

Il desiderio della salvezza in Origene

di Agnelli Rickenmann
Facoltà di Teologia, Lugano

Poter dedicare la mia relazione ad uno dei più grandi ricercatori di Dio, cioè Origene, è un grande onore per me. Nello stesso momento è un'occasione per presentare almeno brevemente qualche aspetto dei risultati della mia ricerca triennale su Origene e la sua nozione del "desiderio di Dio". La relazione presente può offrire di conseguenza la visione di nuovi aspetti ancora poco conosciuti nella ricerca su Origene. Questo mio lavoro di dottorato mi ha condotto in un mondo di pensiero più che affascinante, anzi in un mondo di una seducente attualità in alcuni punti¹. A mio parere siamo solo all'inizio di una grande riscoperta di Origene aperta al mondo cattolico con le ricerche di Hans-Urs von Balthasar e di Henri de Lubac e approfondite dai lavori accurati di Henri Crouzel². Questa relazione si articola in cinque punti.

¹ A. Rickenmann, *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1997, Moderatore: Prof. Gilles Pelland, SJ.

² Occorre menzionare anche il libro del Gesuita tedesco A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, MBTh 22, Münster 1938.

1. IL DESIDERIO DELLA SALVEZZA IN ORIGENE E IL DESIDERIO DI DIO

Per Origene nel nostro mondo c'è un profondo desiderio di salvezza in tutti gli esseri. Questo fatto è la conseguenza di una radicale autoinsufficienza della creatura, che "post lapsum" ha perso il contatto immediato con il suo Dio che riempiva continuamente la sua povertà con la sua pienezza. Avendo girato le spalle a Dio, la creatura, cioè l'anima che sta in fondo ad ogni creatura animata, questa creatura è decaduta ma ha sempre la possibilità di riorientarsi mediante un desiderio purificato ed orientato rettamente verso la salvezza e la pienezza che si trovano nella meta giusta che è Dio, fonte di ogni pienezza.

Però anche per Origene, questa meta è raggiungibile soltanto attraverso un Dio "esempio" - un Dio, che si è incarnato veramente in Cristo, diventato così *fundamentum, via et praecursor* per far raggiungere all'uomo la *mystica sapientiae* - cioè i misteri della saggezza³. Secondo Origene questi *misteri mistici* comprendono, come vedremo, non solo la salvezza dello spirito ma essenzialmente i misteri dell'incarnazione, decantati nel canto d'amore tra il verbo di Dio e l'anima, prefigurati nel Cantic dei Cantici, che è l' intimo cantico sponsale della creatura con il suo creatore. Questo desiderio di salvezza in Origene è dunque il desiderio di Dio.

2. PROSPETTIVA PER UNA RICERCA SISTEMATICA DEL DESIDERIO DI DIO IN ORIGENE

Benché in diversi saggi il tema del desiderio in Origene venga menzionato e sottolineato, come per esempio nel libro classico *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* di Völker o *Eros and Psyche* di Rist, il tema del desiderio di Dio in Origene fino ad oggi non è stato oggetto di grandi ricerche sistematiche. Ragioni decisive di questa assenza possono essere state le difficoltà circa le fonti e i contesti diversi nei quali il tema è coglibile. Tali condizioni di base impediscono uno sguardo rapido e sistematico su di esso. Non è invece per niente sorprendente che "il desiderio di Dio" in Origene trovi il suo culmine precisamente nel suo *Commento sul Cantico*. Nonostante ciò, l'importanza di quest'osservazione non ha trovato finora un esame dettagliato.

La prospettiva di lavoro, cioè trovare un cammino verso la saggezza nascosta del Cantic dei Cantici seguendo meticolosamente lo sviluppo del desiderio di Dio, che parte per così dire dallo stomaco per finire nello spirito e che riconcilia finalmente le due realtà, è una prospettiva nuova e originale derivante dal lavoro che sta dietro

³ Origene, Comm. in Cant., IV, 2, 11 (SC 376, p. 704)

questa relazione. Si mette in evidenza una via teologica della saggezza che non trova il suo compimento nella mera "spiritualizzazione" della realtà come lo pensava ancora Völker.

Il desiderio di Dio trova il suo fine nell' unione dell'anima con il logos o della chiesa con Cristo, accenni al creatore e alla creatura. Ma questa unione per Origene è possibile soltanto, se si accetta l' "assunzione della carne", cioè l' incarnazione del *Logos*. Tale osservazione non rimane senza conseguenze neanche per Origene. L' esame del tema sempre nel Commento al Cantico, tenendo presente l'aiuto metodologico offerto da Origene stesso nel prologo del Commento suddetto, ci guida inoltre verso una prospettiva interessante e nuova nella ricerca attuale su Origene.

In questo aiuto metodologico si trova una osservazione ripetuta spesso nel Commento al Cantico: la vera saggezza è quella salomonica ed è tripartita. Gli studiosi M. Harl e S. Leanza o anche M. Simonetti hanno richiamato l'attenzione sull' importanza della saggezza salomonica tripartita per una sistematica teologica⁴. Questa triplice via di ascesa come la concepisce Origene nei libri salomonici: Proverbi - Ecclesiaste e Cantico dei Cantici segue il modello greco proposto dalla Stoa per raggiungere la conoscenza della realtà: *Ethikè - Physikè e Epoptikè (o Mystikè)*⁵.

Perciò si cerca qui di descrivere la via d'accesso mediante uno sguardo idoneo sui testi tramandati, che tenga anche conto, possibilmente, della gamma più vasta di aspetti essenziali che conducono organicamente al livello del Cantico. Ne risulta che il Cantico rappresenta la fine della via della saggezza non solo perché è difficilmente leggibile o interpretabile, ma perché il suo contenuto, che il Commento origeniano cerca di decifrare, è il più segreto, santo e intimo. Questo contenuto diventa leggibile soltanto nel caso, in cui si siano superati i gradini precedenti del sapere teologico-filosofico mediante una coscienza preparata e una condotta di vita adatta.

Il Commento si presenta, di conseguenza, come chiave all' "Epoptikè" o "Mystikè", come termine e fine sistematico del lavoro teologico di Origene. Se si vuol evitare la parola problematica di "sistema" o "sistematico" nel contesto della ricerca attuale su Origene, si può almeno dire che il Commento sta comunque al punto che Origene stesso considera il più alto e più santo del suo pensiero. Questa realtà induce ad un modo di parlare "mistico", come direbbe Origene o come diremmo noi oggi, un modo di parlare per immagini, una vera e propria teologia dell' immagine - dell'*eikón*.

⁴ M. Harl, *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques*, Berlin 1987, TU 133, pp. 249-269; S. Leanza, *La classificazione dei libri Salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medievali*, Augustinianum, Roma 1974, p. 14; Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti, 1, Città Nuova, Roma 1976, p. 52.

⁵ Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), a cura di J. v. Arnim, voll. I-IV, Biblioteca Teubneriana, Leipzig 1964².

È una teologia dell' immagine, che tocca con le sue icone archetipiche un livello di pensiero e di sensibilità che sfugge al linguaggio analitico-discorsivo. La natura di un tale livello di linguaggio rinvia inoltre alla necessità di un ordine in questo mondo delle immagini e ad un'istruzione obbligatoria al fine di interpretare correttamente tali immagini ed evitare ogni esegesi arbitraria.

Per risolvere questo problema ermeneutico, dev' essere elaborato dunque un accesso teologico che tenga conto del suggerimento fatto da Origene stesso nel prologo del suo Commento⁶. In altri termini: il pensiero sistematico deve seguire la via salomonica della saggezza, che per Origene nella Bibbia è afferabile nei tre libri salomonici: Proverbi, Ecclesiste e Cantico dei Cantici. Questi tre gradi del sapere e della saggezza che conducono alla perfezione corrispondono, come abbiamo detto, ai termini greci e stoici: "Etica - Fisica - Epottica o Mistica".

Siccome per Origene il Cantico dei Cantici sta alla fine di questo processo di saggezza, che è anche processo teologico e filosofico, un accesso al Cantico e il suo Commento devono considerare necessariamente i due gradini preliminari: "L'etica e la fisica". Per questo compito comprensibilmente vanno tenuti presente soprattutto testi che sono disponibili nell'originale greco o che permettono un confronto maggiore con altri testi e frammenti. Con un tale metodo, che cerca di rendere sicura la base di lavoro, si può offrire la garanzia che il pensiero origeniano a riguardo del desiderio di Dio sia, per quanto possibile, salvaguardato nella sua autenticità.

3. IL DESIDERIO DI DIO NELLE PRINCIPALI OPERE DI ORIGENE

Un primo sguardo al *Commento a Giovanni* offre al lavoro teologico i punti basilari per la comprensione del "desiderio" in Origene. Il desiderio è l'espressione della scelta volontaria e libera dell'uomo di fronte alla sua facoltà di libero arbitrio. Secondo la sua scelta l'uomo diventa - e questo *diventare* è essenziale - figlio del Dio buono o figlio del padre della menzogna. Con il "libero arbitrio" e dunque con la possibilità di *sviluppo* nell'essere umano Origene si oppone radicalmente al determinismo gnóstico.

A differenza della concezione gnóstica del "desiderio", questa forza dell'anima non è, per Origene, male in sé, ma è essenzialmente "neutra" e dev'essere orientata in una direzione positiva mediante la fede vissuta. Inoltre Origene si serve, in tutte le sue opere, del vocabolario biblico per esprimere il desiderio come realtà aperta a tutti gli sviluppi - e dunque *mésón*, mentre la filosofia greca con Aristotele e Platone per esempio proponeva la distinzione tra un desiderio cattivo chiamato sovente *epithymia*

⁶ Comm. in Cant. Prol. 3, 1-23 è un capitolo dedicato esclusivamente a questa tematica.

e uno buono, *òrexis* o *póthos*. L'etica per Origene si lega di conseguenza alla metafisica teologica della lotta tra bene e male.

Nel *Contra Celsum* Origene si difende magistralmente mettendo in evidenza che la fede cristiana nella risurrezione non è mera proiezione di un desiderio cieco o irrazionale, ma l'espressione più alta di una speranza purificata mediante lo spirito che porta a una conclusione credibile della ricerca personale. Questa speranza non ha a che vedere con i miti ellenici eccetto per la forma metonimica dell'espressione esteriore. Nella discussione con Celso il desiderio purificato per Origene conduce filosoficamente alla capacità di distinzione tra il vero bene e il bene solo apparente.

L'opera origeniana *De principiis* offre la possibilità di analizzare il "desiderio" come forza fondamentale dell'anima. Con questo si chiarifica, che il desiderio dell'essenziale e del vero ha una funzione di deciframento, che lascia presagire il piano divino di salvezza⁷. Partendo dal sensibile e dal corporale il desiderio tende alla realtà dello spirito umano e riunisce così le forze del cuore e della ragione⁸. Riflessione teorica e prassi etica si condizionano perciò a vicenda.

Scrutando gli aspetti spirituali del desiderio nell'*Esegesi origeniana dei Salmi* questa complementarietà si accentua ancora di più. Le omelie sui salmi e il *Frammento sul salmo 77* descrivono il cammino del popolo d'Israele come "typos" del cammino che deve fare ogni uomo nel deserto della sua vita⁹. Intanto questo deserto è il luogo della liberazione dai legami con la realtà effimera della materia. In questo senso la "fisica" per Origene significa il saper dare a tale realtà materiale il posto che gli conviene nella realtà dell'essere in sé. Cioè: si deve sapere che la realtà materiale è soltanto realtà provvisoria, caduta e immagine dell'eterno, vero e proprio spirituale e celeste. Perciò dapprima il desiderio si deve orientare al Lόgos - Christόs", che apre questo cammino verso l'essenziale e lo spirituale¹⁰.

Diventare il "figlio" di Cristo significa allora seguire la via mistica nella libertà della conoscenza della verità e non nella schiavitù dell'ignoranza e della menzogna. Espressione, o *typos* di questa liberazione sono i *Cantica*, canti di liberazione come vengono cantati spesso nel AT (p. es. dopo il passaggio attraverso il Mar Rosso)¹¹. Questo livello di liberazione non raggiunge ancora l'effetto salvifico del "Canticum Canticorum", e il canto dei cantici perciò non è ancora cantato in esso. L'ultima osservazione implica delle conseguenze di tale portata sistematica che dev'essere presentata nella conclusione di questa relazione.

⁷ *De Principiis* II,11,4.

⁸ Cfr. anche Hom. IV,1 in Ps. 36; Hom. in Jer. XVII,6; *De Principiis*, II,11,5-6.

⁹ Cfr. *Omelie sui salmi*, a cura di E. Prinzivalli, Biblioteca Patristica, vol. 18, Narchini, Firenze 1991 e per il frammento sul salmo 77: J.B. Pitru, *Analecta sacra, spicilegio solemensi*, vol. III, Venezia 1883, reprint Gregg Press, England 1966, pp. 117-120.

¹⁰ Cfr. Hom. I,4 in Ps. 36 / Hom. IV,1-2 in Ps. 36 / Hom. II,1-2+8+12 in Ps. 38.

¹¹ Hom. in Ex. VI,1.

4. IL CULMINE DEL DESIDERIO NEL COMMENTO AL CANTICO: LA DRAMMATURGIA DEL DESIDERIO

Qui occorre descrivere il culmine del “desiderio” nel Canto dei Cantici. Per Origene il Canto può essere compreso adeguatamente sotto la forma di un dramma¹². Perciò è anche legittimo, nel contesto del Commento al Canto, parlare di “drammaturgia del desiderio”. Così per Origene i due personaggi principali (lat. *figurae*) del Canto, “sposo e sposa”, che si cantano a vicenda il loro canto nuziale, non sono nient’ altro che “Mimesis”, imitazione della realtà più profonda, che è il grande *dramma d’amore* tra creatore e creatura. È essenzialmente Canto d’amore tra Logos e anima. Cristo - Lógos chiede in sposa la sua chiesa - anima e la conduce all’ unione d’amore. In questa dinamica d’amore si avvera una nuova creazione, che rende la chiesa “kosmos” nel suo orientamento a Cristo¹³.

Questo orientamento del desiderio dello sposo svela per la sposa sempre di più i tesori della saggezza e il piano di salvezza dello sposo. Con immagini sempre nuove, che trae dalla poesia del Canto, Origene descrive il desiderio ardente della sposa, la sua ricerca e il suo incontro finale con lo sposo desiderato. Tutte queste immagini, che formano una vera e propria teologia dell’ immagine, non sono che accenni alla missione storica di Cristo e alla sua opera di salvezza. Allusioni esplicite a quest’opera salvifica nella vita concreta e storica di Gesù, che mettono insieme il linguaggio mistico del Commento e la storia concreta, sottolineano questo nesso. Così il desiderio dell’ unione, che pure lo sposo prova per la sposa, conduce alla liberazione e alla salvezza.

Varie immagini esprimono *tropikós* (metonimicamente) il luogo dell’unione come p. es.: “la stanza del re”, “il banchetto”, “il riposo al petto di Cristo”, “la casa del vino” e finalmente il “letto matrimoniale”. La via verso questo luogo d’unione conduce di conseguenza attraverso i gradini dell’ “Etica” alla “fisica” e da lì alla “Mistica” (Epottica).

Tale “Mistica” però non è più da considerare come esclusivamente “spirituale”; salvezza e risurrezione includono per Origene (per il nesso suddetto) la realtà corporale, ma in una dimensione trasfigurata, che riconcilia l’antagonismo presente tra spirito e materia. È questa una conseguenza dell’ esame delle immagini interpretate da Origene nel suo Commento al Canticum Canticorum. Questa è la ragione per cui il contenuto mistico del Canto dei Cantici significa l’accesso al “sanctum sanctorum” - cioè l’incarnazione, e non solo al *sanctum*, che significa la liberazione da concezioni materialistiche della realtà salvifica stessa¹⁴, come per esempio nei miti

¹² Comm. in Cant. Prol. 1,1 etc., sottolineato moltissime volte da Origene.

¹³ Cfr. J. Losada, *La iglesia kosmos en Origenes. Aportacion al estudio de la ecclesiología de Origenes*, cap. VIII, Madrid 1969.

¹⁴ Cfr. Origene si oppone spesso esplicitamente contro una tale concezione: p. es. *Disputa con Eraclide*, 12,15-14,20.

degli dei greci. Le immagini, essendo state imprigionate nel mondo materiale (un'idea in sé assai platonica), mediante l'*opus salvificum* del Cristo diventano trasparenti alla realtà spirituale. Lo spirituale però da parte sua include la realtà materiale, come per esempio un testo scritto ha bisogno delle lettere, come elementi, per trasmettere il messaggio scritto. Perciò la realtà materiale è oggetto essenziale della salvezza. Per questo il *Canticum Canticorum* merita il suo nome *Canto dei Cantici* tanto più che inneggia non solo a una liberazione terrestre, ma a quella definitiva e salvifica.

5. CONSEGUENZE TEOLOGICHE E SISTEMATICHE

Il punto più affascinante nell'affrontare il tema del “Desiderium Dei” in Origene può essere visto nelle conseguenze che si aprono dopo aver seguito pazientemente i suoi testi. La conclusione della ricerca teologica può combinare i fili essenziali del tessuto teologico come dopo una ricerca indiziaria. Cominciando con l'*elementum* (in greco: *stoichéion*) e con il suo significato doppio a livello materiale e spirituale (per cui si attira l'attenzione sul processo d'apprendimento), passando all'antropologia e alla forma di dramma del Cantico si deve concludere con l'apertura potenziale della materia allo spirito. Questo *elementum* e la sua apertura per lo spirituale diventa quasi strumento per decifrare le immagini del Cantico e soprattutto il loro significato “nascosto”.

Qui occorre fare il passo dal Canto semplice, o *cantico di liberazione* al *Cantico dei Cantici*, che per Origene vuol essere visto insieme al «Santo dei Santi»¹⁵. *Canticum Canticorum* e *Sanctum Sanctorum* dunque devono essere intesi in un rapporto di reciprocità. Ciò significa, che accanto alla via anabatica verso la perfezione dell'uomo, che “misticamente” (“mistico” nel senso origeniano) viene espresso con *sanctum* o *canticum* (della liberazione), la via catabatica del “Dio incarnato” nel *lógos*¹⁶ è indispensabile ed essenziale per la salvezza dell'uomo¹⁷.

In questo *Cantico dei Cantici* si riaccende il canto d'amore tra creatore e creatura interrotto del peccato. Tale cantico però include un'efficacia liberatrice e salvifica, che precisamente **non** è limitata alla realtà spirituale ma esprime anche la salvezza della corporalità in quanto *elementum* trasparente al senso spirituale¹⁸. Come *elementum* materiale dev'essere trasfigurato¹⁹, così come nella grammatica

¹⁵ Comm. in Cant. Prol. 4,14+28.

¹⁶ Fragm. Comm. in Cant. PG 13, 204D-205A (Procopio).

¹⁷ Hom. in Ex. VI,12.

¹⁸ Cfr. *Philocalia*, 23,20 (SC 226, p. 200/202); Comm. in Matth. XVII,7.

¹⁹ Hom. in Lev. I,4.

l'*elementum*, cioè la lettera, manifesta il suo senso soltanto, quando viene letta insieme alle altre lettere come parola e finalmente come frase che trasmette il suo significato²⁰. Questo processo di congiunzione o connessione è l'opera salvifica del Cristo, Lógos incarnato, che da sommo sacerdote nel *sanctum sanctorum* offre se stesso come sacerdote e vittima per la salvezza degli uomini²¹.

Con l'immagine del velo che nasconde l'entrata al Santo dei Santi e nasconde dunque anche l'opera salvifica compiuta al suo interno Origene esprime la realtà ancora quasi incomprensibile per l'uomo, che quest'opera include salvando integralmente spirito, anima e corpo²². Perciò l'efficacia soteriologica, che parte dal *Canticum Canticorum*, e dunque anche dal desiderio di Dio che esprime, ha come fine intimo la salvezza integrale di materia e spirito. La saggezza salvifica, nascosta così nel *Cantico dei Cantici*, si svela sempre di più mediante il desiderio rettamente orientato finché nel compimento escatologico dell'uomo cadranno gli ultimi *velamina*. Per arrivare a questa meta, ci vuole per l'uomo una purificazione sempre più profonda. Questa offerta di salvezza è la conseguenza che sta alla fine di una via del "desiderio di Dio", una via che consiste nella ricerca che anela a Dio.

²⁰ Comm. in Matth. XVII,7.

²¹ Cfr. Hom. in Ex. VI,1 confermato anche in Comm. in Joh. I, 277-278 (SC 120, p. 198).

²² Cfr. Hom. in Ex. IX,1-4; Hom. in Lev. II,3.

Riassunto. Il desiderio di salvezza in Origene si articola come desiderio di Dio, descritto con preferenza nel commento sul Canto dei Cantici. Il teologo Alessandrino propone una ascesa triplice verso Dio, passando tramite l’”etica” (con il libero arbitrio) e la “fisica” (il mondo materiale) alla “mistica” (l’unione con Dio). L’incontro fra l’ascesa della creatura e la discesa di Dio si mostra nel Canto dei Cantici come amore fra anima e Verbo, fra Chiesa e Cristo. Il compimento della salvezza integrerà anche la dimensione corporale, benché quest’ultima raggiungerà un livello superiore.

Summary. The desire for salvation in Origen shows itself as desire of God, described with preference in the comment on the Song of Songs. The alexandrian theologian proposes a threefold ascent to God, passing from “ethics” (with free will) and “physics” (the material world) to “mystics” (the union with God). The encounter between the ascent of creature and the descent of God shows itself in the Song of Songs as love between the soul and the Word, between the Church and Christ. The fulfillment of salvation will integrate also the corporal dimension, but on a higher level.

Inhaltsangabe. Das Heilsverlangen zeigt sich gemäß Origenes als Sehnsucht nach Gott, die vorzüglich im Hohenliedkommentar beschrieben wird. Der alexandrinische Theologe betont einen dreifachen Aufstieg zu Gott: von der “Ethik” (mit dem freien Willen) und der “Physik” (der materiellen Welt) hin zur “Mystik” (der Vereinigung mit Gott). Die Begegnung zwischen dem Aufstieg des Geschöpfes und dem Abstieg Gottes zeigt sich im Hohenlied als Liebe zwischen Seele und göttlichem Wort, zwischen Kirche und Christus. Die Vollendung des Heiles bezieht auch die materielle Dimension ein, wenngleich auf einer höheren Ebene.