinanzi alla pluralità delle culture*, Tesi di dottorato di ricerca in Storia, Indirizzo di Storia Antica, Università degli Studi di Napoli Federico II, anno accademico 2010-2011, pp. 94-95 (consultabile all'indirizzo: <http://www.fedoa.unina.it/8585/1/Sena.pdf>). Secondo l'autore evidenziare la scansione dell'opera ha un'importante valenza metodologica: a differenza di altre opere frammentarie, nel caso dell'opera di Celso, grazie al metodo di confutazione che Origene dichiara esplicitamente di adottare, è possibile ricostruire la struttura, la successione e la concatenazione logica degli argomenti. Secondo Sena è fondamentale tenere in considerazione questa circostanza, quando si affronti l'analisi di specifiche tematiche del pensiero di Celso: per lo più infatti si tende ad analizzare singoli aspetti attingendo in modo indiscriminato da tutti gli otto libri, trascurando invece la possibilità che Celso abbia voluto trattare lo stesso argomento da diversi punti di vista all'interno di un piano ben articolato di sviluppo delle sue argomentazioni. Altre suddivisioni tematiche del *Discorso vero* sono proposte da Giuliana Lanata nella *Nota informativa* premessa all'edizione dell'opera da lei curata (Celso, *Il discorso vero*) e da Aristide Colonna nell'*Introduzione* alla sua edizione del *Contro Celso* (Torino, Utet, 1971, pp. 15-16).

¹⁶⁸ L'importanza del passo è evidenziata, tra gli altri, anche da Jean Daniélou che documenta come l'espressione platonica «creatore e padre dell'universo» per designare Dio sia passata dal medioplatonismo al linguaggio teologico cristiano. Cfr. Jean Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1975, p. 132.

temi fondamentali della riflessione filosofica¹⁶⁹.

Per Celso dunque Dio è ineffabile e impronunciabile, e, come Primo Principio, non è esprimibile con il linguaggio comune che viene usato per gli oggetti della realtà sensibile: «Tutto proviene da Dio. Dio non proviene da nulla. Dio è inaccessibile al linguaggio e non può essere nominato, perché non sperimenta nulla che possa essere fissato con un nome» (DV VI 65). Di conseguenza ogni discorso a lui relativo diventa indicibile, e in ogni caso incomprendibile, a chi non posseda la vera sapienza. Non è la religione, ma la filosofia la strada che avvicina alla conoscenza della natura divina: la prima può esserne solo una premessa, adatta al popolo che è ignaro di filosofia e che perciò della verità suprema può avere solo una nozione molto vaga e indiretta. La religione è anche uno strumento utile per mantenere le tradizioni culturali e la coesione sociale.

Della trascendenza divina Celso fornisce una definizione perfettamente coerente con il più classico dualismo platonico:

L'essere e il divenire rappresentano la realtà intelligibile e la realtà visibile: la verità è connessa all'essere, mentre l'errore proviene dal divenire. Della verità, dunque, si ha una scienza, del divenire un'opinione; l'intelligenza ha attinenza con l'intelligibile, la vista con il visibile. L'intelletto conosce l'intelligibile, l'occhio il visibile. Dunque, quello che per le cose visibili è il sole, che non è né occhio né vista, ma è la causa, per l'occhio, del vedere, per la vista, del suo esistere grazie al sole, e per le cose visibili, di essere viste, per le cose sensibili di avere l'origine, ed il sole stesso è la causa del suo essere visto, ebbene, questo nelle cose intelligibili è colui che non è né mente né intelligenza né scienza, ma è causa, per la mente, di comprendere, per l'intelligenza di esistere, per la scienza di conoscere e per tutte le cose intelligibili, per la verità stessa e per l'essere stesso, del loro esistere, dal momento che è al di là di tutte le cose. Egli è intelligibile soltanto con una potenza inesprimibile. Queste cose sono state dette per le persone colte; se anche voi ne comprendete qualcuna, meglio per voi (DV VII 45)¹⁷⁰.

Questa concezione di Dio, di cui l'ascendenza platonica è resa esplicita anche dal riferimento all'analogia del sole, che riprende un famoso passo della *Repubblica* (509a-b), viene riconfermata a più riprese da Celso negli altri brani in cui afferma che Dio «è buono, bello, felice e nello stato più bello e più buono» (DV IV 14), non ha forma (DV VI 63), non possiede nessuna delle qualità che conosciamo (DV VI 62), non è soggetto al movimento e quindi è

¹⁶⁹ Cfr. Magris, *Platonismo e cristianesimo*, pp. 52-53.

¹⁷⁰ Facendo un'eccezione, questo fondamentale frammento del *Discorso vero* è riprodotto nella traduzione di Claudio Moreschini (*Storia del pensiero*, cit., pp. 53-54) che ci è parsa più chiara e comprensibile rispetto a quella di Giuliana Lanata utilizzata in questa sede.

immobile e «identico a se stesso» (DV IV 14)¹⁷¹. «Ma allora, come posso conoscere Dio? E come posso imparare la strada che porta fino a lui?» (DV VI 66). È lo stesso Celso a mettere questa domanda in bocca ad un ipotetico cristiano che egli immagina confuso e smarrito di fronte alle confutazioni messe in campo contro la sua fede. La sua risposta rivela un certa dose di scetticismo nei confronti della possibilità, riservata solo a pochi, di raggiungere «una qualche nozione di Dio», tanto più che i cristiani si dimostrano «totalmente legati alla carne», mentre per intraprendere la conoscenza del principio divino è necessario abbandonare la realtà sensibile: «Se sbarrerete la via alla percezione sensoriale e guarderete in alto con l'intelletto; se volterete le spalle alla carne e sveglierete gli occhi dell'anima, solo così potrete vedere Dio» (DV VII 36).

Celso indica nelle 'tre vie' classiche della filosofia medioplatonica i possibili percorsi per avvicinarsi a Dio: la via della «comparazione sintetica con le altre cose», quella della «distinzione analitica da esse» e quella «dell'analogia» (DV VII 42)¹⁷². La sintesi, l'analisi e l'analogia sono i modi, esclusivamente intellettuali e razionali, di raggiungere la conoscenza di Dio, anche se nelle parole di Celso: «Egli è intelligibile soltanto con una potenza inesprimibile», alcuni interpreti hanno voluto vedere l'indicazione di una quarta via, non più razionale, ma di natura mistica ed estatica¹⁷³.

La visione cristiana di un Dio che si mescola con la materia e partecipa delle passioni umane, non poteva che apparire agli occhi di Celso come un'assurda contraddizione, frutto di ignoranza e superstizione. Celso, infatti, condivide con Luciano di Samosata l'opinione che i cristiani siano comunque degli sprovveduti, vittime predestinate di ogni ciarlatano e mistificatore, tanto ingenui da accettare per buona ogni teoria senza che sia sottoposta a una dimostrazione

¹⁷¹ Si tratta spesso di espliciti richiami al *Fedro* platonico, ed in particolare ai passi 246e: «Il divino è bellezza, sapienza, bontà ed ogni altra virtù affine» e al 247c: «In questo sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza».

¹⁷² Il tono didascalico di questa sezione dottrina e i propositi didattici manifestati in altri passaggi (come ad esempio I 26 e IV 52), hanno indotto alcuni studiosi a ipotizzare che la professione di Celso fosse quella di professore di filosofia. Cfr. Lanata, *Prefazione*, p.14. Sulle tre vie citate da Celso e sulla replica di Origene sull'argomento si veda in particolare Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*, pp. 391-397.

¹⁷³ Cfr. Magris, *Platonismo e cristianesimo*, p. 56.

razionale¹⁷⁴. A lui tuttavia gli studiosi sono concordi nell'attribuire il merito di aver fatto fare un salto di qualità alla polemica anticristiana, inaugurando una critica che, per quanto aspra, si mantiene ad un livello di disputa intellettuale e filosofica.

Celso infatti non raccoglie le tenebrose leggende popolari che erano fiorite attorno alle prime comunità cristiane e che parlavano di sacrifici umani, di banchetti orgiastici e di pratiche incestuose. Il suo scopo è invece quello di dimostrare l'inconsistenza delle dottrine dei cristiani facendo leva sulle loro stesse scritture sacre: «Tutto questo vi diciamo sulla base dei vostri scritti, oltre ai quali non abbiamo bisogno di nessun'altra testimonianza, perché vi mettete in trappola da soli» (DV II 74). Scritture sacre che egli dichiara, con una millanteria forse frutto della foga polemica, di conoscere perfettamente: «perché io so tutto» (DV I 12)¹⁷⁵.

In effetti la critica che Celso muove alla narrazione biblica della creazione si fonda su una conoscenza testuale precisa e circostanziata¹⁷⁶. In linea generale, Celso assimila tutto il racconto della creazione a quella serie di favole adatte ad anime semplici, a bambini e a vecchiette, che costituisce il serbatoio, pieno di sciocchezze ed assurdità, delle credenze cristiane:

Bella sciocchezza anche la loro cosmogonia, e bella sciocchezza anche il racconto della generazione degli uomini; il giardino piantato da Dio, e la vita che l'uomo vi condusse inizialmente, e quella che sopravvenne col mutare delle circostanze, quando ne fu scacciato per il suo errore e insediato in un luogo opposto al giardino di delizie. Come è stupido tutto ciò! Mosè scrisse cose del genere senza capirci nulla (DV VI 49).

Celso mette alla berlina la cosmogonia cristiana come una leggenda tanto insensata da non meritare neppure che le venga contrapposta una spiegazione più razionale dell'origine del

¹⁷⁴ Luciano di Samosata parla dei cristiani in particolare nella sua opera satirica: *La morte di Peregrino*, mentre vi accenna soltanto nell'altra satira: *Alessandro o il falso profeta*. Cfr. Rinaldi, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I - IV)*, Roma, Carocci editore, 2016, pp. 83-86.

¹⁷⁵ Oltre all'opinione di T. Burke (cfr. Capitolo 1, p.13 del presente lavoro) sul grado di conoscenza che Celso aveva delle scritture, in particolare della *Genesi*, l'argomento viene affrontato da Lanata nella *Prefazione* (pp. 48-50) dell'opera da lei curata e da G. Rinaldi nella *Bibbia dei pagani* (Vol. I, pp.115-117). Entrambi definiscono il dibattito tra gli studiosi ancora aperto ma concorde nell'attribuire a Celso una buona conoscenza della *Genesi* e una conoscenza forse indiretta di alcune parti dell'*Antico Testamento*; inoltre della letteratura neotestamentaria si ritiene che conoscesse certamente il *Vangelo di Matteo* e forse in misura minore quello di Luca e di Giovanni.

¹⁷⁶ Su questo tema si veda l'approfondita analisi dei punti che oppongono Celso e Origene, con le relative implicazioni dottrinarie, in: M. Zambon, *Mosè scrisse queste cose senza aver capito nulla (CC VI 49). Celso e Origene sul racconto biblico della creazione*, in: "Henoch", n. 37, 2015, pp. 204-221.

mondo e dell'uomo. A differenza di quanto fatto in riferimento alla natura di Dio, Celso evita di illustrare la posizione della tradizione platonica sull'argomento ricorrendo ad un artificio retorico: «Io non voglio parlare qui della generazione e della corruzione del mondo» (DV VI 52) che gli consente di non ammettere quella mancanza di unanimità tra le scuole platoniche che avrebbe indebolito la sua posizione nella polemica anticristiana¹⁷⁷. La strada che sceglie è quella di confutare i singoli aspetti della narrazione biblica, denunciandone le incongruenze. La prima delle quali è quella di raccontare vicende in cui l'immagine di Dio viene sminuita e volgarizzata a tal punto che all'Essere primo, perfetto, puro ed eterno vengono attribuiti tutti i limiti, i difetti e le miserie dell'uomo, facendone una caricatura ridicola ed assurda.

Così ad esempio, Celso, dopo aver rilevato la «stupidaggine di suddividere la generazione del mondo in vari giorni, prima che esistessero i giorni» (DV VI 60), ha buon gioco a chiedersi retoricamente:

Non sarebbe assurdo che il Dio primo e grandissimo ordini: «Sia generato questo e quest'altro ancora», e che in un giorno produca appena quel tanto, nel secondo un po' di più, e così via nel terzo e nel quarto e nel quinto e nel sesto? E in seguito a ciò egli è sfinito proprio come un cattivo artigiano e ha bisogno di riposo per prender fiato. Non è lecito che il primo Dio si affatichi, o lavori con le proprie mani o dia ordini (DV VI 60-61).

Questo brano è particolarmente significativo per più ordini di ragioni: innanzitutto Celso evidenzia la contraddizione di un Dio trascendente ed eterno che agisce all'interno di una dimensione temporale, assoggettandosi dunque al tempo, condizione che è propria invece solo degli esseri sensibili. La stessa onnipotenza di Dio viene poi negata nel momento stesso in cui si ipotizza un intervento divino dilazionato in più fasi, quasi a distribuire meglio la fatica, che si conclude con un inconcepibile riposo finale. Questa immagine di Dio appariva ancora più inconcepibile poiché, per i filosofi pagani come Celso, la volontà di Dio si esercitava all'interno delle leggi inderogabili della natura che lui stesso ha stabilito: «Ma certo Dio non può fare cose vergognose, né vuole farne contro natura [...] Egli stesso infatti è la ragione di tutto ciò che esiste; e quindi non può fare nulla né contro la ragione né contro se stesso» (DV V 14)¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Cfr. M. Zambon, *Mosè scrisse*, p. 205.

¹⁷⁸ Un brano di Galeno, dove si istituisce un paragone tra l'insegnamento di Platone e quello di Mosè, è sotto questo riguardo particolarmente eloquente: «Per Mosè infatti basta che il Dio voglia dare ordine alla natura e questa subito è ordinata; crede che tutto sia possibile al Dio, anche se vuole fare della polvere un cavallo o un bove. Noi non siamo di questa opinione, ma diciamo che vi sono alcune cose impossibili per natura e che

Inoltre come se fosse un artigiano qualunque, anzi un ‘cattivo artigiano’, espressione che Celso riprende da Platone, il Dio cristiano si accorge solo a cose fatte degli errori commessi e a conclusione del suo lavoro se ne pente e si adira, fino a volerlo distruggere: «e come mai si pente, quando essi diventano ingrati e perversi, e detesta il proprio operato e minaccia e distrugge i propri figli?» (DV VI 53)¹⁷⁹.

Il suo potere è talmente limitato da non riuscire nemmeno a convincere una sua creatura, come Adamo, a non peccare: «Essi raccontano così una sorta di favola adatta alle vecchiette, e fanno un'operazione molto empia, rappresentando Dio fin dall'inizio debole e incapace di convincere anche l'unico uomo che egli stesso aveva plasmato» (DV IV 36)¹⁸⁰.

Ma nel brano sopra riportato un altro aspetto riveste un notevole interesse in relazione al tema della natura di Dio e del suo rapporto con il mondo materiale: a chi infatti il Dio ‘primo e grandissimo’ dà l'ordine di creare l'universo? Qui Celso riprende la teoria dualistica di origine gnostica che distingue un Dio assoluto e trascendente, che dunque non può avere nessun rapporto con la materia, da un demiurgo che è invece l'artefice e il creatore dell'universo e che si pone quindi come intermediario con il mondo sensibile. Celso se ne avvale per criticare la cosmogonia cristiana e per irridere alla teoria della creazione della luce, mettendo in caricatura sia la figura del demiurgo, il quale chiede al Dio supremo che «si faccia luce» (*Genesi*, 1,3) come si può chiedere in prestito ai vicini di casa il fuoco per accendere una lanterna, sia la figura del grande Dio che esaudisce la richiesta, pur essendo suo nemico:

Certo il demiurgo non fece come quelli che vanno ad accendere la lampada dai vicini e non chiese in prestito la luce dall'alto. Se poi a fare questo contro la sua volontà fosse stato un Dio maledetto, avversario del grande Dio, perché questo gli avrebbe prestato la luce? (DV VI 51).

queste il Dio non le tenta neppure, ma fra le cose che possono essere fatte sceglie la migliore». Cfr. Rinaldi, *Pagani e cristiani*, p. 310.

¹⁷⁹ Il riferimento con ogni probabilità è a *Genesi*, 6, 6-7: «si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo, tanto che disse: “Sterminerò dalla faccia della terra l'uomo da me formato: uomini e animali, rettili e uccelli dell'aria, tutto sterminerò, poiché mi pento di averli fatti”».

¹⁸⁰ Celso ribadisce lo stesso concetto anche nel frammento IV, 69: «Dio non è come un uomo che abbia architettato una cosa in modo difettoso o l'abbia fabbricata un po' maldestramente, e non ha bisogno di introdurre un miglioramento nel mondo purificandolo con un diluvio o con una conflagrazione». La stessa fede dei cristiani nell'incarnazione è per lui un'ulteriore riprova della debolezza e dell'incapacità del loro Dio, costretto a scendere tra gli uomini: «Ma quale potrebbe essere per Dio il senso di tale discesa? Forse quello di apprendere cosa accade fra gli uomini? Ma non sa già tutto? Oppure lo sa, ma non lo corregge e non è in grado di correggerlo con il suo potere divino se non manda qualcuno in carne e ossa a questo scopo?» (DV IV 3).

Il 'Dio maledetto' è richiamato anche nel frammento VI 27-28:

Dicono che il Dio maledetto è il Dio dei Giudei, è quello che fa piovere e tuonare, è il demiurgo di questo mondo, è il Dio di Mosè e della creazione del mondo secondo Mosè. Di tal fatta è questo Dio, e merita di essere maledetto, secondo chi nutre queste opinioni sul suo conto, perché a sua volta ha maledetto il serpente che ha trasmesso ai primi uomini la conoscenza del bene e del male.

Anche se il riferimento è alla dottrina degli ofiti, la setta gnostica che venerava il serpente della *Genesi* come benefattore dell'uomo e che considerava il Dio creatore una divinità malvagia¹⁸¹, Celso, spinto dalla foga polemica, non si fa scrupolo di presentarla come una dottrina condivisa da tutti i cristiani. In realtà, come lui stesso dichiara, pare fosse ben consapevole delle sostanziali divergenze dottrinarie tra i cristiani, i quali «si scagliano gli uni contro gli altri gli insulti più tremendi, dicibili e indicibili; e non sono disposti a cedere di un palmo in direzione della concordia, tanto profondamente si aborriscono l'un l'altro» (DV V 63)¹⁸².

Origene ha naturalmente buon gioco a smascherare la strumentalizzazione di Celso e ad accusarlo di essere al tal punto mosso dall'odio, indegno di un filosofo, da calunniare i cristiani e da attribuire loro credenze non solo assurde, ma che i cristiani stessi combattono come empie. È però interessante notare come Celso non rinunci a nessun espediente polemico, pur di raggiungere lo scopo che si è prefisso, cioè quello di dimostrare come la fede cristiana sia la negazione della ragione e della verità. Sono sufficienti le 'sciocchezze' del racconto della creazione dell'uomo a provarlo: qui Dio si mostra tanto geloso nei confronti della sua creatura da negargli la più nobile delle capacità umane: la conoscenza del bene e del male, mentre poi finisce per nutrire nei suoi confronti tanta ira e tanto rancore da cacciarlo dal Paradiso

¹⁸¹ Cfr. Giancarlo Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*. Vol. II. *Testi e documenti*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998, pp. 96-97.

¹⁸² Cfr. G. Rinaldi, *Pagani e cristiani*, cit., pp. 91-92: «Celso ben conosceva la galassia cristiana dell'età sua: distinse (CC 5 61-62) tra coloro che predicavano l'identità tra il Dio dei giudei e quello di Gesù (seguaci della 'Grande Chiesa') e coloro che invece ne sostenevano la diversità (marcioniti); coloro che definivano alcuni 'psichici' altri 'pneumatici' (valentiniani), coloro che volevano vivere secondo la Legge di Mosè (giudeo-cristiani), i doceti (1, 61), gli ebioniti, coloro che seguono Simon Mago, o Marcellina (forse Maria Maddalena?), Carpocrate, Mariamme, Marta; i sibillisti, probabilmente coloro che avevano in autorità o producevano oracoli attribuiti alla Sibilla». Non c'è accordo tra gli studiosi nell'identificare gli appartenenti a quella che Celso definisce la 'Grande Chiesa': per Rinaldi si tratta del gruppo maggioritario 'cattolico', per Lanata invece l'espressione di Celso non indica una comunità in particolare, ma è solo ironica. Cfr. G. Rinaldi, *Pagani e cristiani*, p. 92 e Celso, *Il Discorso Vero*, p. 220.

Terrestre¹⁸³.

E non è ancora abbastanza: i cristiani attribuiscono a Dio non solo i sentimenti, ma anche le fattezze dell'uomo. Sulla concezione antropomorfica del Dio biblico, Celso ritorna a più riprese criticandola come paradossale, dal momento che il Dio vero non ha forma. Non può essere che, come è affermato nella *Genesi* (1, 26), Dio abbia creato l'uomo a propria immagine e somiglianza: «Dio non ha né bocca, né voce; Dio non ha nessun'altra delle cose che noi conosciamo» (DV VI 62). Non ha neanche «fatto l'uomo a sua immagine: infatti Dio non è come l'uomo e non è simile ad alcun'altra forma» (DV VI 63). Invece per i cristiani «Dio partecipa della figura, del colore, del movimento e dell'essere» (DV VI 64).

Da queste false credenze discende quel tratto peculiare della religione dei cristiani che Celso considera non solo criticabile, ma odioso: il suo carattere elitario ed esclusivo. Proprio perché si ritengono fatti ad immagine di Dio, i cristiani, come del resto anche i giudei, si considerano uomini eletti, un popolo che gode del particolare favore di Dio:

La stirpe dei Giudei e dei Cristiani si può paragonare a un grappolo di pipistrelli, o a formiche uscite dalla tana, o a rane raccolte in sinedrio attorno a un acquitrino, o a vermi riuniti in assemblea in un angolo fangoso che litigano per stabilire chi di loro è più colpevole e affermano [...] «C'è Dio, e subito dopo di lui ci siamo noi, nati da lui e in tutto simili a Dio, e a noi sono subordinate tutte le cose, la terra e l'acqua e l'aria e le stelle, e tutto è fatto per noi, ed è ordinato per servire a noi» (DV IV 23).

Per Celso questa credenza teologica ha una diretta ricaduta politica: dalla superbia e dall'orgoglio di essere i più vicini a Dio perché simili a lui, nascono quell'isolamento e quella separatezza dei cristiani che costituiscono un pericolo sociale. Le comunità cristiane sono un mondo a parte proprio perché vantano una primogenitura agli occhi di Dio e questo atteggiamento di superiorità e di privilegio contiene in sé una potenziale minaccia eversiva¹⁸⁴.

Non a caso Celso collega strettamente il tema filosofico dell'immagine di Dio all'argomento politico del rifiuto da parte dei cristiani di elevare statue ed altari agli dèi. Per lui esiste una contraddizione profonda tra il pensiero e la pratica dei cristiani: se è vero che Dio ha fatto

¹⁸³ Cfr. inoltre DV IV 71: «Riferiscono, di Dio, parole d'ira e di minaccia»; DV IV 99: «egli non minaccia quegli esseri che hanno ricevuto, ognuno per quanto gli spetta, il proprio destino»; DV VIII 21: «Ora, Dio indubbiamente è comune a tutti, è buono, non ha bisogno di nulla, è al di sopra dell'invidia».

¹⁸⁴ Cfr. DV VIII 2: «Queste sono parole di rivolta di persone che si barricano in se stesse e rompono con gli altri uomini».

l'uomo a sua immagine, come possono condannare il culto delle statue innalzate per onorare gli dei, affermando che Dio non ha immagine?

Essi non sopportano la vista di templi, altari e statue [...] Se poi è perché non si può neanche presupporre che si tratti di immagini divine, in quanto l'aspetto di Dio è diverso, come credono anche i Persiani, essi non si accorgono di contraddirsi da soli, quando affermano: «Dio ha fatto l'uomo a propria immagine e di forma simile alla sua». Essi sono disposti ad ammettere che si tratti di statue erette in onore di taluni esseri di forma simile o dissimile; però i loro dedicatari non sono Dei, bensì demoni, e chi venera Dio non deve onorare i demoni¹⁸⁵. (DV VII 62)

L'avversione dei cristiani per le immagini religiose è tale da spingerli a comportamenti sacrileghi e provocatori: «dicono i Cristiani: "Guarda: mi metto in piedi accanto alla statua di Zeus, o di Apollo, o di qualsivoglia altro Dio, e lo copro di ingiurie e di percosse: ed egli non si vendica di me"» (DV VIII 38). A questa avversione Celso associa l'accusa di essere una società segreta: «Essi evitano di costruire altari, statue e templi: segno sicuro di una società oscura e segreta» (DV VIII 17) e di costituire quindi una seria minaccia per la sicurezza dello Stato; tanto più che si rifiutano, con un atto sedizioso, di giurare nel nome dell'imperatore ma formulano giuramenti segreti che «violano le istituzioni tradizionali»¹⁸⁶ (DV I 1).

Le preoccupazioni di ordine politico, che per Lanata assumono la forma di «un presagio di decadenza, una universale minaccia di sterminio»¹⁸⁷, inducono Celso a perorare la causa dell'Impero presso i cristiani: «Prestate aiuto all'imperatore con tutte le vostre forze, e impegnatevi assieme a lui nelle imprese giuste e lottate per lui e servite nel suo esercito, se egli lo esige, e combattete con lui» (DV VIII 73).

¹⁸⁵ Sul culto aniconico dei giudei e sull'avversione dei cristiani per la statuaria religiosa si veda G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*. Vol. II, pp. 80-82, dove è ricordata anche un'orazione del retore medioplatonico Massimo di Tiro che probabilmente si inserisce nel contesto della controversia su questo tema. Nell'orazione, dal titolo: *Bisogna elevare statue agli dèi?* vengono illustrate le tre motivazioni di una risposta affermativa al quesito: a) gli dèi non sono le immagini che li raffigurano; b) gli dèi non hanno certo bisogno delle statue, così come non ne hanno bisogno i buoni cittadini; c) si tratta di un atto di pietà e di riconoscenza verso gli dèi e utile alla gente semplice per elevarsi.

¹⁸⁶ Cfr. DV VIII, 65: «Sono folli, e cercano di risvegliare contro di sé l'ira di imperatori e potentati, che li porta a maltrattamenti e torture o persino alla morte. Non giurano per la sorte degli imperatori». A questo proposito Lanata ricorda che: «A partire dall'inizio del II secolo, da quando Plinio governatore di Bitinia si era servito di questo 'test sacrificale' per accertare l'innocenza o la colpevolezza di alcuni imputati di cristianesimo, il rifiuto di dimostrare la propria lealtà verso la massima istituzione dell'Impero attraverso questo semplice atto culturale era diventato un motivo sufficiente per irrogare una condanna a morte» (G. Lanata, *Prefazione*, p. 32). Si vedano inoltre le pagine dedicate a Celso in: Fabio Ruggiero, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I - V*. Prefazione di Manlio Simonetti, Roma, Città Nuova, 2002, pp. 125- 34.

¹⁸⁷ Lanata, *Prefazione al Discorso Vero*, p. 34.

Non c'è niente di male, secondo Celso, ad ottemperare agli obblighi del buon cittadino e a giurare fedeltà all'imperatore, dal momento che a lui è stato affidato il governo delle cose terrene (DV VIII 67). Rientrando nella piena legalità ed anzi collaborando al bene comune, i cristiani allontanerebbero quei pericoli di dissoluzione che porterebbero alla distruzione per mano dei barbari non solo della civiltà, ma anche della stessa religione cristiana (DV VIII 68).

Dietro questo invito, si intravede un Celso diverso dal fiero polemista che non risparmia i toni sarcastici contro gli avversari. Scendendo dal piano filosofico dello scontro di idee a quello pratico dei problemi sociali, Celso mostra la sua apertura intellettuale e la sua fiducia in quella coesistenza pacifica di popoli e religioni che costituisce il fondamento stesso dello Stato.

3.2. **“Dio non ha né bocca né voce; Dio non ha nessun'altra delle cose che noi conosciamo...”¹⁸⁸: Origene e la vera natura del Dio cristiano.**

Nell'introduzione al *Contro Celso* Origene avverte la necessità di spiegare con il pressante invito dell'amico Ambrogio l'occasione esterna che lo ha indotto ad intraprendere la stesura di un'opera che, a suo giudizio, non avrebbe invece meritato nessuna replica. Come Cristo oppose il silenzio all'evidenza della falsità delle accuse che gli venivano rivolte dai sommi sacerdoti e dagli anziani, «convinto che tutta la sua vita e le sue opere compiute fra i Giudei fossero superiori alla voce che confutasse la falsa testimonianza», così di fronte alle falsità dello scritto di Celso, Origene avrebbe preferito scegliere un silenzio che confidava nel potere stesso della verità e nella «potenza di Gesù, che è manifesta a coloro che non sono ottusi» (Pref. CC I 1)¹⁸⁹.

Se dunque ha finito per cedere alle insistenze dell'amico, è perché un'opera che ristabilisca la verità può risultare utile a coloro che sono stati turbati nella loro fede dalle argomentazioni del filosofo pagano, dal momento che «tra la folla di coloro che sono ritenuti credenti si potrebbero trovare alcuni in grado di essere scossi e sconvolti dallo scritto di Celso», mentre certamente nessuno di coloro che fossero «anche un po' progrediti nella filosofia» avrebbe potuto prestargli fede (Pref. CC I 4). Questa motivazione, che a prima vista può apparire come il ricorso ad un tradizionale artificio retorico, assume invece un notevole rilievo dottrinario alla luce di quella concezione della fede che proprio nel *Contro Celso* trova la sede di una riflessione più approfondita, anche se non sistematica. Per Origene, infatti, la fede è anzitutto un atto di conoscenza della verità che comporta una condotta di vita coerente da parte del credente¹⁹⁰. È una conoscenza che ha un'origine ed una natura diverse da quella che invece è raggiungibile attraverso l'esercizio della ragione, perché in essa si manifesta la stessa potenza di Dio: «esiste una dimostrazione propria della dottrina cristiana, più divina di quella greca, che deriva dalla dialettica. Questa dimostrazione più divina l'Apostolo la chiama dimostrazione “di Spirito e di

¹⁸⁸ Lanata, *Celso. Il Discorso Vero*, VI 62.

¹⁸⁹ Le citazioni fanno riferimento all'edizione: Origene. *Contro Celso*. A cura di Pietro Ressa. Presentazione di Claudio Moreschini, Brescia, Morcelliana, 2000.

¹⁹⁰ Il tema del concetto di fede in Origene è ampiamente sviluppato in: M. Zambon, *Dall'ascolto alla visione: la fede come conoscenza elementare e come compimento in Origene*, in: *Conviction, croyance, foi: Pistis et Fides de Platon aux Pères*, éd. par L. Lavaud - Ph. Hoffmann, Paris, Institut des Études Augustiniennes [in corso di stampa]. Cfr. inoltre la voce *Fede/Ragione* in: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* a cura di A. Monaci Castagno.

potenza”» (CC I 2). Del resto, se così non fosse, se l'insegnamento di Gesù fosse stato affidato alla «saggezza degli uomini», invece che alla «potenza di Dio», Gesù stesso non sarebbe stato altro che un maestro di una delle tante scuole filosofiche (CC I 62).

Tale conoscenza non è, tuttavia, uguale per tutti, anzi implica una progressione dal basso verso l'alto che attraverso vari gradi qualitativi permette di elevarsi dalla conoscenza elementare della fede semplice, alla vera sapienza, come ha insegnato San Paolo¹⁹¹. Da questa progressione ha origine la distinzione tra due categorie fondamentali di credenti: da un lato «coloro che, non potendosi innalzare, per debolezza o per necessità della vita ad un livello di conoscenza superiore, hanno bisogno della fede come guida e vivono il cristianesimo soprattutto sul piano etico» e dall'altro «coloro che sono capaci anche di un'indagine razionale sul contenuto della fede»¹⁹².

Nel momento in cui dichiara che la sua opera è rivolta ai ‘deboli nella fede’, Origene si colloca all'interno di un disegno di elevazione spirituale che porta, attraverso la confutazione delle false argomentazioni di Celso, al rafforzamento della conoscenza della verità rivelata. La sua concezione della fede come espressione della potenza di Dio ci dice inoltre che Origene non intende intraprendere una disputa filosofica in cui si contrappongono opinioni diverse ma fondate sulla stessa base di razionalità. Nella polemica la posizione dei due interlocutori non è simmetrica: Origene è forte di una conoscenza ‘qualitativamente’ superiore, ispirata da Dio e rivelata nelle Scritture. Si tratta anche qui di un vero e proprio ribaltamento della posizione di Celso che nella fede irrazionale vedeva invece il gradino più basso della conoscenza, anzi la sua stessa negazione dal momento che presuppone l'abdicazione della ragione.

Nonostante sia convinto della superiorità della dottrina cristiana, non per questo, Origene, rinuncia a battersi sul terreno dell'avversario, utilizzando tutte le armi dialettiche e filosofiche di cui dispone e facendo ricorso ad una tecnica di confutazione che si avvale di uno schema consolidato, scandito in due fasi. Nella prima viene proposta un'analisi scrupolosa e dettagliata delle affermazioni di Celso, al duplice scopo di rilevarne da un lato tutti gli errori e le contraddizioni, e dall'altro, di negargli quella competenza filosofica che lo autorizzerebbe a

¹⁹¹ Il riferimento è alla prima lettera ai Corinti (12,8-10).

¹⁹² Cfr. M. Zambon, *Dall'ascolto alla visione*, p. 7.

discutere a ragion veduta sul cristianesimo. Segue poi una *pars construens* nella quale dal raffronto degli argomenti di Celso con i principi della dottrina cristiana e con i testi scritturistici, viene riaffermata in tutto il suo valore la verità della fede¹⁹³. È questo il metodo che Origene segue nel confutare Celso anche sui temi di carattere teologico, a cominciare dal problema della natura divina che egli affronta utilizzando due strumenti fondamentali: la Sacra Scrittura e la tradizione platonica.

Di Dio, Origene non formula una definizione propria, ma riporta alcune definizioni di natura filosofica, sintetizzate nella formula: «essere animato incorruttibile, ingenerato, primo re che contiene in sé tutto l'universo»¹⁹⁴, al quale si possono riconoscere attributi di trascendenza, inconoscibilità e ineffabilità. Su questo punto Origene si dichiara anzi d'accordo per una volta con Celso quando quest'ultimo afferma che «Dio non ha nessun'altra delle cose che noi conosciamo». Se infatti, «si intende l'espressione “tra le cose che noi conosciamo” in un senso più elevato, dal momento che tutto ciò che noi conosciamo è inferiore a Dio, non è per niente assurdo che anche noi ammettiamo che Dio non ha nessuna delle cose che noi conosciamo» (CC VI 62).

Se è disposto a condividere l'opinione di Celso su questo singolo aspetto, Origene però ingaggia uno scontro senza quartiere contro quel ribaltamento dell'immagine, anzi contro quella vera e propria caricatura del Dio della *Genesi*, che il filosofo pagano aveva proposto nella sua opera. Uno scontro che inizia togliendo all'avversario la legittimità di interlocutore alla pari. Dal momento che lo stesso Celso, dopo aver bollato come una sciocchezza il racconto biblico della creazione, non si cura poi di giustificare con argomenti dimostrativi la propria affermazione, allo stesso modo Origene dichiara ironicamente che potrebbe fare altrettanto:

Ordunque, se Celso avesse espresso il modo in cui gli sembrava che le Scritture divine siano «profonde sciocchezze», noi avremmo cercato di confutare quelle che gli sono apparse argomentazioni persuasive sul fatto che esse sono profonde sciocchezze. Adesso invece, comportandoci come lui e scherzando, anche noi dichiareremo che è Celso, il quale non conosce affatto quale sia la natura del pensiero e della dottrina dei profeti, ad avere messo insieme profonde sciocchezze, che egli ha intitolato per vanteria *Discorso Vero* (CC VI 50)¹⁹⁵.

¹⁹³ Cfr. Pietro Ressa, *Introduzione ad Origene, Contro Celso*, pp. 61 - 62.

¹⁹⁴ Cfr. A questo riguardo cfr. la voce *Dio (Padre)* in: *Origene. Dizionario*, p. 118.

Ma in realtà le sue repliche sono molto puntuali e dettagliate, a cominciare dalla confutazione della concezione antropomorfa della natura divina che Celso attribuisce alla dottrina cristiana. Perché a Dio possano infatti essere attribuite fattezze umane, occorre in via preliminare che Dio abbia una qualche forma di corporeità, cosa che costituisce un vero e proprio paradosso se si parte dal presupposto che la natura divina sia eterna ed immutabile e di conseguenza sottratta alla condizione di ogni sostanza materiale.

L'incorporeità costituisce, in realtà, uno dei capisaldi della teologia di Origene¹⁹⁶ che la sostiene e la teorizza soprattutto per combattere le teorie degli stoici che esercitavano qualche influenza anche presso alcune comunità cristiane, soprattutto asiatiche. Scrive infatti:

Dunque, secondo gli appartenenti alla Stoa, i quali affermano che i principi sono corporei e per questo motivo ritengono perisca ogni cosa, correndo il pericolo di fare perire lo stesso Dio al di sopra di tutte le cose se questo non fosse sembrato loro del tutto inverosimile, anche il Logos di Dio, che discende fino agli uomini e alle cose più piccole, non è niente altro che uno spirito corporeo. Secondo noi invece, che ci sforziamo di dimostrare che l'anima razionale è migliore di ogni natura corporea ed è un'essenza invisibile e incorporea, non potrebbe essere un corpo il Dio Logos, attraverso il quale tutte le cose sono state create (CC VI 71)¹⁹⁷.

Celso è in malafede quando sostiene che i cristiani non si differenziano dagli stoici dal momento che entrambi affermano che Dio è spirito. La differenza sostanziale è che per i primi il *pneuma* divino non abbraccia tutte le cose come «un corpo contiene un contenuto», ma, essendo incorporeo, è come una «potenza divina che ha abbracciato tutte le cose che contiene» (CC VI 71).

Argomenti analoghi vengono proposti da Origene in riferimento alla definizione di Dio come «fuoco divoratore» (*Deuteronomio* 4, 24): anche in questo caso l'espressione biblica non deve

¹⁹⁵ Vedi anche CC IV 37-39. Origene aggiunge poi che «avremmo bisogno di trattati interi per spiegare la creazione del mondo secondo Mosè» (CC VI 51) ed infatti rimanda al commento della *Genesi* da lui composto verso il 229 d.C. probabilmente in 13 libri, del quale ci sono rimasti solo frammenti.

¹⁹⁶ «Come Filone, Origene concepisce l'immutabilità quale contrassegno distintivo di Dio rispetto alla creazione, traendo questo principio da Num. 23, 19: "Dio non è come l'uomo". Ogni volta che la Bibbia parla della tristezza, della gioia di Dio e simili, si deve interpretare ciò in modo figurato, corrispondente alla maniera umana di parlare». Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*. p.185

¹⁹⁷ Cfr. inoltre CC I 21: «e gli stoici, che hanno definito Dio un corpo!» e CC IV 14: «Gli dèi di Epicuro, invece, che sono composti di atomi e, conformemente alla loro composizione, soggetti alla dissoluzione [...] E anche il Dio degli stoici, dal momento che è un corpo [...]. Infatti costoro non sono stati in grado di chiarire la nozione naturale di dio, che è assolutamente incorruttibile, semplice, non composto e indivisibile».

essere intesa nell'accezione stoica, come se Dio fosse costituito da materia ignea, ma va interpretata in senso spirituale: «Dio consuma come un fuoco la malvagità e le azioni compiute da essa» (CC IV 13)¹⁹⁸. Come entità incorporea, inoltre, Dio è anche invisibile per la propria stessa natura e non perché trascende la capacità visiva dell'uomo. Per Origene Dio non può perciò essere visto e il celebre passo di Matteo: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (5, 8) va inteso correttamente nel senso di perché 'lo conosceranno'. Dio infatti può essere solo conosciuto, anzi 'vuole' essere conosciuto. Ma anche a questa volontà non si deve attribuire nessuna connotazione umana, come se Dio desiderasse essere riconosciuto per una qualche forma di ambizione, perché «la dottrina dei cristiani non attesta a proposito di Dio nessuna ambizione degna di un mortale» (CC IV 6).

Secondo Origene è assurdo il tentativo di Celso di ridicolizzare la concezione cristiana di Dio attribuendogli le passioni, i sentimenti e le emozioni proprie dell'uomo, in modo da farlo apparire iracondo e vendicativo¹⁹⁹. Infatti a Dio non corrisponde niente di tutto questo: se Dio vuole essere conosciuto è «per allontanare da ogni sventura i credenti che accettano la sua divinità» (CC IV 6).

non desidera mostrarsi davanti a noi Dio, che vuole che noi comprendiamo e consideriamo la sua superiorità, ma, desiderando piantare in noi la beatitudine che cresce nelle nostre anime grazie alla nostra conoscenza di Lui, si prende cura, attraverso Cristo e l'eterna venuta del Logos, di farci accogliere la familiarità con Lui (CC IV 6).

Allo stesso modo, quando Celso giudica paradossale l'affermazione delle scritture cristiane che Dio 'scende' tra gli uomini, come fosse un sovrano che abbandona il suo trono o come un comune mortale che si trasferisce da un posto all'altro, dimostra di ignorare, per scelta o per necessità, il senso profondo del testo. Infatti, quando il *Logos* giunge presso gli uomini, non significa che

va fuori dalla sua sede né «abbandona il suo trono», come se ci fosse un luogo privo di Lui e un altro invece che prima non lo conteneva. Ma la potenza e la divinità di Dio vanno attraverso chi vogliono e in chi trovano posto, senza mutare luogo né lasciare un posto privo di sé, riempiendone un altro (CC IV 5).

A mutare non è Dio, che è immutabile, ma la natura dell'anima di chi lo accoglie:

¹⁹⁸ Cfr. al riguardo la voce *Fuoco* in: Origene. *Dizionario*, pp. 177-181.

¹⁹⁹ Come nota tuttavia Zambon, anche in Origene la concezione di Dio come amore è un attributo antropomorfo che resiste «a un'allegorizzazione, perché è percepito dagli scrittori cristiani come un enunciato riguardante la natura stessa di Dio», anche se rischia di entrare in contraddizione con la sua impassibilità. Cfr. M. Zambon, *Il confronto tra cristiani e platonici*, p. 485.

Se invece bisogna dire che alcune cose cambiano per la presenza della potenza di Dio e per la venuta del Logos fra gli uomini, noi non esiteremo a dire che colui che ha accettato la venuta del Logos di Dio nella sua anima cambia dalla malvagità alla virtù, dalla dissolutezza alla saggezza, dalla superstizione alla devozione (CC IV 5).

Secondo Origene dunque, considerando che Dio è incorporeo e che non ha nessuna delle qualità ‘che noi conosciamo’, ne consegue che i vari passi veterotestamentari, in cui si parla di Dio come se avesse un corpo simile a quello umano, non possono essere interpretati alla lettera a differenza di quanto fa Celso, quando, nella sua ignoranza, commenta il raccolto biblico della creazione. Origene per replicare alle critiche del pagano inizia dal contestare, come già visto, il suo principio metodologico di base, cioè la negazione della possibilità per le Scritture, di essere interpretate allegoricamente; una cosa che invece concede a quelli che dichiara poeti divinamente ispirati e ai loro racconti mitologici²⁰⁰. È una vera e propria discriminazione di natura filosofica quella di Celso e Origene gliene chiede polemicamente conto:

forse soltanto ai Greci è permesso indagare filosoficamente il significato nascosto e anche agli Egiziani e a quanti tra i barbari si gloriano per misteri e verità? E invece soltanto i Giudei, il loro legislatore e i loro scrittori ti sono sembrati i più sciocchi fra tutti gli uomini e questo popolo soltanto ti è sembrato non avere ricevuto nessuna potenza di Dio, questo popolo a cui è stato insegnato ad innalzarsi in maniera tanto nobile verso la natura ingenerata di Dio, a contemplare soltanto Lui e ad attendere speranze solo da Lui? (CC IV 38).

Naturalmente Origene non si limita a denunciare genericamente l'interpretazione letteralista adottata dal suo avversario, né a rimandare, come pure fa in varie occasioni, all'opera da lui composta con ben più ampio respiro per commentare la *Genesi*²⁰¹, ma entra nel merito delle argomentazioni di Celso per mostrarne tutta l'infondatezza. Quando il pagano accusa il testo biblico di non essere attendibile nei passi «riguardanti i giorni della creazione del mondo, alcuni dei quali trascorsero prima che ci fossero la luce, il cielo, il sole, la luna e le stelle, altri dopo la loro generazione» (CC VI 50), Origene ribadisce nuovamente come sia da stolti interpretare queste affermazioni alla lettera. Se infatti Mosè aveva in precedenza parlato del ‘giorno della creazione’ (*Genesi*, 5,1; 2,4) e non dei ‘giorni’, si deve forse ritenere che Mosè si sia contraddetto? O non è piuttosto da credere che il termine ‘giorno’ in questo contesto abbia un altro significato che va oltre quello di senso comune? Per Origene è naturalmente valida la seconda ipotesi: la natura del giorno nel racconto della creazione va riferita ad una dimensione

²⁰⁰ Cfr. inoltre M. Zambon, *Mosè scrisse queste cose*, p. 211. L'argomento inoltre è già stato discusso nel Capitolo 2, p.19.

²⁰¹ Ovvero il già citato *Commento alla Genesi*.

diversa da quella temporale, tanto che subito dopo aggiunge: «ma adesso il nostro intento non è quello di spiegare la dottrina riguardante le cose intelligibili e le cose sensibili e in che modo le nature dei giorni siano state attribuite a entrambe le specie, né di esaminare i passi in questione» (CC VI 51).

Strettamente connessa all'interpretazione del concetto di 'giorno' nella creazione è anche la risposta di Origene a quella vera e propria caricatura di Dio come 'cattivo artigiano' che Celso propone per gettare il ridicolo sulla natura divina del Creatore così come viene descritta nella *Genesi*²⁰². Nella sua replica Origene, innanzitutto, mette in evidenza come Celso spesso non abbia compreso affatto il testo e come le sue critiche siano quasi sempre infondate e basate su errori e fraintendimenti. In questo, come in altri casi, il pagano mostra infatti tutta la sua incompetenza, anche filologica, interpretando erroneamente come «si riposò nel settimo giorno» l'espressione biblica che invece ha il significato di «cessò dalle sue azioni» (CC V 59) o «si astenne nel settimo giorno»²⁰³ (CC VI 61).

Ma se questo equivoco rientra nella consueta trascuratezza con cui Celso affronta le scritture dei cristiani, e toglie almeno l'assurda immagine di un Dio che si stanca per il lavoro compiuto, rimane comunque il problema di sciogliere il significato profondo del testo che, preso alla lettera, sembrerebbe prefigurare un prima e un dopo nell'azione creativa, cosa che non sarebbe conciliabile con la natura divina che è eterna e non soggetta al tempo²⁰⁴. A questo proposito, Origene, in un primo tempo, accenna ad una dottrina profonda e segreta, che sarebbe troppo lungo e difficile spiegare, in relazione alla creazione del mondo ed al «riposo del sabato lasciato dopo di essa al popolo di Dio» (CC V 59). Successivamente dichiara che Celso,

non conosce che cosa sia il giorno del sabato e del riposo di dio dopo la creazione del mondo, la quale creazione si compie per tutto il tempo che il mondo sussiste. In quel giorno, coloro che hanno compiuto tutte le loro opere nei sei giorni festeggeranno insieme con Dio e, per non avere trascurato nulla di ciò che ad essi di addice, si innalzano alla contemplazione e alla festa dei giusti e dei beati

²⁰² Pietro Ressa nota come l'idea del 'cattivo artigiano' non risulti detestabile solo per Celso, «a causa della sua idea di divinità, ispirata al platonismo», ma anche «per i Giudei e per i cristiani, che si impegnano per rifiutarla, come mostrano Aristobulo citato in Eusebio di Cesarea, *Prae Eva*. XIII, 12, 11; Filone, *De leg. all.* I, 5-6; Clemente Alessandrino, *Str.* VI, 141, 7-142». Cfr. Origene. *Contro Celso*, p. 485, nota 303.

²⁰³ Sul ruolo in Origene delle sfumature di significato tra sinonimi all'interno del dettato biblico cfr. Capitolo 2, nota 69 del presente lavoro.

²⁰⁴ Sull'eternità atemporale di Dio e sul concetto di tempo riferito alla natura divina, cfr. la voce: *Tempo*, in: *Origene. Dizionario*.

che in quel giorno si tiene (CC VI 61).

Anche se è solo un breve accenno risulta chiaro che l'interpretazione origeniana del brano biblico è di natura escatologica e salvifica: la creazione non è un atto che si conclude nel tempo, ma è un'azione destinata a durare quanto durerà il mondo stesso. Il 'giorno' dunque non è una realtà temporale, alla quale Dio si sottomette, ma è un'astrazione espressa nel linguaggio comune per significare la condizione finale dei giusti che saranno salvati e che potranno godere in eterno della contemplazione di Dio²⁰⁵.

Origene non lascia cadere nemmeno le altre obiezioni che il suo avversario avanza sui passi della *Genesi* relativi alla creazione dell'universo. In particolare, rigetta sdegnato l'accusa mossa ai cristiani di adorare quel 'Dio maledetto' che non appartiene certo alla vera dottrina cristiana, ma anzi a coloro che la combattono. Con queste false accuse Celso si comporta come quei giudei che all'inizio della predicazione cristiana diffondevano calunnie e malignità sui seguaci di Cristo, accusandoli di compiere atti turpi e malvagi. Solo l'ignoranza e l'odio possono infatti spingere Celso ad attribuire ai cristiani la volontà di definire 'maledetto' il loro Creatore (CC VI 27). Il pagano, in realtà, non sa, o finge di non sapere, che a considerare malvagio il Dio creatore del mondo, che avrebbe maledetto il serpente per impedire all'uomo la conoscenza del bene e del male, non sono i cristiani, ma di nuovo la setta degli ofiti, che

a tal punto non sono cristiani, che essi accusano Gesù non meno di Celso e nessuno viene ammesso nel loro consesso, se prima non ha scagliato maledizioni contro Gesù. Vedi però come Celso si è comportato in maniera assai irragionevole nel suo scritto contro i cristiani, accettando come tali quelli che non vogliono neppure ascoltare il nome di Gesù, e nemmeno che Egli era un saggio o un uomo onesto. Pertanto, che cosa potrebbe essere più sciocco o più folle, non solo di questa gente che ha voluto servirsi del serpente come guida dei buoni, ma anche di Celso, che ha ritenuto che le accuse contro gli Ofiti fossero anche contro i cristiani? (CC VI 28).

E non può nemmeno essere attribuita alla dottrina cristiana (piuttosto a quella di qualche 'setta malvagia'), la teoria dei due dèi che Celso deduce da altri passi della *Genesi*, interpretati erroneamente come se un Dio supremo ordinasse ad un Dio inferiore di creare la luce (*Genesi*, 1,3), o come se il primo donasse al secondo il proprio spirito, che «si muoveva sulle acque» (*Genesi*, 1,2), per poi pentirsene e richiederne la restituzione (CC VI 51-52). Per Origene, Celso di nuovo travisa intenzionalmente la realtà «confondendo sette con sette ed omettendo che

²⁰⁵ Cfr. anche CC VI 51, dove Origene, a proposito del racconto della conclusione dei sei giorni della creazione, ne ribadisce l'interpretazione in senso escatologico: «bisogna sapere che il Logos, attraverso Isaia, promette ai giusti che vi saranno giorni nella restaurazione, in cui non il sole, ma lo stesso "Signore sarà per loro luce eterna e Dio la loro gloria"».

alcune affermazioni sono proprie di una setta, altre di un'altra» arrivando alla sfrontatezza di ritorcere nei confronti dei cristiani «le questioni da noi sollevate contro Marcione» (CC VI 53).

L'alessandrino contrappone a queste affermazioni la propria personale battaglia condotta contro le sette eretiche con ben altra sapienza e dottrina rispetto alla scarsa competenza dimostrata dall'avversario²⁰⁶. Per i cristiani, puntualizza, non ci sono affatto due dèi, uno superiore e uno inferiore, uno buono ed uno malvagio, uno trascendente ed uno immanente, ma c'è un solo Dio che crea il mondo attraverso suo Figlio, il *Logos*²⁰⁷:

noi abbiamo risposto secondo le nostre possibilità all'affermazione: «Dio ordina: 'Sia fatto questo, quest'altro o quest'altro ancora'» quando citavamo questa frase: «Egli disse e furono generate, Egli ordinò e furono create» [*Salmi* 32, 9 e 148, 5], affermando che il creatore diretto e, per così dire, artigiano del mondo è il Figlio di Dio, il Logos, mentre il Padre del Logos, per avere ordinato al Logos suo Figlio di creare il mondo, è creatore primo" (CC VI 60).

Ma Celso dichiara «che è molto sciocco anche il racconto della generazione degli uomini» (CC VI 49) e ancora una volta Origene lo segue, nelle questioni sollevate di volta in volta, confutando le sue argomentazioni una ad una, sottolineando che l'avversario si guarda bene dal citare alla lettera i testi che commenta ma li riassume con parole sue per ingannare i lettori e convincerli che si tratta di favole, diffamando le Scritture dei cristiani (CC IV 38). È il caso delle già citate 'mani' di Dio, chiamate in causa da Celso per condannare la concezione antropomorfa del Dio cristiano, ma che invece la *Genesi* non cita «né al momento della creazione dell'uomo né al momento del suo modellamento» (CC IV 37), ed è il caso del passo in cui è detto che: «Dio soffiò nel suo volto un soffio di vita e l'uomo diventò un'anima vivente» (*Genesi*, 2, 7).

²⁰⁶ «Noi siamo tanto lontani dal fornire giustificazioni in risposta a queste parole, che, invece, accusiamo più chiaramente le opinioni di quella gente, e diciamo che sbagliano e ci opponiamo non, come Celso, a delle affermazioni che non conosciamo, ma a quelle che conosciamo con precisione, per averle in parte ascoltate da loro, in parte lette con cura nei loro scritti» (CC VI 51).

²⁰⁷ Origene sintetizza la distanza dottrina tra lui e Celso in relazione al concetto di *Logos* in questi termini: «Inoltre, secondo Celso, Dio stesso è la ragione [lògos] di tutte le cose, mentre secondo noi lo è suo Figlio, riguardo al quale noi diciamo in termini filosofici: «In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio» [*Giovanni*, 1, 1]» (CC V 24). A questo riguardo cfr. la voce *Figlio* in: *Origene. Dizionario*, p.162: «mentre gli Apologisti devono mostrare che il logos di Eraclito, di Platone, degli Stoici è il Logos dell'evangelo o è nel Logos dell'evangelo [...], Origene viceversa deve mostrare che il logos della speculazione greca va interpretato a partire dal Logos dell'evangelo e che ne vanno quindi criticamente delimitati senso e portata».

Per Origene, naturalmente, quest'ultimo «è espresso in modo allegorico e ha bisogno di una spiegazione che riveli che Dio ha donato all'uomo lo spirito incorruttibile» (CC IV 37), mentre Celso dipinge con scherno Dio nell'atto di gonfiare dall'interno l'uomo come se fosse un otre. Ma se si leggono questi racconti alla lettera, obietta Origene, allora si dovrebbero accusare i cristiani anche di credere «che ci siano delle ali nel corpo di dio, dal momento che anche questo dicono del nostro Dio le nostre Scritture secondo la lettera» (CC IV 37)²⁰⁸. Anche dove la Bibbia parla della "voce" di Dio, non si può pensare, come fa Celso, che si tratti della voce così come noi la conosciamo e che sia

aria spinta fuori o urto d'aria o una specie di aria o qualunque altra definizione gli esperti di queste cose danno alla voce. Ma si dice che la cosiddetta «voce di Dio» sia vista dal popolo come voce di dio nel passo «tutto il popolo vedeva la voce» di Dio [*Esodo*, 20, 18], prendendo il «vedere» in senso spirituale, per definirlo secondo la consuetudine della Scrittura (CC VI 62).

È, infatti, 'consuetudine' della Scrittura che i nomi delle parti del corpo vengano usati per manifestare le 'potenze' di Dio che altrimenti sarebbero inesprimibili.

Tra le varie accuse di antropomorfismo mosse da Celso, una in particolare impegna maggiormente Origene dal punto di vista dottrinario, perché in questo caso non gli basta sciogliere il senso figurato, ma occorre formulare un'interpretazione molto più complessa dal punto di vista dottrinario. Si tratta del problema della creazione dell'uomo 'a immagine' di Dio, la cui soluzione costituisce uno dei nodi centrali del pensiero di Origene e uno dei punti in cui la speculazione teologica e la riflessione antropologica si saldano per definire la natura e il destino dell'uomo.

Per sfuggire alla contraddizione di un Dio incorporeo e invisibile che crea un uomo 'a sua immagine e somiglianza', Origene fa propria e sviluppa la teoria, già nota in ambito esegetico, della 'doppia creazione' che si fonda sull'interpretazione dei due passi della *Genesi* in cui è descritta la creazione di Adamo²⁰⁹. Nel primo (*Genesi* 1, 26-27) è detto: «poi Iddio disse:

²⁰⁸ Il riferimento è alle parole che Dio rivolge a Mosè in *Esodo*, 19, 4: «Voi stessi avete veduto quanto ho fatto agli Egiziani e che vi ho portati come su ali di aquila e vi ho condotti a me».

²⁰⁹ Sull'argomento esiste una vasta bibliografia tra cui: Henri Crouzel, *La duplice antropologia spirituale di Origene*, in: *L'antropologia dei maestri spirituali*. Simposio organizzato dall'Istituto di spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 28 aprile-1 maggio 1989, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1991, pp. 63-76; *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*. Saggi di C. Aloe Spada, U. Bianchi, M. V. Cerutti, M. Cigognini, A. Mazzanti, C. Scibona Giuffrè, G. Sfameni Gasparro. A cura di Ugo Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978; Giulia Sfameni Gasparro, *Origene. Studi di*

“Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza [...]”. Iddio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; tali creò l'uomo e la donna»; nel secondo (*Genesi* 2, 7): «Allora il Signore Iddio formò l'uomo dalla polvere della terra e alitò nelle sue narici un soffio vitale, e l'uomo divenne persona vivente». Dal momento che uno dei criteri fondamentali dell'esegesi biblica di Origene si basa sul principio che, «nella Scrittura si manifesta un'unica e coerente verità, in essa nulla è superfluo o privo di senso»²¹⁰, se ne deduce, che i due racconti non possono essere sovrapposti come una semplice ripetizione dello stesso evento, ma devono essere interpretati come due fasi distinte, anzi come due distinti atti creativi. Nel primo, Dio ‘crea’ (nel testo è usato il verbo ποιέiv che appunto corrisponde a ‘fare’, ‘creare’) l'uomo ‘a immagine’ o ‘secondo l'immagine’ sua e questa immagine non può che riferirsi all'anima dell'uomo, la sua parte più alta, che è partecipe del *Logos*, e che appunto riflette l'incorporeità e l'eternità divine. Nel secondo, Dio, dalla polvere della terra ‘modella’ (il verbo usato è πλάσσειν: ‘formare’, ‘plasmare’) l'uomo nella sua materialità sensibile e corporea, che non è più ‘a immagine’ di Dio, ma che, anzi, ne segna un distacco, un allontanamento a causa del peccato: «Ποιέω is applied to the creation of non-material man in the image of God, whereas πλάσσω is used about the creation of man's material form from earth»²¹¹.

Se dunque l'‘immagine’ di Dio è il Figlio, come scrive San Paolo nella prima lettera ai Colossesi (dove Cristo viene definito «immagine del Dio invisibile»), l'anima dell'uomo è allora creata ‘secondo l'immagine’ del Figlio stesso, del *Logos*, ed è grazie a questa affinità che l'anima può arrivare a conoscere Dio. Nelle *Omèlie sulla Genesi* (I, 13) Origene scrive infatti che Mosè: «non ha detto che Dio fece l'uomo a propria immagine, ma che lo fece secondo l'immagine di Dio. E quale altra può essere quest'immagine di Dio - a somiglianza del quale è stato creato

antropologia e di storia della tradizione, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984; le voci *Adamo* e *Anima* in: *Origene. Dizionario*, cit., pp. 2-4 e 16-21; Anders Lund Jacobsen, *Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen*, in: *Vigiliae Christianae*, n. 62, 2008, pp. 213-232; Paulsen, David L. *Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses*, in: *The Harvard Theological Review*, vol. 83, n. 2, aprile 1990, pp. 105-116; Marco Zambon, *Corporeità, differenza sessuale e colpa nell'interpretazione origeniana di Gen 1-3*, in: *Maschile e femminile. Genere ed eros nel mondo greco*. Atti del Convegno. Università degli Studi di Padova, 22-23 ottobre 2009, a cura di M. De Poli, Padova, Sargon, 2010, pp. 147-165.

²¹⁰ Zambon, *Corporeità, differenza sessuale e colpa*, p. 149.

²¹¹ Jacobsen, *Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen* p. 214

l'uomo - se non il nostro Salvatore, che è il primogenito di tutta la creazione?»²¹². Secondo quanto scrive in proposito H. Crouzel, il «famoso plurale di Genesi 1, 26 viene interpretato nel senso di una conversazione tra il Padre e il Figlio. È come se il Padre dicesse al Figlio: “Facciamo insieme l'uomo secondo la mia immagine che sei tu”»²¹³ Alle due creazioni corrispondono dunque due ‘uomini’: l'uomo ‘interiore’ di cui parla San Paolo e l'uomo ‘esteriore’²¹⁴.

È a questa impostazione dottrinarica che Origene fa riferimento quando, nel replicare a Celso, lo accusa di non aver compreso la differenza tra i due momenti della creazione e quindi di lanciare accuse infondate nei confronti dei cristiani:

Ma come è possibile credere che nella parte peggiore dell'uomo, che è un composto, intendo dire nel corpo, sia contenuto ciò che è «ad immagine di Dio» e, come Celso, ha ricavato, che lo stesso corpo sia «a sua immagine»? Se infatti ciò che è «ad immagine di Dio» si trova solo nel corpo, allora la parte migliore, l'anima, viene spogliata di quello che è l'essere «ad immagine» e si trova nel corpo corruttibile, cosa che nessuno di noi dice. Se invece ciò che è «ad immagine di Dio» si trova nel corpo e nell'anima, è necessario che Dio sia composto e come costituito di anima e di corpo, affinché l'elemento migliore, che è «ad immagine», si trovi nell'anima, mentre quello inferiore e conforme al corpo si trovi nel corpo, cosa che nessuno di noi afferma. Rimane allora che ciò che è «ad immagine di Dio» si intende in quello che viene detto, secondo noi, «uomo interiore», che si rinnova e diviene per natura «ad immagine del Creatore», quando uno diventa «perfetto, come è perfetto il padre dei Cieli» [*Matteo*, 5, 48] (CC VI 63).

E poiché Celso, come abbiamo visto, deduce che dall'essere a immagine di Dio derivi il preconcetto dei cristiani di ritenersi un popolo eletto, e la loro superbia di considerarsi privilegiati e destinatari di una particolare benevolenza divina, Origene gli ribatte che invece, il cristianesimo, insegna l'umiltà e che nel Vangelo è scritto: «il più grande fra noi è servo di tutti» (CC IV 30)²¹⁵.

Origene rigetta inoltre le accuse di esclusivismo e misantropia, derivanti da preoccupazioni più politiche che filosofiche, che Celso associa al tema dell'immagine di Dio e che riguardano l'avversione da parte dei cristiani di venerare le immagini degli dèi e di elevare loro templi, statue ed altari. Secondo Celso questo rifiuto accomuna i cristiani a popoli atei come gli Sciti,

²¹² Zambon, *Corporeità, differenza sessuale*, p. 152.

²¹³ H. Crouzel, *La duplice antropologia spirituale di Origene*, p. 70

²¹⁴ Sull'argomento in particolare cfr. Sfameni Gasparro, *La “doppia creazione” di Adamo e il tema paolino dei “due uomini”*, in: Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione, pp. 139-155.

²¹⁵ La citazione è da *Matteo*, 20, 26-27; 23, 11.

i nomadi Libici e ad altre popolazioni che sono empie e senza leggi. Ma Origene gli obietta che non sono le usanze in se a determinare l'empietà quanto le motivazioni:

Non per questo la loro intolleranza per queste cose è uguale alla nostra. Infatti, bisogna esaminare le dottrine per cui non sopportano templi e statue quelli che non le sopportano, affinché il suo comportamento venga lodato, se il suo comportamento deriva da sane dottrine, e biasimato, se deriva invece da dottrine sbagliate (CC VII 63).

Ora, non c'è dubbio che i cristiani rientrino nel primo caso, dal momento che il loro atteggiamento nasce dalla volontà di «non umiliare e non abbassare il culto di Dio ad una certa materia modellata in un certo modo» (CC VII 64) e per obbedire ai precetti delle Scritture sacre che stabiliscono che:

«Avrai timore del Signore tuo Dio e soltanto lui servirai» [*Deuteronomio*, 6, 13], «non avrai altri dèi all'infuori di me», «tu non ti costruirai nessun idolo, né immagine di quanto è su nel cielo e quanto è giù sulla terra e quanto è nell'acqua sotto la terra; non le adorerai né le servirai» [*Esodo*, 20, 4-5], «adorerai il Signore tuo Dio e onorerai Lui solo» [*Matteo*, 4, 10], e di numerosi altri simili a questi (CC VII 64).

Pur di non trasgredirli, i cristiani sono pronti a subire il martirio, affrontando le condanne a morte. E non vogliono nemmeno abbassarsi alle pratiche ipocrite di chi, come Celso e gli altri filosofi, onorano solo formalmente le immagini sacre pur sapendo che non sono dèi, perché non soltanto «è sciocco rivolgere preghiere alle statue, ma anche fingerlo» (CC VII 66). Noi cristiani, dice Origene, «non onoriamo le statue per non precipitare, per quanto è nelle nostre possibilità, nell'opinione che le statue siano altre divinità» (CC VII 66)²¹⁶.

Il vero cristiano onora Dio, non venerando immagini, ma esercitando le virtù:

Le statue e le offerte votive che sono convenienti a Dio e non sono costruite da artigiani ignoranti, ma sono manifestate e modellate in noi dal logos di Dio, sono le virtù, che sono imitazioni del «primogenito di ogni creatura» [*Colossesi*, 1, 15], nel quale si trovano i modelli di giustizia, temperanza, coraggio, saggezza, devozione e di tutte le altre virtù (CC VIII 17).

Alle statue inanimate ed insensibili di Celso, Origene oppone, dunque, quelle 'statue interiori' che sono le uniche che sono ad immagine di Dio perché vengono realizzate contemplandolo con cuore puro.

²¹⁶ Al tema del culto delle immagini da parte delle religioni pagane e alla posizione di Origene contro l'idolatria ha dedicato una particolare attenzione Michel Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le 'Contre Celse' d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1988, pp. 300-322.

Conclusioni

L'analisi delle accuse che Celso rivolge ai cristiani usando come arma polemica i loro stessi scritti, che ritiene sufficienti anche da soli a 'metterli in trappola' (DV II 74), ci porta a diverse conclusioni. A proposito dei testi sacri, è stata affrontata la questione del livello di conoscenza che Celso effettivamente ne possedeva e che, tranne in un caso, quello della *Genesi*, pare fosse essenzialmente indiretta, ancorché accurata. Celso si era documentato anche su alcune sette gnostiche, in particolare sui seguaci di Marcione e aveva attribuito ai cristiani, intenzionalmente stando ad Origene, quelli che sapeva benissimo essere insegnamenti contrari e avversati dalla chiesa. Il suo sforzo, a suo dire estremamente arduo (DV IV 52), rimane un *unicum* tra i contemporanei e il risultato che ne segue, il *Discorso Vero*, è un'opera fondamentale per far luce sui temi della polemica anticristiana nei primi secoli dopo Cristo; ancora di più considerando la perdita quasi totale dell'opera di Porfirio.

Nonostante le dichiarazioni di intenti l'esame celsiano è imparziale quanto può esserlo quello di chi prova profondo disprezzo e paura verso una novità che percepisce come minacciosa. Con queste premesse l'immagine del cristianesimo che risulta dal *Discorso Vero* non poteva che essere negativa. Attraverso la replica di Origene questo scritto polemico è stato però fondamentale per lo sviluppo della dottrina cristiana in un'epoca in cui questa si andava definendo nel confronto-scontro con il giudaismo e la gnosi. Infatti molti dei temi più delicati che Celso estrapola dalla *Genesi*, e a cui Origene replica (come la natura dell'uomo, quella di Dio e il problema dell'interpretazione allegorica del testo), sono gli stessi che gli gnostici adducevano a sostegno del dualismo divino e del rifiuto del Vecchio Testamento (opera del 'Dio malvagio' creatore del mondo, opposto al 'Dio buono' padre di Cristo). L'allegoria veterotestamentaria dei cristiani era contestata anche dagli ebrei che, pure, possedevano un'autorevole tradizione mistica sui significati nascosti dei testi sacri e che, però, rifiutavano le interpretazioni cristologiche delle profezie.

Leggendo la *Genesi*, Celso, si convince sempre più che i cristiani raccontano 'favole assurde' mutuata da un popolo di pastori nomadi di 'scarso livello civile e culturale'; un popolo che, credendo ad una prima generazione di maghi e impostori (DV IV 33-35), si lasciò convincere ad adorare un unico dio invece di molti dèi (DV I 24). Questo, in realtà, non era di per se un errore: i popoli più sapienti e antichi avevano capito da tempo che la divinità suprema è unica

e che gli dèi non sono che sue emanazioni, intermediari tra questo mondo e il divino, chiamati con nomi diversi presso le varie culture ma sempre sostanzialmente gli stessi. I giudei però, scrive Celso, non sono un popolo né antico né sapiente ma un'etnia isolata che è sempre vissuta ai margini della storia e alla periferia delle grandi civiltà, e ha fatto di questo isolamento un motivo di orgoglio, attribuendosi un'improbabile elezione divina.

La somiglianza di alcuni miti genesiaci con altri della tradizione greca (come il racconto del Diluvio e quello della Torre di Babele), costituisce, per Celso, una prova che i giudei hanno copiato e travisato parti di tradizioni più antiche e 'superiori': prima tra tutte quella greca. Altri popoli, scrive il pagano, avevano parlato in modo più appropriato e ben prima della creazione dell'uomo e del cosmo ma 'l'arretratezza culturale' dei giudei gli ha impedito di conoscere e capire questi racconti, che hanno copiato malamente. Strettamente legato a questo tema è quello del primato cronologico dei rispettivi uomini illustri che, considerato una garanzia del possesso di saggezza e verità, era un dato cruciale nella disputa sul valore dei testi. Non a caso, Celso dedica ampio spazio all'attacco diretto della figura di Mosè mentre Origene sostiene la sua anteriorità rispetto a Platone e tutti i sapienti della Grecia.

Il tema dell'antichità di Mosè e della tradizione ebraica non era certo una novità, sia la storiografia filo giudaica che autori cristiani come Giustino e Taziano l'avevano ampiamente sviluppato. Origene però insiste sull'elemento etico cioè sulla superiorità della condotta di vita e dei costumi, sufficiente anche da solo a garantire agli ebrei lo status di uomini saggi e veri 'filosofi'. Lo stesso ragionamento è portato in favore dei cristiani che, a differenza dei greci, non solo hanno capito qual è la vera natura di Dio ma gli rendono omaggio nel modo dovuto: riconoscendo la sua unicità e la vanità dei culti 'ai demoni' e vivendo in modo conforme alla sua volontà. Origene capisce che le accuse di Celso hanno lo scopo di delegittimare la dottrina cristiana che dall'ebraismo deriva le proprie radici ma sa anche, che la vera posta in gioco è un'altra: la possibilità per il cristianesimo di essere considerato uno strumento di conoscenza autentica del mondo, un discorso filosofico pari, anzi superiore, per verità a tutti i precedenti.

Celso, da parte sua, non accetta che gli esponenti di questa dottrina 'nuova', che tratta in modo così 'lacunoso e inadeguato' della natura di Dio e del suo rapporto con il mondo, potessero avere tale presunzione. A differenza del suo modello di riferimento, il *Timeo* platonico, i loro testi presentano un Dio debole, che non riesce a convincere la sua creatura a rispettare i suoi ordini e viene sconfitto da un serpente, che è tanto geloso e meschino da adirarsi con l'uomo per l'aspirazione legittima alla conoscenza e che, colmo dell'assurdità, ha un

aspetto umano. Questo Dio che, dopo aver creato il cosmo, si stanca e si deve riposare, si comporta come un artigiano di basso livello e inoltre è troppo coinvolto con un mondo materiale dal quale invece dovrebbe essere lontano e differente per natura.

A tutto questo Origene replica che Celso è tendenzioso e sommario nella sua esposizione del testo e che le sue accuse non sono accompagnate da un'analisi precisa e puntuale; un'analisi che avrebbe permesso a lui e ai suoi lettori di capire che, con il giusto sforzo ermeneutico, tutto acquista un senso. La *Genesi* come del resto tutta la Sacra Scrittura è, infatti, divinamente ispirata e questo implica che, dove il significato letterale è oscuro, inverosimile o addirittura empio, è necessario scoprire il messaggio spirituale nascosto. Tutto ciò che Celso trova inaccettabile a proposito della natura di Dio e della creazione, Origene non vuole spiegarlo approfonditamente nel *Contro Celso* perché l'ha già discusso approfonditamente nel *Commento alla Genesi*, al quale rimanda il lettore che sia stato turbato dalle affermazioni del filosofo o che voglia farsi un'opinione più accurata della questione.

Sicuramente l'allegoria è il pilastro su cui si fonda l'ermeneutica biblica origeniana e lo strumento difensivo principale sia contro le accuse dei pagani che contro il letteralismo dei credenti più incolti. Celso rifiuta categoricamente che il metodo allegorico sia applicabile agli scritti giudeo-cristiani e Origene ovviamente non può accettarlo. L'accusa è quella di arbitrarietà e contraddittorietà nell'ammettere tale possibilità per Omero, Esiodo e Platone e negarla soltanto a Mosè. In base agli stessi presupposti inconsistenti Celso si fidava ciecamente delle auto certificazioni dei greci sulla propria antichità ma rifiutava quelle degli ebrei, mentre, in termini di utilità per l'uomo, Mosè si è mostrato decisamente superiore, scrivendo su un 'doppio livello' in modo da offrire un insegnamento anche ai più semplici.

Celso, del resto, non espone i criteri in base ai quali si poteva riconoscere in un testo la presenza di un significato nascosto e, come Origene, considerava l'allegoria una tecnica moralmente neutra. Ciò che lo porta alla condanna degli scritti giudeo-cristiani è la loro estraneità alla tradizione e il proporre un messaggio in competizione con quel *palaios logos* che da tempo immemorabile forniva le coordinate nella ricerca della verità. A questo i cristiani contrapponevano una dottrina 'nuova' dove la razionalità abdicava alla 'fede'.

Agli occhi di Celso i cristiani vogliono sostituire la propria dottrina alla tradizione sia giudaica che ellenistica e per farlo si appropriano in modo distorto e con arroganza dei valori della sua cultura. Il loro concetto di religiosità basato su una fede 'cieca' era quanto di più

lontano potesse esserci da quello che gli intellettuali pagani consideravano l'autentico sentimento religioso, fondato sulla possibilità di una conoscenza razionale di Dio attraverso la filosofia. Un sentimento che, peraltro, non si poneva in contraddizione ma in complementarità con il culto tradizionale. L'incomprensione su questo punto è totale: ciascuno ritiene che la religiosità dell'altro sia pura superstizione. I cristiani sono giudicati 'atei' perché non rispettano i culti tradizionali e non giurano sull'imperatore e i pagani perché dedicano rituali e preghiere a uomini e a 'idoli' invece che al vero Dio.

Da intellettuale conservatore Celso ha idee politiche e filosofiche in accordo con la sua esigenza di ordine e la stabilità. La religione per lui non ha niente a che fare con la verità e tutto con la tradizione. Rispettare le tradizioni è 'religioso' e veramente etico mentre esortare ad abbandonarla è empio. Origene, da credente, è invece convinto che esista una religione vera che procura la salvezza rispetto alla quale ogni altra convinzione è sbagliata e per la quale è giusto, anzi doveroso, abbandonare tradizioni vuote e false. Il cristiano è il vero filosofo perché la fede gli permette di compiere il salto necessario per conoscere Dio, data la limitatezza delle capacità anche del più saggio degli uomini. L'inconciliabilità di questi presupposti ha portato giustamente a parlare di un 'dialogo tra sordi'²¹⁷ tra Celso e Origene.

Al termine dell'analisi di questo scontro serrato, viene spontaneo cercare di stabilire chi possiede il *λόγος ἀληθής*, o per usare una formula agonistica, chi tra i due agguerriti contendenti ha 'vinto' la verità. La domanda naturalmente, posta in questi termini, è oziosa, perché non si può parlare di 'vittoria' in uno scontro intellettuale in cui torti e ragioni non possono essere sottoposti a dimostrazione scientifica. Se è la storia a proclamare i vincitori, non c'è alcun dubbio a chi vada, tra paganesimo e cristianesimo, la palma della vittoria.

Come nota G. Rinaldi²¹⁸, sono però i vincitori a scrivere la storia, e in questo caso, con una certa ironia, gli sviluppi della storia cristiana spingeranno Origene, il campione della fede, fuori dal perimetro di quella stessa ortodossia che aveva proclamato con tutte le sue risorse intellettuali.

Se però dalla vicenda personale si allarga lo sguardo alla più generale storia delle idee, secondo M. Zambon²¹⁹, Origene potrebbe rivendicare un primato su Celso in virtù del tentativo

²¹⁷ Cfr. Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, p.100

²¹⁸ G. Rinaldi, *Pagani e cristiani*, p. 310.

²¹⁹ Cfr. M. Zambon, *Mosè scrisse queste cose*, p. 221.

di comprendere la filosofia greca, soprattutto platonica, nel sistema cristiano, anche se con un ruolo subordinato. Celso, in virtù della sua strenua opposizione a questa integrazione, rappresentava un ostacolo da 'eliminare' e Origene lo fa principalmente mettendo in discussione la sua qualifica di filosofo. Il tentativo di Origene, criticato e condannato anche dal suo stesso ambiente, sembra essere stato premiato dalla storia che ne ha decretato il successo.

Non c'è comunque unanimità sulla questione perché, per alcuni, sarebbe Celso ad uscire vincitore dal confronto. F. Ruggiero, per esempio, ritiene che sia la polemica di Celso ad aggiudicarsi la vittoria nello scontro con il cristianesimo, nel momento in cui condanna la 'credenza irrazionale' che diventa presunzione e che mina le fondamenta della tolleranza religiosa tipica del mondo antico. La generazione di cristiani successiva a Celso finirà, infatti, con l'avvicinarsi sempre di più alla filosofia nella ricerca della propria legittimazione. La stessa Chiesa, che affronta grandi cambiamenti sul piano politico e sociale tra la fine del I e l'inizio del II secolo, assorbirà la critica di Celso, e quella successiva di Porfirio, che in parte deriva da essa, rielaborandole con importanti conseguenze²²⁰.

L'eredità della disputa tra Celso e Origene e i suoi sviluppi successivi confermano, a mio avviso, che la domanda su vincitori e sconfitti è oziosa e che, nel confronto delle idee e nella ricerca della verità, non c'è vittoria se non quella insita nella ricerca stessa.

²²⁰ F. Ruggiero, *La follia dei cristiani*, cit., p. 134.

Bibliografia

- Bianchi, U. (a cura di). *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*. Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1978.
- Bonazzi, M. *Numenio, il Platonismo e le Tradizioni Orientali*, «Chora», Dualismes, 2016.
- Borret, M. *L'Écriture d'après le païenne Celse*, Le Monde grec ancien et la Bible, Éditions Beauchesne, Paris, 1984.
- Burke, G.T. *Celsus and The Old Testament*, Vetus Testamentum, Vol. 36, Brill, 1986.
- Crouzel, H. *La duplice antropologia spirituale di Origene*, in: *L'antropologia dei maestri spirituali*. A cura di Charles André Bernard, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991.
- Crouzel, H. *Un fragment du 'Commentaire sur la Genèse' d'Origène et la création de la matière à partir du néant*, in: *Agathē elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, a cura di Giulia Sfameni Gasparro, Roma, 1994.
- Crouzel, H. *Origène et la philosophie*, Aubier, Paris, 1962.
- Daniélou, J. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1975
- De Lubac, H. *Storia e spirito*. Sezione quinta: *Scrittura ed Eucarestia*, vol. 16. Edizioni Paoline, Milano, 1985.
- Dodds, E.R. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La nuova Italia, Firenze, 1973.
- Droge, A.J. *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989.
- Fédou, M. *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchesne, Paris, 1989.
- Feldmann, L.H. *Origen's Contra Celsum and Josephus' Contra Apionem: The Issue of Jewish Origin*, Vigiliae Christianae n. 44, E. J. Brill, Leiden, 1990.
- Fernando, L.N. *Origen's use of scripture in Contra Celsum*, Origeniana Sexta. Origène et la Bible, Actes du colloquium Origenianum Sextum, Leuven University Press, 1995.

- Freeman, C. *Il cristianesimo primitivo. Una nuova storia*. Einaudi, Torino, 2010.
- Jacobsen, A.L. *Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen*, in: “Vigiliae Christianae”, n. 62, 2008.
- Magris, A. *Platonismo e cristianesimo alla luce del 'Contro Celso'*, in: Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del 2° Convegno del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, a cura di Lorenzo Perrone, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1998.
- Monaci Castagno, A. (a cura di). *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Città Nuova, Roma, 2000.
- Moreschini, C. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano, 2013.
- Origene. *I principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*. Scelta, introduzione, traduzione e note a cura di M. Simonetti, Sansoni, Firenze, 1975.
- Paulsen, D. L. *Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses*, in: “The Harvard Theological Review”, vol. 83, n. 2, 1990.
- Ramelli, I. (a cura di). *Allegoristi dell'età classica. Opere e Frammenti*. Bompiani, Milano, 2007.
- Reale, G. *Il Pensiero antico*, Ed. V&P Università, 2001.
- Ries, J. *I Cristiani e le Religioni. Dagli atti degli Apostoli al Vaticano II*. Jaca Book, Milano, 2006.
- Ries, J. *Il mito e il suo significato*. Jaca Book, Milano, 2008.
- Rinaldi, G. *La Bibbia dei pagani*. Vol. I: *Quadro storico*. Vol. II: *Testi e documenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998.
- Rinaldi, G. *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I - IV)*, Carocci, Roma, 2016.
- Ruggiero, F. *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I - V*, Città Nuova, Roma, 2002.
- Sfameni Gasparro, G. “*Ispirazione delle scritture e divinazione pagana. Aspetti della polemica fra Origene e Celso*”; in: Origeniana Sexta, Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, 1993, Leuven University Press, 1995.

- Sfameni Gasparro, G. *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984.
- Simonetti, M. *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*; in: Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene, a cura di L. Perrone, Studia Ephemeridis Augustinianum, 1998.
- Simonetti M. *Lettera e/o allegoria. Un contributo allo studio dell'esegesi patristica*; in: Studia Ephemeridis Augustinianum n. 23, Roma, 1985.
- Spieckermann, H. "Is God's creation Good? From Hesiodus to Ben Sira"; in: Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and its reception History, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- Stroumsa, G. C. *Clement, Origen, and The Jewish Esoteric Traditions*; in: Origeniana Sexta. Origène et la Bible, Actes du colloquium Origenianum Sextum, Leuven University Press, 1995.
- Stroumsa, G. C. *Celsus, Origen and the Nature of Religion*; in: Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene, a cura di L. Perrone, Studia Ephemeridis Augustinianum n. 61, 1998.
- Timeo 22-23. *Platone, Dialoghi Politici e Lettere*. A cura di F. Adorno, Utet, Torino, 2004.
- Troiani, L. *Aspetti dell'Ellenismo nel pensiero ebraico Antico (III sec a. C.- I d.C.), Gli Ebrei nell'Impero Romano*. Saggi vari a cura di Ariel Lewin, La Giuntina, Firenze, 2001.
- Villani, A. *Homer in the Debate Between Celsus and Origen*; in: Revue d'études augustiniennes et patristique n. 58, 2012.
- Vimercati, E. *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*. Bompiani, Milano, 2015.
- West, M. L. *La filosofia greca arcaica e l'oriente*. Il Mulino, Bologna, 1993.
- Zambon, M. *Il confronto tra cristiani e platonici nel II-III secolo*; in: "Rivista di storia della filosofia", n. 2, 2015.
- Zambon, M. *Corporeità, differenza sessuale e colpa nell'interpretazione origeniana di Gen 1-3*; in: Maschile e femminile. Genere ed eros nel mondo greco. Atti del Convegno. Università degli Studi di Padova, a cura di M. De Poli, Padova, 2010.

- Zambon, M. *Dall'ascolto alla visione: la fede come conoscenza elementare e come compimento in Origene*, in: Conviction, croyance, foi: Pistis et Fides de Platon aux Pères, éd. par L. Lavaud - Ph. Hoffmann, Institut des Études Augustiniennes, Paris.
- Zambon, M. *Filosofia antica e cristianesimo*; in: Storia della filosofia antica, Vol. IV: Dalla filosofia imperiale al tardo antico, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma, 2006.
- Zambon, M. “*Mosè scrisse queste cose senza aver capito nulla*” (Orig. CC VI 49). *Celso e Origene sul racconto biblico della creazione*; in: “Henoch”, n. 37, 2015.
- Zambon, M. *Platonismo e cristianesimo*; in: Filosofia tardo-antica, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma, 2012.
- Zambon, M. *Tra ardore di carità e raffreddamento: la dottrina dell'anima nei Principi di Origene*; in: Dentro di sé, sopra di sé. Percorsi della psiche fra ellenismo e neoplatonismo, a cura di R. Bruschi, Edizioni ETS, Pisa, 2007.

Sigle e Abbreviazioni

DV: Discorso Vero. Edizione curata da Giuliana Lanata, Adelphi, Milano, 1987.

CC: Contro Celso. Edizione curata a cura da Pietro Ressa, Morcelliana, Brescia, 2000.

VT: Vecchio Testamento

NT: Nuovo Testamento

Ringraziamenti

Un ringraziamento sincero e sentito va a Maurizio Festanti per l'aiuto prezioso che mi ha dato in questa prova. Un grazie lo meritano, sicuramente, anche gli amici padovani che hanno reso speciali questi tre anni, e gli amici di sempre, che rendono unica la vita e le sue sfide.

Grazie infine a Manuela e Giuliano, due stupendi genitori, che hanno supportato questo lungo percorso universitario con costanza e amore, e grazie a Daniele, che è sempre stato convinto del suo lieto fine.