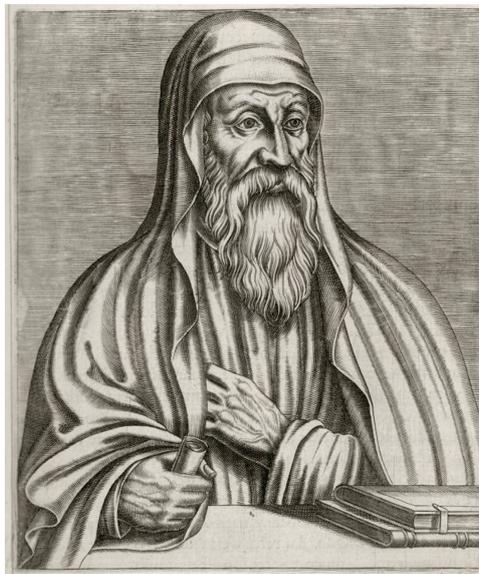


**Sensibile o intelligibile?**  
L'uomo plasmato dal fango e il mondo creato per lui nel  
*De principiis* di Origene



di

ADRIANA FARENGA

adriana.farenga@hotmail.it

*1. Introduzione*

Obiettivo di questo testo è l'analisi, per come emerge dalle pagine del *De principiis* di Origene, dello statuto ontologico del corpo dell'uomo la cui creazione è descritta nel secondo capitolo del *Genesi*. Lo sfondo di questa analisi è la dottrina della doppia creazione elaborata da Filone e ripresa da Origene. Tale dottrina legge in successione i due racconti della creazione narrati nel *Genesi*,

interpretandoli sulla base del *Timeo* e leggendo nel primo la creazione intelligibile, e nel secondo quella sensibile<sup>1</sup>.

Nella sua rielaborazione della dottrina filoniana, infatti, Origene si trova ad affrontare il problema di quale statuto ontologico dare al corpo spirituale: esso infatti non può dirsi corporeo, per marcare la differenza con ciò che è posteriore al peccato, ma non può neanche dirsi incorporeo, perché solo la Trinità è incorporea. In questo studio, pertanto, dopo aver ricostruito la dottrina origeniana della doppia creazione, utilizzando come punto di partenza l'interpretazione somatica delle tuniche di pelle con cui Dio riveste l'uomo dopo il peccato, si analizzerà la possibilità che il termine 'corpo' sia per l'Alessandrino un termine omonimo.

Si tratta, come si vedrà, di una lettura filosofica<sup>2</sup>, che non risolve alla radice il problema di dare al corpo creato dal fango una precisa materia o un preciso statuto ontologico – ma, forse, si può ipotizzare che Origene per primo non si sia posto tale problema. È quindi nel differente approccio metodologico, attraverso il tentativo di rileggere la dottrina origeniana attraverso il concetto aristotelico di *omonimia*, che si può rilevare un possibile apporto del presente studio alla ricerca su tale tema. Proprio per questo motivo, data la vastità della produzione letteraria origeniana, si è qui scelto di limitare l'analisi al solo *De principiis*, in quanto si tratta dell'opera di maggior spessore filosofico dell'Alessandrino, che più di altri suoi testi ha influenzato gli autori medievali.

## 2. *L'interpretazione somatica delle tuniche di pelle*

L'atto della creazione è per Origene il punto di partenza da cui si sviluppa la storia del mondo: un atto storico, il primo di una storia incentrata sull'uomo e finalizzata alla salvezza. Culmine di tale

---

<sup>1</sup> Per motivi di brevità è qui impossibile spiegare i capisaldi della dottrina filoniana della doppia creazione, e per tale argomento si rimanda pertanto a R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita & Pensiero, Milano 1989 e a R. Radice, G. Reale, *La Genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria. Monografia introduttiva ai diciannove trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia»*, in Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005. Per ogni chiarimento, invece, circa i rapporti tra il *Timeo* di Platone e i dialoghi di Filone (in particolare il *De opificio mundi*), si rimanda principalmente a D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Boekhandel, Amsterdam 1983.

<sup>2</sup> Il problema della materialità del corpo spirituale è emerso con l'accettazione dell'interpretazione somatica delle tuniche di pelle (come si vedrà più oltre nel presente studio): prima di allora, il corpo creato dal fango in *Gen 2, 7* era considerato come il corpo opaco; rimandare la creazione di quest'ultimo alla cacciata dall'Eden posteriore al peccato originale pone il problema, all'interno della dottrina della doppia creazione – la quale pone una dicotomia tra la creazione intelligibile e quella sensibile – di individuare una materia adatta al corpo creato dal fango. Gli stessi studi che saranno citati nel prosieguo del presente articolo concordano tendenzialmente nel definire questo corpo un corpo etereo, ma non è ben chiaro cosa esso sia. Non può infatti trattarsi di materia intelligibile perché questo significherebbe accostare il pensiero origeniano allo stesso gnosticismo che l'Alessandrino aveva così strenuamente combattuto (per la letteratura critica su tale argomento, cfr. in questo stesso studio le note 7, 8 e 10).

percorso salvifico è la vicenda del Cristo, che sulla base del Vangelo di Giovanni viene identificato con il *Logos* e posto come Dio pre-esistente accanto al Padre, nonché come principio creatore<sup>3</sup>. La dottrina della doppia creazione permetteva inoltre di ricondurre il dualismo gnostico<sup>4</sup> all'unica origine divina dottrinalmente accettata. Per quanto, quindi, il mondo sensibile rappresenti una caduta e una degradazione di una realtà più alta e più vicina al suo principio ontologico, tuttavia in esso è conservata traccia della sua origine, e dunque si tratta di una realtà sostanzialmente buona. È dunque dal problema della caduta – e in particolare dalla concezione della corporeità e dall'interpretazione somatica delle tuniche di pelle<sup>5</sup> – che si dovrà partire per tentare una ricostruzione – certamente incompleta, essendo limitata al solo *De principiis* – della dottrina della doppia creazione.

Facendo riferimento ai passi delle opere superstiti in cui Origene commenta i due racconti della creazione dell'uomo<sup>6</sup>, si è a lungo ritenuto che, per l'Alessandrino, nel primo fosse descritta la creazione degli esseri spirituali e nel secondo la creazione del corpo opaco, rivestimento dell'anima dopo il peccato<sup>7</sup>. Questa lettura sarebbe in linea con quella del *De opificio mundi* filoniano; essa pone tuttavia alcuni problemi, il più importante dei quali è lo iato che si presenta tra la creazione del corpo post-lapsario e il racconto del peccato originale, narrato nel capitolo successivo del *Genesi*.

In un articolo pubblicato sulla rivista *Aevum* nel 1962<sup>8</sup>, Manlio Simonetti ipotizzava – a partire da un passo del *Commento al Genesi* di Procopio di Gaza<sup>9</sup> – che Origene leggesse nel passo *Gen 2, 7* la creazione del corpo splendente o sottile, in opposizione a quello opaco di cui l'uomo si riveste dopo il peccato (corrispondente alle tuniche di pelle descritte in *Gen 3, 21*). Che tale sia stata l'opinione di

---

<sup>3</sup> L'identificazione di Cristo con il *Logos*, creatore della realtà sensibile, presuppone l'influenza della dottrina del *Logos* di Filone di Alessandria (cfr. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, D Gruyter, Berlin-New York, 1978 (trad. ingl. di A. S. Worrall, *Creatio ex Nihilo. The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, T&T Clark Ltd, Edimburgh 1994, pp. 28-29). A proposito dei punti di contatto e delle divergenze tra la dottrina filoniana del *Logos* e il Prologo del Vangelo di Giovanni, cfr. anche D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 78-83.

<sup>4</sup> Le opere di Origene vanno lette anche secondo questo filtro, ovvero quello del superamento e della confutazione dello gnosticismo – senza però dimenticare il debito del teologo in particolare verso i valentiniani. Per quanto riguarda il problema della creazione dal nulla nello gnosticismo, cfr. G. May, op. cit., capp. II e III.

<sup>5</sup> Nel *De principiis* non compare alcun accenno diretto a tale dottrina, che tuttavia viene attribuita espressamente a Origene da Epifanio nell'*Ancoratus* (cfr. Epiph., *Ancor.*, 62, 1-9).

<sup>6</sup> *Gen 1, 26-27*, in cui è descritta la creazione dell'uomo a immagine di Dio, e *Gen 2, 7*, in cui si narra invece di come Dio plasmò l'uomo a partire dalla polvere della terra.

<sup>7</sup> Cfr. ad esempio G. Bürke, *Des Orig. Lehre vom Urstand des Menschen*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 1950, Band 72, pp. 24 e ss., e H. Crouzel *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1965, pp. 148 e ss.

<sup>8</sup> M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, «Aevum», 36 (1962), pp. 370-381.

<sup>9</sup> Procopius Gazaenus, *Com. in Gen.*, 3, 21, in PG 87/1, 220A - 221A.

Origene è oggi un dato accertato<sup>10</sup>, e pertanto bisognerà tenere presente, nella ricostruzione dell'interpretazione origeniana del doppio racconto biblico, la distinzione tra corpo sottile e corpo opaco.

Questo accenno – per quanto sommario – al problema della corporeità, connesso a quello del peccato (il quale a sua volta è dovuto al libero arbitrio, cifra stessa della natura umana<sup>11</sup>) permette già di capire che, a differenza di quanto accade nelle opere di Filone, in quelle di Origene l'intera cosmogonia mosaica viene riletta in senso antropologico; pilastro fondante dell'interpretazione origeniana del racconto del *Genesi* è la dottrina della preesistenza delle anime e della loro caduta, come si evince dallo stesso termine greco usato per parlare della creazione, ovvero *katabole*, termine che indica un *gettare dall'alto*, e che impropriamente è stato tradotto in latino con *creatio*<sup>12</sup>. Presa nel suo complesso, quindi, la creazione si presenta come una discesa, una degradazione<sup>13</sup>; il concetto di caduta, quindi, si configura per l'Alessandrino come l'evento metafisico principale della storia<sup>14</sup>, sovrapponendosi in un certo senso allo stesso concetto di creazione.

### 3. *La dottrina della doppia creazione nel De principiis*

Il percorso di Origene parte dalla dottrina cristiana del *Logos*, che sulla base del Vangelo di Giovanni corrisponde al Figlio, seconda ipostasi trinitaria e tramite, nel processo creativo, tra Dio e la realtà

---

<sup>10</sup> Il corpo creato dal fango corrisponde dunque al *corpo sottile* e le tuniche di pelle al *corpo opaco*. Cfr. M. Simonetti, *Alcune osservazioni* cit.; P. F. Beatrice, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3, 21*, in U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985; H. Crouzel (*L'antropologie d'Origène: de l'archè au telos*, in U. Bianchi, H. Crouzel (a cura di), *Archè e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano 17-19 maggio 1979*, Vita & Pensiero, Milano 1981, pp. 36-49); anche Maria Di Pasquale Barbanti (*Origene di Alessandria tra platonismo e Sacra Scrittura. Teologia e Antropologia del De principiis*. CUECM, Catania 2003) riporta questa lettura.

<sup>11</sup> Innumerevoli sono gli studi che affrontano l'importanza del tema del libero arbitrio nel pensiero origeniano. L'ultimo contributo all'argomento in ordine di tempo è G. Lettieri, *Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 133-169.

<sup>12</sup> Cfr. Orig., *PA III*, 5, 4 e ss.

<sup>13</sup> Consapevole di tale differenza di significato, Rufino nella sua traduzione riporta il termine greco.

<sup>14</sup> Cfr. G. Bostock, *Origen's Philosophy of Creation*, in *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments: papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press, Leuven 1992, p. 260. La caduta si configura quindi come fondamentale per il passaggio dalla *prima conditio* alla seconda. Cfr. in proposito anche G. Sfameni Gasparro, «*Doppia creazione*» e peccato di Adamo nel *Peri Archon: fondamenti biblici e presupposti platonici nell'esegesi origeniana*, in *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984; l'importanza fondamentale del libero arbitrio e l'impossibilità di negarlo alle creature, che sono così lasciate libere di peccare e cadere da una condizione più alta a una più bassa, pone allora l'intera creazione come un processo dinamico, in cui si ha nelle realtà create il passaggio (o almeno la sua possibilità) da uno stato all'altro.

creaturale<sup>15</sup>. Questo rapporto è reso possibile proprio dal dogma dell'Incarnazione e della coesistenza, in Cristo, della natura divina con quella umana: è questo che permette di mettere in relazione il Padre con le creature, secondo un rapporto di chiara subordinazione<sup>16</sup>. Dio, infatti, è inteso da Origene come monade assolutamente semplice e indivisibile, pura natura intellettuale del tutto incorporea, puro essere sempre attivo. In virtù di ciò Egli non può non effondere la sua bontà, la quale si esplica appunto nella creazione<sup>17</sup>.

La natura subordinata di tale rapporto, da cui deriva la capacità del Figlio di accogliere la molteplicità, senza che però questo – come sottolinea Simonetti – ne comprometta l'unità della sostanza, è la base di cui Origene si serve per introdurre la dottrina delle *epinoiai*: per la sua capacità di accogliere la molteplicità, infatti, nonché a seconda delle diverse funzioni con cui si rivela alle creature (e al loro diverso modo di comprenderlo), il Figlio ha diversi nomi, senza che questo ne comprometta l'unità sostanziale<sup>18</sup>. Tra i nomi principali, vanno ricordati quelli di *Primogenito*, *Logos* e *Sapienza*<sup>19</sup>; è soprattutto su quest'ultimo nome che Origene si sofferma, proprio perché nella Sapienza trovano dimora tutte le nature razionali: essa quindi corrisponde in un certo senso al cosmo noetico<sup>20</sup>, al luogo delle idee.

La prima cosa che l'Alessandrino sottolinea a proposito del Figlio/Sapienza, dopo aver inizialmente ribadito la duplicità e

<sup>15</sup> Orig., *PA I, I*, 6.

<sup>16</sup> Cfr. *Comm. in Joh. XIII*, 25. Cfr. inoltre J. Daniélou, *Origène*, Édition de la Palatine/La Table Ronde, Paris 1948 (trad. it. di S. Palamidessi, *Origene. Il genio del Cristianesimo*, Edizioni Arkeios, Roma 1991, pp. 303-305).

<sup>17</sup> Cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria* cit. Secondo la studiosa si può tracciare un parallelo tra le caratteristiche del primo principio origeniano e l'Uno della prima ipotesi del *Parmenide*, di cui viene mantenuta la totale inconoscibilità e inesprimibilità, oltre alle caratteristiche dell'immobilità, dell'infinità e dell'atemporalità. A differenza dell'Uno del *Parmenide* platonico, il primo principio origeniano è l'Essere nel suo sommo grado, e sommo e unico Bene (tanto che perfino il Figlio è, secondo un passo del *De principiis* tramandato da Giustiniano, immagine della bontà ma non Bene in sé). Per via della sua semplicità, continua Di Pasquale Barbanti, Egli risulta privo di qualsiasi legame con il corpo e la materia, e tuttavia nonostante la sua trascendenza assoluta è causa della realtà che conosciamo. Si deve dunque fare una distinzione, sul piano ontologico come su quello del linguaggio, tra quelle che sono le caratteristiche di Dio in se stesso e quello che si può dire di lui come causa; Dio infatti non può essere definito mediante il linguaggio comune, per cui qualunque cosa si potrà dire di lui sarà in sostanza un ricorrere a un *dire traslato*, il che è un'anticipazione, ma solo in rapporto all'uomo, di quella che sarà la teologia negativa (cfr. *ivi*. p. 121). Cfr. anche M. Di Pasquale Barbanti, *La teologia di Origene e la prima ipotesi del Parmenide*, in M. Barbanti, F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, CUEMC, Catania 2002, pp. 249-280.

<sup>18</sup> H. Crouzel, *Origène*, Dessain et Tolra, Paris 1985 (trad. it. di L. Fatica, *Origene*, Borla, Roma 1986, p. 256).

<sup>19</sup> Nei primi due libri del *Commentarius in Johannem* Origene si sofferma a lungo nell'indicare le differenze (nonostante queste *epinoiai* coincidano perfettamente in Cristo) tra i vari nomi attribuitigli (*Logos*, Primogenito, Verità, Vita, Via, Principio, Sapienza), e i vari significati di ogni singolo nome, cercando di identificare quali significati particolari siano da attribuire al Figlio.

<sup>20</sup> Prov., 8, 22-31.

l'alterità della sua natura (divina e umana), è che Egli in quanto Sapienza è coeterno a Dio<sup>21</sup>, con cui condivide natura e sostanza; la generazione del Figlio in Dio è eterna e continua<sup>22</sup>, senza alcun inizio cronologico o logico, allo stesso modo in cui la volontà procede dall'intelletto<sup>23</sup>.

Il Figlio-*Logos* è, pertanto, quel principio *in cui* è creato il mondo intelligibile<sup>24</sup>; è Egli a creare, in se stesso e a sua immagine, le anime razionali, tra loro identiche (per via della stabilità e onnipotenza del principio creatore) e in se stesse buone, in quanto partecipano dell'essere. C'è però una differenza fondamentale in questa partecipazione: il Figlio, condividendo la sostanza del Padre, partecipa della Sua natura in maniera *sostanziale*, mentre le nature create partecipano di essa in maniera *accidentale*<sup>25</sup>.

Si trova qui espresso il nucleo fondamentale di una tra le più celebri dottrine dell'Alessandrino, ovvero quella della preesistenza delle anime nel *Logos*<sup>26</sup>, sulla cui base viene articolata l'interpretazione del doppio racconto del *Genesi*. La prima creazione infatti, quella secondo l'immagine, si pone come atemporale ed eterna e, pertanto, le nature intellettuali – inclusa l'anima di Cristo<sup>27</sup> – preesistendo (rispetto al mondo sensibile) nel *Logos* si rivelano essere coeterne a Dio, in quanto create fuori dal tempo, ed espressione della sua incessante attività. Il fatto stesso di essere create, tuttavia, rappresenta la radicale e incolmabile differenza che separa Creatore e creature<sup>28</sup>; il diverso statuto ontologico dei *logikoi* permette di mantenere una distinzione tra l'eternità assoluta di Dio e l'eternità *ex post* delle creature, e in più consente loro di porsi come mediatori tra la trascendenza divina e la realtà fenomenica, per la cui creazione fungono da modello.

---

<sup>21</sup> Cfr. M. Simonetti, *Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos*, «Augustinianum», 51 (2011), p. 336.

<sup>22</sup> Cfr. Orig., *PA I*, 2, 2 e *PA I*, 2, 4.

<sup>23</sup> Orig., *PA I*, 2, 6.

<sup>24</sup> Nel Figlio/Sapienza l'intera creazione è portata all'essere in maniera intelligibile (cfr. Orig., *PA I*, 2, 2. Lo stesso concetto è ribadito in *PA I*, 4, 4-5). Ancora più esplicita in merito è la prima delle *Homiliae in Genesim*, che ci sono state tramandate nella traduzione di Rufino. Cfr. Orig., *Hom. in Gen I*, 1.

<sup>25</sup> Cfr. *PA I*, 2, 10.

<sup>26</sup> Tale dottrina fu generalmente criticata tanto dagli avversari di Origene (Procopio di Gaza vede in essa la causa diretta dell'interpretazione somatica delle tuniche di pelle) quanto dai suoi stessi seguaci (ad esempio da Gregorio di Nissa nel *De hominis opificio*).

<sup>27</sup> La compresenza nel Figlio della natura divina con quella umana, nel modo in cui viene illustrata da Origene, pone sicuramente dei problemi dottrinali, tra cui quello del subordinazionismo tra le persone della Trinità; si deve però specificare che dal punto di vista teologico quest'ultimo è un problema che emerge solo in seguito. Allo stesso modo, al tempo di Origene mancava la distinzione, stabilita con il concilio di Nicea, tra i concetti di generazione e creazione.

<sup>28</sup> La coeternità del mondo intelligibile e di Dio si giustifica con l'idea che il tempo sia prerogativa esclusiva del mondo sensibile; Origene riprende dunque da Filone e, più in generale, dal retroterra medioplatonico (in particolare da Plutarco di Cheronea e da Alcino) l'idea che gli intelligibili siano i pensieri di Dio. Secondo Origene, tuttavia, questa identificazione risulta in sostanza inattuabile in maniera completa, proprio per l'insopprimibile diversità che separa lo statuto ontologico delle creature da quello del loro Creatore. Cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Origene cit.*, pp. 156-158.

Il carattere di creaturalità dei *logikoi* distingue ulteriormente questi ultimi dal Cristo, in cui la natura umana coesiste con quella divina: Egli, oltre ad avere tutti gli attributi divini, ha anche tutti gli attributi umani, ovvero corpo – che in ogni caso è libero dal peccato – e anima – dotata di libero arbitrio. Quest’ultima preesiste nel *Logos* al pari delle altre, ma è l’unica ad aderire pienamente ad esso, in quanto per via della sua natura divina possiede il bene in maniera sostanziale; è per questo motivo che non può non scegliere il Bene (per quanto si tratti sempre di una libera scelta). Le altre creature razionali, invece, proprio per la differenza ontologica che le separa dal loro Creatore ebbero la capacità reale di scegliere se volgersi al bene o al male, allontanandosi così dal *Logos* e distinguendosi, a seconda del grado di allontanamento, in angeli, uomini e demoni<sup>29</sup>.

La definizione che Origene dà di anima è quella classica, leggibile anche nelle *Legum Allegoriae* di Filone: ne parla, infatti, come di una sostanza *fantastike* e *ormetike*, termini che Rufino traduce con *sensibilis* e *mobilis*<sup>30</sup>. Oltretutto, sebbene spesso e in varie opere Origene scriva che l’anima è incorporea, aggiunge che essa deve sempre accompagnarsi a un corpo da cui può essere separata solo logicamente; ciò pone dunque il problema della sua imperfezione – considerando che il corpo è luogo di punizione per i peccati – nonché del suo rapporto con lo spirito<sup>31</sup>.

Origene si chiede, sulla base delle lettere di Paolo, se l’anima fosse tale anche nella sua condizione iniziale e se avrebbe continuato a esserlo anche una volta ottenuta la salvezza. La risposta è data sulla base dell’etimologia del termine *psyche*, che Origene fa derivare da *psyxis* (raffreddamento): come di Dio si dice che è *fuoco* e gli angeli sono *ardenti*, mentre chi da Lui si è allontanato si è *raffreddato* nell’amore, allo stesso modo l’anima si dice *psyche*, argomenta Origene, per un qualche raffreddamento – secondo la vicinanza etimologica tra i due termini greci – ovvero un allontanamento da una condizione più vicina a Dio. Tale

---

<sup>29</sup> Occorre qui fare un raffronto con un passo del *Commentarius in Johannem*, e precisamente con il lungo passo *Comm. in Joh., 140-148*, in cui Origene commenta il nome, attribuito a Cristo, di “luce degli uomini”, chiedendosi se possa riferirsi anche ad altri che non sono uomini. L’Alessandrino argomenta che tutto ciò che è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio può a buon diritto dirsi “uomo”, e dunque anche gli angeli: il nome “uomo” è dunque indicativo di ogni essere dotato di *logos*. Questi passi inoltre, se presi nel loro complesso, rendono evidente che molti termini significativi nell’ambito della riflessione origeniana si dicono in maniera omonima: è questo il caso, ad esempio, di termini come *cosmo*, *principio*, *tempo*, *logos*. Nel prosieguo dell’analisi, quindi, si cercherà di capire se anche il termine *corpo* possa dirsi in maniera equivoca.

<sup>30</sup> Orig., *PA II*, 8, 1.

<sup>31</sup> Si tratta fondamentalmente di conciliare, chiarendo posizione e ruolo dell’anima, la classica dicotomia corpo-anima con l’articolazione triadica spirito-anima-corpo, presente sia in Filone sia nelle lettere di Paolo. Nelle *Homeliae in Genesim* si può vedere in maniera ancora più chiara come l’anima funga da *medium* tra il corpo e lo spirito, e abbia la facoltà di volgersi all’uno come all’altro, e come sulla base di questa scelta l’uomo possa dirsi celeste o terrestre. Tale articolazione su tre livelli non è però del tutto incompatibile con la coppia anima-corpo, in quanto lo spirito non è proprio dell’uomo, ma è un dono di Dio. Origene sviluppa quindi quella concezione accennata da Filone nel *De opificio mundi*, definendola in chiave cristiana.

allontanamento è in un certo senso implicito nella stessa condizione creaturale:

Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario conuertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum uirtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. [...] Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animarum. [...] In quo utique pro motibus suis unaquaeque mens uel amplius uel parcius bonum negligens in contrarium boni, quod sine dubio malum est, trahebatur. Ex quo uidetur semina quaedam et causas uarietatis ac diuersitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diuersitate mentium, id est rationabilium creaturarum [...], uarium ac diuersum mundum crearet.<sup>32</sup>

Si possono ora spiegare, tramite i concetti esposti, la prima creazione e il passaggio da questa alla seconda, che alla prima è simultanea. Nella prima creazione è posto in essere il *nous*, l'uomo a immagine, che coincide con il *Logos* ma che, a differenza del Figlio che è generato e possiede il Bene in maniera sostanziale, è creato e possiede il Bene in maniera accidentale. Siamo quindi di fronte a una precondizione ontologica della creatura (o a una "colpa antecedente", per dirla con l'espressione di Ugo Bianchi<sup>33</sup>).

La necessità di una qualche forma di materia che faccia da sostrato all'anima e ai movimenti della sua volontà è inscritta nel carattere stesso della creazione a immagine, come sembra intuirsi dal seguente passo:

[...] consideremus primo ex his, quae consuetudine hominum imagines appellari solent. Imago interdum dicitur ea, quae in materia aliqua, id est ligni uel lapidis, depingi uel exculpi solet; interdum imago dicitur eius, qui genuit, is, qui natus est, cum in nullo similitudinum liniamenta eius, qui genuit, in eo, qui natus est, mentiuntur. Puto ergo

---

<sup>32</sup> Orig., *PA II*, 9, 2. Tale condizione non è però definitiva, perché porta sempre con sé la possibilità di una purificazione e di ritorno allo stato precedente. Cfr. Orig., *PA II*, 8, 3.

<sup>33</sup> Cfr. U. Bianchi, *Péché originel et péché "antécédent"*, «Revue de l'histoire des religions», 170 (1966), pp. 117-126. L'espressione "colpa antecedente" utilizzata da Ugo Bianchi in tale articolo è indicativa di quello che avviene secondo Origene al momento della prima creazione: per il fatto stesso di essere creato, infatti, lo spirito si allontana da Dio, raffreddandosi, e si trasforma in anima. Quest'ultima deve necessariamente essere unita al corpo, come è chiaro dalla stessa definizione di uomo data da Origene in *PA IV*, 2, 7. Definendo l'uomo, sulla scorta dell'*Alcibiade I*, come anima che si serve di un corpo, viene oltretutto posta la necessità ontologica di una seconda creazione. C'è quindi una differenza radicale tra il concetto di *colpa antecedente* e quello di *peccato originale*: la colpa coincide con il carattere stesso di creaturalità e con l'accidentalità nel possesso del bene, e questa fa sì che l'uomo a immagine debba incarnarsi nell'uomo plasmato (e che quindi il *nous* non possa essere separato dall'anima). Al contrario, il peccato è quello che spinge l'uomo a mangiare del frutto dell'albero della conoscenza. Tuttavia, in modo da eliminare possibili fraintendimenti, si è ritenuto preferibile adoperare qui l'espressione "precondizione ontologica" in luogo di "colpa antecedente".

posse priori quidem exemplo aptari eum, qui ad imaginem et similitudinem dei factus est, hominem [...]. Secundae uero comparationi imago filii dei [...], comparari potest etiam secundum hoc, quod inuisibilis dei imago inuisibilis est, sicut secundum historiam dicimus imaginem Adae esse filium eius Seth. [...] Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem.<sup>34</sup>

La seconda creazione va così a “completare” la prima<sup>35</sup>, dal momento che, per Origene, «non si dà cosmo, questo cosmo sensibile, senza una caduta graduata degli spiriti»<sup>36</sup>: l’anima umana, per sua natura, non può fare a meno di iscriversi in un corpo. Proprio a partire dall’inevitabilità di questa condizione, tuttavia, vede la luce il mondo, in cui la creatura può realizzare la propria catarsi.

In relazione alla varietà del mondo<sup>37</sup>, dipendente dalla varietà degli impulsi e dal grado di allontanamento, ogni anima sarà quindi collocata nel luogo che più le risulterà proprio<sup>38</sup>; i *logikoi* quindi (fatta eccezione per l’anima di Cristo, unica che resta aderente al *Logos* e non cade) si distingueranno tra loro in angeli, uomini e demoni, ed in tal modo la punizione per il peccato commesso sarà allo stesso tempo occasione di purificazione affinché, alla fine dei tempi, Dio sia tutto in tutti.

Quanto detto finora apre la strada a molteplici problemi. In primo luogo, infatti, il carattere universale e pre-ontologico della caduta descritta – dipendente dal carattere di creaturelità – sembrerebbe essere inconciliabile con l’affermazione che la condizione delle creature razionali dipenda esclusivamente dal libero arbitrio di ciascuna di esse. Inoltre, accettando questa precondizione ontologica che colpisce tutte le creature per il fatto di essere create – e che, quindi, le mette necessariamente in rapporto con un corpo – sembra venir meno il carattere di libero atto d’amore con cui il Figlio aderisce al *Logos*. La risposta a tali problemi richiede di essere articolata passo per passo.

La prima affermazione da ribadire è quella della presenza, in Cristo, di una doppia natura – umana e divina – il che è il fondamento stesso della possibilità della creazione; questo concetto va ricollegato al ‘subordinazionismo’ origeniano<sup>39</sup>, che sottolinea la presenza di una distanza tra Padre e Figlio maggiore di quella tra

---

<sup>34</sup> Orig., *PA I*, 2, 6.

<sup>35</sup> In quest’ottica, la preesistenza delle anime nel *Logos* va intesa in senso puramente logico e non cronologico.

<sup>36</sup> U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici di Origene, De Principiis*, in *Origeniana Secunda: second colloque international des études origéniennes. Bari, 20-23 septembre 1977*. Edizioni dell’Ateneo, Roma 1980, p. 53.

<sup>37</sup> Tale diversità è, sostiene Ugo Bianchi, assimilabile alla molteplicità greca, di cui conserva tutti i caratteri. Cfr. U. Bianchi, *Presupposti platonici* cit., pp. 49-50. La molteplicità, prosegue Bianchi, consiste proprio nella separazione, scissione dell’originaria unità con il *Logos* e il Bene, e dunque per forza di cose allontanamento, degradazione e caduta.

<sup>38</sup> La diversità del mondo ha, dunque, questa causa e questa funzione, come si evince in Orig., *PA II*, I, I. Tale causa, ovviamente, va correlata all’altro fondamentale principio della libera attività creatrice di Dio.

<sup>39</sup> Cfr. *Comm. in Joh.*, XIII, 151-152.

Figlio e creature. Il Figlio (quantomeno la sua natura umana) non è del tutto estraneo a questa prima caduta poiché è distinto dal Padre, di cui *condivide* – seppure in maniera sostanziale – la bontà, senza tuttavia essere bontà egli stesso<sup>40</sup>. Questa distinzione tra Padre e Figlio fa sì che l'anima di quest'ultimo – per via della sua natura umana – sia dotata, al pari delle altre creature razionali, di libero arbitrio. Tuttavia, per via della sua natura divina e quindi a loro differenza, partecipa della bontà del Padre in maniera sostanziale (ed è pertanto Dio a tutti gli effetti): per tale motivo, pur essendo dotata di libero arbitrio, la sua anima è impeccabile e rimane in uno stato di totale aderenza al *Logos* del Padre. La sua scelta pertanto, pur essendo assolutamente libera, è in realtà l'unica possibile da compiere<sup>41</sup>. Allo stesso modo possiamo dire che, in una caduta – che coincide sostanzialmente con la stessa creazione – che colpisce ogni natura razionale, il *grado* di allontanamento, che è minimo per gli angeli e massimo per le potenze avverse, dipende, invece, dalla libera volontà dei singoli *logikoi*. Si parte da una condizione iniziale simile a quella angelica: quando l'allontanamento è grave ma non irrecuperabile si è nella condizione umana, per cui il corpo spirituale si appesantisce e diventa opaco (ma tale corpo opaco è, precisa Origene, strumento di redenzione e ha dunque un valore positivo) mentre le potenze avverse sono quegli spiriti che si sono massimamente allontanati, il cui peccato è troppo grave perché esse ricevano un corpo opaco che le aiuti a redimersi<sup>42</sup>. Una volta stabilita quindi la necessità ontologica della seconda creazione e della sua simultaneità alla prima, possiamo analizzarla più nel dettaglio.

Al contrario di quanto accade per *Gen I, 26-27*, non si dà nel *De principiis* un'esegesi diretta di *Gen, 2, 7*; un riferimento esplicito a questo passo si ha in *De principiis I, 3, 6*, in cui però si sta parlando del rapporto tra l'uomo e la Trinità, in particolare del ruolo dello Spirito Santo. Qui è sì affermata la storicità di Adamo, ma dell'atto con cui lo Spirito è insufflato nell'uomo plasmato si dà una duplice lettura: nel primo caso, lo spirito è il soffio della vita trasmesso a tutti gli uomini, così che tutti partecipino di Dio; nel secondo, sono solo i santi a ricevere il dono dello Spirito Santo. Dal momento che delle due letture l'una non esclude l'altra è qui possibile porre l'attenzione sulla prima. In essa lo spirito è trasmesso indistintamente a tutti, e tale spirito altro non è che il *nous*, l'uomo creato a immagine.

L'uomo plasmato dal fango viene a coincidere in quest'ottica con il corpo spirituale composto di fango (materia sottile) e dotato di libero arbitrio; quest'ultimo gli permette di disobbedire e mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, atto in seguito al quale l'uomo si riveste di qualità terrestri. Accettare quest'interpretazione risolve il contrasto che si creerebbe con la

---

<sup>40</sup> Cfr. *PA I, 2, 13* – una parte del quale è tramandata in Iustinian, *Ep. ad Mennam IX*, 535 Mansi.

<sup>41</sup> Cfr. Orig., *PA I, 8, 3*.

<sup>42</sup> Questo concetto è solo apparentemente in contrasto con *PA I, 5, 3*. L'idea che tutte le creature abbiano effettivamente peccato è presentata anche da Daniélou. Cfr. J. Daniélou, cit., pp. 257 e ss.; in particolare, cfr. p. 259.

caduta “posticipata” se invece si accettasse che quello modellato dal fango sia il corpo fisico dell’uomo.

Si può così schematizzare in tre momenti l’interpretazione origeniana della creazione quale emerge dalle pagine del *De principiis*. Il primo è quello della creazione *a immagine del Logos*, in cui viene posta in essere l’anima razionale, incorporea e coincidente con Cristo; questa però, per via della sua natura creata, possiede il Bene solo in maniera accidentale, e ciò rappresenta già un allontanamento e una caduta: è il *nous* che diventa *psyche*<sup>43</sup>. Il secondo momento è quello della creazione dal fango di un corpo spirituale adatto all’anima che dimora nell’Eden, e che si trova pertanto in una condizione di beatitudine da cui può decadere per via del libero arbitrio. Infine (terzo momento), in seguito al peccato l’uomo è cacciato dal paradiso e rivestito di tuniche di pelle, ovvero dei corpi opachi e mortali, condizione da cui potrà riscattarsi con la resurrezione.

Se la seconda creazione risulta essere ontologicamente necessaria affinché resti evidente il divario esistente tra Creatore e creatura, e questa necessità fa sì che i due momenti del processo creativo non possano essere separati, il mondo sensibile e l’uomo carnale posto in esso rappresentano al contrario dei “momenti accessori”, in quanto conseguenza del peccato originale, il quale è frutto esclusivamente del libero arbitrio dell’uomo. Solo i primi due possono dunque essere attribuiti a Dio – cosa che permette di mantenere la nozione di doppia creazione – mentre la creazione dei corpi meramente materiali, pur se nell’azione deve essere attribuita a Dio in quanto Egli è il solo dotato della capacità di creare, nella sua motivazione è imputabile solo all’uomo e alla sua scelta di peccare: si tratta, pertanto, di una parentesi momentanea, non fondamentale, posteriore alla vera creazione narrata nel *Genesi*. Resta da chiarire la materia di cui è fatto il corpo spirituale posto in essere nella seconda creazione, nonché il suo statuto ontologico.

#### 4. *Lo statuto ontologico del corpo dell’uomo plasmato dal tango*

Come è stato detto, per Origene il mondo è formato dalle nature razionali e dai loro diversi corpi, e questa varietà dipende dalla diversità dei loro movimenti e delle loro cadute<sup>44</sup>; senza corpi, dunque, non può esserci diversità nel mondo. Tale affermazione costituisce il punto di partenza per parlare del rapporto tra le nature razionali e la materia corporea, che viene così definita:

Materiam ergo intellegimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitibus corpora subsistunt. Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor

---

<sup>43</sup> Adottiamo per pura comodità quest’espressione, sebbene faccia pensare a una successione cronologica nell’ordine della creazione: non è però così in quanto le creazioni avvengono in maniera assolutamente simultanea, o quantomeno così è per quella a immagine e quella dal fango, le quali avvengono al di fuori dell’ordine temporale.

<sup>44</sup> Cfr. Orig., *PA II, I, I*.

qualitates ὕλη, id est materiae, insertae (quae materia propria ratione extra has esse inuenitur quas supra diximus qualitates) diuersas corporum species efficiunt. Haec tamen materia quamuis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitates inuenitur.<sup>45</sup>

Tale definizione della materia si lega bene con il nascente dogma della creazione dal nulla, in quanto dal nulla le creature razionali acquistano esistenza – e per ciò stesso l'esistenza che acquistano è in qualche modo corporea. In tal modo Origene prende posizione all'interno del dibattito teologico sul tema della *creatio ex nihilo*, con una soluzione molto originale tale da salvaguardare il principio platonico secondo cui nulla si crea dal nulla, ma tale anche da giustificare la lettera del testo cristiano.

Se inoltre, come il teologo ripeterà nelle *Omellie sul Genesi*, il cielo e la terra veri di *Gen I, I*, pur facendo riferimento a una realtà intelligibile ed essendo sede dei beati, posseggono anch'essi una forma di corporeità, per quanto minima ed eterea, ciò dipende proprio dal fatto che essi sono creati e non generati, e questo è già di per se stesso un allontanamento<sup>46</sup>.

Origene si interroga anche sull'eternità della natura corporea, domandandosi quindi per converso se le nature razionali possano in qualche momento sussistere – al pari della Trinità – senza il corpo o se, al contrario, debbano sempre essere unite ad esso. Nel rispondere, l'autore presenta come sempre entrambe le soluzioni, sebbene dalla traduzione di Rufino emerga una propensione per la seconda ipotesi, dal momento che solo la Trinità può dirsi incorporea in senso pieno. Scrive infatti l'Alessandrino:

Vt ergo superius diximus, materialis ista substantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut uisibiles istas mundi species uariasque distinguat; cum uero perfectioribus ministrat et beatioribus, in fulgore caelestium corporum micat et spiritalis corporis indumentis uel angelos dei uel filios resurrectionis exornat, ex quibus omnibus diuersus ac uarius unius mundi complebitur status.<sup>47</sup>

Dal passo, che conferma la tesi secondo cui le due creazioni sono separate solo logicamente, si intende che le nature razionali non possono sussistere senza una forma di corporeità, che funge in un certo senso da principio di distinzione, permettendo loro di esercitare la libertà d'arbitrio. Tale è appunto il corpo glorioso, al cui riguardo Origene scrive:

Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritalis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non

---

<sup>45</sup> Orig., *PA II, I, 4*.

<sup>46</sup> Cfr. U. Bianchi, *Presupposti platonici*, cit., p. 55.

<sup>47</sup> Cfr. Orig., *PA II, 2, 2*.

solum sanctas quasque perfectasque animas, uerum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a seruitate corruptionis.<sup>48</sup>

Resta ora da capire di preciso in cosa consista questo corpo spirituale; per farlo, è necessario riaprire il discorso sulle tuniche di pelle, esaminando i testi in cui Origene affronta tale questione.

Sono rimasti solo tre passi in cui Origene fa allusione a questo luogo del *Genesi*, di cui due soli di tradizione diretta. Il primo, in apparenza più semplice, è tratto dal *Contra Celsum* e in esso l'autore afferma che le tuniche di pelle racchiudono un significato più misterioso di quello del mito platonico della biga alata<sup>49</sup>. Quale sia questo significato è incerto, o quantomeno non lo si può dire facilmente<sup>50</sup>; dal confronto con il passo di Platone si possono però fare delle considerazioni: per prima cosa si può notare che per Platone l'anima si prende cura di ciò che è inanimato, ovvero dei corpi, che per la potenza dell'anima sembrano avere in sé la capacità del movimento – sebbene in realtà ne siano privi. Questo accade dopo che l'anima, caduta dalla sua condizione originaria, prende possesso di un corpo terroso e sposta in esso la sua dimora. L'insieme così composto di anima e corpo è detto “vivente” e “mortale”, mentre un vivente immortale ha anima e corpo connaturati a questo stato. Perché quindi un “vivente” sia tale l'anima, pur avendo in sé il principio vitale (dal momento che i corpi sono del tutto inanimati), deve necessariamente essere legata a un corpo, il quale potrà essere di natura mortale (ed in tal caso l'anima sarà dotata di un corpo terroso) o immortale (per cui l'anima si accompagnerà ad un corpo *di natura diversa*).

Si può tentare di leggere il passo tratto dal *Contra Celsum*, interpretato alla luce del mito platonico, in relazione al secondo passo, tratto dalle *Omellie sul Levitico*, in cui le tuniche di pelle sono

---

<sup>48</sup> Orig., PA III, 6, 4. Scrive Simonetti nella nota relativa a tale passo: «L'omogeneità dei corpi spirituali non significherà annullamento delle individualità delle creature razionali: infatti per Origene il *principium individuationis* non dipende dalla materia di per sé amorfa ma dal libero arbitrio di cui ogni creatura è dotata e che le permette di agire, cioè di determinarsi, in maniera individuale».

<sup>49</sup> Orig., *C. Cels.* IV, 40. Cfr. Plato, *Phaedr.* 246 b-d.

<sup>50</sup> Una presa di posizione più esplicita era verosimilmente contenuta nel perduto *Commentario al Genesi*; nello stesso *Contra Celsum*, infatti, Origene rimanda più volte a quel commento: possono essere citati, tra gli altri, due passi, riguardanti l'uomo plasmato e il racconto del serpente (dunque della caduta e della cacciata dall'Eden). Nel primo caso (Cfr. Orig., *C. Cels.*, IV, 37) l'Alessandrino, rimandando alla spiegazione delle due creazioni contenuta nel *Commentario*, ribadisce la necessità di una lettura figurata del testo biblico, sia relativamente alle “mani di Dio” cui si fa allusione in *Giobbe* e nei *Salmi*, sia relativamente a *Gen*, 2, 7. Nel secondo, a Celso che deride il racconto del peccato originare (cfr. Orig., *C. Cels.*, IV, 39), Origene ribatte riaffermando ancora una volta il carattere allegorico delle immagini descritte nel *Genesi*, e prosegue mettendo in relazione il racconto del giardino col mito, che Platone nel *Simposio* (cfr. Plato, *Symp.*, 203 b-e) fa raccontare a Socrate, che vede nascere Eros quale figlio di *Poros* e *Penia*, dopo il loro incontro nel giardino di Zeus. Apparentemente questi due passi sembrano avere poco in comune con l'esegesi delle tuniche di pelle. Tuttavia, essi mostrano che entrambe le creazioni dell'uomo, lo statuto dell'Eden e il racconto del peccato erano argomenti ampiamente trattati nel perduto *Commentario*, dove erano discussi in maniera allegorica e posti in relazione con alcuni tra i più celebri miti platonici.

descritte come il segno (*indicium*) della mortalità e della corruzione, che l'uomo assume dopo il peccato<sup>51</sup>, e tale è anche il senso che si ricava dal passo del *Fedro* esaminato. Una lettura del genere però risulterebbe problematica se inserita nella teologia cristiana, ed è per questo che *Gen 3, 21* deve avere necessariamente un significato più profondo. Quali siano queste difficoltà, è ben chiarito nel terzo frammento, di tradizione indiretta. Si tratta di uno *scholion* tramandatoci in una *catena* da Teodoreto di Cirro:

Affermare che le tuniche di pelle non sono altro che i corpi è cosa persuasiva [...]e tale da poter trarre all'assenso, ma non è chiaro come possa essere vero. Se infatti le tuniche di pelle sono le carni e le ossa, come mai prima di questo Adamo dice: 'Questo non è osso delle mie ossa e carne della mia carne (Gen. 3, 23)'? Perciò alcuni cercando di evitare questa difficoltà, hanno sostenuto che le tuniche di pelle sono la condizione mortale [...] di cui Adamo ed Eva sono stati rivestiti, una volta destinati alla morte a causa del peccato. Ma costoro non possono agevolmente dimostrare come mai Dio e non il peccato ha provocato la mortalità a colui che aveva peccato. Inoltre essi debbono sostenere che la carne e le ossa per propria natura non sono corruttibili, dato che i nostri progenitori hanno ricevuto la condizione mortale in un secondo tempo a causa del peccato. E se il paradiso è un luogo divino, dicano in che modo colà ciascuna delle membra create invano esercitava la propria azione. Riguardo poi al fatto che in Aquila e Simmaco è chiamato naso e nei Settanta volto dell'uomo creato la parte in cui Dio insufflò il soffio della vita, bisogna dire che non ci si deve attenere alla lettera della Scrittura come vera, ma bisogna cercare il tesoro celato dentro la lettera.<sup>52</sup>

In questo passo Origene espone entrambe le ipotesi, quella secondo cui le tuniche di pelle sarebbero il corpo dell'uomo e l'altra secondo cui sarebbero semplicemente indizio della sua condizione mortale, acquisita dopo il peccato, e i problemi connessi con ciascuna di esse. Per quanto riguarda la prima, il problema è evidente: poiché nel *Genesi* si parla (anche prima della cacciata) di ossa e carne, non è chiaro a cosa questi termini possano alludere, se i corpi sono creati in seguito: accettando senza precauzioni la lettura somatica delle tuniche di pelle si rischierebbe quindi di sovrapporre la nozione origeniana di corpo sottile a quella di corpo spirituale tipica di quello stesso gnosticismo che Origene si era impegnato a combattere. La seconda ipotesi cerca di aggirare tale difficoltà, ma si scontra con il problema di dover ammettere che, prima del peccato, le ossa e la carne di cui Adamo parla fossero incorruttibili, e che alcune delle membra create fossero inutilizzabili nell'Eden.

Il passo si chiude riaffermando la subordinazione della lettera all'interpretazione allegorica del testo sacro; se, tuttavia, il volto o naso su cui Dio effonde il Suo soffio di vita (il Suo spirito) non vanno interpretati in maniera letterale, allora tale discorso può a rigore essere applicato anche alle ossa e alla carne di *Gen 2, 23*: interpretando in tal modo anche questo passo infatti si

---

<sup>51</sup> Orig., *Hom. Lev. 6, 2* (GSC 29, 362).

<sup>52</sup> Theod. Cyr., *Quaest. Gen. XXXIX*, in PG 80, 140 C – 141 A (riportato già in PG 12, 101), trad. it. di P. F. Beatrice in P. F. Beatrice, art. cit.

risolverebbero le difficoltà di entrambe le ipotesi, che del resto non risultano incompatibili<sup>53</sup>.

I passi relativi alle tuniche di pelle e alla possibilità di una lettura somatica di *Gen 3, 21* sono da mettere in relazione con quelli del *De principiis* prima citati, in cui si dice che le anime sono incorporee<sup>54</sup> e che si tornerà a una condizione iniziale di incorporeità<sup>55</sup>. Tali passi sembrano contraddire, tuttavia, i punti dell'opera in cui si dice che ciò che Dio ha creato non può subire una distruzione sostanziale<sup>56</sup> e con quelli in cui si dice che l'anima si serve sempre di un corpo. Se poi le due creazioni sono simultanee e non separabili se non logicamente, la condizione iniziale cui torneranno le creature sarà quella edenica, e si dovrà capire quindi in che modo essa possa dirsi incorporea.

Due passi del *De principiis* guidano in tal senso. Il primo è tratto ancora dal sesto capitolo del terzo libro, e distingue due nature, una invisibile (incorporea) che muta per disposizione d'animo e una visibile (corporea) che muta nella sostanza<sup>57</sup>. Il secondo, molto più esplicito in tal senso, è tratto dalla prefazione all'opera. Scrive qui l'Alessandrino:

Appellatio autem ἀσωμάτου (id est incorporei) non solum apud multos alios, uerum etiam apud nostras scripturas inusitata est et incognita. Si uero quis uelit nobis proferre ex illo libello, qui Petri Doctrina appellatur, ubi saluator uidetur ad discipulos dicere: *Non sum daemonium incorporeum*, primo respondendum est ei quoniam liber ipse inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sensus inibi ex isto sermone ἀσωμάτου indicatur, qui a graecis uel gentilibus auctoribus ostenditur, cum de incorporea natura a philosophis disputatur. In hoc enim libello <incorporeum daemonium> dixit pro eo, quod ipse ille

---

<sup>53</sup> Come sostiene Simonetti nel già citato articolo *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, entrambe le ipotesi presentate nello *scholion* riportato da Teodoreto coesistevano verosimilmente nel *Commentario al Genesi*. Tale coesistenza si può però forse spiegare ricorrendo al passo Orig., *Comm. in Joh.*, XX, 220-223, da mettere in relazione con Orig., *Comm. in Joh.* XX, 229. Questi passi lasciano trasparire che, se il distinguo tra l'uomo celeste e quello terrestre è l'essere vivi o morti, e la morte sta nel peccato, allora l'uomo celeste è l'uomo che abita l'Eden. Per tornare all'argomento in esame, intendendo la morte come il peccato (dunque accettando che morire significhi cedere con il libero arbitrio al peccato) la condizione post-lapsaria è quella di una morte, da cui si può risorgere per tornare allo stato edenico. Il corpo plasmato – e solo quello – si appesantisce e muore in seguito al peccato, frutto di una libera scelta di una volontà libera per sua stessa natura, ma è solo questo a essere informato dal principio materiale, e non la creatura nel suo insieme. La grande contraddizione dell'uomo è quindi la compresenza in lui di un principio non caduto (quell'unità di natura postulata sulla base della *Lettera ai Colossesi* (Col 1, 15-20) e tale da garantire il ritorno al Principio) e di una caduta implicita nella stessa condizione creaturale, una distinzione ontologica del tutto incolmabile.

<sup>54</sup> In *PA I, 7, 1* l'autore dice che le anime sono, per loro natura incorporee – e nondimeno, continua, sono state create (con tutto quello che abbiamo visto conseguirne).

<sup>55</sup> Orig., *PA II, 3, 3*.

<sup>56</sup> Cfr. ad esempio Orig., *PA III, 6, 5*.

<sup>57</sup> Cfr. Orig., *PA III, 6, 7*.

quicumque est habitus uel circumscriptio daemonici corporis non est similis huic nostro crassiori et uisibili corpori; sed secundum sensum eius, qui composuit illam scripturam, intellegendum est quod dixit, id est non se habere tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et uelut aura tenue, et propter hoc uel putatur a multis uel dicitur incorporeum), sed *habere se corpus solidum et palpabile*. In consuetudine uero hominum omne, quod tale non fuerit, incorporeum a simplicioribus uel imperitioribus nominatur; uelut si quis aerem istum quo fruimur incorporeum dicat, quoniam quidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit urgentique resistere. Quaeremus tamen si uel alio nomine res ipsa, quam graeci philosophi *asomaton* (id est incorporeum) dicunt, in Sanctis scripturis inuenitur. Deus quoque ipse quomodo intellegi debeat requirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt (...). Eadem quoque etiam de Christo et de sancto spiritu requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est.<sup>58</sup>

Dal passo emerge che il termine 'incorporeo' (e più in generale i termini che hanno a che fare con la corporeità), come tanti altri nelle Scritture, è un termine *omonimo* (o *equivoco*)<sup>59</sup>. In un senso, infatti, è usato in riferimento a qualcosa di impalpabile come l'aria: un corpo di questo tipo si dice incorporeo se preso in opposizione alla corporeità spessa di cui l'uomo fa esperienza nel mondo sensibile. Al contrario, prendendo il termine nel suo senso più profondo, si deve dire che solo la Trinità è incorporea e, dunque, tutto il resto deve dirsi diversamente. Questo dipende dal fatto che l'Alessandrino si trova a dover dare risposta a un problema fondamentale: egli si muove nell'orizzonte speculativo di *Es 3, 14*, a partire dal quale Dio è concepito come l'Essere assoluto, l'unico che possa dirsi davvero tale. Tuttavia, anche ciò che è creato deve dirsi in qualche modo essere, dal momento che partecipa di Dio (e che sostanzialmente, sulla base della lettera di Paolo ai Colossesi, viene individuata un'unità di natura tra i *logikoi* creati e il loro creatore), sebbene debbano dirsi esseri in maniera diversa<sup>60</sup>, dal momento che non può annullarsi la distanza ontologica tra creatore e creatura.

Si può allora supporre che, per questo motivo, il rapporto tra *corporeità* e *incorporeità*, preso in relazione di volta in volta a Dio, al corpo spirituale e al corpo sensibile, si basi su forme di dire traslato: se solo la Trinità, infatti, può dirsi essere in senso assoluto, questo deve valere anche per i suoi attributi, ivi compresa l'incorporeità. A livello creaturale, pertanto, va individuato uno stato intermedio, che si distingua tanto dall'incorporeità assoluta di Dio, quanto dall'assoluta corporeità del mondo sensibile post-lapsario: qualcosa che sia in un certo senso incorporeo rispetto al sensibile puro, ma che al tempo stesso sia corporeo in relazione a Dio. Di conseguenza, il corpo spirituale si rivela *incorporeo* se posto di fronte alla corporeità spessa delle tuniche di pelle; risulta invece essere *corporeo* se preso in opposizione all'assoluta incorporeità della Trinità.

---

<sup>58</sup> Cfr. Orig., *PA I, praef.*, 8-9.

<sup>59</sup> Il termine omonimo è qui usato nel senso della definizione data da Aristotele nelle *Categorie*. Cfr. Aristot., *Cat.* I a 1-6.

<sup>60</sup> Cfr. in proposito anche *Comm. in Joh.*, I, 167.

Ne emerge una forma di corporeità logica che si adatta a quanto viene posto in essere nella seconda creazione e che basta, in ogni caso, a distinguere tra loro le singole creature razionali e a permettere loro il libero movimento individuale della volontà. Il corpo vale quindi – per quanto in maniera secondaria, dal momento che logicamente si aggiunge dopo – come principio logico di distinzione e di individuazione; non solo, ma in tal modo Origene riesce a salvare sia il precetto cristiano in base al quale la materia viene da Dio, sia quello platonico della svalutazione della materia.

Il ricorso all'uso omonimo di determinati concetti e di forme di dire traslato non rappresenta, nel *corpus* origeniano, un caso isolato. Allargando il campo già solo ai primi cinque libri del *Commentarius in Johannem*, scritti durante il periodo alessandrino e dunque contemporanei al *De principiis*, si possono portare alcuni passi che illustrano come questo meccanismo sia attivo e attraversi in maniera trasversale il pensiero origeniano, già relativamente a concetti fondamentali come 'principio' o 'logos'<sup>61</sup>. Facendo invece riferimento al *De Principiis*, si dà omonimia anche nel caso di *tempo*, dal momento che i concetti di tempo e di eternità che si applicano a Dio per comodità espressiva sono del tutto diversi in rapporto al senso che hanno quando sono calati nel mondo creaturale.

Per tornare al tema della corporeità, è stato prima rilevato che senza corpo non si può dare la diversità nel cosmo<sup>62</sup>; il termine 'cosmo', tuttavia, è per Origene un termine omonimo<sup>63</sup>. Dal momento, dunque, che i due concetti sono inestricabilmente legati, è lecito dunque supporre (considerato che per l'autore non si dà cosmo senza diversità di corpi) che il primo sia omonimo al pari del secondo. Intendendo così il corpo spirituale come *corpo per omonimia* avremmo a che fare con un corpo puramente logico, di fatto incorporeo, in grado di fare da *principio secondo* di distinzione e individuazione e di permettere così il movimento del libero arbitrio. Questo movimento appartiene a esseri distinti, connotati in maniera personale; al contrario, nell'incorporeità di Dio si avrebbe uno stato di non divisione e non distinzione. Se dunque l'anima è anima individuale, dotata di una sua propria libera volontà, si deve dire che essa è dotata di corpo, per quanto tale corpo sia solo un principio logico<sup>64</sup>.

##### 5. Conclusione

Una simile chiave di lettura non risolve il problema dello statuto della corporeità spirituale, che resta fundamentalmente non definito – o quantomeno definito solo in opposizione di volta in volta

---

<sup>61</sup> Cfr. *Comm. in Joh., I, 90*, o ancor più *Comm. in Joh., I, 277* e, sul tema dell'immagine, *Comm. in Joh., II, 20*.

<sup>62</sup> G. Sfameni Gasparro, *Corpo*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere*. Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-92.

<sup>63</sup> A. Monaci Castagno, *Cosmo*, in Ead., cit., pp. 92-98.

<sup>64</sup> Va comunque rilevata una possibile obiezione. Ci si deve infatti chiedere se si possa effettivamente parlare di omonimia pura; una definizione logica, infatti stabilisce un perimetro, per quanto ideale, per il concetto che delimita, conferendogli una collocazione, seppure metaforica.

rispetto a Dio o rispetto al mondo posteriore alla cacciata. Dall'interpretazione somatica delle tuniche di pelle emergono inoltre numerosi problemi, *in primis* quelli legati alla questione escatologica.

Origene, tuttavia, deve assolutamente rispondere alla necessità di individuare, a livello creaturale, qualcosa che sia distinto tanto dall'incorporeità assoluta di Dio, quanto dall'assoluta corporeità del mondo sensibile post-lapsario<sup>65</sup>: si tratta di definire qualcosa che sia incorporeo rispetto al sensibile puro (dal momento che, come scrive nel commento al Vangelo di Giovanni, i santi vivono una vita incorporea e immateriale) ma che al tempo stesso sia corporeo in relazione a Dio. Tale corpo è, appunto, il corpo spirituale, e il ricorso a questo concetto permette a Origene di integrare il principio della svalutazione della materia con il principio cristiano della necessaria bontà (dal momento che è creata da Dio) di quest'ultima.

Lo statuto ontologico di questo corpo, nonché quello del mondo in cui è posto, è quindi intermedio: deve dirsi intelligibile<sup>66</sup> se messo in relazione al mondo posteriore alla caduta, e sensibile in relazione alla prima fase della creazione e ancor più in confronto a Dio, ma a conti fatti ciascuna delle due definizioni risulta inadeguata. Pur in questa inadeguatezza, tuttavia, è necessario che la nozione di corpo sia mantenuta: senza corpo infatti, sia questo intelligibile o sensibile, non vi sarebbe per Origene la diversità nel mondo, e questa diversità è segno tanto dell'amore che Dio nutre per le sue creature, così forte che queste sono lasciate libere di peccare, quanto dell'insormontabile distanza ontologica che separa Creatore e creature.

---

<sup>65</sup> Va inteso in tal senso anche il passo *Comm. in Joh. XIX, 127-150* in cui, discutendo *Jov. 8, 23*, Origene propone un'articolazione del reale in più piani.

<sup>66</sup> Sebbene Origene non parli mai di materia intelligibile, in quanto questa espressione lo avvicinerebbe troppo agli gnostici.