

Il significato dello studio dell'esegesi dei Padri riguardo la donna/le donne nella Scrittura. Il caso dell'esegesi alessandrina

di *Emanuela Prinzivalli*

This paper is divided into two parts. The first part comments on the international project «Women and the Bible». The second part examines interpretative results of the protology of Genesis and especially of the figure of Eve in the Christian School of Alexandria, with particular emphasis on Origen. For the latter the first woman is a symbol, open to many interpretations, in which genital sexuality is transcended and transfigured.

1. *Spunti per il progetto «Women and the Bible»*

Il cristianesimo nasce avendo un libro sacro: la bibbia ebraica. Questa è stata soggetta a due dinamiche da parte dei fedeli in Gesù il Cristo: una dinamica di interpretazione comandata dal fattore-Cristo, che intende cioè leggere in essa la nuova realtà derivante da Gesù considerato il Cristo; una dinamica di accrescimento, dovuta al fatto che la Scrittura ebraica non può comprendere al suo interno e supportare tutte le conseguenze della fede in Gesù il Cristo. Donde il progressivo affiancarsi come normativo di un Nuovo Testamento, processo che vide una tappa decisiva nella seconda metà del II secolo.¹ In altri termini, si rendeva necessario un altro *corpus* di scritti che definisse, nel segno di una pluralità compatibile, i confini dell'identità cristiana, e mostrasse il modo in cui la Scrittura ebraica potesse diventare cristiana, attraverso l'interpretazione guidata dal principio ermeneutico cristologico.

Ringrazio il prof. Antonio Autiero per aver ospitato questo contributo, che riproduce il testo letto nella prima sessione del seminario internazionale di studio «Gender e tradizioni. Donne e Bibbia nell'epoca patristica», tenutosi a Trento, presso la Fondazione Bruno Kessler - Scienze Religiose, dal 29 novembre al 1° dicembre 2007. Il seminario ha avuto un intento propedeutico rispetto alla messa a punto del progetto internazionale «Women and the Bible», da pubblicare in quattro lingue, sotto la direzione di Irntraud Fischer, Mercedes Navarro, Jorunn Økland e Adriana Valerio. Alla prof.ssa K.E. Børresen e alla sottoscritta è affidata la cura del primo di due volumi dal titolo provvisorio *Late Ancient Christian Writers, Women and the Bible*.

¹ Per una sintesi delle posizioni storiografiche sul canone biblico: J. BARTON, *The Spirit and the Letter. Studies in the Biblical Canon*, London 1997, pp. 5-8; cfr. anche sul Nuovo Testamento: H.J. DE JONGE, *The New Testament Canon*, in J.-M. AUWERS - H.J. DE JONGE (edd), *The Biblical Canons*, Leuven 2003, pp. 309-319, specialmente pp. 310-311. Ancora utile per una visione generale sul problema del canone il volume di B.M. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, trad. it., Brescia 1997.

Proprio Paolo, le cui lettere, con la loro influenza, contribuiranno in modo preponderante a formare la nuova Scrittura, fornisce la chiave di interpretazione cristiana della Scrittura giudaica. In Gal 4,24-26, il passo più significativo dal punto di vista teorico perché enuncia apertamente la natura allegorica del procedimento interpretativo adottato, egli mette in scena due donne, Agar e Sara, che assurgono a significazione delle due alleanze. C'è un uso simbolico di figure femminili ebraiche.

Passando dalla costruzione teorica alle pratiche comunitarie troviamo lo stesso Paolo, nel celeberrimo passo di 1Cor 11,3-16, impegnato a prescrivere alle profetesse il capo coperto, dando norme disciplinari specificamente rivolte a donne, che attestano nelle comunità la presenza di comportamenti difformi: non c'è difatti divieto se prima non sussiste la realtà che si intende vietare. Se ci fermiamo per un momento sugli indizi forniti dal brano, è evidente che la rivendicazione del capo scoperto da parte delle donne che profetizzano ha una fortissima valenza simbolica, come emerge dall'impegno di Paolo nella contro-argomentazione. È infatti da sottolineare il vero e proprio cumulo di ragioni,² di diversa natura, da lui indicate per motivare il divieto: la prima cristologizza l'ordine sociale, considerato naturale, mediante la gradazione decrescente Cristo-uomo-donna. Segue una motivazione sociale (v. 6), una protologica (vv. 7-8), che nega alla donna l'essere a immagine di Dio, una di carattere probabilmente apocalittico (v. 10), una naturale (v. 15) e infine l'argomento della consuetudine (v. 16). Questa insistenza da parte di Paolo nasconde il fatto che le/gli antagonisti avevano anch'essi ragioni da far valere. Mi chiedo se l'argomento protologico in particolare non fosse stato rovesciato da questi antagonisti, facendo forza sulle implicazioni della redenzione di Cristo. La disuguaglianza creazionale di Gn 2 derivante dalla priorità cronologica di Adamo è infatti accentuata in Gn 3 dal peccato: di conseguenza, la posizione a favore del capo scoperto poteva valersi dell'argomento della liberazione del peccato portata da Cristo e quindi dell'annullamento delle conseguenze del peccato protologico. Ignazio di Antiochia ci mostra un procedimento simile per la dottrina del parto verginale.³

Le parole d'ordine di questo ipotetico messaggio alternativo, osteggiato da Paolo, non dovevano essere molto dissimili da quelle usate da lui stesso in Gal 3,28, anche se, come bene ha mostrato Lone Fatum, l'intenzione

² Un tale cumulo di motivazioni non si sarebbe reso necessario se ci fosse stata una evidenza nelle specifiche fedi in Cristo e nel messaggio missionario trasmesso alla comunità di Corinto. E difatti l'autore della *I Timoteo*, coerentemente al suo intendimento di far retrocedere le donne nella posizione tradizionale, rispetto agli spazi fino ad allora previsti nella comunità cristiana, non tenta neppure, a proposito del divieto di insegnare, una motivazione cristologica, ma aggiunge dopo l'appello alla personale autorità (cosa che Paolo in 1Cor 11 non aveva fatto) la motivazione protologica che era stata anche di Paolo (prima è stato creato Adamo poi Eva) e infine quella del peccato addossato alla sola Eva (uno sviluppo di Sir 25,24), diversamente dall'impostazione paolina di Rm 5,12ss, passo nel quale il responsabile della caduta è Adamo.

³ IGNAZIO, *Agli Efesini*, 19,1-3; E. PRINZIVALLI, *Il contesto dell'enunciato: «È stato concepito di Spirito santo. È nato dalla vergine Maria» nel Simbolo*, in C. DOTOLÒ - C. MILITELLO (edd), *Concepito di Spirito Santo. Nato dalla vergine Maria*, Bologna 2006, pp. 23-41.

di Paolo nello scriverle non era quella di promuovere l'uguaglianza delle donne nel presente della vita delle comunità, semmai quella di anticipare l'uguaglianza escatologica, simbolicamente acquisita con il battesimo, mediante l'annullamento del dualismo sessuale in favore del maschio-uomo come entità asessuata, secondo Gn 1,27a («Dio creò l'uomo a sua immagine: a immagine di Dio lo creò»⁴).

In buona sostanza, per quanto riguarda la protologia, Paolo, quando si tratta di questioni femminili, propone una cristologizzazione comandata dal suo orizzonte mentale che dà per scontata la posizione subordinata femminile nel tempo attuale. L'autore della *Prima Lettera a Timoteo* si arresterà prima ancora, lasciando del tutto fuori dalla protologia il discorso cristologico, e puntando su un testo come Sir 25,24, che, reinterpreta il passo genesiaco, addossa alla sola donna il peccato.

Perché mi sono dilungata su Paolo? Perché Paolo, interprete della bibbia ebraica e a sua volta, in tempi successivi, oggetto di interpretazione patristica in quanto autore canonizzato, contiene in sé la complessità delle traiettorie che il nostro progetto generale vuole intercettare, rendendo evidente l'importanza dello studio dell'esegesi dei Padri riguardo la donna/le donne nella Scrittura. Nella sintesi del progetto presentata a Napoli il 3-4 dicembre 2006 si trovano elencati i seguenti aspetti sotto i quali la collezione intende svolgere il tema «Donne e Bibbia»: a) le donne e il loro contesto di vita nella bibbia; b) l'interpretazione di questi testi nella esegesi (tanto maschile che femminile); c) le donne come interpreti della bibbia e come soggetti dell'interpretazione dei testi biblici.

Per quanto riguarda il primo e il secondo aspetto abbiamo visto Paolo proporre un'esegesi delle figure di Agar e Sara in Gal 4,24-26, tale da utilizzare i tratti dello specifico femminile (la maternità, la differente condizione di matrimonio e di concubinato) per esprimere il contenuto fondamentale del suo evangelo. Questo deve renderci particolarmente attenti a non limitarci a un profilo specifico, ma a valutare in tutta la gamma di significati lo spettro della fruizione delle figure femminili e della categoria del femminile nella bibbia. Per quanto riguarda il terzo aspetto menzionato nel progetto, abbiamo individuato nella pagina di Paolo le tracce, per quanto labili e largamente ipotetiche, di un'interpretazione fatta da donne o comunque portatrice di istanze femminili. Su questo versante non so quanto si possa avanzare, al di là dei nomi conosciuti di autrici antiche presenti nel sommario del volume che sarà curato da Giannarelli e Synek, e dei cenni contenuti nella letteratura neotestamentaria canonica e in quella apocriфа,⁵ ma la questione merita tutta l'attenzione possibile.

⁴ L. FATUM, *Immagine di Dio e gloria dell'uomo: le donne nelle comunità paoline*, in K.E. BØRRESEN (ed), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, trad. it., Roma 2001, specialmente pp. 63-144, 86.

⁵ In proposito accolgo le riserve espresse ripetutamente da Enrico Norelli (cfr. ad esempio di recente: E. NORELLI, *Che cosa sono gli apocrifi?*, in «Parola & parole. Periodico dell'Associazione biblica della Svizzera italiana», 4 [2008], pp. 7-27) circa una presentazione del materiale suddivisa

Abbiamo infine constatato in Paolo un significativo uso del racconto protologico di *Genesis*. Quest'uso viene confermato dalla successiva tradizione paolina.⁶ Tale circostanza si iscrive nell'ampio fenomeno dell'attenzione riservata a Gn 1-3, a cavallo dell'era volgare, in molti testi giudaici,⁷ segno di un vivace dibattito in corso e probabilmente anche della redazione piuttosto tarda di questa parte di *Genesis*. Del resto anche Gesù non disdegnava l'argomento protologico e, a proposito del divieto del ripudio, fornisce una semplice, parafrastica interpretazione unitaria del duplice racconto genesiaco della creazione dell'uomo e della donna (cfr. Mt 19,4-5 e paralleli, dove sono intrecciati Gn 1,27 e Gn 2,24).

2. *Eva e il dramma protologico in area alessandrina*

L'ultima constatazione giustifica l'ulteriore sviluppo di questo intervento, incentrato sugli esiti interpretativi, in area alessandrina, della protologia di *Genesis*, per quanto riguarda il ruolo della donna-Eva. Il tema, in realtà, è talmente centrale nel II secolo, giacché attraversa le correnti encratite, quelle gnostiche e alcuni esiti ortodossi, che non ci sarebbe affatto bisogno di chiarire perché scelgo di trattarne. Se lo faccio è perché la peculiarità dell'interpretazione di Origene, soprattutto, costituirà un'alternativa paradigmatica in campo ortodosso alla linea prevalente.

Per capire l'alessandrinismo ortodosso e in particolare Origene, bisogna partire dagli gnostici. Nello gnosticismo, la riflessione sulla protologia genesiaca si intensifica e si complica di pari passo alla valorizzazione, sia pure in un'ottica ambigualmente negativa, del principio femminile: esso è dinamicità, ma anche incostanza, sì da mettere in moto la vicenda di devoluzione, recupero e reintegrazione dell'unità pleromatica. La figura di Eva si carica di valenze molteplici. Per rappresentare simbolicamente il momento di frattura nel mondo divino, molti gnostici fanno riferimento al racconto di Adamo ed Eva, con esiti che a volte addossano a Eva, che rappresenta l'anima, il distacco dalla sua natura spirituale (*Vangelo di Filippo, Interpretazione dell'anima*), a volte ad Adamo l'incapacità di scorgere in Eva la profondità dell'io spirituale (*Natura degli arconti, Libro segreto di Giovanni*).⁸ In ogni caso, l'aspetto maschile, anche se generalmente sovraordinato, e quello femminile, una volta separati, significano

fra canonici e apocrifi. Questa si mantiene purtroppo anche nel nostro progetto, anche se mi rendo conto del peso di necessità pratiche ed editoriali.

⁶ Cfr. Ef 5 e 1Tm 2.

⁷ J.T.A.G.M. VAN RUTTEN, *The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature*, in G.P. LUTTIKHUIZEN (ed), *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden 2000, pp. 32-62; C. MORO, *Dividere e unire: la creazione dell'uomo e della donna nell'esegesi giudaica antica e nella critica moderna*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», NS 28 (2004), pp. 123-143. In particolare: sull'esegesi giudaica antica di Gn 1,27 (e la creazione dell'uomo in Gn 2), pp. 134-140.

⁸ E. PAGELS, *Adamo, Eva e il serpente*, trad. it., Milano 1990, pp. 90-91.

una rappresentazione del divino parziale e mutilata. Il Dio gnostico infatti è androgino, comprende in sé una dimensione maschile e una femminile, a indicare, quest'ultima, la sua vitalità, la sua tendenza espansiva.⁹ Ugualmente è androgino l'uomo primordiale. Nel sistema gnostico più complesso e colto, quello valentiniano, sviluppatosi ad Alessandria, l'espansione divina della prima sigizia dà origine a una serie di eoni, tutti androgini (sigizie). Quando, nella parte più periferica del pleroma, l'elemento femminile, Sophia, invece di restare unito al suo *partner* pleromatico, si volge all'indietro alla ricerca del Padre, l'armonia si rompe e inizia una vicenda di generazione impropria di Sophia nel dolore e nella solitudine, donde inizia la materia e il mondo, creato da un dio inferiore, il demiurgo.

Nel sistema valentiniano l'elemento femminile esprime quindi il massimo dinamismo e nello stesso tempo la colpa primigenia. La reintegrazione finale (apocatastasi) comporterà la distruzione degli elementi più degradati di questa generazione. Nell'ottica valentiniana la distinzione stessa dei sessi è indice di una parzialità da eliminare nel ripristino dell'ordine superiore e dell'unità perduta, indicato dalla metafora della camera nuziale, o della riunione delle membra separate. Per sostenere esegeticamente questa prospettiva, nei valentiniani l'intertestualità scritturistica, rappresentata dal testo di *Genesi*, si incontra con quella, di derivazione paolina, di Ef 5,32, passo in cui viene citato Gn 2,24, mettendo l'unione dell'uomo e della donna in relazione simbolica, ovviamente asimmetrica, con Cristo e la Chiesa. Lo gnosticismo valentiniano, come attesta la *Grande Notizia* di Ireneo, proietta questo rapporto sponsale nella preesistenza, leggendo nelle parole di *Efesini* il riferimento alle sigizie pleromatiche.¹⁰ La differenza della relazione fra Cristo e la Chiesa, avanzata in Ef 5,2 e quella dei valentiniani è nel fatto che per questi ultimi entrambi i membri della coppia appartengono al mondo divino.

Nell'ambito dell'esegesi alessandrina ortodossa, è Origene a misurarsi nella maniera più ampia e impegnata con lo gnosticismo valentiniano. Per Origene non c'è solo la distinzione fra realtà intellegibile e sensibile e il rapporto platonico di esemplarità fra la prima e la seconda realtà, come avviene in Filone e Clemente alessandrino, che distinguono la creazione dell'uomo a immagine (Gn 1,26-27), intellegibile, né maschio né femmina,¹¹ da quello plasmato dal fango della terra e dalla sua donna derivata dalla costola. In lui la distinzione fra intellegibile e sensibile si complica a causa dell'idea ulteriore che ciò che si produce nella realtà terrena è conseguenza di un peccato accaduto in una realtà celeste primordiale,

⁹ M. SIMONETTI (ed), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, p. 456; si veda anche O. TOMMASI MORESCHINI, *L'androgina divina e i suoi presupposti filosofici: il mediatore celeste*, in «Studi Classici e Orientali», 46 (1998), 3, pp. 973-998.

¹⁰ IRENEO, *Adv. haer.* I 8,4: «Paolo ha indicato complessivamente le sigizie all'interno del pleroma. Infatti della vita della sigizia ha scritto: Questo è un grande mistero: dico riguardo a Cristo e alla Chiesa»: cfr. M. SIMONETTI (ed), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, p. 325.

¹¹ FILONE, *Opif.* 135; CLEMENTE, *Strom.* V 94-95.

donde una parte del mondo intellegibile è decaduta nella materia. Questo è l'elemento concettuale che accomuna la riflessione di Origene a quella gnostica, anche se egli corregge quest'ultima su punti essenziali, affermando, contro gli gnostici: 1. l'unicità di Dio; 2. il rapporto di creazione, non di derivazione genetica, fra Dio e gli esseri intellegibili; 3. l'unità di natura, l'iniziale uguaglianza e la libertà degli esseri intellegibili creati da Dio; 4. la reintegrazione finale (apocatastasi) di tutte le creature, in forza della loro iniziale uguaglianza, in opposizione alle differenti sorti postulate dagli gnostici.

A questo punto si intuisce la radicale relativizzazione cui Origene sottopone il *proprium* della condizione creaturale umana, segnata da un corpo di carne e dalla differenza sessuale, rispetto alla vicenda complessiva delle creature razionali. La condizione umana, con la sua fisicità, con il suo particolare assetto corporeo, persino negli aspetti che chiameremmo psicologici o in quelli affettivi, è solo uno stadio transitorio della creatura intellettuale, un riflesso esteriore della interiore condizione, al pari dello stato angelico e di quello demoniaco, tutti destinati a essere superati nella reintegrazione in Dio, nella quale non rimane forse nulla di corporeo.¹²

Per quanto riguarda l'esegesi biblica, anche Origene, come gli gnostici, trasferisce sul piano della preesistenza le figure della coppia primordiale e la loro significazione cristologica avanzata in Ef 5,32. Abbiamo in proposito la testimonianza dello storico Socrate (*Hist. eccl.* III 7): «nel nono tomo che ha composto sulla Genesi Origene stabilisce che Adamo è Cristo ed Eva è la Chiesa». A questo dato, di per sé anodino, perché già presente nella lettera paolina, Socrate aggiunge che, per tale interpretazione, Origene dovette essere difeso da Panfilo ed Eusebio nell'*Apologia*, dove essi dimostrarono che l'alessandrino non fu il primo ad avanzarla, ma che continuava una tradizione mistica della Chiesa. L'indizio permette di ricollegare la notizia di Socrate a un passo del *Commento a Matteo*, XIV,16-17 di Origene:¹³

«Colui che in principio, *essendo di condizione divina* (Fil 2,6), stabili (*ho ktisas*) colui che è a immagine, e fece (*epoiêse*) lui maschio e la Chiesa femmina, ad entrambi fece dono dell'unità secondo l'immagine. Per amore della chiesa l'uomo, cioè il Signore, lasciò il Padre, presso cui si trovava *essendo di condizione divina* (Fil 2,6), e lasciò anche la Madre, essendo egli stesso figlio della Gerusalemme di lassù, e si unì a sua moglie (Gn 2,24), precipitata quaggiù, e i due sono diventati quaggiù una carne sola. Per amore di lei, anch'egli divenne carne, allorché il *Logos si incarnò e abitò in mezzo a noi* (Gv 1,14). E non sono più due ma una carne sola, giacché alla

¹² E. PRINZIVALLI, *L'uomo e il suo destino*, in E. PRINZIVALLI (ed), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina», Roma 28-30 settembre 2004, Villa Verucchio (Rimini) 2005, pp. 361-379.

¹³ In *Origene. Commento al Vangelo di Matteo/2 (libri XIII-XIV)*, note a cura di M.I. DANIELI, Roma 1999, p. 155. Sulle indubbe consonanze di questo passo con le tradizioni valentiniane cfr. G. LETTIERI, *Origene interprete del Cantico dei Cantici. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI (edd), *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 2001, pp. 141-186, in particolare pp. 176 ss.

donna Chiesa vien detto: *Voi poi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per sua parte* (1Cor 12,27); in effetti il corpo di Cristo non è realtà a parte, diversa dalla Chiesa, essendo questa *suo corpo e sue membra, ciascuno per sua parte*.

Nella coppia maschio e femmina di Gn 1,27 Origene scorge la creazione primordiale, il complesso dei *noes* ancora esente da colpa, in unione col *Logos*. Subito dopo recupera Gn 2, parlando dell'unione del Signore (cioè dell'incarnato) con la sua donna, ormai precipitata quaggiù. Dunque il duplice racconto di Gn 1 e di Gn 2 è inteso secondo la duplice identificazione: maschio = *Logos*/femmina = complesso-dei-*noes*-uniti-al-*Logos* (Gn 1,26-27); Adamo = Cristo/Eva = Chiesa-dei-*noes*-decaduti (Gn 2,24). Questa linea interpretativa è da Origene declinata anche al singolare, allorché vede in Adamo l'anima di Cristo e in Eva la singola anima, ed è in questo senso che orienta anche un ulteriore dettaglio della notizia di Socrate, cioè l'accento al fatto che Origene affermava la presenza dell'anima in Cristo. Tale esegesi, di cui abbiamo una rapida sintesi nel *Commento a Matteo*, doveva essere assai più lungamente esposta nel libro IX del *Commento a Genesi*.

Ma questa non è certo l'unica interpretazione origeniana ricostruibile. A parte l'identificazione dell'*anthrôpos* originario con il *Logos*, che abbiamo appena esaminato, l'ulteriore duplicità interpretativa dipende dall'accezione a volte generalizzante, a volte specificante, data da Origene alla parola *anthrôpos*. Con essa egli intende o il complesso delle creature razionali oppure l'essere umano, differente da altre creature razionali, ma ancora non sessuato. Nel *Commento a Giovanni* è presente questa duplice accezione. Da un lato Origene afferma che tutti gli esseri dotati di *logos* (quindi anche gli angeli) possono essere definiti uomini perché tutti fatti a immagine e somiglianza di Dio,¹⁴ come del resto possono essere definiti anche, a seconda di ciò che la Scrittura desidera sottolineare di volta in volta, angeli,¹⁵ dèi o *logoi*.¹⁶ Questa prospettiva è perfettamente coerente con la relativizzazione dei nomi e del linguaggio umano, che Origene talvolta teorizza,¹⁷ e implica che nella creazione di Gn 1,26-27 veda la creazione di tutti i *noes*.

Altre volte, invece, egli orienta il racconto di Gn 1,26 nella direzione specifica della creazione dell'essere umano, creato nella perfezione nel paradiso e separato da altre categorie (per esempio i misteriosi figli di Dio di Gn 6,2) da una propria *archê* nella quale l'*anthrôpos* non si mantiene, cadendo, come gli altri esseri decadono dal loro principio:¹⁸

¹⁴ *Clo* II 148.

¹⁵ *Clo* II 144.

¹⁶ *Clo* II 23 e 33.

¹⁷ Fra l'altro il testo più interessante relativizza proprio il linguaggio della differenza sessuale: *Comm. Cant.* III (GCS, OW VIII 196,4ss.).

¹⁸ *Clo* XIII 244, in ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, Torino 1968, p. 511.

«Come per l'uomo (*anthrôpos*) l'*archê* del suo essere era nel paradiso, la fine invece, a causa della trasgressione, è forse nell'Ade giù o in qualche luogo del genere, così potrebbe darsi che a ciascuno di questi esseri caduti fosse stato assegnato un suo proprio principio».

In un saggio di due anni fa¹⁹ ho cercato di dimostrare che in questi casi la creazione di Gn 1,26, che produce il *poiêma*, rappresenta un secondo momento rispetto a uno *ktisma* primordiale, sulla base soprattutto di un passo del *Commento a Giovanni*:²⁰

«È lui [il diavolo] quel primo Terrestre (1Cor 15,49), perché è caduto per primo dalla condizione superiore e ha desiderato una vita diversa da quella superiore, meritando così di essere il principio non già della creatura (*ktisma*) e nemmeno della fattura (*poiêma*), ma soltanto di ciò che è stato plasmato col fango (*plasma*), divenuto tale da costituire ludibrio per gli angeli del Signore (Gb 40,14). Anche la nostra ipostasi principale (*he proêgoumenê hypostasis*) consiste in ciò che è a immagine del creatore, invece quella che ci viene dalla colpa consiste nel corpo plasmato con la polvere della terra».

Constatiamo nel pensiero di Origene la gradazione *ktisma*, *poiêma* e *plasma*, in cui solo quest'ultimo termine riporta alla colpa compiuta dall'*anthrôpos*. Vorrei ora aggiungere un altro passo origeniano: trattasi di un frammento greco delle *Omellerie sul Levitico*, conservato nella *Philocalia*:²¹

«Non comprendendo la differenza fra il giudaismo visibile e quello intellegibile, cioè fra il giudaismo manifesto e quello nel segreto (Rm 2,28-29), costoro, in base a dottrine eretiche atee e del tutto empie, fecero una distinzione rispetto al giudaismo e a Dio che dà queste Scritture, e si figurarono un secondo Dio rispetto a Dio che ha dato la legge e i profeti, rispetto a Dio che *ha fatto* (*ton poiêsanta*) *cielo e terra*. Le cose però non stanno così, ma colui che ha dato la legge ha dato anche il vangelo: colui che ha fatto *le cose visibili* ha approntato (*kateskeuase*) anche *le cose invisibili*. E le cose invisibili e quelle visibili hanno un'affinità così che *le cose invisibili dalla creazione* (*apo ktiseôs kosmou*) *del mondo si lasciano comprendere in base alle cose fatte* (*tois poiêmasin*) (Rm 1,20). *Le cose visibili* della legge e i profeti hanno affinità rispetto *alle cose invisibili*, intellegibili della legge e dei profeti, dal momento che la Scrittura anch'essa sussiste come di un corpo visibile e di un'anima intellegibile che è in esso e di uno spirito²² secondo l'esemplare e l'ombra (Eb 8,5) delle cose celesti».

Constatiamo innanzitutto il legame che, platonicamente e con l'ausilio scritturistico di Eb 8,5, Origene instaura fra i due livelli di realtà. Abbiamo poi una doppia possibilità di lettura di Rm 1,20 da parte di Origene: o

¹⁹ E. PRINZIVALLI, *L'uomo e il suo destino*, p. 377.

²⁰ XX 182, in ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 638.

²¹ *Philocalia*, fr. 30 dalle *Omellerie sul Levitico*, a cura di J.A. ROBINSON, Cambridge 1893, pp. 35-36.

²² Si tenga presente che talvolta Origene sostiene un'antropologia tricotomica e, su questa base, parla per analogia di un triplice senso della Scrittura, come in questo caso: M. SIMONETTI, *Scrittura Sacra*, in A. MONACI CASTAGNO (ed), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 424-437.

una lettura che riferisce l'espressione *apo ktiseôs kosmou* alla creazione delle realtà invisibili e visibili genericamente intesa, oppure una lettura che interpreti in modo stretto il nesso fra *ta aorata autou* e *apo ktiseôs kosmou*, intendendo così: le cose create invisibili dalla creazione, per così dire, primordiale, del mondo. Questa seconda possibilità è autorizzata dalle stesse parole di Origene che in molti passi²³ insiste sul termine *katabolê*, usato nella Scrittura per la creazione del mondo (ad esempio Gv 17,24; Ef 1,4) e che indica una situazione di caduta, identificata da Origene con la creazione dell'attuale mondo materiale. Di conseguenza egli, oltre a distinguere il significato di *katabolê* da quello di *ktisis* privo quest'ultimo di ogni connotazione devolutiva, come in effetti fa,²⁴ dovrebbe aver assegnato al termine *ktisis* la definizione del momento assolutamente iniziale della creazione, prima del peccato delle creature razionali. A rafforzare la nostra interpretazione di questo passo sta il fatto che Origene, subito prima, usa un verbo diverso da *poieô* per indicare la creazione delle cose invisibili. Abbiamo dunque anche qui una gradazione basata sui differenti radicali di *ktisis/ktizô* e di *poiêma/poieô*. Origene distingue le cose invisibili, che rappresentano la *ktisis*, rispetto alle cose visibili fatte (*poiêmata*). Sulla base del confronto con un passo del *Commento a Giovanni* (I, 200), constatiamo che le cose invisibili della creazione di Rm 1,20 sono, per Origene, quelle incorporee. Se questo è vero, Origene accenna a una creazione di cui la bibbia non parla espressamente, una primordiale e in qualche modo indicibile, perché in Gen 1,1 cielo e terra, le cose intelleggibili e quelle corporee, sono entrambe caratterizzate come «fatte», alludendo quindi alla compresenza, sia pure *in nuce*, di una dualità. Di questa prospettiva, nascosta nelle pieghe del testo sacro, non dobbiamo stupirci, se teniamo conto della convinzione di Origene, espressa ancora una volta nel *Commento a Giovanni*, che la Scrittura non contiene tutti i misteri.²⁵

La triplice gradazione *ktisma*, *poiêma* e *plasma* spiegherebbe meglio anche le oscillazioni riguardanti la creazione del corpo che riscontriamo nei testi origeniani. Il primo momento creativo, quello dello *ktisma/ktisis*, sarebbe costituito da creature totalmente incorporee. A partire da Gn 1,1, cioè dalla creazione del cielo e della terra, il mondo si costituisce nel suo aspetto intelleggibile e sensibile. In particolare l'interpretazione origeniana di Gn 2,7 oscilla fra l'identificazione del corpo plasmato dal fango con il corpo pesante conseguente la colpa primordiale e quella con il corpo

²³ *Prin* III 5,4; *Clo* XIX 149-150; *SerMt* 71.

²⁴ Efficace quanto scrive a *Clo* 19,149-150: «Quel mondo non ha parti che siano quaggiù, come questo nostro mondo, a ben guardare, non ha parti che siano lassù, dal momento che la sua creazione consiste in una caduta (*katabolê*)? Quando infatti noi leggiamo: Prima della costituzione del mondo (Gv 17,24), non dobbiamo accontentarci del senso immediato, ma porre mente alla sfumatura di significato che gli scrittori sacri hanno voluto indicare inventando questo termine. Avrebbero ben potuto dire: prima della creazione (*ktisis*) di questo mondo, senza ricorrere al termine caduta. E pertanto questo nostro mondo, nella sua totalità e con tutte le cose che contiene, è in una condizione di caduta»; ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 598.

²⁵ *Clo* XIII, 5.

leggero, etereo, precedente la colpa. Entrambe le soluzioni incontrano degli ostacoli da superare nella lettera della *Genesis*: nel primo caso si dovrebbero infatti allegorizzare le ossa e la carne menzionate a Gn 2,24, nel secondo caso si conserva meglio l'ordine del racconto. In questo secondo caso entra anche in gioco l'interpretazione di Gn 3,21 perché sono le tuniche di pelle a simboleggiare il corpo pesante, aggiunto dopo il peccato. Il secondo caso corrisponderebbe allo schema triadico della creazione, il primo allo schema binario.

A questo punto, cosa è Eva? Innanzitutto è la protagonista di un mito,²⁶ termine espressamente usato da Origene per il racconto di *Genesis* in un passo conservato da Eustazio di Antiochia. La sua figura, come quella di Adamo, simboleggia il mistero della colpa compiuta da creature ancora asessuate, la narrazione che la riguarda è per Origene espressa miticamente, secondo il parallelo instaurato con le figure di Poros e Penia nel *Simposio* platonico, e ha lo scopo di indicare dei misteri. Si legga per esempio il seguente passo:

«Se la Scrittura dice che Dio di sera passeggiava nel paradiso e che Adamo si nascose sotto l'albero nessuno dubiterà che sono simbolicamente (*trôpikôs*) indicati alcuni misteri per mezzo di un fatto apparente (*dia dokousês historias*) ma che in realtà non è avvenuto (*ou sômatikôs gegenêmenês*)».²⁷

Per quanto riguarda i contenuti specifici del 'mito' di Eva dobbiamo concettualizzare preliminarmente quello che finora abbiamo visto in pratica. Per Origene vale costantemente la legge del dinamismo dei rapporti: se si disloca, rispetto alla precedente posizione, l'elemento *a*, l'elemento *b* che è in rapporto con *a* subisce analoga dislocazione, in modo che il rapporto fra *a* e *b* sia costante. Innanzitutto sussiste una tensione e una certa distinzione fra la femmina di Gn 1,27 e la donna di Gn 2,22-24. La femmina creata a Gn 1,27, secondo lo schema binario sotteso per esempio al passo del *Commento a Matteo* sopra riportato, è l'insieme dei *noes* uniti al *Logos*, mentre la donna-Eva è la donna sessuata, come l'uomo-Adamo è l'uomo sessuato, il cui corpo pesante è segno della colpa commessa. Invece nello schema ternario, di cui abbiamo inseguito gli indizi, la femmina è la controparte femminile del maschio, capostipiti entrambi di un'umanità antecedente, fatta di creature intellettuali ancora esenti da colpa ma già differenziate rispetto ad altre creature intellettuali, il cui corpo etereo (adombrato nel racconto di Gn 2,7 e 2,22-24) è fatto di ossa allegoricamente intese. In questo caso Eva rappresenta, dopo la colpa, sia la capostipite, insieme con Adamo, dell'umanità decaduta, ormai sessuata, sia l'intera umanità decaduta, complessivamente femmina rispetto a Cristo, che si unisce a lei nella degradazione per redimerla, come sua sposa, il

²⁶ Si veda come si esprime in *Cels* IV 38-39. Il termine «mito» compare espressamente in un brano conservato da Eustazio di Antiochia: *De eng.* 21, 2; M. SIMONETTI (ed), *Origene. Eustazio. Gregorio di Nissa, La maga di Endor*, Firenze 1989, p. 173.

²⁷ *Prin* IV 3,1, in *I Principi di Origene*, a cura di M. SIMONETTI, Torino 1968, p. 514.

cui amore sarà cantato dai mistici successivi. È anche la singola anima, innamorata del *Logos*, oppure da questo chiamata a risollevarsi.

In conclusione la prima donna è un simbolo in cui la sessualità genitale è sempre trascesa e trasfigurata: nel mondo terreno l'umanità nel suo insieme è Eva, e ogni anima è femmina rispetto al *Logos*.

Questa impostazione neutralizza completamente, alla radice, le circostanze, che Origene considera di fatto indifferenti, nelle quali si manifesta ogni tipo di inferiorità della donna (sociale, culturale ecc.). Origene non le nega, ma le assume implicitamente, come ogni elemento legato alla corporeità, quale strumento per il perfezionamento dell'anima. La vera storia, per Origene, è quella interiore e in questa il femminile nel singolo individuo, sempre inteso come disvalore rispetto al maschile, non è appannaggio necessario di chi sessualmente è donna, ma può esserlo di chi sessualmente è uomo. L'istanza di rovesciamento, che il pensiero cristiano accentua anche rispetto al giudaismo, trova qui uno dei suoi esiti più forti nel mondo antico.²⁸

Concludo queste pagine precisando il loro carattere preliminare ed estremamente sintetico. Molto si deve aggiungere su Origene e in generale sull'approccio alessandrino. Ma spero di aver mostrato come il personaggio di Eva rappresenti una chiave di lettura essenziale per entrare nella complessità del mondo origeniano.

²⁸ E. PRINZIVALLI, *Origene*, in E. DAL COVOLO (ed), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Roma 1996, pp. 63-82, in particolare p. 81.