

Selene Zorzi

IN PRINCIPIO ERA AGLAIA.
STORIA DEL DIVORZIO TRA CHARIS E DIVINITÀ FEMMINILE NELLA
FILOSOFIA (TARDO)ANTICA

Abstract

This study intends to present the traces of the doctrinal development of the figure of Charis within the Platonic tradition and the story of the conceptual divorce between Charis and feminine divinity within Christian theology. This is the story of the absorptions and recompositions of the rays of Beauty through many prisms. In concluding, the essay indicates some obstacles that prevented the history of Christian thought from formulating a complete theory of Beauty and argues that the elimination of such obstacles would bring additional doctrinal development.

In memoriam di Kari Elisabeth Borresen

In questo studio, intendo presentare in modo sintetico le tracce dello sviluppo dottrinale che ha portato, nella tradizione filosofica platonica antica, al divorzio concettuale tra *charis* e divinità femminile¹.

Prima di riflettere sull'incanto della bellezza, il popolo greco lo ha descritto identificandolo nel gruppo inscindibile delle tre Cariti², figlie di Zeus: Eufrosyne è la bellezza nell'aspetto di allegria, gioia, giubilo; Talia è la bellezza come fioritura e abbondanza e Aglaia incarna la bellezza nel senso dello splendore, non separato dalla forma sensibile. *Charis*, infatti, in greco ha un valore sensuale. Ausiliari di Eros e di

¹ Ho trattato il tema in modo diffuso in *Desiderio della bellezza (Eros tou kalou) da Platone a Gregorio di Nissa. Tracce di una rifrazione teologico-semantica*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2007. Per l'evoluzione del concetto di femminilità nella storia della teologia cristiana rimando al mio *Al di là del "genio femminile"*. *Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014.

² Cfr. ESiodo, *Teogonia*, 945.

Afrodite (facevano parte del suo corteo), le Cariti erano altresì compagne delle Muse e si associavano ai banchetti degli dèi. Eros, da parte sua, presenterà indubbi collegamenti con lo splendore e la luce degli occhi.

Il mito o l'immagine assembla sistemicamente significati che poi la filosofia, o la ragione discorsiva, scompone in vari argomenti, il cui numero è considerevole (eros, donna, corpo, bellezza, sensualità, solo per citarne alcuni). Per seguire tale sviluppo, propongo di lasciarci accompagnare dall'immagine della rifrazione della luce in un prisma. Nella rifrazione prismatica, infatti, la luce non solo si scompone, si rifrange, ma prima di ricongiungersi in parziali o definitive gamme di colori, subisce anche assorbimenti e trasformazioni, nel nostro caso, smarrimenti di tematiche e slittamenti di significato.

Seguiamo allora le tracce del percorso del raggio che ha portato lo splendore di Aglaia a scindersi e ricongiungersi nello spettro dei colori del *Commento al Cantico dei Cantici* di Gregorio di Nissa. Questa sarà anche la storia del divorzio tra divinità femminile e *charis*.

Non si tratta di dare una storia compiuta e lineare, come non si potrebbe comunque tentare nel breve spazio di questo studio, ma solo di segnare le tracce di un gruppo di problemi, tentando di seguirli nel loro percorso.

1. Dal mito a Platone

Quando i Greci passano dalla mitologia ad un approccio maggiormente concettuale e ad una terminologia più tecnica, Aglaia perde la ricchezza del suo significato originario che si scompone in vari temi: l'eros, la divinità, la sessualità, le passioni, la donna, la reciprocità, la bellezza fisica, la bellezza spirituale, la luce, l'esperienza spirituale o addirittura mistica di visione o di unione con la divinità.

Nell'opera giovanile *Ippia Maggiore*, Platone aveva tentato di definire la Bellezza senza arrivare ad alcun esito. Nel *Simposio* egli riprende il tema accorgendosi che il mistero della Bellezza si dischiude solo nella sua connessione con l'eros³. Se, nel suo pensiero, la Bellezza non perde mai il collegamento con Eros, tanto da poter parlare di un binomio "eros-tou-kalon", si fa però problematico quello con l'attrazione e il piacere sessuale, come amaramente dovrà constatare Alcibiade⁴. Platone eleva il concetto di bellezza dal piano socratico-spirituale ad un vero e proprio statuto ontologico, collegando la Bellezza alla Verità: «Essa splendeva fra le realtà di lassù come Essere»⁵. La visione della Bellezza

³ Cfr. J.M. RIST, *Il desiderio da Platone ad Agostino*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 131-149, qui p. 131; C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 258-264; M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. M. Scattola e R. Scognamiglio, Bologna 1996.

⁴ Cfr. A. DE SANTIS, *La bellezza quale via e luogo del divino in Platone e Dante*, in A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis e mariologia*, AMI, Roma 2003, pp. 83-109; P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1988, p. 90; G. SISSA, *Eros Tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Bari 2003, p. 93.

⁵ PLATONE, *Fedro*, 250d 1.

terrena e l'attrazione sessuale sono all'origine del desiderio (eros) che solleva l'anima da questo mondo sensibile a quello sovransensibile, immortale, eterno.

Nel *Simposio*, Platone formula per la prima volta la dottrina compiuta delle Forme e la Bellezza appare come la sola Forma presente⁶. Ma già nel personaggio di Socrate, Platone mostra una certa scissione tra bellezza fisica terrena e quella spirituale, tra attrazione sessuale e bellezza fisica, tra dominio di sé come scopo della vita del saggio e piacere sessuale. Eros è sottoposto ad una trasformazione all'interno della stessa parabola filosofica di Platone passando dal *Simposio* al *Fedro* da *daimon* a dio, cosa che mette in questione la concezione stessa dell'anima⁷. Se l'anima, cioè non riesce a staccarsi dal corpo, il problema deve risiedere nell'anima stessa e nella disposizione delle sue potenze interiori. L'eros per la Bellezza (nella sua triplice forma di attrazione sessuale, tensione ad una relazione con un'alterità personale e ispirazione divina) si rivela quindi luogo privilegiato per l'analisi della relazione tra sensibile e ultrasensibile, ma anche della problematicità di questa connessione nell'uomo empirico e nella disposizione interiore della sua anima (mito della biga)⁸.

Per la Grecia antica, la forma massima della bellezza era costituita dal corpo umano nella sua versione maschile⁹. Anche per questo, in ordine all'avviamento alla filosofia, assumeva così tanta importanza il rapporto omofilo¹⁰. È quindi lecito chiedersi come possa Socrate aver costituito per i suoi discepoli il punto di avvio nel cammino paidetico verso la Bellezza, dal momento che egli non ha avuto un corpo bello, e in che modo egli sia stato implicato in tutta la sua corporeità in questo processo. Come la sua ironia e la sua ignoranza, anche la proverbiale bruttezza di Socrate immette l'interlocutore in una dinamica di ricerca¹¹. Dirà Socrate ad Alcibiade:

⁶ Cfr. J.M. RIST, *Plato's 'Earlier Theory of Forms'*, in "Phoenix", 29 (1975), pp. 336-357.

⁷ «I beni più grandi ci vengono da una mania concessa per dono degli dèi» (PLATONE, *Fedro*, 244a 6-8); cfr. J.M. RIST, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, trad. it. E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 31-36.

⁸ Cfr. J.M. RIST, *Plato Says That We Have Tripartite Souls. If He Is Right, What Can We Do About It?*, in M.-O. GOULET-CAZÉ ET AL. (a cura di.), *Chercheurs de sagesse: Hommage a Jean Pepin*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1992, pp. 103-124; ID., *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 95-118; J. MOLINE, *Plato's Theory of Understanding*, University of Wisconsin Press, Madison 1981, pp. 53-78; G.R.F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 200-201.

⁹ Fino circa alla morte di Socrate. Solo con Prassitele la figura femminile emerge per rappresentare alcune divinità.

¹⁰ Anche se nelle *Leggi* (636a-c; 836c-e) Platone rigetta l'omosessualità, cfr. J.M. RIST, *Plato and Professor Nussbaum on Acts 'Contrary to Nature'*, in M. JOYAL (a cura di), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Ashgate, Aldershot 1997, pp. 65-79; K.J. DOVER, *L'omosessualità nella Grecia antica*, trad. it. M. Menghi, Einaudi, Torino 1985; A.W. PRICE, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 224-225; D. O'CONNOR, *The Erotic Self-Sufficiency of Socrates*, in P.A. VANDER WAERDT (a cura di), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca-London 1994, pp. 151-180.

¹¹ Cfr. G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; T.C. BRICKHOUSE-N.D. SMITH, *The Philosophy of Socrates*, Westview Press, Boulder 2000; C. KAHN, *Aeschines on Socratic Eros*, in P.A. VANDER WAERDT (a cura di), *The Socratic Movement*, ed. cit., pp. 87-106; L. ROSSETTI, *Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e Euclide*, in "Hermes", 108 (1980), pp. 183-200.

«Tu vedesti in me una bellezza straordinaria, molto superiore alla tua avvenenza fisica»¹²,

quella che

«[...] sempre è, che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce; qualcosa, inoltre, che non è bello da un lato e dall'altro brutto, né talora bello e talora no, né bello in relazione ad una cosa e brutto in relazione a un'altra, né bello in una parte e brutto in un'altra parte, né quasi che possa essere bello per alcuni e brutto per altri»¹³.

La bruttezza di Socrate è dunque tesa a denunciare un problematico collegamento tra la ricerca della vera Bellezza e la corporeità, collegamento che in Socrate ha un punto saliente nella sua *sophrosyne*, il punto quanto mai problematico e intrigante per la riflessione in genere circa il rapporto tra anima e corpo¹⁴.

Alla fine del cammino filosofico platonico però la Bellezza non sembra avere più nessuna relazione con il corpo dell'altro e con la relazione personale (di cui è indice il termine "contramore", *anteros*, un neologismo creato da Platone per indicare l'amore dell'amato; un amore "di ritorno" e di intensità minore) con chi ha suscitato il cammino. Essa anzi lascia il posto ad una sua aporetica relazione con il Bene, intravisto dall'ultimo Platone come il limite perfetto, la misura di ogni cosa, ma anche come muro di separazione in una mistica impersonale della visione¹⁵.

Oggetto di passione erotica, la Bellezza, nonostante il suo carattere radiante, è impersonale e incorporea e non ha intenzionalità benevolente¹⁶.

Inutile ricordare che, sebbene la verità sulla Bellezza provenga dalla sapienza femminile di Diotima, questa è una voce senza corpo, un corpo assente nel *Simposio*, una figura letteraria, una costruzione narrativa maschile con la sola funzione (rassicurante) di completare la voce narrante maschile¹⁷.

¹² PLATONE, *Simposio*, 218e.

¹³ PLATONE, *Simposio*, 211a 1-5.

¹⁴ Cfr. C. OSBORNE, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Clarendon Press, Oxford 1994.

¹⁵ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1936; J.P. VERNANT, *One... Two... Three: Eros*, in D.M. HALPERIN-J.J. WINKLER-F.I. ZEITLIN (a cura di), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 465-478, qui pp. 469-470; G. SALMERI, *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone*, Studium, Roma 1999; S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, Oxford 1971, pp. 114-117. Il problema fondamentale in Platone è che il mondo delle Forme e quello divino hanno diversa origine concettuale: il mondo divino mantiene il collegamento con la religione popolare greca, mentre il mondo delle Forme è un postulato della sua filosofia. Così Platone ammette in un certo senso la personalità degli dèi e la loro azione per gli uomini, ammette una certa "provvidenza" (cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*), ma questo mondo è diverso da quello delle Forme. Nella contemplazione delle Forme gli dèi diventano divini, ma i filosofi no, perché non si assimilano alle Forme ma agli dèi.

¹⁶ Cfr. anche PLATONE, *Timeo*, 39e 7, 29a e 37a; *Filebo*, 27b, 30c e 30e; *Leggi*, 897b e 898a; in *Leggi*, 904e-905b, il Principio metafisico non fa molto di più che contribuire in qualche modo alla punizione dei trasgressori.

¹⁷ Varie identificazioni tra Diotima e Aspasia si poggiano sulle affermazioni del *Menesseno*; cfr. J.M. RIST, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1989, p. 193 n. 5, il quale, sulla base di *Pap. Oxy.* 3656, allude al fatto che il nome di Diotima

2. Stoici

La divaricazione tra eros e dominio di sé si tematizza in modo particolare nello stoicismo, nel quale lo scopo della vita del saggio si formalizza nel termine tecnico di *apatheia*¹⁸. Qui l'eros perde ogni riferimento alla sua potenza divina e ispiratrice (la divina mania) e la sessualità diventa un "indifferente" (*adiaphoros*) per il saggio, il quale persegue strenuamente, anche nell'eros, l'unico bene della virtù, cioè la costituzione della relazione di amicizia¹⁹. L'eros è una «[...] tendenza a fare amicizia che il bello suscita al suo apparire»²⁰.

Stranamente, tuttavia, le teorie stoiche sulla percezione della bellezza non si armonizzano del tutto con questo nuovo concetto di eros, il quale si sta evidentemente trasformando, senza riuscire ad abbandonare del tutto le sue eredità platoniche. Resta infatti un elemento di trascendenza, di dono, tradito dal termine *emphainomenon*²¹, ma a conti fatti incompatibile con il monismo cosmico e antropologico stoico.

Gli stoici separano l'eros dalla connessione platonica alla Bellezza e alla divinità, intendendolo solo come amicizia reciproca.

A fronte del primo stoicismo, tendenzialmente anti-istituzionale, la seconda fase dello stoicismo (Musonio Rufo) restringe al modello matrimoniale l'esercizio dell'eros, mentre la terza fase (Seneca ed Epitteto) intende la sessualità come *pathos*, da evitare quindi ad ogni costo, permettendo l'eros solo all'interno del matrimonio e ai soli fini della procreazione.

potrebbe riferirsi alle due allieve dell'Accademia platonica di cui si ricordano ancora i nomi; cfr. anche C. KAHN, *Aeschines*, ed. cit., p. 100 n. 42. Sul significato della "femminilità" di Diotima cfr. D.H. HALPERIN, *Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender*, in D.M. HALPERIN-J.J. WINKLER-F.I. ZEITLIN (a cura di), *Before Sexuality*, ed. cit., pp. 259-308.

¹⁸ Cfr. G. BARDY, *Apatheia*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 1, Beauchesne, Paris 1936, coll. 727-746; T. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes*, Herder, Freiburg 1949; P. DE LABRIOLLE, *Apatheia*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 1, Hiersemann, Stuttgart 1950, coll. 484-487; M. SPANNEUT, *Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. I^{re} partie: L'apatheia ancienne*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 36.7, de Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 4641-4717; P. MIQUEL, *Apatheia*, in ID., *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, trad. it. V. Lanzarini, Qiqajon, Magnano 1998, pp. 145-171; M. SHERIDAN, *The Controversy over Apatheia: Cassian's Sources and His Use of Them*, in "Studia Monastica", 39 (1997), pp. 287-310; J.M. RIST, *The Stoic Concept of Detachment*, in ID., (a cura di), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 259-272.

¹⁹ Cfr. M. NUSSBAUM, *Eros and The Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma*, in J. SIHVOLA-T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 271-104, qui pp. 286-288; cfr. anche M. NUSSBAUM-J. SIHVOLA (a cura di), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, University of Chicago Press, Chicago 2002, pp. 55-94.

²⁰ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III,718 e 716.

²¹ *Ibidem*, III,650.

3. Letteratura biblica

Nella letteratura biblica la bellezza non è mai direttamente e immediatamente applicata a Dio, il quale è considerato sempre assolutamente trascendente. Dio è creatore della bellezza ed essa a lui rimanda («Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature per analogia si contempla il loro artefice» [*Sap* 13,5]). Ma la bellezza apparente si accompagna anche alla malasorte di un desiderio sempre considerato peccaminoso. Dio ha a che fare con la bellezza, nei testi biblici ma Egli stesso di per sé non è mai identificato con essa: JHWH sembra restare sempre oltre: «maestà e bellezza sono davanti a lui» (*Sal* 96,6; cfr. *1Cr* 16,27).

Piuttosto è il concetto di *doxa*, che significando la magnificenza, implica anche la bellezza, ma indica in particolare il manifestarsi di Dio nella storia della salvezza, negli eventi²². Nei testi biblici appare una grande separazione tra la gloria divina e la bellezza umana fisica. La bellezza cosmica è riconosciuta come opera di Dio e a lui rimanda (*Sap* 13,5; *Rm* 1,20), ma la seconda è ambigua e «perverte chi la desidera» (*Dn* 13,56).

Assiomatica d'altra parte sembra diventare la separazione tra bellezza femminile e sapienza: la bella donna è collegata alla prostituzione (*Pr* 6,25), alla vanità (*Pr* 31,30), alla mancanza di senno (*Pr* 11,22).

La condanna dell'ambiguità della bellezza fisica femminile è esplicitata con durezza nel lungo e drammatico testo di *Ez* 16. La bellezza è un dono di Dio, ma ha un legame immediato con la sessualità e il peccato.

La bellezza fisica umana non appare avere mai un valore particolare, eccetto che nel *Cantico dei cantici*, libro che però entra nel canone solo a prezzo di una interpretazione allegorica²³.

Nella letteratura ellenistica, la sapienza, da attributo divino tende ad ipostatizzarsi: la divina Sophia ha bellezza, viene desiderata dall'uomo in modo erotico, «Questa ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza, ho cercato di prendermela come sposa, mi sono innamorato della sua bellezza» (*Sap* 8,2; cfr. *Sap* 13,5).

Ma il divieto del decalogo *ouk epitymeseis*, verrà inteso nel senso di “non concupire”, platonicamente inteso come negazione di quel desiderio incontrollato del piacere sessuale, con l'aggravante (di provenienza giudaica) della disobbedienza a Dio. K. Gaça

²² Cfr. G. VON RAD, “*doxa*”. *Kabôd nell'Antico Testamento*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1966, coll. 1358-1370, qui coll. 1361 e 1363; C. WESTERMANN, *kbôd, Essere pesante*, in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978, coll. 686-701, qui col. 701; P.J. SHERRY, *Schönheit II*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 30, de Gruyter, Berlin 1999, pp. 240-247; G. WEHMEIER-D. WETTER, *bâdâr, Splendore*, in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, ed. cit., coll. 407-409; A. SISTI, *Bellezza*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 161-168.

²³ Cfr. A. LACOCQUE, *Subversives. Un pentateuque de femmes*, Cerf, Paris 1992; ID. *Romance, She Wrote. A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Trinity Press International, Harrisburg 1998; A. ROBERT-R.-J. TURNAY-A. FEUILLET, *Le cantique des cantiques. Traduction et commentaire*, Gabalda, Paris 1963; D. LYS, *Le plus beau chant de la création: commentaire du cantique des cantiques*, Cerf, Paris 1968; G. GARBINI (a cura di), *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*, Paideia, Brescia 1992; A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994; G. RAVASI, *Il cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, EDB, Bologna 1992; L. MAZZINGHI, «Quanto sei bella amica mia!». *Il cantico dei Cantici e la bellezza del corpo*, in “Parola Spirito e Vita”, 44 (2001), pp. 35-50.

ha dimostrato come il *primo* comandamento determini poi un forte aggancio, fatale, tra monoteismo, fedeltà e condotta sessuale in tutto il Primo Testamento²⁴. La fedeltà all'unico Dio e l'obbedienza a lui vengono collegate al divieto di pratiche sessuali fuori del popolo. Inoltre, vengono usate metafore di fornicazione e adulterio per parlare dell'infedeltà cultica: questo ha un impatto psicologico molto forte sulla concezione delle donne e sull'agire morale sessuale. Forse proprio a causa di questa tendenza, ad Alessandria troviamo un fatto sconcertante: nella LXX il sesto comandamento di *Es* 20 e di *Dt* 5 viene collocato prima di “non uccidere” e di “non rubare”. Anche il libro della *Sapienza* accosta il disordine sessuale all'idolatria (*Sap* 14,23-28), come avviene anche in Filone.

4. Filone Alessandrino

Con Filone Alessandrino, originale e unico rappresentante di un platonismo medio giudaico, fortemente debitore allo stoicismo, viene tematizzata la separazione tra piacere fisico e divina mania dell'eros a causa di un monismo teo-antropologico²⁵: Dio è impassibile e maschio; l'uomo è tale essenzialmente nel *nous*, il quale è creato ad immagine di Dio (*Gn* 1,27) quindi *apathes*, maschio, vergine. Il corpo e l'affettività sono invece femminili perché, come la donna (“creata dopo”), secondari alla natura dell'uomo, e non ereditano un destino comune a quello del *nous* (che è vergine ovvero asessuato, previo alla separazione in maschio-femmina). Il piacere è identificato al peccato originario²⁶.

Adamo è l'intelletto, Eva è la sensazione, creata come “aiuto”, e il serpente è la causa del peccato. Questi parla con Eva (responsabile principale della caduta di Adamo)²⁷. Il piacere dunque, nel *De opificio mundi*, è identificato con il serpente²⁸, esso determina i rapporti tra il primo uomo e la prima donna²⁹ e quindi tra l'intelletto e la sensazione e sbilancia il rapporto verso la sensualità.

Una ulteriore divaricazione avviene quindi tra maschio e corpo e tra *nous* e donna. “Femminile” diventa sinonimo di negativo e il piacere sessuale viene identificato col peccato adamitico di biblica memoria. Ciò implica ricadute sulla morale sessuale, i cui effetti resteranno devastanti sulla spiritualità e la morale cristiana successiva³⁰. Troviamo così formate le tradizionali incompatibilità tra divinità e femminilità, tra sensualità e

²⁴ Cfr. K.L. GAÇA, *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003.

²⁵ Cfr. D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, trad. it. R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 1999; dedicato a Filone è l'intero volume 21.1 di *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (de Gruyter, Berlin-New York 1984), con studi specifici su vari aspetti del suo pensiero.

²⁶ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *Legum allegoriae*, III, 113 e ID., *De opificio mundi*, 152.

²⁷ C'è da chiedersi quanto potente sia stato l'impatto di questa simbologia sul pensiero della cultura cristiana successiva.

²⁸ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De opificio mundi*, 158.

²⁹ *Ibidem*, 161.

³⁰ R.A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Brill, Leiden 1970.

amore divino: scomposizioni che resteranno normanti nella cristianità fino al XIX secolo³¹.

La bellezza terrena e umana non ha più nulla di positivo: essa viene in parte bandita assieme ai simposi e all'amore omosessuale platonico, considerato solo orgiastico. La bellezza nel suo aspetto positivo è solo quella trascendente, spiritualizzata, incorporea. Il corpo viene considerato una massa materiale, come il legno³², secondo un uso esagerato dell'antropologia divisiva platonica. Il filosofo quindi che *ama il bello* avrà a cuore l'anima e trascurerà il corpo che è veramente un cadavere (*nekros*); egli curerà solo la parte migliore, cioè l'anima³³.

Si sancisce così il grande divorzio tra bellezza umana e divina mania.

Per la prima volta però nella tradizione "platonica" la Forma della Bellezza è identificata con il Dio personale biblico. Dio è l'Ingenerato³⁴, «Colui che solo è bello»³⁵. Le anime in stato di contemplazione sono possedute dall'eros per il bene supremo³⁶. In Filone abbiamo così la reciprocità tra Dio personale ed essere umano³⁷, che non era presente in Platone, benché si tratti di una reciprocità verticale³⁸.

A causa di una concezione subordinante della donna, Filone mascolinizza la Sapienza divina-Logos stoico:

«Ma come si può essere nel giusto chiamando "padre" la Sapienza, Figlia di Dio? Forse perché il nome della Sapienza è femminile, ma è maschile la sua natura? In effetti, tutte le virtù hanno appellativi femminili ma esplicano poteri e attività di uomini pienamente compiuti. Perché ciò che viene dopo Dio, fosse anche tra tutte le altre cose la più venerabile, occupa il secondo posto, e a esso è stato attribuito un nome femminile a indicare insieme il contrasto con quello dell'Ente creatore dell'universo, considerato maschile [...], infatti il femminile è in una condizione di inferiorità e di subordinazione rispetto al maschile che detiene sempre la preminenza»³⁹.

Il "prisma" Filone risulta praticamente prescrittivo per la successiva ricezione patristica della LXX.

5. Gli inizi dell'epoca cristiana

Quando Aglaia entra nell'epoca cristiana, porta con sé ancora le splendide promesse di alleanze eterne dei temi che la caratterizzano (soprattutto quella tra desiderio spirituale e unione con Dio), ma anche e soprattutto le ferite dei rapporti spezzati che lungo la storia ne hanno dilacerato il corpo in mille direzioni.

³¹ Cfr. K.E. BØRRESEN, *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Herder, Roma 2002.

³² Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De posteritate Caini*, 26.

³³ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *Legum allegoriae*, III, 72.

³⁴ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 158.

³⁵ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De posteritate Caini*, 182.

³⁶ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De fuga et inventione*, 195.

³⁷ *Ibidem*, 97.

³⁸ Cfr. C. Noack, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

³⁹ FILONE ALESSANDRINO, *De fuga et inventione*, 51.

Tra i primi tentativi di una ricomposizione dei vari fasci di luce di Aglaia ci sono le provvisorie armonizzazioni della teologia patristica, che non restano prive di “assorbimenti”.

La bellezza fisica è ormai assiomaticamente sospetta, la bella donna viene indissolubilmente collegata al peccato e al piacere sessuale; viene esaltata però la bellezza cosmica o della gloria (cfr. *Eb* 1-2), forse perché impersonale e quindi fuori da ogni sospetto di amore illecito. Anche il tema platonico dell'*anteros* quindi, ovvero della reciprocità, viene a mancare, perché sentito troppo legato a contesti omosessuali e l'esercizio della sessualità è sopportato solo all'interno di una ferrea morale matrimoniale procreativa, ereditata dalla morale imperiale. Un'ondata di rigorismo precettista si scaglia alla regolazione/soppressione di ogni esposizione dei contegni femminili⁴⁰; spinte encratite dilacerano anche il fidanzamento tra desiderio e ispirazione divina⁴¹. La bellezza spirituale si svuota della “divina mania”, conformandosi pian piano alla limitata sfera di una rigida precettistica regolamentativa⁴².

La donna non è considerata a tutti gli effetti un vero esponente dell'umanità creata ad immagine di Dio (subordinazionismo creaturale)⁴³ e metafore divine al femminile trovano solo piccole fenditure («E mentre la realtà ineffabile di Lui è Padre, la sua pietà per noi si è fatta madre»)⁴⁴. Dio e il Logos in definitiva restano maschili. Nel genere letterario dedicato alla toletta delle donne compaiono tendenze misogine nei confronti di ogni espressione peculiare di ciò che è considerato “femminile”, di cui è esempio il noto testo di Tertulliano che esordisce così: «Tu, donna non sai di essere Eva?»⁴⁵.

Il Vangelo di Giovanni aveva dichiarato che il «Logos si fece carne [...] pieno di grazia e verità e dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia» (*Gv* 1,14.16).

Una tale grazia divina si riconcilia col corpo e con la grazia, ma resta scollegata dalla femminilità e dalla bellezza⁴⁶. Gesù Cristo infatti è identificato al servo senza bellezza di cui parlava *Is* 53,3: «non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi [...]».

⁴⁰ Cfr. A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, PUF, Paris, 1983.

⁴¹ Cfr. T.H.C. VAN EIJK, *Marriage and Virginity, Death and Immortality*, in J. FONTAINE-C.

KANNENGISSER (a cura di), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, pp. 209-235.

⁴² Cfr. J.M. PRIEUR, *L'éthique sexuelle et conjugale des chrétiens des premiers siècles et ses justifications*, in “Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses”, 82 (2002), pp. 267-282.

⁴³ Si riconosceranno nei termini “subordinazionismo creaturale” ed “equivalenza redentiva” i concetti conati da K.E. BØRRESEN, *Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget-Maison Mame, Oslo-Paris 1968.

⁴⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur?*, 37,2.

⁴⁵ TERTULLIANO, *De cultu feminarum*, I, 1. Cfr. K. ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, a cura di R. Kieffer, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1990; K. VOGT, *'Becoming Male': a Gnostic, Early Christian and Islamic Metaphor*, in K.E. BØRRESEN-K. VOGT (a cura di), *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*, Springer, Dordrecht 1993; E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1980; S. ISETTA, *Tematiche patristiche del De cultu feminarum*, in U. MATTIOLI (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova 1992, pp. 247-277; M.Y. MACDONALD, *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of Hysterical Woman*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁴⁶ Nei cosiddetti studi sulla cristologia sapienziale, si riconosce che il Logos incarna una forma femminile divina, quella della divina Sapienza veterotestamentaria, cfr. E. JOHNSON, *Jesus, The Wisdom of*

Non posso entrare qui a considerare come le motivazioni teologiche tese a giustificare la bruttezza di Gesù contribuiranno ad una sorta di riabilitazione del brutto nella storia dell'arte occidentale⁴⁷. Ci limitiamo a dire che il ripugnante evento del Messia ingloriosamente morto sulla croce offre il manico ad un pesante attacco del paganesimo alla fede cristiana, proprio nel momento in cui il credo cristiano tenta di presentarsi come filosofia.

6. Origene

Sappiamo che Celso scagliò un duro attacco all'incarnazione di Cristo proprio sulla base del testo di Is 53 affermando che

«se uno spirito divino era in un corpo, esso avrebbe dovuto superare completamente gli altri corpi in bellezza»⁴⁸.

Su questo punto Origene risponderà con una delle dottrine più delicate della sua articolata cristologia, quella di Gesù polimorfo⁴⁹. Il Gesù terreno, cioè, ha assunto diverse forme (brutta, bella) in dipendenza del progresso spirituale di coloro che lo guardavano, adattandosi ad essi e alle loro capacità.

Con la sua mistica sponsale, rielaborata allegoricamente dal *Cantico dei cantici*, anche il tema dell'eros si sovrappone in Origene all'amore biblico. Per il Nostro non fa differenza se si parli di eros o agape perché il significato è lo stesso. Il volto di un Dio personale, Padre amoroso, scardina anche la prerogativa dell'impassibilità e lo fa esclamare «Nemmeno il Padre è impassibile»⁵⁰. Lo stato di perfezione è simboleggiato

God. A Biblical Basis for Non-androcentric Christology, in "Ephemerides theologicae lovanienses", 61 (1985), pp. 261-294, qui p. 261 n. 1, con ampia bibliografia sul tema; L. MALCOM, *On Not Three Male Gods: Retrieving Wisdom in Trinitarian Discourse*, in "Dialog. A Journal of Theology", 49 (3/2010), pp. 238-247.

⁴⁷ A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, Hueber, München 1956; J. TAUBES, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, in Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, trad. it. E. Strimilli, Garzanti, Milano 2001, pp. 255-281; cfr. anche il mio *Sfiguramento e trasfigurazione. Un apporto teologico per comprendere la «Body Art»?*, in "Reportata. Passato e presente della teologia", 7 (2009), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi10.htm>.

⁴⁸ ORIGENE, *Contra Celsum*, VI, 75.

⁴⁹ Cfr. T.J. PRIETO FERNANDEZ, *La polimorfia de Cristo. Su utilización en la literatura cristiana antigua (siglos I al III)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009; J.E. MÉNARD, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, in J. FONTAINE-C. KANNENGISSER (a cura di), *Epektasis*, ed. cit., pp. 367-372; J. MCGUCKIN, *The Changing Forms of Jesus*, in L. LIES (a cura di), *Origeniana Quarta: die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 September 1985)*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987, pp. 215-222; P. FOSTER, *Polymorphic Christology: its Origins and Development in Early Christianity*, in "Journal of Theological Studies", 58 (1/2007), pp. 66-99.

⁵⁰ ORIGENE, *Homiliae in Ezechielem*, VI,6. Cfr. T. KOBUSCH, *Kann Gott leiden? Zu den Philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origene*, in "Vigiliae Christianae", 46 (1992), pp. 328-333; L. PERRONE, *La passione della carità: il mistero della misericordia divina secondo Origene*, in "Parola, Spirito e Vita", 29 (1994), pp. 223-235; B. PSEPHTOGAS, *La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la théologie d'Origène*, in H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (a cura di), *Origeniana Secunda: second colloque international des études origeniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 309-321; J.E. MÉNARD, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, ed. cit.; J. MCGUCKIN, *The Changing Forms of Jesus*, ed.

dalla sposa del *Cantico*, colei che è presa dall'eros per la bellezza del Logos e che si unisce a lui in una comunione perfetta e (forse) estatica⁵¹. Con buona pace del testo paolino di Ef 3,14, lo stato maturo del credente è simboleggiato da quello femminile.

7. Metodio

Metodio di Olimpo continua nel suo *Simposio* il riaccostamento tra eros e bellezza coniugando i temi sponsali del *Cantico* e del *Salmo* 44 con la tematica della castità (*hagneia*) che diviene anche sinonimo di una bellezza psicofisica⁵².

Metodio ha assunto una posizione dai toni originali circa il destino del corpo e le responsabilità di questo nei confronti del peccato. Questa originalità si mostra in modo particolare riguardo a due punti del suo uso del concetto di castità: da una parte esso gli permette di mostrare che la natura del corpo può essere indotto al bene (e tale capacità del corpo di essere docile all'azione dello Spirito nega ogni dualismo platonizzante o gnostico); dall'altra Metodio estende il concetto di castità alla sfera spirituale, togliendolo così dalla restrizione alla mera sfera sessuale/genitale.

Il termine “castità” in Metodio è da intendersi in senso ampio come ideale che abbraccia tutte le virtù della vita spirituale cristiana, in quanto lotta contro le passioni sotto la guida della meditazione delle Scritture. Il suo *Simposio* va considerato un manuale di dottrina cristiana, filosofia e teologia, unificato sotto il tema della castità. La complessità del concetto di *hagneia* metodiana «coinvolge anima e corpo nello slancio dell'essere umano verso le altezze di Dio [...] coincidente con l'amore del bello [...] essa è il punto di arrivo della concezione impostata da Platone nell'ultima parte del suo dialogo, circa l'eros come desiderio di generare nel bello»⁵³. Questa novità poggia su una antropologia maggiormente unitaria che porta Metodio ad una riflessione a tutto tondo sulla corporeità, che sfocia nel suo trattato *Sulla Resurrezione*⁵⁴.

cit.; M.I. DANIELI, *Gesù*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 192-195; M. EICHINGER, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Herder, Wien 1969.

⁵¹M. SIMONETTI, *Origene*, in E. ANCILLI-M. PAPAROZZI (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2 voll., Roma 1984, vol. 1, pp. 257-280; M. SIMONETTI, *La mistica di Origene*, in ID., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 29-50.

⁵² Cfr. M.B. ZORZI, *La reinterpretazione dell'eros platonico nel Simposio di Metodio d'Olimpo*, in “Adamantius”, 9 (2003), pp. 102-127.

⁵³ Cfr. E. PRINZIVALLI, *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio d'Olimpo e le polemiche sull'Eros tra III e IV secolo*, in S. PRICOCO (a cura di), *L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 39-66; mi permetto di rimandare ai miei diversi studi su questa tematica: *Castità e generazione nel bello. L'eros nel Simposio di Metodio d'Olimpo*, in “Reportata. Passato e presente della teologia”, 1 (2003), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi02.htm>; *La personalità delle vergini e l'epilogo del Simposio di Metodio d'Olimpo: una critica all'encratismo*, in “Reportata. Passato e presente della teologia”, 1 (2003), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi03.htm>; *Metodio d'Olimpo, un autore “minore”?*, in “Révue d'études augustiniennes et patristiques”, 52 (2006), pp. 31-56; cfr. anche A. BRIL, *Plato and the Symptotic Form in the Symposium of St. Methodius of Olympus*, in “Journal of Ancient Christianity”, 9 (2005), pp. 279-302.

⁵⁴ METODIO D'OLIMPO, *La resurrezione*, a cura di B.S. Zorzi e M. Mejnzer, Città Nuova, Roma 2010.

8. Plotino

Con Plotino abbiamo una certa ricomposizione tra dimensione mondana della bellezza (anche nella sua valenza naturale, femminile e affettiva), eros e divinità⁵⁵. La bellezza infatti diventa una ipostasi divina e la divinità viene pensata per la prima volta nella storia della filosofia come “infinita”. Non è un caso che nei suoi scritti ricompaia l’arcaico termine *aglaia* ad indicare il trabordare dell’Uno. La dimensione sensoriale “estetica” e affettiva è alzata alla dignità spirituale e il cammino filosofico, attraverso l’intelletto intuitivo amoroso, fa il suo salto nella mistica di unione, che si sostituisce alla visione platonica⁵⁶. La metafora stessa (e non il concetto) viene elevata alla più alta capacità di espressione dell’esperienza di unione con l’Uno, unione che viene formulata smalzatamente nei termini della più intensa reciprocità sessuale⁵⁷. La questione della personalità o impersonalità del primo principio e quindi di una reale reciprocità tra dio e uomo resta però drammaticamente irrisolta.

9. Gregorio di Nissa

Gregorio di Nissa arriva ad applicare la bellezza all’intera natura divina trinitaria. Gregorio sposta nella facoltà desiderante (*epithumia*) il luogo della capacità umana di Dio. Lo stesso limite creaturale umano (il *diastema*), nel suo infinito riproporsi come bisogno, viene trasformato dalla grazia e bellezza di Dio che si donano costituendo il perpetuo appagamento della creatura (la cosiddetta dottrina dell’*epektasis*). La mutevolezza della nostra natura si trasforma nel continuo accrescimento verso il meglio. La bellezza umana appare come un’opera dinamica di ricreazione, opera della grazia divina, perché «Dio ci ha fatto risplendere della sua grazia, luce e bellezza»⁵⁸.

Benché la sessualità resti nel sistema gregoriano incoerentemente fuori dalla creazione ad immagine di Dio, una accezione così positiva data al desiderio umano costituisce, allo stesso tempo, la massima enfattizzazione di quel tema che la filosofia aveva

⁵⁵ PLOTINO, *Enneadi*, VI,8,15. Cfr. J.M. RIST, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, in H.J. WESTRA (a cura di), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, Brill, Leiden-New York 1992, pp. 135-161; ID., *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, in “Journal of the History of Philosophy”, 27 (2/1989), pp. 183-197.

⁵⁶ Rimando al mio *Dall’intelletto amoroso plotiniano all’eros liturgico dionisiano. Tra ragione e mistica nella tradizione neoplatonica*, in “Reportata. Passato e presente della teologia”, 11 (2/2013), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi17.htm>.

⁵⁷ Cfr. J.M. NARBONNE, *Epekeina tes gnoseos: Le savoir d’au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne*, in TH. KOBUSCH-M. ERLER (a cura di), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März in Würzburg*, Saur, München-Leipzig 2002, pp. 477-490; J. DILLON, *Aisthesis Noete. A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and Plotinus*, in ID., *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum, Aldershot 1990, pp. 443-455.

⁵⁸ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*, VI,48,8-9.

“nostalgicamente” intuito, ma che non era riuscita a declinare compiutamente⁵⁹. Una tale dilatazione del desiderio, il riconoscimento del suo mutamento continuo, diventa infatti anche la dichiarazione più indubbia che l'unica possibilità della sua soddisfazione risiede in un Tu infinito che si conforma ai limiti della natura umana.

«Non si rattristi chi vede nella nostra natura la tendenza al cambiamento: trasformandosi sempre in un essere migliore [...] subisce un cambiamento che lo rende sempre più grande e migliore giorno dopo giorno e sempre più perfetto, senza farlo mai giungere all'estremo limite della perfezione. La vera perfezione consiste infatti proprio in questo, nel non fermarsi mai nella propria crescita e nel non circoscriverla entro un limite»⁶⁰.

10. Dionigi Pseudo-Areopagita

Con Dionigi Areopagita l'eros diventa uno dei nomi divini e spiega le relazioni intratrinitarie. Esso riprende le sue funzioni platoniche con dinamica ascendente, reciproca e provvidente⁶¹.

«Quando parliamo dell'amore, sia esso divino o angelico o intellettuale o animale o naturale, pensiamo ad una forza unitiva e connettiva, che muove le cose superiori a prendersi cura di quelle inferiori, quelle uguali ad un comune rapporto reciproco e quelle superiori, situate all'ultimo posto, a rivolgersi verso quelle migliori e poste in alto».⁶²

A causa del fatto che la dinamica intratrinitaria (*perichoresis*), la relazione di reciprocità, viene attribuita alle funzioni dell'eros, abbiamo un ricongiungimento tra eros e divinità. L'eros è l'amore con il quale le Persone divine si amano. Queste persone tuttavia appaiono come «due uomini e un terzo amorfo»⁶³.

11. Culto mariano

Uno dei luoghi di un tentativo, peraltro maldestro, di ricongiungimento tra femminilità e divinità è la formazione del culto mariano che avviene attorno al IV-VI secolo. Prendendo in prestito tutte le funzioni fino ad allora applicate allo Spirito Santo e poi alla Chiesa, Maria viene accostata, identificata e poi forse sostituita alla stessa Chiesa.

⁵⁹ Cfr. C. DESALVO, *L'«Oltre» nel Presente: la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1996; M. ZUPI, *Incanto e incantesimo del dire, Logica e/o mistica nella filosofia del linguaggio di Platone (Cratilo e Sofista) e Gregorio di Nissa (Contro Eunomio)*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2007.

⁶⁰ Gregorio di Nissa, *De perfectione christiana*, 114-115.

⁶¹ Cfr. J.M. RIST, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, ed. cit.; ID., *A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, in “*Vigiliae Christianae*”, 20 (1966), pp. 235-243; ID., *Love, Knowing and Incarnation in Pseudo-Dionysius*, in J.J. CLEARY (a cura di), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot 1999, pp. 375-388; A. GOLITZIN, *Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism?*, in “*Pro Ecclesia*”, 12 (2/2003), pp. 161-212; F. COCCHINI, *Eros in Origene. Note su una dottrina dell'ardore*, in S. PRICOCO (a cura di), *L'eros difficile*, ed. cit., p. 35.

⁶² DIONIGI PSEUDO-AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, 713b.

⁶³ Secondo la nota espressione di E. JOHNSON, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, in “*Theological Studies*”, 45 (3/1984), pp. 441-465, qui p. 458.

La Maria della devozione diventa così simbolo dell'archetipo della divinità femminile. Ciò denuncia il problema di un immaginario religioso in cui Dio è declinato esclusivamente al maschile: una seria "falla" nel linguaggio teologico. Questa operazione non avviene senza contaminazioni e prestiti da divinità femminili di altre religioni (sono noti i contatti con Iside)⁶⁴.

Scordando che Maria è creatura e in quanto tale destinataria della salvezza di Cristo, avviene però in qualche modo una riconciliazione tra corpo femminile e divinità. È un tentativo di ricongiungimento parziale, perché la dea è madre e vergine dunque non riconcilia la sessualità attiva con il sacro, e inoltre Maria è la sola, tra tutte le donne: un caso così unico, singolo, ma anche anomalo, da non valere di fatto per la corporeità femminile di tutte le altre donne⁶⁵.

12. Conclusioni

In questa storia dello scomporsi e ricomporsi del raggio di luce della Bellezza mitica abbiamo potuto vedere alcuni ostacoli che non hanno permesso alla storia del pensiero cristiano di ricomporre la gamma di colori implicito nel fascio di luce delle *chariti* e che possono costituire, se eliminati, occasione di ulteriore sviluppo dottrinale.

L'ostacolo fondamentale va individuato nell'antropologia che subordina e funzionalizza il ruolo della donna. Relativamente a questo, l'incompatibilità tra femminilità e divinità che diventa tendenzialmente una incompatibilità tra divinità e sessualità in generale.

Se l'incarnazione del Logos ha permesso una ricomposizione tra corpo e grazia, solo una antropologia olistica permetterà un recupero degli assorbimenti di quelle tematiche la cui potenzialità attende ancora di essere sprigionata nel campo teologico, antropologico e sociale: ovvero 1) il linguaggio femminile per dire Dio 2) il dipanarsi della grazia nei cammini identitari, amorosi, corporei, sessuali e di genere di ciascun essere umano⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. S. HIGGINS, *Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography*, in "Journal of the Canadian Society for Coptic Studies", 3-4 (2012), pp. 71-90.

⁶⁵ Cfr. M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne* (1973), Editori Riuniti, Roma 1990.

⁶⁶ Cfr. L. VANTINI, *Genere*, Ed. Messaggero, Padova 2016.