

La metafora della veste nel dibattito sulla resurrezione nei primi secoli

di Carla Noce

This paper concentrates on analogies and differences in the use of the image of the vestment, which can be found in a number of representations of the resurrection of the first centuries and tries to identify the specific nature of the Origenian position. On the one hand the Alexandrine author – against a too materialistic interpretation of the resurrection – avoids talking about the resurrection of the flesh and depicts the body of the resurrected as an ethereal and luminous vestment, in perfect tuning with the Gnostics; on the other – maybe exactly in opposition to the Gnostic contempt for the earthly body, he avoids describing death as a final somatic spoliation and asserts – through these contradictory positions – his difficulty in reconciling the Christian hope for resurrection with a negative vision of the body and matter of Platonic inspiration.

Nel mio studio sull'uso dell'immagine della veste nell'opera origeniana¹ ho avuto modo di constatare la centralità del simbolismo della veste nella rappresentazione del dogma cristiano della resurrezione offerta dal nostro autore. In questo Origene si pone sulla scia di Paolo, che ricorre alla metafora della veste per descrivere la resurrezione in due brani significativi: mi riferisco a 1Cor 15,53-54² e 2Cor 5,1-4.³ Entrambi i testi paolini polarizzano l'attenzione dell'Alessandrino,⁴ che li chiama in causa quasi ogni volta che affronta il tema della resurrezione, mettendo in guardia i propri lettori/ascoltatori da errate interpretazioni, sorte prevalentemente in ambito gnostico. L'atteggiamento di Origene mi ha sollecitato, quindi, ad andare sulle

¹ C. NOCE, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 79), Roma 2002.

² «È necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità. Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: *La morte è stata ingoiata per la vittoria, dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?* (Is 25,8 e Os 13,14)».

³ «Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli. Perciò sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste: a condizione però di essere trovati già vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questo corpo, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita».

⁴ Possediamo, nella superstita opera origeniana, soltanto frammenti del *Commento alla 1Cor*, editi da C. JENKINS, *Origen on 1 Corinthians*, in «Journal of Theological Studies», 9 (1908), pp. 232-247; 353-372; 500-514; 10 (1909), pp. 29-51: tra questi manca tuttavia la parte relativa a 1Cor 53-54.

tracce dell'esegesi gnostica dei versetti in questione⁵ nonché a ricercare più generalmente un confronto tra Origene e gnostici circa l'uso della metafora della veste in riferimento alla resurrezione. La mia ricerca si è indirizzata solo a testi riconducibili a diverso titolo all'ambiente culturale valentiniano, che Origene nel corso di tutta la sua opera dimostra di conoscere in maniera approfondita e diretta e con il quale si pone apertamente in dialogo: è l'interpretazione di 1Cor 15,53 fornita dal valentiniano Eracleone, infatti, a venire contestata dal nostro autore in *Commentario a Giovanni XIII*, 60-61 (l.e: il riferimento è al dossier di testi posti in appendice).

I testi valentiniani che considererò provengono sia dalla testimonianza degli eresiologi (Ireneo, Clemente, Tertulliano), sia dal fondo di Nag Hammadi (*Vangelo di Filippo*, *Vangelo di Verità*, *Epistola a Regino*), e sono stati scelti in quanto sembrano riflettere determinate rappresentazioni della resurrezione note a Origene: non si deve, pertanto, supporre, la lettura diretta da parte dell'Alessandrino dei testi qui presentati, ma piuttosto pensare che alcuni di essi possano restituirci idee correnti in certi circoli gnostici. La cautela deve essere doppia nel momento in cui ci si accinge a introdurre nel discorso i testi di Nag Hammadi, che sono traduzioni copte del IV-V secolo di scritti originariamente redatti in greco, nei quali si ritrovano, con notevole differenza di intensità tra testo e testo, contenuti gnostici di varia matrice. Dal momento che, comunque, consistenti elementi valentiniani sono unanimemente riconosciuti dalla critica al *Vangelo di Filippo*, al *Vangelo di Verità* e all'*Epistola a Regino*,⁶ tali documenti costituiscono per noi preziosi e indispensabili strumenti di verifica e confronto, al fine di tracciare un quadro più dettagliato delle molteplici visioni della resurrezione diffuse nel cristianesimo delle origini. Nel tentativo di precisare meglio la sottile differenza tra le due concezioni di resurrezione, la cui prossimità è stata messa in rilievo dalla critica recente,⁷ e di comprendere meglio lo specifico

⁵ Per una visione complessiva dell'esegesi gnostica dei versetti in questione si veda E. DASSMANN, *Gnostisches Interesse an Paulus*, in *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979, pp. 192-222; K. KOSCHORKE, *Paulus in den Nag-Hammadi-Texten: Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 78 (1981), pp. 177-205; A. LINDEMANN, *Die Erwähnung des Paulus in den christlichen Gnosis des zweiten Jahrhunderts* (Beiträge zur historischen Theologie, 58), Tübingen 1979, pp. 137-160; E. PAGELS, *The mystery of the Resurrection: a gnostic reading of 1 Corinthians 15*, in «Journal of Biblical Literature», 93 (1974), pp. 276-288; della stessa autrice, *The gnostic Paul: gnostic exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975, pp. 134-145.

⁶ Le tre opere vengono così classificate da E. THOMASSEN, *Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi*, in L. PAINCHAUD - A. PASQUIER (edd), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*, Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 Septembre 1993, Louvain - Paris 1995, pp. 243-259.

⁷ E. PIETRELLA, «Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt» (1Cor 15,50), in «Aevum», 49 (1975), pp. 36-76; E. PRINZIVALLI, *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica*, in «Annali di storia dell'esegesi», 12 (1995), pp. 279-325; della stessa autrice, si veda *Resurrezione* in A. MONACI CASTAGNO (ed), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 401-405; H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993. Distingue, invece, nettamente Origene dagli gnostici a proposito del dogma della resurrezione M.J. EDWARDS, *Origen no Gnostic; Or on the Corporeality of Man* in «Journal for Theological Studies», 43 (1992), pp. 24-37.

della posizione origeniana, il confronto è stato allargato anche ad altri autori, con attenzione particolare a Ireneo e Tertulliano. Entrambi sono, infatti, tenaci difensori della resurrezione della carne contro ogni forma di negazione di essa, a partire dal rifiuto radicale di molte correnti gnostiche fino alla spiritualizzazione operata da parte di cristiani colti che, come Origene, trovavano difficoltà a conciliare la speranza cristiana nella resurrezione con una visione negativa del corpo e della materia, di matrice platonica.

Prima di procedere con l'analisi dei testi di Origene e degli altri autori, ritengo utile cercare di comprendere il significato della metafora della veste nei due testi paolini sopra citati, 1Cor 15,53 e 2Cor 5,1-4.

1. *La metafora della veste in riferimento al corpo di resurrezione: 1Cor 15,53-54 e 2Cor 5,1-4*

Nella presente sezione mi limiterò a presentare le interpretazioni più diffuse tra gli esegeti moderni, senza pretendere di entrare nel merito di questioni che esulano dalla mia competenza: intendo, soprattutto, il problema della relazione tra le due epistole paoline e tra le loro rappresentazioni della resurrezione.⁸

Paolo in 1Cor 15 afferma con vigore il dogma della resurrezione contro quanti, nella comunità di Corinto, in qualche modo la negavano: difficile è per noi stabilire con precisione quale tipo di resurrezione essi rifiutassero. A giudicare dalle argomentazioni di Paolo, sembra che il nucleo del dibattito riguardi l'affermazione di una resurrezione futura, personale e corporea dei cristiani, ritenuta dagli avversari irrilevante, rispetto alla straordinarietà dell'esperienza spirituale realizzata nella vita presente, impossibile, per l'esclusione del corpo dalla redenzione, inutile, dato che l'immortalità era già garantita all'uomo dall'anima.⁹ L'Apostolo, dopo aver ribadito la centralità della resurrezione di Cristo nella vita del fedele (1Cor 15,1-34) e aver concluso che negare la resurrezione dei cristiani equivale a negare la resurrezione di Cristo stesso, tenta di spiegare le modalità di tale resurrezione (1Cor 15,35-58), descrivendo il corpo risorto nei termini di un corpo spirituale (1Cor 15,44-46), opposto al corpo animale: il discorso si apre quindi al parallelo Adamo-Cristo, alla loro discendenza carnale/spirituale, all'opposizione uomo terrestre/uomo celeste (1Cor 15,45-49). La questione della continuità tra corpo celeste e corpo risorto viene affrontata mediante il ricorso all'immagine del seme destinato a diventare pianta (1Cor 15,36-38; 42-44), che suggerisce l'idea di un'identità che permane nella trasformazione. La parte finale del capitolo (1Cor 15,51-58) è una rivelazione circa la sorte dei

⁸ Per una presentazione critica del problema si veda R. LONGENECKER, *Is there Development in Paul's Resurrection Thought?*, in R. LONGENECKER (ed), *Life in the Face of Death*, Michigam 1998, pp. 171-202.

⁹ Queste le conclusioni cui giunge R. LONGENECKER, *Is there Development*, p. 187.

credenti trovati vivi al momento della parusia, che, si dice, conosceranno una trasformazione analoga a coloro i quali in quel tempo saranno invece già morti.

La condizione futura dei risorti viene rappresentata come una vestizione mediante l'incorruttibilità e l'immortalità:

«È necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità (**to;fqarton touto ejdusasqai afqarsian**) e questo corpo mortale si vesta di immortalità (**to; qnhton touto ejdusasqai ajjanasian**). Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità (**to;fqarton touto ejdushtai afqarsian**) e questo corpo mortale d'immortalità (**to;qnhton touto ejdushtai ajjanasian**) si compirà la parola della Scrittura: *La morte è stata ingoiata per la vittoria. Dov'è o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?* (Is 25,8 e Os 13,14)».

Questi versetti esprimono con chiarezza che l'immortalità e l'incorruttibilità sono un dono riservato ai soli giusti al momento della resurrezione corporea, sia che si intenda l'intero capitolo come riferimento a una resurrezione dei soli giusti, sia che lo si legga invece come allusione a una resurrezione generale, che coinvolgerà anche i malvagi. L'incorruttibilità e l'immortalità non si riferiscono all'anima, che non viene mai definita immortale, ma al corpo, che in seguito alla resurrezione (trasformazione per i vivi) indosserà sopra di sé, come un indumento, il corpo celeste: tale corpo è detto spirituale non in quanto di natura eterea ma perché costantemente sostenuto in vita da Dio.¹⁰

La spiegazione di 1Cor 15,53-54 chiama in causa 2Cor 5,1-4, l'altro testo paolino in cui la metafora della veste viene utilizzata per rappresentare la resurrezione: l'accostamento tra i due passi è stato, infatti, avvertito come illuminante a partire dagli esegeti più antichi fino a quelli più recenti, conducendo a risultati talvolta molto diversi.

In questo secondo testo la speranza della resurrezione si traduce in attesa di un'abitazione eterna, non fatta dall'uomo bensì da Dio (2Cor 5,1), in sospiro per il desiderio di rivestirsi del corpo celeste a condizione, però, di non essere trovati nudi, in quanto la condizione ottimale sembra non tanto la nudità quanto invece il venire sopravvestiti (2Cor 5,2-4):

«Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli. Perciò sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste (**to; ej ouj'anou' ependusasqai epipoquhte-**): a condizione però di essere trovati già vestiti, non nudi (**ei[ge kai; ejdusanenoi¹¹ oujgunnoi; eufeqhsoneqa**). In realtà quanti siamo in questo corpo, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti (**oujgetomen ejdusasqai aj l jpendusasqai**), perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita».

¹⁰ Il rapporto tra immortalità e resurrezione nel *corpus* paolino viene trattato da M.J. HARRIS, *Resurrection and immortality in the Pauline corpus*, in R. LONGENECKER (ed), *Life in the face*, pp. 147-170.

¹¹ L'edizione Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1991¹²) legge **ejdusanenoi**. Si tratta, d'altra parte, della lezione scelta da Marcione, come testimonia Tertulliano, in *Adv. Marc.* V, 12, 1 (CCL I, p. 700,): l'eretico leggeva in 2Cor 5,3 «spoliati» in luogo di «vestiti».

Il passo è stato letto da molti come un riferimento allo stato intermedio, ovvero a quel periodo che intercorre tra la morte dell'individuo e la parusia finale:¹² secondo una simile interpretazione Paolo esprimerebbe qui il proprio desiderio di evitare un momento intermedio di nudità, cioè di temporanea assenza del corpo,¹³ sperando di ricevere alla parusia un corpo trasformato senza dover sperimentare la morte. L'**ependuein** indicherebbe, pertanto, il sopravvestirsi mediante il corpo spirituale senza essersi prima spogliati del corpo fisico nella morte.

Secondo un'altra *ratio* ermeneutica il brano non rifletterebe una simile paura, bensì esprimerebbe la sicurezza di uno stato corporeo finale e, contemporaneamente, il rifiuto dell'incorporeità come condizione ultima dei risorti. Il termine **gunoivdi** 2Cor 5,3 si dovrebbe intendere, quindi, come un'allusione all'ideale di resurrezione propugnato dagli avversari di Paolo a Corinto, cioè una resurrezione solo spirituale e non somatica.

La coincidenza tra questa rappresentazione della resurrezione e quella offerta da molte correnti gnostiche (che spesso descrivono i risorti come «nudi») è stata addi-rittura utilizzata come argomento per identificare gli avversari di Paolo a Corinto con gli gnostici:¹⁴ questa teoria sembra oggi definitivamente archiviata, ma rimane ancora chi, tra i commentatori moderni, vede in 2Cor 5,3 e nell'antitesi tra **ekdusasqai** ed **ependusasqai** di 2Cor 5,4, il rifiuto paolino verso una forma di resurrezione sostenuta a Corinto da non meglio precisati «precursori dello gnosticismo».¹⁵ Il motivo della morte come deposizione della veste carnale e della vita ultraterrena come ritorno alla nudità è, infatti, come avremo modo di vedere, frequente in molti testi gnostici, ma ancor prima si trova in Platone e conosce larga fortuna nella tradizione che a lui fa capo: la morte viene descritta come forma di spoliazione del corpo, ad esempio, anche da Filone.¹⁶

Ne deriva che la tipologia di resurrezione combattuta da Paolo può essere stata sostenuta non solo da protognostici, ma anche da giudei elleniz-

¹² Si tratterebbe, in tal caso, di un'evoluzione in senso ellenistico dell'escatologia paolina: secondo tale visione i credenti, prima della resurrezione dei corpi alla parusia, vivrebbero un periodo di comunione con Cristo, privi del corpo terreno: per una presentazione del tema in Paolo. Cfr. R. LONGENECKER, *Is there Development*, p. 188; L.J. KREITZER, *Stato intermedio* in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REIDE (edd), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. it. a cura di R. PENNA, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, pp. 1522-1524.

¹³ M. THRALL, *A critical and exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, Edinburgh 1994, p. 379 nota tuttavia come l'idea di un temporaneo stato disincarnato non sia estranea alla mentalità ebraica. Contrario ad una simile lettura della nudità è anche M.J. HARRIS, *Raised immortal: resurrection and immortality in the New Testament*, Grand Rapids (MI) 1985, pp. 219-226.

¹⁴ Secondo W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1969, pp. 241-260, Paolo in particolare attraverso l'immagine del «sopravvestire» si opporrebbe all'idea di nudità come condizione dei risorti propria di molte correnti gnostiche.

¹⁵ Così afferma M.J. HARRIS, *Raised immortal*, p. 226.

¹⁶ Per un'esautiva rassegna delle fonti classiche della metafora, si veda A. KEHL, *Gewand der Seele*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, X, Stuttgart 1978, coll. 945-1025. Cfr. anche J. SCHEID - J. SVENBRO, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage dans le monde gréco-romain*, Paris 1994, pp. 165-171; J. PÉPIN, *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue*, in *Augustinus Magister I. Congrès international augustinien*, Paris 1954, pp. 293-306.

zati.¹⁷ All'interno dei due indirizzi ermeneutici sopra menzionati si possono, quindi, apprezzare sensibili differenze nell'interpretazione dell'**ekdusasqai** di 2Cor 5,4: esso può infatti essere considerato come riferimento alla condizione successiva alla morte (cioè privazione temporanea del corpo nello stato intermedio oppure perdita del corpo terreno senza successivo rivestimento del corpo di resurrezione), ovvero alla morte stessa, che Paolo desidererebbe non sperimentare prima della *parusia*.¹⁸ L'**ependusasqai**, pertanto, può indicare sia l'immediata successione delle veste spirituale a quella fisica già subito dopo la morte, sia il rivestimento mediante la veste celeste senza la precedente spoliatura del corpo terreno.

Un confronto tra i due passi paolini di 1Cor 15,53-54 e 2Cor 5,1-4 mette in evidenza il comune uso della metafora della veste da parte dell'Apostolo per rappresentare il corpo spirituale riservato ai fedeli nella vita futura: contro idee correnti nella comunità di Corinto, egli intende sottolineare con forza la realtà somatica della resurrezione. Nel primo dei due testi il corpo spirituale appare chiaramente un'acquisizione della *parusia*, mentre nel secondo il momento sembra essere anticipato alla morte: se 2Cor 5,1-4 si riferisce, poi, allo stato intermedio, questo viene concepito come un periodo di temporanea nudità corporea. Secondo un'altra lettura il secondo testo esprimerebbe, invece, un ripensamento della dottrina della resurrezione contenuta in 1Cor 15, determinato dalla presa di coscienza, da parte di Paolo, di non poter giungere vivo alla *parusia*: ciò lo porterebbe ad esternare la propria paura di conoscere la morte fisica, cioè il denudamento del corpo terreno.

2. 1Cor 15,52-53 e 2Cor 5,1-4 nell'esegesi origeniana e gnostica

Al centro dell'esegesi origeniana e gnostica di 1Cor 15,53-54 vi è l'esigenza di distinguere e precisare «ciò che è corruttibile» rispetto a «ciò che è mortale», mentre i due termini in Paolo vanno considerati insieme, a designare il corpo mortale destinato a ricevere l'immortalità e l'incorruttibilità.

L'Alessandrino nel trattato *I principi* (1.b), partendo dalla distinzione tra corruttibilità, comune a tutti gli esseri corporei, compresi piante e pietre, e mortalità, concepibile solo per gli esseri animati, sottolinea che entrambe le condizioni saranno superate dall'uomo allorché l'anima, rivestita del corpo glorioso della resurrezione, potrà raggiungere la conoscenza perfetta di Dio, fonte di incorruttibilità e immortalità. Per Origene, come è noto, l'anima è

¹⁷ Di questo parere è M. THRALL, *A critical and exegetical commentary*, p. 379. L'autrice rileva che, di contro, in alcuni testi gnostici lo gnostico risorto indossa un nuovo vestito dopo la morte. W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, pp. 246-261, in particolare nelle note, mette tuttavia in rilievo come l'immagine della veste celeste indossata dallo gnostico dopo la morte sia penetrata nella mitologia gnostica in epoca più tarda: ampia è la documentazione riportata in proposito.

¹⁸ Di questa opinione sono, tra gli altri, M. THRALL, *A critical and exegetical commentary*, p. 371; P. BARNETT, *The second epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (MI) 1997, pp. 255-277.

immortale¹⁹ e incorruttibile, preesistente come gli altri **logikoi** incorporata in seguito al peccato in un corpo corrispondente alla sua condizione spirituale. Incorruttibilità e immortalità sono per l'autore la sapienza, la parola e la giustizia di Dio che danno forma all'anima e la fanno crescere nella sua dimora corporea, fino a renderla degna di una corporeità incorruttibile e immortale: il corpo assume, quindi, in una simile prospettiva, una funzione pedagogica e redentrice. Sorprende l'analogia terminologica con i Valentiniani (1.c) che, descrivendo l'incarnazione del Salvatore come un rivestimento di involucri successivi, affermano che il primo abito indossato, il seme spirituale, è stato formato da Sofia: in tal senso esso verrà a prendere sempre più coscienza della propria origine divina e avvertirà, quindi, il desiderio di liberarsi da ogni vincolo materiale; nel radicale dualismo della visione gnostica il corpo non svolge, tuttavia, alcun ruolo positivo.

Mediante un confronto tra 1Cor 15,53-54 e 2Cor 5,1-4 Origene nel *Contro Celso* (1.d) approfondisce il significato di immortalità e incorruttibilità. Dapprima indica la differenza tra la «dimora terrestre» e il «tabernacolo» in essa contenuto di 2Cor 5,1-4: la dimora terrestre è il corpo terreno, ricevuto dall'uomo in seguito al peccato, mentre il tabernacolo può identificarsi con il corpo destinato a risorgere, con la corporeità anteriore alla colpa, connaturale a ogni essere creato. La trasformazione da corpo terrestre in corpo risorto, segnata dal mutamento di dimora, non avviene attraverso la deposizione del primo, ma mediante l'assunzione, da parte del sostrato materiale amorfo, delle qualità spirituali: la veste non si identifica, quindi, con il corpo, ma con le qualità descritte in 1Cor 15,42-44. Di conseguenza i giusti, che conoscono la felicità che li attende, gemono, non in quanto vogliono spogliarsi completamente del corpo, ma perché desiderano ricevere la veste incorruttibile che indosseranno dopo la resurrezione. Nel nostro testo il «sopravvestire» (**ependusasqai**) di 2Cor 5,1-4 è completamente assimilato al rivestirsi (**ependusasqai**) di incorruttibilità e immortalità di 1Cor 15,53: rivestirsi di incorruttibilità e immortalità presuppone, pertanto, una continuità di vita da parte del corpo quale sostrato materiale soggetto a modificazioni impresse dalle qualità. Attraverso il richiamo a 1Cor 15,55 viene poi introdotto il motivo della lotta vittoriosa di Cristo con la morte e, per associazione di idee, si parla della lotta spirituale del cristiano e dell'armatura di Dio necessaria all'anima per proteggersi dagli attacchi del peccato: esso è, infatti, la porta attraverso la quale la morte è entrata nel mondo ed è in questo senso che anche l'anima può dirsi mortale. Secondo il nostro autore nell'uomo, platonicamente inteso come anima dotata di un corpo,²⁰ l'anima si identifica con l'incorruttibilità

¹⁹ Sul tema si veda C. HERMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung: Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Göttingen 1997: passando dalla Bibbia, alla filosofia orfica, fino agli scritti platonici, lo studioso traccia uno sviluppo della credenza nella immortalità dell'anima e dedica un piccolo capitolo a Origene (123-126), annoverato tra i platonici che affermano uno stato finale di incorporeità per le anime in seguito a un lungo processo.

²⁰ Allo schema dicotomico anima-corpo Origene oppone talvolta quello tricotomico che include anche lo spirito: in proposito si veda G. SFAMENI GASPARRO, *Anima*, in A. MONACI CASTAGNO (ed), *Origene*, pp. 18-19.

(1.a) perché essa, rivestendosi di Cristo, che è sapienza e parola di Dio, assume in sé l'immortalità e l'incorruttibilità che lo caratterizzano: questo rivestimento, che si realizza solennemente nella liturgia battesimale è, nella preesistenza, l'intima unione delle anime dei santi con l'anima di Cristo, loro modello.²¹ Si stabilisce, pertanto, un rapporto analogico tra l'unione dell'anima umana di Cristo con il Logos, quella delle anime dei santi con l'anima di Cristo (Cristo Gesù è detto veste dei suoi santi) e infine, quella dei corpi dei santi con le loro anime (l'anima è veste del corpo in quanto è l'ornamento che ne riveste e ricopre la natura mortale): l'anima che, infatti, rimane congiunta al Logos sull'esempio dell'anima di Cristo, guida e plasma il proprio corpo, trasferendo così anche ad esso l'incorruttibilità. L'anima umana, che è definita immortale e incorruttibile per natura, in quanto incorporea,²² può tuttavia dirsi mortale e capace di morte in senso spirituale a causa del peccato (pertanto è identificata con la parte mortale del tabernacolo): essa può però ottenere, attraverso l'intima unione con Cristo, una seconda immortalità e incorruttibilità di grazia rispetto alla morte provocata dal peccato e venire così confermata nella beatitudine senza correre più il pericolo di cadere nel peccato.²³

Occorre comunque tener presente che, nella sua visione dinamica della salvezza, l'Alessandrino contempla sempre la possibilità teorica di una nuova caduta anche per l'anima perfetta, che deve pertanto impegnarsi sempre a progredire. L'anima, che inizia a rivestirsi di Cristo nel battesimo, deve continuare a rivestirsene durante tutta l'esistenza terrena mediante lo studio della parola di Dio e la santità di vita (riferimento a parola sapienza e perfetta giustizia di Dio in 1.b): essa otterrà l'immortalità e l'incorruttibilità soltanto alla resurrezione, allorché si realizzerà la pienezza della conoscenza attraverso l'assimilazione al creatore. Il raggiungimento dell'incorruttibilità e dell'immortalità è concepito, quindi, dal nostro autore, come un lungo processo, che implica un'ascesi e una purificazione dell'anima:²⁴ sullo sfondo

²¹ Ad esempio in *Ct.Com.* II, *Origene*, commentando Ct 1,9, afferma: «Ti ho considerato simile alla mia cavalleria tra i carri di Faraone, o tu che mi sei vicina»; la cavalleria è sia l'anima di Cristo, che eccelle sulle altre per la sua intima e costante unione con il *Logos*, sia la chiesa lavata nel battesimo, insieme di anime peccatrici purificatesi grazie alla comunione con l'anima di Cristo.

²² Per Origene, tuttavia, solo Dio è in senso proprio incorporeo. Cfr. *Princ.* I,6,4 (*SCh* 252, 206,175-182): «Se qualcuno pensa che in questa fine la natura materiale, cioè corporea, perirà completamente, io non riesco proprio a capire come tante sostanze possano vivere e sussistere senza corpo, là dove è prerogativa del solo Dio, cioè del Padre e Figlio e Spirito Santo, esistere senza sostanza materiale e senza alcuna unione con elementi corporei (*solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intellegatur existere*)»; *Princ.* II,2,2 (*SCh* 252,246,24-26): «Se poi è assolutamente impossibile affermare che qualche altra natura possa vivere senza corpo oltre il Padre il Figlio e lo Spirito Santo (*id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum*) ...»; *Princ.* IV,3,15 (*SCh* 268,396,493-398,496): «Dobbiamo però credere che la sostanza della Trinità, che è principio e causa di tutto, dalla quale per la quale e nella quale tutto esiste, non è corporea né è dotata di corpo, ma è del tutto incorporea (*neque corpus esse neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea*)».

²³ Si veda, al riguardo H. CROUZEL, *Morte e immortalità nel pensiero di Origene*, in S. FELICI (ed), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1985, pp. 41-46.

²⁴ G. SFAMENI GASPARRO, *Anima*, p. 21 nota come la creatura intelligente, nel cammino verso l'assimilazione e la pura percezione delle realtà intellettuali, possa sperimentare diverse forme di esistenza

di questa soteriologia interamente meritocratica si intuisce una nota polemica contro il determinismo gnostico.

Il versetto di 1Cor 15,53, a quanto ci testimonia Origene stesso, sembra essere stato invocato dai Valentiniani a sostegno della propria dottrina soteriologica, che prevedeva forme di salvezza distinte per le tre categorie di uomini (ilici, psichici, pneumatici), determinate in base al criterio della natura.

Il nostro autore, infatti, nel *Commentario a Giovanni XIII*, 60-61 (1.e) critica aspramente l'interpretazione di 1Cor 15,53 fornita dal valentiniano Eracleone, che identificava l'elemento mortale destinato a rivestire l'immortalità di 1Cor 15,53 con l'anima: dopo aver ammesso con l'avversario la possibilità di una morte spirituale per l'anima (come abbiamo visto in 1.b e 1.d), nega invece recisamente l'evenienza di una sua dissoluzione e scomparsa. La riflessione origeniana sull'immortalità dell'anima si inserisce nella confutazione dell'esegesi eracleoniana di Gv 4,46-53, il passo riguardante la guarigione del figlio del dignitario regio. Lo gnostico aveva visto adombrata in questo personaggio una figura della natura psichica: dal momento che costui era stato sul punto di morire, ne deduceva che l'elemento psichico, che secondo l'interpretazione ecclesiale si identificava con la categoria degli spirituali mentre secondo quella individuale con l'anima dell'uomo, non fosse di per sé immortale, ma solo dotato di una disposizione alla salvezza. Per dimostrarlo citava 1Cor 15,53, identificando l'elemento corruttibile con il corpo e quello mortale con l'anima. Sullo sfondo vi era la convinzione che la categoria degli psichici (e l'elemento psichico presente nell'uomo spirituale) potesse ottenere, grazie alla propria scelta, una certa forma di salvezza, seppure inferiore rispetto a quella degli spirituali. Nella discussione Origene applica alle realtà spirituali il linguaggio filosofico stoico, trasferendo la definizione stoica di essere all'anima: ammesso che ogni essere, quindi, è costituito da un substrato materiale e individuale e da un elemento formale, qualitativo, che è accidentale e per esistere ha bisogno della materia, ne deriva che, se si elimina il substrato stesso dell'anima, la qualità dell'immortalità non può sussistere.

L'interpretazione eracleoniana di 1Cor 15,53 sinteticamente presentata da Origene nel *Commentario a Giovanni* (1.d), si chiarisce meglio, a mio avviso, alla luce del confronto con la sezione 58-65 degli *Estratti da Teodoto* (a.1) e con la corrispondente testimonianza di Ireneo (a.2), ovvero grazie al ricorso ad altri testi di ambiente valentiniano. Una rappresentazione escatologica simile a quella qui avversata da Origene si trova documentata, infatti, nel mito della Camera Nuziale descritto nei due testi sopra citati (a.1,61-64; a.2): in queste narrazioni l'elemento psichico si identifica con la veste nuziale della parabola mattea (Mt 22,1-14; cfr. Lc 14,15-24) e rappresenta la condizione imprescindibile perché lo spirituale possa entrare al festino delle nozze. Nel periodo che intercorre tra la morte degli individui e la fine dei

all'interno delle varie categorie di creature razionali, con l'esclusione, però, dell'incorporazione in animali.

tempi, l'elemento psichico, cioè l'anima, resta unito all'elemento spirituale cui appartiene come se fosse la sua veste. Durante il banchetto nuziale si realizza la comunione tra tutti i salvati che, in condizione di totale uguaglianza, possono giungere a una profonda conoscenza reciproca. Dopo il banchetto, tuttavia, gli spirituali depongono le vesti, gli uomini psichici le anime, per godere di una salvezza più piena. A quel punto, gli psichici rimangono fuori dalla Camera Nuziale, limitandosi alla contemplazione del Cristo psichico, mentre gli spirituali, all'arrivo della Madre con lo sposo, conducono i propri sposi, gli angeli, nella Camera Nuziale, per le nozze intellettuali ed eterne.²⁵

Una volta individuata la concezione qui criticata da Origene, resta il problema della liceità dell'identificazione della categoria gnostica di **yuchv** con quella platonica e, quindi, origeniana:²⁶ è solo grazie a una simile identificazione, infatti, che Eracleone può essere presentato come negatore dell'immortalità dell'anima. Ritengo che la sovrapposizione dei due concetti sia inesatta ma al tempo stesso non infondata. L'accusa rivolta da Origene allo gnostico è sicuramente fuorviante, perché non tiene conto del fatto che lo gnostico da una parte sostiene la dissoluzione dell'anima ma dall'altra crede nella permanenza dell'elemento spirituale, che è in certa misura assimilabile all'idea origeniana di anima. Mi sembra che, comunque, Origene non abbia torto nello scorgere un punto di contatto tra la propria concezione di **yuchv** e quella di Eracleone: entrambe sono in diversa misura, infatti, sede del libero arbitrio.²⁷ L'accusa dell'Alessandrino si può dunque leggere in ultima istanza come una critica al determinismo gnostico, che assegnava al libero arbitrio un ruolo molto marginale, probabilmente limitato alla sola esistenza terrena.

Da un altro punto di vista credo che l'argomento dell'immortalità dell'anima possa essere stato usato strumentalmente dal nostro autore per differenziare in maniera inequivocabile la propria dottrina della resurrezione da quella degli avversari gnostici. Sappiamo, infatti, che la dottrina origeniana della resurrezione era considerata pericolosamente vicina alla posizione gnostica per la rappresentazione del corpo dei risorti come una veste sottile e luminosa, priva di consistenza carnale. Può essere che Origene, quindi,

²⁵ A. ORBE, *Parabolas evangelicas en San Ireneo*, Madrid 1972, II, pp. 220-313 nota come la diversa salvezza riservata a psichici e spirituali sia sottolineata dall'immagine di due luoghi, quello dove si svolge il festino nuziale, che è l'ogdoade, e quello delle nozze, che è il Pleroma, il seno del Padre, nonché dalla successione temporale del festino e del banchetto nuziale. Negli *Excerpta* sono attestate due diverse correnti valentiniane, di cui quella occidentale è più permissiva nei confronti degli psichici, ammessi a una forma di salvezza, mentre quella orientale lo è meno; in *Exc.* 1,1-2 sembra essere attestata pertanto la posizione orientale: il Salvatore, nella sua discesa nel mondo, non rivestirebbe, infatti, l'elemento psichico, negandogli in tal modo ogni forma di salvezza.

²⁶ Occorre notare che altrove Origene assegna all'anima un ruolo intermedio tra corpo e spirito, sottolineando anche aspetti negativi: qui però, per meglio opporsi all'avversario, identifica l'anima *tout court* con l'elemento spirituale. Per una presentazione di questi problemi si veda G. SFAMENI GASPARRO, *Anima*, pp. 16-18.

²⁷ Solo gli psichici, infatti, nel sistema valentiniano, possono influire con il proprio comportamento sulla loro salvezza.

consiglio di questa vicinanza tra il proprio modo di concepire la corporeità dei risorti e quello proposto da certi ambienti gnostici, ritenga conveniente spostare il discorso dalla sfera della corporeità alla riflessione sull'immortalità dell'anima, per potersi distinguere più efficacemente dagli gnostici. Mi porta a una tale considerazione l'aver registrato un simile comportamento, da parte di Origene, nei confronti degli avversari di Paolo a Corinto che, come abbiamo visto, sarebbero sostenitori di una forma di resurrezione spiritualizzata, quindi negatori della resurrezione della carne piuttosto che dell'immortalità dell'anima: costoro sono stati, infatti, identificati con gnostici, protognostici, giudei ellenizzati. Nell'esegesi origeniana questi Corinzi sono tuttavia assimilati ai Sadducei e, quindi, definiti negatori dell'immortalità dell'anima. In *Commento a Matteo XVIII*, 29-30 Origene, infatti, commenta la pericope di Mt 22,23-33 e ne trae spunto per parlare della resurrezione. Nel testo evangelico i Sadducei, che non credevano alla resurrezione, tentano di mettere in difficoltà Gesù mediante il ricorso al testo di Dt 25,5: si tratta della legge del Levirato, in base alla quale il cognato deve sposare la vedova del fratello, nel caso quest'ultimo non abbia lasciato figli. La domanda posta è la seguente: se una donna si è trovata, a causa di tale legge, sposa di sette fratelli, di chi sarà sposa nei cieli? Origene mostra come dietro alla domanda dei Sadducei vi sia un'interpretazione della resurrezione in senso banalmente materialistico:²⁸

«Questo brano, appunto, non avendo la speranza della resurrezione, i Sadducei lo fraintendevano; non richiamavano alla mente alcuna cosa degna di Dio in riferimento al presente brano della Legge, e ritenevano che l'esistenza della resurrezione implicasse logicamente che un uomo risorto sarebbe diventato di nuovo uomo, fornito di membra maschili (**αἴρενα ἄνδρα ἐκείνη**) e la donna sarebbe risorta donna, rivestita di corpo femminile (**συνῆν ἄνδρα ἐκείνην**). In linea con questa loro immaginazione, ritenevano di non parlare di resurrezione se non in senso poco elevato (**ταπεινῶς**)».

Egli obietta a costoro di non provare a considerare una posizione intermedia tra la negazione di ogni forma di resurrezione, inclusa una persistenza dell'anima dopo la morte, e la resurrezione in senso materialistico, sostenuta dai più semplici:

«Orbene, i Sadducei asserivano che non c'è resurrezione: non si limitavano a negare quella che i più semplici sono soliti chiamare la resurrezione della carne (**τὴν ἐκ τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν**), ma eliminavano completamente, oltre all'immortalità, anche la sopravvivenza dell'anima, ritenendo che da nessuna parte negli scritti di Mosè fosse indicata la vita dell'anima dopo questa vita».

Da questi testi emerge in primo luogo il mal celato disprezzo origeniano nei confronti della dottrina della resurrezione della carne, sostenuta dagli

²⁸ *Mt.Com.* XVII,30 (*GCS* X,670, 10-20). Il testo è nella traduzione di R. Scognamiglio in R. SCOGNAMIGLIO - M.I. DANIELI (edd), *Origene, Commento al Vangelo di Matteo*, III, Roma 2001, pp. 228-229.

aplousteroi e maggioritaria nella Chiesa del tempo; quindi si impone all'attenzione la critica rivolta ai Corinzi di negare l'immortalità dell'anima, che non è giustificabile sulla base dei testi paolini. Può essere che Origene, accortosi di una certa prossimità tra la propria rappresentazione della resurrezione e quella dei Corinzi apertamente criticati dall'Apostolo, porti forzatamente il discorso sul tema dell'immortalità dell'anima; ma può essere anche che, in perfetta buona fede, egli, ritenendo la dottrina dell'immortalità dell'anima quale nucleo ineliminabile del dogma della resurrezione, abbia sinceramente identificato tutti i negatori della resurrezione con i negatori della dottrina dell'immortalità dell'anima.

Per concludere, si può affermare che l'interpretazione origeniana di 1Cor 15,53 si basa sulla distinzione corpo-anima nonché sul concetto originariamente platonico di immortalità dell'anima, che il nostro autore difende con ben maggior convinzione rispetto al dogma cristiano della resurrezione della carne:²⁹ nelle esegesi del versetto presenti nei diversi testi analizzati, infatti, non si fa allusione alla carne risorta. Basta leggere l'esegesi proposta da Tertulliano (a.3, b.1)³⁰ per comprendere lo scarto di mentalità: il teologo africano identifica, infatti, ciò che è mortale e ciò che è corruttibile, rispettivamente, con la carne e il sangue di 1Cor 15,50,³¹ mentre Origene, che aveva interpretato letteralmente l'espressione «la carne e il sangue non ereditano il regno di Dio» di 1Cor 15,50, non fa accenno a questi due elementi per spiegare 1Cor 15,53.

3. *La continuità tra corpo terrestre e celeste*

Se alle volte Origene sembra voler sfuggire a un confronto diretto con gli gnostici circa il tema della corporeità dei risorti, molti sono, tuttavia, i passi della sua opera che affrontano esplicitamente questo tema. La questione della continuità tra corpo terrestre e corpo risorto emerge insistentemente nel dibattito teologico dei primi secoli e la soluzione offerta da Origene è presto al centro di aspre controversie.³² Essa, in sintesi, prevede che l'identità

²⁹ Occorre ricordare che la definizione «resurrezione della carne» non è scritturistica, ma compare nel Credo degli Apostoli e le fonti della formula risalirebbero al II secolo: il problema è studiato estesamente da G.A. HÄLLSTRÖM in *Carnis resurrectio: the interpretation of a credal formula*, Helsinki 1988.

³⁰ Un'analoga interpretazione si trova in Ireneo, *Adv.Haer.* V,13,3 (*SCh* 294,170,44-56); V,13,5 (*SCh* 294,180,122-182,129).

³¹ Origene, interpreta, infatti, in senso letterale l'affermazione paolina di 1Cor 15,50 «la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio», come facevano, d'altra parte, anche gnostici e marcioniti: si veda in proposito E. PIETRELLA, «*Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*», pp. 36-76. Lo studioso porta come esempi alcuni scritti valentiniani (*Epistula ad Rheginum*, *Epistula Iacobi*, *Evangelium veritatis*) per dimostrare che gli gnostici ammettevano la resurrezione del corpo, ma tuttavia ipotizzava una radicale differenza tra il corpo terrestre e il corpo risorto, inteso come pneumatico. Origene documenta tale posizione in *Princ.* II, 10,1 (*SCh* 262, 374, 9-376, 44).

³² Le controversie origeniste sulla resurrezione sono state oggetto di studio da parte di P. MEES, *2Cor 6,1-10 und die Auferstehung der Toten nach Origenes und Methodius*, in «Lateranum», 51 (1985), pp. 153-163; E. PRINZIVALLI, *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito nel IV secolo*, pp. 279-325; della stessa autrice si veda *Resurrezione*, in A. MONACI CASTAGNO (ed), *Origene*, pp. 401-405.

individuale, nel passaggio dalla condizione terrena a quella celeste (che avverrebbe mediante la sostituzione, nel sostrato corporeo, delle qualità celesti a quelle terrestri), sia garantita dalla permanenza di un *eidòs somatikòn*, da non identificarsi con la forma esteriore del corpo. Nonostante gli esempi forniti (trasfigurazione di Gesù; cicatrici che permangono nell'invecchiamento del corpo) l'argomentazione origeniana rimane tuttavia oscura.³³ Origene stesso se ne avvede e presenta un'ulteriore spiegazione del fenomeno a partire dall'immagine paolina del chicco di grano e della spiga di 1Cor 15,53, individuando nel *logos spermatikòs* (termine stoico) il principio dinamico che contiene l'*eidòs* individuale: tale seme germingerebbe al momento della resurrezione e imprimerebbe l'*eidòs* nel corpo risorto.³⁴

La preoccupazione di dimostrare una continuità tra corpo terreno e celeste, ben viva nel teologo alessandrino, viene tuttavia altre volte sopraffatta dall'esigenza di contrastare una rappresentazione della resurrezione in senso naturalistico e fisico: queste opposte necessità spiegano distinzioni e coincidenze rispetto all'immaginario gnostico della resurrezione.

In primo luogo si può notare la cura con cui Origene evita di descrivere la morte come spoliatura del corpo terreno e, di conseguenza, la condizione dei beati come nudità. L'immagine dell'anima nuda del corpo dopo la morte, che Platone (c.1; c.2) usa per indicare un disprezzo della corporeità, viene particolarmente valorizzata da certi testi gnostici: la morte è, pertanto, deposizione definitiva del corpo terreno, destinato alla rovina (c.6; c.7). Origene, come abbiamo visto, per quanto possibile la evita, mentre riserva la nudità a quanti, morti prima della venuta di Cristo, lo attendevano nella condizione di pure anime negli inferi: per scendere agli Inferi Cristo stesso deve spogliarsi del rivestimento corporeo (5.g).

Secondo la testimonianza dell'autore dell'*Elenchos*³⁵ questo stato di nudità dell'anima veniva considerata pericolosa da alcuni doceti: l'anima risultava, infatti, in tal modo facilmente esposta alle insidie degli arconti:

«E (Gesù) fece tutte le cose come stanno scritte nei vangeli. Si bagnò nel Giordano. Si lavò, assumendo nell'acqua la figura e il sigillo del corpo nato dalla vergine affinché, quando l'arconte condannerà la propria plasmazione (= il corpo carnale) alla morte, nella croce, quell'anima, nutrita nel corpo, una volta che si spoglierà del corpo (**ajekdusanenih to; swiha**) e lo avrà rinchiuso nella tomba e avrà trionfato per mezzo di esso, trionferà sui principati e le potestà, non sia trovata nuda, ma si rivestirà del corpo impresso nell'acqua (**nh; eufeqh/ gumhy ajl jejdushtai to; ejn tw uflati ... ejtetupwmenon swiha**) quando si battezzò al posto di quella carne (quella nata dalla vergine)».

³³ *In Ps I* in Metodio di Olimpo = Epifanio di Salamina *GCS II*, 423,19-20.

³⁴ *Fr. Res.* PG 17, 594C; *Princ.* II,10,3; *Cels.* V, 18 e V, 23.

³⁵ *Ref.* VIII, 10, 7-8 (*GCS* 26, 230). Per un commento del passo si veda A. ORBE, *Cristologia gnostica*, II, Madrid 1976, pp. 474-475: l'anima nuda del corpo cade in potere di Thanatos mentre protetta dal corpo può ingannare gli arconti.

Anche nell'*Ascensione di Isaia*,³⁶ d'altra parte, le anime di quanti sono vissuti prima di Cristo devono rimanere nude dei corpi fino a quando non arrivi il Salvatore e le rivesta degli abiti celesti:

«Allora saliranno con lui molti giusti le cui anime non hanno ricevuto le loro vesti fino a che non sia salito il Signore Cristo e che essi siano saliti con lui».

Origene preferisce spiegare la trasformazione dei risorti piuttosto che come spoliamento del corpo terreno, come progressivo alleggerimento, da parte di tale corpo, delle qualità terrene (2.a; 5.a; 5.c; 5.e; 5.f), per trasferire su di sé delle qualità superiori (1.a, 1.b; 1.c): al contrario gli gnostici insistono sulla necessità della rovina completa del corpo e di tutta la materia al momento della resurrezione spirituale, resurrezione che viene già parzialmente realizzata,³⁷ comunque, mediante il battesimo e l'illuminazione della gnosi (a.3; b.1; b.2; b.3, b.4; b.5; b.6; b.7).

In molti testi gnostici, tuttavia, i risorti vengono descritti non come nudi, ovvero completamente incorporei, bensì rivestiti di un corpo dalle qualità soprannaturali. Nel *logion* 23 del *Vangelo di Filippo* (c.5) l'autore ironizza su coloro i quali temono di risorgere nudi,³⁸ cioè privi del corpo, e osserva come la vera nudità consista nell'essere, invece, rivestiti di carne. H.Martin Schenke,³⁹ nell'ampio commento dedicato all'opera, rileva come l'autore identifichi l'autentica resurrezione nella carne con la resurrezione nella carne di Gesù, e fondi tale identificazione su 1Cor 15,20 e Gv 6,53 ss. Il testo presenta un riferimento a 1Cor 15,50 «la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio», interpretato letteralmente: la carne materiale in se stessa non può, quindi, resuscitare, mentre lo potranno solo il sangue e la carne di Cristo, il **sarkion** del Salvatore.⁴⁰ Dato il significato eucaristico da attribuire al pane e al vino citati,⁴¹ grande rilievo assume nel testo il sacramento dell'eucarestia. Chi, infatti, vuole risorgere rivestito della carne di Cristo, deve necessariamente prima spogliarsi dell'elemento carnale e accostarsi all'eucarestia. Nel *logion* successivo (d.1), il tema del ribaltamento

³⁶ *Asc. Is.* 9,17, traduzione di E. NORELLI in P. BETTILOLO - A. GIAMBELLUCA KOSSOVA et al. (edd), *Corpus Christianorum Series Apocryphorum* 7, Brepols Turnhout 1995, p. 102.

³⁷ Sulla questione dell'escatologia realizzata nello gnosticismo si veda B.E. DALEY, *The hope of the early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991; D. DEVOTI, *Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano*, in «Augustinianum», 18 (1978), pp. 47-61; G. FILORAMO, *Rivelazione ed escatologia nello gnosticismo cristiano del II secolo*, *ibidem*, pp. 75-88; E. PERETTO, *L'epistola a Rheginos: il posto del corpo nella resurrezione*, *ibidem*, pp. 63-74.

³⁸ Il timore di risorgere nudi sembra essere un motivo diffuso in ambiente giudaico secondo R. LONGENECKER, *Is there Development*, p. 188: i testi citati sono, tuttavia, tardi.

³⁹ H.-M. SCHENKE, *Das Philippus-evangelium*, Berlin 1997, pp. 229-237.

⁴⁰ Per uno studio dell'interpretazione gnostica di 1Cor 15,50 si veda E. PIETRELLA, «*Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*», pp. 36-76, specialmente pp. 41-54. La nudità corrisponde, qui, alla deposizione del corpo terreno. Nei testi gnostici vi è sempre il passaggio attraverso la spoliamento dell'abito di carne: si vedano i testi analizzati da Pietrella, pp. 42-43. In proposito Tertulliano, in *Adv. Marc.* V, 12, 1 (CCL I, 700,) afferma che Marcione leggeva in II Cor 5,3 «spoliati» in luogo di «vestiti» (cfr. *supra*, nota 11).

⁴¹ Schenke segnala tuttavia il dissenso di molti autori su tale interpretazione sacramentale.

dei valori nel mondo dell'aldilà viene espresso attraverso un'immagine paradossale: le vesti saranno dopo la resurrezione più importanti dei soggetti che le rivestiranno. Le vesti del regno dei cieli, in quanto eterne e incorruttibili, trasferiscono, infatti, queste stesse qualità a coloro i quali le portano, introducendo l'uomo nella sfera dell'eternità. Tali vesti ancora una volta si identificano con la carne di Gesù e il mezzo per ottenerle è individuato nei sacramenti del battesimo e del crisma. L'uso del tempo perfetto, per indicare l'atto di indossare tali abiti straordinari, indica che essi si indossano una volta per sempre.⁴² In altri passi della stessa opera (d.2; d.3) si parla di vesti di luce, indispensabili per chi entra nel regno dei cieli. La veste di luce che lo gnostico indossa è divina e, pertanto, invisibile alle potenze avverse, cieche dinanzi alle realtà superiori. Nel *logion* 77 (d.2) è il sacramento della Camera Nuziale che procura tale veste, mentre nel *logion* 106 (d.3) la gnosi.

Origene, che contro gli gnostici rifiuta il motivo della nudità dell'anima dopo la morte e ribadisce che è lo stesso il corpo che viene deposto rispetto a quello che risorge (2.a; 3.a), altre volte, forse per presentare il dogma della resurrezione in una forma accettabile per i cristiani più colti, gli gnostici stessi e i pagani, lo spiritualizza a tal punto da mettere a rischio pure la permanenza di un'identità (3.c; 3.d; 5.d): sorprendente è, in questo senso, l'analogia di immagini tra Origene e gli gnostici nella raffigurazione dei corpi risorti come vesti sottili e luminose, simili ai corpi degli angeli,⁴³ che nulla condividono con la carne e il sangue (5.a, 5.b, 5.c; d.1, d.2, d.3). La luminosità indica forse l'invisibilità di questo corpo: la veste di luce indossata dallo gnostico dopo la morte ha, infatti, come abbiamo visto nel *Vangelo di Filippo*, la funzione di proteggerlo dall'assalto degli arconti nella sua ascesa al cielo (d.2, d.3). Una caratteristica dei corpi spirituali è per Origene proprio la facoltà di potersi rendere visibili o meno a propria discrezione: tale caratteristica accomuna la Trinità alle potenze angeliche.⁴⁴

Un'ulteriore analogia si può riscontrare tra l'immagine origeniana del corpo dei risorti e la teoria platonica del «veicolo dell'anima»,⁴⁵ secondo la quale le anime, dopo la morte, sarebbero portate in cielo da corpi celesti splendidi e sottili. Originariamente, tuttavia, l'anima indossa corpi eteri e luminosi non nella risalita al cielo, bensì nella discesa sulla terra. L'immagine è un tentativo di superare la difficoltà insita nell'idea di incorporazione da parte di un elemento incorporeo quale è l'anima: tale incorporazione viene,

⁴² Si veda H.-M. SCHENKE, *Das Philippus-evangelium*, pp. 237-240.

⁴³ L'assimilazione del corpo dei risorti a quello degli angeli, delle stelle o di altri corpi celesti è un motivo tradizionale, attestato anticamente nella tradizione giudaica. Filone presenta l'associazione in molti passi: in *Gig.* 61 reinterpreta in maniera originale le anime assimilate alle stelle e agli angeli come idee o forme, mettendo in tal modo in forte dubbio il carattere personale della vita *post-mortem*: una ricca rassegna delle fonti di questa immagine si trova in H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1Cor 15*, Lund - Uppsala 1974, pp. 138-140.

⁴⁴ *Lc.Hom.* III,1 (*GCS IX*, 19,2 - 20,5).

⁴⁵ La coincidenza terminologica tra la teoria platonica del veicolo dell'anima e la dottrina origeniana di resurrezione è stata messa in rilievo da H. CROUZEL, *Le thème platonicien du 'vehicule de l'âme' chez Origène*, in «Didascalie», 7 (1977), pp. 225-237.

quindi, concepita come un lungo processo in cui l'anima, assumendo corpi via via sempre più spessi, giunge a rivestire il corpo propriamente detto. Platone⁴⁶ indica il cielo fisso come sede assegnata dal demiurgo alle anime, cosicché da allora l'incorporazione viene rappresentata nei termini di una discesa dell'anima sulla terra attraverso le diverse regioni celesti: etere, fuoco, aria, terra. Secondo Proclo, ad esempio, l'anima indossa un abito appropriato a ogni sfera nella quale si trova e, nel passaggio dall'incorporeità assoluta all'assunzione della corporeità pesante, si riveste di un indumento etero, celeste, spirituale.⁴⁷

In una fase successiva questa dottrina viene connessa con l'immaginario astrologico: l'anima, dunque, nella sua discesa verso la terra, deve varcare le sfere dei sette diversi pianeti, rivestendosi dell'elemento caratteristico di ogni sfera planetare.⁴⁸ L'unione dell'anima con il corpo terreno, a costituire il composto umano, implica, tuttavia, l'assunzione non solo di elementi fisici, ma anche di qualità spirituali e disposizioni naturali. Ciò comporta un progressivo abbandono dell'immagine della veste a vantaggio di quella del veicolo (**oϕhμα**) dell'anima. Ciò che l'anima assume nella sua discesa sulla terra non è valutabile sempre come negativo, ma in ogni caso si tratta di caratteristiche che essa sarà costretta ad abbandonare nel suo ritorno alla patria celeste: l'immagine è presente sia nel *Corpus Hermeticum*⁴⁹ sia in

⁴⁶ *Tim.* 41d-e, a cura di A. RIVAUD, Paris 1923, p. 157: il demiurgo assegna un'anima per ogni astro.

⁴⁷ *In Tim.* 1, 112, 21-5, a cura di E. DIEHL, Lipsiae 1903, p. 112: «Le anime discendendo si avvolgono di molte tuniche, aeree o di acqua, e di queste alcune ne hanno una sottile di fuoco, altre una robusta e impressionante (**pollou- gar aiJyucai; katioujai peribaJlontai citwha-, aϕriou- h ejudrou-, aiJde; kai; eJpurio- kai; toutwn aiJnen ajudron eJfousi to; ek tou' purov, aiJde; sfodron kai; plhktikon**), e le une venute nell'aere le depongono e ne prendono di più pesanti, le altre mantengono quelle anche fino a terra (**aiJnen apotiJentai ej aϕri genouenai kai; proslanbanousi pacuterou-, aiJde; eJkeinou- kai; nevri gh- diaswousin**)»; *In Alc.*, pp. 179-180, a cura di A. PH. SEGONDS, Paris 1986, p. 241: «Ora queste cose – analisi e sintesi – convengono assolutamente alla natura dell'anima, che discende dai luoghi più perfetti a quelli più imperfetti mediante una sintesi di nozioni e l'aggiunta di alcune tuniche estranee (**dia ;.. prosqesew tinwn ajJlotriwn citwwn**), fino ad essere murata nella spessa prigione del corpo e, al contrario, sale mediante l'analisi e la separazione di quanto non è per lei conveniente, finché, divenuta nuda (**gumhti- genoneh**), si unisca alle forme immateriali ed esse stesse separate». *Ibidem*, 224, p. 276: «Nel corso della sua [dell'anima] discesa, infatti, l'universo ha spinto su di essa [l'anima] delle vite multiformi e delle tuniche variopinte (**citwhe- poikiJtoi**), che la [l'anima] trascinano verso la costituzione mortale e le impediscono di contemplare gli esseri».

⁴⁸ Si veda MACROBIO, *Somm.*, 1, 11, 12, a cura di I. WILLIS, Lipsiae 1963, p. 47: «né subito [l'anima] dalla perfetta incorporeità si riveste di un mantello color argilla (*luteum corpus induitur*), ma gradualmente, attraverso silenziose alterazioni e un allontanamento piuttosto lungo dalla purezza semplice e sciolta da ogni vincolo si accresce mediante incrementi determinati del corpo astrale: infatti nelle singole sfere che sono poste sotto il cielo si riveste di uno strato di materia astrale (*aetheria obvolutione vestitur*), in modo da adattarsi, attraverso queste sfere, gradatamente all'unione con questo rivestimento di terra (*societati huius indumenti testei*) e perciò con tante morti quante sono le sfere che attraversa, l'anima giunge a questa che sulla terra è chiamata vita».

⁴⁹ *C.H.* 1, 24/26 a cura di A. J. FESTUGIÈRE, pp. 52-88. In questa lunga sezione si narra della risalita del Nous al cielo mediante la deposizione delle vesti assunte nella discesa. Il passo è stato analizzato da A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, III, Paris 1953, pp. 123-152, soprattutto p. 130 (le vesti deposte nell'ascesa) e pp. 146-148 (la veste celeste rivestita dagli eletti). Il testo è tratto dal *Poimandres*, quindi molto probabilmente è anteriore ad Origene, diversamente dal resto del *corpus*. Per la datazione del *Corpus Hermeticum* si veda A. CAMPLANI, *Riferimenti biblici nella letteratura ermetica*, in «Annali di storia dell'esegesi», 10 (1993), 2, pp. 375-425, soprattutto p. 386. Secondo

Plotino,⁵⁰ e si trova poi molto di frequente in Porfirio e Proclo.⁵¹ Secondo Giamblico la funzione di questi diversi indumenti assunti dall'anima è di proteggere lo spirito, di permettere all'anima il movimento, nonché di unire corpo e spirito,⁵² mentre per Olimpiodoro⁵³ tali vesti costituiscono la condizione imprescindibile perché l'anima, dopo la morte, possa subire delle pene sensibili: come già detto l'immagine del veicolo dell'anima sarà in seguito preferita perché più adatta ad assolvere alla funzione di principio di movimento.

Connesso con l'immagine della spoliatura, da parte dell'anima, delle sue vesti nel ritorno al cielo, è il problema della sorte finale dell'anima stessa: se essa cioè, dopo la morte, permarrà completamente incorporea o conserverà un sottilissimo rivestimento corporeo. Il problema viene affrontato per la prima volta in forma esplicita nel *Corpus Hermeticum*,⁵⁴ dove viene affermato che l'anima deporrà la veste nella sfera stessa in cui l'aveva assunta. In seguito vengono proposte diverse soluzioni sul destino ultimo di questa veste dell'anima, che alcuni concepiscono immortale, altri mortale ma tuttavia più duratura del corpo materiale, altri ancora sdoppiano in due indumenti, l'uno destinato a perire con il corpo e l'altro indivisibilmente congiunto all'anima immateriale.⁵⁵ Proclo ritiene che solo la virtù sia in grado di purificare l'anima

l'autore il *Poimandres* non potrebbe essere posteriore alla seconda metà del III sec. d.C. Per l'influsso dell'ermetismo sui Padri si veda G. SFAMENI GASPARRO, «*Gnostica et Hermetica*». *Saggi sullo Gnosticismo e sull'Ermetismo*, Roma 1982, pp. 263-308: mancano riferimenti all'opera di Origene.

⁵⁰ *Enn.* 1, 6 (1), 7, a cura di E. BRÉHIER, p. 103: «Bisogna dunque ancora ascendere verso il bene al quale ogni anima aspira: Se qualcuno l'ha visto, sa quello che io dico, quanto è bello. Viene desiderato come bene e il desiderio sale ad esso, ma lo ottengono solo quanti salgono in alto, si volgono verso di lui e si spogliano delle vesti di cui si erano rivestiti nella loro discesa (**ajoduoneuoi- ajkatabaimonte-hjfiessneqa**), come coloro i quali salgono verso i santuari dei templi devono purificarsi e lasciare i propri vecchi abiti e salirvi spogliati (**iantiw ajogesei- twi prin kai; to; gumnoi- ajienai**) finché, avendo abbandonato, in questa salita, tutto quanto fosse estraneo a Dio (**efw- ah ti- parel qwn ej th/ajabasei pah ofon aj lotrion tou' qeou**), possono vedere solo a solo nel suo isolamento, nella sua semplicità e purezza l'essere dal quale ogni cosa dipende, verso il quale è rivolto tutto, perché è l'essere, la vita e il pensiero, la causa della vita, dell'intelligenza e del pensiero».

⁵¹ Cfr. ad esempio PORFIRIO, *Abst.*, I, 31, a cura di J. BOUFFARTIGUE - M. PATILLON, Paris 1979, I: «Ci dobbiamo spogliare delle molte nostre tuniche (**ajoduteon aja tou; pollou; hmin citwta-**), sia di questa visibile e di carne, sia di quante abbiamo indossato di sotto, a contatto con le tuniche di pelle (**ton te ofaton touton kai; sarkinon kai; ou; efwqen hjfiessneqa prosecei- ofta- toi- dermatinon-**), e diventati nudi e privi di tuniche (**gumnoi; de; kai; ajitwne-**) saliamo nello stadio a gareggiare le olimpiadi dell'anima»; PROCLO, *In Alc.*, pp. 179-180.

⁵² In Ioh. Stob., 1, 49, 43 (1, 385, 3-10 Wachsmuth.): «Perché gli uni, come la maggior parte dei platonici, situano immediatamente l'anima stessa nel corpo, che serve propriamente da strumento. Gli altri credono che tra l'anima incorporea e il vaso corporeo vi siano degli indumenti (**peribluata**) eterei, celesti e spirituali che, avvolgendo la vita intellettuale, sono posti davanti ad essa come un baluardo per proteggerla, che inoltre sono al suo servizio in qualità di veicoli e che d'altra parte la uniscono secondo una certa proporzione al corpo solido legandola mediante certi legami intermedi comuni». Secondo A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation*, II, p. 237, n. 4, quanti negano l'esistenza di questi indumenti sarebbero Albino e Proclo, mentre la dottrina dei **peribluata** è documentata nel *Corpus Hermeticum* e in Giamblico.

⁵³ In *Plat. Gorg.* 50, 3, a cura di L.G. WESTERINK, Leipzig 1970, pp. 264-265: «E bisogna sapere anche questo, che è stata attaccata all'anima anche una tunica spirituale (**pneumatiko; citwa**): e anche questa subisce la pena o patendo troppo caldo o troppo freddo».

⁵⁴ *C.H.*, 1, 24-26, cfr. *supra*, nota 36.

⁵⁵ Si possono vedere, tra le diverse testimonianze: Proclo, *In Tim.*, III, pp. 234-238, a cura di E. DIEHL, Lipsiae 1904, pp. 303-317; Giamblico in Ioh. Stob. 1, 49,43 (1, 384, 19-28 Wachsmuth-Hense).

stessa e di spogliarla di ogni passione e tunica indossata nella sua discesa sulla terra.⁵⁶ Olimpiodoro immagina addirittura una triplice purificazione dopo la morte: una ha luogo sulla terra e interessa il corpo terreno, cioè la tunica di conchiglia (**oĵtreino~ citwn**), le altre avvengono nel regno dell'aldilà e riguardano, rispettivamente, il corpo pneumatico, cioè la tunica di spirito (**pneumatiko~ citwn**) e il corpo di luce, la tunica luminosa (**augoeidh~ citwn**).⁵⁷

Accanto all'immagine delle vesti celesti dell'anima, in epoca più tarda compare l'immagine della veste di luce o di fuoco che l'anima indossa dopo la morte.⁵⁸ Questa veste di fuoco si immagina lasciata dall'anima in cielo prima della sua discesa ed appartiene alla stessa natura dei demoni e degli dei. La ragione per cui tale veste viene definita di fuoco è che si considerava il cielo di fuoco, posto sotto le stelle, come la sede delle anime.

L'immagine origeniana della veste sottile e luminosa per raffigurare il corpo dei risorti presenta, quindi, molti elementi di contatto con la rappresentazione della corporeità dei risorti espressa da certi testi gnostici, ma anche con la dottrina platonica del veicolo dell'anima, con il concetto del corpo pneumatico e celeste rivestito dall'anima nella sua discesa nel mondo, con l'immagine del corpo di fuoco o di luce assunto dall'anima dopo la morte. Essa appare come uno dei tanti modi per difendere, contro una concezione troppo materialistica di resurrezione, la diversità fisica tra il corpo terrestre e quello risorto: una diversità che il maestro alessandrino difende sempre strenuamente.

Un'identità fisica tra il corpo terreno e quello risorto, non viene, infatti a mio avviso mai affermata da Origene: tuttavia alcuni (Guèraud-Nautin,⁵⁹ Dorival⁶⁰) hanno creduto di individuarla chiaramente in un passo del trattato *La Pasqua* (3.b). Nel testo in questione il divieto imposto a Mosè da Dio di levarsi i sandali sulla terra santa viene interpretato, grazie al ricorso alla simbologia della pelle, come un richiamo ad allontanare dall'anima ogni mortalità derivante dal peccato, mentre la contrapposta ingiunzione agli Ebrei di mangiare la Pasqua con i piedi calzati rimanda alla necessità di essere

⁵⁶ Si veda *In Tim.*, III, p. 330, p 297: «Bisogna dire che solo la virtù purificatrice salva le anime, eliminando e facendo sparire le nature materiali e le passioni a noi congiunte fin dalla nascita, e, portandola verso l'intelligenza e facendole abbandonare le tuniche che aveva indossato (**toũ~ citwna-, ou~ ejedusato, kataleiposan**)».

⁵⁷ *In Plat. Phaed.*, a cura di W. NORVIN, Lipsiae 1913, p. 121.

⁵⁸ Si veda MACROBIO, *Somm.*, I, 12, 13, a cura di I. WILLIS, Lipsiae 1963, p. 50: nel passo si afferma che, nelle singole sfere che attraversa, l'anima si riveste di un corpo che accresce la propria luminosità (*luminosi corporis amicitur accessu*); *C.H.* X, 18, a cura di A.D. NOCK, Paris 1945, pp. 121-122: «Quando, dunque, l'intelletto si è separato dal corpo terrestre, subito indossa la tunica che gli è propria, la tunica di fuoco (**ton iflion eujuv ejedusato citwna, ton purinon**), che non poteva avere quando si è stabilito nel corpo terrestre: la terra, infatti, non sopporta il fuoco».

⁵⁹ *Origène. Sur la Pâque*, Paris 1979, pp. 134-135. Gli studiosi osservano come l'esegesi origeniana si fondi su di un'etimologia del nome Egitto che ritorna in *Pasc.* 43,8, secondo cui esso significa «residenza straniera» e diviene pertanto simbolo del mondo terreno, esilio per le anime decadute dal cielo. I sandali, in quanto di pelle, sarebbero il segno del fatto che la carne resusciterà.

⁶⁰ G. DORIVAL, *Origène et la résurrection de la chair*, in L. LIES (ed), *Origeniana Quarta*, Innsbruck - Wien 1987, p. 308.

sempre pronti alla chiamata di Cristo. Passando da un'interpretazione morale a una spirituale l'esegeta riferisce l'intero episodio della Pasqua alle realtà escatologiche e, pertanto, anche i calzari diventano simbolo del corpo risorto in quanto rappresentano il legame della carne all'anima (idea platonica del corpo-vincolo-carcere). La simbologia della pelle (elemento morto = mortalità, morte) induce tuttavia l'autore a riportare il discorso sul piano morale, per evitare la possibilità di fraintendimenti circa la natura fisica del corpo risorto: si introduce quindi il tema della mortificazione delle membra di carne come presupposto necessario per entrare nel regno dei cieli. Il mutamento improvviso di prospettiva si spiega, a mio avviso, proprio in relazione alla preoccupazione origeniana di prendere le distanze da una concezione materialistica di resurrezione.

Le contraddizioni presenti nelle rappresentazioni di resurrezione dell'Alessandrino emergono con maggiore evidenza nel momento in cui si allarga lo sguardo al più ampio contesto dell'escatologia origeniana, che contempla una successione di mondi e l'apocatastasi finale, con conseguente reintegrazione degli esseri razionali nella loro condizione originaria. In una tale prospettiva Origene si interroga sulla condizione finale dei corpi e ipotizza anche la possibilità della dissoluzione finale della materia corporea, al termine di un lungo processo di spoliamento del corpo che, iniziato al momento della resurrezione, terminerà alla fine dei tempi: secondo una tale concezione la veste di incorruttibilità e di immortalità potrebbe configurarsi, dunque, soltanto come uno stato provvisorio, la resurrezione del corpo rappresenterebbe solo una tappa della dinamica soteriologica (6.a; 6.b).

4. *La distinzione tra resurrezione e metensomatosi*

Origene fa spesso riferimento, nella sua opera, alla questione della metensomatosi, la dottrina che sosteneva il passaggio di una stessa anima umana in corpi successivi e diversi: umani, animali, astrali. Nonostante le accuse postume rivolte a Origene di aver sostenuto la metensomatosi, egli la rifiuta assolutamente in base ad argomentazioni sia filosofiche che bibliche: un corpo è, infatti relativo ad una determinata anima e non può essere cambiato; è assurdo che le anime pecchino in un corpo e siano punite in un altro; gli uomini, esseri primari, non possono trasmigrare in corpi animali, esseri secondari; l'uomo, creato «a immagine di Dio» non può mai perdere tale immagine.⁶¹

I passi di 1Cor 15,53 e 2Cor 5,1-4 vengono invocati da O. per distinguere la resurrezione dalla metensomatosi: nella resurrezione, infatti, lo stesso sostrato corporeo assume qualità differenti a seconda del luogo in cui si trova,

⁶¹ Si veda sul tema M. MARITANO, *L'argomentazione scritturistica in Origene contro i sostenitori della metensomatosi*, in G. DORIVAL - A. LE BOULLUEC et al. (edd), *Origeniana Sexta, Origène et la Bible*, Leuven 1995, pp. 251-276; M. MARITANO, *Metensomatosi*, in A. MONACI CASTAGNO (ed), *Origene*, pp. 274-276.

ma tuttavia permane identico (4.a); l'altra differenza è rappresentata, poi, dal carattere definitivo della veste indossata dall'uomo nella resurrezione, contrapposto alla provvisorietà di tale veste nella metensomatosi: nel ciclo di reincarnazioni l'abito corporeo è, infatti, destinato ad essere continuamente cambiato dall'anima nel trapasso dalla condizione umana a quella animale o a quella vegetale, mentre per Origene è uno stesso il corpo che si assottiglia, si appesantisce e assume qualità diverse a seconda del luogo in cui si trova. La critica alla metensomatosi (4.c) mossa da Origene si fonda sulla Scrittura che, da una parte, parla di imminente fine del mondo, incompatibile con l'idea dell'eternità del mondo presupposta dalla metensomatosi, dall'altra afferma (1Cor 15,53) che nella resurrezione il corpo mortale e corruttibile si sopravvestirà di immortalità e incorruttibilità. È proprio tale immagine a permettere a Origene di cogliere meglio lo scarto tra metensomatosi e resurrezione e di conciliare per quanto possibile la preesistenza delle anime, che ammette con i sostenitori della metensomatosi, e il dogma cristiano della resurrezione.

Conclusioni

La complessità della visione origeniana di resurrezione, si spiega se si tiene conto della straordinaria ricchezza di proposte soteriologiche ed escatologiche che caratterizzano la cristianità delle origini.

Il nostro autore, per la formazione platonica ricevuta, mostra una naturale resistenza verso l'affermazione della resurrezione della carne: quanti la sostengono sono per lui, infatti, gli **aplousteroi**, dai quali vuole distanziarsi. Per farlo elabora una concezione spiritualizzata di resurrezione, sottolineando la diversità tra corpo terreno e corpo risorto: non si tratta, quindi, di un rivestirsi del medesimo indumento corporeo, con le stesse caratteristiche del corpo terreno (mancano, ad esempio, i tratti sessuali), ma di un rivestimento mediante una veste sottile e luminosa, simile al corpo degli angeli. Insistendo sulla corrispondenza tra il livello spirituale raggiunto dall'anima e la consistenza e luminosità del corpo, egli giunge persino a concepire la resurrezione corporea come una tappa nell'interminabile processo che porterà l'uomo, mediante una lenta spoliatura di ogni rivestimento superfluo, all'assimilazione all'incorporeità di Dio: si tratta di una concezione che Origene attribuisce ad altri, ma che in realtà non appare affatto estranea al suo orizzonte mentale. Presto al centro di aspre polemiche proprio a causa di simili rappresentazioni della resurrezione, è costretto a tornare a più riprese sull'argomento della corporeità dei risorti.

A quanti apparentavano la sua dottrina della resurrezione a quella gnostica e a chi, invece, come gnostici, pagani e cristiani colti criticavano un'interpretazione del dogma della resurrezione in senso materialistico, egli risponde con argomenti diversi e talvolta contraddittori.

Contro i primi, da una parte, si sforza di dimostrare una continuità tra corpo terreno e corpo risorto, sulla base della dottrina dell'*eidōs somatikōn* e del *logos spermatikōs*; esprime la trasformazione subita dai corpi nei termini di una vestizione, da parte del sostrato corporeo amorfo, delle qualità di immortalità e incorruttibilità; rifiuta la rappresentazione platonica e gnostica della morte come sprezzante spoliatura della corporeità terrena e non accetta, conseguentemente, di concepire la nudità come stato proprio dei risorti. Dall'altra, tuttavia, sembra rendersi conto della vicinanza tra la dottrina di resurrezione da lui prospettata e quella sostenuta in certi ambienti gnostici (o gnosticizzanti, come ad esempio gli avversari di Paolo a Corinto) e, quindi, per potersi più agevolmente distanziare da loro, fa slittare il discorso dalla corporeità dei risorti all'immortalità dell'anima. Lo gnostico Eracleone e gli oppositori di Paolo a Corinto non sono, quindi, per Origene da considerare negatori della resurrezione perché rifiutano la resurrezione della carne, ma perché confutano l'immortalità dell'anima: con questo ribaltamento egli può al tempo stesso prendere le distanze da una rappresentazione materialistica di resurrezione, difendere l'idea della radicale differenza qualitativa tra corpo terreno e corpo risorto (che esprime attraverso l'immagine di una veste eterea e luminosa, che ricorda sia il corpo dei risorti di certi testi valentiniani, che il corpo pneumatico o di luce della tradizione platonica) e dimostrare la centralità della dottrina platonica dell'immortalità dell'anima per comprendere il dogma cristiano della resurrezione.

Contro i pagani come Celso, infine, precisa la specificità del dogma della resurrezione rispetto alla dottrina della metemempsicosi.

Tutti questi diversi obiettivi polemicici sono alla base delle diverse e talvolta incoerenti rappresentazioni origeniane del dogma della resurrezione: accanto al rifiuto dell'immagine platonica e gnostica della nudità per rappresentare i risorti si è potuta, infatti, constatare una predilezione per quella di un rivestimento mediante una veste sottile e luminosa, che ricorda da vicino raffigurazioni escatologiche gnostiche; vicino alla professione di fede nella resurrezione, la mal celata speranza per una condizione finale di assoluta incorporeità; davanti alla ferma credenza nell'immortalità dell'anima, una naturale repulsione per la resurrezione della carne, non affermata mai chiaramente.

APPENDICE

IMMAGINI DELLA VESTE IN RIFERIMENTO
ALLA RESURREZIONE NELL'OPERA DI ORIGENE1. *Definizione origeniana di «ciò che è corruttibile» e di «ciò che è mortale»:*
*1Cor 15,53*a. Nel trattato *I principi*, l'anima è l'incorruttibilità di cui si parla in 1Cor 15, 53:¹

«E questa materia corporea, che ora è corruttibile, rivestirà l'incorruttibilità allorché comincerà ad usare del corpo l'anima perfetta e istruita sulle verità incorruttibili. Non meravigliarti se dico veste del corpo l'anima (*si velut indumentum corporis perfectam animam dicimus*), che qui per la parola di Dio e la sua sapienza è chiamata incorruttibilità, dal momento che lo stesso creatore e signore dell'anima Cristo Gesù è detto veste dei suoi santi (*Christus Iesus indumentum sanctis*), come dice l'Apostolo: *Rivestitevi del Signore Gesù Cristo* (Rom 13,14). Come Cristo è veste dell'anima (*Christus indumentum est animae*), così si capisce come anche l'anima possa essere chiamata veste del corpo (*anima indumentum esse dicitur corporis*), in quanto è l'ornamento che ne riveste e ricopre la natura mortale. Perciò l'espressione: *È necessario che questo essere corruttibile rivesta l'incorruttibilità*² equivale a dire: è necessario che questa natura corruttibile del corpo riceva la veste dell'incorruttibilità, l'anima che possiede in sé l'incorruttibilità, perché ha rivestito Cristo che è sapienza e parola di Dio (*neesse est naturam hanc corruptibilem corporis indumentum accipere incorruptionis, animam habentem in se incorruptionem, pro eo videlicet quod induta est Christum, qui est sapientia et verbum Dei*)».

b. L'autore continua precisando meglio il significato dell'espressione paolina di 1Cor 15,53 e prevede un lungo cammino prima che il corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità e il corpo mortale rivesta l'immortalità:³

«Quando questo corpo, che un giorno avremo glorioso, parteciperà della vita, allora attingerà ciò che è immortale per cui diventerà anche incorruttibile ...⁴

Perciò in maniera mirabile l'apostolo, guardando prima alla condizione generale della materia corporea di cui l'anima fa sempre uso, quale che sia la qualità che la caratte-

¹ *Princ.* II, 3,2 (*SCh* 252,252,49 - 254,66). Il testo è nella traduzione di M. SIMONETTI in ORIGENE, *I principi*, Torino 1968, pp. 248-249, alla quale si farà d'ora in poi riferimento nella segnalazione del numero di pagina.

² 1Cor 15,53.

³ *Princ.* II, 3,2 (*SCh* 252, 254,66-68,77-256,99), pp. 249-250.

⁴ Segue un passo in cui si specifica la distinzione tra ciò che è mortale e ciò che è corruttibile: la corruttibilità è propria di tutti gli esseri corporei, comprese piante e pietre, mentre la mortalità è applicabile solo agli esseri animati.

rizza – ora fa uso della materia carnale, poi farà uso di quella più sottile e pura che chiamano spirituale (*nunc quidem carnali postmodum vero subtiliori et puriori quae spiritalis dicitur*) –, dice: *È necessario che questo essere corrottile rivesta l'incorruttibilità* (necesse est corruptibile hoc induere incorruptionem);⁵ quindi guardando alla condizione specifica del corpo dice: *È necessario che questo essere mortale rivesta l'immortalità* (necesse est mortale hoc induere immortalitatem).⁶ Incorruttibilità e immortalità che altro saranno se non sapienza parola e giustizia di Dio, che danno forma all'anima, la rivestono e l'adornano (*incorruptio autem et immortalitas quid aliud erit nisi sapientia et verbum et iustitia dei, quae formant animam et induunt et exornant*)? Perciò è detto che l'essere corrottile riveste l'incorruttibilità e l'essere mortale riveste l'immortalità (*et ita fit ut dicatur quia corruptibile incorruptionem induit, et mortale induit immortalitatem*). Infatti anche se ora progrediamo molto, tuttavia, poiché conosciamo imperfettamente e profetiamo imperfettamente e vediamo confusamente come attraverso uno specchio⁷ quelle stesse cose che ci sembra di comprendere, questo essere corrottile non ha ancora rivestito l'incorruttibilità e questo essere mortale non ha ancora rivestito l'immortalità (*nondum corruptum hoc induit incorruptionem, neque mortale ab immortalitate circumdatur*). E poiché senza dubbio si protrae a lungo questa nostra educazione nel corpo, cioè fino a quando i corpi di cui siamo rivestiti per la parola la sapienza e la perfetta giustizia di Dio meriteranno incorruttibilità e immortalità (*usque quo ipsa corpora nostra, quibus circumdati sumus, propter verbum dei et sapientiam ac perfectam iustitiam incorruptionem immortalitatemque mereantur*), perciò è detto: *È necessario che questo corpo corrottile rivesta l'incorruttibilità e questo corpo mortale rivesta l'immortalità* (necesse est corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem)».

c. Un'analogia terminologica con il precedente brano si riscontra in una rappresentazione dell'incarnazione del Salvatore descritta in *Excerptum 59*:⁸

«Rivestì (**ejedusato**) dapprima il seme derivato da colei che aveva generato, non da esso contenuto ma contenendolo in potenza; e questo a poco a poco prende forma grazie alla conoscenza. Arrivato nel Luogo, Gesù trovò da rivestire il Cristo (**euřen Jhsou- Criston ejdusasqai**) che era stato preannunciato, che avevano annunciato i profeti e la legge, che è immagine del Salvatore. Ma anche questo Cristo psichico, che rivestì, era invisibile (**oJyuciko- Cristo-, oh ejedusato, aprato- hn**): ma era necessario che questi che veniva nel mondo, al fine di essere visto, tenuto e di vivere come gli altri, avesse anche un corpo sensibile. Perciò gli viene intessuto un corpo di sostanza psichica invisibile (**aujwufainetai ej th- afanou- yucikh- oujsia-**), giunto nel mondo visibile per potenza di divina preparazione».

d. Il passo di 1Cor 15,53-54 viene messo in relazione con un altro passo paolino in cui la resurrezione è rappresentata mediante la metafora della veste, cioè 2Cor 5,1-4 in un brano del *Contro Celso*:⁹

⁵ 1Cor 15,53.

⁶ 1Cor 15,53.

⁷ Cfr. 1Cor 13,9.12.

⁸ *Exc 59* (*SCh* 23,176-178). Il testo è nella traduzione di M. SIMONETTI (ed), *Testi gnostici greci e latini*, Firenze 1993, e ad essa si farà d'ora in poi riferimento nella segnalazione del numero di pagina.

⁹ *Cels.* V, 19 (*GCS* II,20,25-21,10). Il testo è nella traduzione di A. COLONNA in ORIGENE, *Contro Celso*, Torino 1971, pp. 430-431, e ad essa si farà d'ora in poi riferimento nella segnalazione del numero di pagina. Chi vive nelle tende è colui il quale corre verso Dio in *Ex.Hom* V, 2 (*GCS* VI, 185, 19-22), in ORIGENE, *Omellie sull'Esodo*, Roma 1981, traduzione di M.I. DANIELI, p. 100: «Noi abitiamo, infatti, in tende, dalle quali non vogliamo essere spogliati, ma sopravvestiti (*habitamus enim in tabernaculis, ex quibus nolumus expoliari, sed supervestiri*) (2Cor 5,4). Mostra che abita nelle tende colui che, libero

«Perciò, dunque la nostra speranza non è *quella dei vermi* né l'anima nostra *desidera il corpo che è putrefatto* : però, sebbene il corpo sia necessario per trasferirsi da un luogo all'altro, l'anima che ha avuto cura della sapienza,¹⁰ secondo quanto è detto: *la bocca del giusto avrà cura della sapienza*¹¹ comprende la differenza tra la *dimora terrestre* destinata a perire (**epigeiou oikia~ ... katal uonenh-**) nella quale è il tabernacolo, ed il tabernacolo stesso, nel quale i giusti *che vi si trovano*¹² *sospirano aggravati*, non perché desiderano uscire dal tabernacolo, ma perché vogliono *rivestirsi al di sopra di esso*¹³ (**nh; qe'onte~ to; skhho~ apēkdusasqai aj la; tw'skhmei ependusasqai**), così che da questo sopravvestire (**ek tou'ependusasqai**) *ciò che è mortale sia assorbito dalla vita*.¹⁴ Dal momento infatti che tutta la natura del corpo è corruttibile, sorge la necessità che questo tabernacolo corruttibile *vesta la incorruttibilità*¹⁵ (**to; fqarton touto skhho~ ependusasqai afqarsian**) e che l'altra parte di esso, la quale risulta mortale e quindi capace di morte, che è conseguenza del peccato, rivesta la immortalità (**to; eferon aujou'... ejdusasqai ajanasian**); per conseguenza, quando la corruttibilità rivestirà la incorruttibilità e la mortalità si rivestirà dell'immortalità (**ofe to; fqarton ejdusetai thn afqarsian kai; to; qnhton thn ajanasian**), allora si realizzerà quanto è stato predetto anticamente dai profeti: cioè la morte perderà *la vittoria*, per cui essa ci ha vinti e soggiogati a lei, e si spezzerà il suo pungolo,¹⁶ con cui trafigge l'anima non del tutto protetta (**oujpanth/pefragneuhn yuchn**), e le infligge le piaghe che nascono dal peccato».

e. Il versetto di 1Cor 15,53 è analizzato anche in un passo del *Commentario a Giovanni*,¹⁷ dove Origene obietta allo gnostico Eracleone l'idea che l'anima sia mortale e si dissolva:

«Ma se per morte dell'anima intende la dissoluzione totale e la sua scomparsa, noi non saremo d'accordo, perché non ci riesce neppure di concepire una sostanza mortale che si trasforma in immortale e una natura corruttibile che si trasforma in incorruttibile.¹⁸ Sarebbe come dire che un essere da corporeo si trasforma in incorporeo, quasi che ci fosse un substrato comune alle due nature, corporea e incorporea, il quale permane: così come, a giudizio di chi ha approfondito queste cose, l'elemento materiale permane, allorché le qualità si trasformano in incorruttibili. Ma altro è dire che la natura corruttibile riveste l'incorruttibilità, altro è dire che una natura corruttibile si trasforma in incorruttibile (**oujtaujon de; e'stin <to> thn fqarthn fusin ejduesqai afqarsian, kai; to; thn fqarthn fusin metaballein eij afqarsian**). Lo stesso si deve dire per quanto riguarda la natura mortale, che non si trasforma in immortale, ma riveste l'immortalità (**oujnetaballoush~ nen eij ajanasian, ejduonenh- de; aujh**)».

e senza alcun bagaglio, si affretta verso Dio». A questa traduzione si farà d'ora in poi riferimento nella segnalazione del numero di pagina.

¹⁰ Traduco qui diversamente da A. Colonna, per mettere in evidenza la ripresa terminologica tra **h'nelethkuia~ nelethsei**.

¹¹ Sal 36,30.

¹² Mi discosto da A. Colonna, che traduce: «quelli che sono giusti»: **oi lohte~** è, infatti, citazione letterale di 2Cor 5,4. Così traduce anche P. RESSA, in ORIGENE, *Contro Celso*, Brescia 2000, p. 389.

¹³ A. Colonna traduce qui: «indossarlo sopra».

¹⁴ 2Cor 5,1-4.

¹⁵ 1Cor 15,53.

¹⁶ Vengono qui riecheggiate 1Cor 15,55: «O morte, dove sta la tua vittoria?» e Os 13,14: «Sarò la tua morte, o morte!».

¹⁷ *Io. Com.* XIII, p. 61 (*GCS* IV, p. 293, r. 14-23). Il testo è in ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Torino 1968, traduzione di E. CORSINI, pp. 555-556.

¹⁸ Cfr. 1Cor 15,53.

2. *1Cor 15,53 e 2Cor 5,1-8 in difesa di una certa continuità tra corpo terrestre e corpo risorto*

In un passo del *Commento ai Romani*¹⁹ (come nel passo di *Contro Celso* VII,32, che citeremo in seguito) viene sostenuta l'identità tra corpo terreno e corpo risorto spiegando la trasformazione come eliminazione della mortalità:

«Qualcun altro forse potrà dire che Paolo ha chiamato mortale questo corpo in cui ora siamo,²⁰ per differenziarlo da un altro che è immortale. Ma cosa sia un corpo immortale lo stesso apostolo lo insegna in altri passi dove dice: *È necessario infatti che questo corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità e questo corpo mortale rivesta l'immortalità* (necesse est enim ut corruptibile hoc induat incorruptionem, et mortale hoc induat immortalitatem),²¹ e non vi è dubbio che, tolta via la mortalità, questo stesso che ora è mortale, divenga corpo immortale (*et dubium non est quin dempta mortalitate hoc ipsum quod nunc mortale est, immortale efficiatur corpus*)».

3. *La continuità tra corpo terrestre e corpo risorto espressa attraverso l'immagine della veste*

a. Il problema dell'identità tra corpo terrestre e corpo risorto nell'opera *I principi*:²²

«Che dunque? Se è certo che noi faremo uso dei corpi e si dice che risorgeranno i corpi che sono morti (infatti non può propriamente risorgere se non ciò che prima è morto) non c'è dubbio che questi risorgeranno affinché noi li assumiamo una seconda

¹⁹ *Rom. Com.* VI, 1 (Hammond Bammel II, p. 459, r. 77-83). Il testo è in ORIGENE, *Commento alla lettera ai Romani*, I, Casale Monferrato (Torino) 1985, traduzione di F. COCCHINI, p. 305. Lo stesso concetto si trova espresso in *Orat.* 25,3 (*GCS* II, p. 359, r. 11-15) «dunque ciò che in noi è corruttibile si rivesta della santità e dell'incorruttibilità nella castità e nella totale purità (**to; fqarton hūwRn ejdu-sasqw thn ej agneia/kai;pash/kaqarothti agiwsuhn kai;afqarsian**); e quanto è mortale, una volta spogliato dalla morte, si rivesta dell'immortalità del Padre (**kai;to;qnhton ajfiesasqw, touR qanatou kathrgmenou, thn patrikhn ajanasian**)». Un'identità tra corpo terreno e corpo risorto sembra presupposta anche da *Ps. Hom.* 36,V,VI (*BP* 18 ed. E. Prinziavalli, p. 236, r. 14; p. 238, r. 30) dove Sal 36,37, «l'uomo pacifico ha i resti» viene interpretato come un'allusione alla resurrezione (resti= corpo), e la trasformazione viene ancora una volta spiegata attraverso una citazione di 1Cor 15,53. Il testo è in ORIGENE, *Omelle sui Salmi*, Firenze 1991, edizione e traduzione di E. PRINZIVALLI, pp. 235-237: ad essa si farà d'ora in poi riferimento nella segnalazione del numero di pagina: «Dunque *custodisci l'innocenza e mira all'equità, perché l'uomo pacifico ha i resti* (quoniam sunt reliquiae homini pacifico) (Sal 36,37). Mi chiedo quali siano i resti (*reliquiae istae*) che sono riservati all'uomo pacifico. Si è soliti parlare di resti (*reliquias*) quando lo spirito si separa dal corpo, perché, considerando che lo spirito è la parte principale dell'uomo, ciò che rimane, il corpo, viene chiamato *resti* (*quae superest pars corporis reliquiae nominantur*). Se dunque crediamo alle parole dell'apostolo il quale afferma che il corpo è seminato nella corruzione, cioè nel tempo della morte, e si alza nell'incorruttibilità (cfr. 1Cor 15,42), quando verrà il tempo della resurrezione, allorché il corpo da corruttibile si rivestirà dell'incorruttibilità e da mortale si rivestirà dell'immortalità (*cum etiam corruptibile hoc induerit incorruptionem et mortale hoc induerit immortalitatem*) (cfr. 1Cor 15,53), allora l'uomo pacifico avrà i suoi resti. Lì i resti dell'uomo pacifico saranno nella pace e nel riposo. Infatti il Signore dice dei pacifici, dato che *saranno chiamati anche figli di Dio* (Gv 17,24): *Padre, voglio che dove sono io, siano anch'essi* (Mt 5,9): dunque *l'uomo pacifico ha con Cristo i resti* (Sal 36,37)».

²⁰ Il passo si inserisce nel commento a Rm 6,12: «Non regni dunque il peccato nel vostro regno mortale».

²¹ 1Cor 15,53.

²² *Princ.* II, 10,1 (*SCh*, p. 252, p. 376, r. 26-35), pp. 331-332.

volta in conseguenza della resurrezione (*his iterum ex resurrectione induamur*). Infatti una cosa è conseguenza dell'altra, perché, se i corpi risorgono, risorgono perché noi li assumiamo (*ad indumentum nostri resurgunt*); e se noi dobbiamo essere dotati di corpo (come effettivamente è necessario), il corpo non deve essere altro che il nostro».

b. In un passo del trattato *La Pasqua*, l'immagine dei calzari di pelle che devono essere indossati da quanti mangiano la Pasqua (Es 12,11) sembra suggerire ad Origene un riferimento al corpo resuscitato:²³

«Il testo dice anche che coloro che mangiano la Pasqua hanno *i calzari ai piedi* (**ta; upodhuata ejh toi- posin**),²⁴ cosa che ad alcuni sembrerebbe essere contraria a quanto dichiarato a Mosè:²⁵ poiché Mosè poneva il piede sulla *terra santa*, gli viene ordinato di *sciogliere il calzare dai suoi piedi* (**lusa<i> to; upodhmja ejh twh podwh aujou**).²⁶ Come, dunque, anche la Pasqua essendo santa, a coloro che la mangiano viene ordinato di calzare i loro *calzari* (**upodedesqai keleuontai ta; upodhuata aujwh**)? Queste cose tuttavia non sono in contrasto, riguardano però aspetti diversi: quando infatti uno calca la *terra santa*,²⁷ gli viene ordinato di non avere alcuna mortalità, non avendo più alcuna sua mortalità da nascondere (**oujlenian nekrothta ejh aujwecein keleuetai oujeti nevlwn aujou nekrothtavina perikaluptein**), quando invece mangia la Pasqua, gli viene ordinato di mangiare *in fretta* per essere pronto, come anche l'Apostolo insegna dicendo: *Con i vostri piedi calzati nella preparazione del Vangelo* (**upodhsaenoi tou- poda- uwh ejh efoimasia/tou'eujgeliou**).²⁸ Affinché, venuto il *giorno*,²⁹ possa uscire senza impedimento (**ajenpodistw-**), gli viene ordinato di essere calzato (**upodedesqai keleuetai**); con questo però (l'Apostolo) mostra anche un qualcosa di più manifesto: ciò che riguarda la resurrezione della carne, venendosene anch'essa con noi quando usciamo dall'Egitto (**ta;peri;ajastasew- sarkov, sunerxercomenh- kai; aujh- hiih thn Aigupton ejiousin**); dobbiamo perciò *mortificare le membra che sono sulla terra: fornicazione, impurità, lascivia, idolatria*³⁰ e via di seguito (**nekrwsai gar hnh- ta; meyh dei' ta; eji; th- gh- porneian akaqarsian ajelgeian eijwlatrian kai; ta; ejh[-]**), e così uscire dall'Egitto».

c. L'anima si spoglia del corpo terrestre dopo la morte nelle *Omellerie sui Numeri*:³¹

«Di quelle mansioni che attendono l'anima una volta spogliata del proprio corpo (*anima corpore exuta*), anzi una volta di nuovo rivestita del suo corpo (*corpore suo rursus induta*), il Signore ha proclamato nel Vangelo».

d. Ancora stessa immagine nell'*Esortazione al Martirio*:³²

«Quando il momento dia l'opportunità, mediante quella che viene considerata essere la morte, di svestirsi del corpo di morte (**ekdusasqai to; swmh tou'qanatu**)».

²³ *Pasc.* 37,2-38,4 (a cura di O. GUÉRAUD - P. NAUTIN, Paris 1979, pp. 226-228). Il testo è in ORIGENE, *Sulla Pasqua. Il papiro di Tura*, Milano 1989, traduzione di G. SGHERRI, pp. 109-111.

²⁴ Es 12,11.

²⁵ Es 3,5.

²⁶ Es 3,5.

²⁷ Es 3,5.

²⁸ Ef 6,15.

²⁹ Cfr. Rm 3,12.

³⁰ Gal 5,19-20.

³¹ *Num. Hom.* XXVII, 2.(GCS VII, p. 258, r. 27-29). Il testo si trova in ORIGENE, *Omellerie sui Numeri*, Roma 1988, traduzione di M.I. DANIELI, p. 372.

³² *Mart.* 3 (GCS I, p. 4, r. 23-25).

4. *1Cor 15,53 e 2Cor 5,1-10 per spiegare la differenza tra resurrezione e metemorfosi*

a. Nel lungo passo che segue, tratto dal *Contro Celso* ³³ e volto a illustrare la vera dottrina della resurrezione, Origene ripropone i testi paolini di 1Cor 15,53 e 2Cor 5,1:

«Converrà ora aggiungere a quanto abbiamo detto sopra su questo argomento una sola osservazione: non è certo come pensa Celso, *per avere fraineso la dottrina della reincarnazione, che noi parliamo di resurrezione*; al contrario è perché noi sappiamo che l'anima, la quale per sua natura è incorporea e invisibile, ha bisogno quando si trova in un qualsiasi luogo corporeo, di un corpo appropriato per sua natura a questo luogo (**hJth' eJuth' fusei ajwmato~ kai; ajrato~ yuch; ej; panti; swmatikw/ topw/ tugcanousa deetai swmato~ oikeyou th/fusei tw/topw/ekeinw**). Questo corpo ella lo porta, talvolta dopo essersi tolto il vestito precedente, necessario per il primo stato, ma superfluo per questo secondo, talvolta invece ponendolo sopra a quello che aveva prima, per la ragione ch'ella necessita di un vestito migliore, per giungere alle regioni più pure, eteree e celesti (**oper opou nen forei' ajekdusanenh <to> proteron ajagkaibn nen perisson de;wJ pro; ta;deutera, opou de;ependusanenh w/proteron eice, deonenh kreittono~ ejduwato~ eij tou; kaqarwterou~ kai;aijeriou~ kai;ouj;aniou~ topou~**). Ella così ha abbandonato, nascendo a questo mondo, la placenta che era necessaria per il suo sviluppo nel seno della madre (**apexedusato nen epi; thn thde genesin ejconenh to;crhsimon pro; thn ej th/uštera/th' kuoush~**), fino a che dimorava in essa,³⁴ l'anima ha indossato sotto di questo il vestito che era necessario per un essere che doveva venire a vivere sulla terra³⁵ (**ejedusato de;uJ jekeino oJhn ajagkaibn tw/ epi;gh' meJlonti diazhh**).

Inoltre, dacché esiste una *dimora terrestre* della tenda, che è necessaria in qualche modo alla tenda, le Scritture affermano che la dimora terrestre *della tenda* sarà distrutta, ma che la tenda rivestirà *una dimora non costruita da mano umana, eterna nei cieli* (**to; de; skhho~ ejendusasqai oikian ajeiropoihton aijwion ej; toi' ouj;anoi'**).³⁶ E gli uomini di Dio dicono: *questo essere corruttibile rivestirà l'incorruttibilità* (**to; nen fqarton ejdusasqai aujo;afqarsian**)³⁷ la quale è differente dall'incorruttibile; *l'essere mortale rivestirà l'immortalità* (**to; de; qnhton ejdusasqai ajanasian**),³⁸ che è cosa diversa dall'immortale ... Ecco dunque a che cosa ci esorta la Scrittura, dicendo che noi rivestiremo la incorruttibilità e la immortalità; come vestimenti, per colui che ne è rivestito e ne è cinto, esse non permettono che l'uomo il quale ne è vestito subisca la corruzione o la morte (**ejdusasqai legwn thn afqarsian kai; thn ajanasian, ajina wJ ejduwata tw/ ejdusanenw/ kai; perieconenw/ twh toiutwn ejdunatwn ouk ejafqarhhai hJajoqanein perikeimenon auja**)».

b. Di seguito Origene spiega inoltre che è erronea la visione di Celso, secondo cui la dottrina della resurrezione sarebbe postulata dall'identificare la beatitudine con la contemplazione di Dio:³⁹

³³ *Cels.* VII, 32 (*GCS* II, p. 182, r. 28; p. 183, r. 21), pp. 612-613.

³⁴ A. Colonna traduce: «fino a che quella esisteva».

³⁵ A. Colonna traduce: «per un essere che doveva venire al mondo».

³⁶ 2Cor 5,1.

³⁷ 1Cor 15,53.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Cels.* VII, 33 (*GCS* II, p. 183, r. 29; p. 184, r. 5), p. 613.

«Sappia dunque ognuno cui interessi saperlo, che per le altre funzioni noi abbiamo necessità di un corpo, dacché ci troviamo in un luogo materiale, e di un corpo tale, qual è la natura del luogo materiale: avendo necessità di un corpo, noi indossiamo sopra *la tenda* quelle qualità sopraddette (**deomenoi tou'swnato- ejenduwneqa tw'skhmei ta; proeirhmena**). Ma per conoscere Dio non abbiamo alcun bisogno del corpo. Difatti la conoscenza di Dio non avviene attraverso l'occhio del corpo, ma dello spirito: questo infatti vede ciò che è ad immagine del creatore, ed ha ricevuto dalla provvidenza di Dio il potere di conoscere Dio».

c. Preesistenza e resurrezione, ma non metensomatosi nel *Commento al Cantico dei Cantici*:⁴⁰

«E se è così (se cioè l'anima viene nel corpo formato nel ventre della donna come immessa dall'esterno), si deve ricercare se essa sopraggiunga dopo essere stata creata proprio allora, allorché è stato formato il corpo, sì da far pensare che il motivo della sua creazione sia stato la necessità di animare il corpo, ovvero se sia stata fatta molto tempo prima e per una qualche causa venga ad assumere il corpo. Se si pensa che per qualche causa l'anima è stata tratta al corpo, è oggetto della scienza cercar di sapere quale sia questa causa.

È anche oggetto di ricerca se l'anima si rivesta del corpo una volta soltanto (*semel tantum corpore induatur*) e una volta deposto non lo cerchi più, ovvero se, dopo averlo assunto e deposto, lo assuma una seconda volta (*et id postmodum depositum ultra non quaerat, an cum semel susceptum deposuerit, iterum assumat*); e nel caso lo assuma una seconda volta, se lo conserverà sempre ovvero una volta in un dato momento lo deporrà (*et si secundo, sumptum semper habeat an aliquando iterum abiciat*). E dato che, secondo l'autorità delle Scritture, è imminente la fine del mondo e questa condizione di corruttibilità si trasformerà in incorruttibilità,⁴¹ non sembra esservi incertezza che nella condizione attuale di vita l'anima non può venire nel corpo una seconda e una terza volta. Se infatti si accetta questo, necessariamente consegue che, succedendosi trapassi di questo genere, il mondo non conoscerà fine».

5. *Rappresentazione del corpo dei risorti*

a. Il corpo dei risorti è simile a quello degli angeli secondo *I principi*:⁴²

«Pertanto, come abbiamo già detto, la sostanza materiale che per natura è tale da potersi trasformare da tutto in tutto, quando è tratta alle creature inferiori, prende forma in corpo spesso e solido (*in crassiorem corporis statum solidioremque formatur*), così da distinguere le varie specie visibili del mondo; ma quando presta la sua opera a creature più perfette e beate, risplende nel fulgore dei corpi celesti e adorna con corpo spirituale (*in fulgore caelestium corporum micat et spiritalis corporis indumentis*) sia gli angeli di Dio sia i figli della resurrezione:⁴³ di tutti costoro sarà creato lo stato vario e diverso dell'unico mondo».

⁴⁰ *Ct. Com.* II (*GCS VIII*, p. 147, r. 4-17). Il testo è in ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, Roma 1976, traduzione di M. SIMONETTI, pp. 150-151.

⁴¹ Cfr. 1Cor 15,53.

⁴² *Princ.* II, 2,2 (*SCh*, p. 252, p. 248, r. 32-41), p. 244.

⁴³ 1Cor 15,40 .44; Mt 22,30; Lc 20,36.

b. Nel *Commento a Matteo* si afferma che esso sarà sottile e luminoso:⁴⁴

«come è il corpo degli angeli, etereo e luce folgorante (**ofoiavejsti ta; twñ aggelwn swmata, aijjeria kai; augoeide; fw^l-**)».

c. Diversamente dai Sadducei, dai Samaritani e dagli avversari di Paolo a Corinto, che secondo Origene negavano non solo la resurrezione della carne, ma anche quella dell'anima, vi sono coloro i quali non credono alla resurrezione della carne sostenuta nella chiesa, ma pur sempre a una forma di resurrezione e sperano che l'anima si rivestirà non di questo corpo, ma di un altro, etereo e migliore: si noti la sorprendente analogia di tale concezione con la rappresentazione origeniana di resurrezione del testo b.:⁴⁵

«L'anima restando vivente, ma rivestendo qualcosa di etereo o di migliore (**ouk ekeino nen apolanbanoush- to; swma ejduonmh- de; aijjerion ti kai; kreitton**)».

d. I beati vengono rappresentati come puri spiriti nel trattato *La preghiera*:⁴⁶

«Quanto alla potenza del Signore che è presente nella Chiesa, Paolo dice: *Essendo radunati voi e il mio spirito con la potenza del Signore*, come se la potenza del Signore fosse non solamente con gli Efesini, ma anche con i Corinzi. Ora, se Paolo, ancora rivestito di carne corporea (**oJeji to; swma perikeimeno~ Paulo~**) ha pensato di essere portato col suo spirito a Corinto, non è ardito pensare che i beati usciti dai loro corpi vengano in spirito, forse più velocemente di colui che è nel corpo, in mezzo alle assemblee. Per tali ragioni non si devono tenere in poco conto le preghiere che si fanno nelle chiese, perché esse hanno veramente qualche cosa di eccellente per chi legittimamente vi prende parte».

e. Nelle omelie su *Ezechiele* si afferma che gli uomini godono di condizione migliore rispetto ai demoni, che pure sono di una corporeità sottile, perché destinati alla resurrezione:⁴⁷

«Fa' anche tu il tuo lamento sopra il re di Babilonia e di': *Come è che è cessato l'esattore?*,⁴⁸ con ciò che segue. Rifletti a quale grande speranza sei stato chiamato, o uomo, tu che dici di essere prigioniero della carne (*carne circumdatus*): *Non mi hai spremuto come il latte e coagulato come il cacio? Tu mi hai vestito di pelle e di carne e mi hai tessuto di ossa e di nervi* (cute et carnibus me vestisti, ossibus et nervis me contextisti).⁴⁹ Tu, dunque, che così descrivi la tua condizione, ecco che piangi e quell'altro che non è rivestito di carne (*ille qui carne non est indutus*), viene da te compianto: tu sei stato chiamato a quella speranza da cui egli precipitò».

⁴⁴ *Mat. Com.* XVII, 30 (GCS X, p. 671, r. 19-21).

⁴⁵ *Mat. Com.* XVII, 29 (GCS X, p. 667, r. 12-14).

⁴⁶ *Orat.* XXXI, 5 (GCS II, p. 399, r. 8-13).

⁴⁷ *Ez. Hom* XIII, 2 (GCS VIII, p. 444, r. 7-14). Il testo è in ORIGENE, *Omelie su Ezechiele*, Roma 1987, traduzione di N. ANTONIONO, pp. 203-204. Il principe di Tiro viene quindi identificato subito dopo con Israele decaduta, compianta dalla chiesa dei pagani, che dovrà salire in cielo al posto degli angeli precipitati. La contrapposizione tra i demoni precipitati ed incorporei e l'uomo dotato di corporeità pesante, ma chiamato alla resurrezione della carne, viene reinterpretata più semplicemente e potremmo dire più banalmente come antitesi tra Israele e la chiesa.

⁴⁸ Is 14,4.

⁴⁹ Gb 10,10-11.

f. Il corpo dei beati e quello dei dannati alla resurrezione ne *I principi*:⁵⁰

«Bisogna poi anche vedere se questa espressione (le tenebre esteriori di Mt 8,12 ss.) non significhi che, come i santi nella resurrezione riceveranno luminosi e gloriosi i corpi nei quali durante questa vita avevano vissuto in maniera santa e pura, così tutti gli empi che in questa vita hanno amato le tenebre degli errori e la notte dell'ignoranza, saranno rivestiti, dopo la resurrezione, di corpi oscuri e neri (*obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur*), sì che l'oscurità dell'ignoranza, che in questo mondo aveva offuscato l'intimo delle loro menti, nel mondo futuro sia visibile anche come indumento esteriore del corpo (*per exterius corporis appareat indumentum*). Interpretiamo nello stesso modo anche il carcere⁵¹ (*de carcere*)».

g. Una condizione particolare, di assoluta nudità, è quella delle anime di coloro i quali sono morti prima di Cristo e ne attendono la venuta nell'Ade):⁵²

«e quando la sua anima divenne nuda del corpo (**guml;swmato~ genoueno~ yuch**) egli andò fra le anime, nude dei corpi (**tai~ gumai!~ swmatwn yuca!**), per convertire quelle che volevano volgersi a lui, oppure quelle che egli riteneva, per ragioni a lui note, le più adatte ad essere convertite»

6. *Il problema della sorte finale dei corpi*

a. Lo stato finale delle creature secondo il trattato *I principi*:⁵³

«Poiché, come abbiamo detto, la natura razionale era soggetta a mutamento e alterazione sì che, in relazione ai suoi meriti, fosse dotata di un corpo diverso di questa o quella qualità (*pro meritis etiam diverso corporis uteretur indumento illius vel illius qualitatis*), Dio, che conosceva in anticipo quali sarebbero state le diverse condizioni delle anime o potenze spirituali, ha creato anche la natura corporea che secondo la volontà del creatore potesse trasformarsi, cambiando di qualità, come richiedesse la situazione. Essa continua ad esistere fino a quando esistono le creature che se ne servono di rivestimento (*rationabiles naturae, quae indigeant indumento corporeo*). E poiché esisteranno sempre le creature razionali che avranno bisogno del rivestimento corporeo, esisterà sempre anche la natura corporea del cui rivestimento dovranno far uso le creature razionali (*cuius indumentis uti necesse est rationabiles creaturas*). Se poi qualcuno riuscirà a dimostrare che la natura razionale è incorporea, quando si sarà spogliata del corpo, vivrà di per sé, e che essa è in condizione peggiore quando se ne libera, risulterà necessariamente che la natura corporea non sussiste in maniera primaria, bensì ad intervalli a causa delle varie vicende delle creature razionali».

b. In un altro testo de *I principi*⁵⁴ l'Alessandrino contempla la possibilità, prospettata da alcuni (più probabilmente si tratta di un'ipotesi valutata da lui stesso) che dopo la morte il corpo degli uomini diventi via via più leggero fino al raggiungimento di uno stato di totale incorporeità:

⁵⁰ *Princ.* II, 10,8 (*SCh*, p. 252, p. 392, pp. 265-274), p. 343.

⁵¹ 1Pt 3,19.

⁵² *Cels.* II, 43 (*GCS I*, p. 166, r. 8-11), p. 175.

⁵³ *Princ.* IV, 4,8 (*SCh*, p. 268, p. 422, pp. 320-335), pp. 559-560.

⁵⁴ *Princ.* II, 3,3 (*SCh*, p. 252, p. 256, pp. 100-113), pp. 250-251.

«Tuttavia quanti credono che le creature razionali possano vivere anche senza corpo, a questo punto potranno osservare: *se è vero che questo corpo corrottile rivestirà l'incorrottilità* (corruptibile hoc induet incorruptionem) *e questo corpo mortale rivestirà l'immortalità* (mortale hoc induet immortalitatem) *e la morte sarà infine inghiottita*,⁵⁵ ciò non vuole significare altro se non che sarà abolita la materia sulla quale la morte poteva avere un certo effetto, perché a tutti coloro che sono dotati di corpo la materia corporea offusca l'acutezza della mente. Invece se sono liberi dal corpo possono evitare del tutto questo molesto turbamento. Ma poiché costoro non possono sperare di essere liberati in un solo momento di ogni indumento corporeo (*non ad subitum omne indumentum corporeum effugere poterant*), dobbiamo credere che essi si troveranno in corpi più sottili e puri, che non possono più essere vinti dalla morte né punti dal suo pungolo».⁵⁶

7. *Immagini della veste in riferimento alla resurrezione in testi di area valentiniana o marcionita*

a. L'elemento psichico identificato con «ciò che è mortale», viene deposto dall'elemento spirituale all'ingresso della camera nuziale

Mi pare che l'interpretazione di Eracleone di 1Cor 15,53 criticata da Origene nel *Commento a Giovanni* (1.c) si possa ricondurre alla rappresentazione escatologica valentiniana secondo cui l'elemento psichico (l'anima), come una veste, viene deposto dall'elemento spirituale (spirito) prima di entrare nell'Ogdoade. Essa, documentata da Clemente e Ireneo, scaturisce dall'interpretazione della parabola matteana dell'invitato alle nozze. Riporto per intero qui la lunga sezione di *Estratti da Theodoto* che va dal 58 al 65, in cui il processo salvifico viene descritto come assunzione di varie vesti, corrispondenti a diversi elementi, da parte del Salvatore. Come il Salvatore ogni spirituale si riveste di quegli stessi elementi, cui toccherà una sorte differente allorché, terminato il banchetto nuziale, soltanto gli spirituali potranno entrare nella camera nuziale:⁵⁷

«58. Or dunque, dopo il regno della morte che aveva fatto una bella e seducente promessa ma nondimeno era stato ministero di morte,⁵⁸ dopo che ebbero ricusato tutti i principati e le divinità, il grande lottatore, Gesù, avendo assunto in sé la Chiesa in potenza (**Ahsou^l-Cristo; ejn eautw dunawi thn ejklhsian ajnalabwn**), l'elemento eletto e l'elemento chiamato,⁵⁹ l'elemento spirituale da parte di colei che lo aveva generato e l'elemento psichico dell'economia, portò in salvo e in alto ciò che aveva assunto (**ojajeswsen kai; ajhneken aper ajelaben**), e per mezzo di questi elementi anche gli elementi con essi consustanziali. *Se infatti le primizie sono sante, lo è anche la massa, se la radice è santa, lo sono anche i rami*⁶⁰.

59. Rivestì (**ejedusato**) dapprima il seme derivato da colei che aveva generato, non da esso contenuto ma contenendolo in potenza; e questo a poco a poco prende forma grazie alla conoscenza. Arrivato nel Luogo, Gesù trovò da rivestire il Cristo (**euren Jhsou^l-Criston ejdusasqai**) che era stato preannunciato, che avevano annunciato i profeti e la legge, che è immagine del Salvatore. Ma anche questo Cristo psichico, che rivestì,

⁵⁵ 1Cor 15,53 ss.

⁵⁶ 1Cor 15,55.

⁵⁷ *Exc. Theod.*, pp. 58-65.

⁵⁸ Rom 5,12 ss.; 7,10.

⁵⁹ Mt 22,14.

⁶⁰ Rom 2,16.

era invisibile (**oJyuciko; Cristo; oh ejedusato aprato- hn**): ma era necessario che questi che veniva nel mondo, al fine di essere visto, tenuto e di vivere come gli altri, avesse anche un corpo sensibile. Perciò gli viene intessuto un corpo di sostanza psichica invisibile (**aujwufainetai ej th- afanou- yucikh- oujsia-**), giunto nel mondo visibile per potenza di divina preparazione.

60. Perciò le parole *Lo Spirito santo verrà su di te*⁶¹ indicano la creazione del corpo del Signore; e *la potenza dell'Altissimo ti adombrerà*⁶² indicano la formazione che io ha impresso al corpo nel seno della Vergine.

61. Che egli fosse diverso dagli elementi che ha assunto è chiaro (**aujo; efero- hn wh ajeihfen**) da ciò che afferma: *Io sono la Vita; io sono la Verità; io e il Padre siamo una cosa sola.*⁶³ *E fa conoscere così l'elemento spirituale che ha assunto, e quello psichico:* il fanciullo cresceva e progrediva in sapienza:⁶⁴ infatti l'elemento spirituale ha bisogno di sapienza e quello psichico di diventare grande. Grazie a ciò che scorreva giù dal fianco⁶⁵ mostrava che, grazie allo scorrere via delle passioni, le sostanze, che erano mescolate con le passioni, ne vengono liberate e sono salvate. E allorché egli dice: *Bisogna che il Figlio dell'Uomo sia respinto oltraggiato crocifisso,*⁶⁶ è chiaro che egli parla come di un altro, cioè dell'elemento passibile. E dice: *Vi precederò il terzo giorno in Galilea;*⁶⁷ infatti egli precede tutte le cose; e alludeva al fatto che avrebbe sollevato l'anima occultamente salvata e l'avrebbe reintegrata nel luogo dove ora la precede. Egli morì allorché lo abbandonò lo Spirito che era disceso su di lui nel Giordano,⁶⁸ e che non si è messo per sua parte ma si è ripiegato, affinché anche la morte potesse operare. Come infatti il corpo avrebbe potuto morire se in esso era presente la vita? In tal modo la morte avrebbe prevalso anche sul Salvatore, e questo è assurdo. Ma la morte è stata vinta con inganno: infatti, allorché il corpo morì e la morte lo vinse, il Salvatore, ricacciando indietro il raggio della potenza (contraria) che lo aveva assalito, distrusse la morte e fece risorgere il corpo morto, cacciando via le passioni. Così gli elementi spirituali, che hanno avuto fede, sono salvati al di sopra di quelli, avendo rivestito le anime come vesti nuziali (**ejdunata gamwn ta; yuca; labonta**)».⁶⁹

62. Il Cristo psichico siede alla destra del Demiurgo, secondo quanto dice anche Davide: *Siedi alla mia destra.*⁷⁰ Siede fino alla consumazione finale, affinché vedano colui che hanno trafitto.⁷¹ Trafissero ciò che era visibile, cioè la carne del (Cristo) psichico. Infatti è detto: *Non sarà spezzato alcun osso di lui,*⁷² come a proposito di Adamo la profezia ha indicato allegoricamente l'anima come osso.⁷³ Infatti l'anima di Cristo, mentre il corpo pativa, fu deposta nelle mani del Padre.⁷⁴ Invece l'elemento spirituale che sta nell'osso non già viene deposto ma egli lo salva.

63. Il riposo degli elementi spirituali avviene nel giorno del Signore, cioè nella Ogdoad, che è detto il giorno del Signore, presso la Madre, mentre essi hanno ancora le anime, come indumenti (**ejoutwn ta; yuca; ta; ejdunata**), fino alla consumazione. Le altre anime fedeli stanno presso il Demiurgo: ma al momento della consumazione salgono

⁶¹ Lc 1,35.

⁶² Lc 1,35.

⁶³ Gv 14,6; 11,25; 10,30.

⁶⁴ Lc 2,40.

⁶⁵ Gv 19,34.

⁶⁶ Mc 8,31; Mt 20,19.

⁶⁷ Mt 26,32

⁶⁸ Mt 3,16.

⁶⁹ Mt 22,12.

⁷⁰ Sal 109,1.

⁷¹ Gv 19,37.

⁷² Gv 19,36.

⁷³ Gn 2,23.

⁷⁴ Lc 23,46.

anch'esse nell'Ogdoade. Allora si fa il banchetto di nozze, comune a tutti i salvati, finché tutti siano resi uguali e si conoscano uno con l'altro.

64. Di qui gli elementi spirituali, deposte le anime (**apogemena ta; pneumatika; ta; yuca**), insieme con la Madre che conduce lo sposo, anch'essi conducendo gli sposi, cioè i loro angeli, entrano nella camera nuziale entro il Limite, e vengono alla vista del Padre, diventati Eoni intellettuali, per le nozze intellettuali ed eterne della sizigia.

65. Il direttore del banchetto, il paraninfo delle nozze, l'amico dello sposo,⁷⁵ stando dinanzi alla camera nuziale e udendo la voce dello sposo, si rallegra e gioisce.⁷⁶ Questa è per lui la pienezza della gioia e del riposo».

La stessa identificazione della veste nuziale con le anime psichiche degli spirituali, pur se non così esplicita, si ritrova in Ireneo nell'opera *Contro le eresie*:⁷⁷

«Gli spirituali, deposte le anime (*exspoliatos animas*) e diventati spiriti intelligibili, senza essere impediti e visti entreranno nel Pleroma e saranno dati come spose agli angeli del Salvatore».

Tertulliano, nel trattato *La resurrezione dei morti*⁷⁸ insiste, contro avversari marcioniti e gnostici, che «ciò che è corruttibile» e «ciò che è mortale» vanno identificati, rispettivamente, con il sangue e con la carne:

«È infatti necessario che questo corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità e questo corpo mortale l'immortalità.⁷⁹ Che cosa è mortale, se non la carne? Che cosa è corruttibile, se non il sangue? E non ti venga in mente che l'Apostolo possa pensare diversamente, visto che si mette al riparo dalle obiezioni e si sforza di farti capire che ha parlato della carne: quando dice *Questo corpo corruttibile e questo corpo mortale*, lo dice tenendo in mano la pelle stessa. Certamente non avrebbe potuto riferire il termine 'questo' se non a qualcosa di materialmente presente: ricorriamo a tale parola, infatti, per indicare la presenza di un corpo. Vi sarà però differenza tra ciò che è corruttibile e la corruzione, e tra ciò che è mortale e la mortalità: altro, infatti, è ciò che subisce, altro ciò che fa subire. Quelle sostanze, pertanto, che sono soggette alla corruzione e alla mortalità, evidentemente la carne e il sangue, è necessario che siano soggette anche all'incorruttibilità e all'immortalità».

b. Il significato di 2Cor 5,4 per gnostici e marcioniti, in relazione alla resurrezione e al battesimo

La spiegazione di 1Cor 15,59 e 2Cor 5,4 fornita da Tertulliano nel trattato *La resurrezione dei morti*, in polemica con l'interpretazione marcionita (e gnostica) che espone brevemente, afferma che il corpo mortale, nella resurrezione, non sarà eliminato, ma ricoperto dall'incorruttibilità:⁸⁰

⁷⁵ Gv 2,9; 3,29.

⁷⁶ Gv 3,29.

⁷⁷ *Adv. Haer.* I, 7, 1 (*SCh*, p. 264, p. 100, r. 7; p. 102, r. 2). Si veda IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1997, traduzione di E. BELLINI, p. 63.

⁷⁸ *Resurr.* LI, 8-10 (*CCL XV, Tertulliani opera* II, p. 995, r. 41-53). Il testo è in TERTULLIANO, *La resurrezione dei morti*, Roma 1990, traduzione di C. MICAELLI, p. 174, e ad essa si farà d'ora in poi riferimento nella segnalazione del numero di pagina.

⁷⁹ 1Cor 15,52-53.

⁸⁰ *Resurr.* LIV (*CCL XV*, p. 1000, r. 1; p. 1001, r. 24), pp. 183-184.

«Questioni di tale genere (si riferisce alla definizione di carne come corpo animale in 1Cor 15,45) sono il più delle volte sollevate in base alla collocazione dei vocaboli, oppure a partire dall'equivoco significato di alcune parole. Poiché, infatti, negli scritti dell'Apostolo si trova anche quella frase: *affinché ciò che è mortale sia divorato dalla vita*,⁸¹ con evidente riferimento alla carne, ecco che si impadroniscono della parola 'divorare' per riferirla alla distruzione, ovviamente della carne, come se non usassimo mai anche espressioni del tipo: *ho divorato la bile* e *ho divorato il dolore*, con le quali intendiamo dire che li nascondiamo, li copriamo e li teniamo dentro di noi. Infine, dal momento che è scritto anche: *Bisogna che questo corpo mortale si rivesta di immortalità*,⁸² è dimostrato in che modo ciò che è mortale venga divorato dalla vita: lo è in quanto, rivestito dall'immortalità, ne viene nascosto e coperto, non in quanto viene consumato e perduto. *Dunque anche la morte*, tu dici, *sarà posta in salvo, una volta divorata*. Cerca di operare una distinzione in base ai concetti, pur nell'impiego delle identiche parole, e avrai una piena comprensione. C'è diversità tra la morte e ciò che è mortale: saranno dunque divorati, rispettivamente, in modi diversi. La morte non può ricevere in sé l'immortalità, ciò che è mortale lo può. È stato infine scritto che questo corpo mortale deve rivestire l'immortalità. Come dunque può riceverla? Essendo divorato dalla vita. E come è divorato dalla vita? Essendo accolto, ricondotto, racchiuso in essa. La morte, invece, giustamente divorata per la sua distruzione, poiché anch'essa, con il suo divorare, produce questo effetto. *La morte*, dice l'Apostolo, *ha divorato acquistando forza*⁸³ e perciò *è stata divorata nella contesa*. *Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? Dov'è, o morte, la tua contesa?*⁸⁴ Ugualmente anche la vita, che ovviamente è l'avversaria della morte, attraverso la contesa divorerà per la salvezza quello che la morte, per la contesa, aveva divorato per la perdizione».

Negli *Estratti da Teodoto* la resurrezione degli spirituali, che è partecipazione alla resurrezione del Salvatore nel battesimo, porta alla dissoluzione della corruzione:⁸⁵

«Colui che la Madre genera è condotto alla morte e nel mondo: colui che Cristo rigenera è trasferito alla vita nella Ogdoade. E muoiono al mondo e vivono a Dio, affinché la morte sia dissolta dalla morte e la corruzione dalla resurrezione. Infatti chi è segnato per mezzo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non può essere più assalito da nessun'altra potenza e per mezzo dei tre nomi è liberato da tutta la trinità di corruzione: dopo aver portato l'immagine del terrestre, allora porta l'immagine del celeste».⁸⁶

Nell'*Epistola a Regino* il Salvatore, risorgendo, rivela la verità, depone l'eone corruttibile e si trasforma in eone incorruttibile:⁸⁷

«Io so di annunciare la soluzione in cose difficili, ma non c'è nulla di difficile nella parola della verità. Dato però che la soluzione s'è presentata nel mezzo così da non lasciare niente nascosto, ma da mostrare ogni cosa apertamente circa la realtà – la distruzione del male e la rivelazione dell'eletto –, questa è l'emanazione della Verità e dello Spirito. La Grazia appartiene alla Verità. Il Salvatore ingoiò la morte. Tu non sei

⁸¹ 2Cor 5,4.

⁸² 1Cor 15,53.

⁸³ Is 25,8.

⁸⁴ 1Cor 15,55.

⁸⁵ *Exc. Theod.* 80,1-3.

⁸⁶ 1Cor 15,49.

⁸⁷ *Epist. Rhog.* 4. Il testo è nella traduzione di M. ERBETTA (ed), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento I/1*, Casale Monferrato (Torino) 1975, p. 247, e ad essa si farà d'ora in poi riferimento nella segnalazione del numero di pagina.

ritenuto ignorante in riguardo! Egli difatti ha depresso il mondo corruttibile. Egli si è trasformato in eone incorruttibile; si è levato, dopo aver ingoiato ciò che è manifesto per mezzo di ciò che è invisibile, e ci ha concesso la via dell'immortalità».

Allo stesso modo del Salvatore, gli pneumatici, rivestiti in questa vita di lui, saranno tratti al cielo e la resurrezione pneumatica assorbirà quella psichica e quella carnale:⁸⁸

«Allora, dunque, come l'apostolo ha detto: *Noi abbiamo sofferto con lui, siamo risorti con lui e siamo andati in cielo con lui.*⁸⁹ Ora, se siamo manifesti nel mondo rivestiti di lui e siamo raggio di lui, saremo pure afferrati da lui fino al nostro tramonto, fino cioè alla nostra morte in questa vita. Noi saremo tratti al cielo per mezzo suo come i raggi per mezzo del sole, senza che alcuno ci trattenga. Questa è la resurrezione pneumatica, la quale assorbe la psichica come pure quella carnale».

La resurrezione si configura come trasformazione, annullamento di ciò che è corruttibile a opera di ciò che è incorruttibile:⁹⁰

«Essa è la rivelazione di ciò che esiste, la trasformazione delle cose e passaggio a novità. L'incorruttibilità difatti scende giù sopra ciò che è corruttibile; la luce scorre in basso sulla oscurità e l'inghiotte; il pleroma riempie la mancanza. Son questi i simboli e le somiglianze della resurrezione. È lui (il Salvatore) colui che crea il bene».

Nel *Vangelo di Verità*⁹¹ l'autore rappresenta l'azione redentrice del Salvatore come una rivelazione, mediante la quale egli smette gli abiti rovinati e si riveste dell'incorruttibilità:

«Perciò apparve Gesù e rivestì quel libro (il libro dei viventi, scritto nel pensiero e nella mente del padre), e fu inchiodato al legno e rese pubblico l'editto del padre sulla croce. O quanto è grande questo insegnamento! È tirato giù alla morte, colui che è rivestito della vita eterna.

Egli svestì gli abiti rovinati e vestì l'incorruttibilità, che a nessuno è possibile togliergli, e attraversò gli spazi vuoti del terreno e raggiunse coloro che sono dispersi nell'oblio, essendo conoscenza e perfezione, leggendo ciò che sta nel padre per insegnare a coloro che possono imparare.

Quelli che possono imparare sono i viventi, scritti sul libro dei viventi, che riceveranno la conoscenza di se stessi dal padre, e torneranno a lui».

L'immagine di 1Cor 15,53 viene interpretata come annullamento della materia e del mondo attraverso l'azione del salvatore, che è incorruttibilità:⁹²

«Il suo (del Padre) segreto è il suo figlio, affinché dall'interno del padre lo conoscano e cessino di essere tormentati gli eoni alla ricerca del padre, essendo in riposo in lui, conoscendo che egli è il riposo che ha riempito la mancanza e annullò il vestito.

Il suo vestito è il mondo, nel quale servì.

⁸⁸ *Epist. Rheg.* 5, p. 247.

⁸⁹ *Rom* 8,17; *Ef* 2,5 ss. (*Col* 2,12; 3,1).

⁹⁰ *Epist. Rheg.* 13, p. 248.

⁹¹ *Ev. Veritatis*, pp. 42-45. Seguo qui la ripartizione in paragrafi di T. ORLANDI, *Evangelium veritatis*, Brescia 1992.

⁹² *Ibidem*, pp. 80-91.

Il luogo in cui è invidia e discordia è manchevole.
 Il luogo dell'unità è perfetto.
 La mancanza nacque perché non conoscevano il padre.
 Quando conoscono il padre, da quel momento non esisterà più la mancanza.
 Come accade per l'ignoranza di uno,
 quando egli conosce, la sua ignoranza scompare da sé.
 Come la tenebra scompare quando appare la luce,
 così la mancanza scompare nel compimento.
 Non appare più da quel momento il vestito, ma scompare nella concordia dell'unità.
 Le loro cose si rimettono bilanciate nel momento in cui l'unità compirà le vie all'interno dell'unità, e ciascuna lo riceverà nella conoscenza che lo purificherà dalla molteplicità verso l'unità, mangiando la materia in esso come un fuoco, e la tenebra nella luce e la morte nella vita».

c. La deposizione della veste del corpo e lo stato di nudità dei risorti

Platone sviluppa per primo l'immagine della morte come un denudamento del corpo terreno nel *Cratilo*:⁹³

«Per più modi, a me sembra che gli uomini sbagliano circa il potere di questo dio (Plutone), e che lo temano senza che egli lo meriti. Infatti, poiché ognuno di noi, una volta morto, sta sempre là, per questo temono; e poiché l'anima, nuda del corpo (**hlyuch; gumh; tou' swnto-**), a lui se ne va, anche di questo provano timore».

Un altro passo che presenta la stessa idea è nel *Gorgia*,⁹⁴ allorché Socrate racconta del cambiamento avvenuto dai tempi di Saturno a quelli di Giove circa il giudizio dei morti: all'epoca di Saturno, infatti, un giudice vivo giudicava uomini vivi nel giorno della loro morte mentre con Giove si introdusse la prassi che un giudice morto giudicasse uomini morti:

«E Giove disse: Già, i processi vanno male perché si fanno su persone vestite, perché vive (**ajpeconenoi ... oiJkrinonenoi**). Molti d'animo malvagio sono rivestiti di bel corpo, di nobiltà, di ricchezza (**hjfiesnenoi eipsi; swnta te kala; kai; genh kai; plouto-**), e al processo accorrono molti testimoni a deporre che sono vissuti giustamente. I giudici poi si lasciano impressionare da costoro, ed essi medesimi giudicano vestiti, con l'anima velata dagli occhi e dagli orecchi e da tutto il corpo (**kai; aufoi; ajpeconenoi dikazousi, pro; th' yuch' th' autwn ofqal mou; ... prokekalumenoi**). Tutto questo riesce d'ingombro, così i rivestimenti dei giudici come quelli dei giudicabili (**kai; ta; aujwn ajfiesnata kai; ta; tw'n krinonenwn**). Anzitutto la gente non dovrà più sapere prima quando morrà come accade ora. È già stato ordinato a Prometeo di togliere questo inconveniente. Poi trattasi di giudicare dei morti; quindi dovranno essere interamente nudi (**gumou; kriteon ajautwn toutwn**). E perché il giudizio sia giusto, nudo dovrà essere anche il giudice, cioè morto (**kai; ton krithn dei' gumon einai, teqnewta**) ed esaminare direttamente da anima ad anima le persone appena morte, senza accompagnamento di parenti e spoglie di tutto l'apparato di cui erano circondate sulla terra».

⁹³ *Cratylus* 403 b, in PLATON, *Oeuvres complètes*, a cura di L. MÉRIDIÉ, V², Paris 1931, p. 80. Il testo qui presentato è tratto da PLATONE, *Dialoghi*, I, Bari 1950, traduzione di M. VALGIMIGLI, p. 216.

⁹⁴ *Gorgias* 523 d-e, in PLATON, *Oeuvres complètes*, a cura di A. CROISÉ - L. BODIN, III², Paris 1923, p. 219. Il testo qui presentato è tratto da PLATONE, *Dialoghi*, IV, Bari 1927, traduzione di F. ZAMBALDI, p. 187.

Epitteto⁹⁵ definisce efficacemente il corpo umano come l'ultima tunica e così si esprime:

«E oltre quest'ultima tunica (**to;teleutaibn citwnarion**), cioè il mio corpo mortale, nulla ha su di me alcun potere».

M. Gigante⁹⁶ osserva che l'identificazione dell'ultima tunica con il corpo proviene ad Epitteto dal cinismo, e aggiunge la testimonianza del cinico Telete⁹⁷ che, probabilmente dipendendo da Bione, aveva paragonato la rinuncia alla vita allo spogliarsi di un mantello ormai logoro:

«E come depongo un mantello divenuto logoro (**ibation tribwna genowenon apeqehn**) e non «continuo» a portarlo, così anche la vita divenuta insopportabile «non» la trascino in lungo né rimango ad essa attaccato, ma non potendo più essere felice, la depongo».

Nel *Vangelo di Filippo* i risorti sono nudi della carne. Nel *logion* 23 viene affermato che per indossare la carne di Gesù occorre spogliarsi della carne terrena cosicché il timore di alcuni di risorgere nudi risulta ingiustificato:

«Alcuni temono di risorgere nudi. Perciò vogliono risorgere nella carne. Essi non capiscono che quelli che indossano la carne sono loro i nudi. Chi verrà spogliato, così da essere denudato, è colui che non è nudo. Carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio. Qual è la carne che non erediterà? Quella che indossiamo. Quale è invece quella che erediterà? La carne di Gesù con il suo sangue. Egli perciò ha detto: Chi non mangia la mia carne e non beve il mio sangue, non ha vita in sé. Che cosa è essa? La sua carne è il Logos e il suo sangue è lo Spirito Santo. Chi li ha ricevuti, ha cibo, bevanda e vestito».

Nell'*Epistola a Regino* si afferma che al momento della morte vi è un vantaggio, mediante la deposizione di ciò che è corruttibile, e una diminuzione del male.⁹⁸

«Tuttavia, mentre sei in questo mondo, che cosa ti manca? È questo che ti sforzasti di imparare: la placenta del corpo, cioè la vecchiaia; e tu sei corruttibile! Tu hai la partenza come vantaggio, ché, andandotene non consegnerai ciò che è migliore. Il male ha una diminuzione, ma c'è un grazie per questo! Ora non c'è nulla che ci trae in salvo da questo mondo, ma il tutto, cioè noi. Siamo salvi. Abbiamo ricevuto la salvezza dal suo limite al termine (*completamente*). Pensiamo in questo modo; accettiamo in questo modo!».

Alla morte, una volta depresso il corpo mortale, gli spirituali risorgeranno immediatamente e saranno salvi.⁹⁹

«Ci sono però alcuni, i quali vogliono assicurarsi, nel chiedere circa quelle cose di cui chiedono, se colui che è salvo, lasciandosi dietro il corpo, sarà salvato immediatamente.

⁹⁵ *Dissertationes*. I, 25,21, in Épictète, *Entretiens*, I.I, a cura di J. SOUILHÉ, Paris 1948, p. 92.

⁹⁶ M. GIGANTE, *L'ultima tunica*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia e Lettere e Belle Arti di Napoli», 45 (1970), p. 39. Il tema è trattato anche da P. WENDLAND, *Das Gewand der Eitelkeit*, in «Hermes», 51 (1916), pp. 481-485.

⁹⁷ *Teletis Reliquiae*, a cura di O. HENSE, Tubingae 1909, pp. 16 ss.

⁹⁸ *Epist. Rheg.* 9, p. 247.

⁹⁹ *Epist. Rheg.* 10, pp. 247-248.

Nessuno deve dubitare a tal riguardo! In che modo pertanto le membra visibili, morte, non si sono salvate? Perché le membra vive, che sono in esse, eran prossime a risorgere. Che cos'è dunque la resurrezione? È lo scoprimento per sempre di coloro che sono risorti».

d. La veste che indossano i risorti dopo la deposizione dell'abito carnale

Nel *Vangelo di Filippo* (*logion* 24), il tema del ribaltamento dei valori nel mondo dell'aldilà viene espresso attraverso un'immagine paradossale; le vesti, infatti, saranno dopo la resurrezione più importanti dei soggetti che le rivestiranno:

«in questo mondo chi indossa gli abiti è più prezioso degli abiti stessi. Ma nel regno dei cieli gli abiti sono più preziosi di chi li ha indossati con acqua e fuoco. Questi purificano il luogo intero».

Alcune volte l'autore parla di vesti di luce, necessarie allo gnostico per entrare nel regno dei cieli, rendendosi in tal modo invisibile agli arconti nella salita; così recita il *logion* 77:

«Quelli che si sono rivestiti della luce perfetta non sono visti dalle potenze e non possono essere trattenuti dalle stesse. Questa luce però vien rivestita con il mistero, cioè con l'unione (il sacramento del talamo)».

La stessa immagine ricompare nel *logion* 106:

«L'uomo perfetto non solo non potrà essere fermato, ma non potrà neppure essere visto. Se lo vedessero, lo fermerebbero. Nessuno può procurarsi tale grazia in alcun altro modo, se non indossando la luce perfetta e divenendo lui pure luce perfetta. Dopo che l'avrà rivestita entrerà nella luce. Questa è la luce perfetta».

e. La veste simbolo del battesimo e dell'eucarestia

Oltre al motivo della veste di luce è ricorrente nel *Vangelo di Filippo* l'immagine della veste come simbolo della trasformazione operata dal sacramento battesimale.

Nel *logion* 43 del *Vangelo di Filippo* Dio viene rappresentato come il tintore che, mediante il battesimo, rende splendenti le vesti umane:

«Dio è tintore. I colori buoni, detti i veri, cessano solo col cessare delle cose dipinte con gli stessi. Lo stesso avviene con quelli dipinti da Dio. Poiché i suoi colori sono immortali, essi (i dipinti) sono resi immortali, grazie alle sue droghe. Ora, Dio intinge chi intinge per mezzo dell'acqua!».

Lo stesso motivo di Dio-tintore si ritrova nel *logion* 54:

«Il Signore entrò nella tintoria di Levi. Prese settantadue colori e li gettò nella caldaia. Quindi li estrasse tutti bianchi, dicendo: Il Figlio dell'Uomo è venuto così, come un tintore!».

Il sacramento stesso del battesimo viene definito come l'atto di rivestirsi di un Uomo vivo nel *logion* 101:¹⁰⁰

«L'acqua viva è corpo. È necessario che indossiamo l'Uomo vivo. Per questo, (il battezzando), stando per scendere nell'acqua, si denuda: per indossare quello».

L'immagine della veste nel *Vangelo di Filippo* non viene applicata solo al sacramento del battesimo, mentre nel *logion* 27 veste indispensabile per il credente viene designata altresì l'eucarestia:

«Non disprezzate l'agnello! Senza di lui non è possibile vedere la porta (del plèroma). Nessuno, nudo, potrà accedere al re».

¹⁰⁰ A. ORBE in *La teologia del Spirito Santo = Estudios Valentinianos IV (An Gr 158)* Roma 1966, pp. 54-56 mette in relazione questo *logion* con *Ref. V, 5,8,44*, un passo della *Grande Rivelazione dei Naasseni* in cui si afferma che entrando nella casa di Dio occorre spogliarsi delle vesti terrene per rivestirsi dello Spirito verginale.