

La gloria humilis, espressione di amore del Cristo incarnato in Origene

Agnell Rickenmann
Facoltà di Teologia, Lugano

1. PREMESSA

Parlare di un Dio incarnato è difficile non soltanto oggi, ma la consapevolezza della portata di tale affermazione occupava i teologi cristiani di tutte le generazioni. All'alba della teologia, quando con il sole sorgente i colori sono più forti, Origene tematizza nella sua sesta omelia sul libro del Levitico il mistero dell'incarnazione interpretando il canto di vittoria degli Israeliti¹. Nell'ambito in cui vive Origene i miti pagani che descrivono il cielo degli Dei sono più che vivi, anzi impregnano tutta la vita culturale ellenistica stando alla base dell'insegnamento scolastico². Come allora parlare di "incarnazione" senza cadere nella trappola degli antropomorfismi della mitologia greca e senza rinnegare d'altra parte la realtà incarnatoria? Si è spesso criticato che

¹ ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, Homilia VI: *De cantico quod cantavit Moyses cum populo et Maria cum mulieribus*, a cura di M. BORRET, Paris 1985, pp. 170-203.

² Per capire l'importanza di questo fenomeno si può leggere il libro ottimo di O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966.

Origene non si servirebbe del vocabolario ispirato dalle relazioni umane per esprimere la relazione tra Dio Padre e il suo figlio Gesù Cristo. La sua esitazione intanto si può capire con l'osservazione fatta sopra. Nonostante la sua riserva di fronte a paragoni antropomorfici utilizza spesso l'immagine del canto di vittoria come espressione tipologica per il trionfo di Cristo sulla morte. Questa interpretazione ancora oggi è presente nella teologia liturgica della veglia pasquale.

Ma si può parlare di una vittoria sulla morte per una persona, Gesù Cristo, che è morto sulla croce, di una morte atroce? O ha forse ragione il filosofo pagano Celso, che sostiene che i Cristiani avrebbero dovuto trovarsi un eroe più convincente per far vedere la verità della loro fede al mondo³? In questa domanda si rende visibile per Origene esattamente la preoccupazione umana che si crea un Dio a misura d'uomo ma non un Dio tutt'altro di tutte le speculazioni umane e di proiezioni desiderose, malsane e non riflettute⁴.

2. L'INTERPRETAZIONE ORIGENIANA

Lontano dal pericolo di cadere in un misticismo, egli sa che un vero Dio, il Dio biblico, il Dio rivelato e incarnato rimane un Dio del *mysterium*. Ma non soltanto Dio è un *mysterium*, tutta la vita umana, tutto il cosmo si comprende in ultima analisi come *mysterium*, in una visione dunque sacramentale del mondo e di Dio⁵. Origene non fugge l'argomentazione logica ma ne conosce i limiti. Perciò parla anche della realtà incarnatoria in cifra *sacramentale*, in una cifra che ricorda la storia di salvezza, del Dio dell'Antico Testamento con il suo popolo, del Dio che si rende venerabile e presente nel suo tempio nonostante la sua trascendenza assoluta:

«*Quod ergo est istud sanctimonium quod non manu hominum factum est, sed manibus Dei paratum? Audi sapientiam dicentem quia aedificavit sibi domum (Prv 9,1). Ego autem hoc de incarnatione Domini rectius intelligendum puto*».⁶

Il vero santuario di Dio, nel quale si rende presente tra gli uomini, è la persona umana di Cristo e non un tempio costruito di pietre. Spesso si è voluto vedere nell'esegesi origeniana un'allegorismo sfrenato che tradirebbe i propri contenuti della fede cristiana, di un Dio che si incarna veramente nella storia del mondo degli uomini. Ma in molti casi la sua esegesi - come nel caso presente - non è meramente allegorica ma piuttosto tipologica e profondamente biblica. Qui Origene si riferisce ad un passo di Eb 9,24 che comprende nel contesto di Gv 2,21 nel quale Cristo parla del suo corpo

³ ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 53; V,33; IV,25.

⁴ *Ibidem*, la replica di Origene sulle critiche di Celso, che la risurrezione di Cristo sia una mera proiezione del desiderio umano inconscio: V, 14-25.

⁵ Cfr. l'articolo di H. CROUZEL, *Origenes, Beginn der geistlichen Theologie*, in AA.VV., *Grosse Gestalten der christlichen Spiritualität*, a cura di J. SUDBRACK-J. WALSH, Würzburg 1969, pp. 15-29.

⁶ Hom. in Ex. VI, 12.

come *tempio*. Egli si serve dunque di cifre bibliche per rendere più comprensibile il messaggio evangelico anche nel contesto pagano⁷.

No n è intanto un puro caso che Origene parli del *sanctimonium* in questa omelia. Per lui questa cifra significa il contenuto della storia della salvezza. Lo sottolinea anche in altre opere sue⁸. Il santuario, il tempio di Gerusalemme, è per il popolo d'Israele almeno al tempo di Gesù il luogo dove si sperimenta la presenza divina, l'alleanza tra Dio e il suo popolo. Nel tempio si trovano il *santo* e il *santo dei santi*, l'ultimo è luogo della dimora stessa di Dio, nel quale il sommo sacerdote penetra una sola volta all'anno.

La duplicità delle stanze nel tempio - il *sanctum* e il *sanctum sanctorum* - non è perciò neanche una occasione ricercata artificialmente per esercitarsi nell'esegesi allegorica. Ma nella sua visione sacramentale della realtà è un'immagine tipologica della duplicità degli aspetti rivelati nel Logos, lo stesso Verbo di Dio nell'AT come nel NT. Il *santo* significa in questa visione il verbo di Dio, in quanto parola scritta o parlata, ispirata ai profeti ed agli evangelisti dallo spirito, mentre il *santo dei santi*, il vero cuore del santuario significa l'incarnazione del Logos. Questa interpretazione ha senso soltanto, se si accetta la continuità della storia della salvezza tra AT e NT e se si capiscono anche i segni esteriori, materiali come tracce della realtà interiore, spirituale. Solo la reciprocità della comprensione dei due aspetti della stessa realtà unica garantisce secondo Origene una giusta comprensione della storia della salvezza. Secondo lui è essenziale comprendere gli aspetti esteriori materiali come provvisori e temporanei per valutare al posto giusto la realtà spirituale come eterna e primordiale. La realtà materiale e esteriore perciò ha solo un ruolo *propedeutico* sul cammino della *mistagogia*, perché il vero *mysterium* si troverà nella sfera dello spirituale.

Non ne segue dunque logicamente lo svuotamento del senso della creazione illica, materiale che ovviamente appartiene alla creazione divina? E - fatto ancora peggiore - uno svuotamento del senso dell'incarnazione stessa? A. v. Harnack e C. Andresen⁹ sono stati di questo parere - a torto, secondo noi - valutando i risultati della ricerca degli ultimi anni.

Non basta rimanere sull'osservazione delle premesse gnoseologiche e ontologiche del pensiero di Origene. Bisogna vedere anche come le integra nella sua teologia dell'incarnazione. Sottolinea più volte un paradigma salvifico quasi preannunciando un principio che diventerà famoso nel contesto del conflitto ariano: *quod non adsumptum - non sanatum*¹⁰, cioè una realtà non assunta non può neanche essere sanata (o salvata). Questo vale soprattutto per la realtà materiale. Come però capire quella *assunzione di un corpo* da parte di Dio? Secondo quello che è stato detto mi pare chiaro

⁷ Questo non succede solo quando predica (nelle omelie) ma avviene in questi termini anche nei suoi grandi commenti, p. es. nel Commento al Cantico, che offre una panoramica del mondo delle immagini bibliche.

⁸ Cfr. Hom. in Cant. I,1; II,2; Comm. in Cant, Prol. 4,14; IV,2,11; Hom in Num. IV,14.

⁹ A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1, Tübingen 1909; C. ANDRESEN, *Erlösung, in Realenzyklopädie für Antike und Christentum*, 6, coll. 54-219.

che per Origene succeda in chiave *mistagogica*. Sapendo che il linguaggio analitico porta fino ad un certo punto, si serve di simboli che esprimono la realtà di quello che umanamente è indicibile.

Qui bisogna soffermarci un attimo per poter cogliere bene il fine di questo breve contributo. Come il *santo* e il *santo dei santi* prefigurano la realtà dell'incarnazione, così un'altra duplice espressione descrive secondo l'Alessandrino l'efficacia dell'opera salvifica compiuta nel mondo storico degli uomini: il *canto* - e il *Cantico dei Cantici*.

Neanche questa immagine del *canto di vittoria* è scelto qui a caso, ma corrisponde all'affermazione ripetuta e sottolineata di Origene stesso quando parla della liberazione di ogni tipo di schiavitù¹¹. Quale è la differenza tra *canto* e *Cantico dei Cantici*? Come gli piace saltare tra diversi livelli di realtà conviene fare una premessa: il canto può essere espressione di un canto realmente cantato (come viene descritto nella scrittura) o espressione tipologica di una realtà importante nella vita del Cristiano: cioè il liberarsi di tutti i desideri malsani o sbagliati per essere preparato e liberato alla verità della sapienza divina. Questi canti hanno dunque un valore preparativo un valore educativo e propedeutico. Come gli Israeliti hanno fuggito gli Egiziani e fanno il cammino attraverso il deserto e il mare rosso, così ogni uomo deve passare tra il deserto della sua vita, che è immagine per le passioni che possono devastare una vita e passare attraverso il Mar Rosso¹² per poter cantare il canto di vittoria su di se stesso¹³. Allora un tale uomo è pronto per accogliere il senso spirituale, la comprensione spirituale dei misteri divini nell'ordine giusto.¹⁴ Questo sta nel contesto di un cammino di ascensione: «cum universa transieris, ad altiora conscende».¹⁵

Ma qui non finisce il discorso, ma comincia piuttosto il cammino della sapienza, della realtà descritta nel *Cantico dei Cantici*. Ma di che sapienza si tratta? Si parla adesso della *vera* sapienza, non di sapienza umana o di qualche filosofo ma della sapienza divina che «si costruisce una casa» (Prv 9,1). La *casa costruita* è il corpo umano di Cristo, *Logos* incarnato come abbiamo visto. Utilizzando questa metafora si è escluso ogni antropomorfismo delle divinità dei miti esiodici e omerici.

Parlare del *Cantico dei Cantici*, significa parlare dell'amore decantato tra sposo e sposa in questa poesia divina. Per Origene il senso diretto, letterale del testo del Cantico è legittimo e dato, ma non è nient'altro che forma esteriore di quel senso nascosto che sta dietro: immagine e poesia del grande dramma d'amore tra creatore e creatura o più preciso tra ogni anima e il *Logos*, che corteggia la sua sposa, l'anima, per offrirle la salvezza.

Con una lettura superficiale si potrebbe concludere che questa salvezza consista

¹⁰ Cfr. i passi in: Comm. in Mat. XII,29; Comm. in Ioh. XXXII,18,225; C. Cels. V,19; Disp. cum Heraclide 7.

¹¹ Per esempio: Hom. in Iud. VI, 1+3; Hom. in Ex. VI, 1+9+14; Hom. in Cant. I,1; Comm. in Cant. Prol. 4,4-14 che è una vera descrizione del susseguirsi dei canti biblici.

¹² Cfr. Hom. in Ex. VI,1+14.

¹³ Comm. in Cant. Prol 4,5.

¹⁴ Hom. in Iud. VI,2.

¹⁵ Hom. in Cant. I,1.

allora nell'accogliere spiritualmente una sapienza spirituale e immateriale offerta dallo spirito divino all'uomo che con la purificazione mentale possa dare la risposta adeguata a tale offerta. Ma questa è sola la metà della verità. Come con il *sanctum* descrive il *Logos* scritto (o parlato) e con il *sanctum sanctorum* il *Logos* incarnato, il corpo umano di Cristo, così comprende con il *canticum canticorum* il canto amoroso per la liberazione definitiva includendo anche il corpo, operata dal *Logos* incarnato, che appunto si è umiliato fino all'ultimo, alla morte della croce, che può essere compreso solo da quelli che hanno cantato prima gli altri canti preparatori. Anche qui entra il principio prezioso a Origene, che solo quello che veramente è assunto o accettato (anche la morte alla croce) può essere sanato o cambiato. Cioè si tratta della libera e franca offerta da parte di Dio che offre la salvezza all'uomo e non di una salvezza che l'uomo si meriti per un cammino purgativo e spirituale.

Un frammento tramandato nelle catene procopiane lo esprime in modo meraviglioso: «Comunque non è possibile per noi, che ascendiamo in un'altro modo all'Altissimo, che invece il Signore stesso si abbassi su questo, che sta totalmente giù sulla terra e sollevi quelli di buona volontà cioè con l'aiuto del loro desiderio»¹⁶.

Questo *abbassamento* e la sua funzione salvifica meritano di essere preso in considerazione un pò più dettagliatamente. Partiamo dal Cantico dei Cantici. Il canto amoroso tra anima e *Logos* non consiste in una relazione corporale come lo propongono gli antropomorfismi delle divinità greche. Perciò uno che vuole capire questa relazione amorosa deve aver cantato prima gli altri canti che preparano la comprensione spirituale del *mysterium* dell'incarnazione. Questa comprensione spirituale del mistero però non toglie l'incarnazione come realtà avvenuta nella storia ma aiuta al contrario capirla nella sua vera portata, nella reciprocità della comprensione di realtà spirituale e materiale. La *kenosis* (abbassamento) di Cristo consiste esattamente nel fatto che l'indicibile, l'infinito e l'incomprensibile abbia penetrato la sfera del puro spirituale senza possibile esperienza umana, per entrare nel mondo limitato dell'uomo condizionato dalla materia. La fine che la persona di Gesù Cristo ha preso, la morte sulla croce, per Origene è il garante che qui non si può mai trattare di una proiezione umana, perché non si può desiderare un Dio morente sulla croce.

Una *logica* incarnatoria fino a un certo punto si è mantenuto, ma rimane la famosa questione del *perché*. Perché un Dio dovrebbe incarnarsi e ancora morire, questa non è solo la domanda dei filosofi pagani del terzo secolo¹⁷ ma anche la questione di tanti uomini di oggi. C'è una risposta? Origene dice: l'amore illimitato di Dio che infrange anche ogni logica umana: «Glorificatus (Christus) est et cum ad crucem venit et pertulit mortem»¹⁸.

Un Dio che viene glorificato con la morte alla croce, come Origene scrive nel passo citato, ci pare non solo essere una contraddizione ma forse anche ridicolo. Nonostante l'incomprensibilità di quel paradosso c'è una certa logica che qui diventa comprensibile nella fede, che questo Dio agisca unicamente per amore: «Erat ergo ei

¹⁶ Frammento al Comm. in Cant., PG 13, 204D - 205A.

¹⁷ Cfr. C. Celsum, VI, 53.

gloria etiam passio crucis; verum gloria haec non erat gloriosa, sed humilis»¹⁹.

Esiste dunque per Origene una *gloria* divina che non ha bisogno di suono di trombe e di grande pompa, ma una gloria che mette in dubbio tutta la logica umana, perché non può essere inventata né desiderata, una gloria che è gloria perché è intimamente espressione d'amore di un Dio fattosi umile, una *gloria humilis*, che rende vero il principio di salvezza, il principio d'amore che porta tutto anche il peso della croce per rendere possibile la salvezza dell'uomo. La *gloria umile di un Dio umile*: che espressione paradossale, ma ancora insufficiente per esprimere adeguatamente il mistero paradossale dell'amore che si umilia tanto.

Questo amore rende logico quello che normalmente non è logico: Non è forse quella la ragione più profonda perché Origene parla con cifre e immagini per esprimere la realtà dell'incarnazione e pone al posto più alto il Cantico dei Cantici, quel misterioso discorso d'amore che meno per ragionamento razionale lascia diventare trasparente la realtà della relazione tra uomo e Dio anziché per immagini che toccano il sentimento profondo all'interno dell'uomo.

Pertanto ci chiediamo: Dio non può essere Dio se rimanesse in questa situazione di Dio crocifisso, umiliato all'estremo per il suo amore incomprensibile. Ci vuole ancora di più. Anche qui ci troviamo di nuovo davanti a una espressione duplice che rende più chiaro e logico il discorso. Origene, alludendo alla morte di Cristo parla in questa sesta omelia sul libro del Esodo di una gloria duplice: «In his ergo omnibus glorificatus est Dominus, sed, ut ita dicam humiliter non gloriose glorificatus est».²⁰

Accanto alla *gloria humilis* viene dunque nominata la *gloria gloriosa*. Ricordiamoci: ci troviamo nella prima metà del terzo secolo, non c'è ancora, almeno come nozione teologica ben definita, la distinzione tra *oikonomia* e *teologia*, senza parlare di un trattato di escatologia ben circoscritto. Origene esprime qui con parole bibliche (cfr. Es 15,1) quello che noi distinguiamo nella dogmatica con la vita economica del Dio trino dalla vita intratrinitaria. La vita economica del Dio trino si realizza incarnandosi in Cristo nella *gloria humilis* mentre la vita immanente e intratrinitaria Origene la nomina in vista escatologica al secondo avvento del Cristo la *gloria gloriosa*²¹: «et post adventum humilitatis secundum nobis in gloria ostendet adventum».²²

Dio dunque farà risplendere la sua gloria solo alla fine, quando Dio sarà tutto in tutto e Cristo restituirà il suo regno al padre (1Cor 15,24).²³ Ma prima appare la luce infranta del grande mistero d'amore di Dio. Nella sofferenza di Cristo alla croce manifesta la gloria divina umiliata nella carne umana di Cristo per la salvezza dell'uomo: «Nam Dominus meus, Iesus Christus, cum carnem ex Virgine pro salute nostra suscepit, glorificatus est quidem, quia venit quaerere quod perierat, non tamen gloriose glorificatus est».²⁴

¹⁸ Hom. in Ex. VI,1.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Questa distinzione viene confermata anche nel Comm. in Ioh. I,277-278.

²² Hom. in Ex. VI,1.

²³ Hom. in Iud. VI,1.

Anche qui si potrebbe chiedersi, se non è una bella allegoria questa teologia della gloria. Ma nulla, neanche una lettera della Sacra Scrittura sfugge all'occhio attento di Origene, perché si riferisce qui a Giovanni 17,1: «Padre, è venuta l'ora, glorifica il tuo figlio, perché il tuo figlio glorifichi te». ²⁵ Ma non basta ancora: «Verum quia haec oportebat pati Christum et sic introire in gloriam suam (Lc 24,26), cum venerit in gloria Patris et sanctorum angelorum (Lc 9,26), cum venerit in maiestate sua iudicare terram (Sal 95,13; 97,7)». ²⁶

Si tratta dunque di una escatologia biblica, vista nell'insieme del pensiero di Origene. La *gloria humilis* prepara quella *gloriosa*. La *gloria humilis* rende trasparente il più santo di Dio: il suo amore incomprensibile per noi che va fino all'ultima umiliazione della condizione umana, cioè una morte disperata. Perciò anche nel momento della crocifissione il velo nel tempio si spacca e rende libera la vista al santissimo: alla portata ultima, alla conseguenza dell'incarnazione. ²⁷ Ma anche se ci è permesso uno sguardo sul significato dell'incarnazione l'ultima ragione dell'amore divino rimane: *sanctimonium*, *mysterium*, *sacramentum*, *sanctum sanctorum*, che solo in parte è intelligibile per noi. Con la teologia della lettera agli ebrei (Eb 6,20) Origene spiega quello che succede nel santissimo dopo il sacrificio della croce (la *gloria humilis*) e il secondo avvento del Cristo nella *gloria gloriosa*. Cristo è diventato nello stesso momento via sulla quale i fedeli progrediscono e sommo sacerdote che ci precede ²⁸ nel santissimo.

3. LINEE CONCLUSIVE

Riteniamo alla fine di queste considerazioni i due movimenti che stanno al fondo della *gloria humilis* e *gloria gloriosa*. C'è il movimento *catabatico*, dell'umiliazione del figlio di Dio, che apre agli uomini la possibilità della partecipazione alla vita divina, il che è un'iniziativa libera da parte di Dio, un regalo del suo amore incomprensibile. Questo amore diventa visibile e sperimentabile nel *sanctimonium* che è il Cristo crocifisso per noi. Ne segue il movimento *anabatico*, il che significa da parte dell'uomo il seguire l'esempio che Cristo ci ha dato, per diventare partecipe alla vita divina. Questo movimento si può anche caratterizzare con il cammino di ascensione verso il Padre, seguendo il Cristo *via*. Per Cristo e per tutta la storia alla fine escatologica di questo movimento sta la *gloria gloriosa*.

Queste idee di Origene lasciano in molti punti pregustare le idee di un altro genio della *theologia perennis*, Agostino che con le sue parole riassume il pensiero di questa riflessione teologica: «Per la nostra morte duplice il nostro salvatore paga con la sua unica, e per la nostra risurrezione duplice pone davanti a noi la sua unica come Mistero (*sacramentum*) ed esempio (*exemplum*)». ²⁹

²⁴ Hom. in Ex. VI,1.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Comm. in Mat. ser. 138; Comm. in Cant. II,8,25. Cfr. anche CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V,6.

²⁸ Comm. in Cant. IV,2,11.

²⁹ AGOSTINO, *De Trinitate*, IV,3,6.