

Sara Contini: *Human Dignity in the Latin Reception of Origen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2023 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 135). VI, 246 pp. € 94.00. ISBN: 978-3-16-162773-6.

Cosa s'intenda col termine *dignitas*, nelle sue diverse accezioni, nello specifico contesto della ricezione – e dunque anche traduzione – in latino del pensiero origeniano è l'oggetto di studio della densissima monografia di Sara Contini. Subito dopo gli «Acknowledgements» (pp. V–VI), che ne collocano il lavoro qui recensito nella cornice del suo tanto ambizioso quanto ampio progetto dottorale e postdottorale, l'Autrice accompagna il lettore o la lettrice, tramite una «Table of Contents» (pp. VII–X) che ha il pregio di essere dettagliata e limpida, nella comprensione dell'architettura della propria ricerca.

Fin dalla prima riga dell'«Introduction» (pp. 1–8), emerge tutta la difficoltà insita nel circoscrivere prima, e definire poi, un concetto tanto impalpabile e sfaccettato: «[i]t is difficult to describe what 'human dignity' is, and what it entails» (p. 1), partendo dal presupposto che nemmeno per il mondo contemporaneo se ne dà una definizione univoca; la «Universal Declaration of Human Rights» (= UDHR) del 1948 non fornisce una definizione moderna di dignità, limitandosi ad affermare che essa «is inherent to each and every member of the human species» (p. 1). Che cosa sia, dunque, e se corrisponda alla *dignitas* classica e/o cristiana è l'iniziale domanda di ricerca dell'Autrice.

Una programmatica e più circoscritta esposizione del tema centrale dello studio giunge qualche riga dopo: «[t]his study examines a particular stage in the history of the idea of dignity, in order to shed light on the development of the meaning of this term which led it to also include a universal sense that it did not express before» (p. 1). In altri termini, si tratta d'indagare il ruolo del pensiero origeniano nell'evoluzione del concetto di *dignitas*, ovvero da quella classica alla sua applicazione nel rapporto uomo-Dio.

Giungono a questo punto alcune fondamentali precisazioni terminologiche¹ e, soprattutto, metodologiche: constatata, tramite una rassegna di recente letteratura secondaria sul tema, la difficoltà d'individuare una metodologia adeguata allo studio di un'astrazione, dalla definizione peraltro non univoca, l'Autrice elegge l'approccio metodologico adottato da Ulrich Volp in «Die

1 Per esempio, che cosa s'intenda per Cristo nel contesto della varia letteratura cristiana antica considerata come *corpus* d'analisi.

Würde des Menschen»² come complementare al proprio, condividendone le premesse fondanti. «I study *dignitas* in the Latin translations of Origen», riassume efficacemente l'Autrice, «as a moment of intercultural dialogue» (p. 5).

Il volume è suddiviso in quattro parti, quantitativamente piuttosto equilibrate³, a orientare la lettura verso l'obiettivo della ricerca: a partire da «Linguistic Issues» (pp. 9–36) di carattere preliminare, la seconda sezione verte su «Dignity in Origen» (pp. 37–94), la terza su «A Turning Point in the Usage of *Dignitas*: Universal Human Dignity» (pp. 95–128), per poi concludere con «The Usage of the Term *Dignitas* and the Reception of Origen's Views on Humanity in the Cultural Environment of Rufinus and Jerome» (pp. 129–196). All'interno di ciascuna sezione, ogni capitolo è ben introdotto da parti di raccordo con quanto precede e segue ed è dotato di una conclusione che ne ripercorre i punti salienti – tutti elementi che, anche a costo di apparire un poco troppo didascalici, giovano a orientarsi all'interno del volume, soprattutto nel caso in cui se ne dia una lettura non sistematica.

Il primo capitolo («Comparisons with Greek Terms», pp. 11–20) verte su termini tradotti da Rufino e Girolamo con *dignus* o *digne* (ἄξιος, ἰκανός, πρέπον), o ancora *dignitas* (ἀξιώμα e ἀξία) – caso, questo secondo – più complesso, dato che il termine latino *dignitas* possiede anche una connotazione politica piuttosto preponderante ed è privo di parallelo greco; la disamina terminologica prosegue poi con l'analisi di altri termini che indicano «[w]orldly [s]tatus and [p]olitical [p]ower» (p. 16).

Il secondo capitolo («Terms Associated with Dignity in Rufinus' Translations of Origen», pp. 21–36) allarga l'analisi linguistica a concetti vicini a quello oggetto di studio⁴: *honor*, *potentia* e *potestas*, *gloria*, *status*, *nobilitas*, *pulchritudo*; se ne conclude⁵ che il termine semanticamente più vicino è *status*, an-

2 Cf. U. Volp: Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden/Boston 2006 (Supplements to Vigiliae Christianae 81).

3 Con una preponderanza sulle altre della quarta e ultima parte, che conta quattro dei dieci capitoli totali (le altre parti ne contengono due ciascuna).

4 «The objective of this chapter is to assess whether this is also the case when *dignitas* is used to translate Origen's discourse on the progress of the rational creatures as triggered by their freedom of choice [...], or if, when employed in this context, *dignitas* assumes a distinctive and irreplaceable meaning and function» (p. 21), cioè diverso da quello tradizionale di status e/o potere socio-politico.

5 Cf. p. 36.

corché più neutro di *dignitas*, connotato invece sempre positivamente. Per descrivere la connessione reciproca di valori tradizionali romani come *gloria*, *honor* e *dignitas* si ricorre al concetto-definizione di «Wertetextur», già adoperato da Volp nel suo studio⁶, e si suggerisce talora l'ipotesi che Rufino renda un unico concetto greco con perifrasi composte da *dignitas* e un altro sostantivo.

Una menzione speciale merita la trattazione del concetto di *pulchritudo*, che costituisce un caso particolare in quanto non dotato, come gli altri termini, di un significato connesso alla sfera politico-sociale: si richiama a questo punto la storia esegetica della bellezza della Sposa del *Cantico dei Cantici*⁷, assimilata alla bellezza ricevuta dall'anima umana all'atto della creazione a immagine divina – il che le conferirebbe una *dignitas* cristianamente intesa.

Nel complesso, in questa parte e altrove, i paragrafi hanno il pregio di essere ben dettagliati – pregio utile soprattutto se ci si serve dello studio come opera di consultazione – e le sezioni di transizione donano fluidità a una lettura non semplice. L'analisi linguistica è condotta con accuratezza, con citazioni ben incorporate nel testo (ve ne sono anche di estensive, sempre con passaggi-chiave nell'originale fra parentesi). Mi permetterei di avanzare un unico suggerimento, ovvero una presentazione visivamente più efficace dei risultati dell'analisi linguistica quantitativa (per esempio tramite alcune tabelle riassuntive).

Il terzo capitolo («*Dignitas* of Creatures in the Latin Translations of Origen», pp. 39–64) indaga lo status attribuito a specifici esseri individuali o gruppi, nel mondo terreno o ultraterreno, così come lo status delle creature razionali sulla base del loro merito individuale – sempre attraverso passi significativi opportunamente parafrasati e commentati nel corpo del testo in modo fluido. Dalla *dignitas* come «[r]ank and [s]ocial [s]tatus» (p. 39) s'indaga poi l'idea di *dignitas* nel contesto della Chiesa: «Origen claims that it is not necessary to hold an ecclesiastical title (*dignitas*) in order to lead a worthy life»

6 Cf. Volp (nota 2), pp. 55–61.

7 Più in generale, sulla storia esegetica del *Cantico dei Cantici* in sé mi permetterei di suggerire il recente studio, con edizione del prologo, di L. Bossina: *Il prezzo della pace. Il «Cantico dei Cantici» ad Antiochia tra Teodoro e Teodoreto* (con l'edizione del *Prologo* dell'*Explanatio in Canticum canticorum*). In: F. P. Barone/L. Bossina (cur.): *La Bibbia ad Antiochia. Tra questioni di canone, pratiche erudite e storia dell'istruzione*. RSCr 18, 2021, pp. 311–364 (pp. 291–439).

(p. 42); tale affermazione è suffragata dall'interpretazione di Sir 3,18: più *dignitas* si ha, più bisogna 'umiliarsi', poiché la *dignitas* 'paganamente' intesa, ovvero materiale e mondana, era dai cristiani considerata futile.

La *dignitas* delle anime meritevoli prima dell'apocatastasi viene secondo Origene raggiunta attraverso un progresso spirituale in tre fasi (cf. princ. 3,6): dalla *similitudinis dignitatis*, «a high status that individuals attain when they reach the end of their progress in merit» (p. 50) alla possibilità, forse non equamente accessibile a tutti⁸, di farsi co-eredi di Cristo. Le creature, create uguali, raggiungono livelli diversi di *dignitas* in base a come agiscono secondo il libero arbitrio: l'Autrice osserva come Origene attribuisca, talora erroneamente⁹, ad alcuni avversari – eretici – l'idea che le creature siano create ineguali, ovvero con ineguali possibilità di raggiungere i più alti livelli di *dignitas*. L'idea di progresso spirituale origeniana che giunge tramite Rufino insiste tuttavia su un punto: Cristo avrà completato il suo lavoro non già quando tutti saranno salvati, bensì quando saranno tutti – ugualmente – perfetti, secondo una sorta di visione circolare nella quale il principio deve somigliare alla fine e viceversa.

Il quarto capitolo («The Dignity of God and the Communication between God and Humans», pp. 65–94) ripercorre il metodo origeniano per giungere alla comprensione di Dio attraverso la Sua *dignitas*¹⁰, e chiama poi in causa l'avversario Celso. Mi limito qui a richiamare i passaggi più apprezzabili del presente capitolo: se la *dignitas* divina diviene un criterio esegetico per la lettura spirituale delle Scritture, «a distinguishing factor between a correct and

8 «[I]t is possible that in the commentaries Origen was in the process of rethinking his views on universal salvation as expressed in *De Principiis*, and actually envisioned the end times as characterized by an imbalance in dignity. The belief in the existence of various degrees of *dignitas* in the end times is expressed by Latin authors of the late 4th century who were likely aware of Origen's thought, such as Hilary of Poitiers and Jerome» (p. 54). Sull'interpretazione del passo origeniano l'Autrice rimanda anche, fra gli altri, a R. E. Heine: *Origen. Scholarship in the Service of the Church*. Oxford/New York 2010 (Christian Theology in Context).

9 La sua osservazione è sostenuta da abbondanti riferimenti bibliografici, ripercorsi nella dissertazione.

10 «Origen presents his exegetical methodology of seeking the spiritual meaning of biblical verses by comparing them to other passages in Scripture as required by the necessity that the meaning of the verses corresponds to the dignity of the divine hypostasis who utters them» (p. 67 – con opportuno rimando a M. Simonetti: *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia 2004 [Letteratura cristiana antica. N. s. 2. Studi]).

a misguided interpretation of Scripture» (p. 69), allora chi, come i Marcioniti o i Giudei, non ritiene che Dio sia buono e – anche – giusto, e viceversa, ne mette in dubbio proprio la *dignitas*. Similmente Origene si spende contro quelle interpretazioni che contemplino una corporeità divina: il senso letterale delle Scritture è inaccettabile solo in quei casi in cui è indegno di Dio¹¹.

Dio, inoltre, parla nelle Scritture come un adulto parla a dei bambini, poiché anch'egli si 'umilia' per comunicare con gli esseri umani: «[t]he fact that God does not respect his dignity is the necessary condition for the communication to take place» (p. 92). Se ne conclude che «nothing is more worthy of God than his philanthropy» (p. 93), espressa anche attraverso l'incarnazione del Figlio. Mi permetto di osservare che questo «principle of accommodation»¹², ovvero l'inclusività del messaggio cristiano, diversamente da quello platonico (e che perciò attirava, quest'ultimo, soltanto la povera gente, secondo Celso), caratterizza il discorso esegetico non solo origeniano, ma anche della scuola antioclena, ponendosi quindi come chiave interpretativa trasversale all'esegesi biblica tardoantica. Μετρεῖν (= misurare, commisurare gli insegnamenti divini al livello dei discendenti umani) è significativamente il verbo che apre un'opera come le *Quaestiones in Octateuchum* dell'esegeta antiocleno di quinto secolo Teodoreto di Cirro¹³, grande conoscitore di Origene,

11 Il rimando a C. J. Marksches: Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike. München 2016, già condiviso dall'Autrice, è d'obbligo. Mi permetto di segnalare inoltre, sullo stesso tema, ancorché di tenore ben più divulgativo, anche F. Stavrakopoulou: God. An Anatomy. London 2021.

12 La definizione ripresa dall'Autrice è di R. P. C. Hanson: Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. Richmond, VA 1959.

13 «La divina Scrittura è solita commisurare gli insegnamenti ai discendenti, e riferire ai perfetti insegnamenti compiuti, agli imperfetti insegnamenti elementari, che si accomodano al loro livello» (μετρεῖν εἰώθε τοῖς παιδευομένοις ἢ θεία Γραφή μαθήματα, καὶ τοῖς μὲν τελείους προσφέρειν τὰ τέλεια, τοῖς ἀτέλεσι δὲ τὰ στοιχειώδη, καὶ τῇ σφῶν δυνάμει συμβαίνοντα [Theod. quaest. in Gen. 1]): così risponde Teodoreto a chi domanda perché si parli prima della creazione dell'universo e solo in seguito di Dio, che pure le è preesistente. Il medesimo concetto si ritrova espresso in chiave antimarcionita anche in Quaest. in Gen. 37: alla domanda «perché mai dunque questo legislatore [*sicil.* quello del Nuovo Testamento] lo chiamiamo buono, mentre quello dell'Antico Testamento lo chiamiamo severo?» l'Antiocheno replica col fatto che non sono né le leggi né il legislatore a essere diversi, ma è la qualità (ποιότης) di chi è loro sottoposto a fare la differenza; come un maestro saggio infatti Dio tara i suoi insegnamenti sul livello dei suoi scolari (οἷα γὰρ σοφὸς διδάσκαλος τοῖς μὲν ἀτέλεσι τὰ ἀτελῆ, τοῖς δὲ τελείοις τὰ τέλεια προσενήνοχε). E ancora, in chiave antipagana, in Quaest. in Gen. 52 e 53 per dirimere la questione dell'antropomorfismo di Dio, che non ha reali sembianze umane, ma se

come pure i suoi maestri antiocheni Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia.

Il quinto capitolo riguarda «An Exceptional Passage in Origen through Rufinus' Latin Translation: 'Dignity of the Image' in *De Principiis* 3.6.1» (pp. 97–108), ovvero la traduzione latina di Rufino di un passo del *De Principiis* origeniano (di cui non v'è più l'originale greco), secondo il quale la *dignitas* dell'immagine sarebbe data alla creazione, e non per merito. S'istituisce poi, nel capitolo sesto («A Possible Parallel in Cicero? The Dignity and Excellence of Human Nature in *De Officiis* 1.106», pp. 109–128), un confronto con l'uso fatto da Cicerone del medesimo concetto di *dignitas* universale, dato che sarebbe stato proprio l'autore latino classico ad avere contribuito a formare il concetto di *dignitas* poi noto a Rufino¹⁴.

Dopo avere analizzato il passo in esame (princ. 3,6,1), quanto all'obiettivo, ai temi e alla struttura, si conclude che le occorrenze del termine *dignitas* non indicano una nozione antropologica: la discrepanza fra Gen 1,26 e 1,27 indica, per Origene, il progresso dall'immagine alla somiglianza, ovvero dal potenziale alla sua realizzazione¹⁵. «[H]umans as rational beings can never lose the possibility of recovering the connection with God» (p. 104), gli esseri

ne parla come se le avesse per rendere il racconto più comprensibile (cf. M. Simionetti: *Le Quaestiones* di Teodoro su *Genesi* e *Esodo*. In: *AnnSE* 5, 1988, pp. 39–56); sull'antropomorfismo e sulla sua funzione propedeutica verte pure la riflessione a cavallo fra *Quaest. in Gen.* 19 e 20 in merito al significato di 'immagine' divina.

- 14 La *dignitas* per Cicerone è un valore positivo, non inalienabile, che ha a che fare con ruolo e status sociale pubblico e privato, mentre per Boezio è un ruolo neutro (cf. M. Minkova: *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*. In: G. Urso [ed.]: *Popolo e potere nel mondo antico. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 23–25 settembre 2004. Pisa 2005 [I convegni della Fondazione Niccolò Canussio 4]*, pp. 249–258). Rufino lesse il *De Officiis* ciceroniano, probabilmente a scuola, condividendone l'impianto filosofico e la terminologia: per entrambi la *dignitas* è uno status universale d'eccellenza determinato dalla possibilità per tutti gli umani di soddisfare loro stessi in quanto esseri dotati di ragione, come nota l'Autrice nel capitolo 6. Ne conclude che, anche se l'uso che, per una volta, Rufino fa del termine differisce da quello canonico che ne fa Cicerone, il confronto è comunque utile perché incoraggia a leggere la *imaginis dignitas* come connessa alla tradizione stoica che predica la superiorità degli esseri umani per via della loro naturale affinità alla ragione.
- 15 «Origen's understanding of the 'dignity of the image' may be summarised as a natural propensity or capacity of all human souls, based on their creation in the Logos or 'image' of God, to act according to reason and pursue a higher degree in participation in Christ» (p. 101).

umani non possono cioè mai regredire allo stato di esseri irrazionali, ma sono ‘instabili’ in quanto dotati di libero arbitrio che ne determina meriti e status.

Il settimo capitolo («Universal Human Dignity in Latin Christian Texts from the 4th Century», pp. 131–148) è suddiviso in una prima sezione in cui si analizza il termine *dignitas* usato in riferimento alla natura delle anime umane, e una seconda sezione in cui la medesima qualità è presentata come disponibile a tutti gli umani una volta che sono divenuti cristiani. L’Autrice ripercorre le posizioni di Arnobio di Sicca¹⁶, Ilario di Poitiers e Ambrogio di Milano, fino ad Agostino d’Ippona¹⁷, dando corpo alla propria analisi con riferimenti testuali scelti e ben argomentati; Ilario, in particolare, pare essere stato il primo a riflettere sulla *dignitas* come unicità della creazione umana dalle mani di Dio, forse condividendo con Ambrogio Origene come fonte comune.

La disamina prosegue allargando il campo d’indagine alle posizioni di autori come Gregorio di Elvira (che rilancia la similitudine fra la *dignitas* e la bellezza della Sposa del *Cantico dei Cantici*¹⁸), Zeno di Verona (che, probabilmente, usa il termine *dignitas* nel suo senso universalistico, e non in quello tradizionale di status individuale) e l’Ambrosiaster. Gli ultimi due si segnalano per il fatto di riferirsi a una *dignitas* universale, in quanto gente proveniente da ogni etnia e di ogni classe sociale poteva scegliere di abbracciare la fede cristiana. Alla luce della ricezione origeniana del tardo quarto secolo, era dunque lecito per Rufino usare *dignitas* in relazione a tutte le anime umane, pur non essendo la sua principale connotazione.

L’ottavo capitolo («Human Dignity in the Latin Translations of the Cappadocians», pp. 149–156) è dedicato ai tre Cappadoci: quanto al Nazianzeno, si sottolinea che la sua posizione «deals with the dignity that human beings were given at their creation in a similar way as Origen does in princ. 3.6.1, but it focuses more on the theme of sin and God’s punishment, rather than on the creation of humanity» (p. 151); di Basilio di Cesarea si evidenzia la

16 Autore, questo, che avrebbe negato l’esistenza della *dignitas* umana: «the first Latin Christian discourse on the natural *dignitas* of rational souls, understood as the high status and vicinity to God that makes human beings superior to animals, is found in an author that denies its existence» (p. 133).

17 Per il quale la *dignitas* sarebbe uno stato di eccellenza e/o superiorità condiviso da tutte le anime umane fin dalla creazione.

18 Prerogative, *dignitas* e bellezza, dei soli battezzati.

concezione di *dignitas* in senso aristotelico, ovvero come superiorità degli umani sugli animali, mentre Gregorio Nisseno considera gli uomini potenzialmente più degni persino degli angeli. Insomma, se per Rufino l'espressione τὸ τῆς εἰκόνης ἄξιωμα in Gregorio Nazianzeno è da tradursi con *imaginis dignitas*, è probabile che la medesima fosse anche l'espressione origeniana in princ. 3,6,1.

Il nono capitolo, dedicato a «Filastrius of Brescia: The Progress from Image to Likeness» (pp. 157–172), prende in esame la figura dell'autore bresciano – il primo, ancora prima di Rufino, a usare il termine *dignitas* nel senso cristiano di progresso dall'immagine alla somiglianza. Se ne comparano le visioni sull'anima umana con quelle origeniane, rilevando che, per lui, tanto il merito umano quanto l'intercessione di Cristo siano necessari all'ottenimento della *dignitas* celeste o angelica; egli rileva inoltre la distinzione filosofica fra anima e intelletto, criticando la visione 'paganeggiante' della caduta delle anime dal loro stato intellettuale, ispirata da Origene. Filastrio si rivolge poi agli eretici – non nominati – che sostengono che la natura umana possieda fin dalla sua creazione sia l'immagine che la somiglianza a Dio, opponendo a tale visione una progressione in tre tappe (dalla «grazia di dignità» alla creazione, al «merito di dignità» al raggiungimento della somiglianza, e ancora fino alla dignità angelica nell'aldilà).

Viene poi esplorata dall'Autrice la differenza fra 'immagine' e 'somiglianza' nell'esegesi di autori del terzo e quarto secolo quali Didimo, Evagrio Pontico, Epifanio, Tertulliano, Mario Vittorino e Paolino di Nola. Il capitolo si chiude con il suggerimento di una possibile dipendenza di Filastrio da Origene, forse tramite Ambrogio, la cui ricezione origeniana potrebbe avere influenzato tutto il Norditalia¹⁹.

Il decimo, e ultimo, capitolo è interamente dedicato alla «Human Dignity in Jerome» (pp. 173–196): di Girolamo si evidenzia sia la concezione di *dignitas* terrena, disprezzabile come falso dio, sia l'intervento nella polemica contro Origene e le sua visione delle creature. A questo proposito, Girolamo ribadisce, diversamente da Origene, la differenza di natura – e non solo di merito – fra umani e angeli: chi ha dignità angelica per natura, può perderla, come i demoni, ma chi non ce l'ha per natura, come apostoli e santi, non può in alcun modo ottenerla. Quanto invece all'apocatastasi, «for Jerome, there is

19 Si rimanda qui al caso di Zeno da Verona, trattato in precedenza.

no justice in preparing the same end for sinners and saints alike» (p. 183): la visione di Origene appariva troppo permissiva, per Girolamo così come per Cicerone, per i quali la giustizia era all'opposto dell'equità universale²⁰. L'immortalità dell'anima è, per Girolamo, ciò che differenzia umani e animali: «all human beings maintain their immortality (universal human dignity) but depending on their merit or demerit (individual dignity) they encounter different fates in the afterlife» (p. 192).

Il capitolo si chiude con la constatazione del fatto che Girolamo, a differenza di Origene, non crede possibile l'assimilazione a Dio, e che, in generale, la sua visione della *dignitas* umana è più vicina a quella di Cicerone, allontanandosi invece da quella di Origene (il cui interesse primario era schierarsi contro lo gnosticismo). Quest'ultima sezione si segnala per la scarsità di riferimenti bibliografici, a fronte tuttavia di un'analisi filologica condotta di prima mano.

Alle pagine dedicate alle «Conclusions» (pp. 197–204) è affidato il compito di ripercorrere ordinatamente il contenuto del volume, secondo il filo logico datole dall'Autrice; di particolare utilità risultano le parti in cui si riassume il contenuto di singoli capitoli e/o paragrafi, così come quella in cui si offre una rilettura sintetica del ruolo chiave di Girolamo all'interno del percorso letterario e culturale affrontato²¹.

Seguono una nutrita bibliografia (pp. 205–230), canonicamente suddivisa fra edizioni e traduzioni inglesi delle principali opere citate (pp. 205–211) e letteratura secondaria (pp. 211–229); gli indici – dei riferimenti (veterotestamentari [pp. 231–232], neotestamentari [pp. 232–233] e ad autori antichi [pp. 233–242]), degli autori moderni [pp. 243–244] e dei temi [pp. 245–246]) – contribuiscono a rendere il volume un utile strumento di consultazione.

Per concludere, lo studio di Sara Contini si presenta ben architettato e argomentato, più proficuo come strumento di consultazione che nella lettura estensiva (per quanto agevolata da abbondanti e utili rimandi interni), data la dovizia di luoghi testuali ivi raccolti e ordinati, che si prestano a una fruizione

20 In un efficace passaggio, l'Autrice evidenzia la posizione di Girolamo, cristiano nel sostenere che non bisogna cercare la *dignitas* mondana, ma ciceroniano per la visione della giustizia (cf. p. 187).

21 «Jerome is an example of how Roman views on dignity and justice affect the way the Latin Church receives Origen's ideas on humanity» (p. 202).

mirata e puntuale, anche grazie a un indice estremamente dettagliato. Chiunque si trovi a occuparsi non soltanto del concetto di *dignitas* o di Origene e della sua ricezione latina, ma anche degli altri autori che trovano uno spazio più o meno ampio all'interno del volume, potrà trarne sicuro giovamento.

Giulia Guerrato, Torino
Ricercatrice indipendente
giulia.guerrato.1@gmail.com

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Giulia Guerrato: Rezension zu: Sara Contini: Human Dignity in the Latin Reception of Origen. Tübingen: Mohr Siebeck 2023 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 135). In: Plekos 28, 2026, S. 313–322 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2026/r-contini.pdf>).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND
