SAGGI

«Sono nera e bella, come le tende di Kedar, come le pelli di Salomone» (Ct. 1,5): bellezza e bruttezza nel *Commento al Cantico* di Origene

di Vito Limone

The chief aim of this paper is to explore the notions of "beauty" and "ugliness" in the Commentary on the Song of Songs by Origen of Alexandria (185-254), with a focus on his exegesis of Song 1,5: «I am black and beautiful, o daughters of Jerusalem, like the tents of Kedar, like the curtains of Solomon». After an overview of the controversy between Origen and the Platonist Celsus over the notions of "beauty" and "ugliness" with regard to Jesus Christ, this paper will investigate Origen's reading of Song 1,5, with a particular attention to the contrast between the "beauty" and the "ugliness" of the bride, namely, the individual soul, or the Church.

1. Premessa

Benché sia improprio rintracciare in Origene di Alessandria (185-254) una riflessione "estetica", siccome tale espressione e il concetto da essa designato hanno origine in epoca moderna,[1] l'esegesi di *Ct.* 1,5: «Sono nera e bella, come le tende di Kedar, come le pelli di Salomone» occasiona al maestro cristiano un'indagine attorno agli argomenti della bellezza e della bruttezza e un loro inquadramento nella prospettiva della relazione fra la creazione e la Trinità, in particolare la persona di Cristo[2].

Scopo del presente contributo è di ricostruire la lettura origeniana di *Ct.* 1,5, quale è contenuta nel suo *Commento al Cantico* (=*CCt.*) redatto negli anni 240-245[3], sopravvissuto solo in parte nella traduzione latina di Rufino di Aquileia (345-411) e in alcuni frammenti greci (*FrCt.*)[4]. Tuttavia, per fare questo sarà prima necessario uno sguardo alle nozioni di bellezza e di bruttezza di Cristo che sono oggetto di una discussione fra l'Alessandrino e il filosofo medioplatonico Celso[5], trasmessa dal *Contro Celso* di Origene (=*c.Cels.*), risalente ad anni prossimi alla stesura del *CCt.* – nozioni che, come si vedrà, si ripresenteranno nella lettura origeniana di *Ct.* 1,5.

---

1 - Come è noto, il primo filosofo ad aver usato questa espressione è stato A.G. Baumgarten nelle *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (H. Paetzold, Hamburg 1735), prima, e nella *Aesthetica* (Meiner, Hamburg 1750), poi.

2 - Un recente studio in proposito è il seguente: S.M.B. Zorzi, *Desiderio della bellezza (éros tou kalou) da Platone a Gregorio di Nissa: tracce di una rifrazione teologico-semantica,* Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2007 in "Studia Anselmiana", 145, pp. 295-334. Questo studio si posiziona in linea con i risultati già acquisiti da: J. Rist, *Eros e psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene,* Vita e Pensiero, Milano 1995 in "Platonismo e filosofia patristica: Studi e testi", 6, pp. 241-264.

3 - Gli studiosi non concordano sulla datazione del *CCt.*; per un bilancio delle diverse posizioni e per una proposta "media": V. Limone, *Origen on the "Song of Songs". A Reassessment and Proposal of Dating of his Writings on the Song,* in "*Studia Patristica*". XCIV: *Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015,* edited by M. Vinzent, Peeters, Leuven 2017, pp. 195-204.

4 - L'edizione critica di riferimento del *CCt.* è: *Origenes. Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und den Propheten, Kommentar zum Hohelied,* a cura di W.A. Baehrens, Hinrichs, Leipzig 1925 ("Griechischen Christlichen Schriftsteller", 33 = "Origenes Werke", VIII), pp. 61-241, ripresa più di recente da: *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* I-II, a cura di H. Crouzel, L. Brésard, M. Borret, Cerf, Paris 1991-1992 ("Sources Chrétiennes", 375-376), che è l'edizione seguìta nel corso del presente studio. L'edizione critica dei *FrCt.* è la seguente: *Origene. Commentario al Cantico dei Cantici. Testi in lingua greca,* a cura di M.A. Barbàra, EDB, Bologna 2005 ("Biblioteca patristica", 42).

5 - Sul profilo filosofico di Celso: M. Frede, *Celsus philosophus Platonicus,* in «ANRW» II 36/7 (1994), pp. 5183-5213.

2. *Contro Celso* VI 75-77

Le osservazioni di Origene attorno alle nozioni di bellezza e di bruttezza di Cristo sono sollecitate da una critica che Celso muove nei confronti del mistero dell'incarnazione, riportata alla lettera dall'Alessandrino[6].

Rispondendo a un orientamento platonizzante, Celso ammette l'esistenza di una divinità trascendente la quale non può identificarsi con alcuna realtà dell'universo[7]. Alla luce di questo schema egli considera l'incarnazione come impossibile: infatti, ritiene che, se si ammette, come i cristiani, che la divinità si sia incarnata nell'umanità, allora bisognerà sostenere che quell'essere umano in cui la divinità si è incarnata esibisca delle caratteristiche di gran lunga superiori alla media. Tuttavia, secondo Celso, benché ci si aspetti che tale essere eccella «in bellezza» (*katà kállos*), questo è «piccolo» (*mikrón*), «deforme» (*dyseidés*) e «innaturale» (*agennés*)[8]. A ciò occorre aggiungere che non è Celso a formulare tale critica, ma – come risulta dalla formula da lui adoperata: «come si dice» – egli semplicemente la riferisce, lasciando intendere che questa critica doveva essere diffusa già da tempo negli ambienti anticristiani dei primi due secoli.

A questa critica Origene replica con tre argomenti.

In primo luogo, l'Alessandrino sottolinea che la critica riferita da Celso si fonda su un passo dell'Antico Testamento, in specie *Is.* 53,1-3 che recita: «Signore, chi ha creduto a ciò che noi abbiamo detto? Ed il braccio del Signore a chi è stato rivelato? Noi lo abbiamo annunziato davanti a lui, come un fanciullo, come una radice nella terra assetata; non c'è in lui alcuna bellezza (*ouk eîdos autô*), alcuno splendore; al contrario, il suo aspetto è disprezzabile, inferiore a quello dei figli degli uomini».

---

6 - Celso *ap.* Origene, *c.Cels.* VI 75: «Celso aggiunge: "Siccome uno spirito divino è venuto ad abitare il corpo di Gesù, allora il corpo di Gesù deve essere stato certamente diverso da quello degli altri esseri quanto alla grandezza, alla bellezza (*kállos*), alla forza, alla voce, alle capacità di impressionare e di persuadere. Infatti, è impossibile che colui al quale appartiene il divino al di sopra di tutti gli altri esseri non differisca dagli altri esseri. Tuttavia, questa persona [*scil.* Gesù Cristo] non differiva in nulla dagli altri esseri, ma era – come si dice – piccolo (*mikrón*), deforme (*dyseidés*) e innaturale (*agennés*)"».

7 - Tale dottrina è giustificata da Celso con il riferimento a *Timeo* 28c.3-5: «Pertanto, è una fatica trovare il creatore e padre di quest'universo, e per chi lo trova è impossibile parlarne a tutti», cfr. Celso *ap.* Origene, *c.Cels.* VII 42. L'uso di questo testo con riferimento alla trascendenza della divinità, in particolare del cosiddetto Primo Dio, è attestato ampiamente nella letteratura medio-platonica, ad es. Apuleio, *Platone e la sua dottrina* I 190; Alcinoo, *Didascalico* XXVII 179.35-37; Attico *ap.* Proclo, *Commento al Timeo (28c)*, 93d. Ciò è stato sottolineato da: C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, De Gruyter, Berlin 1955, p. 132; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica,* tr. it. di C. Prandi, EDB, Bologna 1975, pp. 131-132. Cfr. anche: A.D. Nock, *The Exegesis of Timaeus 28c*, in «Vigiliae Christianae» XVI, 2 (1962), pp. 79-86.

8 - Quanto riferito *supra*, n. 6.

Origene chiosa che, al contrario di quanto dichiarato da Celso, il passo di Isaia non profetizza che Gesù sarà «innaturale» e «piccolo», ma solo che sarà «brutto» e, in particolare, che sarà dotato di un «aspetto non grazioso» (*ouk hōraîon eîdos*) e che non avrà una «bellezza al di sopra della media» (*hyperéchōn kállos*)[9].

Il secondo argomento di Origene è collegato al primo. Egli segnala che, benché Celso fondi la sua critica sul passo di Isaia, ci sono passi dell'Antico Testamento che predicono la bellezza di Cristo. Nello specifico il testo principale è il Salmo 44/45,4-5, che suona così: «Cingiti la tua spada al fianco, o possente, con la tua grazia (*tê hōraiótēti*) e la tua bellezza (*tô kállei*); tendi il tuo arco, e avanza e regna!»[10]. Così l'Alessandrino mostra l'incongruenza dell'uso che il suo avversario fa delle Scritture ebraiche[11]: da una parte, Celso riconosce il valore profetico del passo di Isaia e acconsente che esso predìca Gesù, poiché questo passo ne presenta negativamente l'aspetto; dall'altra parte, ha trascurato altri passi dell'Antico Testamento, come il Salmo 44/45, che invece ne elogia la bellezza.

Infine, Origene ritiene che, ammesso che Celso non conosca il Salmo 44/45 o che non gli attribuisca il medesimo valore profetico del passo di Isaia, un episodio del Nuovo Testamento milita in favore della bellezza di Cristo. Si tratta dell'episodio della trasfigurazione di Gesù, menzionato da Origene secondo la versione di Matteo (17,1-8), in cui di Gesù è detto che «il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce». Di questo passo l'Alessandrino richiama l'attenzione sul verbo *metemorphóthē*, «si trasfigurò», che ìndica che l'aspetto di Gesù, appunto la sua *morphé*, acquisì delle caratteristiche sovrumane. Tale argomento colpisce al cuore la critica di Celso: infatti, come detto prima, Celso nega che Gesù sia il Figlio di Dio, in specie che la divinità si sia incarnata in un essere umano, e anzi sostiene che, anche ammesso che ciò sia avvenuto, Gesù dovrebbe vantare delle caratteristiche superiori a quelle umane, come ad es. una bellezza sovrumana. L'episodio della trasfigurazione, secondo Origene, dimostra proprio l'i-

---

9 - Origene, *c.Cels.* VI 75: «Ora, da queste parole [*scil.* la critica di Celso di *supra*, n. 6] è evidente che Celso, quando vuole fare una critica nei confronti di Gesù, adduce le Sacre Scritture, come se credesse che nelle Scritture ci sia materiale a supporto delle critiche contro Gesù. Tuttavia, siccome le affermazioni presenti in queste stesse Scritture sembrerebbero del tutto opposte alle critiche che Celso muove, allora egli dimostra di non conoscerle affatto! Certamente ci sono delle affermazioni che definiscono il corpo di Gesù "deforme", non però "innaturale", né tantomeno "piccolo". Il passo di Isaia, che ha profetizzato che Gesù sarebbe venuto a visitare le genti, senza alcuno splendore né bellezza sovrumana, suona come segue: "<*Is.* 53,1-3>"».

10 - Origene, *c.Cels.* VI 75: «Celso non ha prestato attenzione alle parole del Salmo 45, in cui è detto: <*Sal,* 44/45,4-5>».

11 - A questo proposito cfr. M. Borret, *L'Écriture d'après le païen Celse,* in C. Mondésert (ed.), *Le mond grec ancien et la Bible,* Beauchesne, Paris 1984, pp. 171-193, e: G.T. Burke, *Celsus and the Old Testament,* in «Vetus Testamentum» XXXVI, 2 (1986), pp. 241-245.

potesi di Celso, che cioè l'aspetto trasfigurato di Gesù esibisce una bellezza superiore a quella umana[12].

In sostanza, i tre argomenti di Origene, appena sintetizzati, intendono replicare al metodo adottato da Celso. Nello specifico, l'Alessandrino vuole dimostrare che il ragionamento di Celso è incoerente e contraddittorio.

Quanto all'incoerenza, Origene segnala che la tesi di Celso relativa alla bruttezza di Gesù è fondata su un passo di Isaia, cui egli dà credito. Tuttavia, Origene sottolinea che almeno un passo dell'Antico Testamento, il Salmo 44/45, predice la bellezza di Gesù. Pertanto, l'Alessandrino conclude che, se Celso ammette che il passo di Isaia parla di Gesù, deve fare lo stesso anche con altri passi dell'Antico Testamento, ad es. il Salmo 44/45. In definitiva, secondo Origene, Celso deve riconoscere il valore o di tutte le profezie delle Scritture ebraiche, o di nessuna di esse.

Quanto alla contraddittorietà, Origene sottolinea che Celso, da un lato, ritiene che l'incarnazione sia impossibile e che, dunque, le profezie dell'Antico Testamento non si siano avverate in Gesù e, dall'altro lato, fonda l'accusa della bruttezza di Gesù sul passo di Isaia, riconoscendogli in questo modo valore profetico.

Dopo aver smontato il metodo adottato dal suo avversario per difendere la tesi della bruttezza di Gesù, Origene procede ad affrontarlo nei contenuti. La conclusione della controversia fra i due è che, alla luce dei testi raccolti – il passo di Isaia, il Salmo 44/45 e l'episodio della trasfigurazione –, di Gesù può dirsi sia la bruttezza sia la bellezza. A questo punto, per spiegare in che senso Gesù si dica bello e brutto, Origene sostiene che Gesù appaia «in relazione alla capacità di chi lo guarda» (*pròs tò dynatón*) e «in funzione della utilità» (*dià chrésimon*) di ciascuno[13]. In

---

12 - Origene, *c.Cels.* VI 76: «Ma ammettiamo pure che egli non abbia letto questa profezia [*scil.* Salmo 44/45] oppure che, pur avendola letta, sia stato fuorviato da quelli che la interpretano male, come se non riguardasse Gesù Cristo. Che cosa dirà anche del Vangelo nel quale, dopo essere salito su un monte elevato, Gesù si "trasfigurò" (*metemorphóthē*) davanti ai discepoli e fu visto nella gloria? Se un profeta dice: "Noi lo abbiamo visto, e non aveva forma né bellezza" e ciò che segue, Celso ammette che questa profezia si riferisca a Gesù, anche se è cieco nell'interpretazione di ciò che viene detto e non vede che è una grande prova dell'essere Gesù Figlio di Dio, anche se all'apparenza è privo di forma, il fatto che molti anni prima della sua nascita era stato profetizzato anche il suo aspetto. Se però un altro profeta dice che Gesù aveva splendore e bellezza, Celso non vuole più che questa profezia si riferisca a Gesù Cristo. E se si potesse ricavare chiaramente dai Vangeli che egli "non aveva forma, né bellezza, ma il suo aspetto era disprezzabile, inferiore ai figli degli uomini", si potrebbe dire che Celso ha fatto queste affermazioni non secondo i profeti, ma secondo il Vangelo. Ora, invece, dal momento che né i Vangeli né gli apostoli affermano che Gesù "non aveva forma né bellezza", è chiaro che Celso è costretto ad ammettere come veritiero riguardo a Cristo ciò che deriva dalla profezia: e questo non permette alle sue critiche riguardo a Cristo di avere ulteriore corso».

13 - Origene, *c.Cels.* VI 77: «Di nuovo: come ha fatto a dire Celso: "Siccome uno spirito divino è venuto ad abitare il corpo di Gesù, allora il corpo di Gesù deve essere stato certamente diverso da quello degli altri esseri quanto alla grandezza, alla bellezza, alla forza, alla voce, alle capacità di impressionare e di

sostanza, il modo di apparire di Gesù varia a seconda della "relazione" (*pròs ti*) con l'uomo e della "utilità" (*diá ti*) di questa relazione: il grado di bellezza e bruttezza di Gesù varia a seconda del grado di prossimità e distanza dell'uomo dai contenuti della Rivelazione, sicché più l'uomo accede ai contenuti della Rivelazione, più bello appare Gesù; meno l'uomo accede ai contenuti della Rivelazione, più brutto appare Gesù. Tale schema per cui la bellezza e la bruttezza di Gesù variano a seconda della disposizione dell'uomo nei confronti della Rivelazione presuppone, in primo luogo, che l'aspetto di Gesù possa variare e, in secondo luogo, che possa variare anche la disposizione dell'uomo nei confronti della Rivelazione.

Quanto al primo presupposto, che cioè l'aspetto di Gesù possa variare, Origene lo spiega alla luce della teoria stoica per cui la materia (*hýlē*) è quel sostrato inqualificato che, tuttavia, è soggetto ad alterazione e mutamento, sicché di volta in volta riceve diverse qualità[14]. Sulla base di tale teoria Origene intende in che senso Gesù possa dirsi bello e brutto (la cosiddetta "polimorfia" di Cristo): benché l'aspetto di Gesù resti invariato, esso può di volta in volta ricevere le qualità della bellezza e della bruttezza, in funzione della "relazione" con l'uomo e della "utilità" di questa relazione, come sopra detto[15].

Quanto al secondo presupposto, che cioè a variare sia anche la disposizione dell'uomo nei confronti della Rivelazione, Origene distingue fra gli "incipienti", coloro che sono a uno stadio iniziale della conoscenza della Rivelazione, i "progredienti", coloro che sono a uno stadio intermedio di tale processo, e i "perfetti", coloro che sono pervenuti allo stadio finale della conoscenza della Rivelazione e della comunione con Cristo. A ciò Origene aggiunge che Cristo si rivela agli uomini a seconda dello stadio in cui essi si trovano. Questa teoria (cosiddetta del "progresso spirituale") permette all'Alessandrino di spiegare la diversa apparizione di

---

persuadere" [cfr. *c.Cels.* VI 75, *supra*, n. 6], senza rendersi conto del fatto che il corpo di Gesù cambia a seconda della capacità (*pròs tò dynatón*) di chi lo vede e, quindi, della sua corrispondente utilità (*dià chrésimon*), nella misura in cui Gesù è apparso a ciascuno nel modo in cui era necessario che si facesse vedere da ciascuno?».

14 - Origene, *c.Cels.* VI 77. Tale teoria stoica è da Origene menzionata anche in: *Sulla preghiera* 27, 8; in particolare, la definizione per cui la materia è un sostrato inqualificato è attribuita dal dossografo Ario Didimo a Crisippo, cfr. Ario Didimo *ap.* Stobeo, *Antologia* I 11, 5 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 462, e la definizione per cui la materia, in quanto sostrato, è soggetta ad alterazione e mutamento è attribuita agli stoici sia da Ario Didimo, cfr. *ap.* Stobeo, *Antologia* I 11, 5 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 462, sia da Sesto Empirico, cfr. *Contro i matematici* X 312 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 461.

15 - Cfr. J.E. Ménard, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, in J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (edd.), *Epéktasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou,* Beauchesne, Paris 1972, pp. 367-372; J.McGuckin, *The Changing Forms of Jesus*, in L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 September 1985)*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987 ("Innsbrucker Theologische Studien", 19), pp. 215-222.

Cristo come "bello" e "brutto": infatti, agli occhi degli uomini che si lasciano persuadere dai "discorsi dei filosofanti" (***philosophoúntōn lógōn***) e sono, quindi, lontani dalla verità della Rivelazione, Gesù appare brutto, mentre agli occhi di coloro che, come Pietro sul Tabor, così gli prestano ascolto e lo seguono, egli appare bello.

In sintesi, l'accusa anticristiana della bruttezza di Cristo sollecita ad Origene una riflessione sulla bellezza e sulla bruttezza di Gesù, confermate da diversi passi delle Scritture. Alla luce delle teorie della "polimorfia" di Cristo e del "progresso spirituale" degli uomini la bellezza e la bruttezza di Cristo sono in funzione della disposizione degli uomini ai contenuti della Rivelazione.

3. *Commento al Cantico* II 1, 1-57

I dati guadagnati dall'esame di *c.Cels.* VI 75-77 permettono di comprendere quanto Origene in *CCt.* dice a proposito della bellezza e della bruttezza con riferimento allo sposo, cioè Cristo, e alla sposa, cioè l'anima, o Chiesa.

Come risulta da *c.Cels.* VI 75-77, la bellezza di Cristo dipende dallo stadio in cui l'uomo si trova nel suo progresso verso i contenuti della Rivelazione, sicché quanto più l'uomo è perfetto, tanto maggiore è la bellezza di Cristo. Anche nel *CCt.* Origene definisce lo sposo/Cristo "bello", sollecitato anche da quanto la sposa dice a *Ct.* 1,16: «Ecco, sei bello, mio amato e grazioso!»: in tanto lo sposo/Cristo è "bello", in quanto la sposa rappresenta non l'anima, o la Chiesa, in generale, bensì l'anima, o la Chiesa, che è pervenuta allo stadio più avanzato della conoscenza dei contenuti della Rivelazione[16], cioè l'anima, o la Chiesa, "perfetta" – come visto sopra con riferimento alla teoria origeniana cosiddetta del "progresso spirituale".

Anche della sposa possono dirsi la bellezza e la bruttezza, come emerge dalla lettura di *Ct.* 1,5: «Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme, come le tende di Kedar, come le pelli di Salomone», restituita da *CCt.* II 1, 1-57.

Innanzitutto, Origene evidenzia il significato letterale del testo: la sposa si rivolge alle sue ancelle, le "figlie di Gerusalemme", le quali la accusano di essere "nera", e si difende da tale accusa, ammettendo di essere nera come le "tende di Kedar", ma rivendicando la sua "bellezza", come le "pelli di Salomone" che, pur essendo nere, sono regali[17].

Segue l'interpretazione allegorica del passo, per cui la sposa rappresenta la Chiesa dei gentili, ossia di coloro che non provengono dalla religione ebraica e non conoscono le Scritture ebraiche, ma sono convertiti dalla Rivelazione di Cristo: della Chiesa dei gentili può dirsi la "nerezza", poiché non proviene dalla cultura ebrai-

16 - Origene, *CCt.* III 2, 1. Cfr. anche: *FrCt.* 17.

17 - Origene, *CCt.* II 1, 1-2.

ca né conosce l'Antico Testamento, ma anche la "bellezza", poiché è convertita dalla Rivelazione di Cristo[18].

A supporto di tale interpretazione allegorica di *Ct.* 1.5 Origene cita quattro casi nell'Antico Testamento di personaggi che combinano questi aspetti contrastanti della "bellezza" e della "nerezza".

Il primo caso è il passo di *Num.* 12,1-2 in cui Maria e Aronne accusano Mosè di aver preso in moglie una donna etiope: secondo il senso letterale, Maria e Aronne non condividono che Mosè si unisca in nozze con una donna estranea alla tribù di Levi; secondo il senso allegorico, Maria e Aronne rappresentano rispettivamente la Sinagoga e i sacerdoti che percepiscono le nozze fra Mosè, cioè la Rivelazione di Dio in Cristo, e la donna etiope, cioè la Chiesa dei gentili, come perdita del loro esclusivo e privilegiato rapporto con Dio[19].

Il secondo caso è l'episodio, riportato dal *Terzo Libro dei Re*, in cui la regina di Saba, attratta dalla fama della sapienza del re Salomone, viaggia da una regione che può essere localizzata con l'attuale Iran fino a Gerusalemme solo per verificare di persona ciò che si diceva di Salomone; alla fine ella è stupita e attonita di fronte alla sapienza di Salomone. Origene interpreta questo viaggio della regina di Saba come il viaggio dell'anima che si divincola dai lacci delle dottrine dei filosofi e dei sapienti di questo mondo – ciò è rappresentato allegoricamente dalla sua "nerezza" – e accede alle realtà divine attraverso Cristo[20].

Il terzo caso è il Salmo 67/68, in cui si dice che il Signore ha preso coloro che si trovano oltre il fiume degli etiopi e fanno sacrifici a Dio. Secondo Origene, quanti si trovano oltre il fiume degli etiopi e sono, perciò, "neri" rappresentano coloro che si sono macchiati dei peccati e della malvagità; tuttavia, il Signore li prende con sé, poiché essi si sono purificati dei loro peccati attraverso la confessione e la penitenza, e da ciò proviene ad essi quella "bellezza" che li rende degni di attenzione da parte di Dio[21].

Il quarto caso è l'episodio in cui l'etiope Ebed-Melech salva il profeta Geremia che era stato gettato nella cisterna e poi riceve da lui una promessa di salvezza. Anche in questa circostanza Ebed-Melech, che appartiene a un popolo estraneo a Israele, è allegoria di coloro che, pur essendo estranei alla Legge, sono salvati dal-

---

18 - Origene, *CCt.* II 1, 3-4. Un accurato studio dell'esegesi origeniana di *Ct.* 1,5, con un confronto con quella di Gregorio di Nissa è: M.S.M. Scott, *Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the "Black and Beautiful" Bride in the Song of Songs 1:5,* in «The Harvard Theological Review» XCIX, 1 (2006), pp. 65-83.

19 - Origene, *CCt.* II 1, 9; 21-25.

20 - Origene, *CCt.* II 1, 10-14; 26-41.

21 - Origene, *CCt.* II 1, 16; 42-44.

la loro fede nella resurrezione di Cristo, rappresentata dal fatto che Geremia sopravvive alla condanna che era stata decretata contro di lui[22].

Da queste testimonianze derivate dall'Antico Testamento Origene ricava una conferma alla propria lettura allegorica delle caratteristiche di "bellezza" e di "nerezza" attribuite alla sposa in *Ct.* 1,5. Come nei diversi personaggi poc'anzi incontrati la "nerezza" e la "bellezza" convivono, in quanto essi rappresentano l'anima o la Chiesa dei gentili che, prima, è estranea all'insegnamento di Cristo e, poi, è salvata dalla conoscenza della Rivelazione, così allo stesso modo la sposa di *Ct.* 1,5 denota l'anima o la Chiesa dei gentili, che è "nera" per i peccati che l'hanno allontanata da Dio e "bella" per la salvezza che le proviene dalla conoscenza della Rivelazione e dalla conseguente comunione con Cristo.

La ricostruzione della discussione fra Celso e Origene attorno alla "bellezza" e alla "bruttezza" di Cristo e la panoramica sulla lettura origeniana di *Ct.* 1,5 consentono di dedurre i seguenti risultati principali.

In *c.Cels.* VI 75-77 l'Alessandrino dimostra che la bellezza e la bruttezza di Cristo dipendono dallo stadio in cui l'uomo si trova nel suo processo di avvicinamento a Cristo e di conoscenza delle verità da lui rivelate, sicché più l'uomo è vicino a Cristo più Cristo appare bello e, viceversa, più l'uomo è lontano da Cristo più brutto appare Cristo. Dall'esegesi di *Ct.* 1,5 Origene prova che la nerezza e la bellezza della sposa, cioè dell'anima o della Chiesa dei gentili, dipendono dalla maggiore o minore comunione di lei con lo sposo, cioè con Cristo, sicché maggiore è la sua conoscenza della Rivelazione e la sua conseguente comunione con Cristo, maggiore è la sua bellezza; minore è la sua conoscenza della Rivelazione e la sua conseguente comunione con Cristo, maggiore è la sua nerezza.

4. Conclusione

Infine, è possibile tratteggiare un quadro di quanto finora delineato.

La controversia fra Celso e Origene sulla bellezza e la bruttezza di Cristo ha portato alla luce che la bellezza e la bruttezza di Cristo dipendono dalla relazione fra la Rivelazione e la disposizione dell'uomo ad essa, sicché maggiore è la prossimità dell'uomo a Cristo, maggiore è la bellezza di Cristo; maggiore è la distanza dell'uomo da Cristo, minore è la bellezza di Cristo.

Alla luce di questo schema, l'esegesi origeniana di *Ct.* 1,5 ha messo in risalto che la nerezza e la bellezza della sposa, cioè dell'anima o della Chiesa dei gentili, sono in funzione della relazione con lo sposo, cioè di Cristo, sicché maggiore è la prossimità della sposa, ovvero dell'anima/Chiesa, allo sposo, ovvero a Cristo, mag-

22 - Origene, *CCt.* I 1, 18-19; 46-49.

giore è la sua bellezza; minore è la prossimità della sposa allo sposo, maggiore è la sua nerezza.

In sostanza, i concetti di bellezza e di bruttezza/nerezza, da Origene usati in *c.Cels.* VI 75-77 e nell'ambito della spiegazione di *Ct.* 1,5, con riferimento rispettivamente a Cristo e alla sposa, vale a dire all'anima o Chiesa dei gentili, stanno a significare il grado della conoscenza da parte dell'anima, o della Chiesa, dei contenuti della Rivelazione di Cristo e, dunque, della sua comunione con lui.

VITO LIMONE
Ricercatore in Storia del Cristianesimo, Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano
limone.vito@unisr.it