

La dottrina di Origene sui sensi spirituali e la sua ricezione in Hans Urs von Balthasar

Agnell Rickenmann

Facoltà di Teologia (Lugano - Friburgo)

1. I SENSI SPIRITUALI IN ORIGENE

«Il signore Gesù metta le sue mani anche sui nostri occhi, affinché cominciamo anche noi a scorgere non le cose che si vedono, ma quelle che non si vedono, ci apra quegli occhi che non scorgono il presente ma il futuro e tolga il velo allo sguardo del nostro cuore con il quale si vede Dio in spirito per mezzo del Signore stesso, Gesù Cristo al quale è la gloria e la potenza per i secoli dei secoli. Amen»¹.

1.1. Introduzione

Quale è il significato dei *sensi spirituali*? Quale è il loro ruolo nella teologia spirituale e sistemática? Semplificando si può dire che rendono possibile ciò che Ori-

¹ ORIGENE, Hom. in Gen. XV,7.

gene supplica nella sua meditazione sopra nominata. Non è il cuore di carne che ha uno sguardo tale che rende possibile la conoscenza di Dio, ma è quel cuore che metaforicamente significa il centro dell'uomo interiore e perciò quello sguardo del cuore deve rendere libera la *visio Dei* per l'opera di Gesù.

Secondo Origene però non esiste solo lo sguardo interiore, ma analogamente ai nostri cinque sensi corporei, vista, udito, gusto, olfatto e tatto, i cinque sensi interiori sono a disposizione della conoscenza di Dio. Per render meglio comprensibili questi cinque sensi dobbiamo schizzare brevemente le costanti ermeneutiche di base².

Nella teologia cristiana Origene è il vero inventore di un linguaggio più o meno sistematico dei cinque sensi spirituali³. Per Origene e gli altri autori, nei quali i sensi spirituali acquistano un ruolo teologico determinato, questi esprimono una percezione diretta della realtà divina nel senso dell'uso della parola greca *aisthesis* (= percezione sensibile). Ma anche biblicamente possono motivare il loro linguaggio dei sensi spirituali. Così si trova nell'AT in Prv 2,5 (LXX): «Tu troverai una percezione divina (*theia aisthesis*)»; e nel NT in Eb 5,14: «Per l'abitudine della percezione sensitiva (*aistheteria*) gli adulti sono esercitati nella distinzione tra bene e male»!

Alcuni autori riassumono questa percezione sensitiva in un unico senso così come lo fa Diadoco di Fotice o distinguono esplicitamente in piena analogia ai cinque sensi corporali i cinque sensi spirituali⁴.

Anche nel mondo pagano esperienze simili sono note. Così Marco Aurelio descrive nei suoi *Ricordi* un tipo di percezione sensitiva purificata, che costata il contesto stando al di sopra della percezione immediata e fonda il senso della percezione immediata. È la percezione di questo contesto che conduce l'uomo nella città di Zeus e fa trovare la serenità della vita⁵.

Quanto i sensi corporei e spirituali si oppongono ostilmente o anche in modo conciliato o ancora complementare, dipende dal punto di vista e dal contesto nei quali si trovano antropologia e la comprensione di base della complementarità di immanenza e trascendenza, di materia e spirito. A ciò è anche collegata la definizione del valore della percezione dei sensi spirituali e quale sia il loro ruolo nell'insieme di conoscenza e percezione. Unanimi sono gli autori spirituali nel nominare l'esperienza che l'illuminazione dei sensi vada insieme alla forza della distinzione tra verità e errore, tra bene e male in seguito a Ebrei 5,14⁶. Con il crescere della percezione dei sensi spirituali si collega

² Cf. M. CANÉVET, *Sens spirituels*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XIV, Lethouzey, Paris 1937, coll. 598-617.

³ Già prima, comunque, si trovano accenni al tema; per es. CLEMENTE ROMANO, 1Clem 36,1-2.

⁴ DIADOCO DI FOTICE, Cent. cap. 1; 11; 14; 24; 30; 33; 79. ORIGENE, *Contra Celsum*, I,48 e *Disputa cum Heraclide* 16,11-23,1.

⁵ Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, pp. 119-133; Marco Aurelio: La fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo. Tra altro Hadot si riferisce a M. AURELIO, *Ad se ipsum*, libri XII e soprattutto a: III,2; IV,23; VIII,15; X,21; XII,1,5; XII,36,5.

⁶ Cfr. ORIGENE, Comm. in Cant I, GCS VIII, 103-105 e Comm. in Cant II, GCS VIII, 167-168. DIADOCO DI FOTICE, Cent. capp. 30 e 33. BONAVENTURA, *Itinerarium*, IV,3; *Breviloquium*, V,6; Sent. d.13. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi* 313-336.

il progresso generale della vita spirituale. Secondo i termini classici questo progresso potrebbe essere denominato *via purgativa*, *via illuminativa*, *via ascendens*. A questa ascesa sono necessari insieme la grazia divina e lo sforzo personale dell'uomo.

Gli autori spirituali ripetono in modo impressionante la descrizione delle modalità in cui la realtà divina si dà da vedere, da udire, da gustare, da sentire e da toccare. Dicendo ciò, essi si basano sulle fonti bibliche ma anche su esperienze personali. Sempre però risulta centrale la percezione del divino in Gesù Cristo, della sua vita, della sua opera salvifica e della sua morte e risurrezione⁷. Con queste osservazioni le costanti più importanti del fenomeno sono delineate e possiamo procedere nella ricerca più dettagliata del tema in Origene e Hans Urs von Balthasar.

1.2. La presentazione del tema in Origene

La contrapposizione di mondo e cielo, di materiale e spirituale, di realtà propria e di immagine, di senso letterale e spirituale della sacra scrittura, di *doctrina humanae sapientiae* e *doctrina spiritus* forma lo sfondo ontologico e gnoseologico del linguaggio dei sensi spirituali in Origene⁸. In questa visione globale s'inserisce anche la sua antropologia. È necessario elucidare brevemente questo sfondo ontologico-gnoseologico e antropologico. Per Origene la creaturalità e l'essere uomo in questo mondo si esprimono esattamente nella tensione sopra nominata, nella tensione di essere, da un lato, immagine indicando con ciò il creatore e, dall'altro, di nascondere. Qui si mescolano l'eredità platonica del modello gnoseologico del mito della caverna e il principio paolino di conoscenza, di cui è una sintesi efficace il brano di Rm 1,20-23, dove Paolo sottolinea che le realtà invisibili di Dio possono essere conosciute mediante le cose sensibili. Se si prende però creatura per creatore e gli si attribuisce l'onore che spetterebbe solo al creatore, è lì che secondo Paolo si trova il contesto peccaminoso e errato. Perciò Origene tiene molto a distinguere questi due livelli per poter ascendere per così dire dal basso, «cosicché saliamo da quello che è sotto, a quello che è sopra e sentiamo e capiamo quello che sta nei cieli a partire da quello che vediamo su terra»⁹. Si può dunque parlare di differenza ontologica nonostante che questa sia una nozione moderna. Però con questo non è ancora detto tutto. Si deve parlare altrettanto di analogia ontologica e di analogia antropologica, spirituale e gnoseologica. Si tratta di percepire attraverso il velo dell'immagine la funzione indicatrice dell'immagine, «perché come Dio ha creato l'uomo a sua immagine forse anche tutte le altre creature le ha fatte secondo la similitudine di certi altri prototipi celesti»¹⁰.

⁷ Ciò è molto marcato in IGNAZIO DI LOYOLA, Esercizi 261-312. Per quanto riguarda il modo nel quale si deve realizzare: Esercizi 121-126.

⁸ Cfr. le seguenti opere di Origene: Hom. in Jer VIII; Hom. in Ez XI,6; Hom. in Jos XXIII, 4; Hom. in Lev IX,2; Hom. in Num II,12; Comm. in Matth X,15; XII,5; XVII,34.

⁹ ORIGENE, Comm. in Cant III,13,9. A partire da questa nota il Commento al Cantico si cita anche secondo l'edizione di SC 375-376. In questa edizione la ripartizione del testo è molto dettagliata e rende agevole l'individuazione dei passi.

¹⁰ ORIGENE, Comm in Cant III,13,10.

Non è, però, solo la forma materiale l'involucro per così dire che fonda l'analogia metafisica, ma la dinamica o la funzione dell'immagine o di un contesto d'insieme. Nel caso del granellino di senape è la sua incredibile forza di crescita che serve come punto di partenza per l'analogia¹¹. Gnoseologicamente dobbiamo allora capire le similitudini nelle proprietà delle cose e nel loro contesto significativo¹². Questa funzione gnoseologica del contesto significativo sarà d'importanza decisiva nel contesto dei sensi spirituali. Il decifrare queste similitudini e parentele, di realtà propria e di immagine sarà il loro compito per condurre la conoscenza dall'immagine al prototipo e venire al vero e proprio. In questo contesto si inserisce filosoficamente e teologicamente il livello dell'antropologia.

Secondo Origene la vera e propria realtà divina di Dio Padre è assolutamente trascendente, invisibile e indicibile. Perciò manda a noi uomini la sua *eikon* - *immagine* comprensibile per noi, perché anche noi siamo creati secondo questa immagine. Con suo figlio, il suo *logos*, Dio ci manda l'*imago Dei invisibilis* mentre noi uomini siamo creati secondo questa sua immagine¹³. Il vero e proprio compito della saggezza umana consiste nel tentativo di conoscere il *logos* nella funzione analogica sopra nominata¹⁴. La saggezza stessa si trova secondo Origene nel consiglio del Padre di fare assumere la carne al suo *logos*.

I sensi spirituali stanno perciò nel contesto di questa saggezza. È il desiderio dell'uomo di gustare il vino della saggezza. Il linguaggio simbolico del commento al Cantico dei Cantici designa con il *vino* l'opera salvifica compiuta da Cristo sulla croce¹⁵. L'uomo desidera i misteri, che lo aspettano nella casa del vino nel cratere della divina saggezza (cfr. Prv 9,1-6). La saggezza mescola il vino, simbolo del sangue sparso di Gesù per amore¹⁶. È il vino della passione del Cristo che l'uomo contemplando svela, decifrandone il contesto indicatore del mistero. Contemplando il mistero dell'amore abissale che si è aperto in quest'azione per noi, l'uomo stesso riceve partecipando una ferita d'amore sanguinante. L'uomo stesso è ferito per l'amore diventato trasparente per lui; il commento al Cantico dei Cantici parla della *sponsa percussa vulnere amoris*, cioè della sposa scossa da una ferita d'amore. Ella è il simbolo dell'uomo alla ricerca di Dio. L'uomo diventa per questa conoscenza *con-patiens*, *con-percussus* e questo secondo la misura del desiderio con il quale partecipiamo al mistero¹⁷. Così si è aperto il cammino verso i sensi spirituali.

Nessuno ha mai visto Dio con i suoi occhi corporei (Gv 1,18). Nonostante ciò il mondo non è senza speranza, *a-celeste* e neanche il cielo è *amondano*. C'è la possi-

¹¹ *Ivi*, III,13,11 e Comm. in Matth X,4.

¹² *Ivi*, III,13,14.

¹³ Cf. H. CROUZEL, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Cerf, Paris 1956, pp. 182 ss. e ORIGENE, *De principiis*, I,1,3.

¹⁴ Cfr. *Id.*, Comm. in Cant II,8,15.21; II,5,18.20.36-39; IV,1,25.

¹⁵ *Ivi*, III,6,1.

¹⁶ *Ivi*, III,6,4.

¹⁷ ORIGENE, Comm. in Cant III,8,2.11.

bilità di comunicazione tra i due mondi o tra uomo e Dio, tra immanenza e trascendenza. Ed è l'occhio spirituale che ha questo compito, identificato da Origene con il cuore puro che vede Dio (cfr. 1Gv 4,12)¹⁸. È questo viso o sguardo spirituale che è di tutt'altro ordine rispetto al *sensu* comunemente designato con questa parola. È un senso più alto, un senso incorporale, dice Origene¹⁹. Perché questo senso dev'essere incorporale, risulta chiaro dalla discussa contrapposizione e analogia, perché deve condurre nel livello pneumatico della realtà immateriale di Dio. Di questo sono capaci i sensi solo se loro stessi sono pneumatici, pieni di spirito. Nel suo linguaggio Origene trova molte possibilità diverse per esprimere tale fatto²⁰. Secondo lui è un senso dell'anima²¹, sono sensi divini²², sono i sensi dell'uomo interiore²³, sono i sensi del cuore²⁴, sono i sensi spirituali²⁵, è una specie di senso che è immortale, spirituale e divino²⁶, una sensibilità che non ha niente da fare con i sensi²⁷, è una sensibilità divina, del tutto diversa da quella che si nomina comunemente²⁸, si tratta dei cinque sensi spirituali²⁹.

La piena realizzazione dei cinque sensi spirituali è riservata ai perfetti. Secondo il grado di sviluppo e di perfezione si aprono nuovi sensi all'uomo in cerca di Dio. Così nel Commento al Cantico dei Cantici lo sposo alletta le ragazze con il suo profumo, l'odore del nardo, perché non sono ancora capaci di altra percezione, perché non hanno ancora raggiunto il *summum perfectionis* - la più alta perfezione³⁰. Per Origene, la conoscenza della trinità è l'apice della contemplazione³¹. Ed è bene qui ricordarsi del prologo del commento al Cantico dei Cantici: Origene parla di un cammino tripartito fino all'epoptica che è la conoscenza del mistero e l'iniziazione al mistero. Questo cammino tripartito attraversa nel senso della via purgativa come primo grado quello della purificazione morale, per poi dopo insegnare la contemplazione della natura nella fisica. Qui si impara a distinguere, con i sensi già purificati, tra effimero e eterno. È qui che comincia l'ascesa dell'anima in *Analogia* e *Anagogia*. La conoscenza della realtà come vera e propria però è riservata al terzo grado, all'epoptica o teologia, che Origene considera come *perfectio scientiae*³². Questo grado della conoscen-

¹⁸ ID., C. Cels. VIII,33.

¹⁹ *Ivi*, VII,34.

²⁰ L'enumerazione seguente è di K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in *Schriften zur Theologie*, XII, Benziger, Einsiedeln 1956, pp. 111ss. (originale in "Revue d'Ascétique et Mystique", 13 [1932], 113ss.).

²¹ ORIGENE, Comm. in Cant, Prol., GCS VIII, 105,31.

²² *Ivi*, Frgm. in Luc 57.

²³ *Ivi*, Comm. in Cant. I, GCS VIII, 105,5; Hom. in Lev III,7.

²⁴ ORIGENE, De princ. II,4,3.

²⁵ ID., De or. XIII,4.

²⁶ ID., De princ. I,1,9.

²⁷ ID., C. Cels. I,48.

²⁸ ID., *ivi*, VII,34.

²⁹ *Ivi*, I,48; VII,34.

³⁰ ORIGENE, Comm. in Cant, I, GCS VIII, 103,19,27; 110,32.

³¹ Cfr. ID., Hom. in Lev V,3 e diversi passi nel Commento al Cantico.

³² ID., Hom. in Num X,3.

za corrisponde alla conoscenza mistica o spirituale e supera tutti i profumi della filosofia morale e naturale³³. Questa osservazione conferma la parola di K. Rahner: Origene porta l'attività dei sensi spirituali in relazione alla salita dell'anima fino all'epoptica³⁴. Gli manca però una sistematica per esprimere quale dei sensi sussegue uno all'altro. Pare che i sensi, udito, olfatto e gusto siano anteriori ai sensi vista e tatto, che si riferiscono all'ultima tappa: l'incontro con lo sposo stesso - finalmente con Dio stesso³⁵. In questa domanda Origene rimane però poco preciso e sistematico.

Il senso della vista viene collegato esplicitamente con l'opera salvifica del Cristo, perché esso permette all'uomo uno sguardo sul Santissimo del tempio, che normalmente è coperto da un velo che nasconde la presenza di Dio³⁶. Nella morte di Cristo questo velo si lacerava e apre lo sguardo sull'abissale amore di Dio per noi uomini³⁷. Origene collega il *lacerarsi* del velo chiaramente con la morte di Gesù, il lacerarsi di Gesù sulla croce. Lo sguardo sul mistero della presenza di Dio tra di noi si riceve solo mediante il mistero dell'incarnazione. Perciò non si potrà mai parlare di *desomatizzazione* come fine della spiritualità e teologia origeniana, ma si deve parlare di questo *lacerarsi* che rende possibile la pasqua nella risurrezione, trasfigurazione e gloria. Questa affermazione teologica e sistematica rimane ancora da dimostrare.

I sensi spirituali ci allontanano dalle precondizioni filosofiche e ci conducono in mezzo al mistero del Cristo. Ciò ha da fare con l'oggetto dei sensi spirituali: così l'occhio spirituale percepisce delle realtà più alte che quelle temporali. È con quest'occhio che l'emozione percepisce Gesù, non percepisce la forma esteriore ma quella interiore, quella divina, e viene perciò guarita; l'udito percepisce suoni che non hanno bisogno di aria; il gusto gusta il pane venuto dal cielo; l'olfatto percepisce il profumo di Cristo, come le ragazze del Commento al Cantico percepiscono il profumo del nardo dello sposo, e il tatto tocca il logos come Giovanni ha toccato il verbo della vita. Così già i profeti dell'AT hanno fatto l'esperienza di Dio con questi sensi³⁸.

Si tratta di capire, nella percezione delle similitudini, le proprietà e il loro contesto significativo. Per Origene le proprietà del nostro mondo si decifrano nel contesto significativo dell'incarnazione del *Logos* che prepara il ponte verso le realtà divine e misteriose, coperte normalmente da un velo.

³³ ID., Comm. in Cant GCS VIII, 100, 21.

³⁴ K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, p. 126.

³⁵ Così lo sposo si presenterà svelatamente alla sposa solo nel *locus promuralis*, nel luogo davanti alle mura cittadine, cfr. Comm. in Cant IV, 2, 8. 11. 13, e si unirà nel suo corpo a lei nel letto matrimoniale (cfr. Comm. in Cant. III, 2, 9).

³⁶ ORIGENE, Comm. in Cant IV, 2, 11.

³⁷ *Ivi*, II, 8, 25. 29; ORIGENE, Hom. in Lev IX; Comm. in Matth ser. 138.

³⁸ Cfr. ID., C. Cels. I, 48.

2. QUESTIONI SISTEMATICHE IN SEGUITO A ORIGENE

Lo sfondo e una descrizione della funzione dei sensi spirituali in Origene sono tratteggiati brevemente. Rimane la questione del posto sistematico e teologico dei cinque sensi spirituali nel pensiero di Origene. Siamo rinviati alla questione: *come sono possibili e pensabili teologicamente questi sensi?*

Abbiamo visto che il linguaggio dei cinque sensi non può passare senza attenzione accanto all'avvenimento dell'incarnazione. Se dovesse mancare questa base i sensi spirituali mancherebbero del loro oggetto e del loro scopo. Una risposta può essere formulata in modo pregnante nei termini del linguaggio kantiano: *l'incarnazione di Cristo - Logos* è, per Origene, la condizione della possibilità dei sensi interiori e spirituali. In diversi modi si può verificare questa risposta. Abbiamo già visto che per Origene nell'incarnazione si manifesta il contesto significativo necessario per fondare il senso del linguaggio dei sensi spirituali. L'analisi però deve andare ancora più a fondo, cioè al livello antropologico.

L'immagine origeniana dell'uomo è tricotomica, tripartita in spirito, anima e corpo. Nella sua incarnazione il Cristo imprime per così dire di nuovo la sua *eikon* - immagine alla tricotomia umana, motivando la sequela dell'uomo al suo esempio³⁹. Come creatura l'uomo ritrova in questa *sequela Christi* la realizzazione dell'immagine. Essa è stata sepolta sotto una copertura di fango formatosi con l'egoismo e che di conseguenza dev'essere ripulita in vista di un nuovo splendore⁴⁰. Nello specchio dell'*eikon* - Cristo l'uomo creato *secundum imaginem* riceve la possibilità di penetrare a Dio per amore e conoscenza, benché sia assolutamente trascendente e inaccessibile.

Questa restituzione della capacità di comunicare con Dio (*homo capax Dei*) si avvera in tre passi⁴¹: nel primo avviene la guarigione dello sguardo, che dopo la prevaricazione della Genesi aveva perso la capacità di conoscere direttamente Dio⁴². Origene osserva: «sono aperti loro gli occhi della percezione sensitiva che prima era debitamente chiusa perché non siano distratti e impediti di vedere con gli occhi dell'anima. Gli occhi dell'anima, però, che fin là aveva non aperti e con i quali essi godevano di Dio e del paradiso, si chiudevano, come credo, in seguito al peccato!»⁴³. Questo primo passo si realizza nell'esercizio delle virtù e nell'acquisto della *Hexis* dell'abito (*habitus* - atteggiamento) dell'uomo nuovo.

Il secondo passo si avvera nella restituzione e trasfigurazione della forma esteriore e materiale in direzione al suo proprio significato nel contesto significativo, così come Gesù si trasfigura sul monte Tabor davanti ai discepoli⁴⁴. Questo avviene se-

³⁹ Cfr. ORIGENE, C. Cels. VI,58 e IV,15.

⁴⁰ Cfr. ID., Hom. in Gen XIII.

⁴¹ Cfr. ID., Comm. in Cant IV,1,20 e III,13,38.

⁴² Cfr. *ivi*, II,2,12, soprattutto perché l'anima ha perduto la capacità di operare automaticamente la scelta giusta e di decidere secondo il libero arbitrio (cfr. Comm. in Cant. IV,2,20).

⁴³ ORIGENE, C. Cels. VII,39.

⁴⁴ ID., Comm. in Matth XII,36.

condo il programma sapienziale proposto dal prologo al Cantico dei Cantici nella contemplazione della natura "fisica" e della sua vanità.

Il terzo passo nella risurrezione è il concretizzarsi della trasfigurazione nell'uomo mortale. Si chiama *Eoptica* o *Teologia* ed è il luogo nel quale uno è del tutto abituato e iniziato ai misteri divini. Qui al più tardi ci accorgiamo di una mancanza formale: chi e che cosa rende possibile il realizzarsi delle condizioni date nell'incarnazione? Questa è l'ultima ma decisiva domanda sul ruolo dei sensi spirituali in Origene. Karl Rahner, nella sua ricerca in proposito, sottolinea giustamente che in Origene la conoscenza della trinità è l'apice della vita contemplativa⁴⁵. Senza riserve si deve concordare a questa opinione.

Si constata subito, però, che nel nostro contesto non abbiamo ancora parlato dello spirito. Rispondendo a questa mancanza si potrebbe dire in maniera kantiana: l'opera dello spirito realizza la possibilità dei sensi interiori - o detto con altre parole: l'attività dello spirito rende possibile la realizzazione della conoscenza mediata dai sensi spirituali. In una doppia osservazione si avvera questa affermazione: nella parte del cammino di ascesa dell'uomo che è operato dalla grazia e nella fede dell'uomo. Appartiene alla salita spirituale che accanto allo sguardo sia guarito anche il desiderio e tutte le altre forze appetitive dell'uomo. Questa guarigione si realizza nella conoscenza progressiva dei misteri divini da un lato e dall'altro per l'opera dello spirito⁴⁶. Fin qui si realizza la trasfigurazione come comprensione trasfigurante nella realtà divina. Questo però non è ancora tutto.

La fede si inserisce qui quasi come nastro, nastro che congiunge gli effetti ottenuti tramite la volontà con l'esperienza della fede, operata dalla grazia nello spirito. Così i sensi spirituali resi possibili sono condotti attraverso la trasfigurazione alla risurrezione e finalmente alla realizzazione somatica di quello che hanno percepito i sensi spirituali. Perciò alla fine non stiamo di fronte all'annientamento ostile della realtà somatica, ma di fronte alla subordinazione della realtà materiale al primato dello spirituale⁴⁷. Questo si potrebbe designare come frutto vero e proprio della *via illuminativa*.

Per concludere possiamo prendere brevemente in considerazione l'esempio dell'emorroissa⁴⁸. Questa donna per Origene è l'esempio della percezione pneumatica del vero. Nella calca sorta attorno a Gesù e che quasi lo schiaccia, è rimasta anche una donna che soffre di emorragie non guaribili. In un atto tremendo della sua fede ella tocca l'orlo del mantello di Gesù. Nello stesso momento la sua emorragia si ferma (Lc 8,42b-48). Con la sua fede e con il segno del toccare l'involucro materiale di Gesù ella è penetrata, con i suoi occhi spirituali, al centro della forza di Gesù, sinonimo della realtà divina che abita in lui. La forza della visione interiore, mediata dalla fede, opera la gua-

⁴⁵ K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, p. 125.

⁴⁶ Sia i sensi corporei sia i sensi spirituali diventano così strumenti del desiderio del mistero.

⁴⁷ Cfr. ORIGENE, *De princ.* I,1,7 insieme a PLATONE, *Leg.* X,892 AB.

⁴⁸ ORIGENE, *Comm. in Cant III*,13,48.

rigione, cosicché anche Gesù si accorge che parte da lui una forza, come osserva Origene: «senza dubbio quella forza che guariva la donna e la rendeva pura»⁴⁹. Il punto cruciale è: la donna ha riconosciuto Gesù come figlio di Dio nella fede mediatagli dallo spirito ed è Gesù a dirgli: «Donna, la tua fede ti ha aiutato!» (Lc 8,48). Così la conoscenza spirituale diventa realtà somatica che porta la salvezza.

3. I SENSI SPIRITUALI IN HANS URS VON BALTHASAR

3.1. La ricezione di Origene

Chi vuole approfondire il tema dei sensi spirituali nel contesto della ricezione di Origene in Balthasar non può trascurare i titoli seguenti: *Le mystèrion d'Origène*, uno studio del 1936-1937,⁵⁰ che riappare in modo poco modificato in una ristampa del 1957: *Parole et mystère chez Origène*⁵¹. La raccolta di testi origeniani *Geist und Feuer* del 1938⁵² prova, in maniera impressionante, quanto Balthasar abbia conosciuto Origene e quanto egli si sia occupato di lui⁵³. Inoltre rimane da aggiungere nella fila dei suoi propri scritti il primo volume di *Herrlichkeit (Gloria)*, uno scritto che parla dell'estetica teologica e della visione della forma e data del 1961⁵⁴. Già la sola enumerazione di tutti questi titoli fa vedere quanto Balthasar abbia stimato Origene e quanto gli importasse la ripresa di questa eredità teologica quasi dimenticata.

Per esporre brevemente l'importanza teologica (non filologica) della prima categoria dei lavori balthasariani su Origene si può considerare il secondo capitolo, sezione 5, di *Parole et mystère*, che si intitola *I sensi spirituali*. Qui Balthasar, in modo sintetico, riporta le sue idee sul tema in Origene. Bisogna dire prima che i sensi spirituali sono messi nel contesto di *mistero e incarnazione*. Secondo Balthasar ci sono tre aspetti del mistero che si riferiscono esplicitamente alla percezione dei sensi interiori. Il primo aspetto si riferisce alla percezione del Cristo incarnato: Balthasar sottolinea che secondo Origene, il Cristo non si rende manifesto a nessuno che non abbia gli occhi della fede, che penetrano il velo del suo corpo fino all'essenza del suo corpo glorioso vero e proprio⁵⁵. Il secondo aspetto si riferisce alla chiesa che altrettanto è oggetto di fede. Nella Chiesa stessa, la sua verità gloriosa, di essere portatrice del vero

⁴⁹ ORIGENE, Comm. in Cant III, 13, 48.

⁵⁰ H.U. v. BALTHASAR, *Le mystèrion d'Origène*, RSR 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64.

⁵¹ ID., *Parole et mystère chez Origène*, Cerf, Paris 1957.

⁵² ID., *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Otto Müller, Salzburg 1938.

⁵³ Rimane da annotare lo scritto del 1939: ID., *Die Hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939), 86-106/181-189; che esclude in modo comparativo analitico i testi evagriani dal corpus degli scritti origeniani. Questo lavoro critico dimostra la sua accurata capacità filologica e teologica comparativa. Balthasar prende posizione anche contro certi aspetti della presentazione di K. Rahner sul tema dei sensi spirituali in Origene (cf. articolo citato) perché integra testi di Evagrio nelle sue considerazioni.

⁵⁴ H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 1 Schau der Gestalt*, Johanne Verlag, Einsiedeln 1961.

⁵⁵ Secondo ORIGENE, C. Cels. II, 65-67.

messaggio del Cristo, si manifesta spesso solo sotto l'apparenza di un abito scuro e ci vogliono degli occhi acuti per distinguere la sottostante «bellezza del suo viso»⁵⁶. Il terzo aspetto per Balthasar è la crescente trasparenza della scrittura per il suo senso e per il mistero contenuto dentro, nascosto sotto la lettera. I sensi spirituali fanno trovare lo spirito che si fa vedere sotto e fanno vedere più profondamente della lettera, che a modo del corpo riposante nella tomba tiene in catene la storia della salvezza⁵⁷. Questi sono, per Balthasar, i tre aspetti oggettivi del mistero che si completano mediante i sensi spirituali nel campo soggettivo. Questi tre aspetti si celano per il velamento doppio di simbolo (segno) e fede di fronte ad ogni comprensione immediata.

In verità però, questo duplice velamento significa un unico velo, perché il simbolismo e il personalismo si integrano. Così Dio si manifesta al singolo nell'enigma dei sensi visibili. Non è però Dio che muta il suo *luogo* per essere vicino a noi o in noi, ma è la manifestazione di quello che prima non fu percepito⁵⁸. Egli è un Dio che ci è vicino, ma per questo ci vuole anche la nostra disposizione. Perciò il mistero conosce diversi gradi di presenza. Si tratta allora di una relazione reciproca. Perciò Dio può essere in mezzo a noi nella forma del *Logos*, che sta al centro di corpo e anima, ma per sperimentare gli effetti di questa presenza ci vuole la nostra risposta nella forma della fede: «perché nella misura, nella quale noi rispondiamo alla sua presenza, noi la rendiamo reale ed efficace» (*efficientia, id est rei ipsius et operis effectus*)⁵⁹. Secondo Balthasar questo processo del *diventare efficace* si realizza in due passaggi. Il primo, che rispecchia il tempo di questo mondo, realizza il *Mit-Sein, l'essere - con* della realtà divina con noi. Il secondo passaggio si avvera nel compimento del mondo nell'*essere-in-noi*, quando l'uomo può dire: «Non sono più io che vivo, ma è Gesù che vive in me»⁶⁰. Questa è la perfezione della comunione sacramentale, quando gli occhi interiori conducono alla piena comprensione della verità quali strumenti del raggiungimento della comunione perfetta dell'uomo con Dio.

Per Balthasar nei sensi spirituali si esprime la struttura soggettiva del mistero, di fronte alla quale sta la struttura oggettiva. Incarnazione, chiesa e scrittura in questo contesto non sono nient'altro che i tre aspetti dell'unico mistero primitivo: il dramma della storia della salvezza che raggiunge il suo culmine nell'incarnazione.

3.2. Il luogo teologico dei sensi spirituali in Hans Urs von Balthasar

La sistematizzazione teologica più densa dei sensi spirituali in Balthasar si trova nel primo volume di *Herrlichkeit - Gloria*, dove egli integra sistematicamente le osservazioni di *Parole et Mystère* nel suo proprio pensiero⁶¹. D'altra parte si costata

⁵⁶ ID., Comm. in Cant IV,2,13.17.

⁵⁷ ID., Comm. in Matth ser. 27.

⁵⁸ ID., Frgm. in Ps. 117,22; PG 12, 1583-1586.

⁵⁹ ID., Comm. in Rom VIII,2; PG 14, 1162-1163.

⁶⁰ ID., Comm. in Joh X,8; GCS 4, 179-180.

⁶¹ H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1. Schau der Gestalt*. I sensi spirituali sono trattati come capitolo a parte alle pp. 352-410.

anche quanto egli abbia utilizzato già negli anni '30 e '50 la sua distinzione tra struttura soggettiva e oggettiva della percezione del mistero di fede nello studio dei testi di Origene. Il capitolo che riguarda i sensi spirituali si trova nella prima metà del libro nella parte dell'evidenza soggettiva. Balthasar comincia le sue riflessioni con l'osservazione che la percezione sia un atto di incontro inglobante tutto l'uomo e che non solo includa la percezione sensitiva ma la sottolinei anche necessariamente⁶². Il centro del luogo d'incontro deve allora cercarsi là, «dove i sensi profani, che rendono possibile l'atto di fede, diventano spirituali e dove la fede per essere umana diventa sensitiva»⁶³. È possibile questo o è un semplice gioco di parole? Per Balthasar le esperienze archetipiche del mondo biblico provano che questo è possibile. Il paradosso appena accennato si trova finalmente nella realtà della risurrezione del Cristo e con questo nella realtà di ogni carne. Nello spazio linguistico cristiano la corrispondenza negativa di questa realtà paradossale sta nella morte e nella sepoltura di Dio in questo mondo. Perciò la morte globale - che vale per tutto il genere umano - corrisponde alla fede nuda dell'uomo naturale. Come il Cristiano risorge con Cristo ed ascende insieme a lui al padre, così anche diventa un uomo spirituale con corpo e anima e possiede da credente un cuore spirituale e una ragione spirituale, una volontà spirituale, una capacità immaginativa spirituale e finalmente dei sensi spirituali⁶⁴. Questa evidenza non può essere trattata a livello psicologico ma dev'essere rimandata alla competenza del teologo.

Si tratta infatti dell'esperienza della realizzazione o percezione immediata di una realtà che rimanda l'uomo ai due estremi del suo essere: il primo nei sensi, imprigionato nel mondano, e il secondo nel fondo mistico dell'anima, che si rende conto immediatamente della presenza divina anche senza mediazione del pensiero discorsivo. Questi due estremi possono essere collegati solo per quello che li separa nello stesso momento. Quel centro della persona spirituale si costituisce come ragione e libertà solo mediante la distanza dell'essere remoto e nello stesso tempo nell'essere immerso non solo nei sensi ma anche in Dio. Una persona spirituale si percepisce come se stessa non solo nell'identificazione ma anche nella distanza personale dell'adorazione della filiazione⁶⁵. L'esperienza estetica pare qui mediare tra questi due estremi, tra "mondano" (esperienza del mondo) e "a-mondano" (esperienza di Dio)⁶⁶. Balthasar però rifiuta, dicendo che accettare l'esperienza estetica come "il" modello del Cristiano significherebbe degradare il Cristianesimo al livello di una religione estetica e mitica.

Per lui esiste perciò la necessità assoluta di mediazione della cosiddetta evidenza oggettiva, che parte dall'opera salvifica del Cristo. Per l'approfondimento del lato soggettivo egli ritiene utile nominare i testimoni più importanti della tradizione teologica cristiana per rendere ancora più distinto il fenomeno. Origene, Bonaventura e Ignazio di Loyola ne sono i garanti.

⁶² H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit*, p. 352.

⁶³ *Ivi*, p. 353.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 354.

⁶⁶ Cfr. nota 5 e l'osservazione sulla percezione in MARCO AURELIO nei suoi *Pensieri*.

Origene qui viene presentato come “inventore” dei sensi spirituali, che egli ha sviluppato sullo sfondo del suo sistema biblico-platonico⁶⁷. Infine Origene fonda la sua dottrina sulle citazioni di Prv 2,5 e Eb 5,14 ed alcuni versetti del Cantico dei Cantici. Balthasar aggiunge i passi origeniani di *Contra Celsum* I,48 e VII,39 e anche *De Principiis* I,1,9. Sono passi, come abbiamo visto, veramente centrali per la comprensione del tema dei sensi spirituali in Origene. L’osservazione di Balthasar, che la contrapposizione di sensi interiori e esteriori in Origene non si lascia sistematizzare verso l’indirizzamento platonico, come la materia e il mondo in Origene non sono cattivi (come negli gnostici) e sola la volontà può essere cattiva, è sicuramente corretta e da sottolineare. Ciò significa che lo stato materiale rimane una parabola e un rinvio per lo spirito tendendo verso l’alto «e in Cristo, nel quale non c’è il minimo male neanche nella sua carne, la sensualità inferiore diventa guida per eccellenza per la realtà celeste»⁶⁸.

Nonostante ciò, per Balthasar rimane aperta la domanda seguente: Come si deve interpretare Origene in questa tematica? La sua risposta prudente va in tre direzioni: una prima interpretazione in chiave puramente razionalista non funziona, perché le qualità distintive dei sensi spirituali sono molto di più che una descrizione dell’atto di conoscenza razionale. Una seconda chiave d’interpretazione mistica secondo lui non funziona neanche «perché allora la contrapposizione tra il modo specifico di esperienza mistica e quello della esperienza generica di fede vivente dovrebbe essere precisato in tutt’altra maniera»⁶⁹. Un’altra chiave di lettura fallisce altrettanto: quella platonico-dualista. I sensi spirituali in Origene portano solo a livello di termini linguistici un vestito platonico, altrimenti stanno per tutt’altro dualismo, impregnato di stampo cristiano-paolino, quello di uomo carnale e spirituale. Un grande merito spetta qui a Balthasar in questo senso, che nonostante la sua tendenza sistematica-ordinatrice, lascia aperta la risposta, perché è difficile comprimere Origene in uno schema.

4. LA FUSIONE DEGLI ORIZZONTI NELLA RICERCA DELLA FORMA?

Nonostante questo merito indiscusso rimane una domanda alla fine, e cioè se Balthasar abbia interpretato correttamente Origene con la sua visione delle cose? In alcuni aspetti noi oggi reagiremmo più delicatamente su alcune domande ermeneutiche che invece Balthasar.

Su quello che riguarda la domanda dei sensi spirituali si può rispondere sicuramente in maniera duplice: Da un lato Balthasar si muove sovraneamente nei testi origeniani, li conosce e li interpreta con una intuizione sorprendente che ancora oggi decisamente è valida e utile. Dall’altro egli ha sempre l’intenzione di progredire nel suo metodo fenomenologico-teologico e di guidare lo sguardo alla percezione della “for-

⁶⁷ Cfr. H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit*, p. 355.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 356.

⁶⁹ *Ivi*, p. 357.

ma" (Gestalt) tanto variata e del senso teologico. Questo interesse dogmatico non senza intenzioni è stato molto criticato⁷⁰. Questa tendenza balthasariana ordinatrice si costata anche nell'ambito del nostro tema. Non è del tutto sicuro, se con la sola evidenza soggettiva si caratterizza abbastanza il fenomeno dei sensi spirituali in Origene, se, per esempio, con questo le categorie come la fondazione cosmologica ed ontologica nell'analogia trovino sufficiente espressione.

Analogamente il suo sforzo di rendere costruttivo e ordinato il pensiero è sicuramente un aiuto al lettore moderno di testi antichi. Nasconde però, talvolta, anche il pericolo di vedere il tutto attraverso una lente che è più moderna ma non corrisponde proprio al testo antico. Ugualmente l'interpretazione balthasariana di Origene dev'esser presa sul serio, perché nonostante tutti i tentativi sospetti di ricerca formale, si sforza di individuare quella costante, che permette di rendere fruttuoso un testo e il suo carico di comprensioni preziose in maniera idonea per il pensiero teologico odierno.

Intanto una fusione degli orizzonti, forse meno nella forma che nell'unico *Logos*, che rimane ugualmente nel corso della storia seppure in vesti differenti, non è solo possibile ma anche un principio dell'*auto-ermeneutica* (*Selbstausagebung*) del *Logos* stesso, esattamente per la continuità della storia della salvezza⁷¹. Con questo i limiti ma anche le possibilità e le prospettive della ricezione di Origene anche da parte di Balthasar sono tratteggiati.

Henri de Lubac, egli stesso un grande conoscitore di Origene, esprime questa tensione ermeneutica nei resoconti dei suoi studi in maniera concisa: «Chi seriamente cerca di ritrovare qualcosa dell'interpretazione spirituale della scrittura dei primi secoli, dovrebbe scrutare meglio lo sfondo delle cose e trattarle nello stesso momento con una libertà più grande. Senza ritorno devoto all'arcaico e senza imitazione servile e spesso con tutt'altri metodi dovrebbe essere rianimato soprattutto lo slancio spirituale, che allora portava tutto. È la lotta di Giacobbe con l'angelo che quotidianamente si deve superare di nuovo»⁷².

Non è questo lo sforzo scientifico e teologico che Balthasar cercava di trasmettere nei suoi studi su Origene?

⁷⁰ Cfr. W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, St. Georgen, Frankfurt 1976, pp. 9.83-100 in particolare la sezione 5: *Aufnahme der Origenesdeutung von Balthasars*.

⁷¹ *Ivi*, pp. 90ss.

⁷² H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, p. 459. L'ultima frase si riferisce a una citazione di Ruperto di Deutz: «Ognuno, che si occupa con i fianchi cinti dell'esplorazione delle sacre scritture, cerca di ritenere il senso della parola di Dio e lotta come Giacobbe con Dio» (Gen 8,8, PL 167,498).

Riassunto

La dottrina di Origene sui sensi spirituali ha una grande importanza per la teologia dell'esperienza di fede secondo Balthasar. In questo contributo viene delineato dapprima il pensiero del grande teologo alessandrino. Si aggiungono delle questioni sistematiche che sfociano nell'analisi della ricezione d'Origene nell'opera di Balthasar. Qui si pongono delle domande riguardo alla tendenza sistematica-ordinatrice del teologo basilese di fronte ad un pensiero antico che richiama la sua alterità.

Summary

Origen's doctrine on spiritual senses has a great importance for the theology of the experience of faith according to Balthasar. This contribution delineates first the thought of the great Alexandrine theologian. Systematic questions flow into an analysis of the reception of Origen in Balthasar's work and are added to it. Questions are asked regarding the systematic-ordering tendency of the Basle theologian in front of an ancient thought which recalls alterity.