

Corso di Storia della teologia

1. INTRODUZIONE

Nel primo corso abbiamo visto il costituirsi di un metodo e l'affermarsi del metodo. Questo corso prolunga tale prospettiva: il percorso esegetico e teologico e quello mistico.

Qui vogliamo vedere il nascere del metodo teologico e il dipanarsi della mistica cristiana.

I due nostri autori esprimono due orientamenti esegetico-teologici molto diversi.

1.1 Ippolito e Origene

Ippolito si colloca nella prospettiva di Ireneo: il suo commento è molto breve ed è il primo. È un approccio in sintonia con la lettura giudaica del cantico. Questo ci obbliga a considerare i punti salienti della esegesi giudaica (*Targum*). La tradizione cristiana di Ireneo e Ippolito risulta una tradizione perdente rispetto a quella origeniana e alessandrina.

Quella di Origene è una lettura che ha molto il sapore della applicazione “ostinata” a questo libro (il Cantico) del suo metodo esegetico, che noi chiamiamo “allegorico”: la sua lettura è un’analisi di tipo psicologico (Dio e l’anima).

Da qui scaturisce la grande linea interpretativa di tipo mistico (Bernardo, Giovanni della Croce...). Origene è alla base di questa linea.

Il Cantico conserva ancora quella valenza culturale pasquale che aveva anche nella tradizione giudaica.

1.2 Gli scritti sul cantico di Origene e Ippolito hanno *più di un punto in comune*.

Il primo. Si tratta di commenti che possiamo leggere solo in traduzione, e queste traduzioni spesso sono incomplete. Esse subiscono degli interventi correttivi del traduttore, soprattutto per quel che riguarda Origene (cfr. Concilio del 553). Questo testo ha coltivato la vita monastica per molto tempo: cfr. l’origenismo e l’exasperazione del pensiero di Origene.

Il secondo. Entrambi questi commenti sono il frutto della predicazione. Non nascono avulsi dal destinatario: essi nascono in relazione alla comunità cristiana.

Quello di Ippolito è il primo commento cristiano al Cantico. Dato il fatto che ci fu una fatica ad accoglierlo nel canone giudaico, ci si mise nei primi secoli a commentarlo in seno alla Chiesa. Sappiamo da Ireneo che già gli gnostici si occuparono del Cantico.

Nel caso di Origene, egli resta il “primo” per il fatto che, rispetto a Ippolito, passa ad un’altra prospettiva ermeneutica: il *significato psicologico* del testo.

“Psicologico”: anima, il nous: il luogo più vero dell’uomo (intelletto), cioè la *mens*, il sé, l’io. Origene ha il primato di aver operato questo taglio ermeneutico. Origene è il presupposto solido per la lettura del Cantico in chiave mistica.

Basilio e Gregorio elaborarono *la Filocalia*, guida spirituale di molti orientali, che riporta passi di Origene.

Anche lo Pseudodionigi utilizza Origene.

Contributi che poi finiscono nella tradizione renano-fiamminga.

1.3 Ippolito

Soprattutto dal commento di Ippolito evidenzieremo i debiti alla tradizione giudaica. Accanto ai debiti, che ci mostra come il cristianesimo non è un fenomeno improvviso, dobbiamo mostrare come Ippolito è consapevole della novità di Cristo, che diventa criterio di lettura del testo. La nuova identità delle figure sponsali (Cristo e la Chiesa) gli offrono l'occasione per dire la funzione dello sposo nell'economia salvifica, ma anche di rivalutare la figura della sposa. Il primo commento al cantico delinea così la cristologia e l'ecclesiologia, in uno stretto rapporto, sponsale appunto. Si delinea una fisionomia cristologica ed ecclesiologica. Gli altri libri di Ippolito di commento alla Scrittura non hanno una così marcata connotazione cristologica ed ecclesiologica.

1.4 Origene

In realtà Origene si occupa del Cantico in due opere (oltre a *De Principiis* e *Contra Celsum*): il *Commento al Cantico* e le *Omellerie sul Cantico*.

Bibliografia: M. Simonetti, Città Nuova, Collana di testi patristici; Lorenzo Valla, Omellerie, con testo a fronte.

Per Origene il Cantico ebbe molta importanza.

La produzione di Origene sul Cantico esige una messa a punto della sua esegesi: lo stesso Origene nel commento fa precedere un "prologo" ampio, nel quale mette a punto la sua tecnica esegetica. In esso egli avverte che è importante un'esatta conoscenza del testo del Cantico, così come è scritto.

Bibliografia: Commento al Cantico, Garvini, Paideia. Commento di tipo filologico, schiettamente biblico, in tre parti (ebraico, greco, latino, italiano; commento; interpretazione): rilievi critici circa la datazione. G. dice il 70 a.C., mentre ora si tende a collocarlo nel postesilio.

Cfr. gli *Esapla*: per Origene è fondamentale l'esatta conoscenza del testo.

Sempre nel prologo, Origene dice che, conosciuto il testo, bisogna andare oltre. Origene ha la conoscenza della tradizione: egli sa che il Cantico può presentarci una coppia nuova rispetto a quella ebraica (Cristo e Chiesa). Però egli va inesorabilmente verso l'orizzonte psicologico, che decodifica le due figure con il *logos divino* e *l'anima del credente*: il cristiano perfetto, lo gnostico. Con Origene, il Cantico diventa l'espressione della vetta più alta della ricerca di Dio: dire come si cerca Dio. E indica anche il punto di arrivo del cammino, in cui l'anima si unisce a Dio. E' una ricerca che, se sarà autentica, approderà a Dio, per mezzo di un itinerario di amore.

a) Il commento al Cantico

Il Cantico ha 8 capitoli.

Il commento di Origene doveva essere in dieci libri: ne possediamo quattro. Li leggiamo nella traduzione latina di Rufino di Aquileia (IV sec.). E' una traduzione semplificata.

Tuttavia, leggendo i quattro libri, abbiamo la percezione sicura che il testo aveva come destinatari più selezionati rispetto alle *Omellerie*. Le seconde sono rivolte a tutti; il primo a un gruppo più ristretto: è un testo di studio, ove Origene sosta sulle potenzialità del Cantico.

b) Le Omellerie sul Cantico

Le due omellerie ci vengono da Gerolamo. In esse l'attenzione esegetica è più debole, tuttavia esse non trascurano l'insistenza di Origene sul tema più caro: ordinare l'amore. Cfr. Agostino (*ordo amoris*).

Ordinare l'amore in modo che l'anima umana risponda all'intensità dell'amore del Logos: amando, attraverso l'amore, l'anima è chiamata a rispondere alla densità dell'amore di Dio. Nelle omellerie il logos viene presentato in modo più marcato come incarnato (meno nel commento, dove compare più come logos e sapienza). I titoli *in sé e per sé* di Cristo sono due (logos e sapienza), mentre gli altri sono "epinoiai" (titoli per noi), dice Origene.

La meta di Origene è l'amore ordinato dell'anima a Dio: riguarda molto i sensi. L'amore ordinato deve rispondere e la risposta più adeguata è quella dell'unione.

Leggendo analiticamente questi testi vedremo il sorgere di una lettura spirituale del Cantico, che si situa alla sorgente della tradizione della mistica.

2. IL CANTICO DEI CANTICI

Note bibliografiche

Il commento di Ravasi al Cantico.

Studio francese, Analecta Biblica, letture del Cantico.

Il testo di Ippolito ci è arrivato in traduzione armena: a Lovanio escono testi patristici (CSCO: edizione critica di molti testi giunti in lingua orientale).

2.1 la storia

Il Cantico è un canto di amore che con una franchezza sconcertante. Esso celebra la bontà della vita, la bellezza dei corpi, la grandezza dell'amore. Questo libro ha sollevato da sempre problemi e obiezioni a proposito o della sua presenza nel canone o semplicemente del senso da attribuire: non mancano problemi al perché è nel *corpus* della Scrittura e del suo senso.

Il Cantico nei 117 versetti non nomina mai il nome di Dio. Forse c'è una eccezione, in Cantico 8, 6, dove in forma retorica l'autore parla dei tratti dell'amore come "fuoco" (una fiamma di JHWH, che però è Ja, come forma abbreviata).

Il lettore si ritrova lontanissimo dal tempo biblico, inteso come il luogo in cui fiorì una rivelazione divina: si avverte una lontananza dal tempo biblico, come ambiente nel quale si dispiega una storia umana e divina.

Il Cantico, dimenticando che fa parte della Bibbia, parla di un tempo molto meno specifico di quello della Bibbia: il tempo del Cantico è il tempo più universale dell'uomo che nasce, lavora, ama e muore.

Esso è posto negli scritti (*Ketubim*), mentre per i cristiani è nei "sapienziali", infatti i temi che troviamo sono tipici della letteratura sapienziale.

2.1.1 In ambito giudaico

Le discussioni sulla sua presenza nel canone in ambito giudaico a proposito del fatto che nel Cantico si legge quello che si legge anche in testi non biblici.

Vi è un trattato della Mishnah (Jadajim III, 5: *Le mani*), che è dedicato alle regole di purezza e le impurità rituali. Nel passo citato vi è discussione sul fatto che il Cantico fosse o no ispirato ("sporcasse le mani"). Qui si menziona un detto del rabbì Aquiba: egli dice che non ci si può opporre al metodo allegorico nella interpretazione del Cantico, anzi la canonicità di Cantico è da difendere alla luce del metodo allegorico: "Nessuno si oppone in Israele col dire che il Cantico non renda impure le mani. Perché il mondo intero non ha tanto valore quanto il giorno in cui fu dato a Israele il Cantico. Tutti i libri sono santi, ma il Cantico è il santo dei santi". Il Cantico è da ritenersi ispirato: non sporca le mani.

Nonostante l'asserzione del rabbino, i dibattiti continuarono e non sono ancora giunti ad una conclusione univoca, anche se il Cantico diventava uno dei testi principali della mistica giudaica (kabbala).

Il Cantico entra a fare parte delle cinque "meghillot" (rotoli), che tengono i testi proclamati nelle grandi feste ebraiche (uno dei poemi delle quattro notti, in riferimento alla notte pasquale).

2.1.2. Nella tradizione cristiana.

Il Cantico fu inserito nel canone.

J.-P. Audet, che ha studiato la sezione eucaristica della Didachè. Nell'articolo suo del '55, egli studiando la Didachè (80-90 d.C.) è riuscito a trovare un testo manoscritto in cui è indicata una lista canonica primordiale (cfr. il frammento Muratoriano, del '700, che risale al II sec. e presenta il canone del NT), in cui vi sono i testi del NT ma anche dell'AT: qui si trova anche il Cantico.

Dopo la metà del sec. II (160-170), si trova una segnalazione in un frammento di Melitone di Sardi: egli afferma la necessità di un elenco di testi per stabilire l'autenticità dei testi dell'AT.

Nella *Historia Ecclesiastica* (IV, 26, 14) Eusebio cita Melitone: "Recatomi ad Oriente ho appreso quali siano i libri dell'AT: ecco l'elenco che cito...". In questo elenco compare anche il Cantico. Questa è una conferma dell'appartenenza canonica del Cantico: mai più il problema dell'autenticità del Cantico sarà posto nella tradizione cristiana.

2.2 La realtà di questo libro: qualche problema

Esso ha tutta l'apparenza della semplicità. Ci si accorge della accessibilità di questa favola che celebra l'amore condiviso tra un uomo ed una donna. Esso esprime l'ammirazione e la condivisione dell'amore.

Di che testo si tratta?

Alcuni lo presentano come il meno biblico. Altri l'apice della rivelazione cristiana o l'esperienza più alta della relazione uomo-Dio.

Il suo titolo al superlativo sembra richiamare una realtà considerata analoga (cfr. il Santo dei santi), a cui si rifà anche rabbì Aquiva.

La semplicità del testo è apparente.

Ci si può chiedere: è un testo analogo agli altri testi biblici oppure è necessaria una comprensione teologica per farlo diventare tale?

Il Cantico ha suscitato anche ri-scritture (oltre a necessari commentari).

Primo problema: l'identificazione della data (quando) e luogo (dove) di origine del Cantico; e da chi è stato scritto, per quale verità si voleva scriverlo.

E' detto Cantico di "Salomone": molti autori analizzano i testi biblici a partire dall'epigrafe. Si è conservato nella Chiesa come attribuito a Salomone: questa attribuzione ha un significato importante. L'attribuzione a Salomone oggi è presa con cautela. Discutibile è l'attribuzione, ma allora anche la datazione non è più certa.

Vi sono delle proposte che oscillano dal X sec a.C. al III sec. a. C. Garbini propone 70 a. C. (ipotesi fragile). Fra gli estremi si propende per la datazione intermedia: V sec. a. C.

Secondo problema: struttura del testo.

Anche qui manca un consenso unanime:

- Antologia di canti nuziali indipendenti, riuniti in un solo scritto.
- Forte progressione drammatica dei canti: testi nati per presentare un dramma teatrale. Anche qui c'è un problema: come identificare i ruoli dei protagonisti? Sono 3 (Pastore; Re; Fanciulla), oppure 2 (Re-Pastore; Fanciulla)?

Terzo problema: provenienza del testo.

- Mesopotamia: tradizione legata alla ierogamia.
- Egitto: ritratti degli amanti in relazione alla statuaria egiziana, di una tradizione vicina ai papiri di Ramses, legato al Tempio di Tebe.
- L'atmosfera letteraria alessandrina (Origene viene da questo mondo): nel tempo in cui il giudaismo aveva cercato la mediazione tra filosofia e giudaismo (cfr. Filone).
- Ambito palestinese, dove si sono formati gli altri testi biblici: posizione prevalente.

Quarto problema: quale natura ha questo libro?

- Popolare: collocato e collegato alla tradizione domestiche ed ai canti erotici popolari.
- Redatto nel prolungamento biblico di altri testi: oggi si insiste sul contatto tra Cantico e libri profetici. Cfr. il commento del '63 di Robert e Füllet. Si insiste su questa contiguità tra tradizione profetica e la tradizione del Cantico. In particolare: prolungamento di Os 3, 21;

commento agli oracoli profetici del deutero-Isaia; affinità con il pastore di Ez; la tradizione sapienziale (Salomone).

- Secondo alcuni studiosi recenti si tratta di vedere nel Cantico la fase conclusiva di un processo complesso con uso di materiali precedenti ed estranei alla tradizione biblica (origine popolare). Il V sec. sarebbe la datazione più plausibile per questa redazione con riferimento e allusioni bibliche, in modo tale che il testo risultante si inserisca nella tradizione biblica. Si potrebbe trattare allora di una intenzionale rielaborazione biblica profetico-sapienziale.

2.3 *Le varie interpretazioni del Cantico*

Il libro è stato insistentemente letto in modalità diverse.

Nella tradizione sia ebraica che cristiana, l'interpretazione dominante è quella allegorica, che identifica il ruolo maschile con Dio e quello femminile con il popolo (Israele o la Chiesa). Questa è anche la linea di Ippolito.

Questa interpretazione continua nei molti riferimenti della cabala ebraica al Cantico e nell'impiego di esso nella liturgia domestica del sabato presso gli ebrei.

Nell'ambito cristiano, troviamo il Cantico nei sermoni di Bernardo di Chiaravalle ed in Giovanni della Croce. La vita monastica e la mistica si rifanno al Cantico ed usano un'ermeneutica allegorica, non esclusivamente cristiana ma già radicata in quella giudaica. Vi è dunque affinità tra le due linee interpretative.

2.3.1 *Interpretazione allegorica o spirituale*

Il prologo di Origene al suo commento dice il suo metodo e la sua esegesi.

W. Stalhin in "Symbolon", il pensiero simbolico-paragonico che ha contribuito all'interpretazione di Origene, scrive: "l'essenza dell'allegoria è caratterizzata da un elemento di improprietà: si dice, si rivela, si manifesta una cosa, ma si vuole significare un'altra". "Non bisogna tenere in conto ciò che si rivela immediatamente ma bisogna considerare un'altra cosa a partire dal testo". Il processo si realizza tanto meglio nella misura in cui la manifestazione sensibile è tenuta in conto e presa con serietà. Il Significante (il testo) deve ridursi a vetro trasparente, senza però venire ignorato. Deve consentire di vedere altro. C'è uno stretto rapporto tra testo ed oltre testo.

L'attenzione al testo anche nella interpretazione allegorica è già presente nei commenti giudaici (Targum, testi midrash), che sono rispettosissimi del testo.

L'interpretazione allegorica più rigorosa è in Origene.

Il suo contesto esegetico infatti è la città di Alessandria. Nel I sec. a. C. era attivo Filone che a proposito del Pentateuco usa l'interpretazione allegorica.

Essa era applicata in due modi.

1. *Modo Fisico o allegoria fisica*

E' quel tipo di lettura che mostra come la Torah sia conseguente con la natura o con la struttura creata del reale. Si applica ai testi della legge che si riferiscono alle cose o all'uomo per dimostrare le conseguenze: legge di Dio-struttura del reale (linea fisica). Cfr. Filone, *De Opificio hominis*: trattato sulla creazione dell'uomo e commento a Gn 1-3. Questa armonia fisica vuole esprimere l'armonia tra la legge e mondo, e questa armonia si ritrova anche nell'uomo.

Origene coglie nell'amore del Cantico l'armonia tra legge e mondo, tra legge e uomo: si ha una valorizzazione delle realtà esistenti, in virtù del loro rapporto con la legge.

2. *Modo psicologico*

Non concerne solo la psiche: quello fisico considera la "cosa" nella sua concretezza; quello psicologico considera più la dimensione razionale del soggetto.

Primo risvolto del modo psicologico: attenzione alla conflittualità tra razionale e irrazionale dell'anima; o tra il bene e il male; relazione che l'anima intrattiene tra Dio e il Verbo di Dio.

Secondo risvolto: la vita dell'essere umano è vista come un "soggiorno" nel corporeo e in questo soggiorno una ricerca dell'ambito che trascende il corporeo.

Non si tratta di livelli disgiunti ma di approfondimenti diversi.

La meta dell'uomo saranno l'obbedienza a Dio, la conoscenza di Dio e la comunione con lui.

Questa interpretazione giudaica, fisica e psicologica, fu presa dagli interpreti ebrei come simbolo del rapporto tra Dio e popolo: il libro narra questa relazione, dal tempo dell'esodo fino alla venuta del messia.

Questo spiega la presenza liturgica del Cantico e la sua presenza pasquale. Il Cantico esalta l'amore costante di Dio per Israele e l'incostanza di Israele nei confronti di Dio: questa è interpretazione giudaica, ma non cristiana.

Rashiv (ebreo XI sec) ha commentato il Cantico ed ha particolarità schiettamente giudaiche e al limite dell'ambito cristiano. Egli recepisce la tradizione midrashica. Esso riflette l'epoca della prima crociata: intreccio storico.

L'interpretazione allegorica, che giustifica il Cantico nel canone ebraico, ha delle origini ellenistiche. In fondo la penetrazione della cultura greca si trova anche in testi precedenti.

Il sinodo di Jamnia, con cui si sancisce il canone, era a conoscenza delle interpretazioni allegoriche: l'apice di questa allegoria è Filone (I a.C. e I d. C.). Egli individua due livelli: fisico e psicologico. Essi sono ben presenti nel Cantico: sia quello fisico che quello psicologico.

L'allegorizzazione del Cantico trionfa nel cristianesimo: l'interpretazione viene alla luce di Cristo e della Chiesa. Quando i cristiano cominciarono a leggere le tradizioni ebraiche, il metodo allegorico produsse dei nuovi significati: questi nuovi significati (nuovi rispetto a quelli ebraici) divengono motivo di controversia. Si induce un ridimensionamento dell'importanza della legge e del rapporto tra Dio e la sinagoga, a favore del rapporto nuovo tra Cristo e la nuova legge e tra Cristo e la Chiesa. I cristiano leggono il Cantico secondo queste due visuali:

1. Vedere negli amanti Cristo e la Chiesa.
2. Vedere una descrizione dell'unione mistica dell'anima con Dio.

Questo approccio allegorico offre sotto la cifra simbolica la natura della nostra relazione con Dio. Questo testo viene raccolto dalle tradizioni popolari e riconosciuto alla luce di questo denominatore: affronta il tema della nostra relazione con Dio.

Il Cantico descrive questa relazione come una relazione dinamica e stimolante: il protagonista divino del Cantico (Cristo) si oppone alle immagini di una divinità impassibile, e si oppone all'immagine di un Dio giudice vendicativo. Dio perde i tratti della impassibilità e del giudice inflessibile: tanto per gli ebrei che per i cristiani esso è un alimento della fede, soprattutto nei momenti più duri (cfr. soprattutto per gli ebrei, il popolo di Dio). Per i cristiani la figura di Dio passa attraverso la figura di Gesù. La perdita della eventuale origine non religiosa del Cantico diventa la somma rivelazione della identità di Dio. C'è una verità teologica fondamentale: la qualità di questo rapporto dipende dalla rivelazione di Dio nel Cantico.

2.3.2. Interpretazione culturale

Vi è una seconda interpretazione, secondaria: interpretazione culturale.

Molti esegeti spiegano il Cantico sull'ipotesi che esso rappresentasse una liturgia di un dramma di origine primaverile. Cfr. il motivo della lettura del Cantico: "in primavera".

Questo tipo di interpretazione è nata nel tempo della comparazione della religione ebraica con le altre religioni. Si vedono delle connessioni con il Dio che nasce e muore, piantato dalla dea della fertilità: il carattere del Cantico è colto come riproduzione di questo mito. La dea della fertilità dovrebbe cercare questa divinità e gli sforzi di questa dea giungono all'incontro con questo Dio scomparso, dopo il raccolto: la divinità femminile incontra la divinità maschile.

E' vero che nella Bibbia ci sono appropriazioni da parte degli ebrei della cultura mitica pagana, e che la pasqua attinge da festa di carattere rurale. Tuttavia questa interpretazione sembra da superare, perché inficiata da questa metodologia storico-comparativa, che oggi non ha più grande seguito (mentre furoreggiava agli inizi '900).

2.3.3 Interpretazione drammatica

Essa ha una lunga storia nella tradizione della Chiesa cristiana e nella tradizione ebraica. Il Cantico sarebbe un libro che è redatto in cinque movimenti:

1. antefatto, che si conclude con un appuntamento
2. separazione
3. riunione
4. seconda separazione
5. unione finale

Questo suggerisce l'approccio drammatico. La cifra teologica intorno alla quale Rashiv compie il suo commento è quella per cui la donna indica la vedovanza in vita. Israele è come una sposa vedova, il cui marito vive ancora. Questa divisione drammatica vuole mostrare come il Cantico includa elementi drammatici di conflitto e di soluzioni.

Sotto il profilo esegetico, l'interpretazione drammatica è diversificata: il libro del cantico non contiene delle sezioni narrative. Non ci sono queste connessioni: l'esegeta si trova a dover decidere la identificazione delle parole, dei soggetti. L'interpretazione drammatica non è giunta ancora a identificare il ruolo centrale dei personaggi.

2.3.4 *L'interpretazione letterale*

L'interpretazione letterale del Cantico: solo Teodoro di Mopsuestia sostiene questa linea tra i cristiani. Il Cantico sarebbe la celebrazione della passione dell'amore umano, quindi può essere educativo per l'essere umano, ma non si può da qui derivare un significato ulteriore.

Egli non lo riteneva canonico. Questa interpretazione letterale ha avuto dei sostenitori nel tempo recente: essi videro nella "scuola voluttuosa" del XIX sec., dove il Cantico era colto come la massima espressione dell'amore.

A questa interpretazione si contrappone quella canonica, che vede nel Cantico un testo canonico, e quindi pone la necessità di un significato ortodosso del Cantico.

2.3.5 *Interpretazione simbolica*

"Simbolico" va dato il significato etimologico: simbolo cioè "sforzo di unire". Essa cerca di armonizzare due ermeneutiche: quella letterale, che comprende il testo, e quella che è la lettura che da sempre ebrei e cristiani fanno. Armonizzare il significato del testo con il suo significato spirituale. Simbolico: il significato di una realtà concreta che ospita degli elementi semantici ulteriori.

2.4. *Due interrogativi*

a) *Il rapporto tra Chiesa e sinagoga nella interpretazione del Cantico*

Antigiudaismo e antisemitismo: nel passaggio nel cristianesimo del senso del Cantico della tradizione giudaica si nota una continuità tra i due atteggiamenti e non necessariamente una contrapposizione. Da un lato il cristianesimo viene a scalzare il giudaismo e la Torah.

Rashiv: su di lui esistono oggi studi utili. Ma accanto al suo commento al Cantico, ricordiamo anche il commento di Cham Pearl: *Rashiv, Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, san Paolo, '95.

b) Se confrontiamo nel loro insieme i commenti giudaici e i commenti cristiani al Cantico notiamo *un certo scarto interpretativo*.

Però, questo scarto è giustificato da disposizioni enunciative differenti, poiché i cristiani si fondano sul testo greco dei LXX o quello latino, e non il testo ebraico.

La diversità di interpretazioni è deducibile dalle due lingue diverse?

È un interrogativo che verte sulle intenzioni del commentatore.

All'origine delle letture diverse, fatte dai due gruppi, ci sta un dato che rimane invariato? E' possibile che nonostante le diversità ci sia un dato che non cambia né per i commenti cristiani e né per quelli ebraici?

Cercheremo di tenere questo duplice interrogativo.

Un esempio: Rashiv si apre alla polemica con i cristiani. Però nonostante questo c'è un dato che non muta, origine di letture diverse?

3. RASHIV (1040-1105)

Il suo nome è un acronimo (nome e professione: Rabbi, Shalomon, Ben Issac). Il suo nome fu anche inteso come “maestro di Israele”, dopo di lui nessun maestro ha letto la Scrittura a prescindere il suo commento.

I caratteri del suo commento: semplicità e la massima concisione.

Egli ha commentato tutta la Scrittura ed il Talmud. Nel suo “prologo” al commento al Cantico troviamo la sua metodologia: breve e significativo. L'esigenza di questo prologo è la complessità del Cantico: il Cantico è l'unico libro entrato nel canone grazie alla sua interpretazione allegorica, Rashiv lo dice espressamente.

Egli ha un progetto esegetico particolare: definire il senso letterario della Scrittura. Per il Cantico Rashiv produce una rivoluzione rispetto alla tradizione ebraica: è la prima volta che si dà un'interpretazione letterale al Cantico (vedremo poi come la armonizza): egli vuole definire il senso letterale della Scrittura.

3.1 Molteplicità dei sensi

Il prologo di Rashiv inizia con il salmo 62: “una cosa ha detto Dio, due ne abbiamo udite”. Uno stesso passo della Scrittura dà luogo a parecchi significati, ma non ce n'è uno che esca dal suo senso proprio. È necessario far aderire il senso al contesto.

Il salmo 62 è un luogo classico della ermeneutica rabbinica per affermare la molteplicità dei sensi della Scrittura.

Nella tradizione rabbinica è importante anche Ger 23, 29: la parola di Dio come un martello che spacca la roccia, sprigionandone molte scintille.

Samedrin par. 34: la Scrittura in quanto parola di Dio ospita sensi molteplici ed è irriducibile ad un unico senso, e questo giustifica i molti midrash (midrash significa “cercare”, cercare il significato attuale di un testo): la libertà interpretativa della ricerca è affidata alla consapevolezza che la parola di Dio ha una molteplicità di sensi.

3.2 Senso fondamentale

Però nel testo biblico c'è un “senso fondamentale”: non ce n'è uno che non esca dal suo senso proprio. Vi è un senso proprio che è quello più immediato e ovvio, che non può essere smentito. Rashiv combina questa conclusione del “senso proprio” con quello del testo talmudico (pluralità dei sensi): egli ottiene una quadratura del cerchio.

Rashiv riesce a far coesistere il midrash con il senso semplice e spoglio del testo: qualsiasi interpretazione è lecita purché non esca dal suo senso proprio. Il senso proprio dice l'adeguatezza di ogni altra interpretazione. Bisogna far aderire il testo al suo senso proprio.

L'affermazione di Rashiv “non ce n'è uno...” ha riscontro in un altro testo Talmud: Shabbat, dove si dice che nessun passo esca dal suo senso ovvio. A fondamento della lettura di Rashiv ci sono questi due principi: la pluralità semantica della Parola e il senso proprio.

Rashiv: in lui c'è l'intera tradizione giudaica a rivivere. Inoltre in lui, sec XI, vi è la ricerca alla luce dei due principi del Talmud la valenza del Cantico al di là del suo senso letterale, con un'attenzione assidua al testo.

Le regole di Rashiv: pluralità del senso ed attenzione al senso contestuale. Esse sono la chiave del suo progetto esegetico. Il suo prologo è di grande importanza metodologica: cfr. Origene.

Per Rashiv il Cantico non ha un solo senso: è improprio fissarsi su un unico senso. Però il senso allegorico non può mai contraddire il senso ovvio del testo: questo è uno dei tratti peculiari di Origene.

3.3 *Rashiv e la tradizione ebraica sul Cantico*

Rashiv distingue due piani interpretativi, ma li coordina, reciprocamente. In questo suo metodo, pluralità-contestualità-reciprocità del senso, egli ha la preoccupazione della coerenza della Scrittura: questo tratto manca alle *midrash* sul Cantico, perché esse appaiono libere ma soprattutto disorganiche.

Per Rashiv il *midrash* attesta la fecondità della parola di Dio, ma in modo libero. Ma è necessario sorvegliare perché sia onorata la regola della non esclusione del detto esplicito del testo della Scrittura: l'ottica di Rashiv è quella di considerare la tradizione giudaica ma anche sottoporla al confronto con il testo.

Così inizia il suo prologo: “Su questo libro del Cantico ho potuto vedere diverse interpretazioni. Di queste alcune sono unite in unico commento; altre sono sparse, dove i testi scritturistici sono sparsi e non si adattano né al contesto scritturistico... perciò ho deciso di aderire al senso proprio delle Scritture, rispettando il contesto della Scrittura”.

Anche Origene avrà questa attenzione: la tradizione giudaica, il testo del Cantico e l'intento di dare una spiegazione che parta dal testo del Cantico e ne espliciti la pluralità del senso.

Rashiv esprime il limite del *midrash* sul Cantico: il carattere atomistico dei commenti giudaici sul Cantico. Se non c'è attenzione al senso proprio del testo, non è lecito abbandonarsi al senso ulteriore di esso.

Nel suo commento, troviamo le fonti di Rashiv: il Cantico Rabbà; l'Haggadà.

Da esse Rashiv attinge con abbondanza. Questa interpretazione per Rashiv non è perfettamente adeguata al Cantico!

3.4 *La chiave interpretativa: vedova di un marito vivente*

Per Rashiv il metodo da seguire e l'obiettivo da raggiungere dove sono?

Rashiv vede nel Cantico la sintesi della storia di Israele: egli non estrae il Cantico dal senso storico-salvifico del popolo.

Rashiv dice: “Io ritengo che Salomone in Spirito santo abbia visto che in futuro avrebbero vissuto esilio dopo esilio... e avrebbero rimpianto la gloria di un tempo, avrebbero ricordato l'affetto di un tempo... (Os 2,9). E avrebbero ricordato i suoi valori e la loro infedeltà”.

Interessante è la *valenza profetica del Cantico*: profezia sul futuro di Israele. Ma non è solo previsione di eventi che devono accadere: è anche memoria di eventi già vissuti.

Rashiv si pone l'interrogativo: Qual è il *presente* del Cantico?

E' quello dell'amore di una donna che ricorda il suo primo amore e aspira a tornare al marito. Si tratta del presente di Rashiv: l'esilio. Dio e Israele sono indissolubilmente legati, ma ora separati: situazione apparentemente contraddittoria. Rashiv ricorre al *paradosso*.

Il Cantico è radicato nello sfondo storico del rapporto Dio-Israele e proiettato nel futuro: il Cantico deve dare una risposta sul presente. Presente che va compreso come raccordo del passato e consapevolezza del futuro.

“Per questo Salomone ha composto questo libro sotto lo Spirito di una donna che vive la vedovanza di un marito vivente che ha il desiderio del marito che si stringe al suo amante, che rammenta l'amore della sua giovinezza. Anche il suo amato si affligge dei suoi tormenti: si è legato a lei con un amore forte... il suo ripudio non è ancora ripudio, perché lei è ancora sua moglie e lui suo marito”.

Questa è la vera chiave interpretativa del Cantico.

Rashiv insiste sulla figura di una vedova di marito vivente.

La moglie è ancora moglie di quel marito. Questa pericope è tutta intessuta di testi biblici: alleanza fra Dio e Israele.

E così anche i commenti cristiani avranno lo stesso carattere.

La paradossalità dell'immagine: la vedovanza di un marito vivente.

Questa è la cifra sintetica del commento al Cantico.

Vi è una punta polemica con i commenti cristiani, soprattutto di Origene. La Chiesa non può pretendere di sostituire Israele: esso resta la donna vedova di un marito che vive ancora, che non ha abbandonato la sua sposa. Rashiv conosce bene anche la tradizione cristiana.

Rashiv si riferisce a un episodio su Davide: “quando Davide fuggì a causa di Assalonne (2 Sam 15, 16), lasciò solo dieci delle sue concubine. Assalonne violentò queste donne (2 Sam 20). Sedata la sommossa Davide entrò a Gerusalemme e mise le concubine in reclusione, fino alla loro morte, in stato di vedovanza in vita”.

Rashiv si appropria di questa immagine.

Il Cantico tratta di tutta la storia di Israele: dalla liberazione fino alla fine dei tempi. Vedovanza in vita è la cifra: Israele in esilio è come una donna ripudiata (Is 50,1), ma il suo ripudio non è vero ripudio: suo marito tornerà da lei.

Israele è una donna afflitta, ma il suo amato si affligge dell'afflizione di lei.

Il presente, anche se di esilio, costituisce una vita di continua fedeltà.

Cfr. A. Mello, p. 22: “Rashiv interpreta il Cantico su due registri: quello allegorico, in riferimento alla storia di Israele; quello del presente, la vedovanza di Israele, il significato più semplice... presenza assenza; presenza elusiva eppure viva”.

3.5 Ragioni di una chiave interpretativa

Perché Rashiv ha usato questo punto di vista?

Egli attinge questa formula al 2 Sam 15.

Ma perché Rashiv lo porta per spiegare il presente?

Forse le ragioni sono 2.

1. una ragione apologetico-controversistica.

Perché la vedovanza in vita, questa lontananza dello sposo, ha lasciato anche un segno tangibile di affetto per la sposa: la promessa di Dio e la sua Parola. La ragione della forza del popolo e della sua perseveranza nella fedeltà a Dio è la consolazione che deriva dalle Scritture.

Ci troviamo nel contesto della prima crociata: 1096. Il Cantico dà forza al popolo di Israele. La situazione del presente spinge Rashiv a cogliere nel Cantico una risposta che viene dalla parola di Dio, che ha un radicamento nella storia del popolo e attiene al carattere di promessa.

Si parla del tema della seduzione della sposa: parola e promessa devono fare resistere la sposa. Le sue compagne invece le dicono di rimaritarsi: sono il coro delle figlie di Gerusalemme.

Cantico 3,5: “io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme... non svegliate l'amore finché non voglia” è interpretato da Rashiv: “Io vi scongiuro o popolo essendo io esiliato in mezzo a voi che non ridestiate l'amore del mio amato tramite la seduzione perché io lo abbandoni e mi distolga dal seguirlo”.

Cantico 8, 6-7: “mettiti come il sigillo... Sigillami sul tuo cuore per non dimenticarti. Come la morte è forte l'amore” dice Rashiv: “dura come lo Scheol è l'amore... la seduzione dei popoli”.

Un Rabbì (cit. in bibliografia) dice di Rashiv: “la sua vita fu funestata dalle crociate. Plebaglie si unirono per strappare ai musulmani la terra santa. Esse attraversarono città della Renania, dove incontrarono gli infedeli ebrei. Nacquero controversie. Rashiv era sensibile alle sventure che avevano colpito i suoi colleghi e le comunità ebraiche. Molte ebrei decisero di tornare alla loro fede, dopo essersi convertiti al cristianesimo”.

Rashiv ha una sola arma per difendere il suo popolo: il commento al Cantico, in questo caso. Questa arma ideologica egli usa per sostenere il suo popolo in diaspora ma anche per opporsi ai cristiani.

2. Una ragione polemica contro i cristiani: a confronto con Origene.

Rashiv ha un passo esplicito nel commento a Cantico 7, 9. Vi sono delle responsabilità verso i piccoli di Israele, che non hanno la capacità di replicare, allora i sapienti hanno il dovere di offrire loro gli elementi esegetici per rimanere fermi nella loro fede. “E tu sta fermo dinanzi a quanti vogliono sedurti...”.

Da un lato, vi è il *piccolo popolo di Israele*, inserito in un contesto aggressivo: il ruolo dei maestri deve offrire argomenti per fare stare fermi i piccoli nella loro fede.

Il contesto è molto simile a quello di Origene.

Da un altro lato, senza dubbio c'è la conoscenza di Rashiv del *commento di Origene*, ma anche la presa di posizione critica. Oggi non mancano studi sul rapporto tra giudaismo e cristianesimo.

Però la cosa più significativa è lo studio sul rapporto tra Rashiv e Origene. Qui si sottolinea la presenza di motivi polemici di Rashiv.

Ma vi sono punti in comune: entrambi ribadiscono la distinzione tra senso letterale e allegorico, ne affermano la compresenza.

I motivi che ricorrono in Rashiv li troviamo anche in Origene: il richiamo *all'ordo historicus* di Origene (il succedersi testuale dei contenuti del Cantico); *l'ordo sermonis, dramatis, mysticus, verborum*. Queste scansioni origeniane le troviamo tutte anche in Rashiv.

Inoltre il commento di Rashiv ha dimestichezza con la esegesi origeniana.

Rashiv non attacca il cristianesimo: si limita a difendere l'ebraismo da una valutazione cristiana sentita come falsa. Rashiv afferma la permanenza della Torah, la sua “non scadenza” a causa del tempo messianico, mentre Origene afferma invece la sua fine; la persistenza dell'elezione di Israele, nonostante l'esilio e il peccato.

Questi due argomenti sono quelli attraverso i quali Origene mostra il senso cristiano del Cantico: egli lo offre come un carne nuziale. Quando Origene commenta Cantico 1,2: “Introduciamo una sposa che ha ottenuto nobilissimi doni, ma che non si è ancora unita al suo sposo”. L'interpretazione allegorica vede in essa la sposa che va verso lo sposi: i “baci della mia bocca”, sono i baci che Cristo ha dato alla sua Chiesa, allorché egli le ha dato parola di pace...”. Origene ha voluto dimostrare la fine del tempo giudaico, posizione di fronte alla quale Rashiv reagisce.

Rashiv dice: “I baci della mia bocca... come uno sposo con la sposa: bocca a bocca”. Il riferimento è alla Torah, che non è per nulla superata. “E' detto come figura per il fatto che diede loro la Torah e parlò loro faccia a faccia”: questi sono i baci della sua bocca.

Il commento al Cantico di Origene sembra affermare la fine della Torah.

L'altro motivo di Origene: la lettura in chiave ecclesiale si va nella direzione della Chiesa *ex gentibus*, contro la quale Rashiv reagisce. Israele non è abbandonato da Dio.

Il Cantico dunque è un testo che resta legato al presente, nella concezione di Rashiv

4. QUALE INCIDENZA HA AVUTO IL CANTICO NEL CRISTIANESIMO ANTICO?

La tradizione giudaica è preoccupata di risalire al senso teologico del Cantico, perché lo ha inserito nel canone. Ha visto molte affinità con la tradizione profetica.

I cristiani vedono rapporti del Cantico con 1 Cor (gelosia) e Ef 5 (rapporto sponsale tra Cristo e la Chiesa): si tratta di non sottovalutare questi riferimenti biblici.

Ci soffermiamo in due punti: introdurre nel modo con cui Origene intende la Scrittura ed il Cantico.

Cfr. studi classici di De Lubac: *Esegesi medievale* (il senso della Scrittura nel cristianesimo) e *Storia e Spirito*. Sono i due grandi commenti di cui disponiamo.

Il Cantico investe tre campi:

A) La liturgia. Vedi le catechesi di Cirillo di Gerusalemme: cfr. le cinque catechesi (il Cantico è un filo continuo) e il *De Sacramentis* e *De misteriis* di Ambrogio; il commento ambrosiano al Cantico riguarda soprattutto la *Velatio virginis (De institutione virginis)* di Ambrogio. L'intento sia di Cirillo che di A sta nel sottolineare il carattere enunciativo del Cantico. Interessanti anche le catechesi di Crisostomo. In ogni caso il Cantico è molto usato nella liturgia.

- B) Anche *l'innologia antica* è un tessuto che parte dal Cantico: cfr. innologia etiopica, molto prossima al Cantico.
- C) *Il discorso epistolare*: corrispondenza di Gerolamo, documento di carattere esemplare, per vedere come entra il Cantico in questi scritti.

4.1. Il Cantico nella Chiesa antica inteso come testo biblico

Bisogna chiarire che cosa significa “commentare” il Cantico.

Noi leggiamo due commenti Ippolito e Origene: è una modalità diversa rispetto agli altri tre ambiti (liturgia, innologia, epistole).

Ci rifacciamo agli esiti di De Lubac: egli sottolinea che non bisogna accostarsi a questi testi con un pregiudizio e cioè che l'allegoria sia in questi testi ciò che è diventata per noi.

Noi abbiamo una precomprensione della allegoria: De Lubac dice che l'allegoria in quel tempo aveva un senso diverso da quello che noi intendiamo. Noi spesso intendiamo “allegoria” come una lettura fantastica ed artificiosa, arbitraria: una pratica che non abbia altro legame con la vita se non di inventare nei testi ciò di cui la vita ha bisogno. Per questo l'allegoria da noi viene colta con ribrezzo: artificiale, lontano dalla vita.

De Lubac afferma che questo è un pregiudizio da scartare: ci vuole un affetto per accostarli! Bisogna accostarsi al Cantico con gli occhi del tempo: vederlo come un poema, non più un cantico. Un poema che appartiene ad un genere letterario: epitalamio, il tema è costituito dalla nuzialità.

4.1.1. Come fare a superare il pregiudizio della allegoria?

a) Il testo del Cantico, come ogni testo della Scrittura, è accostato con una precisa coscienza di fede. Esso è realtà divina. E' parola di Dio.

La lettura commentata e fatta attraverso la predicazione, o per consacrare vergini o come argomentazione di una lettera, passa attraverso questo a priori “sacrale”, a condizione di capirci sulla natura del sacro.

“A priori sacrale” vuol dire che se il Cantico è realtà divina ciò non si vuol dire l'autorità di un senso, ma sottolineare la persona, in questo caso la persona di Dio, che enuncia la parola biblica e nella persona di Cristo incarna e compie la parola.

b) Leggere significa ascoltare. E' questa la logica che troviamo nel cristianesimo antico circa il Cantico. Leggere vuol dire dedicarsi all'ascolto e si istituisce una simmetria, quindi una specularità, con quello che viene chiamato il momento della preghiera. La persona che incarna il Cantico è Cristo.

In questa prospettiva si insatura una triade: “pregare, ascoltare, rispondere”.

Lett. 22, par. 25 (Trattato sulla verginità ad Eustochio) di Gerolamo. “*Oras, loqueris ad sponsum; legis, ille tibi loquit*”: la lettura del Cantico, come “questo” particolare testo, comprende tre momenti: Parlare (Dio), ascoltare e rispondere. Il Cantico è un testo di preghiera.

Enarratio sl. 85, par. 7 di Agostino: “*Oratio tua, locutio ad Deum, quando legis, Deus tibi loquit; quando oras Deo loquis*”. Questo è l'a-priori con cui leggere i commenti al Cantico (e a tutti i testi nei quali il Cantico è presente).

Qui non siamo molto lontani dalla concezione ebraica, quella del midrash (?), come modo di intendere la lettura della Scrittura: la lettura non esiste se non come lettura a cui si accompagna la risposta. E' un leggere proclamando, predicando, anche personale, ma cui corrisponde una risposta. Origene ha conoscenza della tradizione giudaica, in particolare circa il Cantico.

Se noi entriamo in questa dinamica interpretativa, l'allegoria diventa una risposta vitale ad una situazione particolare, nata in un rapporto di fede e di preghiera.

Il testo del Cantico sottolinea la modalità della presenza: nel Cantico è importante il soggetto che enuncia. E' notevole che tra i cristiani certe frasi siano fatte dire alla Chiesa. E' la modalità sacramentale, cioè della presenza. Se i neofiti si rivolgono allo sposo, si indica un modo in cui lo sposo è presente e quindi con lui si può interloquire. Allora quando un passo viene messo nella

labbra della Chiesa, non voglia dire un passaggio giustificato dalla concezione sacramentale del testo: il Cantico è *sacramentum praesentiae*.

La modalità della presenza è come manifestazione della incarnazione, non come speculazione metafisica dell'essere.

c) *Il terzo elemento*: l'atto di lettura (ascoltare, rispondere) è inteso come relazione di persona a persona, quindi è *l'atto di lettura orientato all'esistenza*, perciò non semplicemente speculativo. E così nessun testo patristico intende l'esegesi come lavoro solo "ermeneutico". Il dispiegamento dei sensi della Scrittura (storia, tropologia, allegoria, anagogia) è un dispiegamento che esprime questa lettura non solamente speculativa.

4.1.2. *I quattro sensi della Scrittura* (De Lubac)

Questo metodo non è "teorico": i quattro sensi corrispondono alla totalità dell'esistenza del lettore. Essi termini sono usati da Origene per comprendere l'identità del lettore.

1. "Storico": storia è duplicato della carne; storia è ciò che si percepisce di un testo. Lettura carnale o somatica di un testo: il corpo è l'esteriorità di una persona.
2. "Tropos" intende l'atteggiamento etico e morale del soggetto un testo ricostituito deve anche interloquire con questa componente della persona.
3. "Allegoria" riguarda il "nous", cioè l'elemento più intimo, che tende a coincidere con l'io, da cui dipendono i comportamenti che si manifestano.
4. "Anagogia": la finalità propria del testo biblico che rappresenta il punto ultimo (*anagoghè*). Il senso spirituale, che ci porta verso il cielo.

Questi prolungamenti dei sensi della scrittura non sono escrescenze facoltative, ma significano che il testo coinvolge il lettore in tutte le dimensioni della sua esistenza: "conoscere, credere e agire". Anche la rettitudine della azione morale: ciò che è l'atto, compreso, creduto, ricevuto.

La totalità dell'esistenza vien implicata nell'atto di lettura.

Dispiegare i sensi della Scrittura in questi quattro sensi significa parlare al lettore così come esso è. Da qui nasce quella particolare concezione della catechesi dei padri, che deve parlare non solo all'intelligenza dell'uomo, ma anche alla libertà e volontà dell'uomo: non c'è nessun testo di catechesi che non vada dritto a questa finalità. La rettitudine del comportamento diventa la pietra di paragone, che manifesta quello che uno veramente legge, comprende e crede.

Per questo, il Cantico è inseparabile dal *luogo istituzionale* in cui viene custodito, interpretato e trasmesso. In modo speciale questo è vero per il Cantico: sebbene riguardi l'anima in rapporto con Dio, ci è un legame forte con la lettura ecclesiale e comunitaria. Il Cantico non deve essere separato dal luogo istituzionale: esso non esiste al di fuori del suo contesto ecclesiale.

Persino gli gnostici ne fanno un testo che parla alla comunità gnostica, mai allo pneuma gnostico singolo.

Questo carattere comunitario è spiegato dalla concezione di Chiesa del tempo: Chiesa è "*corpus mysticum*", la Chiesa si comprende all'insegna della categoria della "nuzialità".

Agostino dice che vera è la lettura del Cantico "*in fide catholica*": nella fede ecclesiale. Origene, con tanti altri, afferma che l'interpretazione della Scrittura è quella che lo Spirito dona alla chiesa: ecclesiale è modo di accesso al vero senso del Cantico.

In questo tempo la Chiesa è il "corpo dei battezzati che si ritrova attorno all'Eucaristia". Questo è il luogo in cui si attua l'identità dei singoli battezzati.

Meno rilevante è l'aspetto istituzionale della Chiesa: cfr. in *De unitate Ecclesiae*, Cipriano afferma che nei vari centri esistevano più comunità, che godevano di una certa autonomia, che si collegava attraverso il "fermentum".

De Lubac, p. 451: "La scrittura non è un documento consegnato allo studioso o al pensatore. Essa è una parola, cioè l'avvio di un dialogo, da cui si attende una risposta. Dio stesso si offre mediante

essa e attenda più che una risposta, un movimento di ritorno... “*pros ecaston epidemia ti*”... (nei riguardi di ciascuno si tratta di presenza di logos): gli uomini possono leggere nella loro lingua questo testo, possono anche informarsi sulla storia di Gesù e sulle norme morali: non per questo lo comprendono. Solo chi opera il movimento di conversione può comprenderlo. Solo la Chiesa comprende la scrittura: solo quella parte di umanità che si converte al Signore. Alla Chiesa, convertita a Dio, è stato tolto il velo”.

De Lubac concentra l'essenziale dell'esegesi di Ippolito e di Origene.

Questi sono punti alla luce del quale leggere i commenti del Cantico.

4.2. *Le testimonianze della Chiesa antica sul Cantico*

L'idea più comune circa i primi secoli è che il commento al Cantico, in un certo senso, sia da restringere a Origene. Il suo commento è quello che ha reso in Occidente grande Origene: quando si parla del Cantico si pensa subito a Origene. Un albero tanto importante rischia di nascondere la foresta: il commento di Origene è fondamentale, ma non deve offuscare la densità e la qualità degli scritti che troviamo nei testi antichi.

Quello di Origene è stato redatto attorno il 240. Con il commento vedremo anche le omelie (datazione più difficile). Con queste due opere Origene ha segnato il testo stesso del Cantico. Nel medioevo le opere di Origene sono onnipresenti nelle biblioteche, nonostante i sospetti su Origene. Vi è un'attenzione smisurata al testo del Cantico.

4.2.1. *Tre ambiti: liturgia, innologia, epistole*

Qui troviamo documentazione che ci afferma che Origene non è l'unico commentatore del Cantico.

A) *La liturgia*: qui è la stessa realtà liturgica a segnare l'interpretazione del Cantico. La liturgia è una realtà collettiva, ove la parola di Dio risplende come parola rivolta al popolo. Nei testi che fanno riferimento al contesto liturgico. Il Cantico ha una dimensione comunitaria e originale. E' parola rivolta al popolo, alla sposa.

B) *Innologia*: in questi testi innici il Cantico appare come in filigrana. Però in questo caso si parte dal Cantico si riscrive il Cantico e si dà una nuova forma di esistenza. Una nuova modalità in cui il Cantico viene riletto. Il Cantico assume un modo di esistere nuovo.

C) *Il discorso epistolare*: il Cantico entra non come documentazione erudita, ma come attestazione del mittente di un testo, che è in grado di chiarire una particolare situazione spirituale. A queste tre forme si aggiunge quella del commentario.

A) *il Cantico e la liturgia*

Scegliamo due testimonianze:

- Cirillo di Gerusalemme (le catechesi), che si colloca appena dopo Nicea, al quale non esplicitamente aderisce;
- Ambrogio.

I due commenti di Ippolito e Origene hanno come sfondo la liturgia, anche se hanno subito una rielaborazione. Ambrogio nel suo rifarsi al Cantico ha un influsso dai testi di Atanasio, ma poi andrà sempre più verso l'interpretazione di Origene.

1. Rapporto Cantico e liturgia: *gli impieghi liturgici*;

2. Ripresa del Cantico *nelle catechesi di Cirillo e di Ambrogio*, aggiungendo l'utilizzo di Ambrogio del Cantico nei testi sulla verginità.

Ci interessa vedere come i due utilizzano il Cantico: cosa accade quando usano il Cantico, che obiettivo perseguono. Questo taglio ci aiuta ad entrare nel modo di riflettere di Origene sul Cantico.

A.1) *Gli impieghi liturgici*

Ci si riconduce ad un punto molto specifico dell'uso della Scrittura.

Nei tempi antichi, la liturgia era un contesto particolarissimo. Le caratteristiche di esso coinvolgevano tutto un modo collettivo e individuale di pensare. Esse coinvolgevano anche la fondazione del rapporto tra il soggetto e la storia.

Il contesto liturgico segnava il dire e l'agire: associare un enunciato (del Cantico) con il riferimento concreto (i catecumeni, i neofiti, le vergini...). Il contesto liturgico è un contesto molto particolare. La parola liturgica ha una struttura dialogica: in quella parola, nulla vien detto senza coinvolgere la responsabilità di chi la enuncia e la ascolta. E' importante osservare "come" si adduce il testo del Cantico.

Ladrière, in *L'articolazione del senso, i linguaggi della fede*, egli dice: "mediante tutti gli atti che mette in opera, questo linguaggio rende presente per tutti i partecipanti, non uno spettacolo ma una realtà di cui si assumano l'effettività nella loro stessa vita, cioè il mistero... orizzonte e referente del discorso liturgico".

Il Cantico lo iscriviamo in questo contesto liturgico.

Il testo che viene citato viene reso presente, parla al presente: è il mistero che viene reso presente attraverso la liturgia. Il Cantico viene portato all'oggi, che parla ai catecumeni ed alla comunità cristiana.

Le parola del Cantico incrociano due ambiti liturgici:

- l'iniziazione cristiana,
- l'esplicitazione teologica della verginità consacrata.

Sono i due ambiti in cui il Cantico è addotto.

Con una particolare connotazione: nel caso della iniziazione cristiana il pubblico è vasto e poco caratterizzato, quindi le catechesi battesimali, pur essendo imbevute del Cantico, sono catechesi che si rivolgono a un uditorio ampio e meno consapevole di tutti i significati intrinseci del Cantico. Nelle catechesi il Cantico è riferito ad alcuni momenti, perché il destinatario è più generico.

Nel caso delle omelia sulla verginità, i destinatari sono specifici, destinatari ben identificati, con una preparazione cristiana più profonda.

Il Cantico si è particolarmente diluito nelle catechesi battesimali fino a scomparire mentre si è radicato nei testi liturgici che si occupano della verginità consacrata. In Occidente verrà ad assumere una connotazione mariana.

A.2) *Catechesi di Cirillo e di Ambrogio*

Un testo chiave, pionieristico: Danielou, *Bibbia e liturgia nella Chiesa antica*. Studiando in questo saggio la catechesi liturgica della Chiesa antica in riferimento alla iniziazione cristiana, dice che nel Cantico c'è una figura della iniziazione cristiana.

L'aspetto presente nel quale ci si riferisce il Cantico: esso non parla "della" iniziazione, ma esso stesso è un "tipo di iniziazione". Ciò perché la formazione dei catecumeni era il più delle volte orientata ai gesti liturgici della notte di pasqua.

La lettura di questi testi (Cirillo e Ambrogio) manifesta che il Battesimo era inteso come una realtà nuziale, e questa realtà il Cantico permetteva di esprimerla.

Il Cantico è una specie di *descrizione della iniziazione*, dai toni fisici e umani; ma non perché il Cantico porta a intendere il battesimo come realtà nuziale, ma perché il battesimo in sé è una realtà nuziale.

Cfr. Paolo: 2 Cor 11, 2: "Io provo per voi una specie di gelosia divina, avendovi promesso ad un unico sposo... di presentarvi a lui, come vergine casta";

Ef 5: "Cristo ha amato la Chiesa...".

A quei tempi dunque circolava questa concezione del battesimo come esperienza nuziale.

Cfr. Cantico: "Il re mi ha introdotto nella sua stanza..."; "Ho tolto la mia tunica..." (lo spogliamento del catecumeno); "Chi è colei che sale vestito di bianco...".

Questi riferimenti sono molto evidenti e testimoniano la connessione alla liturgia battesimale.

Inoltre il Cantico ha una forte *connotazione pasquale*: la stessa strutturazione della iniziazione forse è connessa alla stessa lettura del Cantico.

Delle due una: o la liturgia cristiana ha attinto dalle liturgie pagane, oppure ha preso dai testi della Scrittura, in particolare dal Cantico.

Se è vero che l'iniziazione cristiana viene compreso a partire dal Cantico è perché nel Cantico si trovano gesti che direttamente si ritrovano nella liturgia della iniziazione.

Il Cantico ricorre nelle catechesi dei catecumeni e in quelle mistagogiche.

A.2.1) *Cirillo*

Vedremo di *Cirillo* la pro-catechesi (il suo prologo: 1,1) e la catechesi n. 3.

a) La pro-catechesi

I due passi del Cantico, presi liberamente, descrivono la situazione del catecumeno, che Cirillo spiega rifacendosi alla fidanzata del Cantico.

Il Cantico è la stagione del fidanzato: “Ora il profumo della beatitudine è presso di voi, o illuminandi, oramai cogliete i fiori spirituali per intrecciare celesti corone, oramai spirò la fragranza dello Spirito santo... volesse il cielo che foste introdotti dal re, volesse il cielo che fosse pronto ormai il frutto maturo” (linguaggio esotico, tipico dell’Oriente).

Qui si nota la presenza insistita del Cantico: essa ci porta a cogliere che la citazione anche allusiva del Cantico è regolata da questo gioco: “di voi, illuminandi”, si tratta nel Cantico: “voi che mi ascoltate siete la sposa del Cantico”.

E’ una precomprensione: ci si accosta al Cantico perché esso viene letto come il testo che dice proprio questo.

Questa è una pratica di presentificare il Cantico: presentificazione massima del testo citato nel testo citante. Questa integrazione dei due testi giunge ad una sovrapposizione rigorosa delle due situazioni: la massima integrazione dei due testi avviene quando soggetto citante e oggetto citato si sovrappongono nella situazione vitale, esistenziale. I nostri autori sono convinti che il Cantico non “evoca” situazioni specifiche di alcuni mistici, ma una realtà che è vissuta da tutti i cristiani: Cirillo esprime l’intensità della connivenza tra citante e citato.

b) Catechesi 3, 16 e 3, 2.

3, 16: è un invito al battesimo. Nell’economia del cap. 16, i passi del Cantico sono decisivi.

- Sofonia: “Confida, Gerusalemme, il Signore toglierà le tue brutture...”;

- Ezechiele: “spargerà su voi acqua pura...” (la purificazione dal peccato e dalle ingiustizie); e poi continua: “danzeranno gli angeli e vi diranno: chi è costei che sale (Cantico 8, 5)..., infatti l’anima chiama il suo signore, il quale esclama: Ecco sei bella (Cantico 4, 3)... e voi possiate ottenere da Dio la remissione dei peccati”.

Presupposti: il battezzato entra nella situazione di enunciazione del Cantico. Il Battesimo rappresenta l’ingresso di questa situazione (la dimensione sponsale).

Il Cantico tu lo vivi oggi entrando nello spirito battesimale: il Cantico è praticabile nel momento in cui entri nella situazione di battezzato. Si tratta di cogliere una prospettiva che è singolare e istruttiva, che è quella di rinunciare le parole del Cantico in una situazione che rende possibile la citazione del Cantico.

3, 2: insieme al Cantico si citano testi del NT. “Lasciatevi dunque persuadere da Giovanni, che dice raddrizzate la via del Signore..., preparate puri i ricettacoli dell’anima... e cominciate a lavare le vostre vesti... invitati alla camera nuziale siate trovati puri dallo sposo, che chiama tutti... egli chiama tutti per le simboliche nozze... avvenga che tutti voi possiate udire bene servo buono e fedele... Finora sei rimasto fuori della porta, possa accadere che ciascuno di voi possa dire il signore mi ha fatto entrare”.

Questo testo ci mostra come il rapporto viene situato tra l’oggetto del fare e il dire, il giusto fare autorizza il dire il testo del Cantico, e il dire serve a esprimere il significato, l’intenzione e l’effetto

del fare. Nelle catechesi di Cirillo ciò che si deve fare è connesso al Cantico: ciò che si deve fare è esprimere significato, intenzione ed effetto.

Questa concezione è quella sacramentale della parola: la liturgia è un fare ed un dire. Questa parola che si dice esplicita. Il Cantico entra in questa dialettica.

A. 2. 2) *Ambrogio*

Le due opere catechetiche: *De Sacramentis* (DS) e *De Mysteriis* (DM).

DS è il frutto di omelie di Ambrogio, redatte da un tachigrafo, mentre il DM è ritenuto un trattato elaborato da Ambrogio stesso. I testi ripercorrono i riti della iniziazione cristiana: dalla “apertio” fino alla partecipazione all’Eucaristia. Qui il Cantico è citato in abbondanza.

DS 4, 5: Cantico 8, 5. L’intenzione di Ambrogio è che il Cantico dice il senso dei gesti.

DS 5,5: “*Venisti ad altare, vocat te Dominus, vel animam tuam, vel Ecclesiam: osculetur me ab osculis suis*”. “Ora” accade, è lì: queste parole si compiono nella liturgia.

DS 5, 14: “*Ecclesia ait:...*”. Qui è la Chiesa parla e cita il Cantico. Non più il Signore o gli angeli, ma la Chiesa. Infatti è il momento dell’Eucaristia.

DS 6, 6: Cantico 8,6: “*mettimi come sigillo al tuo cuore...*”

Nel DS il Cantico è usato come prolungamento del rito compiuto dall’ascoltatore. Sia la catechesi di Cirillo, sia di Ambrogio mostra il ricorso al Cantico con un atto di ri-enunciazione del Cantico stesso. Il Cantico è dato all’uditore come parola a lui rivolta, aperto dall’accesso battesimale. Questo presuppone un duplice processo: identificazione dei protagonisti del Cantico e poi la re-identificazione con i protagonisti (il catecumeno con la Chiesa).

Il testo del Cantico è parola che è rivolta a chi è in una situazione che si apre al battesimo.

Circa il DM qui il ricorso al Cantico è ancora più frequente, secondo la formula della citazione.

La citazione è connessa ad uno scenario rituale perché si è molto più attenti a vede nei gesti i momenti in cui ci si identifica con la parola. Non si tratta di un ricorso decorativo e emotivo del Cantico, ma un atti di riappropriazione enunciativa del Cantico, attraverso il quale avviene una riappropriazione del Cantico e una identificazione del catecumeno.

Ambrogio e Cirillo tendono a far vivere il presente della liturgia. Si identificano i protagonisti del Cantico con quanti vivono la celebrazione liturgica: la comunità è chiamata a questo procedimento iniziatico attraverso il Cantico e l’identificazione con esso. Il Cantico è la rappresentazione dell’iniziato al cristianesimo. Questa è esplicitazione di un principio di Origene.

A.2.3) *Il contributo al Cantico di Ambrogio, negli scritti sulla verginità*

Ambrogio esplicita le premesse di Origene.

Ambrogio e la verginità: quattro scritti.

1. *De virginibus*, scritto nel 386, probabilmente;
2. *De virginitate*, del 377;
3. *De institutione virginum*;
4. *Exortatio virginitati*.

Sono quattro opere che restano nell’orbita dell’omiletica. Esse entrano nel contesto liturgico; non sono dei veri e propri trattati. Cerchiamone la finalità in relazione alla citazione del Cantico.

In questi testi la finalità è quella della parenesi. Ma essa è subordinata ad una finalità più centrale: la verginità consacrata si identifica con il Cantico. Essa si può identificare grazie al Cantico.

A partire da Ambrogio il Cantico sarà riservato alla tradizione monastica, mentre fino ad Ambrogio il Cantico aveva un uso più ampio e rivolto a una gamma vasta di persone (non solo monaci).

Agostino non ha mai avvertito l’esigenza di commentare il Cantico.

Con Ambrogio il Cantico si riserva ai monaci.

Il Cantico serve a definire la verginità consacrata: fa da fondamento biblico.

Vediamo il *De verginitate*.

Al par. 48 Ambrogio sviluppa un discorso argomentativo che oppone ai suoi detrattori, i quali gli rimproverano di essere troppo a favore della verginità.

In questo contesto Ambrogio attinge abbondantemente dal Cantico: il motivo è quello di presentare l'origine e la finalità della verginità.

Si espone a trattare quasi interamente il Cantico: la sua è logica originale rispetto ad altri suoi testi sulla verginità.

Il Cantico è addotto come argomento di difesa. Al par. 34 dice: “Dunque né chi ha scelto il matrimonio biasimi la verginità, né viceversa... Vieni mio diletto, pernottiamo nei campi... (Cantico 7,11-12: qui è la Chiesa che dice il Cantico e la protagonista del Cantico)”.

Successivamente, ai par. 45-46-47, Ambrogio inizia a incrociare due livelli espressivi: quello di colui che cita il Cantico e quello della citazione del Cantico stesso.

Par. 46: “Cristo non si trova in piazza... infatti non poté trovarlo chi disse mi alzerò e cercherò colui che la mia anima ama... (Cantico 3, 2). Quindi non cerchiamo Cristo dove non si può trovarlo: Cristo non i trova in piazza”.

Il lettore non sa più se parla il Cantico o Ambrogio: fusione del citante e del citato. Fusione di orizzonti: il Cantico rappresenta il modo di pensare di Ambrogio, profonda intimità tra Ambrogio e il poema.

Questi testi rappresentano il Cantico come definizione della vita consacrata.

Ambrogio si identifica col Cantico e vuole identificare nelle vergini i protagonisti del Cantico. Ambrogio vuole anche descrivere lo stato di vita verginale: le condizioni e gli impegni che essa implica. Qui siamo alle sorgenti della vita consacrata.

Questo obiettivo ha una triplice articolazione (stato, condizioni, impegni) è intessuto del Cantico: la lettura di Cantico ha una duplice identificazione: quella dell'amata del Cantico, assimilata alla sposa (la Chiesa) e quella delle ascoltatrici di Ambrogio, invitate a essere espressione di questa sponalità.

De virginibus, 38: “Questa sicuramente è la vera bellezza a cui nulla manca, che sola merita che le siano rivolte le parole del signore: Sei tutta bella... (Cantico 4, 7-8)”. Vergine è colei che ha il diritto di sentire queste parole del Cantico.

Esortazione, 28: “Vergine è la Chiesa, quale vergine Cristo. E' vergine la figlia di Sion,... “. Si passa dalla concezione ecclesiale a quella di un gruppo ecclesiale: passaggio di selettività. Il Cantico parla sì della Chiesa, ma esso si applica in modo particolare ai consacrati”. “Chi è amica se non cui Cristo dice: vieni colomba mia...” (Cantico 2, 10).

Qui noi percepiamo che il Cantico non è solo invocato dal punto di vista descrittivo, ma diventa (novità di Ambrogio) una caratterizzazione di *uno stato di vita*.

La relazione del Cantico con lo stato di vita verginale è di profondissima intimità. L'ascolto del testo attraverso Ambrogio è finalizzato a implicare l'ascoltatore: è il sapersi riferiti ad un testo che implica gli ascoltatori.

Questi trattati sulla verginità hanno in comune l'obiettivo di evidenziare l'implicazione dell'ascoltatore nel testo: istituire un rapporto tra il parlare ed il fare.

Il Cantico dice quello che si deve fare: imitare il testo del Cantico. Colei a cui ben conviene quello che fu profetato della Chiesa “belli sono i tuoi piedi nei calzari” (Cantico 7, 2), cioè la Chiesa deve avanzare attraverso la predicazione.

La implicazione dell'ascoltatore: non si tratta di spiegare un testo, ma evidenziare che il Cantico deve coinvolgere l'ascoltatore. Questo aspetto è sviluppato nel par. 49 di *De Virginitate*. Ambrogio tende a presentare il Cantico come un “mimo”, quindi come una rappresentazione, che dipende dalla capacità mimetica dei protagonisti. Gli atti, i movimenti, le iniziative dei personaggi sono le citazioni del Cantico.

Il Cantico per Ambrogio è dunque un mimo, ove Ambrogio osserva gli atti dei protagonisti. La preoccupazione di Ambrogio è: “quello che ti capita è ciò che capita all’amata del Cantico”. La vita consacrata consiste nel realizzare il Cantico. C’è un modo esortativo: “Vedendo ciò la Chiesa si allieti e goda dicendo: ho desiderato la sua ombra...”; “La Chiesa dica: conducetemi alla casa del vino...”; “Invoca lo Spirito e dice: venga il mio diletto nel suo giardino e ne mangi i frutti squisiti (Cantico 4, 16)”.

Il Cantico diventa il punto che la comunità delle vergini è chiamata a realizzare.

A partire da queste citazioni, le vergini sono invitate ad acquistare la totalità delle parole della sposa: sovrapposizione perfetta di enunciazioni del testo citato e del testo citante.

Lettura teologica e teologale della verginità: il Cantico è inteso come anticipazione della consacrazione nella Chiesa.

Se in alcuni testi Ambrogio presenta il Cantico sotto il profilo del “fare”, ci sono altri testi che accentuano la somiglianza che concerne l’essere e il dire. Di fatti, la prospettiva dei testi di Ambrogio non è più di introdurre nel dinamismo di un’azione, ma formulare che cosa è lo sposo per la sposa e viceversa.

Institutio, 93: “Ascolta, o vergine, cosa dice la Scrittura: Cristo è il giglio delle compagne, cioè della anima umili e miti: sii dunque mite e umile e mansueta, perché Cristo germogli in te come un giglio, del quale anche altrove leggi le sue labbra sono gigli, cioè coloro che parlano della passione di Cristo e sopportano nel loro corpo la sua sofferenza, soprattutto le sante vergini, la cui santità è splendente e immacolata”.

Cfr. il radicamento cristologico della verginità: il riferimento all’evento pasquale di Gesù. Il Cantico serve a presentare l’essere della vergine.

Institutio, 111-114. Vi si trova una preghiera ove l’essere della vergine è descritto con completezza dal Cantico: “trovi colui che ha amato, lo trattenga, finché non riceva le ferite d’amore... sempre pronta vegli con tutta la forza del suo Spirito, perché mai il Verbo la trovi addormentata... e lo segua mentre corre via, la sua fede esca e la tua anima esca dal corpo e si unisca a Dio. Poni la tua parola come sigillo al suo cuore, che nelle tue opere risplenda Cristo. Esci Gesù e accogli colei che ti si dona”.

Qui ormai si identifica nella verginità la realtà espressa nel Cantico: la lettura diventa *ontologia della consacrazione*. Il Cantico perde la sua presenza nei testi che si rivolgono a un pubblico più laico. Questo testo inizia a entrare nella tradizione monastica e mistica: cfr. la preghiera di Ambrogio .

Con Ambrogio il Cantico diventa ciò che alcuni nella Chiesa sono chiamati a fare, affinché al loro essere segua al loro dire.

5. IPPOLITO E LA QUESTIONE IPPOLITIANA

Ippolito è un autore difficilmente delineabile e di solito si parla di una *Hippolytusfrage*. La figura sua è complessa.

5.1. Lo studio di Brent

Allen Brent ha pubblicato un ultimo studio, che affronta Ippolito: *Ippolito e la Chiesa romana nel secolo III*. Ippolito si colloca a Roma, agli inizi del sec. III. Sottotitolo: *Comunità in tensione prima dell’emergere di un episcopato monarchico*.

Brent colloca Ippolito in un contesto romano segnato da una profonda conflittualità tra le varie comunità romane. Mentre in Oriente il vescovo è il vertice di una comunità, fino al sec. III, è vero

che esiste una comunità romana che esprime un episcopato, ma non si deve pensare che tale episcopato abbia delle prerogative di comando sulle altre comunità.

Anche perché a Roma ci sono comunità di liturgie diverse (cfr. la questione della celebrazione della pasqua tra Occidente e Oriente: la questione della data è già dibattuta a Roma). E' in questo contesto che nasce nella liturgia il *fermentum*: nella Chiesa di Roma durante la celebrazione eucaristica le comunità si scambiano il frammento, per dire l'unità della Chiesa di Roma.

Intorno al 250 ci sono gli scritti di Cipriano, ove egli si confronta con Roma e dice che ogni vescovo nella sua comunità rappresenta *in solidum* il pieno potere episcopale. E nel *De Unitate Ecclesiae Catholicae*, Cipriano commenta Mt 16 e scrive per due volte un commento: esprime la tesi episcopalista e la tesi della priorità della Chiesa romana. In ogni caso Cipriano è assertore della sinodalità della Chiesa.

Ippolito sarebbe l'espressione di una comunità di Roma, che si contrappone anche teologicamente a quella comunità che presume di essere la prima comunità romana, e i cui presidenti "vantano" una certa successione. Al tempo di Ippolito il presidente che si "vanta" è Callisto.

Callisto era un sostenitore di una concezione monarchiana della divinità: preoccupato della difesa della unità e unicità di Dio.

Qui si creava il problema di articolare la questione del Figlio e la realtà dello Spirito.

Ippolito accede ai testi cercando di leggere nei testi una prospettiva trinitaria-cristologica ed ecclesiale.

Abbiamo di Ippolito anche il *Commento a Daniele*, ove Ippolito distingue la concezione escatologica ecclesiale da quella montanista (essi non sono eretici ma scismatici). Il commento al Cantico di Ippolito risente di questa situazione.

Tuttavia il Brent dice che Ippolito è sì attivo a Roma, ma è di origine asiatica: ciò giustifica la sua formazione cristiana di tipo asiatico.

La caratteristica degli asiatici è rappresentata da un approccio letterale (cfr. la tradizione giudaica e quella antiochena) al testo biblico, che ha molta affinità con le interpretazione giudaica del testo biblico.

Ippolito usa criteri "diversi": l'attenzione al significato letterale del testo ma anche al significato tipologico. Adamo è concepito come figura di colui che verrà. Questa interpretazione tipologica ha origine semita.

Il commento al Cantico di Ippolito dobbiamo considerarlo giustificato dalla prospettiva trinitaria, cristologica ed ecclesiale, legata alla situazione romana. Il metodo di lettura non è allegorico ma tipologico. Sono aspetti che differenziano Ippolito da Origene e collocano la interpretazione di Ippolito molto vicino alla tradizione semitica. Per Ippolito infatti la sposa è la comunità ecclesiale, come per i giudei è il popolo di Israele.

5.2 la storia degli studi su Ippolito

Quello di Ippolito è il primo testo cristiano di commento del Cantico.

A riguardo di Ippolito si deve dar conto della problematica che lo investe: è la "questione ippolitiana". Essa ha occupato 50 anni: dal '47, quando in Francia due studiosi si contrapposero in ordine alla sua produzione teologico-letteraria.

2.1 Fino al '47 si riteneva che le sue opere si potessero dedurre dal montante della statua, metà filosofo e metà donna (forse il punto di riferimento di una scuola filosofica, una donna filosofa, dell'epicureismo).

A Ippolito ci interessa per la scritta sul montante (seggiola). Qui sono elencate le opere di Ippolito e si trova anche un cronografo, cioè un calendario con le date delle feste cristiane mobili (la pasqua e l'inizio della preparazione, l'annunciazione, il natale).

In questo elenco mancano delle opere che Eusebio di Cesarea segnala (egli cita il commento al Cantico).

Questa notizia di Eusebio è ripresa anche da Gerolamo, che segnala il commento al Cantico e aggiunge che Ippolito è morto martire e come vescovo nella Chiesa di Roma, che si contrappone ad un altro vescovo romano (Ippolito come antipapa?).

Fino al '47 le opere sono tutte attribuite a Ippolito, inteso come figura unitaria.

Fino al sec. IX, troviamo un'altra opera importante, quella del patriarca Fozio, *Bibliotheca*, ove fa una carrellata dei principali autori antichi. Egli parla di Ippolito e del suo commento.

2.2 Congresso del 1977. In questa data si giunge ad una distinzione delle opere di Ippolito si afferma un "duplice" Ippolito: quello romano e quello orientale.

Il secondo non si sa bene chi sia e al quale si attribuiscono quei testi di carattere esegetico (Commenti a Dn, Gn 49, Dt, Cantico, l'Anticristo, che fa da inizio agli studi sull'anticristo ove Ippolito commenta Apc, commento ai Salmi), che risentono della sensibilità orientale.

Quindi due produzioni:

a) una esegetica (Ippolito orientale);

b) quella filosofica (Ippolito romano), in modo particolare *Elenchos* (confutazioni), ove Ippolito affronta le varie prospettive teologiche della comunità cristiana. Nei Libri 9-10 ove egli considera la situazione della Chiesa di Roma del suo tempo. Si tratta di una Chiesa romana che non dobbiamo considerare secondo gli stereotipi della unità e dell'univocità del vescovo.

I due blocchi di scritti sono effettivamente da sottoscrivere a due persone diverse.

L'Ippolito orientale, che a noi interessa, è sicuramente originario dell'Oriente, ma è attivo a Roma, quando qui si dà avvio ad una struttura monarchica dell'episcopato, quindi coeva o di poco successiva all'Ippolito romano. Quindi gli scritti esegetici sono in vista di una conferma di una linea teologica, che cerca di superare una concezione monarchiana del monoteismo, che ha sempre segnato la Chiesa di Roma e troviamo nel trattato sulla trinità di Agostino. La Chiesa di Roma è sempre stata una Chiesa che con difficoltà ha accettato una concezione trinitaria della divinità, a causa di una forte connotazione monarchica.

Nel libri 9-10 dell'*Elenchos* si dice che alcune comunità erano guidate da persone che vanno dette "diteiste", perché cominciano una esplorazione della divinità in senso trinitario. Si tratta dei teologi del logos: alcune grandi figure (Giustino, Tertulliano, Ippolito, Origene) sono iniziatori di un dibattito fortissimo in direzione della comprensione trinitaria di Dio.

Il Commento al Cantico si incentra sul tema della identità di Dio e sviluppa la dimensione triadico-trinitaria di Dio, in un contesto di un dibattito acceso tra matrice monarchiana e trinitaria di Dio.

Il richiamo rapido al fatto che da questo scontro fortissimo tra concezione giudaica e quella articolata si inizia a mettere le basi della tradizione teologica orientale, che parte dalla realtà di Dio nella sua distinzione ipostatica (cfr. Cappadoci).

cfr. il saggio di Rahner sul superamento del concetto di persona e ripresa del concetto di ipostasi (modi distinti di sussistenza); anche l'assioma principale di Rahner (trinità immanente ed economico) trova nella teologia del logos un punto di riferimento.

Insomma questo secolo è un momento fondativo e costitutivo della comunità cristiana.

Il testo di Ippolito si iscrive in questo contesto. Una comunità segnata da forti tensioni ma tesa a un profondo pensiero.

5.3 Osservazioni al Cantico di Ippolito

Prima osservazione.

Esso conferma che il Cantico, come libro dell'AT, non aveva la connotazione di un testo marginale nelle letture della comunità cristiana. Il Cantico è letto sin dall'inizio nella comunità cristiana.

Anche perché le citazioni del Cantico nei testi di Ireneo e degli gnostici ci presentano una fortissima attrazione, legata alla suggestività delle parole del Cantico, rivolte ai misteri più essenziali della fede. Questo vale anche per il commento di Ippolito, in cui Ippolito è colpito dalle immagini e luci che il Cantico offre e li rivolge ai misteri fondamentali della fede.

Seconda osservazione.

Nel commento di Ippolito si vede una connessione tra Cantico ed esperienza cristiana viva. La preoccupazione è istituire un rapporto stretto fra quello che il cristiano dice e quello che vive. Questa lettura esistenziale del Cantico ha una sua rilevanza. La prospettiva è quella di meditare il Cantico nel contesto della vita concreta del cristiano.

Terza osservazione.

Il commento è una serie di omelie sul Cantico o è frutto di un'opera di un teologo che riflette per conto suo? Sta la liturgia o l'attività teologico-esegetica all'inizio del commento?

Si tratta di osservare i modi di interloquire del testo: oggi si è propensi a dare al commento di Ippolito una base di tipo liturgico, poi rielaborata.

Ultima annotazione.

Il punto di partenza è la situazione spirituale del credente, cioè il presupporre come deve essere il credente e i tratti che ne caratterizzano la vita. Il Cantico instaura un rapporto con il credente: il testo del commentario spiega la situazione del credente prima di essere oggetto di una spiegazione (differenza con i commentari moderni).

5.4 Il testo

Cfr. fotocopie del testo del commento.

Non abbiamo il testo originario. Noi abbiamo un testo del '65, ad opera di un francese, che trovò un testo in georgiano col riferimento al commento del Cantico. Fu un russo che lo tradusse. Poi venne trovato un altro testo in armeno. Bon'wetsch: fece una sua edizione prendendo anche in esame le catene. Nel CSCO (patrologia di tutti i testi che non ci arrivano in greco, ma in copto, armeno, georgiano...) uscì l'edizione del Cantico di Ippolito del '65, in latino.

M. Richard si oppose a P. Nautin. Richard tende a trovare i passi a sostegno della concezione trinitaria. Nautin nel '47 comincia a discutere che ci sia un solo Ippolito: ne propone due.

Richard vi si oppose perché gran parte delle opere di Ippolito sono state modificate in senso trinitario.

Oggi diremmo che allora il dibattito trinitario era fortissimo: all'Ippolito orientale si attribuisce anche *contra Noetum*, cui anche Tertulliano attinge nel *contra Praxean*, in cui si combatte contro i monarchiani e i modalisti. Ippolito è uno dei massimi autori cristiani della fine del sec. II.

L'ascendenza giudaica del commento di Ippolito è sensata perché leggeremo Ippolito che parla di una trilogia attribuita a Salomone: Proverbi, Qoelet, Cantico. Questi tre testi nelle tradizioni midrashiche sono sempre associati.

Il tema dominante del Cantico nella tradizione giudaica è Dio ed il popolo, mentre nel commento di Ippolito è Dio e la Chiesa, insieme con l'esistenza del cristiano. Questa accezione teologico-ecclesiale-esistenziale è conseguenza della derivazione ebraica.

I, 1-2. *Sofia, dynamis, karis...* sono tutti termini che nel II sec. vengono usati per definire Cristo. L'autore vuole indicare sempre la sussistenza della sapienza, della grazia, dello Spirito.

Salomone, effettivo autore dei tre testi (la trilogia sapienziale), è sapiente perché è stato assistito dalla grazia di Dio: il Padre, origine di ogni sapienza; il Figlio, origine della comunità; lo Spirito, origine della consolazione.

I tre testi sono in connessione tra loro.

La Chiesa può sciogliere ciò che la offusca, se fa riferimento al Figlio: funzione rivelatrice del Figlio (logos).

Questi tre temi vengono a convergere attorno al tema della resurrezione.

Al Cantico ci si prepara riconoscendo questa tripartizione: teologale, ecclesiale ed esistenziale.

Emerge anche la presenza della tradizione giudaica, nella figura di Salomone, ma dietro a lui c'è l'autore per eccellenza (Dio).

I. 3. La trinità è espressa dallo Spirito, dice Ippolito. Egli dipende da Ireneo.

Inaccessibilità di Dio: tradizione giudaica che viene cristianizzata.

La attribuzione dei tre libri alle tre persone della trinità ha un preciso senso di sostenere il valore trinitario.

I. 5: ripresa catechetica della affermazione teologia precedente.

Le tre persone della trinità sono associate a tre libri dell'AT, che nella tradizione ebraica erano intesi come unitari.

Il Cantico è riferito allo Spirito.

Lo Spirito è colto nella sua funzione di rivelatore.

Nell'economia dei profeti e in particolare nella figura del Figlio, lo Spirito è visto come il rivelatore.

Fondamentalmente la rivelazione dello Spirito riguarda il Figlio in un disegno storico-salvifico.

5.5 Alcuni tratti del Commento di Ippolito

1. l'enunciatore: come Ippolito parla.

2. il destinatario: a chi il testo è destinato.

3. l'interpretazione del testo: come Ippolito lo interpreta.

4. le frontiere della interpretazione tipologica di Ippolito

Questi quattro momenti danno un'idea sufficiente del primo commento al Cantico.

Questi punti sono necessari per poi cogliere la posizione di Origene e della prospettiva successiva.

1. l'enunciatore

Ippolito nel momento in cui commenta il Cantico. Il commentatore risulta segnato da una serie di esclamazioni, per mezzo delle quali il commentatore dà voce all'ammirazione che prova nel leggere il Cantico. Vi è una profonda sintonia tra Cantico e commentatore, a differenza rispetto ai commentatori moderni che scelgono il distacco. Ippolito invece mostra la sua meraviglia.

Le espressioni che ricorrono di più sono: *magna mysteria; veritatem quae iustae nobis annuntiata est*. Da un lato si è di fronte al mistero, che riguarda Dio nel suo costituirsi nella storia, e si tratta dei misteri della verità. Ippolito cerca di cogliere i tesori spirituali che contiene.

Il *testo* di Ippolito appartiene più alla teologia che alla mistica, perché le esclamazioni ci fanno cogliere lo stupore di Ippolito dinanzi ai misteri (*mysterion*: realtà che trascende la comprensione esaustiva).

Queste esclamazioni sono distinguibili in *due tipi*:

a) il primo riguarda *la visione dei misteri* (misteri di rivelazione), ma a ben guardare il primo tipo di esclamazioni riguarda la visione, che dipende dalla pienezza che il Cantico rivela.

Spesso, questi misteri vengono associati ad una *vox*, o al termine *praedicatio*, che vale come "annuncio". In questo modo è come se Ippolito vedesse l'attuarsi dei misteri. Ma li vede attuarsi secondo il susseguirsi della storia. I misteri di cui parla il Cantico sono indissociabili rispetto al mistero di Dio: tra essi si evidenzia la nuova economia e il mistero pasquale. Questo stupore dinanzi ai misteri diventa stupore di una visione. *Mirabilium mysteriorum*: il più mirabile dei misteri è la resurrezione.

b) il secondo tipo ha come punto di applicazione un termine preciso o un elemento di descrizione preciso: il termine "*aroma*" (in greco "crisma").

In Ippolito si trova questa espressione: “O bontà di questo aroma che si diffonde perché il mondo ne sia colmato”. Questo tipo sottolinea il termine “aroma”, che ha a che fare con il crisma e il *cristos*, lo Spirito.

Si nota che le citazioni del Cantico vengono distribuite in modo molto soggettivo: la ragione di ciò è legata alla comprensione del testo, cioè alla comprensione graduale che determina una crescita di entusiasmo.

La comprensione è centrata sul mistero di Dio e sulla sua bontà, nel piano di salvezza. Alla fine possiamo notare che questo commentario è estraneo ai modelli distanziati che ci sono familiari, nei quali il commentatore mantiene la distanza dal testo. Ippolito invece commenta un testo che prima di comprenderlo lo colma di gioia.

La semplice lettura del Cantico, per Ippolito, è in sé portatrice di luce.

Il problema non è trovare soluzioni alle difficoltà del testo. Il commento è invece una connivenza gioiosa tra testo e lettore, connivenza che ha il suo gusto nell’aprire ogni pagina del poema a diversi significati che articolano il piano di salvezza di Dio.

I due termini chiave di Ippolito sono allora “mysterion” e “dispositio”.

L’animus di Ippolito non cerca di trovare le soluzioni alle difficoltà del testo ma la gioia connivente, perché la preoccupazione è individuare significati diversi da applicarsi alla storia della salvezza. Cfr. importanza della storia nella teologia di Ippolito

2. Il destinatario

Il posto del destinatario del commento al Cantico di Ippolito è fortemente rimarcato. Se è vero che il termine che più allude al destinatario è caratterizzato da tre espressioni verbali: “venite, videte, intellegite”.

Tre verbi che noi leggiamo alla fine di un procedimento ma sono i tre verbi della sequela. Anche il Cantico è la storia di un inseguimento: i tre verbi sono finalizzati a tenere desta l’attenzione del destinatario, ma non solo nel suo ambito intellettuale.

Il Cantico domanda un movimento, poi una visione e quindi un’intelligenza. Questi tre verbi sono rivelatori di una “debolezza enunciativa”. Altri segnali forti e marcati si riferiscono al destinatario perché si lasci implicare e coinvolgersi nella vicenda.

Cap. II, 3: “testis...” il riferimento è ai “testimoni perfetti”, in riferimento al battesimo della notte pasquale: il Cantico conferma i testimoni a diventare perfetti.

Cap. II, ... “prendi il tuo recipiente, vieni e avvicinarti per poter ricevere l’unguento”.

Cap. II, 45: “Segui, ascolta e vivi i precetti e ai vertici affinché la tua concupiscenza sia trattenuta...”.

Cap. VIII, “vivi la penitenza, sinagoga, perché anche tu possa parlare di Cristo e tu diventi un suo forte giumento... perché tu possa correre velocemente nel mondo”.

Cap. VIII, 9: “Se tu farai penitenza apprendi di quale bellezza...”.

Il commentatore ha di fronte un destinatario che sa che il Cantico può trasformarlo. I tre verbi della sequela hanno come fine quello di far giungere alla pienezza della vita cristiana. Questi segnali allocutivi e queste espressioni sono finalizzate all’uditore perché rifaccia per sé quanto si fa nel Cantico.

Abbiamo visto che, anche in Ambrogio, il Cantico è usato per un uditorio specializzato, alla loro base c’è questa intuizione: identificare nella propria vita il contenuto del Cantico. Questa *soggettivazione*, che Ippolito compie nello scegliere alcuni versetti del Cantico anziché altri, fa parte della sua capacità di indirizzare l’uomo a portare nella propria vita il Cantico.

3. l’interpretazione tipologica

Il “tipo” ha origine biblica in Paolo. Cfr. Rm, in cui Paolo parla del peccato, da cui discende la morte. Ma anche in 1 Cor 10, in cui Paolo vede alcune figure dell’AT di Cristo.

Tipos ricorre anche in 1 Pt.

Alcuni testi del Gv indicano una lettura tipologica (il serpente di bronzo).

Frye, *Il grande codice*, Einaudi, sulla lettura tipologica. Un testo molto importante per cogliere gli approcci dell'antichità, che troviamo nell'AT e nella lettura greca del I e II sec. a. C. La plausibilità della tipologia è molto importante. La storia si sviluppa all'insegna di un filo connettivo che la percorre.

Tipologia vuol dire rinvenire *il filo conduttore* dei fatti storici presenti nel passato.

Ci può essere anche una lettura del presente come prefigurazione tipologica del futuro: cfr. Apc. Tipologia è un modo di intendere la storia e di individuare il filo che la tiene unita.

Tipos sta per figura: prefigurazione. La tipologia è applicata alla storia nelle sue scansioni: passato presente e futuro. Questo è il metodo che Ippolito preferisce. Esso ha un perno, adombrato in Giustino, in Ireneo e anche in Ippolito: si tratta della teologia della storia. La storia ha un senso quanto al passato, presente e futuro. Il Cantico è una descrizione del percorso storico.

Questo forma un'attitudine di lettura. In questa prospettiva viene letto il Cantico: una lettura tipologica del Cantico così non è facile.

Si apprezza di più la intelligenza di Ippolito ciò si nota accostando il commento al Cantico e il commento a 1 Re 17: mentre nell'ultimo c'è una narrazione storica (e quindi è facile trovare un filo storico), in Cantico non c'è un susseguirsi di fatti storici.

Tuttavia, ammessa questa difficoltà, Ippolito dà questa lettura: quello che accade ha il suo compimento in altro momento. Ecco perché diverse figure adombrano il mistero del suo compimento.

Ad es.: nel libro del Cantico c'è il riferimento al profumo del giglio e dei gigli, allora questa realtà diventa *typum sanctorum*. E continua Ippolito: "il giglio emana un profumo splendido ma evoca le opere giuste che fioriscono nel mondo".

Poi ancora su Cantico 1, 3: (il testo è legato alle donne in ricerca del corpo di Cristo il mattino di pasqua). Questo è il metodo tipologico: da un lato unisce il Cantico a un percorso storico, che ha come realizzatori Cristo e i giusti, gli apostoli e la Chiesa.

I temi principali di Ippolito

Si tratta di temi ripresi nei commenti successivi.

a) il tema centrale è quello *dell'unguento*.

Si connette nel NT alle resurrezioni (Lazzaro e Gesù). Il Cantico si apre già nel versetto 3 coll'unguento.

Nel caso di Ippolito, *unguentum* è termine metonimico dello sposo (sentire l'unguento è avvertire lo sposo).

A proposito dell'unguento, il commento di Ippolito si sviluppa attorno ai misteri. Passa in rassegna l'insieme della storia biblica, per enumerare tutti quelli che hanno ricevuto l'unguento, da Abramo fino a Cristo, che è l'apice e l'unguento egli stesso (non tanto l'unto, ma l'unguento).

Vi sono anche quanti l'hanno rifiutato.

Il termine unguento allora vuole evidenziare una linea che soggiace alla storia, fatta di accettazione e di rifiuto, che passa attraverso le grandi personalità dell'AT.

Le donne del sepolcro rappresentano questa nostra generazione, che è così in vera continuità senza frattura con tutte le generazioni che si sono aperte al profumo di Dio.

Quindi il primo tema è *l'unità della storia umana*, che consiste nella presenza di Dio in essa, presenza riconosciuta e accolta e viceversa.

Si dà una "contro storia": in rassegna le personalità bibliche: Cam, Esau, fino a Giuda. La storia della lettura biblica è il luogo della presenza di Dio: è una presenza aromatica, ma non è la storia di un popolo solo: è la storia totale dell'umanità.

b) secondo tema è *la figura femminile*: l'amata, la sposa, la fidanzata del Cantico.

Anche lei è rielaborata alla luce dell'unguento, molto originalmente.

La singolarità di Ippolito a proposito della donna: la dimensione collettiva e, in questa dimensione collettiva, c'è posto anche per Israele (si può parlare davvero di anti giudaismo nei padri?).

L'interpretazione della sposa nel Cantico impiegherà nei tempi termini individuali e individualisti: diventerà l'anima credente, invitata a riconoscersi in quella donna.

Questa prospettiva non c'è in Ippolito: per lui si tratta di un popolo che si definisce mediante una storia ed in una storia. Non perché si scioglia l'individuo nel collettivo, ma perché il singolo è legato ad un popolo, cioè in Ippolito il collettivo non è una somma di individui ma articolazione di una individualità: essa è la Chiesa, articolazione di una totalità.

In questa storia, vanno evidenziati i legami tra i singoli: tra singolo e Chiesa, tra Chiesa e sinagoga.

c) *la Chiesa* è definita da Ippolito come la sinagoga: dire che la sposa è la Chiesa e che essa è la sinagoga, questo dato non possiamo ridurlo al tema della prefigurazione. L'episodio evangelico che ha le donne al sepolcro come riferimento è attribuito da Ippolito come sinagoga-Chiesa.

Cap. XXVI: "le donne del mattino di pasqua sono la sinagoga, apostole per gli apostoli, mandate da Cristo, alle quali gli angeli hanno detto di precedere i suoi in Galilea, non...".

In questo testo si instaura la linea collettiva della storia, che guarda alla pasqua: le donne, gli apostoli. L'obbedienza delle donne si ricongiunge alla disobbedienza di Eva: mentre Eva diventa apostola del peccato, in questo caso le donne diventano apostole della vita.

La relazione tra pasqua e sinagoga è una relazione che congiunge la escatologia con la protologia.

Cifra del Cantico di Ippolito: *La novità del compimento non fa uscire dalla promessa, perché la promessa dell'unguento è antica, ma la dilata ben oltre il prevedibile*, e ciò che appare al termine è già presente nel suo inizio. Aroma-unguento: il profumo di Dio nel momento in cui si compie dilata oltre il prevedibile il promesso.

Ippolito è il primo commento cristiano del Cantico.

In Ippolito persiste la base interpretativa giudaica, quella identificazione dei personaggi del Cantico che sono tipici della tradizione giudaica: Dio e popolo.

Colui che scrive vede nel Cantico il rimando al "mistero", misteri che diventano un'economia nuova.

Grande attenzione al tema dell'unguento: punto di approdo dell'interpretazione origeniana. Aroma è la presenza di Dio nella storia: per questo Ippolito si sofferma sui momenti della storia della salvezza.

Il commentatore è "stupito" dinanzi al progredire della storia del Cantico.

Nel commento al Cantico c'è una insistita esortazione al lettore, perché segua l'interpretazione del Cantico. I tre verbi della sequela sono finalizzati ad individuare i momenti salienti del Cantico.

La propensione di Ippolito è quella che oggi diciamo "tipologica": trovare delle corrispondenze nelle scritture. L'operazione di interpretazione tipologica porta Ippolito a elaborare una Teologia della storia: è il cammino dell'unguento di Dio nella storia dell'uomo, secondo un reperimento dei tempi storici di Dio.

Qui si coglie l'intensità della presenza di Dio nella storia, che raggiunge il suo culmine nella resurrezione di Gesù.

Ippolito richiama il metodo tipologico di Ireneo e Giustino, anche loro molto attenti alla storia della salvezza.

Cantico 1, 3 (aroma-unguento): quella di Ippolito è una lettura biblica nel senso di una storia totale dell'umanità. Dalla visione teologica della storia non rimane escluso nessuno, nemmeno i giudei. Ippolito è uno degli autori che vanno colti con molta attenzione: la sua lettura biblica è molto ampia, e comprende la storia complessiva dell'umanità.

La dimensione collettiva, legata alla figura della madre nel Cantico. Questa dimensione collettiva è sempre più l'articolazione di una collettività: i protagonisti di un'economia nuova e antica. La Chiesa con cui Ippolito identifica la sposa è intesa come la sinagoga.

Sulla lettura tipologica: tipo e antitipo.

Uno non è l'ombra dell'altro, per Ippolito per Ippolito la teologia non è una storia tra ombra e realizzazione, ma piuttosto come visione sintetica della storia della salvezza. L'antitipo non fa uscire dalla promessa, ma dilata la promessa ben oltre del prevedibile: il compimento compie ciò che era presente dall'inizio già nel segno. Questa visione rivaluta molto tutta la storia giudaica e l'AT: il compimento è esplicitazione di quanto è già presente nell'inizio.

4. Le frontiere dell'interpretazione tipologica di Ippolito

Questo percorso tipologico di Ippolito sembra scendere nell'allegoria, in alcune situazioni e immagini. I carri del faraone e la corsa degli amanti: identificati con la corsa degli apostoli. In realtà, ci sono dei riferimenti a Ez che indulgono a parlare di un carro a quattro ruote: nelle strutture che muovono queste ruote la tradizione vede i quattro evangelisti. Quindi quella di Ippolito è una lettura omogenea a questa visione. Si riflettono dunque delle interpretazioni correnti al tempo di Ippolito ed egli va collocato in questa tradizione coeva.

Si nota in lui la preoccupazione di esplicitare le corrispondenze tra il Cantico, la tradizione del primo testamento e i fatti di Gesù. La regolazione di queste corrispondenze non viene da libera associazione, ma deriva da una meditazione sulla logica della storia guidata divinamente: ciò che Ippolito intende come modo di leggere la parola di Dio. Quello di Ippolito è un commento che esprime una rigorosa meditazione sulla logica di una storia divinamente ispirata.

Il Cantico non è una semplice parabola.

Essa non è isolata dai testi dell'AT, ma inizio di una insistita meditazione di una storia umana coinvolta nella volontà di Dio. Graduale indugiare sulla corsa del Verbo di Dio nella storia della salvezza.

6. LETTURE ORIGENIANE DEL CANTICO

- 1. l'ipoteca dell'allegoria: cfr. 1 cap. Egesi medievale, dedicata al simbolismo, allegoria.*
- 2. interpretazione origeniana del Cantico: allegoria in verbis e in factis.*
- 3. soggettivizzazione del commentario.*

1. l'ipoteca dell'allegoria: cfr. 1 cap. Egesi medievale, dedicata al simbolismo, allegoria.

Non ci fermiamo solo sulla parola allegoria.

Ma su "ipoteca dell'allegoria". Tre momenti: i termini del dibattito sull'allegoria; il senso dell'allegoria; il Cantico come "testo" per Origene, non solo come "pretesto".

2. interpretazione origeniana del Cantico: allegoria in verbis e in factis.

Il senso storico e il senso spirituale in Origene. Fino a che punto i due significati sono correlati e il primo resta la base del secondo. Ci soffermeremo su una parola chiave del Cantico: Origene si concentra sul termine "misterion", nodo del suo procedere, l'approdo della distinzione tra i due *sensus*. Origene vuole giungere ad un *ordo amoris*. Che cos'è il mistero.

Quindi cercheremo una esplorazione del "senso spirituale": è legittimo, emerge dal testo oppure è abusivo?

3. soggettivizzazione del commentario.

La soggettivizzazione: il posto del destinatario nel commentario e nelle omelie.

6.1. l'ipoteca dell'allegoria

(cfr. 1 cap. Egesi medievale, dedicata al simbolismo e all'allegoria)

Le letture di Origene del Cantico rappresentano la fonte indiscutibile della tradizionale lettura del Cantico. Molti commenti dell'alto medioevo si ricollegano a questa interpretazione. Non pochi autori hanno dimostrato come ci sia un riferimento esplicito, sia tacito, sia grazie ad una osmosi, ed Origene abbia influito e guidato le letture spirituali condotte nei secoli. L'esteso commentario di Origene entra a far parte della cultura per mezzo della quale si sono formati i modelli privilegiati della lettura dei Padri e lascerà un'impronta inequivocabile.

In realtà Origene ha commentato il Cantico secondo i tre modi tipici.

a) Aveva redatto degli *scolia* sul Cantico: brevi analisi dei momenti più complessi di un testo biblico. La Filocalia ne riporta alcuni. Gli *scolia* rimuovono ciò che sembra essere *atopon* (fuori luogo) e *alogon* (irrazionale). Origene ha esercitato anche la "scoliastica" nei confronti del Cantico. Però Origene ha parlato del Cantico anche in forma omiletica e in un commentario.

Gerolamo alle omelie di Origene su Ez fa una prefazione (omelie sul dolore di Dio, il pathos dell'amore) ove dice che conosce il commentario, le omelie e gli *scolia*. Gli *scolia* sono persi: rimane solo qualche traccia.

b) Il *Commento al Cantico*. Origene lo compone a partire dal 240: è opera della maturità di Origene. Le opere della maturità rivelano una conoscenza viva in Origene: il commento al Cantico è considerata come l'opera per eccellenza di Origene. Per Gerolamo, Origene nel Cantico supera se stesso.

Doveva essere anche opera poderosa, perché Eusebio di Cesarea conosce X libri, mentre noi ne conosciamo solo IV.

Un altro disagio: la traduzione di Rufino in latino, alla fine della sua vita. Cfr. lo scontro tra Rufino e Gerolamo proprio sulla traduzione di Origene: in alcuni punti forse Rufino interviene per ottundere alcune punte che potevano essere intese come non ortodosse.

c) Tra le letture originiane sul Cantico ci sono anche *due omelie*, che però coincidono con quella parte del testo del commento al Cantico che noi abbiamo. Queste omelie paiono posteriori al Commento. Tuttavia, le omelie sono state tradotte prima del commentario: esse sono state il vettore privilegiato della diffusione dell'interpretazione del Cantico nella tradizione cristiana.

Leclerk, '51, scrive "Origene nel XII secolo". Saggio importante per capire come il commento ha influito sulla spiritualità monastica di allora.

6.2. *L'interpretazione originiana del Cantico: allegoria in verbis e in factis*

Quando si lavora su Origene come "lettore del Cantico" ci si imbatte in due interpretazioni contrastanti.

Secondo alcuni Origene va considerato come un anticipatore di un approccio al testo biblico testuale e filologica, e questo vale anche per il suo Cantico. Questa valutazione si fonda su un dato di fatto oggettivo: cfr. gli *Exapla*, che egli ha composto e per mezzo della quale ha cercato di ricostruire il testo originario, dando il tenore esatto del testo biblico. Anche nel commentario, una delle preoccupazioni principali è il *sensus historicus*.

Questa prima valutazione è ribadita dal Quast: Origene come fondatore della critica letterale.

Secondo altre valutazioni Origene è il capo scuola più incompiuto di una esegesi allegorica obsoleta, che avrebbe immobilizzata la lettura della Bibbia in letture spiritualizzanti, barocche e incomplete. Cfr. Ketteler. Il commentario sul Cantico sarebbe il tipo di questa esegesi.

Danielou spiega la allegoria di Origene nella linea platonizzante, che farebbe smarrire il realismo dell'incarnazione del Figlio di Dio.

2. 1. *Due termini: allegoria e mistero*

a) e' necessario soffermarsi sul vero significato del termine "allegoria", per eliminare il preconcetto su questo metodo.

b) e' necessario vedere il senso del termine "mistero": esso riceve sia nel Commento al Cantico che nelle Omelie. Che cosa significa *mistero* per Origene? "mistero", come oggetto di contemplazione.

Questi due nodi necessitano l'approccio dei due sensi della Scrittura: storico e mistico.

Scienza enottica: l'enottica è una scienza particolare. Il termine significa: guardare dentro, inquadrare. Nel nostro caso, significa "guardare dentro la contemplazione del mistero".

Mistero per Origene è qualcosa di invisibile che domanda il superamento del sensibile oppure il mistero è Cristo-Verbo?

2.2 *La critica all'allegoria*

Sull'allegoria grava il sospetto di essere inaffidabile e superflua rispetto al Metodo Storico Critico, oppure di essere simbolo dell'oscurantismo ermetico, tipico della età patristica.

Perché tali sospetti?

* Perché l'allegoria è divenuta estranea al nostro pensiero. L'allegoria si oppone al senso letterale, come l'arbitrio si oppone all'oggettivo: si dice.

* L'allegoria è vista come un'attività interpretativa contorta e artificiosa, perché è una ... semantica che parte dal pregiudizio dalle metafore dubbiose: pretende di scavalcare le difficoltà e le incoerenza del senso letterale.

* L'allegoria è un procedimento che consente al lettore di sostituire il suo testo a quello che legge: arbitrarietà interpretativa.

* L'allegoria sarebbe indizio anticristiano del rinnegamento della lettera del testo e della storia. Si tratta di influssi platonizzanti che avrebbero perduto il realismo storico della tradizione biblica giudaica.

Origene è platonico. Però non schiavo del platonismo né rinnega la storia, tanto da trasformare la sua idea di mistero in idea archetipa (?).

2.3. Su cosa si basano questi pregiudizi su Origene?

Vi è un duplice fondamento.

a) *la cultura greca*. Essa non usa "allegoria" ma usa "ypo-noia" (sub-intelligere): cogliere una intelligenza, significata sotto il testo (testo, che dunque non conta nulla!).

Questa interpretazione viene attribuita ad Origene e alla sua ermeneutica.

La lettura alla luce di questo metodo sarebbe una lettura abile dei testi, soprattutto di natura mitologica (omerica). L'esito di questa lettura è "debole pietà o discutibile filosofia".

Valutazione di Porfirio (discepolo di Plotino), conservata da Eusebio, negativa nei confronti degli allegoristi, per due ragioni:

1. esposizioni non coerenti

2. attraverso l'allegoria, gli allegoristi farebbero passare il proprio pensiero (asservimento).

Pensare che Origene si presti ad un commento di questo tipo è impreciso. Infatti che l'allegoria sia una arbitraria falsificazione è già dibattuto nel mondo greco. Inoltre già nell'ambiente plotiniano si è ... questo tipo di allegoria.

b) la cultura ebraica: Filone

Il procedimento di Origene non avrebbe nulla di originale, ma è semplicemente da allegare all'interpretazione giudaica. L'opera di Filone è in gran parte commento al Pentateuco.

Cfr. Rumia, ci consente un recupero del valore di Filone.

1. Filone si oppone al giudaismo troppo intellettuale del suo tempo, che si svincola dalla pratica e si trasferisce verso una allegoria filosofica. Filone è allegorico ma anti-intellettualista e vuole evitare l'intellettualismo filosofico.

2. egli intende salvaguardare la lettera del testo. Filone è attento a tutti i dettagli della lettera: la sua è una premura critica.

3. Filone vuole essere equidistante dai letteralisti (letteralismo esagerato), cioè interrogarsi se nel testo biblico non ci sia un altro registro semantico veicolato dalle lettere: il senso mistico del testo. La sua opera è un'inesausta ricerca dei misteri contenuti nei testi biblici (religiosi, chiedono un atteggiamento esistenziale, Dio parla), che non vanno chiusi al significato della lettera.

Filone diventa "eco" setta dei terapeuti (?), monastero che Filone frequentava. La lettura del testo biblico che nasce in un contesto di contemplazione.

2.4. Come intendere il metodo di Origene?

De Lubac corregge in parte Danielou, in *Sacramentum Futuri*.

Danielou vede nell'allegoria qualcosa di degenerato e nella lettura tipologica qualcosa di specifico della esegesi cristiana (ciò che è accaduto e ciò che accadrà): il vero metodo.

Quintiliano definisce l'allegoria, nel libro VII sui *Metodi*, come "scambio": essa indica una cosa con la parola ed un'altra con l'idea, oppure qualche volta indica il contrario.

In Origene allegoria non è scambio né dice il contrario. Si possono vedere tuttavia delle assonanze con le scuole di pensiero contemporanee a Origene.

De Lubac fa notare che il metodo allegorico è usato già in Paolo (Sara ed Agar): le due donne sono due allegorie e in questa dimensione va inserito il tema del mistero di Paolo, in una comunione sponsale tra Cristo e la Chiesa.

In Origene, quindi, oltre al filone greco e giudaico, c'è anche quello paolino.

Il metodo allegorico di Origene è rigorosamente situato e designa il senso cristiano della Scrittura. Si tratta cioè di una rilettura a partire dall'evento Cristo dei momenti della storia di Israele, in attesa della realizzazione, che è allo stesso tempo il loro elemento interpretativo: ciò che realizza (compie) una storia diventa l'elemento che la deve interpretare. Questo non è ignoranza o sottovalutazione della storia.

In Origene l'allegoria unisce due sensi "storici":

a) il senso letterale: il significato giudaico della storia e della Scrittura.

b) il senso cristiano di questa stessa storia: si forma a partire da ciò che è ritenuto il suo compimento.

Ciò che in Origene appare decontestualizzato in realtà unisce i due sensi.

Quindi, l'allegoria di Origene si differenzia da quanto dice Quintiliano. Quintiliano ragiona sulla allegoria *in verbis*.

Origene ritiene l'allegoria *in factis*, cioè si tratta di un'intelligenza cristiana di un fatto storico. L'allegoria biblica di Origene è un'intelligenza spirituale non perché spiritualizza il materiale ma perché considera due comprensioni della storia: quella che integra l'evento di Cristo e quella che lo esclude dalla comprensione della storia.

Origene usa 2 Cor 3, 6: "la lettera uccide ma lo spirito dà vita". Origene cita questo testo in contesti nei quali egli non li intende come opposizione di due regimi di significato o due modi di interpretare. Al contrario, si tratta di due economie, nel senso tecnico, in cui la parola economia designa due regimi della storia umana nel suo rapporto con Dio. C'è un'economia della lettera e una dello spirito.

Il senso allegorico è chiamato anche senso spirituale e senso mistico, cioè il senso dato dallo Spirito o dato dall'economia dello Spirito, dato dal rapporto umano della storia con Dio.

Questo è lontano dal volatilizzare la storia e dall'eliminare la lettera: pretende invece di "aprire" la lettera.

In Gal, Ef, 2 Cor, san Paolo usa allegoria nel contesto della esegesi tipicamente cristiana. Il senso allegorico è la lettura della Scrittura prodotta dalla riflessione cristiana.

2. 5. Due momenti del metodo di Origene

Nel *De Principiis*, il libro IV, 2, è dedicato alla Scrittura.

Qui Origene dice che la Scrittura comporta un *senso storico*, che è la relazione dei fatti od il testo delle leggi. E poi c'è un *senso morale*, che è l'applicazione che viene fatta per lo spirito, senza che intervenga forzatamente un senso cristiano. Ed infine un *senso mistico* relativo cioè a Cristo, alla Chiesa, a tutte le realtà della fede.

Nel *Commento al Cantico*, Origene introduce un secondo schema, diverso dal primo: "dopo un senso storico relativo alla casa di Israele viene un senso mistico, relativo al *mysterium in saeculis futuris*. Cioè al Cristo e alla Chiesa ed è il senso spirituale relativo all'anima". Manca il senso morale.

Il terzo elemento (senso spirituale) riguarda l'anima e dipende dal secondo (mistico).

I due schemi sono diversi: il secondo schema è storico-mistico-spirituale e comprende meglio il pensiero di Origene, o almeno il commento al Ct.

Il senso spirituale è completamente diverso dal senso morale, almeno nel commento al Ct.

Senso storico
Senso etico

senso storico
senso mistico

testo, lettera
Cristo, Chiesa, fede

Anche se nei due schemi il senso etico ed il senso spirituale riguardano l'anima (destinatario), ma il punto di vista è diverso. Infatti, nel senso etico si trattava dell'anima in se stessa, della natura e della fedeltà, dei vizi e della virtù indipendentemente dall'essere cristiano.

Dice Origene: "Ora si tratta dell'anima fedele, rivolta verso Dio e tendente alla perfezione, che vi rimane giorno dopo giorno all'immagine di Cristo, dell'anima che a Dio obbedirà, dell'anima della Chiesa dimora in cui il Verbo pone l'anima".

Il commento al Ct perde l'interpretazione etico-filosofica ma acquista il senso mistico: una lettura cristiana di fatti con un elemento centrale: Cristo. Qui si pone il senso spirituale. Per Origene anima è l'uomo: è la parte più vera dell'uomo (psiche). All'interno di questo anima si riproducono oggi quei misteri che si sono verificati in Cristo (la fonte) e quei misteri che accadono ancora sul piano sociale della Chiesa (lettura salvifica).

Per Origene anche quando si rivolge all'anima, Dio si rivolge sempre ad un solo interlocutore, la Chiesa, l'unica amata che l'amante attira a sé nel deserto.

Questi due metodi hanno una trattazione puntuale in due scritti.

A) Il primo: cfr. *De Principiis*, IV, II, 4. In questo testo, che ha una finalità scolastica, si indicano tre significati che vanno intesi quando si legge un testo della Bibbia: storico, letterale, mistico.

Il terzo non va inteso in senso "esoterico", quasi sia accessibile solo ad alcuni: mistico è relativo a Cristo e alla Chiesa.

Questo è la scomposizione dei sensi che si ascrive a Origene.

In realtà, Origene nel Cantico introduce un'altra regola a riguardo della lettura di un testo scritturistico: senso storico e senso mistico (relativo a Cristo e alla Chiesa) e senso spirituale (relativo all'anima, alla interiorità del credente).

Noi distinguiamo questi due schemi perché la differenza è decisiva: il senso spirituale di cui Origene parla come terza possibilità è diversa dal senso morale.

I testi della maturità si differenziano dai testi della giovinezza.

Il senso morale, secondo il *De Principiis*, riguarda l'anima del credente, così come il senso spirituale secondo il Cantico riguarda esso pure l'anima.

Però se l'anima è la stessa cambia il punto di vista, cioè il modo in cui viene intesa l'interiorità. Difatti là dove Origene indaga il senso etico di un testo, egli si riferisce all'anima in se stessa, alla facoltà e ai vizi e virtù dell'anima, indipendentemente dalla realtà cristiana.

Invece là dove Origene si rivolge all'anima del credente e propone il senso spirituale, egli si rivolge all'anima fedele, anima alla ricerca di Dio, a lui rivolta e aderente al Verbo di Dio, che tende alla perfezione.

Talvolta, Origene chiama l'anima di ciascuno di noi come la Chiesa, perché è momento costitutivo della comunità ecclesiale, chiamata a rinnovarsi giorno dopo giorno. Un'anima nella Chiesa, vera dimora nella quale il Verbo di Dio l'ha posta.

B) Seconda schematizzazione: storico, mistico, spirituale (riguarda il soggetto credente, in quanto parte della Chiesa). Lo gnostico di Origene è il credente, che accoglie il mistero, nella sua estensione inesauribile.

Quella di Origene non è una linea interpretativa che si possa ricondurre solo alla linea pagana, così come non si può ricondurre solo alla linea giudaico-alessandrina. Non c'è nulla nella concezione di Filone, che offra il salto radicale che costituisce per Origene l'evento cristologico, punto di aggancio, logico e obiettivo della sua interpretazione.

3. L'interpretazione di Origene del testo del Cantico

Origene ha sin dall'inizio che il testo del Cantico appartenga a un gruppo originario di testi biblici. Anzi, è a tal punto originale questo Cantico che deve ricordare i sensi del testo: il Cantico è un libro di carattere originale. Esso è dialogico, inoltre è un testo che non offre degli elementi precisi per...(?) Il senso letterale domanda dei procedimenti interpretativi molto complessi. Il testo del Cantico occorre fissare i ruoli enunciativi.

In secondo luogo il Cantico, dice Origene, è redatto come fosse un *drama*: è rappresentativo di fatti per *Historiae species*, che rappresentano una vicenda storica, ma non descrivono un fatto storicamente accaduto.

La ragione è che il Cantico tende a *mistica sacramenta*, che sono nascosti sotto una copertura espressiva. Il testo del Cantico rappresenta per Origene un impegno in senso allegorico, perché non ci sono fatti storici narrati.

Noi dobbiamo verificare se i principi dell'interpretazione allegorica di Origene conducono a un'interpretazione veramente cristiana.

Nel commentare il Cantico Origene non ricorre al metodo tipologico, né nel commento né nelle omelie. Per Origene il Cantico non offre un senso antecedente l'atto della sua lettura, cioè non ci sono fatti storici antecedenti che precedono l'interpretazione.

Origene non mette nemmeno a confronto due interpretazioni storiche: quella del popolo di Israele e quella della Chiesa.

Quella di Origene è una spiegazione tutta situata all'interno del tempo della Chiesa: il Cantico non introduce nessuna rottura tra AT e NT. Origene non esplicita la continuità tra AT e NT, quasi che il NT sia novità e passaggio da un'economia all'altro (il tema della sostituzione).

Il senso storico e quello spirituale: sono i due sensi principali

Per il senso ci riferiamo al prologo.

Il Cantico, dice Origene, è un'azione analoga a quella che articola un dramma. Questo libro è un canto nuziale, che si svolge secondo il modo del dramma.

Si tratta di una successione di dialoghi dentro un'esperienza nuziale, dentro uno scenario che non è esplicitato, perché vengono sbalzate le figure dentro lo scenario.

C'è poi la presenza di quattro personaggi: due individuali, altri due possiedono una dimensione collettiva.

Spiegare il testo consiste nell'identificare quale di questi personaggi parla e a chi si rivolge; descrivere i movimenti scenici; formulare le reazioni psicologiche, che giustificano lo svolgimento dell'azione.

Già nelle omelie si rinviene questo progetto: restituire il sostrato dei dialoghi, dove situare il dialogo.

Il commentario si organizza con maggiore precisione: si organizza attorno all'esposizione dei due sensi: senso storico o letterale o drammatico. Esso corrisponde al livello di lettura del testo.

La storia è semplicemente l'elemento narrativo del Cantico: il commento esplicita le peripezie di questa storia, ma fondandosi su un dato di tipo scenico e psicologico.

Siamo a livello di lettura: *littera*.

Il modo generale, l'alternarsi delle voci è dato dall'alternarsi dei protagonisti. L'amato e l'amata sono descritti già a partire da connotazioni psicologiche, già nel testo. Cfr. l'elogio delle guance dell'amata, che è l'elogio del rossore, è un elogio che non può indurre a riprendere sotto il profilo psicologico il rossore del pudore. L'interprete del testo è costretto a rendere ragione di tale rossore, dal punto di vista psicologico.

A proposito del senso spirituale si deve dire che nelle Omelie in fondo Origene sembra assumere questa linea interpretativa senza chiarirla.

Ma il senso spirituale è precisato.

Il senso spirituale è solcato da due orientamenti disgiunti ma rigorosamente solidali: vanno distinti, ma tenuti in profonda armonia.

Il primo orientamento è quello ecclesiale: il rivolgersi di Cristo alla Chiesa; il secondo è l'orientamento individuale: il dialogo del credente con Cristo.

Il credente è qui inteso nella realtà ecclesiale ed è qui compreso mediante la realtà ecclesiale.

E' opportuno richiamare una brevissima affermazione di De Lubac: "l'anima individuale appare sempre all'interno della Chiesa. La sua unione con la Chiesa...".

Contrariamente a quanto accadrà più tardi, il Cantico non si rivolge ad alcuni, magari monaci contemplativi.

A questo proposito, la lettura spirituale rivolta all'io del credente, o la lettura spirituale e mistica, volta a cogliere l'evento di Cristo in rapporto alla comunità va precisata in opposizione al senso letterale.

Anche qui il punto di partenza è il prologo del commentario. Qui, Origene si rifà ai primi capitoli della Gn, dove lo scrittore parla di una duplice creazione, quella di un uomo creato a somiglianza di Dio e quello di un altro uomo tratto dal fango della terra.

Sono due momenti distinti nella Gn che in Alessandria già con Filone aveva dato origine alla duplice creazione del soggetto umano. Filone innestava questa duplice creazione (uomo spirituale e poi carnali) in motivi platonici.

Origene riprende questa dottrina ma conferisce ad essa motivi paolini: quindi non si può ricondurre subito Origene al platonismo. Origene distingue l'uomo carnale da quello spirituale come fa già Paolo: non serve ricorrere a Platone.

Origene cita 2 Cor 4, 16: "l'uomo che è fuori... quello che è dentro...".

Da questa visione iniziale dell'uomo, discende una serie di "copie" che distinguono due tipi di vita: Origene parla di due intelligenze, *psichè* e *nous*, oppure "due" amori, *eros* e *agape*.

L'essere umano vive almeno secondo una duplice dimensione, intrinseca ai suoi momenti costitutivi.

Da questa duplicità, discende un duplice registro di senso per il Cantico.

Il secondo termine, la vita dello spirito, agapica, intelletto, è valorizzato come portatore di una dimensione spirituale specifica. Il secondo termine rinvia all'ambito delle realtà sensibili: realtà limitate. Ecco perché in questa prospettiva, Origene mette in guardia da una comprensione solo orientata all'ambito corporeo. Essa è legittima ma ci può essere anche l'altro registro, è il registro dell'agape.

Ad es: Cantico 2, 9, dove si parla di finestre e reti. E' l'incarnato colui che ha mostrato la sua grandezza e di cui bisogna ascoltare la dottrina. L'anima è sollecitata ad un'esperienza che trascenda la sua corporeità. Nell'esperienza in cui l'anima trascende vuol dire essere sollecitati ad un punto che va oltre: l'esperienza dell'agape non deve eliminare l'esperienza erotica. L'invito dello sposa alla sposa ha come fine quello di sottrarla alle ristrettezze del sensibile.

Origene pone il vero obiettivo: quello della contemplazione. Questa prospettiva è quella verso cui deve tendere lo sforzo dell'uomo: vera e accessibile a chi sa trascendere la densità e opacità del sensibile. Il sensibile appare denso e opaco, ma va attraversato. Questo è il momento cui giunge chi passa dal sensibile al mistico.

Ancora nel prologo: "come si conoscono le cose? Secondo i greci per giungere alla conoscenza sono possibili le scienze generali (etica, fisica e l'enottica); noi possiamo definirle come scienza morale, naturale e contemplativa...".

Origene associa il libro dei Proverbi alla scienza morale; l'Ecclesiaste alla scienza naturale; la scienza contemplativa è invece nel Cantico, che instilla nell'anima l'amore delle realtà celesti, e insegna che per le vie dell'amore si deve arrivare all'amore con Dio.

A Origene non sfugge di considerare l'uomo così come è esistente, per giungere all'esperienza contemplativa. All'unione con Dio si arriva attraverso le vie dell'amore.

Un'analisi migliore ci conduce a vedere il pensiero di Paolo. Le cose invisibili di Dio si possono comprendere attraverso le cose visibili: allora il Cantico avrà riferimento alla scienza

contemplativa, che passa attraverso le vie dell'amore, che nel Cantico sono quelle vie attraverso le quali si comprendono visibilmente le cose invisibili.

Grande capacità di Origene di liberarsi dello schema di Platone e ricondurre il fondamento. Questo induce con il termine mistero non qualcosa che trascende il sensibile, quanto qualcosa che è presente nella storia dell'uomo: mistero rimane nella prossimità del pensiero di Paolo.