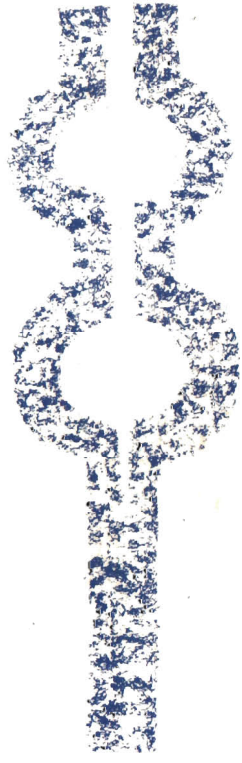
JEAN DANIELOU

MESSAGGIO EVANGELICO E CULTURA ELLENISTICA

il Mulino

CSR



Questo volume fa parte di una trilogia sulla storia delle dottrine cristiane dalle origini al concilio di Nicea. Nel primo volume (già apparso in questa stessa collana con il titolo « La teologia del giudeo-cristianesimo ») l'autore indagava sulle forme assunte dal messaggio evangelico in ambiente semitico. In questo volume l'autore affronta la seconda fase dello sviluppo del pensiero cristiano, il momento cioè del suo incontro con il mondo ellenistico per vedere quanta parte di quella cultura sia stata rifiutata, quanta recepita e quale significato le sia stato attribuito. L'ambito della ricerca è fissato quindi al « milieu » greco, escludendo il mondo latino, cui è dedicato il terzo volume, e sul piano cronologico al II e III secolo della letteratura cristiana. In particolare l'attenzione dell'autore si sofferma sulle opere di Giustino, Ireneo, Clemente Alessandrino e Origene. Come la « Teologia del giudeo-cristianesimo » anche il presente volume è stato espressamente aggiornato e riveduto dall'autore prima della morte, in vista dell'edizione italiana.

Jean Daniélou, nato a Neuilly-sur-Seine nel 1905, ha studiato nel Collège Saint-Croix di Neuilly e quindi alla Facoltà di Lettere e all'Institut Catholique di Parigi, laureandosi in lettere e teologia. Nel 1929 è entrato nella Compagnia di Gesù. Professore di teologia alla Facoltà di Teologia di Parigi, nel 1969 è stato fatto cardinale e nel 1972 è entrato a far parte dell'Accademia di Francia. È morto nel 1974. Tra la sua vasta produzione scientifica ricordiamo « Le Signe du temple », « Platonisme et theologie mystique », « Bible et liturgie », « Essai sur le mystère de l'histoire », « Dieu et nous », « Pourquoi l'Eglise? » e « Evangile et monde moderne ».

Jean Daniélou

Messaggio evangelico e cultura ellenistica

Società editrice il Mulino Bologna

Prefazione

Questo volume fa seguito a *La teologia del giudeo-cristianesimo* e si colloca nella medesima prospettiva. Come abbiamo tentato di descrivere le forme d'espressione rivestite dal messaggio cristiano in ambiente semitico nella prima parte della sua storia, cosí ora si tratterà del suo incontro col *milieu* ellenistico e degli aspetti che ne trattiene nella seconda parte del suo sviluppo. Ciò circoscrive i limiti entro i quali ci manterremo: da una parte ci atterremo al *milieu* greco, escludendo il mondo latino che affronteremo in un altro volume, dall'altra ci limiteremo, sul piano cronologico, al secondo e al terzo secolo.

Anche cosí la materia sarà immensa, se si dovrà trattarla in modo esauriente. Del resto non pretendiamo di presentare un inventario alla maniera dei patrologi: ci atterremo al piú significativo. Ci occuperemo peraltro di ciò che riguarda piú direttamente, presso gli autori che studieremo, l'incontro con l'ellenismo, senza trascurare tuttavia gli ambiti in cui essi sono i rappresentanti della tradizione ecclesiale o gli eredi del giudeo-cristianesimo. Resta che questo incontro con l'ellenismo non è semplicemente di ordine culturale. Esso è anche l'apparizione nella ricerca teologica di esigenze razionali piú pronunciate che riguardano semplicemente lo spirito umano nella sua universalità. È questo sforzo dell'intelligenza per precisare le implicazioni del dato rivelato a costituire l'interesse preminente del periodo che affrontiamo [1].

Occorre dire infine che le condizioni dell'indagine so-

[1] Quest'uso fecondo della filosofia greca per l'elaborazione della teologia è stato giustamente sottolineato da H. E. W. Turner (*The Pattern of Christian Thought*, London, 1954, pp. 389-469).

no pure tutte diverse. Il giudeo-cristianesimo era un campo in cui il nostro compito era soprattutto di raccogliere una documentazione finora dispersa, allo scopo di trarre una prima visione d'insieme. La situazione qui è tutt'altra. Gli autori che studieremo — Giustino, Ireneo, Clemente, Origene — sono già stati oggetto di innumerevoli lavori. I punti essenziali riguardanti le questioni di autenticità e di data sono ormai acquisiti. Per tutto questo rinviamo quindi ai patrologi. Indicheremo soltanto, di passaggio, la nostra posizione su certi punti controversi. Non è dunque la documentazione che è nuova in questo campo, ma l'interpretazione che può esserne data beneficia dei progressi della ricerca in questi ultimi anni.

Vorrei soltanto indicare due punti. Se si tratta dell'incontro del messaggio cristiano col pensiero greco, è necessario conoscere qual è precisamente il pensiero greco che ha incontrato il messaggio cristiano. Su questo punto i lavori di Witt, di Andresen, di Waszinck, di Grant, di Alfonsi hanno rinnovato la questione mostrando l'importanza capitale nel secondo secolo del platonismo medio, stabilendo che è direttamente di questa filosofia che abbiamo l'eco negli apostoli e in Clemente Alessandrino. D'altra parte i lavori di Sagnard, di Orbe, di Puech, di Quispel ci permettono di misurare il posto considerevole occupato dallo gnosticismo durante il secondo e il terzo secolo e di averne una migliore comprensione. Esso si collega nella sua origine al giudaismo eterodosso, ma conosce con Valentino e i suoi discepoli uno sviluppo parallelo a quello del cristianesimo in ambiente greco. E ciò costituisce un elemento capitale per la conoscenza del cristianesimo di questa epoca, ad un tempo per la comunanza di alcune rappresentazioni e per l'opposizione delle intenzionalità.

Tratteremo successivamente tre questioni. Esamineremo anzitutto la presentazione del messaggio cristiano al mondo ellenistico; cercheremo di vedere ciò che è stato rifiutato della cultura antica, che cosa è stato trattenuto, quale significato gli è stato conferito. Vedremo poi quale è stata l'esposizione della fede comune nella tradizione

catechetica e nella dimostrazione scritturistica, il che ci condurrà a confrontare la tipologia cristiana e l'allegoria ellenistica. Poi vedremo come lo strumento che costituiva la ragione filosofica sia servito ai primi teologi per un approfondimento della fede comune, che nei grandi sistemi di Clemente Alessandrino e di Origene incontra l'eredità dell'apocalittica giudeo-cristiana e porta una risposta al problema che poneva lo gnosticismo [2].

JEAN DANIÉLOU

[2] Tengo a ringraziare Mons. Jouassard che ha voluto rileggere le bozze di questo libro e mi ha suggerito numerosi miglioramenti.

Elenco delle abbreviazioni

Riviste

« AAST »	« Atti della Academia delle Scienze di Torino »
« AC »	« Antike und Christentum »
« An »	« Antaios »
« Bi »	« Biblica »
« BLE »	« Bulletin de Littérature Ecclésiastique »
« BZ »	« Byzantinische Zeitschrift »
« CH »	« Church History »
« EE »	« Estudios Ecclesiasticos »
« EJ »	« Eranos Jahrbuch »
« ETL »	« Ephemerides Theologicae Lovanienses »
« GR »	« Gregorianum »
« HTR »	« Harvard Theological Review »
« Ir »	« Irenikon »
« ITQ »	« Irish Theological Quarterly »
« JEH »	« Journal of Ecclesiastical History »
« JTS »	« Journal of Theolcgical Studies »
« MAH »	« Mélanges d'archéologie et d'histoire »
« RB »	« Revue Biblique »
« REA »	« Revue des Etudes augustiniennes »
« REG »	« Revue des Etudes Grecques »
« RHPR »	« Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses »
« RHR »	« Revue d'histoire des religions »
« RTAM »	« Recherches de Théologie ancienne et médiévale »
« Ro »	« Roma »
« RM »	« Rheinische Museum »
« RQ »	« Römische Quartalschrift »
« RSPT »	« Revue des sciences philosophiques et théologiques »
« RSR »	« Recherches de science religieuse »
« RTAM »	« Recherches de Théologie Ancienne et Mediévale »
« RevSR »	« Revue des sciences religieuses »
« Schol »	« Scholastik »

« SC »	« Scuola Catholica »
« SE »	« Sciences ecclésiastiques »
« Se »	« Semitica »
« ST »	« Studia Theologica »
« TS »	« Theological Studies »
« TZ »	« Theologische Zeitschrift »
« VC »	« Vigiliae Christianae »
« ZKG »	« Zeitschrift für Kirchengeschichte »
« ZKT »	« Zeitschrift für Katholische Theologie »
« ZNW »	« Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft »
« ZTK »	« Zeitschrift für Theologie und Kirche »

Collezioni

GCS	*Die Griechische christliche Schriftsteller der erstendrei*, Jahrunderte, Leipzig, 1897 ss.
PG	*Patrologia graeca*, a cura di J. P. Migne, Paris, 1857-1866
PL	*Patrologia latina*, a cura di J. P. Migne, Paris, 1878-1890
SC	*Sources chrétiennes*, a cura di H. de Lubac e J. Daniélou, Paris, 1941 ss.
SP	*Studia Patristica*
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur. Archiv für griechisch-christlichen Schriftsteller der erstendrei Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin, 1882 ss.

Lessici

DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
RAC	*Reallexicon für Antike und Christentum*

Parte prima

La preparazione evangelica

Capitolo primo

Il discorso missionario

L'oggetto del nostro capitolo è la presentazione del messaggio cristiano al mondo greco, in ciò che la differenzia da quella al mondo giudaico. Mentre infatti, rivolto ai giudei, il kerygma aveva come unico scopo di suscitare la fede in Cristo, rivolto ai pagani doveva pure provocare la rinuncia all'idolatria. Ciò è stato chiaramente espresso da Clemente Alessandrino (*Strom.*, VI, 6, 14, 4). L'annuncio del Dio unico e del Giudizio saranno perciò incorporati nel suo contenuto e ne costituiranno la caratteristica originale. Questa ottica nuova implicherà pure una presa di posizione in rapporto ai valori religiosi dell'ellenismo. Baseremo il nostro studio sugli apologisti. Prima dobbiamo giustificare la legittimità della loro utilizzazione come testimoni del kerygma.

1. *L'intenzione missionaria negli apologisti*

Gli scritti degli apologisti sono innanzitutto in relazione con la questione dello statuto giuridico del cristianesimo. La maggior parte sono atti ufficiali, suppliche, che si collocano in un contesto storico e geografico determinato. L'*Apologia* di Quadrato d'Atene è perduta, ma Eusebio, che ce ne ha conservato un frammento, la collega alla visita di Adriano ad Atene nel 124-125. Quella di Aristide, pure ateniese, è collegata da Eusebio alla stessa circostanza. Giustino indirizza ad Antonino, successore di Adriano, due *Apologie* tra il 150 e il 160; Apollinare, Melitone, Atenagora rivolgono le loro suppliche a Marco Aurelio dopo il 175. Quella di Melitone è

una δέησις, quella di Atenagora una πρεσβεία. Si pone il problema a quale situazione della Chiesa di fronte ai poteri pubblici corrispondano questi testi. Non bisogna rappresentarsi la comunità cristiana del secondo secolo come se fosse oggetto di una persecuzione continua da parte delle autorità romane: H. Grégoire [1] e piú recentemente J. Moreau [2] hanno giustamente reagito contro queste concezioni, e non è nemmeno esatto collegare le incriminazioni contro i cristiani ad alcuni imperatori. Questa tesi, che sarà quella di Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 26, 9) e di Lattanzio, consiste nell'opporre i buoni imperatori che hanno protetto i cristiani ai cattivi che li hanno perseguitati. Essa non si accorda con i fatti.

Infatti, durante il periodo che ci interessa, quello dei primi contatti dei cristiani con l'Impero, le persecuzioni non sono mai state un fenomeno generale, ma sempre locale e nello stesso tempo cronico. Si è sovente pensato che esse riposassero su una legge positiva che proscriveva il cristianesimo e che si farebbe risalire a Nerone, sulla base di un'affermazione di Tertulliano che parla di un *institutum neronianum*. Ma J. Moreau dimostra che questa asserzione non sembra fondata [3]. Nerone è soltanto il primo ad aver preso delle misure contro i cristiani, ma non in nome di una legge particolare. È l'inverso che sembra vero. Ciò che espone i cristiani ad una condanna legale non è una legge contro di loro, bensí l'assenza di una legge che li protegga, come era il caso dei giudei. Essi costituiscono un'associazione non riconosciuta dallo stato e perciò illecita, il che è sufficiente perché essi siano condannati, dal momento che sono l'oggetto d'accusa.

Cosí ciò che caratterizza la situazione dei cristiani durante tutto questo periodo è la sua precarietà. Essi sono sempre sotto la minaccia di una denuncia; e le ragioni di ostilità provenienti dalle popolazioni pagane non man-

[1] *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruxelles, 1951.
[2] *Les persécutions du Christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956.
[3] *Ibidem*, pp. 65-72.

cavano. Ma ciò modifica chiaramente l'immagine che ci si fa delle persecuzioni. Eusebio e Lattanzio, apologisti di Costantino, ne hanno fatto portare il peso agli imperatori romani. Ora, nei primi due secoli questi, salvo l'eccezione di Nerone, sono stati tolleranti; ma l'ostilità proveniva dalle popolazioni pagane o giudaiche. L'avvento dei Severi porrà al secolo successivo dei nuovi problemi: si sarà in presenza di atti legislativi emanati dal potere centrale.

Lo scopo delle apologie è dunque innanzitutto quello di reclamare per i cristiani la condizione comune, ma esse non hanno il carattere di documenti puramente giuridici. È probabile che vi siano state peraltro delle trattative ufficiali. Le nostre apologie erano soprattutto un appello alla opinione: erano pubblicate. Le si può assimilare ad un manifesto indirizzato oggi ad un capo di governo per chiedere la liberazione di un prigioniero politico, munito di numerose firme e inviato ai giornali. Nello studio peraltro eccellente dedicato alla cronologia degli apologisti, R. M. Grant trova queste petizioni un po' ingenue e pensa che gli uffici imperiali dovevano cestinarle[4]. Ma il problema non è esattamente questo.

In questa prospettiva le apologie si presentano sotto una luce nuova. Esse costituiscono la letteratura missionaria del secondo secolo: sono la presentazione del Vangelo al mondo pagano. Ubaldi giunge ad affermare che questo è il loro unico scopo e che l'indirizzo agli imperatori è fittizio; ma ciò è andare troppo lontano. Non c'è ragione di supporre che Quadrato o Giustino non abbiano realmente inviato le loro suppliche — ma, indubbiamente, essi le hanno pubblicate a scopo di propaganda. Questo fine missionario, d'altra parte, è l'unico fine che perseguivano opere come il trattato di Teofilo di Antiochia *Ad Autolycum*, l'*Oratio ad Graecos* di Taziano, la *Lettera a Diogneto*, *Ad Graecos* e *Cohortatio ad Graecos*, che sono

[4] R. M. Grant, *The Chronology of the Greek Apologists*, in « VC », IX (1955), pp. 30-33.

trascritti anonimi della fine del secondo secolo e del terzo secolo, il *Protrettico* di Clemente Alessandrino.

Si vede che ciò costituisce una documentazione considerevole per permetterci di studiare i metodi stessi della predicazione missionaria cristiana. È importante d'altronde precisare che si tratta di una letteratura missionaria, il che ne spiega i limiti e le tesi. Non si parla che delle verità piú fondamentali. Peraltro la preoccupazione di cercare degli addentellati nella saggezza pagana è evidente. Accanto a questa predicazione missionaria è esistita una catechesi i cui caratteri sono diversi e che non è la presentazione del messaggio ai pagani, ma un'esposizione della fede per i convertiti decisi al battesimo. Giustino ne ha introdotto degli elementi nelle sue *Apologie*. È esistita pure una predicazione di cui abbiamo conservato soltanto alcune vestigia, come l'*Omelia sulla Passione* di Melitone. Ci faremmo dunque una idea falsa se immaginassimo tutto il secondo secolo attraverso l'apologetica. Essa non esprime neppure tutto il pensiero di coloro che ne sono gli autori: Giustino aveva scritto molte altre opere. Ma essa ci fa conoscere un aspetto, il solo che ci sia accessibile.

Questa letteratura missionaria non è senza precedenti. Le si possono assegnare tre fonti. Anzitutto vi è stata una letteratura missionaria giudeo-ellenistica considerevole. Ne abbiamo delle vestigia importanti: gli *Scritti Sibillini* giudaici, la *Lettera* di Aristea nel secondo secolo a.C., il *Contro Apione* di Giuseppe nel primo secolo d.C. Soprattutto una grande parte dell'opera di Filone deriva da questa preoccupazione missionaria. È il caso dell'*Apologia per i Giudei*, di cui non abbiamo conservato che frammenti, della *Vita di Mosè*, della *Spiegazione della Legge*. Molti temi saranno ripresi dalla propaganda cristiana, in particolare la critica all'idolatria, il carattere primitivo del monoteismo, e molti altri [5]. Alcuni di questi

[5] Cfr. M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, Zürich, 1903; P. Dalbert, *Die Theologie der*

temi apparivano già nella *Sapienza di Salomone*, che è uno scritto di propaganda.

In secondo luogo vi è la predicazione missionaria del cristianesimo primitivo. Ne abbiamo dei saggi notevoli in due discorsi di Paolo negli *Atti*, quello ai pagani di Listri (14, 11-17), e quello dell'Areopago. Il rapporto dell'ultimo di questi discorsi con la kerygmatica giudaica è discusso. Norden vi vedeva un discorso di propaganda alla maniera dei filosofi greci del tempo. Pohleur ha voluto trovarvi delle influenze stoiche. Gartner, al contrario, pensa che esso si spieghi molto meglio col giudaesimo ellenistico, che tutti i temi che vi si trovano siano giudaici, in particolare quello della rivelazione di Dio attraverso l'ordine della natura [6]. W. Eltester, in una serie di studi assai profondi, riconosce ad un tempo la presenza della fede biblica nella creazione e della religione cosmica ellenistica [7]. Egli si avvicina cosí a Gartner, ma riconoscendo la presenza di elementi ellenistici. In ogni modo questa unione della Bibbia con l'ellenismo sembra risalire al giudaesimo ellenistico e perciò i discorsi sono in dipendenza della letteratura missionaria di questo.

Rimane infine un ultimo elemento la cui influenza è stata valorizzata da qualche anno e che riguarda il genere letterario di alcuni dei nostri scritti, l'imitazione del *Protrettico* di Aristotele. Si sa infatti che durante il primo periodo della sua vita Aristotele, ancora sotto l'influenza di Platone, aveva scritto un'opera con questo nome, oggi perduta, e che era un richiamo al disprezzo del mondo e alla conversione alla filosofia. I lavori di Jaeger e di Bignone hanno dimostrato che questa opera aveva esercitato una grande influenza nell'antichità. D'altronde sino al 40 a.C. le opere esoteriche di Aristotele, le sole che

hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus, Hamburg, 1954.

[6] B. Gartner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala, 1955.

[7] W. Eltester, *Gott und die Natur in Areopagrede, Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 202-227.

conosciamo, erano ignorate. Ora un certo numero di lavori recenti hanno dimostrato che si trovavano tracce di questo *Protrettico* negli apologisti. Il titolo dell'opera di Clemente Alessandrino, che porta questo nome, si ispira ad esso, e l'opera ne conserva numerose tracce [8]. L. Alfonsi ritrova la sua influenza in Atenagora, in Taziano, nella *Cohortatio ad Graecos* [9]; M. Pellegrino ne mostra l'influenza assai precisa su parecchi temi di Giustino [10]; così è pure per la *Lettera a Diogneto* [11]. Questa influenza non ha nulla di sorprendente se ci si ricorda che Giustino, Atenagora, Clemente sono dei filosofi pagani convertiti al cristianesimo.

Lo studio dell'intenzione missionaria delle nostre varie opere è stato fatto da M. Pellegrino nell'opera citata e da V. Monachino in due articoli [12]. L'*Apologia* di Aristide è direttamente una difesa indirizzata all'imperatore [13]. Ma il contenuto è missionario. Questa intenzione è chiaramente indicata: « Prendete dunque i loro libri e leggeteli. Vedrete che non è da me che ho tirato fuori tutto ciò e che non ho parlato come un avvocato, ma che, avendole lette nei loro scritti, ho creduto fermamente a queste cose e a quelle che verranno. Ed è per questo che mi sono sentito obbligato ad annunciare la verità a coloro che hanno una inclinazione per essa e cercano il mondo futuro » (XVI, 5). Aristide dunque è un convertito che

[8] G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938, pp. 9-34.

[9] L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora*, in « VC », VII (1953), pp. 133-152; *Echi del giovane Aristotele in Taziano, Mél. Bardy*, in « REA », I (1956), pp. 251-256; *Traces du jeune Aristote dans la Cohortatio ad Graecos*, in « VC », II (1948), pp. 65-88.

[10] *Studi sull'antica Apologetica*, Milano, pp. 21-28.

[11] *Ibidem*, p. 61.

[12] *Intento pratico e propagandistico dell'Apologetica greca del II secolo*, in « GR », XXXII (1951), pp. 5-49, 187-222.

[13] G. C. O'Ceallaigh ha sostenuto recentemente che il testo in cui noi crediamo di riconoscere l'*Apologia* di Aristide sarebbe un'apologia giudaica del secondo secolo, interpolata nel quarto da un cristiano (*Marcianus Aristide on the Worship of God*, in « HTR », LI [1960], pp. 227-255), ma ciò non sembra che possa essere sostenuto.

cerca di far condividere la propria fede; il suo disegno non è quindi semplicemente apologetico, ma di conquista.

Un altro passo di Aristide ci interessa: « I cristiani sono giusti e santi e la verità è davanti ai loro occhi. Essi hanno uno spirito di pazienza. Cosí, quando hanno riconosciuto l'errore dei pagani e sono perseguitati da loro, li sopportano con pazienza, e piú ancora hanno compassione di loro, come di uomini che sono privati della conoscenza della verità e offrono preghiere per loro, affinché si convertano dal loro errore » (XVII, 3-4). Abbiamo qui un aspetto nuovo che era estraneo alla propaganda giudaica e che è un elemento dell'attitudine missionaria cristiana: essa non è ispirata soltanto dal desiderio di far riconoscere la verità, ma pure dall'amore per le anime che sono nell'errore e dal desiderio di assicurare loro il bene della fede.

Infine la conclusione è un appello alla conversione: « Ciò che è detto dalla bocca dei cristiani viene veramente da Dio e il loro insegnamento è la porta della Luce. Si avvicinino dunque ad essa tutti coloro che non hanno conosciuto Dio e ascoltino le parole che non passano, che sono di sempre e per l'eternità. Essi sfuggiranno cosí al Giudizio terribile che è imminente e che Gesú il Messia porterà su tutta l'umanità » (XVII, 8). Compare qui un ultimo aspetto del kerygma missionario. I cristiani annunciano il Vangelo al mondo per spingerlo a convertirsi in vista del Giudizio che viene, l'urgenza della predicazione è legata all'imminenza di questo Giudizio. In queste ultime linee non è piú l'imperatore ad essere l'oggetto di una supplica, è l'umanità alla quale Aristide si rivolge direttamente.

Nelle due *Apologie* di Giustino l'intenzione missionaria è spesso palese: « A noi esporre agli occhi di tutti la nostra vita e il nostro insegnamento » (*I Apol.*, III, 4). È dunque a tutti che Giustino si rivolge. E piú oltre: « Crediamo che importi a tutti gli uomini di non essere distolti da questi insegnamenti, ma di essere incoraggiati (προτρέπεσθαι) a seguirli » (X, 5). Ritroviamo pure in Giu-

stino il tema del desiderio di condividere con i pagani la propria fede: « Noi preghiamo per i nostri nemici, cerchiamo di conquistare i nostri ingiusti persecutori affinché coloro che seguiranno i sublimi principi di Cristo possano sperare la stessa ricompensa in cui speriamo noi » (XIV, 3). Noi non desideriamo che « il loro pentimento e la loro conversione » (LVII, 1). Forse questo apostolato rimarrà senza molti frutti, cionondimeno è un dovere: « Quand'anche non perverremo a persuadere che un piccolo numero tra di voi, per noi sarà un grande guadagno. Come dei bravi lavoratori, riceveremo dal nostro maestro la ricompensa » (XLIV, 13). Questo desiderio deve essere adempiuto a prezzo di ogni rischio: « Malgrado la morte che minaccia coloro che insegnano o solamente confessano il nome di Cristo, ovunque riceviamo questa parola e l'insegniamo » (XLV, 5).

Per far condividere la sua convinzione, Giustino usa tutti i mezzi. Mostra come il cristianesimo sia conforme alla ragione, e stabilisce pure la sua verità concreta appoggiandosi sui profeti. « Tutte queste testimonianze possono certamente produrre una fede e una convinzione ragionevole presso coloro che amano la verità e non sono prigionieri dell'opinione o delle loro passioni » (LIII, 12). Avendo fatto ciò, Giustino ha fatto ciò che poteva: « Abbiamo cercato di convincervi per quanto ci è stato possibile, con questi argomenti. Non abbiamo nulla da rimproverarci se rimanete increduli, perché noi abbiamo fatto il nostro dovere » (LV, 8). Si noterà che, in particolare, Giustino porta come esempio la testimonianza della propria conversione: « Io stesso (quando ero discepolo di Platone) vedendo che, per distogliere gli altri uomini, i cattivi demoni gettavano il discredito sulla dottrina dei cristiani, mi infischiavo delle calunnie e dell'opinione della moltitudine. Io sono cristiano e me ne glorio » (*II Apol.*, XIII, 1-2).

Tutto ciò mostra che contemporaneamente a delle tesi giuridiche indirizzate all'imperatore, le apologie sviluppano dei temi missionari. D'altronde l'articolazione di

questi due aspetti è chiaramente affermata alla fine della *II Apologia*: « Se voi approvate questo scritto, lo faremo conoscere a tutti, affinché tutti se è possibile, cambino sentimento. Non è che per questo scopo che abbiamo composto questo discorso. Noi abbiamo fatto ciò che dipendeva da noi. Ci auguriamo che tutti gli uomini, dovunque, conoscano la verità » (XV, 2-4). Cosí l'indirizzo all'imperatore è un approccio preliminare; l'opera è uno scritto missionario, ma Giustino la sottomette all'approvazione dell'imperatore, gli chiede il *Nihil obstat*. Pensava di ottenerlo? O è una pura esibizione? E l'opera non era forse destinata che al grande pubblico? Non abbiamo ragione di pensarlo, ma era pure esplicitamente destinata al grande pubblico e Giustino era deciso a pubblicarla con o senza l'*Imprimatur*.

Sinora abbiamo esaminato delle opere il cui scopo immediato era giuridico e che presentavano degli elementi missionari, ma vi sono altre opere che sono puramente missionarie, cioè sono rivolte direttamente al mondo pagano. Esse comprendono anzitutto un certo numero di trattati indirizzati in generale « ai Greci » e in cui l'influenza di Giustino è certa. Il primo è l'*Oratio ad Graecos* di Taziano, il cui tono è del tutto diverso da quello di Giustino. L'opera di Taziano è una violenta diatriba: essa attinge nelle raccolte di aneddoti, di cui il secondo secolo era ghiotto, tutto ciò che scredita i filosofi greci. Peraltro seguendo i suoi predecessori, ma esagerando le loro tendenze, egli cerca tutto ciò che la mitologia presenta di episodi scandalosi. A ciò oppone la dottrina di Cristo, e il suo fine è di convertire ad essa i Greci: « Affrettatevi dunque, voi che volete sapere. Voi che non ripudiate lo Scita Anacarsis, non scandalizzatevi all'idea di lasciarvi istruire da coloro che seguono una legge barbara. Accettate le nostre dottrine come l'arte divinatoria che avete preso a prestito dai Babilonesi » (*Ad Graec.*, 12).

È ancora sulla scia di Giustino che bisogna collocare due opere, erroneamente attribuitegli, e che sono del terzo secolo. Sono due appelli alla conversione. Il primo, molto

breve, *Ad Graecos*, comporta innanzitutto una critica della mitologia e termina con un breve appello: « Avvicinatevi, o Greci, e partecipate alla saggezza incomparabile. Lasciatevi istruire dal Verbo divino. Imparate a conoscere il re incorruttibile e a scoprire i suoi eroi che non operano degli omicidi nel popolo. Lui stesso, nostro capo, non si attacca al vigore dei corpi, né alla bellezza delle forme, bensí alla purezza dell'anima che difende la santità » (5). Si tratta quindi di un parallelo tra Zeus e il Dio dei cristiani e di un appello a riconoscere la superiorità di quest'ultimo.

Piú notevole è la *Cohortatio* (παραίνεσις) *ad Graecos* [14]. Lo scopo è chiaramente affermato sin dall'inizio: « Cominciando a rivolgervi questa esortazione, o Greci, prego Dio che conceda a me di dirvi le cose necessarie e a voi di lasciare la vostra ostinazione precedente e di abbandonare l'errore dei vostri antenati per scegliere ormai ciò che è utile. Non crediate d'altra parte che vi sarà colpa per voi di fronte ai vostri antenati, se voi considerate come utili delle cose contrarie a quelle che erroneamente essi credevano tali. Spesso un esame approfondito (ἐξέτασις) mostra che delle cose che sembravano valide, non lo erano. Il nostro proposito quindi è di esporvi la vera religione (θεοσέβεια). Essa è piú preziosa di tutto per coloro che vogliono la salvezza, essendo dato il Giudizio che verrà dopo la fine di questa vita. D'altronde è stata annunciata in anticipo non soltanto dai nostri antenati secondo Dio, profeti e legislatori, ma pure da coloro che sono considerati da noi come dei saggi, poeti e filosofi, che testimoniano presso di voi di aver conosciuto il genere vero e divino » (*Cohort.*, 1).

Un altro tipo di discorso missionario è quello indiriz-

[14] Cfr. sulla data dell'opera R. M. Grant, *Studies in the Apologists*, in « HTR », LI (1958), pp. 128-134. Grant vi riconosce l'influenza di Porfirio. Aggiungerei che essa dipende sicuramente da Clemente Alessandrino (cfr. *Cohort.*, 28 e *Strom.*, V, 14, 101, 4; *Cohort.*, 27 e *Strom.*, V, 13, 90, 5; *Cohort.*, 30 e *Strom.*, V, 14, 93, 4; *Cohort.*, 32 e *Strom.*, V, 13, 83, 2; *Cohort.*, 25 e *Protrept.*, VI, 69-70; *Cohort.*, 38 e *Protrept.*, VI, 67).

zato ad un personaggio particolare, ma che prende di mira l'insieme al di là di lui. Tale è l'*Ad Autolycum* di Teofilo, vescovo di Antiochia; si tratta di tre piccole opere dirette a un pagano. Lo scopo missionario è chiaramente affermato alla fine della prima: « Non essere dunque incredulo, ma abbi la fede. Riconosci l'autorità di Dio e credi in Lui, nel timore che, tu che non credi, non creda nella afflizione nel giorno dei castighi eterni » (I, 14). Il proposito di conquista è assai palese. Lascio da parte per il momento due opere di importanza tutta particolare, il *Protrettico* di Clemente Alessandrino e il *Contra Celsum* di Origene. La letteratura missionaria continuerà nel quarto secolo con la *Praeparatio evangelica* di Eusebio e il *Contra Gentes* di Atanasio, e persisterà sino alla fine del paganesimo [15].

2. *Il contenuto del messaggio*

Il messaggio quale lo troviamo presso gli apologisti è un messaggio di conversione, il che vuol dire innanzitutto che è una denuncia del paganesimo. Se talvolta i nostri autori fanno appello alla tolleranza, reclamando una libertà che si accorda alle altre religioni [16], ciò non significa affatto che essi considerino che il paganesimo sia una forma religiosa legittima. Al contrario essi pretendono proprio di strappargli le anime che esso conduce alla perdizione. Giustino desidera far conoscere il cristianesimo « perché questa conoscenza dissipi i pregiudizi (ψευδοδοξίας) e le ignoranze (ἀγνοίας) di coloro che per loro colpa si espongono numerosi al castigo » (*II Apol.*, XIV, 1). Teofilo vuol mostrare ad Autolico « l'inanità della religione nella quale è trattenuto » (II, 1). Dovremo dire ciò che gli apologisti manterranno della cultura greca, ma, in

[15] Cfr. J. R. Lanvin, *Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361*, Roma, 1954.
[16] Giustino, *I Apol.*, XXIV, 1; Atenagora, *Suppl.*, 1.

quanto religione, essi vedono nell'ellenismo un errore che condannano senza riserve.

Questa critica del paganesimo occupa un posto considerevole in tutte le apologie; ne diamo qui alcuni esempi. Essa riguarda innanzitutto le dottrine. Gli apologisti sono in presenza ad un tempo dei miti della religione tradizionale e delle dottrine dei filosofi; condanneranno gli uni e le altre. La critica dei miti deriva da un genere già antico: la si trova in Platone; nel secondo secolo Luciano le aveva dato una forma incisiva; gli apologisti giudaici l'avevano ripresa; era abbozzata in Giustino (*I Apol.*, XXI, 5; XXV, 1-3); Atenagora le dedica tutta una sezione (*Suppl.*, 17-21). Teofilo beffeggia le leggende riguardanti Zeus e i suoi figli, Eracle, Dionisio, Apollo (*Ad Autol.*, I, 9); Taziano soprattutto è inesauribile su questo tema (*Or. Ad Graec.*, 8-10); Clemente vi dedicherà il capitolo II del *Protrettico*, con un grande sfoggio di erudizione.

Gli apologisti sanno d'altra parte che i pagani stessi hanno rifiutato il senso letterale dei miti e ne hanno dato delle interpretazioni simboliche. Si ritroverebbero in loro delle allusioni a quell'allegoria omerica che è stata studiata da Buffière e Pépin. Da questo punto di vista essi sono una fonte preziosa. Atenagora conosce l'allegoria stoica: « Secondo gli stoici Zeus è la materia ribollente (ζέουσα οὐσία), Hera l'aria, se si pronuncia questa parola parecchie volte di seguito, e Poseidone è l'acqua. Altri danno delle spiegazioni naturali: gli uni dicono che Zeus è l'aria di natura duplice, ad un tempo maschio e femmina, altri che è l'occasione (καιρός) che cambia il tempo in temperatura favorevole: è per questo soltanto che è sfuggito a Κρόνος » (*Suppl.*, 22). Ma sotto questa forma pure la mitologia è inammissibile, perché essa è l'espressione di una teologia menzognera. « Contro gli stoici bisogna dire: Se voi credete nel Dio supremo, increato ed eterno, essendo composte le cose in cui si trova il mutamento della materia; se d'altra parte voi dite che lo spirito (πνεῦμα) di Dio sparso attraverso la materia riceve l'uno o l'altro nome a seconda delle sue trasformazioni, le forme della materia

diventeranno il corpo di Dio. Chi guarderà come degli dei i corpi i cui mutamenti materiali fanno delle cose corruttibili? » (*Suppl.*, 22) [17].

Del resto è la filosofia greca stessa che viene condannata. Lascio da parte la critica piú esteriore, quella di Taziano, che si compiace di raccogliere gli aneddoti che ridicolizzano i filosofi: Diogene che muore per un'indigestione di polipo e Platone venduto da Dionigi a causa della sua golosità; piú importante è il quadro delle contraddizioni dei filosofi [18]. Può darsi che costoro abbiano raggiunto alcune verità congetturali (στοχαστικῶς), ma ciò rimane sempre nell'ordine dell'opinione (δόξαι). Essi non rappresentano che loro stessi: « Per questo ciascuno espone una opinione diversa su Dio, sulla materia, sulle forme (εἴδη) e sul mondo » (*Suppl.*, 7). Essi infatti non si sono degnati di apprendere di Dio ciò che riguarda Dio. Sono sul piano della ricerca (ζήτησις), non su quello della scoperta (εὕρεσις) (*Suppl.*, 7). Non soltanto si contraddicono gli uni con gli altri, ma si contraddicono essi stessi [19]. Infine, anche là dove hanno intravisto alcune verità, queste sono sempre mescolate con degli errori.

Peraltro gli apologisti condannano i costumi pagani. Giustino descrive i costumi corrotti degli scultori di idoli e dei custodi di tempio (*I Apol.*, IX, 4-5). Atenagora si dilunga maggiormente sulla prostituzione, sull'ingiustizia dei forti che divorano i deboli, sulle pratiche abortive (*Suppl.*, 35) [20]. D'altronde sono gli dei stessi che autorizzano questi costumi col loro esempio: « Quale poeta non canta Κρόνος che mangia i suoi figli? » [21]. Taziano stigmatizza l'immoralità dei teatri: « I vostri figli e le vostre figlie contemplano quelli che stanno sulla scena ad insegnare l'adulterio » (*Or. ad Graec.*, 22). Piú forte ancora

[17] Pure Teofilo (*Ad Autol.*, II, 7) e Atenagora (*Suppl.*, 28-29) fanno allusione all'evemerismo.
[18] Teofilo, *Ad Autol.*, II, 4; Taziano, *Or. ad Graec.*, 25.
[19] Teofilo, *Ad Autol.*, III, 3.
[20] Cfr. pure Teofilo, *Ad Autol.*, I, 14.
[21] *Ibidem*, III, 3; cfr. III, 8.

è la critica dei combattimenti dei gladiatori: « Uomini che fanno professione di pigrizia vendono se stessi per essere sgozzati, conseguenza della loro dissolutezza. Chi ha fame si vende e il ricco compra gli omicidi » (*Or. ad Graec.*, 23).

Ma ciò su cui verte innanzitutto la critica degli apologisti è la religione pagana nelle sue forme cultuali. È sotto la forma di queste usanze ancestrali che il paganesimo impregnava la vita familiare, professionale e civica del mondo di allora. Il rifiuto di partecipare a questi riti costituiva il motivo principale dell'accusa di empietà contro i cristiani. È di essi che i cristiani devono d'ora in poi denunciare innanzitutto l'impostura. Ed è ciò che fanno, mostrandovi un culto menzognero suscitato dai demoni e diretto ai demoni. Là stava il punto essenziale. Le opinioni potevano essere diverse nel mondo pagano sulla natura di Dio o degli dei, ma i riti religiosi facevano parte della struttura stessa della civiltà.

Cosí è questo il punto che Giustino affronta per primo: « Se noi non offriamo numerosi sacrifici, né corone di fiori agli idoli che gli uomini hanno fabbricato e innalzato nei templi sotto il nome di dei, è perché in questa materia bruta e senza vita non riconosciamo l'aspetto della divinità » (*I Apol.*, IX, 1). La critica del culto reso agli idoli risale lontano nella tradizione biblica. Giustino non fa che riprendere argomenti che si trovano già nei profeti d'Israele: « Non sapete come gli artisti lavorano la materia, come la raffinano, la tagliano, la fondono e la battono? Cosí è un'assurdità — che dico! — un oltraggio alla divinità dare il proprio nome a delle opere corruttibili » (IX, 2-3)[22]. Ma è tutto il culto pagano che Giustino condanna, opponendogli il culto cristiano: « Riconoscendo che Dio non ha bisogno (ἀνενδεής) né di sangue, né di libazioni, né di incenso, noi lo lodiamo come possiamo, con inni di pietà e rendimento di grazie su tutte le cose che ci si presentano » (*I Apol.*, XIII, 1).

Atenagora riprende e sviluppa queste critiche: « Poi-

[22] Stessa critica in Teofilo, *Ad Autol.*, II, 2.

ché la maggior parte di coloro che ci accusano, non considerando piú la fisica della teologia, e misurando la pietà con la legge dei sacrifici, ci accusano di non avere gli stessi dei della città, esaminiamo questi due motivi di risentimento » (*Suppl.*, 13). Atenagora ricorda innanzitutto che Dio non ha bisogno dell'odore di grasso o del profumo dei fiori: « Il piú grande sacrificio sarebbe di riconoscere chi ha disteso i cieli ». Noteremo l'accento posto sulla conoscenza della verità su Dio. Quanto all'accusa di non venerare gli stessi dei delle città, Atenagora la rifiuta per il fatto che poiché gli dei delle città sono tanti e i pagani non si accordano tra di loro, i cristiani non dovrebbero essere considerati come empi se rifiutano di adorarli (*Suppl.*, 14). Infine Atenagora viene al problema degli idoli e mostra soprattutto che la loro introduzione è recente, essendo legata all'invenzione della scultura. Poi ne critica il principio per le stesse ragioni di Giustino (*Suppl.*, 17).

Si aggiunga che se la critica degli apologisti riguarda principalmente la religione tradizionale, essa mira pure ad altri aspetti del paganesimo del loro tempo. Teofilo dice del culto degli imperatori: « Tu mi dirai: Perché non adori l'imperatore? Poiché non è fatto per essere adorato: non è un Dio, ma un uomo a cui Dio ha affidato il compito di giudicare secondo giustizia » (*Ad Autol.*, I, 12). Giustino e Atenagora non fanno allusione al problema. Essa era indubbiamente troppo delicata da sollevare nelle suppliche dirette agli imperatori stessi. Si noterà che Teofilo accompagna la sua critica del culto imperiale con una professione di lealtà nei confronti dell'imperatore: « Onora l'imperatore con le tue buone disposizioni, con la tua sottomissione, con le tue preghiere in suo favore ». È noto il posto che questa questione del culto da rendere alle statue dell'imperatore ha occupato nei processi intentati ai cristiani. La lettera di Plinio a Traiano vi fa già allusione [23].

[23] Cfr. L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte des Souverains*, Paris, 1957, pp. 394-396.

Peraltro Clemente Alessandrino nel *Protrettico* dedica una lunga critica alle religioni misteriche. Allude dapprima ai misteri di Dioniso: « Le baccanti celebrano con riti orgiastici Dioniso da folli, mangiando carni crude in un delirio sacro. Distribuiscono ritualmente la carne delle vittime, incoronate coi loro serpenti, chiamando Eva con grandi grida, quella stessa Eva per la quale la colpa è entrata nel mondo; e il segno delle orge bacchiche è un serpente consacrato » (*Protrept.*, II, 12, 2). Poi vengono i misteri di Eleusi: « Demetra e Perse sono divenute ora il soggetto di un dramma mistico ed Eleusi celebra con le fiaccole, in loro onore, la corsa errante, il rapimento e il lutto » (II, 12, 2). Clemente si dilunga sui dettagli piú scabrosi di questi misteri (II, 20); parla pure dei misteri orgiastici dei Coribanti (II, 19); conclude dicendo: « Ecco i misteri degli atei. Ho ragione di chiamare atei questa gente che ignora il vero Dio, che venera senza pudore un bambino fatto a pezzi dai Titani, una donna nel lutto » (II, 23, 1).

Si osservi che in tal modo gli apologisti ci danno un quadro completo della situazione religiosa cosí come esisteva al loro tempo. La loro opera costituisce un documento prezioso dello stato del paganesimo del tempo. Vi si trovano numerosi dettagli di cui essi sono i soli testimoni. Ma tutto ciò rappresenta per loro un mondo illusorio e menzognero, suscitato dai demoni. Clemente scriverà dei misteri « che essi sono un'osservanza (νόμος), una opinione (ὑπόληψις) vana, un inganno (ἀπάτη) del Serpente, accolte con venerazione » (*Protrept.*, II, 22, 2). Taziano in precedenza aveva condannato in blocco tutta la cultura greca (*Or. ad Graec.*, 1). Giustino e Clemente ne fisseranno dei dati culturali, ma ciò non si accompagna mai ad alcun sincretismo religioso [24]. Il confronto tra il Vangelo e il paganesimo è innanzitutto una violenta opposizione. Per conquistare le anime all'unica verità del Van-

[24] H. A. Wolfson l'ha dimostrato per Filone Alessandrino (*Philo*, Cambridge, 1948, I, pp. 40-53).

gelo, occorreva soprattutto staccarle dagli errori pagani. È a livello degli apologisti che questo aspetto del kerygma, di cui abbiamo i primi echi negli *Atti degli Apostoli* e nelle *Lettere* di Paolo, si estrinseca pienamente.

Di fronte all'errore pagano gli apologisti presentano la verità cristiana. Questa presentazione è parallela alla denuncia del paganesimo. Essa riguarda anzitutto la dottrina; l'esposizione che ne fanno gli apologisti presenta due piani. Ad un primo livello essa continua il discorso missionario giudaico opponendo il Dio « unico, eterno, invisibile » [25] al politeismo greco. Cosí l'*Apologia* di Aristide ha come base una apologia giudaica in favore del Dio unico, alla quale è aggiunta una esposizione della fede cristiana [26]. Giustino pone come fondamento della fede la adorazione al « Dio creatore dell'universo » (*I Apol.*, XIII, 1). Atenagora comincia la sua *Supplica* con una lunga esposizione su Dio, la sua immaterialità e la sua unità (4-8). Teofilo, piú vicino all'ambiente giudaico, espone lungamente l'esistenza del Dio creatore che si manifesta attraverso la sua azione nel mondo: « Ricordati delle sue opere: le stagioni che periodicamente cambiano e le variazioni del cielo » (*Ad Autol.*, I, 6; cfr. pure III, 9). Taziano comincia pure con un'esposizione sul Dio invisibile, eterno, immateriale, conosciuto per mezzo della sua opera (*Or. ad Graec.*, 4).

Il secondo articolo di questa apologia di base è il Giudizio. Teofilo espone la dottrina della verità dicendo che essa riguarda l'unità di Dio (μοναρχία) e il giudizio (κρίσις), e Giustino riassume la sua professione di fede nel Dio creatore e nell'immortalità (*I Apol.*, XIII, 1-2). L'inizio dell'*Apologia* lo sviluppa: « Abbiamo appreso che all'origine questo Dio, essendo buono, fece uscire l'Universo dalla materia informe a causa degli uomini. Se essi

[25] Atenagora, *Suppl.*, 10.

[26] Ma questa esposizione è del secondo secolo, checché ne dica G. C. O'Ceallaigh, *Marcianus Aristide on the Worship of God*, cit., pp. 227-255.

nelle loro opere si mostrano degni dei suoi disegni, sappiamo che saranno ammessi a vivere e a regnare con lui, diventati incorruttibili e impassibili... Secondo questa dottrina niente può sfuggire a Dio, il malvagio, l'avaro, il perfido non piú dell'uomo onesto, ma ciascuno, secondo le sue opere, va al giudizio o alla salvezza eterna » (*I Apol.*, X, 2 - XII, 1). Teofilo termina la prima parte del suo libro con l'annuncio del giudizio: « Colui che ha dato la bocca per parlare e fornito le orecchie per intendere, scruterà ogni cosa, giudicherà con giustizia e retribuirà ciascuno secondo i suoi meriti » (*Ad Autol.*, I, 14).

È notevole che, per questa parte della loro esposizione, gli apologisti fanno appello alla testimonianza dei pagani. Atenagora scrive a proposito del Dio unico: « Tutti (i filosofi), quando arrivano a trattare dei principi delle cose, sono completamente d'accordo, anche se non lo vogliono, per dire che unico è il divino » (*Suppl.*, 7). E Giustino fa appello all'insegnamento di Platone sul problema del giudizio (*I Apol.*, VIII, 4). Leggiamo in Teofilo: « La Sibilla e tutti i profeti ed anche i poeti e i filosofi, hanno posto ugualmente in luce ciò che riguarda la giustizia, il giudizio e il castigo. Pure gli scrittori che hanno parlato della moltitudine degli dei sono pervenuti all'unica sovranità (μοναρχία); coloro che hanno detto che non v'è provvidenza hanno parlato della provvidenza, coloro che hanno preteso che non vi è giudizio hanno riconosciuto che vi è un giudizio » (*Ad Autol.*, II, 38). Cosí gli apologisti distinguono nel paganesimo delle affermazioni spontanee che vengono da ciò che Tertulliano chiamerà un giorno la testimonianza dell'anima naturalmente cristiana, e delle affermazioni riflesse che finiscono in errori, perché non poggiano su un'autorità salda.

Questi insegnamenti che non erano che congetture presso i pagani, sono diventate certezze presso i giudei, perché essi si appoggiano sull'autorità di Dio stesso: « Per noi, noi abbiamo come testimoni di ciò che pensiamo e di ciò che crediamo, dei profeti che hanno parlato per

mezzo dello Spirito divino di Dio e delle cose divine »[27]. Questo appello all'autorità dell'Antico Testamento occupa un posto considerevole in Teofilo. Dopo aver descritto gli smarrimenti del paganesimo, continua: « Ma gli uomini di Dio, quelli che hanno ricevuto in deposito lo Spirito Santo, ricevendo da Dio stesso ispirazione e sapienza, sono stati istruiti da Dio e giudicati degni di essere i suoi organi » (*Ad Autol.*, II, 9). Si noti l'appello che Teofilo in questa occasione fa alla Sibilla, e che si ritrova in Giustino e Atenagora. Gli scritti sibillini giudaici sono caratteristici del discorso missionario giudaico[28]. È la tradizione di quest'annuncio del vero Dio ai pagani da parte della missione giudaica nella cui continuazione si inseriscono innanzitutto i nostri apologisti. Essi vogliono essere i testimoni di una verità universale, permanente, conosciuta sin dall'origine, di cui il paganesimo presenta la falsificazione demoniaca.

Questa predicazione su Dio e sul Giudizio costituisce la caratteristica propria del kerygma in ambiente greco, tuttavia questo contiene pure, in dose variabile, degli elementi propriamente cristiani. Le formule che troviamo presso tutti gli apologisti mostrano il carattere proprio dell'affermazione cristiana. Dopo aver parlato del Dio creatore e dell'immortalità, Giustino continua: « Vi mostreremo pure che adoriamo giustamente colui che ci ha insegnato queste cose e che è stato generato per questo — Gesú Cristo — che fu crocifisso sotto Ponzio Pilato, nel quale noi vediamo il Figlio del vero Dio; e in terzo luogo lo Spirito profetico » (*I Apol.*, XIII, 3). Qui appare il messaggio propriamente cristiano. Cristo è considerato prima come testimone della verità e poi come oggetto lui stesso della fede, in quanto Figlio di Dio, con lo Spirito Santo. Abbiamo un frammento di simbolo primitivo con l'allusione a Ponzio Pilato. Questa allusione pone in rilievo il carattere non soltanto di dottrina, ma di avveni-

[27] Atenagora, *Suppl.*, 7.
[28] Cfr. P. Dalbert, *Die Theologie*, cit., pp. 106-121.

mento storico, come contenuto proprio del messaggio cristiano.

Ma nella presentazione del messaggio gli apologisti presentano grandi differenze, le quali caratterizzano precisamente il kerygma che non è tradizione integrale del contenuto della fede — il che sarà oggetto della catechesi — ma messa in rilievo di ciò che può colpire di piú il pagano al quale si rivolge il missionario. Giustino pone l'Incarnazione e la Passione al centro della sua esposizione. È l'avvenimento della salvezza ad un tempo come rivelazione e come liberazione, che è il cuore del suo messaggio. Egli introduce i profeti dell'Antico Testamento come dimostrazione del fatto che il Cristo ha realizzato il disegno di Dio e non è soltanto il testimonio di una verità intemporale. Si spinge pure sino all'estremo di questo orientamento storico facendo appello ai miti greci sulle nascite miracolose o le morti esemplari per mostrare che i misteri da venire del Cristo non sono stati ignorati dai pagani stessi.

Ma egli presenta in questo senso un caso eccezionale. In Taziano, che è nondimeno suo discepolo, si incontra un punto di vista esattamente opposto. Certo, l'esposizione del messaggio cristiano riguarda essenzialmente il Logos, ma questo è esaminato esclusivamente nel suo ruolo cosmologico, in quanto Verbo per mezzo del quale Dio ha fatto il mondo e lo conserva. La prospettiva di Taziano, come ha ben dimostrato Elze, è totalmente estranea ad ogni prospettiva storica. È la vera filosofia, quella dei barbari, che egli vuole opporre alla filosofia greca. Il cristianesimo è la vera religione, cosí com'è esistita sin dall'origine, ma che gli uomini hanno falsificato, sotto l'influenza dei demoni e alla cui purezza il Cristo ci riconduce [29]. È notevole che l'opposizione tra Giustino e Taziano esisteva già nell'apologetica giudaica. All'orientamento apocalittico che è quello degli scritti sibillini si oppone l'orientamento filosofico di Filone, per il quale il giudaesimo è la vera filosofia. È quanto Taziano dimostra nel cristianesimo.

[29] M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960, p. 28.

Ma gli altri apologisti non sono in questo senso molto diversi da lui. Atenagora, dopo aver trattato del Dio unico, introduce un trattato della Trinità: « Noi riconosciamo pure un Figlio di Dio » (*Suppl.*, 10). Teofilo parla del Verbo e della Sapienza come degli organi con i quali Dio ha creato e organizzato l'universo (I, 7). In nessuno di questi autori si tratta dei misteri della nascita verginale, della Passione, della Resurrezione di Cristo. In questo essi sono, d'altra parte, dei testimoni preziosi per noi di quella parte del kerygma che non riguardava che i pagani. Due punti tuttavia meritano di essere segnalati. Il primo è quello di cui abbiamo parlato: il cristianesimo è presentato nella concezione propria che esso porta del Dio trinitario; il secondo è la Resurrezione. L'esposizione di questa dottrina occupa un grande posto in Giustino, Atenagora e Teofilo. Questa importanza merita di essere sottolineata.

Di tutti i dogmi cristiani, quello della resurrezione era indubbiamente il piú difficile da far accettare ai Greci: ciò appariva già nella predicazione di Paolo all'Areopago. Si spiega cosí che esso sia quello di cui troviamo le giustificazioni apologetiche piú antiche. Paolo gli dedica una sezione di *I Corinti*, e vi troviamo già un approccio filosofico della questione su due punti essenziali. Da una parte il paragone con la semente gettata in terra e che riprende una nuova vita: sarà ripreso da *Gv.* 12, 24. Dall'altra la distinzione tra le diverse specie di corpi, quelli degli animali e quelli degli astri in particolare. Questi due temi — il primo soprattutto — saranno ripresi instancabilmente nella tradizione successiva. Essi sono uno dei radicamenti piú netti dell'apologetica cristiana di fronte all'ellenismo nel Nuovo Testamento stesso.

Lo stesso sarà per i piú antichi autori ecclesiastici[30] Cosí Clemente Romano presenta un piccolo trattato sulla resurrezione che riprende e completa quello di Paolo. Lu

[30] L'esposizione migliore è quella di R. M. Grant, *Miracle and Natural Law*, Amsterdam, 1952, pp. 221-264.

pure prende l'immagine della semente gettata in terra (*I Clem.*, XXXIV, 4-5), ma ne aggiunge altre due che faranno pure fortuna. La prima è quella dell'alternanza del giorno con la notte: « Consideriamo le resurrezioni (ἀναστάσεις) che si operano nel loro tempo. Il giorno e la notte ci mostrano una resurrezione: la notte si addormenta e il giorno si alza; il giorno fugge e la notte gli succede » (*I Clem.*, XXXIV, 3). Sembra che qui vi sia un'allusione filosofica piú precisa. Gli stoici credevano infatti ad un ciclo di morti e rinascite degli individui che presentava un'analogia con la resurrezione [31]. Peraltro essi paragonano la vicenda delle cose « per cui niente si annienta, ma cade e si rialza successivamente », all'alternanza delle stagioni e a quella del giorno e della notte [32]. Ciò non significa un'assimilazione da parte di Clemente della resurrezione cristiana ai cicli stoici, ma costituisce un argomento apologetico destinato a mostrare che la resurrezione non è assurda.

L'esempio piú notevole citato da Clemente è quello della fenice [33]. All'avvicinarsi della sua fine, questo uccello favoloso si costruisce una bara d'incenso e di piante aromatiche in cui muore. Dalle sue ceneri nasce una nuova fenice (*I Clem.*, XXV, 1-5). Questa leggenda è esposta in termini prossimi a Clemente da due scrittori che gli sono di poco anteriori, Plinio il Vecchio (*Hist. nat.*, X, 2) e Pomponio Mela (*Chronogr.*, III, 8). Clemente ha dovuto prenderla in prestito da loro e farne un argomento in favore della resurrezione. Si noti tuttavia che la fenice è conosciuta dall'apocalittica giudaica (*Apoc. Bar.*, VI, 3-13) e giudeo-cristiana (*II Hen.*, XII, 1; XIX, 6) [34]. Ciò rientra in un esotismo ellenistico che è un aspetto dell'apocalittica giudaica, come ha dimostrato E. Peterson. Non bisogna quindi concludere troppo rapidamente, come fa L.

[31] Cfr. Zenone, *SVF*, I, 109; Crisippo, *SVF*, II, 623; Seneca, *Epist.*, 71, 14.
[32] Seneca, *Epist.*, 36, 11.
[33] Cfr. C. M. Edsman, *Ignis divinus*, Lund, 1949, pp. 178-204.
[34] Cfr. pure *Physiologus*, a cura di Sbordone, p. 26.

Sanders [35], che la I Lettera di Clemente ha un carattere ellenistico [36].

Gli apologisti riprenderanno e svilupperanno questi paragoni ed altri analoghi [37]. Giustino presenta quello dello sperma umano: « Se qualcuno, mostrandovi da una parte lo sperma umano e dall'altra l'immagine di un uomo, vi dicesse che quello può produrre questo, ci credereste prima di averlo visto? No, è chiaro. È così che, non avendo ancora visto l'uomo risuscitato, voi non credete alla resurrezione » (*I Apol.*, XIX, 2-3). Giustino poi si appella al parallelo tra la creazione e la resurrezione (XIX, 5), infine rinvia alla sovrana potenza di Dio (XVIII, 6; XIX, 6). Giovanni Damasceno cita tre vasti frammenti di un trattato *Sulla resurrezione* (Περὶ ἀναστάσεως) attribuito a Giustino; benché molti autori mantengano questo attributo, noi pensiamo che Hitchkock l'abbia giustamente contestata [38] e che l'opera sia della metà del terzo secolo.

Teofilo di Antiochia riprenderà l'insieme delle analogie che abbiamo incontrato. In un primo paragrafo egli riprende il paragone giustiniano tra il passaggio dal nulla all'esistenza e la resurrezione, e pure quello dello sperma e dell'uomo fatto (*Ad Autol.*, I, 8). Poi sviluppa una serie di analogie, di cui ne conosciamo già alcune: l'alternanza del giorno con la notte, quella delle stagioni che non abbiamo incontrato, ma che accompagna la precedente in Seneca (*Epist.*, 36, 11); il grano gettato in terra muore e si corrompe, poi rivive e diventa una spiga (*Ad Autol.*, I, 13); « pensa alla resurrezione (ἀνάστασις) della luna che avviene ogni mese: essa muore e si dilegua, poi risuscita di nuovo » (I, 13; cfr. pure II, 15); lo stesso infine il malato vede la sua salute ripristinarsi (I, 13); « con

[35] *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain, 1943, p. 23.

[36] T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Kyrkhistorik Arsskrift (1925), pp. 70-73, ha dimostrato che le stesse immagini si ritrovano nel Corano.

[37] Cfr. R. M. Grant, *Miracle and Natural Law*, cit., pp. 235-245.

[38] *Looj's Asiatic Source (IQA) and the Pseudo-Justin De Resurrectione*, in « ZNW », XXXVI (1937), pp. 35-60.

tutte queste indicazioni Dio mostra che egli è capace di realizzare l'universale resurrezione degli uomini » (I, 13).

È con Atenagora che compare nettamente per la prima volta l'appello ai filosofi greci per stabilire che la resurrezione non è irragionevole. Egli spiega dapprima che soltanto la fede nella resurrezione porta una giustificazione alla condanna del cannibalismo [39], poi mostra che è giusto che il corpo, che è stato associato alle virtú ed ai peccati dell'anima, sia pure associato alla sua ricompensa o al suo castigo. E continua: « D'altronde non siamo i soli a dire che i corpi risuscitano. Tale è pure l'opinione di molti filosofi » (*Suppl.*, 36). Ciò sembra essere soprattutto un'allusione agli stoici, ma Atenagora termina dicendo che « secondo Pitagora e Platone nulla impedisce che, una volta compiuta la distruzione dei corpi, essi siano di nuovo composti con gli stessi elementi di cui erano fatti all'inizio », il che sembra riferirsi alla dottrina platonica della permanenza degli elementi che rende possibile la resurrezione [40].

Atenagora rifiuta di diffondersi piú a lungo sulla questione della giustificazione della resurrezione per mezzo della filosofia, e ciò è spiacevole. Non abbiamo il diritto di andare a cercare le sue idee nel *De resurrectione* che gli è attribuito. R. M. Grant ha dimostrato che non poteva essere suo [41]. L'opera rientra nella controversia antiorigenista alla quale appartiene pure il *De resurrectione* di Metodio d'Olimpia. Quella sembra proprio posteriore a questa e deve essere della metà del quarto secolo. Osserviamo che nella *Supplica* Atenagora allude al fatto che, secondo lui, gli incorporei sono anteriori ai corpi, il che sembra una dottrina del platonismo medio e suggerisce forse la dottrina che incontriamo successivamente di una permanenza dell'εἶδος del corpo che gli permette di ricostituire

[39] Questo è un argomento polemico: Atenagora ha alluso nel capitolo precedente (35) all'accusa di cannibalismo condotta contro i cristiani.

[40] Cfr. Pseudo-Giustino, *De resurr.* 6; Ezio, *Placita*, I, 17 e 24.

[41] *Athénagoras et Pseudo-Athénagoras*, in « HTR », XLVII (1954), pp. 121-129.

l'unità dei suoi elementi dopo la loro dispersione [42].

Taziano a sua volta porta degli elementi di riflessione filosofica sulla resurrezione. Comincia col criticare l'analogia con l'eterno ritorno degli stoici: « Noi crediamo che i corpi risusciteranno dopo la fine del mondo, non come lo vogliono gli stoici, per cui le stesse cose si producono e periscono incessantemente secondo la successione di certi periodi » (*Or. ad Graec.*, 6). Ciò suppone riconosciuta una resurrezione del corpo nello stoicismo e comporta forse una critica nei confronti di un'opera perduta di Giustino che traeva da questa dottrina stoica un argomento a favore del dogma cristiano. Poi Taziano riprende il parallelo tra la nascita e la resurrezione: « Come una volta nato, io che non esistevo per l'innanzi ho creduto alla mia esistenza, cosí io che sono nato, che con la morte non sarò piú, sarò di nuovo, come sono nato dopo un tempo in cui non ero » (*Or. ad Graec.*, 6).

Infine Taziano tocca un ultimo problema che diventerà uno dei luoghi classici di discussione, quello della permanenza degli elementi materiali di cui era composto il corpo dopo la dissoluzione di questo e della possibilità per Dio di riunirli di nuovo: « Se il fuoco distrugge la mia carne, il mondo conserva questa materia che se ne è andata in fumo, se sparisco in un fiume, se sono fatto a pezzi dalle bestie feroci, sono in deposito nel magazzino di un essere opulento [43]. Dio, quando lo vorrà, ricostituirà nel suo stato antico la sostanza che non è visibile che a lui soltanto » (*Or. ad Graec.*, 6). Questa affermazione, che compare per la prima volta in Taziano e che corrisponde senza dubbio alle critiche ironiche alle quali fa allusione, seguendo Atenagora, riapparirà in particolare in Metodio d'Olimpia (*De resurr.*, III, 27) e in Gregorio di Nissa (*PG*, XLIV, 224 D; XLVI, 155 A).

Clemente Alessandrino aveva scritto un trattato Περὶ

[42] Cfr. J. Daniélou, *La resurrection des corps chez Grégoire de Nisse*, in « VC », VII (1953), pp. 164-170.

[43] Cfr. Pseudo-Atenagora, *De resurr.*, 4, che usa le stesse allusioni.

ἀναστάσεως al quale rinvia due volte nel *Pedagogo* (I, 6, 47, 1; II, 10, 104, 3). È senza dubbio per questa ragione che non tratta l'argomento nelle opere che noi possediamo di lui. Tuttavia le indicazioni che dà in questi due passi ci permettono di farci un'idea di alcuni dei temi che sviluppava. La prima si riferisce all'immagine dell'erba che muore per risuscitare, che abbiamo già incontrato: « Il mondo è un campo e noi siamo l'erba innaffiata dalla grazia di Dio; falciati, ci alziamo di nuovo, come sarà dimostrato piú abbondantemente nel Trattato sulla resurrezione » (II, 10, 104, 3). La seconda è piú curiosa. Si tratta di un commento a *Gv.* 6, 51: « Il pane che vi darò è la mia carne ». Clemente commenta: « Occorre dare a questo pane un senso nascosto: esso designa pure la carne stessa, in quanto risuscitata. Come il grano (πυρός) spunta uscendo dalla decomposizione e dalla semina, la sua carne si ricostituisce col fuoco come un pane cotto per la gioia della Chiesa » (I, 6, 46, 3).

La prima parte riprende il tema del grano gettato in terra e che rispunta, ma la seconda introduce un elemento nuovo, quello del fuoco: come il fuoco cuoce il pane, cosí trasfigura il corpo di Cristo. È notevole il fatto che l'immagine del pane cotto col fuoco si trova nel *Martirio di Policarpo* (15)[44]. Ed essa significa, scrive Edsman, « la trasformazione del martire e la sua entrata nella gloria celeste, o la resurrezione gloriosa »[45]. Il fuoco non è qui considerato come distruttore, ma come vivificatore. Ci si ricorderà che nelle *Eclogae* Clemente spiega che « la potenza del fuoco è duplice, l'una distruttrice, l'altra propria alla creazione, alla maturazione dei frutti, alla nascita dei viventi » (XXVI, 3). Edsman ha dato numerosi esempi di questa concezione del fuoco vivificante nella cultura antica; ve n'è precisamente uno che abbiamo incontrato, quello della fenice che rinasce nelle fiamme.

[44] L'immagine compare piú tardi presso Zenone di Verona a proposito del battesimo (*Tract.*, II, 44).
[45] *Ignis divinus*, cit., p. 170.

Come gli apologisti oppongono la verità cristiana agli errori pagani, cosí oppongono la vita cristiana all'immoralità pagana. Ciò fa parte di tutte le apologie e appare come costitutivo del kerygma. Questo quadro dei costumi cristiani occupa un grande posto in Giustino: « Una volta ci compiacevamo della dissolutezza; oggi della castità. Ci abbandonavamo alla magia; oggi ci consacriamo al Dio buono e ingenerato. Amavamo e cercavamo il denaro e le proprietà; ora mettiamo in comune ciò che abbiamo e lo dividiamo con i poveri. Gli odi e gli omicidi ci dividevano, la differenza di costumi non ci permetteva di ricevere lo straniero al nostro focolare; ora, dopo la venuta di Cristo, viviamo insieme e preghiamo per i nemici » (*I Apol.*, XIV, 1-4). La verità del cristianesimo è innanzitutto nella dottrina; ma essa è pure nella testimonianza della vita che attesta la fecondità della dottrina. E questa vita corrisponde d'altronde alle aspirazioni degli uomini migliori.

Giustino dimostra che questi costumi cristiani si collegano agli insegnamenti di Cristo; in questa occasione fa un'esposizione della morale evangelica citando numerose parole di Cristo. Qui di nuovo Giustino presenta una differenza con gli altri apologisti. La descrizione che egli fa della morale cristiana ricorda ciò che trovammo nelle catechesi giudeo-cristiane della *Didachè* e di *Barnaba*. Il paragone con queste mostra che Giustino presenta un testo piú vicino al Nuovo Testamento, senza mai dare tuttavia il testo stesso di questo [46]. In ogni modo ciò attesta che qui ancora Giustino ha introdotto nella sua *Apologia* un elemento propriamente catechetico.

Atenagora pone ancora piú in rilievo la testimonianza costituita dai costumi cristiani. « È pure per mezzo dei precetti stessi ai quali siamo attaccati, che non sono precetti umani, ma che sono stati promulgati e insegnati da

[46] Cfr. lo studio assai profondo di E. Massaux, *Influence de l'Evangile selon saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950, pp. 466-505.

Dio, che noi possiamo persuadervi a non guardarci come atei... Presso di noi potete trovare degli ignoranti, dei lavoratori manuali, degli spiriti semplici: se con le parole sono incapaci di esporre l'utilità della loro dottrina, con le loro azioni essi mostrano il valore dei principi. Non sanno le parole a memoria, ma espongono delle buone opere; colpiti, non restituiscono i colpi; depredati, non citano in giudizio; danno a quanti chiedono loro e amano il prossimo come se stessi » (*Suppl.*, 11). La fine della *Supplica*, in risposta alle accuse di incesto e di cannibalismo, riprende un'esposizione della dottrina cristiana sull'amore del prossimo e sulla santità del matrimonio e della verginità (*Suppl.*, 32-33).

Anche Teofilo espone la morale cristiana ma, essendo egli piú dipendente degli altri apologisti dal discorso missionario giudaico, la morale che espone è essenzialmente quella del Decalogo. Lo cita espressamente (*Ad Autol.*, III, 9) e termina dicendo: « Questa legge grande e ammirevole contiene ogni giustizia nei dieci articoli che abbiamo citato ». A questo aggiunge una scelta di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento (III, 10-14). La piú notevole espressione di questo elogio dei costumi cristiani si troverà nella *Lettera a Diogneto*, in cui l'autore mostrerà i cristiani condividere la vita della maggior parte degli uomini, ma portandola alla sua piú alta espressione: « Essi si sposano come tutti, fanno dei figli, ma non abbandonano i loro neonati. Obbediscono alle leggi stabilite, ma la loro maniera di vivere supera in perfezione le leggi. Amano tutti gli uomini e tutti li perseguitano... Sono poveri e ne arricchiscono un gran numero » (V, 6-13).

L'ultimo aspetto del kerygma degli apologisti è la contropartita della loro condanna del culto degli idoli, e questa è una presentazione del culto cristiano. Su questo punto, piú che su ogni altro, i cristiani dovevano difendersi, perché è su questo fronte che venivano lanciati gli attacchi piú calunniosi, quelli di incesto e di cannibalismo in particolare, che erano una perfida interpretazione dell'assemblea cristiana e dell'Eucaristia. Tuttavia su questo pun-

to la maggior parte degli apologisti si accontentano di una giustificazione generale; essi rimangono sul piano della presentazione del messaggio ai pagani. Soltanto qui Giustino introduce di nuovo nella sua *Apologia* una presentazione del culto cristiano. Egli oppone il culto spirituale dei cristiani ai sacrifici pagani (*I Apol.*, XIII, 2): « Offriamo a Dio per riconoscenza (εὐχάριστοι) delle cerimonie e degli inni nelle parole ». Ma soprattutto la fine dell'*Apologia* espone come « rinnovati dal Cristo (i cristiani) si consacrino a Dio » (LXI, 1). Ciò costituisce tutto un quadro dell'iniziazione cristiana. Essa è preparata dalla preghiera e dal digiuno, e comporta « la rigenerazione per mezzo dell'acqua, in nome di Dio, Padre e creatore di tutte le cose, e di Gesú Cristo, Nostro Salvatore, e dello Spirito Santo » (LXI, 3). Questa abluzione (λουτρόν) si chiama illuminazione (φωτισμός) (LXI, 12).

Giustino dà poi una descrizione dell'Eucaristia che terminava l'iniziazione. Il nuovo battezzato è introdotto nell'assemblea. Vi sono dapprima delle preghiere comuni per i presenti e gli assenti, poi viene il bacio della pace, il quale è seguito dalla consacrazione del pane e della coppa di vino annacquato, mediante una preghiera d'eucaristia, cui il popolo risponde *Amen*. Poi i diaconi distribuiscono il pane e il vino consacrati che sono « la carne e il sangue di Gesú incarnato » (LXVI, 2). Ciò è compiuto in virtú del precetto di Cristo. Questa Eucaristia è rinnovata ogni « giorno di sole » (LXVII, 3). Essa è preceduta dalla lettura delle memorie degli apostoli e degli scritti dei profeti. Tutto ha luogo poi come al momento dell'iniziazione. Il « giorno del sole è quello dell'assemblea, perché è l'anniversario della creazione del mondo e della resurrezione di Gesú » (LXVII, 7).

3. *La messa in questione*

Non si può che essere scossi, leggendo le apologie, dal posto considerevole che vi tengono le affermazioni riguar-

danti le verità generali su Dio, sul mondo, sul Giudizio. Ma è questo che conferisce loro un carattere missionario. Rivolgendosi a dei pagani, esse fanno appello ai punti di collegamento col cristianesimo che esistono già presso di loro. Esse tendono a mostrare che il cristianesimo è conforme a ciò che vi è di valido nell'anima umana e che, al contrario, il paganesimo è in opposizione con queste aspirazioni. Eccettuato Giustino, che introduce un elemento piú specificamente catechetico e che deve portare perciò una giustificazione di un altro ordine, quella dell'argomento profetico, il loro scopo è soprattutto di mostrare l'accordo del messaggio cristiano con la ragione umana. Ciò costituisce la loro principale risorsa e stabilisce nello stesso tempo il contatto tra il messaggio cristiano e l'ellenismo.

È alla ragione e alla coscienza che gli apologisti non cessano di appellarsi contro il paganesimo. Ciò appare sin dalle prime linee dell'*Apologia* di Giustino: « La ragione (λόγος) vuole che coloro che sono veramente pii e saggi (φιλόσοφοι) stimino e amino esclusivamente la verità e rifiutino di seguire le opinioni degli antichi quando sono cattive » (*I Apol.*, II, 1). Egli chiede di essere giudicato secondo questa verità: « Non pensate che noi vogliamo ingannarvi. A voi giudicare se gli insegnamenti che abbiamo ricevuto e che trasmettiamo sono conformi alla verità » (*I Apol.*, XIV, 4). O ancora: « Se vi sembra che questa dottrina sia conforme alla ragione e alla verità, prendetela in considerazione » (LXVIII, 1). Egli pretende di stabilire questa conformità, mentre le pratiche idolatriche sono un inganno del demonio.

Questa denuncia dell'idolatria come inganno demoniaco è capitale nel pensiero degli apologisti: « Bisogna dire la verità. I cattivi demoni apparvero anticamente nella terra, fornicarono con le donne, corruppero dei fanciulli e ispirarono spavento agli uomini. Spaventati, questi non esaminarono tali avvenimenti secondo ragione (λόγος), ma presi dalla paura e non sapendo che si trattava di demoni, li chiamarono dei. Socrate, giudicando la cosa alla

luce della ragione (λόγος) e della verità (ἀλήθεια), tentò di illuminare gli uomini e di distoglierli dal culto dei demoni; ma i demoni, servendosi dei malvagi, lo fecero condannare come ateo ed empio, col pretesto che introduceva nuove divinità (cfr. Platone, *Apol.*, 24 b). Analogamente essi si comportano nei nostri confronti. Perché non è soltanto presso i Greci e per bocca di Socrate che il Verbo ha fatto intendere cosí la verità; ma i barbari sono stati illuminati da questo stesso Verbo, rivestito di una forma sensibile, diventato uomo e chiamato Gesú Cristo » (*I Apol.*, V, 2, 4). Giustino è ritornato a piú riprese sull'idea che i pagani messi a morte sotto l'accusa di ateismo, perché rifiutavano di adorare gli idoli, erano cosí dei discepoli *ante litteram* del Verbo [47]. Cosí nella *II Apologia*: « Se i buoni come Socrate e coloro che gli assomigliano sono stati gettati in prigione, lo si deve attribuire ai demoni, cosí come l'abbondanza e la gloria di cui è sembrato gioissero Sardanapalo, Epicuro e i loro simili » (VII, 3; cfr. pure *I Apol.*, XLVI, 3; *II Apol.*, X, 5-8). Cosí le due città sono apparse prima di Cristo. L'accostamento di Sardanapalo a Epicuro ci stupisce. Lo si ritrova in Clemente Alessandrino (*Strom.*, II, 20, 118, 6), in Massimo di Tiro, che è contemporaneo di Giustino (*Diss.*, XV, 8; XXX, 3), e in Plutarco (*Contra Epic.*, XIII, 2). Alfonsi pensa che questo filone facilmente riconoscibile risalga, per ciò che riguarda Sardanapalo, al *Protrettico* di Aristotele [48].

Come i demoni hanno ingannato gli uomini sin dall'origine, cosí hanno suscitato la persecuzione contro Socrate e continuano ora a distogliere gli uomini dal cristianesimo, per tenerli in loro potere: « State attenti, ve ne avvertiamo, che i demoni che noi accusiamo non vi ingannino e non vi distolgano dal leggerci e comprenderci. Essi fanno di tutto per fare di voi i loro schiavi e i loro servitori e, talora con le visioni dei sogni, talora con i pre-

[47] Cfr. J. Geffeken, *Socrates und das alte Christentum*, Heidelberg, 1908; E. Benz, *Christus und Socrates in der alten Kirche*, in « ZNW », XLIII (1954), pp. 195-224.

[48] L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele*, cit., p. 135.

stigi della magia, cercano di asservire coloro che non si sono presi cura della propria salvezza » (*I Apol.*, XIV, 1). Sono questi demoni che suscitano contro i cristiani « delle calunnie odiose ed empie, senza prova e senza testimoni, come avevano ingannato i pagani con le invenzioni menzognere della mitologia » (*I Apol.*, XXIII, 3; cfr. XXI, 6). Sono pure loro che suscitano le eresie: « Dopo il ritorno di Cristo al cielo, i demoni suscitarono degli uomini che si dissero dei » (*I Apol.*, XXVI, 1). Cosí Simon Mago: « Con l'aiuto dei demoni seminò la bestemmia attraverso il mondo » (XXVI, 2).

Qui il carattere missionario del pensiero di Giustino appare in pieno. Egli fa appello a quanto vi è di meglio nel mondo pagano e vi oppone i culti idolatrici in nome dei quali si perseguitano i cristiani. Soprattutto egli mostra la divisione del mondo pagano da se stesso; la divisione dei cristiani dai pagani non è che la continuazione di questa prima divisione. Cosí il cristianesimo, come dottrina del Verbo, è nella continuità di tutto ciò che nel mondo pagano è vissuto secondo il λόγος. Nel Cristo è manifestata la pienezza di una luce che già rischiarava vagamente il mondo pagano. Essere fedele a Cristo è prendere le parti di Socrate contro i suoi persecutori. La storia è quella del conflitto tra i discepoli del Verbo e i discepoli di Satana a tutti i livelli.

Si vede l'interpretazione della storia che si sviluppa da questa tesi. Il conflitto tra cristianesimo e paganesimo non è nuovo; in realtà esso non è che una nuova espressione del conflitto tra Verbo di Dio — e coloro che gli sono docili — e i demoni, autori dell'idolatria. Perciò vi è continuità tra i saggi della Grecia e i cristiani. Le conseguenze apologetiche di questa tesi sono essenziali. Rinnegare l'idolatria e adottare il cristianesimo non significa perciò per un greco tradire la propria tradizione; al contrario, significa essere fedele a ciò che essa ha di migliore. Socrate è un precursore di Cristo, parallelamente a Mosè. Il cristianesimo è la manifestazione plenaria di ciò di cui i sapienti avevano avuto soltanto una rivelazione parziale.

Di conseguenza è normale che i cristiani raccolgano l'eredità della filosofia, come hanno raccolto quella dell'Antico Testamento. Questa è l'ultima conseguenza alla quale arriva Giustino: « La dottrina di Platone non è estranea a quella di Cristo, ma non gli è in tutto simile, non piú di quella degli altri stoici, poeti e scrittori... Tutto ciò che essi hanno insegnato di buono appartiene a noi cristiani » (*II Apol.*, XIII, 2-4).

Pure la parte di verità che i Greci hanno scoperto, essi la debbono al fatto che il Verbo si è manifestato loro. Convertirsi per loro è perciò passare da ciò che era parziale a ciò che è totale: « La nostra dottrina supera ogni dottrina umana, perché noi abbiamo tutto il Verbo nel Cristo che è comparso per noi, corpo, verbo e anima. Tutti i principi giusti che i filosofi ed i legislatori hanno scoperto ed espresso, li debbono al fatto che essi hanno trovato e contemplato parzialmente il Verbo. È per non aver conosciuto il Verbo, che è Cristo, che essi si sono spesso contraddetti loro stessi » (*II Apol.*, X, 1-3). Perciò i Greci hanno torto a rifiutare il Cristo: « Se dunque su certi punti noi siamo d'accordo con i piú stimati dei vostri filosofi e dei vostri poeti, se su altri parliamo meglio di loro e in un modo piú degno di Dio, perché questo odio ingiusto ed eccezionale? » (*I Apol.*, XX, 3).

Ma qui interessa una domanda. Perché Dio ha lasciato che l'azione dei demoni si esercitasse?: « Se qualcuno ci dice: Non avrebbe potuto Dio uccidere Erode (a preferenza di Cristo), io rispondo in anticipo: Non avrebbe potuto Dio sin dall'inizio far sparire pure il serpente, invece di dire che avrebbe posto un'inimicizia tra lui e la donna e tra la razza di quello e la razza di questa? Non avrebbe potuto fare subito un gran numero di uomini? Ma poiché riteneva buono che la cosa accadesse, fece gli angeli e gli uomini liberi nella pratica della giustizia e fissò il tempo sino al quale riconosceva che era bene che essi godessero della libertà; distinguendo similmente ciò che era cosa buona, fece dei giudizi generali (καθολικοί) e dei giudizi partico-

lari (μερικοί), salvaguardando la loro libertà » (*Dial.*, CII, 3-4).

Il criterio decisivo è l'importanza della libertà. Dio non si sostituisce a questa. « Se l'uomo fosse buono per natura, dove sarebbe il merito? » (*I Apol.*, XLIII, 8). Bisogna che essa si eserciti e che ogni uomo possa avere scelto tra la verità e l'errore. Questa è la legge assolutamente universale: « Dio ha fatto all'inizio gli uomini e gli angeli padroni di se stessi (αὐτεξούσιοι)... Ogni creatura è capace di bene e di male: non vi sarebbe alcun merito se non si potesse scegliere tra due vie » (*II Apol.*, VII, 5-6). Ciò non impedisce che Dio intervenga. Vi sono dei giudizi individuali e dei giudizi generali che vengono in qualche modo a sanzionare le opzioni delle libertà. Dio interverrà alla fine per distruggere le forze del male; ma se non lo fa ancora, è per permettere al suo disegno di compiersi con la conversione delle libertà: « Se Dio ritarda la catastrofe che deve rovesciare il mondo e far sparire i cattivi angeli, i demoni e i peccatori, è per causa della razza dei cristiani, nei quali vede un motivo di conservare il mondo. Senza di ciò voi non potreste piú fare l'opera dei demoni: il fuoco del giudizio scenderebbe per dar luogo alla dissoluzione universale, cosí come una volta il Diluvio » (*II Apol.*, VII, 1-2). E altrove: « Dio, il Padre del mondo, conserva Cristo in cielo, sino a che abbia sbaragliato i demoni suoi nemici, sino a che sia completo il numero dei predestinati, dei buoni e dei salvati, per causa dei quali non ha ancora abbandonato l'Universo alle fiamme » (*I Apol.*, XLV, 1).

Il legame di questo ritardo del Giudizio con la libertà è ancora piú marcato in un altro passo: « Se Dio differisce il castigo, è a causa degli uomini, perché sa che ve ne sono di quelli che devono salvarsi con la penitenza, pure tra coloro che non sono ancora nati. Egli ha creato l'uomo intelligente e capace di scegliere liberamente il vero (τἀληθῆ) e il bene, in modo che non vi saranno scuse per nessuno davanti a Dio, poiché gli uomini sono ragionevoli (λογικοί) e intelligenti » (*I Apol.*, XXVIII, 2-3). Cosí

l'origine del male è legata alla libertà stessa. Essa contrasta la realizzazione del disegno di Dio, ma non può impedire che Dio continui a realizzare questo disegno, vale a dire di lasciare gli uomini liberi.

Cosí è alla responsabilità dell'uomo di fronte al bene e al male che Giustino in ultima analisi si appella, dopo aver mostrato dove stava il bene e dove il male. Egli aveva il dovere di illuminare gli spiriti, e lo ha fatto. Ora spetta a coloro cui si rivolge di scegliere. Qui ci troviamo ancora di fronte ad un dato essenziale del kerygma. Sin dall'origine del cristianesimo, questo sembrava come la presentazione di due vie. Abbiamo dimostrato che ciò affondava le sue radici nel giudaesimo. La *Didachè*, la *Lettera di Barnaba* fanno delle due vie lo schema della loro presentazione del cristianesimo. La conversione cristiana consisterà nella decisione della rinuncia a Satana e della adesione a Gesú Cristo. Le parole che la designano compaiono nelle *Apologie*: « I Gentili hanno rinunciato (ἀπετάξαντο) agli idoli e si sono consacrati (ἀνέθηκαν) al Dio ingenerato per mezzo di Cristo » (*I Apol.*, XLIX, 5).

Rivolgendosi a dei Greci, Giustino cerca un equivalente di questa opzione nell'ellenismo: « È bene ricordare a Crescenzio e a quanti condividono il suo accecamento, il mito di Senofonte. Esso narra che arrivando a un crocicchio, Eracle incontrò il vizio e la virtú sotto forma di due donne. Il vizio sontuosamente vestito aveva un aspetto amabile, grazioso, tale da incantare la vista; esso promette a Eracle di fargli godere tutti i piaceri. La virtú, al contrario, aveva un aspetto austero: Se tu mi ascolti, disse, non sceglierai una bellezza fragile e caduca, bensí quella che è eterna e vera. Il vizio vela le sue azioni imitando la pura bellezza e asservisce gli uomini terrestri. Ma costoro, che sanno comprendere il vero bene, sono incorruttibili mediante la virtú. Cosí è dei cristiani » (*II Apol.*, XI, 2-8). È la scelta che Giustino ha fatto convertendosi al rischio anche della morte. La conversione cristiana è la libera decisione per i beni veri e la rinuncia ai beni menzogneri.

Ma viene posta ancora un'obiezione, quella che nega la libertà dicendo che l'uomo è condotto dal destino. Giustino la confuta: « Se il destino governa tutte le cose, non v'è piú libero arbitrio (ἐφ' ἡμῖν). Se è il destino a volere che questo sia buono e quello cattivo, questo non è degno di elogio e l'altro di biasimo... Ma ecco ciò che prova che l'uomo fa liberamente il bene e il male: vediamo lo stesso uomo passare da un estremo all'altro; se egli fosse fatalmente buono o cattivo non vi sarebbero di queste contraddizioni... Oppure bisognerebbe ammettere che il bene e il male non sono nulla e che la virtú e il vizio sono cose d'opinione (δόξα). Ma la vera ragione (ἀληθὴς λόγος) dice che questa è la peggiore empietà » (*I Apol.*, XLIII, 2-6). Pure gli stoici si contraddicono quando pongono ad un tempo l'esistenza del destino e la norma morale (*II Apol.*, VII, 8-9).

Anche gli uomini sono responsabili, e poiché sono responsabili saranno giudicati sulla scelta che avranno fatto. È quanto risponde Giustino ad un'altra obiezione: « Si obietterà forse, con i pretesi filosofi, che ciò che noi diciamo del castigo dei cattivi non sono che parole e spauracchi... Io vi risponderò in poche parole: Se questi castighi non esistessero, non vi sarebbe Dio, oppure, se ve n'è uno, egli non si occupa degli uomini; non c'è né bene né male e, come è stato detto in precedenza, i legislatori sono ingiusti quando puniscono » (*II Apol.*, IX, 1). Come il Verbo è la fonte di ogni verità, cosí è la sanzione di ogni moralità. Giustino si appella al meglio del paganesimo, come per la questione della verità. Platone e Pitagora hanno creduto al Giudizio e alla retribuzione. Ma non sapevano che il Giudice sarebbe stato il Cristo, cioè il Verbo stesso che ha dato la verità e giudicherà gli uomini sulla conformità della loro vita alla verità (*I Apol.*, VIII, 4).

* * *

Cosí, attraverso l'opera degli apologisti, si sviluppano i tratti essenziali dell'annuncio missionario al mondo pa-

gano. Questo annuncio pone in rilievo gli aspetti della fede cristiana che possono trovare un'eco nella ragione e nella coscienza umane. Esso denuncia l'idolatria e il paganesimo come una perversione della ragione e della coscienza. Soprattutto insiste sull'autorità divina di Cristo, opposta al carattere congetturale delle opinioni umane. Infine esso pone gli uomini di fronte alla loro responsabilità davanti al Giudizio che viene. È normale che la presentazione del cristianesimo che esso ci offre sia assai incompleta. Il suo interesse sta nel definire fermamente la posizione del cristianesimo nei confronti del mondo ellenistico.

Capitolo secondo

La sapienza delle nazioni

Abbiamo visto nel capitolo precedente che il compito degli apologisti e di Clemente è stato di presentare il Vangelo al mondo ellenistico e di definirlo in rapporto ad esso. Questa presentazione poneva parecchi problemi. Da una parte tutti gli scrittori cristiani sono d'accordo nel condannare ad un tempo il paganesimo popolare e la filosofia greca in quanto false concezioni di Dio e opere del demonio, ma d'altra parte gli apologisti fanno appello alla testimonianza di Platone e di Omero per fondare il carattere ragionevole della loro dottrina. Bisogna dunque che qualche verità sia mescolata a tanti errori. Infine essi utilizzano la formazione scolastica delle scuole pagane nel loro studio delle Scritture cristiane e del dato della tradizione.

Ma, intanto, queste verità parziali che i Greci hanno trovato per quale via sono loro pervenute? E di questa eredità tradizionale che cos'hanno trattenuto gli apologisti e Clemente? Sono questi gli argomenti che studieremo in questo capitolo e nei due successivi. Essi sono capitali ad un tempo per giustificare l'uso della cultura greca e per fare il bilancio di ciò che ne è stato trattenuto, cioè, in altri termini, per definire l'ellenismo cristiano. Queste domande gli apologisti e Clemente le pongono d'altronde in funzione del loro tempo. L'interpretazione che essi danno delle fonti della verità presso i filosofi dipende in buona parte da ciò che pensavano del problema i loro contemporanei. Cosí pure la scelta che essi fanno in Platone o in Omero, l'interpretazione che danno di questi autori sono quelle del platonismo medio. Infine, anche qui, i cristiani sono stati preceduti dal giudaesimo ellenistico. Filone ha

fatto della cultura greca una delle tappe della formazione dell'uomo completo, e ha dovuto porsi il problema dell'origine degli elementi validi di questa cultura.

Il problema ha un aspetto storico, ma tocca pure delle questioni generali che saranno essenziali per l'avvenire del cristianesimo. Anzitutto troviamo posto il problema del significato delle filosofie pagane nella prospettiva di una teologia cristiana della storia: è la preparazione evangelica alla quale Eusebio, erede degli apologisti, consacrerà una grande opera. Vi è il problema dei rapporti della filosofia con la rivelazione non quale lo porrà una problematica successiva, ma come lo vediamo indagarsi nelle sue prime espressioni. Vi è il problema della cultura pagana nell'educazione cristiana e del posto che Platone e Omero devono tenere nella formazione di un giovane cristiano. Tutti questi problemi non sono posti ancora con una loro forma precisa, ma sono essi ad essere introdotti sin dalla prima riflessione dei cristiani sull'eredità dell'ellenismo nei suoi elementi positivi.

1. *Giustino e i santi pagani*

Nel suo libro su Filone Alessandrino, Wolfson ha mostrato che Filone riconosceva tre fonti alle verità presentate dai filosofi della Grecia: o le hanno tratte da Mosè [1], o le hanno scoperte con la ragione; oppure alcuni filosofi hanno ricevuto un'ispirazione da Dio, parallela a quella dei profeti [2]. In un'altra opera [3] lo stesso autore scrive che si ritrovano queste tre concezioni in Giustino (I, p. 41). Holte, citando questi testi di Wolfson, contesta quest'ultima affermazione: secondo lui Giustino presenterebbe soltanto la teoria dei prestiti e quella della ragione [4].

[1] Ciò si trova pure presso Giuseppe Flavio, al quale Teofilo allude espressamente (*Ad Autol.*, II, 23).

[2] H. A. Wolfson, *Philo*, cit., pp. 141-147.

[3] *The Philosophy of the Church Fathers*, 1956, I, p. 41.

[4] R. Holte, *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies*, in « ST », XII (1958), p. 161.

Esamineremo successivamente il pensiero degli apologisti e quello di Clemente Alessandrino, diffondendoci piú a lungo su quest'ultimo.

Giustino è particolarmente importante per l'accento che egli pone sull'attitudine di ogni uomo a conoscere alcune verità per mezzo della ragione. Nella *I Apologia*, dopo aver esposto il contenuto della rivelazione, egli pone a se stesso l'obiezione che, se la rivelazione è necessaria per conoscere il bene e il male, gli uomini vissuti prima di Cristo sono irresponsabili (ἀνεύθυνοι). « Ci affrettiamo a rispondere a questa difficoltà. Cristo è il primogenito di Dio, il suo Verbo, al quale tutti gli uomini partecipano (μετέχειν); ecco ciò che abbiamo appreso e che abbiamo dichiarato. Coloro che hanno vissuto secondo il Verbo sono cristiani, pur essendo passati per atei, come presso i Greci Socrate, Eraclito e i loro simili, e presso i barbari Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia e tanti altri di cui sarebbe troppo lungo citare qui le azioni e i nomi. E cosí coloro che sono vissuti contrariamente al Verbo sono stati viziosi, nemici di Cristo, uccisori dei discepoli del Verbo. Al contrario coloro che sono vissuti o che vivono secondo il Verbo sono cristiani, intrepidi e senza paura » (*I Apol.*, XLVI, 1-4). È evidente l'importanza di questo testo. Esso enuncia, né piú né meno, che ogni anima, la quale ha testimoniato per il bene e l'ideale, è con ciò stesso partecipe del Verbo. Il termine « Logos » in questo passo, come mostreremo, designa ovunque la persona del Verbo.

Giustino ritorna sovente su questa tesi; cosí nella *II Apologia* egli comincia col riprendere il principio che ha posto nella I: « Gli stoici hanno stabilito in morale dei principî giusti; i poeti ne hanno pure parlato, poiché il seme (σπέρμα) del Verbo è innato (ἔμφυτον) in tutto il genere umano » (*II Apol.*, VIII, 1). Ma dopo aver riconosciuto che gli stoici detengono una parte della verità, Giustino continua: « La nostra dottrina supera ogni dottrina umana, perché noi abbiamo tutto il Verbo nel Cristo che è apparso per noi, corpo, verbo e anima (σῶμα, λόγος, ψυχή). Tutti i principî giusti che i filosofi e i legislatori

hanno scoperto ed espresso, li devono a ciò che hanno trovato e contemplato parzialmente (κατὰ μέρος) del Verbo. Non avendo conosciuto tutto il Verbo, che è Cristo, si sono contraddetti loro stessi... Non è quindi che la dottrina di Platone sia estranea a quella di Cristo, ma essa non le è in tutto simile, non piú di quella degli altri, stoici, poeti, scrittori. Ciascuno di loro, infatti, vedendo parzialmente ciò che è imparentato al Verbo divino e seminato da lui (τοῦ σπερματικοῦ θείου Λόγου), ha potuto parlare bene; ma, contraddicendosi loro stessi nei punti essenziali, essi mostrano che non hanno una scienza superiore e una conoscenza irrefutabile » (*II Apol.*, X, 1-3; XIII, 2-3).

Cosí la posizione di Giustino è chiara. La differenza tra i pagani e i cristiani sta nel fatto che i primi non hanno avuto che una conoscenza parziale della verità. I pagani partecipano al λόγος, ma i cristiani, loro, hanno ricevuto nel Cristo il Λόγος stesso. L'equivalenza, d'altronde, è posta in termini appropriati da Giustino: « Il Cristo, che Socrate ha conosciuto parzialmente (ἀπὸ μέρους) (perché era ed è il Verbo ovunque presente [ὁ ἐν πάντι ὤν] ed è lui che ha predetto l'avvenire per mezzo dei profeti e di se stesso, diventando simile a noi, e che ci ha dato il suo insegnamento), ha persuaso non soltanto i filosofi e i letterati, ma pure degli artigiani e degli uomini assolutamente ignoranti, che hanno disprezzato l'opinione, il timore e la morte; perché era la virtú (δύναμις) del Padre ineffabile e non un prodotto della ragione (λόγος) umana » (*II Apol.*, X, 8).

Ciò comporta pure la conseguenza inversa: cioè che i cristiani possiedono eminentemente nel Cristo la verità di ogni filosofia, perché questa non è che una partecipazione al Λόγος. E Giustino pronuncia il grande assioma che ogni verità è cristiana: « Tutto ciò che essi hanno detto di buono appartiene a noi cristiani. Perché dopo Dio noi adoriamo il Verbo nato dal Dio ingenerato e ineffabile, poiché si è fatto uomo per noi, allo scopo di guarirci dai nostri mali, prendendovi parte. Gli scrittori hanno potuto vedere oscuramente (ἀμυδρῶς — l'espressione è

platonica) la Verità, grazie al seme (σπορά) del Verbo che è stato posto in loro. Ma altra cosa è possedere un seme (σπέρμα) e una somiglianza proporzionate alle proprie facoltà, altra cosa la realtà stessa, la cui partecipazione e imitazione procedono dalla grazia che viene da Lui » (*II Apol.*, XIII, 4-6).

Due cose appaiono chiaramente in questi testi: la prima è la distinzione tra la piena conoscenza che il Verbo ha dato mediante la grazia, rivelandosi nel Cristo, e ciò che i pagani hanno potuto conoscere di parziale secondo la partecipazione del Verbo che essi avevano ricevuto; la seconda è l'affermazione che la ragione (λόγος) umana è una partecipazione al Verbo di Dio (Λόγος). Ma il punto che ci interessa è la natura di questa partecipazione al Verbo di Dio mediante la ragione umana che ha permesso a questa di raggiungere alcune verità. Giustino spiega questa partecipazione dicendo che in ogni uomo vi è « un germe del Logos » (σπέρμα τοῦ Λόγου), e che ciò è dovuto all'azione del « Verbo che dà il germe » (σπερματικὸς Λόγος)[5]. Come bisogna intendere esattamente tali espressioni? Questo è uno dei punti piú discussi della teologia degli apologisti.

È chiaro che le espressioni impiegate provengono dallo stoicismo, per il quale il Logos è il fuoco, immanente principio di ogni ragione e di cui la ragione di ogni uomo è un aspetto. L'azione di questo Logos rende ogni uomo capace di formulare alcune concezioni morali e religiose in modo universale: sono le φυσικαὶ ἔννοιαι, le κοιναὶ ἔννοιαι. Queste sono pure chiamate σπέρματα. E il λόγος che ne è il principio attivo è chiamato pure σπερματικὸς λόγος. Questi dati immediati della coscienza possono essere chiamati naturali (ἔμφυτοι), in quanto appaiono istintivamente e universalmente. Per gli stoici essi non sono tuttavia propriamente innati, ma risultano dall'attività elementare dello spirito. Peraltro sono chiamati « germi », in quanto rappresentano un dato elementare per l'eser-

[5] L'espressione si trova due volte: *II Apol.*, VII, 3 e XIII, 3.

cizio dell'intelligenza e della coscienza [6].

L'origine stoica evidente del vocabolario di Giustino su questo punto ha condotto la maggior parte dei critici a interpretare il suo pensiero nel senso di una identità tra la ragione umana e il Verbo divino. Ma, in qualunque modo si tentasse di girarla, sia nel senso razionalista di Harnack, sia nel senso soprannaturalistico di Pfättisch, questa concezione restava insoddisfacente. Un grande progresso è stato compiuto da G. Andresen [7], il quale ha mostrato in effetti che il punto di partenza delle difficoltà era un errore riguardante il substrato filosofico. In realtà, se il vocabolario di Giustino è stoico, esso copre un pensiero platonico. Qui ancora è il platonismo medio a costituire il *milieu* del pensiero di Giustino: infatti non si trova nel platonismo medio l'espressione σπερματικὸς λόγος, come R. Holte [8] ha fatto notare ad Andresen, ma essa si trova in Filone, presso il quale designa l'azione del Verbo trascendente sullo spirito umano. Si tratta dunque di una partecipazione (μέθεξις) nel senso platonico del termine. D'altra parte le ἔμφυτοι ἔννοιαι devono essere concepite nel senso platonico di idee innate.

A partire di là il pensiero di Giustino sembra poter essere compreso nel senso di Holte, il quale ha dimostrato, contro Andresen, che bisognava distinguere in Giustino lo σπερματικὸς Λόγος e gli σπέρματα τοῦ Λόγου. Questi semi sono una partecipazione del Logos nello spirito umano; essi derivano dall'azione del Logos, che insemina così le intelligenze. Sono dei semi non nel senso stoico o platonico di una conoscenza incoativa che lo spirito deve condurre alla sua perfezione, ma di una conoscenza infima, cui soltanto il Verbo incarnato darà la perfezione [9].

[6] Cfr. R. Holte, *Logos Spermatikos*, cit., pp. 136-137.

[7] *Justin und der mittlere Platonismus*, in « ZNW », XLIV (1952-1953), pp. 170-177. Le pagine di M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, pp. 316-320, sono confuse.

[8] *Logos Spermatikos*, cit., p. 145.

[9] Cfr. G. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos*

Cosí il pensiero dei filosofi non è mai stato che un seme. Il termine σπέρμα ricopre qui l'espressione ἀπὸ μέρους, parziale, usata pure da Giustino.

Ciò ha una conseguenza importante che Holte sottolinea [10]. Come è il Verbo stesso la fonte della conoscenza parziale della verità data ad ogni uomo, cosí è lui l'oggetto e la norma di questa conoscenza. Quando Giustino scrive che Socrate o Eraclito sono vissuti secondo il Λόγος, egli non vuol dire secondo la ragione, ma secondo il Verbo. Ciò che Socrate ed Eraclito hanno conosciuto è dunque proprio il Verbo, che è la Verità stessa. Soltanto che essi non l'hanno conosciuto che indistintamente (ἀμυδρῶς), parzialmente (ἀπὸ μέρους). Giustino non ravvisa qui la differenza di contenuto tra la verità conosciuta per rivelazione di Cristo e la verità intravista per partecipazione al Logos. La differenza riguarda soltanto la pienezza, la certezza e la chiarezza. In questo senso, come sottolinea Giustino, tutte le filosofie sono imperfette e false. Non c'è alcun abbozzo presso di lui di un ordine di verità naturale che sarebbe l'oggetto della ragione e di un ordine di verità soprannaturale che sarebbe oggetto della rivelazione, ma vi è una conoscenza oscura e una conoscenza chiara della unica Verità che è il Verbo [11].

Rimane il fatto che Giustino non precisa come concepisce l'azione del Logos spermatikos che suscita i germi nello spirito [12], ma ciò deriva piú dalla teoria della conoscenza che dalla teologia. Da una parte il Logos ha dato all'uomo la ragione, essenzialmente come attitudine a discernere il vero dal falso, il bene dal male; ma non ha dato soltanto questa attitudine. Per Giustino ogni uomo conosce le verità fondamentali: egli rifiuta completamente l'idea di un relativismo riguardante il contenuto del bene e del male; i costumi devono essere giudicati dalla ra-

wider das Christentum, Berlin, 1955, pp. 340-343; R. Holte, *Logos Spermatikos*, cit., p. 144.

[10] R. Holte, *Logos Spermatikos*, cit., pp. 158-161.

[11] Cfr. pure Atenagora, *Suppl.*, 7.

[12] Cfr. R. Holte, *Logos Spermatikos*, cit., p. 157.

gione. È verosimile che Giustino consideri queste verità fondamentali alla maniera platonica, come innate nello spirito, nel senso che questo non le forma spontaneamente a partire dall'esperienza, ma ne prende solamente coscienza. Ma ciò non implica in Giustino la reminiscenza platonica, poiché egli rifiuta formalmente la metempsicosi.

Accanto a ciò, Giustino conosce una seconda spiegazione che consiste nel dire che le verità conosciute dai filosofi sono dei prestiti presi dalla rivelazione: « È dai nostri dottori, vogliamo dire dall'insegnamento dei profeti, che Platone trae la sua teoria quando dice che Dio plasmò la materia informe per farne il mondo. Per convincervene, ascoltate le parole stesse di Mosè » (*I Apol.*, LIX, 1). E Giustino cita *Gen.* 1, 1-3. E piú oltre: « Platone nel *Timeo* cerca, secondo i principi naturali, che cos'è il figlio di Dio e si esprime cosí: Egli l'ha impresso in forma di X sull'universo (*Tim.*, 36 b). È a Mosè che deve questa nozione » (*I Apol.*, LX, 1). Giustino cita poi il racconto del serpente di bronzo e continua: « Platone lesse questo racconto ma senza comprenderlo bene. Non vide che questo segno era una croce; credette che fosse una X e disse che dopo Dio il primo principio era impresso in forma di X sull'universo. Non siamo noi che pensiamo come gli altri, ma sono gli altri che traggono da noi ciò che dicono » (*I Apol.*, LX, 5-8).

Questa argomentazione riposa essenzialmente sulla cronologia; è questo che spiega come uno dei punti sui quali gli apologisti insistono di piú sia l'anteriorità degli autori biblici sui filosofi greci. Ciò è proprio nello spirito di una epoca di crisi filosofica, dove si crede piú alla rivelazione che alla ragione. È il tempo in cui i giudei attribuiranno a Henoch o a Lomech le loro apocalissi, mentre i Greci collegheranno i loro oracoli a Ermes Trismegisto e alla Sibilla. Il grande criterio della verità è l'antichità. Già per Giustino Mosè è « il primo dei profeti, piú antico degli scrittori della Grecia » (*I Apol.*, LIX, 1). Perciò « tutto quanto i filosofi e i poeti hanno detto dell'immortalità dell'anima, dei castighi che seguono la morte, della con-

templazione delle cose celesti, essi ne hanno ricevuto i princípi dai profeti » (*I Apol.*, XLIV, 9).

Ciò che è solo affermato da Giustino, Taziano si sforza di stabilirlo mediante ricerche cronologiche: « Conviene dimostrare che la nostra filosofia è piú antica della civiltà dei Greci: come punti di riferimento noi prenderemo Mosè e Omero » (*Or. ad Graec.*, 31). A questo scopo Taziano si appoggia sui calcoli fatti dagli antichi sull'epoca di Omero: « I discepoli di Cratete dicono che egli è vissuto 80 anni dopo la guerra di Troia; quelli di Eratostene 100 anni ». Ma quand'anche fosse contemporaneo della guerra di Troia egli sarebbe posteriore a Mosè (*Or. ad Graec.*, 36). D'altronde Taziano non si ferma qui: « Bisogna che io mi affretti a mostrare con ogni precisione che Mosè è anteriore non soltanto a Omero, ma pure agli scrittori piú antichi, Lino, Filammone, Anfione, Orfeo, Museo, la Sibilla » (*Or. ad Graec.*, 41). E conclude: « Da quanto è stato detto risulta che Mosè è piú antico degli eroi e delle città (della Grecia). Bisogna perciò aver fede in colui che lo supera per l'età piuttosto che nei Greci che hanno attinto le loro dottrine a queste fonti senza comprenderle » (*Or. ad Graec.*, 40).

A sua volta Teofilo di Antiochia dedica alla dimostrazione della antichità della rivelazione biblica la terza parte del suo libro: « Voglio mostrarti la nostra posizione nel tempo. Tu vedrai cosí che la nostra dottrina non è né recente, né leggendaria, ma piú antica e piú vera di quella dei poeti e degli scrittori che hanno parlato dell'incerto » (*Ad Autol.*, III, 16). Dopo sapienti calcoli, conclude cosí: « Dalla creazione del mondo al diluvio contiamo 2242 anni; dal diluvio ad Abramo, 1036; da Abramo a Mosè, 660; da Mosè a David, 498; da David alla cattività, 518 anni, 6 mesi, 10 giorni; dalla fine della cattività a Marco Aurelio, 741. Il totale fa 5695 » (III, 28). Ora la guerra di Troia è posteriore a Mosè di 900 o 1000 anni (III, 29). Teofilo può dunque dire lui pure: « I castighi predetti dai profeti, i poeti e i filosofi che

sono loro posteriori li hanno tratti dalle Sacre Scritture » (I, 14; cfr. pure III, 23).

Si pone allora il problema della relazione tra la dottrina dei prestiti dalla Scrittura e quella della ragione naturale. R. Holte tenta di stabilire che esse riguardano oggetti diversi [13]: la ragione non farebbe conoscere che i principi del bene e del male e la falsità della idolatria (*I Apol.*, V, 3); è ai prestiti che sono attribuite le dottrine piú precise. I testi vanno in questo senso. Si noti che Socrate è nominato in occasione della partecipazione al Logos, Platone a proposito dei prestiti. Resta il fatto che le formule sono assai generali e permettono di ammettere pure una duplice fonte per le stesse verità. Giustino da una parte scrive: « Tutti i principi giusti che i filosofi e i legislatori hanno espresso e scoperto, essi li debbono al fatto di aver conosciuto e contemplato parzialmente il Verbo » (*II Apol.*, X, 2); e dall'altra: « Tutto ciò che i filosofi e i poeti hanno detto dell'immortalità dell'anima, dei castighi che seguono la morte, della contemplazione delle cose celesti e altre dottrine simili, essi ne hanno ricevuto i principi dai profeti. Presso tutti si trovano dei semi (σπέρματα) di verità » (*I Apol.*, XLIV, 9-10) [14].

Una terza fonte indicata da Giustino è l'azione dei demoni. Ma questa riguarda soltanto un ambito determinato, quello dei miti dei poeti. Giustino vi vede delle « invenzioni dei demoni per ingannare e fuorviare gli uomini » (*I Apol.*, LIV, 1). Ma qual è l'origine di tali invenzioni: « I demoni sapevano dai profeti che Cristo doveva venire e che gli empi sarebbero puniti col fuoco. Ma essi non comprendevano bene il senso di queste profezie che conoscevano e imitavano inopportunamente quanto è detto del nostro Cristo » (LIV, 2-4). Giustino dà degli esempi: la storia di Dioniso è ispirata dalla profezia di *Gen.* 49, 1-10

[13] *Ibidem*, pp. 162-165.

[14] Si osservi che σπέρματα è riferito qui alle verità prestate, il che conferma proprio che l'accento è posto sul carattere imperfetto della dottrina, piú ancora che sulla sua origine nell'azione del Verbo (cfr. R. Holte, *Logos Spermatikos*, cit., p. 142).

sul sangue del grappolo; quella di Perseo dal passo di *Isaia* sulla vergine che concepisce; quella di Asclepio dall'annuncio delle guarigioni operate dal Messia. Come si vede, questa interpretazione si riduce a quella dei prestiti dalla rivelazione.

Rimane infine il problema di sapere se Giustino conosce una quarta fonte, un'ispirazione particolare accordata ad alcuni sapienti. Questa dottrina è in Filone; R. Holte contesta la sua presenza in Giustino [15]. Il testo che pone il problema è all'inizio del *Dialogo*; scrive Giustino: « La filosofia è un bene assai grande (μέγιστον κτῆμα) ed assai prezioso agli occhi di Dio (τιμιώτατον Θεῷ) [16]. Sono veramente santi (ὅσιοι) coloro che hanno applicato il loro spirito (νοῦς) alla filosofia. Ma che cos'è la filosofia? Perché venne inviata (κατεπέμφθη) agli uomini ed è ignorata dalla maggior parte? Perché se la conoscessero, essi non sarebbero né platonici, né stoici, né peripatetici, né teoretici, né pitagorici, poiché essa è una scienza (ἐπιστήμη) unica. Vi dirò perché ha preso parecchi titoli. Accadde che coloro che vi si applicarono per primi divennero celebri; i loro successori li seguirono non piú per cercare la verità, ma perché scossi dalla forza d'animo dei primi » (*Dial.*, II, 1-2).

È chiaro che la filosofia è presentata qui come inviata agli uomini; i filosofi sono degli uomini sacri. Questo dono di Dio è stato poi corrotto nelle scuole filosofiche. Noi abbiamo la concezione della filosofia come di una sapienza, una voce di unione a Dio (II, 1), rivelata a qualche saggio all'origine e poi caduta in decadenza. R. Holte pensa che questi saggi non possono essere che i profeti dell'Antico Testamento e che l'idea di una rivelazione particolare fatta ad altri che ai giudei è in contraddizione col pensiero di Giustino. Notiamo che questa dottrina di una rivelazione primitiva e della sua degradazione deriva dalle concezioni greche del tempo. Giustino l'ha accettata? Per lui la Si-

[15] *Ibidem*, p. 165.

[16] L'espressione proviene da *Tim.*, 47b, e sarà ripresa da Clemente (*Strom.*, I, 15, 67, 4).

billa è una pagana, ed essa è certamente ispirata (*I Apol.*, XX, 1; XLIV, 12). Ci sembra dunque che Giustino abbia ammesso una certa ispirazione al di fuori di Israele; questa concezione tuttavia in lui non è che un abbozzo. È essa che ci tratterrà soprattutto presso Clemente Alessandrino.

2. *Clemente Alessandrino e la tradizione primitiva*

Per sommi capi le spiegazioni che ci dà Clemente si riducono a quelle che Giustino già proponeva, ma egli conferisce a queste spiegazioni degli sviluppi assai piú considerevoli, che ci permettono di cogliere meglio il loro significato e di vedere la loro complementarietà piú che la loro opposizione. Soprattutto dà loro una proporzione inversa: fa molto meno appello alla spiegazione mediante la ragione naturale e assai di piú alla spiegazione per mezzo della tradizione nelle sue diverse forme. Con ciò appare come piú dipendente dall'ambiente filosofico del tempo. È pure possibile che egli abbia voluto rispondere alla critica di Celso che senza dubbio mirava a Giustino, come ha dimostrato G. Andresen [17], e che sia stato cosí condotto a sottolineare ciò che è tradizionale.

Nel libro I degli *Stromata*, Clemente dà due elenchi delle tesi sulla questione. Il primo comprende tre fonti: « La filosofia greca, dicono alcuni, tocca in qualche modo la verità per approssimazione (περίπτωσις), ma vagamente (ἀμυδρῶς) [18] e parzialmente; altri vogliono che essa riceva il suo impulso dal diavolo; alcuni hanno espresso l'opinione che ogni filosofia sia stata ispirata (ἐμπνεῦσαι) da qualche potenza (δυνάμεις) subordinata » (*Strom.*, I, 16, 80, 5). Abbiamo già due tipi diversi di spiegazione: l'uno

[17] *Logos und Nomos*, cit.

[18] Giustino designava con lo stesso avverbio la conoscenza di Dio presso i pagani (*II Apol.*, XIII, 5). È d'origine platonica (*Tim.*, 71b; *Rep.*, 597a). Albino usa ἀμυδρός in riferimento al mito della caverna (*Epit.*, XXVII, 4).

mediante l'esercizio del pensiero che a tastoni giunge talvolta a cogliere giusto; l'altro per mezzo di un intervento soprannaturale, sia esso quello degli angeli o dei demoni.

Un altro elenco è assai diverso. « Alcuni dicono che i Greci hanno professato alcune tesi della vera filosofia per approssimazione (περίπτωσις) ». E il seguito mostra che si tratta di un puro caso (ταὐτόματον). Altri ritengono che si tratti della « fortuna » (συντυχία). « Si dice pure che i Greci hanno avuto una nozione naturale (φυσικὴ ἔννοια) », o ancora « un senso comune (κοινὸς νοῦς) ». Si dice ancora che si tratta « di un dono di predicazione o d'ispirazione (προαναφώνησις, συνεκφώνησις) ». Infine « altri vogliono che i filosofi abbiano detto certe cose in quanto riflesso (ἔμφασις) della verità » (*Strom.*, I, 19, 94, 1-4).

Questo testo è stato studiato da vicino da E. Molland [19], il quale riprende la possibilità della περίπτωσις. E Clemente farà una volta o l'altra allusione a questa ipotesi. Piú importanti sono le teorie della φυσικὴ ἔννοια e del κοινὸς νοῦς. Esse implicano un'attitudine naturale dell'intelligenza a conoscere Dio e che è un dono di Dio. Clemente ritornerà a piú riprese sull'idea che l'intelligenza (σύνεσις) è un dono di Dio (*Strom.*, VI, 8, 63, 1; VI, 17, 157, 3) e pure la σοφία (I, 4, 25, 4). Si ritroverà in Tertulliano l'equivalente del κοινὸς νοῦς col *sensus communis* o il *publicus sensus* (*De anima*, II, 1).

Questo senso comune permette all'uomo di farsi una nozione naturale (φυσικὴ ἔννοια) di Dio, che è chiaramente intesa da Clemente nel senso platonico di un'idea innata. « Essa viene insinuata (ἐνεστάχθαι) nell'uomo alla sua creazione » (*Strom.*, VII, 2, 8, 2; cfr. pure *Protrept.*, VI, 68, 2-3) [20]. Clemente ricorda che Senocrate credeva d'incontrare questa nozione (ἔννοια) anche presso gli ani-

[19] *The Conception of the Gospel in Alexandrian Theology*, Oslo, 1938, pp. 49-52; *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy*, « Symb. Osl. », XV-XVI (1936), pp. 57-85.

[20] Ciò sarà abbondantemente sviluppato da Tertulliano: « L'anima è precedente alla profezia. Sin dall'origine la coscienza (*conscientia*) di Dio è data all'anima » (*Adv. Marc.*, I, 10, 3. Cfr. *De test. animae*, I, 6; *Adv. Marc.*, V, 16, 2).

mali [21]; a maggior ragione essa esiste presso gli uomini (*Strom.*, V, 13, 87, 5). Cosí « vi è una conoscenza oscura (ἀμαυρά) di Dio pure presso i pagani » (*Strom.*, VI, 8, 64, 6). Tale conoscenza è assai imperfetta (*Strom.*, V, 14, 134, 1), tuttavia è reale. Clemente designa questa nozione col termine πρόληψις: « Ogni razza ha una stessa e unica prenozione (πρόληψις) riguardo a colui che impone la propria autorità » (*Strom.*, V, 14, 133, 9). Questo termine πρόληψις ha un senso tecnico: esso indica una nozione primitiva, non innata, ma anteriore all'ἔννοια presso gli stoici. Nel platonismo medio nel secondo secolo della nostra era è un sinonimo di ἔννοια e indica come esso l'idea innata [22].

La conoscenza κατ' ἔμφασιν introduce una nuova considerazione. Qui si tratta della conoscenza di Dio nello specchio dell'anima. Nella misura in cui l'anima conosce se stessa, essa conosce Dio di cui è l'immagine. Clemente sottolinea che questa conoscenza « per riflesso (ἔμφασις) e trasparenza (διάφασις) », « è quella per la quale i piú penetranti (ἀκριβῶς) dei filosofi greci vedono Dio » (*Strom.*, I, 19, 94, 7). Clemente dà al termine ἔμφασις lo stesso senso quando scrive: « Un riflesso (ἔμφασις) dell'unico Dio è naturale (φυσική) ovunque a tutti gli uomini che pensano giusto » (V, 13, 87, 2). Molland sottolinea a buon diritto l'importanza di questo tema, che compare prima in Teofilo, con l'immagine dello specchio (*Ad Autol.*, I, 2). Avremo l'occasione di ritornare sulla sua interpretazione; resta il fatto che esso svolgerà un grande ruolo nel pensiero greco successivo. È la via della conoscenza di Dio mediante il ritorno dell'anima a se stessa, dopo la conoscenza di Dio per mezzo del mondo esterno.

Abbiamo lasciato da parte un'ultima interpretazione, quella che vede nelle verità filosofiche l'effetto di una προαναφώνησις o di una συνεκφώνησις. L'interpretazione

[21] Cosí pure Ireneo, *Adv. haer.*, II, 6, 2. Ma Clemente non riprende la teoria per proprio conto.

[22] R. Holte, *Logos Spermatikos*, cit., p. 139. Cfr. pure M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, cit., pp. 227-228, 279-280. Il termine è già usato da Giustino in questo senso.

di questi termini ci è data da Clemente stesso quando dice che quelle sono delle forme di « profezia ». E. Molland ha bene analizzato questo passo [23]; egli fa evidentemente allusione alla teoria di Clemente secondo la quale i filosofi greci sono l'oggetto di un'ispirazione parallela benché inferiore a quella dei profeti giudaici: « I Greci hanno parlato sotto una mozione (κινούμενοι) » (*Strom.*, VI, 7, 55, 4). Questa sembra proprio l'idea piú originale di Clemente. Non si tratta piú di una conoscenza comune di Dio, ma di una conoscenza piú elevata riservata ad alcuni. Clemente la distingue chiaramente dalla πρόληψις (*Strom.*, V, 14, 133, 9); essa riguarda in particolare ciò che di per sé è inaccessibile alla semplice ragione [24].

Un testo di Clemente sviluppa con precisione questa idea di una ispirazione (ἐπίπνοια) particolare di cui sono oggetto gli uomini eminenti, cioè i filosofi in vista della loro missione [25]: « Il Pastore si prende cura delle sue pecore individualmente e la sua protezione accompagna piú da vicino soprattutto coloro che sono notevoli per la loro natura e capaci di contribuire ad aiutare le folle. Costoro sono i capi e i maestri per i quali l'operazione della Provvidenza si manifesta eminentemente, ogni volta che Dio vuol fare del bene agli uomini mediante la cultura (παιδεία) o con qualche principio e disposizione » (*Strom.*, VI, 17, 158, 1-2). Cosí oltre alla ragione comune, Clemente vede nella filosofia, secondo il significato che dà del termine, nella sapienza di certi pagani, un'assistenza particolare di Dio.

Se confrontiamo ora questa lista con la precedente, vediamo infatti che essa distingue ugualmente due fonti principali, e che sono le stesse. Da una parte vi è la conoscenza naturale di Dio, assai elementare, accessibile a tutti gli uomini e che può essere raggiunta per περίπτωσις, per φυσικὴ ἔννοια, per κοινὸς νοῦς, per ἔμφασις. Peraltro vi è

[23] *Op. cit.*, pp. 50-51.
[24] *Ibidem*, p. 51.
[25] Cfr. pure *Protrept.*, VI, 71, 1 in cui si parla dell'ἐπίπνοια dei filosofi.

una conoscenza che suppone un'interpretazione soprannaturale di cui soltanto alcuni sono l'oggetto e che riguarda verità piú alte; è ciò che il nostro testo chiama προαναφώνησις. Ma Molland ha pienamente ragione di porre nello stesso gruppo le teorie del primo elenco che attribuiscono la filosofia agli angeli, buoni o cattivi [26]. Tutto ciò costituisce un insieme di cui dovremo cogliere la struttura.

Se confrontiamo Clemente con Giustino vediamo la differenza. Mentre Giustino, salvo un'eccezione, attribuiva indistintamente ad una stessa azione del Λόγος ogni verità conosciuta dai pagani prima di Cristo, Clemente distingue due temi diversi. Da una parte vi è una conoscenza comune, dovuta al λόγος, alla ragione, che è essa stessa un dono di Dio; questa conoscenza è naturale e accessibile a tutti. Ma d'altra parte vi è un'azione del Λόγος presso alcuni Greci che ne fa una sorta di profeti del mondo pagano e che richiede un'assistenza speciale di Dio. Questa dottrina, come ha visto Molland, è sviluppata per la prima volta da Clemente. È essa che dovremo studiare; vedremo i rapporti che essa stabilisce con una terza teoria, quella dei plagi, che si trovava già in Giustino, che è ripresa frequentemente da Clemente e che si chiarirà, forse, alla luce della precedente.

Diamone innanzitutto le grandi linee. Clemente presenta la filosofia come rappresentante per i Greci un'economia parallela alla Legge: « Le economie (περιτροπαί) salvifiche, secondo un'evoluzione ordinata, si distribuiscono secondo i tempi, i luoghi, le dignità, le gnosi, le eredità, le liturgie, elevandosi ciascuna nel suo ordine progressivamente sino alla contemplazione del Signore nella eternità. Per questo egli ha dato i comandamenti, i primi e i secondi, scaturenti da un'unica sorgente, non permettendo che coloro che erano prima della Legge fossero senza Legge, né che coloro che non avevano inteso la filosofia barbara fossero senza freno. Agli uni ha dato i comandamenti, agli altri la filosofia, affinché colui che non

[26] E. Molland, *op. cit.*, pp. 50-51.

crede non possa giustificarsi (*Gal.* 3, 19). E conduce cosí mediante le due progressioni, la greca e la barbara, alla perfezione della fede » (*Strom.*, VII, 2, 10-11)[27]. E ancora: « Come il kerygma è venuto oggi nel suo tempo, cosí la Legge e i profeti sono stati dati nel loro tempo ai barbari e la filosofia ai Greci, abituando le loro orecchie al kerygma » (VI, 6, 44, 1). Cosí la filosofia ha svolto per i Greci un ruolo parallelo a quello della Legge per i giudei. Si noti tuttavia che la filosofia è inferiore non soltanto al Vangelo, ma alla Legge: in effetti « ai giusti secondo la Legge è mancata la fede, ma ai giusti secondo la filosofia è mancata non soltanto la fede nel Signore, ma l'allontanamento dall'idolatria » (VI, 6, 45, 4).

Questo disegno viene dalla provvidenza che vuole rendere possibile a tutti la salvezza. Clemente si esprime chiaramente sin dal libro I degli *Stromata*: « La filosofia era necessaria ai Greci per la giustificazione prima della venuta del Signore... Infatti Dio è la fonte di tutti i beni; degli uni principalmente, come i due Testamenti, degli altri in modo subordinato (κατ' ἐπακολούθημα), come la filosofia. Ma si può anche dire che è a titolo principale che essa è stata allora data ai Greci prima che il Signore non li chiami: infatti essa costituiva l'educazione (ἐπαιδαγώγει) dell'ellenismo verso il Cristo, come la Legge costituiva quella degli Ebrei » (*Strom.*, I, 5, 28, 1-3). L'essenziale è detto qui: la filosofia viene da Dio; essa costituisce per i Greci una preparazione al Cristo come la Legge per gli Ebrei; è per essa che la salvezza era loro possibile.

Ciò è ripreso piú oltre: « Paolo ci ha insegnato chiaramente che l'unico e solo Dio era conosciuto dai Greci in modo pagano (ἐθνικῶς), dai giudei in modo giudaico, da noi in modo nuovo e spirituale. Cosí oltre al fatto che lo stesso Dio è il corego dei due Testamenti, egli è pure il donatore per i Greci della filosofia greca, con la quale

[27] Cfr. pure *Strom.*, VI, 8, 64, 4: « Non soltanto le alleanze principali, ma pure i modi d'istruzione (διδασκαλίαι) dei Greci e dei barbari vengono da Dio ».

l'Onnipotente è glorificato dai Greci » (*Strom.*, VI, 5, 41, 7-42, 1). E la ragione di questo dono è, come per Giustino, di permettere la salvezza ai pagani: « Come, dando loro i profeti, Dio voleva che i giudei fossero salvati, cosí egli ha suscitato come profeti propri dei Greci nella loro lingua i piú notevoli tra di loro, nella misura in cui erano capaci di ricevere il dono di Dio » (VI, 5, 42, 3)[28].

Clemente non esita a chiamare la filosofia un'alleanza: « Se, in modo generale, tutte le cose necessarie e utili alla vita vengono a noi da Dio, la filosofia è ancora piú data ai Greci come un'alleanza (διαθηκή) propria a loro, essendo un grado (ὑποβάθρα) della filosofia di Cristo » (*Strom.*, VI, 8, 67, 1). Clemente osserva pure, contrariamente a Taziano che criticava la vita dei filosofi, « che usare la filosofia non è da uomini cattivi. Ma se essa è data ai migliori dei Greci, si vede chiaramente da dove essa viene, cioè, evidentemente, dalla provvidenza che distribuisce a ciascuno ciò che gli conviene con giustizia. È dunque opportunamente che la Legge è stata data ai giudei e la filosofia ai Greci sino alla venuta di Cristo » (*Strom.*, VI, 17, 159, 8-9). È chiaro che, come la Legge giudaica, la filosofia non è il mezzo di salvezza se non fino alla venuta di Cristo. Come il lampo non ha piú ragione d'essere quando si è alzato il sole, cosí è di essa alla venuta di Cristo (V, 5, 29, 5).

Questa filosofia ha avuto i suoi profeti, come la Legge ha avuto i suoi. Depositari ne sono alcuni uomini eminenti, nei quali si manifesta una certa azione di Dio. Cosí leggiamo: « Le invenzioni (ἐπίνοιαι) degli uomini valorosi (ἐναρεῖοι) si fanno per qualche ispirazione (ἐπίπνοια) divina, essendo l'anima nelle buone disposizioni e comunicandosi la volontà divina alle anime » (*Strom.*, VI, 17, 157, 4). Questa allusione agli uomini superiori ritorna a

[28] Cfr. pure *Strom.*, I, 20, 99, 3: « Anticamente la filosofia giustificava per se stessa i Greci »; VI, 14, 110, 3: « Dio ha dato ai Greci la filosofia, per lo meno, quando la fede non esisteva »; VI, 17, 153, 1: « La filosofia è stata data dalla divina provvidenza come preparazione alla perfezione di Cristo ».

due riprese (cfr. V, 14, 134, 1). Clemente cita alcuni di questi ispirati. Omero ha parlato del Padre e del Figlio, come per una divinazione felice (εὐστόχου μαντείας) (*Strom.*, V, 14, 116, 1)[29]. « Platone e Pitagora, per una sorta di felice parola di divinazione (μαντείας εὐστόχου φήμη)[30], hanno incontrato la verità in alcune parole profetiche non senza l'assistenza di Dio (οὐκ ἀθεεί) e l'hanno conosciuta almeno parzialmente (κατὰ μέρη), esprimendo un riflesso (ἔμφασις) della verità » (V, 5, 29, 4).

Osserviamo che, in quasi tutti questi passi, Clemente giustappone questa spiegazione a quella dei prestiti. Quest'ultima era tradizionale e Clemente insinua prudentemente la sua. Cosí, nell'ultimo passo, ha cominciato col dire che « Pitagora e i suoi discepoli sono con Platone coloro che tra i filosofi hanno piú frequentato il legislatore (Mosè), come si può dedurre dai loro scritti » (*Strom.*, V, 5, 29, 3). Ma rimane il fatto che questa spiegazione non è la sola e che la prima non può ridurvisi. Bisogna dunque esaminare questa in dettaglio.

Si tratta quindi di un'ispirazione dei filosofi. Ma di quali filosofi? Abbiamo visto nominare Omero, Pitagora e Platone. Clemente non fa alcuna allusione ai suoi contemporanei in questi passi, neppure a dei filosofi recenti, anzi, inaugura il libro VIII degli *Stromata* con una critica di questi e un elogio degli antichi: « I piú antichi (παλαίτατοι) dei filosofi non erano portati alle discussioni ed alle aporie... Ma i filosofi greci recenti (νεώτεροι) per vana ambizione si esercitano nel rifiuto della controversia » (VIII, 1, 1, 1). Questa critica può venire, come l'insieme del libro, dalla critica fatta da Antioco d'Ascalona alla Nuova Accademia e al suo scetticismo[31], ma Clemente la riprende per suo conto. Vedremo che questa origine stessa non è senza interesse per noi.

[29] Cfr. pure *Paed.*, I, 6, 36, 1: Omero profetizza (μαντεύεται).

[30] L'espressione viene da Platone, *Leggi*, VII, 792d. Ma la fonte immediata sembra essere Filone, *De vita Moys.*, I, 22, che cita *Strom.*, II, 19, 100, 3 con lo stesso termine συνδραμών. In *Strom.*, I, 7, 38, 1. Clemente oppone εὐστοχεῖν a περίπτωσις.

[31] Cfr. Numenio (Eusebio, *Praep. ev.*, XIV, 9).

In questa prospettiva si chiariscono certe parti del libro I degli *Stromata* che potrebbero sembrare uno sfoggio di erudizione inutile. Clemente procede per tre stadi successivi. Nel cap. 14 ci dà una storia della filosofia che comincia con Orfeo, Lino e i piú antichi (παλαίτατοι) poeti. Poi vengono i sette sapienti. Clemente getta, *en passant*, l'osservazione che essi sono posteriori, aggiungendo che lo dimostrerà successivamente. Poi descrive le tre scuole principali: l'italica che risale a Pitagora, la ionica a Talete, l'eleatica a Senofane (I, 14). Si noti l'accento posto sugli antichi sapienti, l'importanza data ai presocratici. Platone, Aristotele, gli stoici appaiono come dei discepoli e non viene loro dato alcun valore [32].

Ma il capitolo successivo è ancora piú curioso; in esso Clemente vuole stabilire la dipendenza della filosofia greca in rapporto alla filosofia barbara. Il termine barbaro può avere due sensi in Clemente: spesso designa gli Ebrei, ma sovente designa pure i popoli non greci in generale, e in certi casi può esserci equivoco. Ora qui si tratta del secondo senso. Esso mostra che la maggior parte dei piú antichi (πρεσβύτατοι) filosofi sono stati barbari di razza, come Pitagora, Orfeo, Omero, Talete, che hanno studiato presso dei barbari: « Talete ha frequentato i profeti degli Egiziani; Pitagora pure, in modo che, essendo penetrato nei santuari (ἄδυτα), ha appreso la filosofia mistica; ed ha frequentato i migliori dei Caldei e dei Magi. Platone è stato in Egitto e non nega che le cose piú belle siano pervenute alla filosofia dai barbari » (*Strom.*, I, 15, 66, 2). E una lunga serie di particolari corrobora la tesi.

Clemente giunge a concludere: « La filosofia, questa cosa cosí utile, è dunque fiorita nei tempi antichi (πάλαι) presso i barbari, manifestandosi secondo le razze; ed è piú tardi che essa è venuta presso i Greci. Coloro che vi presiedono sono i profeti d'Egitto, i Caldei d'Assiria, i Drudi della Gallia, i Filosofi dei Celti, i Magi dei Persi e

[32] Cfr. G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., pp. 113-132 per i paralleli col platonismo medio. Cfr. pure R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, London, 1957, pp. 25-28.

i Gimnosofisti dell'India; e ancora altri filosofi barbari che formano due famiglie, i Sarmani e i Branmani. Vi sono pure presso gli Indiani coloro che ubbidiscono ai precetti di Budda » (*Strom.*, I, 15, 71, 3-6). Ecco dunque i veri maestri della filosofia secondo Clemente: non soltanto occorre risalire ai piú antichi greci, ma, al di là di questi, ai barbari che li hanno preceduti. Da loro vengono « le dottrine piú numerose e piú valide di Platone e di Pitagora » (I, 15, 68, 1). I Greci non sono che dei bambini: sono i barbari ad avere la verità antica (I, 29, 180, 5)[33].

È chiaro che Clemente vede qui un argomento apologetico per stabilire la precedenza della sapienza biblica sulla sapienza greca. Ma è certo pure che in tutta questa parte degli *Stromata* vi è una filosofia della storia della filosofia che non è senza interesse. Essa fa risalire il meglio della filosofia ai periodi piú remoti[34], sminuisce l'ellenismo a profitto dei popoli barbari e si appoggia piú sulla autorità dei sapienti che sulla ragione. Tutto ciò costituisce una visione tradizionalista della filosofia, piú religiosa che scientifica, che Clemente non ha inventato e di cui dobbiamo cercare l'origine.

Sappiamo che nel *Protrettico* Aristotele tracciava una storia della σοφία. Ne mostrava le tappe successive dopo le invenzioni pratiche e quelle delle arti; si vedevano poi i sapienti, i fisici e infine i teologi. Aristotele è il primo ad aver tentato questa sintesi[35], ma non è a lui che si ispira Clemente. In effetti la concezione di Aristotele è quella di un progresso della filosofia, che raggiunge con lui il suo punto piú alto. Ora, abbiamo visto che Clemente è lontano dal condividere questa visione ottimistica. Ma

[33] Cfr. pure *Protrept.*, V, 57. Per il platonismo medio, cfr. G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., pp. 200-208. Numenio nomina i Bramani e i Magi (Eusebio, *Praep. ev.*, IX, 7, 1).

[34] Cfr. *Strom.*, VII, 1, 2, 2: Clemente si chiede che cos'è piú degno di stima nelle dottrine e risponde: « La filosofia piú antica (ἀρχαιοτάτην) e la profezia antica (πρεσβίστην) ».

[35] O. Gigon, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, in *Recherches sur la tradition platonicienne*, Vandoeuvres-Genève, 1955, p. 27.

ci ricordiamo che il libro VIII degli *Stromata* comincia con una critica dei filosofi recenti (νεώτερος). Sappiamo peraltro che egli è ispirato da Antioco d'Ascalona. Ora, O. Gigon ha notato che con Antioco e Posidonio eravamo in presenza di una concezione della storia della filosofia ispirata ad Aristotele, ma che riteneva che la filosofia posteriore a costui fosse una decadenza e che bisognava ritornare agli antichi [36].

D'altra parte Aristotele non faceva risalire la filosofia propriamente detta al di là di Talete. Abbiamo visto che Clemente le dava delle origini molto piú antiche. Ciò caratterizza ugualmente l'epoca di Posidonio. Se la filosofia è l'attività essenziale dell'uomo, « essa deve essere antica quanto la razza umana ». Cosí ci si sforza di rintracciarle delle origini ben al di là di Talete sin nei tempi mitici. Cosí Posidonio fa scoprire come primi filosofi « per gli Asiatici il fenicio Mosco, per gli Africani il libico Atlas e per l'Europa il tracio Zalmoxis » [37]. Si osservi che questi « Urphilosophen » sono precisamente dei barbari e che ogni popolo ha un suo iniziatore. Tutto ciò ricorda molto Clemente [38].

Troviamo cosí abbozzate le grandi linee della concezione presentata da Clemente: tappe della filosofia dei tempi primitivi, carattere privilegiato dei barbari a causa della loro antichità, rispetto delle tradizioni antiche e critica degli sviluppi recenti. All'epoca di Clemente nuovi elementi avevano rafforzato questa tesi: è l'epoca in cui i « filosofi barbari » esercitano la loro propaganda nell'impero; è pure quella in cui si esaltano le tradizioni primitive, in cui circolano gli oracoli di Orfeo e le profezie delle Sibille, in cui si scrivono gli oracoli caldei. Svilup-

[36] *Ibidem*, pp. 36-37.

[37] *Ibidem*, p. 30 con rinvio a Diog. Laert., I, 1.

[38] Cfr. pure H. Lewy, *Aristoteles and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli*, in « HTR », XXI (1938), pp. 205-206; G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., p. 207. M. Elze ha mostrato che prima di Clemente tale concezione è quella di Taziano (*Tatian und seine Theologie*, cit., pp. 26-28).

pando la sua argomentazione Clemente si appellava a delle correnti del suo tempo [39].

Ci appare cosí che per Clemente gli uomini eminenti che sono stati oggetto di una ispirazione particolare di Dio al fine di insegnare ad ogni popolo le verità necessarie, sono i sapienti antichi rivendicati dai popoli pagani [40], e non i filosofi contemporanei. Rimane ora da chiederci come si è esercitata questa ispirazione (ἐπίπνοια). Qui compare il secondo aspetto che avevamo rilevato nel pensiero di Clemente e di cui abbiamo detto, con Molland, che non doveva essere separato da quello della missione dei sapienti: il ruolo degli angeli. Ci ricordiamo che una delle tre ipotesi prese in considerazione nella prima lista di Clemente era che « la filosofia era stata data da potenze inferiori » (*Strom.*, I, 16, 80, 5). Ora questa idea non è secondaria nel pensiero di Clemente; al contrario, essa vi svolge un ruolo centrale ed è direttamente in relazione con i temi che abbiamo affrontato finora.

Leggiamo infatti altrove: « Nella sua provvidenza il Signore di tutti, Greci e barbari, cerca di persuadere quanti lo vogliono. È lui che dà ai Greci la filosofia per mezzo degli angeli inferiori. Gli angeli infatti sono ripartiti da un'ordinanza divina e antica secondo le nazioni » (*Strom.*, VII, 2, 6, 3-4). Piú precisamente ancora Clemente scrive: « Le invenzioni (ἐπίνοιαι) degli uomini eminenti vengono da un'ispirazione (ἐπίπνοια) divina, essendo l'anima ben disposta e comunicandosi alle anime la volontà divina e cooperando in parte i servitori (λειτουργοί) di Dio a questi servizi. Infatti le presidenze degli angeli sono ripartite secondo le nazioni e le città, forse anche alcuni di quelli che sono destinati alle cose particolari sono riservati a degli individui » (*Strom.*, VI, 17, 157, 4-5).

Sembra che qui vi siano due idee. Da una parte Clemente riprende la dottrina conosciuta, d'origine giudeocristiana, degli angeli delle nazioni; sembra che ponga una

[39] Cfr. in particolare Numenio (Eusebio, *Praep. ev.*, XIV, 9).

[40] Ciò si trova in Celso (G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., p. 139).

relazione tra la sapienza dei diversi popoli e gli angeli che sono loro preposti. Possiamo in effetti accostare l'idea che gli angeli sono ripartiti κατὰ ἔθνη e che sono gli intermediari per mezzo dei quali la filosofia è data ai popoli a quest'altro passo che abbiamo già citato: « La filosofia, questa cosa cosí utile, è fiorita sin dall'origine presso i barbari, brillando diversamente secondo i popoli (κατὰ τὰ ἔθνη) » (*Strom.*, I, 15, 71, 3). E Clemente mostra come « i profeti degli Egiziani, i Caldei degli Assiri, i Druidi dei Galli » (*ibidem*) abbiano presieduto alla filosofia. Sembra si possa dire che per lui è l'angelo della loro nazione che ha insegnato a questi sapienti la loro propria « filosofia ». L'idea sarà esplicitamente sviluppata da Origene.

Ma ci si può pure chiedere se Clemente non abbia ripreso dei temi del suo tempo riguardanti l'origine e l'istituzione divina dei costumi e delle credenze dei diversi popoli. Negli *Stromata* (I, 15, 67, 3-4) allude alla dottrina di alcuni platonici: « È evidente che i barbari onorano in modo eccezionale i loro legislatori e i loro maestri, e li chiamano dei. Essi suppongono che delle anime buone, abbandonato il luogo iperceleste di cui parla Platone, abbiano accettato di venire in questo Tartaro e, dopo aver preso un corpo, di condividere tutti i mali della creazione, allo scopo di proteggere la stirpe degli uomini. Sono loro che hanno stabilito le leggi e annunciato la filosofia (φιλοσοφίαν ἐκήρυξαν), il piú grande bene che sia mai venuto o che verrà mai alla stirpe umana (*Tim.*, 47 a-b) ». Clemente non condivide questo modo di vedere (*Strom.*, I, 15, 68, 1), perché non ammette, come farà Origene, che alcuni uomini siano degli angeli discesi dentro a dei corpi, ma ha potuto trarne l'idea che le leggi delle nazioni e le loro sapienze erano state date loro dagli dei delle nazioni e chiamare costoro angeli.

Ma questa concezione non è un corpo estraneo, d'origine giudeo-cristiana o medio platonica, introdotto nel pensiero di Clemente. Essa si collega, al contrario, ad una delle sue idee essenziali, quella del ruolo degli angeli nell'amministrazione della storia della salvezza. Questa dot-

trina ha due dimensioni in Clemente. Da una parte, su un piano gerarchico, l'azione divina raggiunge gli uomini passando attraverso le gerarchie degli angeli. Cosí è per mezzo dell'angelo che gli è immediatamente contiguo (προσεχής) che ogni ispirazione divina viene comunicata ad un uomo (*Ecl. proph.*, 51-52). Ma d'altra parte su un piano storico gli angeli precedono l'azione del Verbo; per questo sono loro che agiscono nell'Antico Testamento, ma anche nella filosofia greca, in quanto essa è ugualmente una προπαιδεία dell'avvento del Salvatore. Cosí l'idea della comunicazione della filosofia per mezzo degli angeli ai sapienti eletti è una concezione fondamentale di Clemente [41].

Ciò è spiegato bene da lui in un passo che tratta precisamente dell'origine della filosofia: « Cosí l'utilità venendo da Dio ed estendendosi sino agli uomini, manifesta la sua esistenza con la cooperazione degli angeli. È per mezzo degli angeli infatti che la potenza divina comunica i beni, e che essi si manifestano oppure no. Talvolta nelle invenzioni e nei pensieri degli uomini la potenza ispira (ἐμπνεῖ) qualcosa e dà una forza e una sensibilità piú acuta allo spirito, dandogli ardore e audacia sia per il pensiero, sia per l'azione. Certo, la forma piú manifesta di questa disposizione si esprime nelle alleanze del Signore e nelle leggi degli Elleni, ma pure negli insegnamenti della filosofia. In una parola ogni utilità vitale secondo il Verbo Altissimo e a partire dal Dio onnipotente, il Padre che governa tutto, è condotta al suo termine dal Figlio, ma per ciascuno secondo la continuità da coloro che gli sono contigui, secondo l'istituzione e la disposizione del Signore che è contiguo alla prima causa » (*Strom.*, VI, 17, 161, 2-3).

Si osservi, beninteso, che il ruolo degli angeli è soltanto di essere i ministri di un'ispirazione che viene dal Verbo.

[41] Cfr. J. Daniélou, *Les anges et leur mission*, Chevetogne, 1953², pp. 24-29; E. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans son rapport avec la foi et la philosophie*, in « RSR », XXXVII (1950), pp. 232-236.

Questo è un ultimo punto che per Clemente è di una suprema importanza, perché stabilisce con ciò che l'autentica filosofia, quella che oltrepassa le « nozioni comuni », non saprebbe riposare alla fine che sull'autorità di Dio, mentre le opinioni dei dottori di questo mondo riposano su delle autorità del tutto umane. Cosí egli è progressivamente condotto all'idea di una rivelazione primitiva. Troviamo questo in un passo che sembra come una ricapitolazione di tutto quanto abbiamo detto e in cui si sviluppa la catena completa che dalle filosofie contemporanee risale al Verbo rivelatore come origine prima della filosofia.

Scrive Clemente: « Se vi è insegnamento è necessario che vi sia un maestro. Cleante riconosce Zenone, Teofrasto Aristotele e Platone Socrate. Ma se risalgo a Pitagora, a Ferecide, a Talete ed ai primi sapienti io non smetto di cercare il maestro di costoro. E se tu dici che sono gli Egiziani, gli Indiani, i Babilonesi e i Magi stessi, non smetterò di invocare il maestro di questi: cosí ti faccio risalire sino alla creazione dell'uomo. E là ricomincio a cercare chi è il Maestro: non è un uomo, perché non sono ancora stati istruiti; non è neppure un angelo: abbiamo appreso infatti che gli angeli stessi sono stati istruiti sulla verità. Resta, essendo noi stati elevati al di sopra di noi stessi, di desiderare il maestro di costoro » (VI, 7, 57, 2-58, 1). Cosí la catena della tradizione filosofica si dispiega nella sua totalità.

Tuttavia non abbiamo ancora esaurito la serie delle ipotesi proposte da Clemente; rimane quella che consisteva nell'attribuire l'invenzione della filosofia al diavolo. Abbiamo visto infatti Clemente menzionare questa possibilità, che si collega al tema generale del ruolo dei demoni nel mondo pagano, sul quale ritorneremo. Ma essa ne costituisce un aspetto particolare. Già in Giustino incontriamo l'idea che le analogie fra alcuni misteri cristiani, come la concezione verginale e l'Ascensione, ed alcuni misteri pagani derivano dal fatto che, poiché i demoni hanno avuto conoscenza di questi misteri, ne hanno ispirato delle

fallaci imitazioni ai Greci (*I Apol.*, LIV e LXIV)[42]. Ma Giustino non applica questo schema alle dottrine dei filosofi.

Clemente è quindi qui la nostra prima fonte, sebbene si riferisca ad autori anteriori; è dunque lui che occorre innanzitutto interrogare. Riferendo le opinioni diverse sull'origine della filosofia, egli ricorda che alcuni collegano tale origine al diavolo (*Strom.*, I, 16, 80, 5)[43]. Commenta cosí: « La filosofia non è stata inviata dal Signore, ma è venuta — dice — sottratta e data da un ladro (κλέπτης), potenza o angelo che, avendo appreso qualcosa della verità e non avendo dimorato in essa, ha ispirato (ἔμπνευσε) queste cose e, avendole trafugate, le ha insegnate non all'insaputa del Signore che, prima della creazione del mondo, ha conosciuto i fini di ciò che sarebbe stato, ma col suo permesso. Egli sapeva che questo furto, pervenuto presso gli uomini, avrebbe avuto una qualche utilità, non perché il ladro abbia cercato il bene, ma avendo la Provvidenza ordinato al bene il peccato dell'audace » (*Strom.*, I, 17, 81, 4).

Questo testo è interessante in quanto mostra che, se l'origine della filosofia è dovuta ad un furto dei demoni, essa non implica che questa non possa essere utile. Tuttavia sembra che questo sia un argomento *ad hominem* e non il pensiero stesso di Clemente. Costui in effetti ha sentito il bisogno di ritornare sulla questione per precisarla: « Abbiamo stabilito nel libro I degli *Stromata* che i filosofi greci sono chiamati ladri per aver preso da Mosè e dai profeti, senza ringraziarli di ciò, le piú importanti delle loro dottrine. Occorre aggiungere una precisazione: gli angeli che, avendo ricevuto la parte celeste, hanno ceduto al piacere, hanno rivelato alle donne le cose nascoste (ἀπόρρητα), vale a dire tutto ciò che era venuto a loro

[42] Clemente vi fa allusione quando parla dei « miracoli (παράδοξα) riferiti da noi e imitati dai Greci » e quando li distingue dai κυριώτατα δόγματα (*Strom.*, II, 1, 1, 1).

[43] Cfr. pure *Strom.*, I, 1, 18, 3. È l'opinione di Teofilo per Omero ed Esiodo (*Ad Autol.*, II, 8).

conoscenza e che gli altri angeli tenevano nascosto o piuttosto riservavano per la venuta del Signore. È di là che è venuta la dottrina della provvidenza (πρόνοια) e la rivelazione degli astri [44]. Quanto alla profezia, trasmessa per via di successione (διαδοθείσης) già ai poeti greci, i filosofi hanno esercitato su di essa la loro speculazione, talvolta raggiungendo la verità per congettura, talaltra ingannandosi quando non hanno afferrato il senso dell'allegoria profetica » (*Strom.*, V, 1, 10, 1-3).

Se comprendiamo bene questo passo, esso significa che Clemente riconosce che gli angeli decaduti di *I Henoch* stanno all'origine di alcune rivelazioni riguardanti l'apocalittica, i segreti della storia e del cosmo celeste. Ciò è conforme a quanto troviamo in Giustino, in Taziano (*Or. ad Graec.*, 8) che collega questa rivelazione a Lucifero, e in Tertulliano (*De cultu fam.*, I, 2, 1), ma egli rifiuta di collegare a questa fonte la conoscenza della profezia. Questa è stata conosciuta dai poeti e dai filosofi per via di trasmissione a partire dai giudei, e su questo dato essi hanno esercitato la loro ragione in modo piú o meno felice. Cosí siamo ricondotti per Clemente alla teoria precedente, ma resta il fatto che egli testimonia di una corrente che riallaccia la filosofia ad una rivelazione proveniente dagli angeli decaduti.

D'altronde un terzo testo ci dà la conferma di ciò. Dopo aver ricordato che, anche se la filosofia viene dal demonio, non ne consegue che tutto in essa sia falso, Clemente continua: « Ma occorre esaminare questa proposizione, per vedere se essa esprime la verità » (*Strom.*, VI, 8, 66, 5). Clemente allora propone il suo vero pensiero, cioè che la filosofia viene da Dio. Ma ciò che è esatto è che il demonio ha mescolato l'errore alla verità presso i Greci, come presso gli Ebrei: è di là che vengono le αἱρέσεις da noi e presso di loro l'ateismo di Epicuro e gli altri errori « che sono i frutti bastardi di una piantagione fatta da Dio » (*Strom.*, VI, 8, 67, 2). Ma « non

[44] Cfr. *Ecl. proph.*, 53, 4.

sarebbe forse assurdo, dal momento che la parte del diavolo è disordine e ingiustizia, fare di lui l'autore della filosofia che è cosa buona? » (VI, 17, 159, 1).

Queste ultime linee precisano con esattezza il pensiero di Clemente sul ruolo dei demoni e mostrano come egli integri il loro posto nella sua prospettiva. I demoni non possono essere la sorgente della filosofia, perché questa è una cosa buona e il bene non potrebbe uscire dal male. Di conseguenza non è per il fatto che alcune parti della filosofia hanno potuto essere comunicate da loro — e qui Clemente vuole serbare la tradizione giudeo-cristiana di Henoch — che, con questo, essa è cattiva. Resta il fatto che i demoni hanno un ruolo proprio, il quale consiste precisamente nel corrompere le verità della filosofia. Piú tardi questo punto sarà ripreso a lungo da Eusebio, che vedrà la vera filosofia rivelata originariamente da Dio agli uomini per mezzo degli angeli e degenerata poi in idolatria per causa dei demoni.

Cosí vediamo come le interpretazioni date da Clemente sulla fonte ispirata delle dottrine superiori della filosofia greca si armonizzino insieme. I filosofi infatti sono gli antichi saggi barbari ai quali Dio, per il tramite degli angeli, ha comunicato le dottrine che essi dovevano insegnare ai loro popoli. I Greci, venuti dopo, hanno saccheggiato queste dottrine, la tesi del furto infatti è applicata da Clemente ai plagi che i Greci hanno fatto degli antichi; egli dedica una lunga sezione (*Strom.*, VI, 2) allo studio del « genere del furto » (κλεπτικὸν γένος) presso i Greci. Anche qui egli si basa su delle fonti anteriori [45] e ci mostra Omero che plagia Orfeo e Museo, Archiloco e Cratino che, a loro volta, copiano da Omero, Teognide che si ispira a Solone. Gli esempi sono tratti dai poeti, ma lui stesso ha dichiarato che per i filosofi « tutte le scuole greche riconoscevano di aver preso a prestito da Socrate le loro dottrine piú importanti » (*Strom.*, VI, 2, 5, 1).

[45] Cfr. A. H. Chroust, *Charges of Philosophical Plagiarism in Greek Antiquity*, in « The Modern Schoolman », XXXVIII (1951), pp. 219-238.

Questo ci lascia all'interno della Grecia, ma altrove Clemente va piú lontano e afferma che i Greci hanno preso a prestito le loro dottrine dai barbari: « Possiamo portare un'altra testimonianza per stabilire che i migliori filosofi hanno preso a prestito da noi le loro piú belle dottrine che essi vantano come di loro invenzione, il fatto è che loro hanno raccolto anche presso gli altri barbari delle dottrine che si riferiscono ad ogni scuola. In particolare dagli Egiziani hanno preso a prestito, tra le altre cose, la trasmigrazione (μετενσωμάτωσις) delle anime [46]. Gli Egiziani, in effetti, hanno una filosofia propria » (*Strom.*, VI, 4, 35, 1). Clemente passa poi agli Indiani ed ai prestiti che hanno loro fatto i Greci.

Se ora arriviamo a quella che sembrava la terza teoria sull'origine delle verità filosofiche presso Clemente, vale a dire il furto fatto dai filosofi ai libri della Bibbia, vediamo che in realtà essa non costituisce una teoria realmente distinta dalla precedente, ma ne rappresenta il caso eminente. In effetti, come Clemente cerca di dimostrare, i giudei sono piú antichi dei barbari; sono loro perciò, in ultima analisi, la fonte primitiva cui hanno attinto tutte le altre tradizioni. Si vede l'importanza della cosa. La teoria del furto, infatti, che, presa in senso materiale, sembrava strana, una volta collocata in una concezione d'insieme che era famigliare al pensiero del tempo, assume un carattere assai piú normale. Comprendiamo l'importanza che dà ad essa Clemente, e non v'è alcuna ragione di vedervi, con Bousset, un apporto estraneo al suo vero pensiero.

Beninteso, Clemente sa che la teoria è tradizionale. Egli cita Aristobulo: « Platone ha imitato la nostra legislazione ed è evidente che ha studiato ciascuna delle cose che vi sono scritte; pure Pitagora ha trasferito molte cose provenienti da noi nella sua dottrina » (*Strom.*, I, 22, 150, 1-3; cfr. pure V, 14, 99, 3). Cita anche Filone e menziona

[46] Cfr. Erodoto, II, 58, 153, citato da G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., p. 201, n. 27.

Numenio che dice: « Che cos'è Platone se non un Mosè ἀττικίζων? » (*Strom.*, I, 22, 150, 4). La frase di Numenio sembra proprio esprimere il suo pensiero. Il contenuto della filosofia greca non è originale: è venuto dai barbari e innanzitutto da Mosé, ma i filosofi ellenici « l'hanno adattato con parole greche » (VI, 7, 55, 4). Cosí l'impresa di Platone non è tanto diversa da quella di Filone: è già una presentazione della Legge di Mosé al mondo greco, ma è una presentazione illegale e mutila.

I passi in cui Clemente espone la tesi sono numerosi. L'affronta sin dal libro I degli *Stromata*: « I filosofi greci sono dei briganti e dei ladri: hanno preso ai profeti ebrei delle parti (μέρη) della verità senza piena intelligenza (ἐπίγνωσις), appropriandosene (σφετερισάμενοι) come dottrine proprie » (*Strom.*, I, 17, 87, 2). Questo passo sottolinea bene i limiti dell'impresa dei filosofi: il carattere parziale, la deformazione del pensiero, la volontà di appropriazione. Vi ritorneremo. Ma è il libro V degli *Stromata* che è dedicato esplicitamente alla questione; esamineremo dettagliatamente nel prossimo capitolo numerosi passi in cui Clemente stabilisce dei raffronti : « La vita non sarebbe sufficiente a smascherare integralmente il latrocinio greco e il modo con cui essi hanno fatto propria la scoperta delle loro dottrine piú belle, dopo averle prese da noi » (*Strom.*, VI, 2, 27, 5).

Si osservi che si tratta delle dottrine piú belle. Con ciò Clemente vuol dire quelle che anticipano la rivelazione. In un testo di cui abbiamo visto l'inizio, egli spiegava che « tutte le nazioni, di qualunque parte del mondo siano, e tutti gli uomini, a qualunque condizione appartengano, hanno una stessa ed unica prenozione (πρόληψις) di colui che ha stabilito l'autorità, se è vero che le piú universali delle sue operazioni si estendono ugualmente a tutti. Ma i ricercatori della Grecia, partendo dalla filosofia barbara, sono andati molto piú lontano: hanno dato la preminenza all'invisibile, all'unico, al piú potente, al piú attivo e al principale tra ciò che è piú bello. Ora, essi non avrebbero conosciuto la conseguenza di queste cose, se non le aves-

sero intese da noi » (*Strom.*, V, 14, 133, 9-134, 1).

Come gli apologisti, Clemente basa la sua tesi su una dimostrazione cronologica: « Si mostrerà in modo incontestabile che la filosofia degli Ebrei è la piú antica di tutte le sapienze » (*Strom.*, I, 21, 101, 1). Clemente dedica alla questione una parte del libro I degli *Stromata*; si vede che essa costituisce una parte essenziale della sua dimostrazione. Ricorda coloro che hanno trattato l'argomento prima di lui, Taziano e Cassiano nelle Ἐξηγητικά tra i cristiani (*Strom.*, I, 21, 101, 2)[47], ed anche gli storici giudaici o pagani a cui si ispira. Egli dimostra che Mosé è anteriore di 604 anni all'apoteosi di Dioniso (I, 21, 105, 1), che Prometeo è posteriore di sette generazioni a Mosé (I, 21, 105, 2), e nota ironicamente che Mosé « sembra cosí essere fiorito prima della creazione dell'uomo secondo i Greci » (I, 21, 106, 2). Cosí « è dimostrato che Mosé è piú antico non soltanto di coloro che si chiamano sapienti e poeti della Grecia, ma pure della maggior parte degli dei » (I, 21, 107, 6). Spingendo questa cronaca sino all'era cristiana, Clemente mostra che Aggeo e Zaccaria precedono Pitagora. Termina con una cronologia comparata da Mosé a Commodo.

La tesi del furto in Clemente appartiene alla dottrina comune del suo tempo [48], ma la sua originalità consiste nel farne un caso particolare delle tesi piú generali dell'origine barbara di tutta la filosofia. Cosí l'opposizione non è piú quella tra i giudei e i pagani, ma quella tra i barbari e i Greci. Quando Clemente parla della filosofia, come preparazione provvidenziale al Cristo, non parla delle scuole della filosofia greca, ma innanzitutto della filosofia barbara antica. Ritroviamo allora il tema da cui siamo partiti,

[47] Cfr. Taziano, *Or. ad Graec.*, 40: « Da quanto è stato detto risulta che Mosè è piú antico dei poeti e delle città. Bisogna quindi aver fede in colui che supera per l'età, piuttosto che nei Greci che hanno attinto a queste fonti senza comprenderle ».

[48] Cfr. Tertulliano: « Qual è tra i poeti e tra i sofisti colui che non si è abbeverato alla fonte dei profeti? Cosí è pure là che i filosofi hanno dissetato la loro intelligenza » (*Apol.*, XLVII, 2).

quello della duplice preparazione a Cristo. Dio non ha lasciato alcun popolo senza inviargli delle guide spirituali, che per i giudei sono Mosé e i profeti, per i diversi popoli i saggi antichi, che sono i filosofi per eccellenza. Egli si è manifestato a loro tramite gli angeli. Tra questi due gruppi i giudei sono privilegiati sia per l'antichità, sia per l'eccellenza della loro dottrina.

I Greci, venuti dopo, hanno attinto all'una e all'altra fonte: sono cosí dei ladri che si attribuiscono ciò che non hanno inventato. Clemente quindi non fa propriamente un parallelo tra i filosofi greci e i profeti giudaici, ma tra i sapienti barbari e i profeti giudaici. Ciò non esclude che alcuni greci abbiano potuto pure essere oggetto di un'assistenza divina. Cosí la tesi dell'ispirazione dei filosofi e la tesi del furto non appaiono come opposte, ma come corrispondenti a due momenti diversi. È vero ad un tempo che vi è un'ispirazione all'origine della filosofia, considerata come sapienza dei popoli, e che i filosofi della Grecia debbono le verità che possiedono a dei prestiti da questa sapienza ispirata e soprattutto da quella dei giudei.

3. *Limiti dell'ellenismo*

Rimane quindi un ultimo problema che terminerà di precisare il giudizio di Clemente sulla filosofia greca come realtà storica. La filosofia è un dono di Dio, in quanto è stata comunicata ai sapienti antichi. In questo senso vi è una parte di verità in ciò che i filosofi della Grecia hanno preso da questi sapienti. Ma, d'altra parte, questa verità non è la piena verità, la quale non sarà rivelata che nel Cristo. E peraltro pure questa parte di verità che hanno ereditato dai saggi antichi, i filosofi l'hanno misconosciuta e falsata. Accanto perciò ad una giustificazione del valore della filosofia, contro i suoi detrattori, l'opera di Clemente presenta una critica della filosofia di cui, terminando, occorre enucleare i caratteri principali.

Considerata innanzitutto in se stessa, la filosofia è

inferiore alla fede per il suo carattere elementare (στοιχειωτική). L'espressione designa nel significato ordinario « l'istruzione elementare dei bambini » (*Strom.*, V, 8, 46, 3). Clemente la traspone alla filosofia in quanto essa corrisponde ad uno stadio ancora infantile dell'umanità: « Questa filosofia parziale (μερική) è elementare (στοιχειωτική) in opposizione alla scienza perfetta (τελεία ἐπιστήμη) svelata nel Cristo » (VI, 8, 68, 1). Per questo Paolo rimprovera ai Galati di ritornare agli στοιχεῖα del mondo, non perché condanni la filosofia come tale, ma perché rimprovera a chi ha raggiunto la conoscenza perfetta nel Cristo di ritornare alla filosofia greca, che è elementare (στοιχειωτική) e propedeutica (προπαιδεία) alla verità » (VI, 7, 62, 1).

L'argomento è interessante e permette di rendere giustizia alla filosofia. Vi fu un tempo in cui essa era la sola via di salvezza per i Greci, l'abbiamo visto, ma questo tempo è passato; volersi attenere ad essa ora significa voler rimanere allo stadio dell'infanzia, quando è arrivata l'età adulta. La filosofia perciò è essenzialmente anacronistica. Questo argomento è esattamente quello che Ireneo aveva usato per l'Antico Testamento in rapporto ai giudei; Clemente lo traspone alla filosofia greca, ma l'idea fondamentale è la stessa, quella della παίδευσις. Essa costituisce un fondo d'idee comune a Ireneo e a Clemente ed un criterio essenziale nel giudizio che l'uno o l'altro portano sui tempi che hanno preceduto Cristo.

Abbiamo osservato che Clemente definiva la filosofia come parziale (μερική). Egli riprende sovente questo aspetto. L'opposizione non è piú quella tra imperfetto e perfetto, ma tra parziale e totale. Cristo solo è la verità totale, i filosofi non ne hanno avuto che delle parti. Ci ricorderemo che questo è un tema essenziale di Giustino. Clemente lo riprende. Le scuole filosofiche sono le baccanti che strappano ciascuna un brandello del corpo di Penteo (*Strom.*, I, 13, 57, 1). « La verità che si mostra nella filosofia greca è parziale (μερική) » (VI, 10, 82, 2). L'errore dei filosofi sarà di credere di possedere la tota-

lità, mentre essi non hanno che la parte[49].

In una pagina interessante, Clemente approfondisce questa critica. I filosofi non conoscono che parzialmente (μερικῶς): « Essi non conoscono niente di piú che questo mondo » (*Strom.*, II, 7, 55, 1). Ora il loro errore è di pretendere una conoscenza integrale. « Se qualcuno prende il particolare (μερικόν) per il generale (καθολικῶς) e onora il servitore come il padrone e il Signore, egli passa accanto alla verità. La colpa dei filosofi è quindi la φιλαυτία, cioè la pretesa di riferire ogni cosa al loro proprio spirito » (VI, 7, 57, 1). Già la stessa idea appariva piú sopra: « Ogni (scuola filosofica) esalta come se fosse tutta la verità la parte che le è toccata » (I, 13, 57, 1; cfr. pure VII, 15, 91, 2). Ritorneremo sul tema del carattere parziale della verità posseduta da ogni sistema. Il punto che ci interessa qui è l'accusa portata contro i sistemi filosofici di pretendere ad un sapere integrale.

Queste prime critiche riguardavano i limiti della filosofia come tale, ma la critica di Clemente contro i filosofi greci va piú lontano. Il fondo di verità che essi hanno ricevuto dalla sapienza barbara o dal profetismo giudaico, l'hanno in parte deformato: « Le parti (μέρη) di verità che essi hanno preso ai profeti ebrei, non le hanno comprese interiormente (ἐπίγνωσις), ma se ne sono appropriati come se fossero dottrine proprie. Hanno alterate le une, mal interpretate le altre e, per mancanza di istruzione, hanno attirato alcuni dalla loro parte » (*Strom.*, I, 17, 87, 2). E altrove: « Le cose che essi hanno rubato, le hanno comprese male; tra le altre, quelle che hanno detto sotto un impulso (divino), non le hanno perfettamente elaborate; e quelle che sono venute da congetture e ragionamenti, là pure essi vi si sono imbattuti a lato » (VI, 7, 55, 4).

L'interesse di questi passi sta nel fatto che essi riprendono le diverse fonti delle verità che si trovano presso i

[49] Si noti che Attico dice la stessa cosa di Platone in relazione a coloro che l'hanno preceduto (Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 2).

filosofi e dimostrano che sono state tutte deformate. Vi sono dapprima le conoscenze che risultano dalla ragione comune, per « congettura e ragionamento »: sono le prime di cui abbiamo parlato. Ora queste verità non hanno altre fonti che l'intelligenza umana, esse conservano perciò un carattere congetturale. Ritroviamo il pessimismo di Clemente in ciò che riguarda il valore della ragione. Nella sua critica egli dipende dagli scettici che si compiacevano di mostrare le contraddizioni dei filosofi. In Taziano (*Or. ad Graec.*, 25) troviamo questo tema delle contraddizioni dei filosofi utilizzato piú a lungo e con compiacenza.

La filosofia conserva un carattere congetturale e non ha la certezza della fede: « Queste verità parziali (ἐκ μέρους) sono vere, ma essi le conoscono congetturalmente (στοχαστικῶς) e mediante le conclusioni del discorso. Soltanto quando saranno istruiti (sulla rivelazione) essi conosceranno in modo esauriente » (*Strom.*, I, 20, 100, 5). Non manca loro soltanto « la grandezza della gnosi » ma pure « il rigore della dimostrazione » (κυριωτέρα ἀπόδειξις) (I, 20, 98, 4). È questo carattere incerto che spiega le contraddizioni dei filosofi. Anche i piú notevoli tra di loro non hanno conosciuto Dio di scienza certa (κατ' ἐπίγνωσις), ma per approssimazione (κατὰ περίφρασιν) (*Strom.*, VI, 5, 39, 1; cfr. I, 9, 92, 2)[50]. È di questa περίπτωσις che parla Clemente a piú riprese.

In effetti la fede è l'opera di una θεία δύναμις (*Strom.*, I, 20, 98, 4). « Noi siamo ammaestrati da Dio (θεοδίδακτοι), istruiti dal Figlio di Dio con insegnamenti realmente santi » (I, 20, 98, 4). I filosofi greci non agiscono che per mezzo della loro διδασκαλία. Ciò significa che la fede è propriamente divina, e nel suo contenuto e nella sua modalità. Essa appartiene all'ordine della grazia: « Una cosa è che qualcuno parli sulla Verità, un'altra che la verità stessa si faccia conoscere. Altro è la congettura sulla verità, altro la verità. Altro è l'essere, altro la somi-

[50] « La filosofia parla di Dio περιληπτικῶς » (*Strom.*, VI, 15, 123, 2).

glianza. L'una cosa è ottenuta per istruzione (μάθησις) ed esercizio, l'altra per potenza e fede. L'istruzione (διδασκαλία) è un dono della divinità, la fede una grazia (χάρις) » (*Strom.*, I, 7, 38, 4).

In secondo luogo vi sono delle verità che sono state ispirate, cioè che i sapienti hanno ricevuto per il tramite degli angeli. Questo passo è importante per confermare il carattere distinto di questa fonte. È piú difficile vedere in che consiste qui la deformazione. Essa sembra soprattutto mostrare che queste verità sono rimaste come in germe. Infatti, se Clemente dà un posto teorico assai grande a questa fonte della filosofia, in pratica vi si appella di rado. Quando incontra una verità presso i filosofi greci, la spiegazione a cui abitualmente fa ricorso è il prestito dalla Bibbia giudaica. Per lui una delle superiorità della Bibbia sulle sapienze barbare non giudaiche è precisamente il grado di elaborazione della verità. Sembra infatti che nella sua prospettiva la Bibbia abbia eliminato le altre fonti barbare, che essa sia diventata « il classico barbaro » per eccellenza, in modo che è ad essa che alla fine risalgono la maggior parte delle verità esposte.

Clemente insiste per lo piú su questo terzo punto. I Greci hanno deformato le verità che hanno rubato alla Scrittura. La critica comporta molteplici aspetti, in primo luogo la colpa dei Greci consiste nell'essersi appropriati delle dottrine che in realtà hanno attinto altrove. La lagnanza ritorna sovente: « Possiamo provare che i migliori filosofi si erano appropriati (σφετερισάμενοι) delle piú belle dottrine e, prendendocele, se ne sono glorificati come se fossero loro » (*Strom.*, VI, 4, 35, 1). E altrove: « La vita non basterebbe a denunciare in dettaglio il plagio ingrato (φίλαυτον κλοπήν) dei Greci e il modo con cui hanno fatto propri i piú belli dei loro dogmi, che hanno preso da noi » (VI, 2, 27, 5).

Si noti l'aggettivo φίλαυτος. In effetti la gravità del furto non viene dal plagio stesso, ma dal fatto che esso non è riconosciuto. Di colpo una verità che in realtà viene da Dio, i filosofi la dichiarano venuta da loro stessi.

Ora, tale è precisamente l'essenziale della φιλαυτία, per la quale l'uomo si appropria di ciò che viene da Dio, e che è il contrario dell'εὐχαριστία. Questa opposizione occupa un gran posto in Filone [51]; forse è da lui che Clemente la riprende. La vera filosofia risale a Dio e deve essergli attribuita. « Ma l'ingratitudine (φιλαυτία) dei Greci proclama dei maestri umani » (*Strom.*, VI, 7, 58, 3). Al di là dell'ingratitudine di fronte ai giudei, si tratta di un'ingratitudine nei confronti di Dio, dal quale veniva la dottrina dei giudei. Per questo il compito di Clemente è di provare ai Greci che essi hanno rubato alcune verità, « al fine di spogliarli della loro ingratitudine (φιλαυτία) » (II, 1, 2, 3).

Cosí su questo primo punto i filosofi falsificano le verità bibliche, togliendo loro l'autorità divina che le fonda per ridurle a delle opinioni umane. Essi diminuiscono cosí la loro autorità e le riconducono a delle opinioni, ma inoltre le deformano. Questa deformazione può rivestire tre aspetti. Oppure è una falsificazione (παραχαράσσαντες [52]). Cosí essi interpretano la parabola del Vangelo: Dai a chi ti chiede (*Lc.* 6, 30) come un dovere per una donna di « darsi a tutti, falsificando (παραχαράσσαντες) cosí la verità » (*Strom.*, III, 4, 27, 3). Per questo si trattiene « tutto quanto è stato detto di bello da ogni scuola (αἱρέσεις); ma tutto ciò che essi hanno falsificato (παραχαράξαν), tagliandolo con dei ragionamenti umani, io non lo chiamerei divino » (I, 7, 36, 6).

Vi sono poi — ed è la cosa piú importante — degli errori di interpretazione. I Greci hanno conosciuto il testo della Scrittura, ma non ne hanno avuto l' ἐπίγνωσις. Perciò hanno compreso male. Tanto piú che la Scrittura per Clemente appartiene allo stile enigmatico e richiede

[51] Cfr. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, pp. 175-181. Peraltro Paolo chiama i Greci « ingrati (φίλαυτοι) e millantatori » (*II Tim.* 3, 2), come ricorda Clemente (*Strom.*, I, 17, 87, 7).

[52] Celso aveva impiegato lo stesso termine per accusare, inversamente, i giudei e i cristiani di aver alterato la vera tradizione (G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., pp. 147-153). Qui Clemente sembra proprio rispondergli.

perciò un'esegesi autorizzata. Quest'osservazione era già stata fatta da Giustino: abbiamo visto che egli dichiara che Platone, leggendo il racconto del serpente di bronzo, ne ha compreso male il significato. Clemente ha dedicato a questo punto un lungo passo al quale abbiamo già fatto allusione. Gli stoici hanno creduto all'immanenza di Dio nel mondo mediante una falsa esegesi di *Sap.* 7, 24; gli epicurei hanno insegnato la dottrina del caso per aver compreso male l'*Ecclesiaste*: Tutto è vanità; Aristotele ha tratto la dottrina della provvidenza che si estende soltanto alla luna dal *Sal.* 35, 6: « In effetti il significato (δήλωσις) dei misteri profetici non era stato rivelato (ἀπεκαλύπτετο) prima della venuta del Signore » (*Strom.*, V, 13, 90, 3).

Infine alle verità ricevute dalla Bibbia i filosofi hanno mescolato delle cose di loro creazione. In questa parte di invenzione, non tutto può essere cattivo. Clemente aggiunge infatti: « Essi forse hanno avuto pure dello spirito di intelligenza (πνεῦμα αἰσθήσεως) (*Es.* 28, 3) » (*Strom.*, I, 17, 87, 2)[53]. Peraltro in un passo parallelo Clemente scrive: « Ciò che essi sono fieri di aver trovato, interrogando se stessi, lo si rifiuterà » (II, 1, 2, 4). In ogni caso qui siamo ricondotti alla prima fonte, quella delle possibilità naturali dello spirito. Clemente non esclude che vi siano delle cose valide nelle invenzioni umane a tutti i livelli della cultura e delle arti, ma in ciò che riguarda le verità filosofiche, queste invenzioni ordinariamente sono piú o meno erronee ed esigono perciò una confutazione.

Vediamo delinearsi l'atteggiamento da tenere nei confronti della filosofia greca. Essa contiene dei valori provenienti o dalla ragione o dalla rivelazione degli angeli ai sapienti, o dai prestiti dalla Scrittura, ma tutti questi valori sono mescolati e falsificati. Non si potrebbe dunque accogliere tutta la filosofia in blocco, ma bisognerà,

[53] Sul senso dato da Clemente a questa espressione, cfr. *Strom.*, I, 4, 26, 2. È lo spirito di invenzione in tutti gli ambiti.

come un buon cambiavalute, discernere ciò che è buono e ciò che è cattivo. Cosí non si tratta né di un rifiuto massiccio, né di un'accettazione globale. La filosofia può essere utile, anche per colui che ha trovato nel Cristo la pienezza della verità; ma essa può essere dannosa, e di questo danno esiste precisamente un esempio: quello delle eresie cristiane.

Capitolo terzo

Omero presso i Padri della Chiesa

I poeti occupavano un posto essenziale nella cultura e nella religione ellenistiche, e tra di essi Omero era in primo piano. Nei loro confronti troviamo presso i Padri la stessa complessità di atteggiamenti che incontreremo nei confronti dei filosofi. Da una parte i miti che essi propongono sono oggetto di una critica assai vivace che raggiunge il suo *maximum* nell'*Oratio ad Graecos* di Taziano. Questa critica della mitologia si ispira, d'altronde, per una parte a ciò che si trova presso certi pagani del tempo, come Luciano. Essa consiste nel sottolineare l'immoralità o l'assurdità presentate da numerosi episodi della mitologia e costituisce una raccolta tradizionale della letteratura satirica.

Tuttavia i Padri non cercano meno le affermazioni che possono esistere presso i poeti e che si congiungono alla fede cristiana. Se la mitologia è un'opera demoniaca, rimane il fatto che essa è per loro la perversione di una rivelazione primitiva di cui conserva le vestigia, in particolare sotto forma di prestiti dalla Bibbia, che ne rappresenta la forma autentica. Queste analogie e le loro giustificazioni saranno l'oggetto di discussioni assai vivaci, durante i due secoli di cui ci occupiamo, tra cristiani e pagani. Celso risponderà a Giustino, Origene a Celso, Porfirio a Origene, Metodio a Porfirio. È questa, d'altra parte, la continuazione di una polemica iniziata già tra giudei e pagani e che incontriamo in Filone.

Occorre infine aggiungere un'osservazione. Constateremo che il Platone al quale si riferiscono gli apologisti è il Platone dei platonici medi; lo stesso è per Omero, e ad un grado piú notevole ancora. In effetti i poemi ome-

rici erano nel secondo secolo oggetto di un'interpretazione allegorica, di forma peraltro varia, piú cosmologica presso gli stoici, piú morale presso i pitagorici. Il platonismo medio doveva ereditare da queste tradizioni. Massimo di Tiro vede nei poemi omerici un'espressione simbolica, adatta all'umanità primitiva, di ciò che i filosofi esprimeranno concettualmente. Omero diventa cosí un profeta del monoteismo e dell'immortalità dell'anima. Questo Omero è stato conosciuto da Atenagora e da Giustino, da Clemente Alessandrino e dall'autore degli scritti pseudo-clementini. Essi hanno discusso il contenuto di questa esegesi, ma ne hanno accettato il principio e talvolta i risultati.

Non dobbiamo descrivere la diversità di queste reazioni: il lavoro è stato fatto in gran parte da J. Pépin [1], ma ciò che ci interessa qui, dal punto di vista dell'espressione della rivelazione cristiana in ambiente ellenistico, è che il fatto di stabilire un'equivalenza tra certi miti di Omero, ed alcune allegorie dei suoi poemi, e il racconto e i simboli della Bibbia hanno permesso ai Padri della Chiesa di utilizzare le forme omeriche per esprimere la rivelazione cristiana, vale a dire di liberare la rivelazione dalle strutture semitiche in cui essa si era dapprima espressa, per tradurla in strutture ellenistiche. Questo lavoro non si è fatto che progressivamente; infatti è soltanto alla fine del terzo secolo che noi vediamo in Metodio e nella *Cohortatio anonima* la trasposizione effettivamente compiuta.

1. *Gli apologisti*

Innanzitutto, a proposito del monoteismo, citiamo un verso dell'*Iliade*, II, 204, la cui fortuna è stata molto grande: « La molteplicità dei signori non è cosa buona.

[1] *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

Non vi sia che un solo signore (εἷς κοίρανος) ». La diversità dei signori genera infatti le guerre; soltanto la μοναρχία è invincibile. In Omero si tratta dei conflitti tra i popoli e della monarchia politica. Il verso di Omero è già citato da Aristotele (*Met.*, XII, 10, 1076 a) contro il dualismo platonico. Sembra che sia stato utilizzato frequentemente come un argomento in favore del monoteismo, nel primo secolo della nostra era [2]. Il Περὶ κόσμου peripatetico vi si ispira. Filone lo cita (*De conf.*, 170; *De decal.*, 61) e parla a questo proposito di μοναρχία divina. Lo si ritrova in Massimo di Tiro (*Diss.*, IV, 3) e in Celso dal quale lo trae Origene (*Contra Cels.*, VIII, 68). Taziano fa esplicitamente allusione al verso di Omero (*Or. ad Graec.*, 29). Questo ci fa toccare un punto importante: l'Omero degli apologisti è l'Omero interpretato da tutta una tradizione che ne ha dato molteplici esegesi [3]. È questo Omero dei platonici, degli stoici, dei pitagorici che noi incontriamo, come sarà il Platone del platonismo medio.

Accanto ad Omero gli apologisti portano pure le testimonianze dei tragici in favore del monoteismo. Atenagora cita un verso di Sofocle: « In verità non vi è che un Dio (εἷς θεός) che ha fatto il cielo e la terra » (*Suppl.*, 5), ma questo verso è una falsificazione evidente. La critica dell'idolatria che si esprime in seguito dimostra che questa citazione è di origine giudaica o cristiana. Abbiamo qui un procedimento analogo a quello degli *Oracoli sibillini* giudaici o cristiani. Ciò non impedirà a questo verso di avere successivamente una grande fortuna. Atenagora cita ugualmente tre frammenti di Euripide (*Suppl.*, 5). Due di questi frammenti si ritrovano in Luciano (*Jup. Trag.*, 41), uno in Plutarco (*De exil.*, 601 a), il che garantisce la loro autenticità, ma è pure la prova che esistevano dei florilegi pagani e che là Atenagora ha attinto.

[2] Cfr. E. Peterson, *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 47-147, che studia la storia del tema sino ad Eusebio.

[3] A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1957.

Nello stesso tempo che al Dio unico, i poeti hanno reso testimonianza all'immortalità dell'anima e al giudizio. Qui entrano in considerazione parecchi testi di Giustino: « La necromanzia, l'ispezione del cadavere di un bambino innocente, l'evocazione delle anime, coloro che presso i maghi sono chiamati mittenti di sogni (ὀνειροπομποί) e assistenti (πάρεδροι)[4], devono essere per voi una prova che le anime conservano il sentimento dopo la morte. Vedete ancora questi uomini che sono stati afferrati e scossi dalle anime dei morti, che si chiamano indemoniati e posseduti, vedete gli oracoli di Anfiloco, di Dodone, della Pizia e di tanti altri, vedete le testimonianze degli scrittori, Empedocle, Pitagora, Platone e Socrate, e in Omero la voragine e la discesa di Ulisse per visitare queste cose » (*I Apol.*, XVIII, 3-5). A favore della sopravvivenza sono invocati tre argomenti: la magia e la divinazione, di cui conosciamo l'importanza in quest'epoca[5]; i filosofi: Empedocle si aggiunge a coloro di cui abbiamo parlato; infine il libro XI dell'*Odissea*, la discesa di Ulisse agli inferi

Teofilo dal canto suo (*Ad Autol.*, II, 38) cita due testi di Omero (*Il.*, XVI, 856; XXIII, 71) in favore della sopravvivenza dell'anima. Ciò può stupirci, ma — come ha dimostrato F. Buffière — i platonici hanno fatto di Omero un testimone dell'immortalità dell'anima e l'hanno associato a Pitagora ed a Platone. È quanto troviamo in un passo di Plutarco (*Contra Epic.*, XXVIII, 5). È verosimile che qui Teofilo dipenda da un florilegio platonico: ne avremo la prova tra poco. Peraltro Teofilo porta un certo numero di testi di altri poeti che testimoniano la dottrina del castigo dei malvagi e della ricompensa dei giusti dopo la morte. Sofocle, Eschilo, Euripide sono citati (*Ad Antol.*, II, 37), ma pure Pindaro, Archiloco e Simonide. Il piú curioso è un gruppo di sette esametri attribuiti a Eschilo; in realtà è un centone di due versi di

[4] Cfr. i due stessi termini in Ippolito, *Elench.*, VI, 20, 1; Ireneo, *Adv. haer.*, I, 25, 3.

[5] Cfr. A. J. Festugière, *L'Astrologie et les Sciences occultes*, Paris, 1944

Eschilo e di due frammenti anonimi. Questo stesso centone si ritroverà presso Stobeo (*Flor.*, II, 15): si tratta dunque certamente di un estratto di florilegio.

L'assimilazione di Omero con la Bibbia non riguarda soltanto il monoteismo e l'escatologia; essa concerne pure la parentela tra alcuni racconti biblici e alcuni episodi della mitologia omerica. Questi accostamenti non sono stati inventati dai cristiani [6], avevano già colpito i Giudei di Alessandria. È notevole che il paragone tra l'episodio omerico dei giganti (*Odiss.*, XI, 313-316) e quello della torre di Babele costituisse un problema dopo tanto tempo. Degli scrittori giudeo-ellenistici, Eupolemo ed Abideno, li avevano accostati per dei fini apologetici [7], ma la conseguenza era che la Bibbia partecipava al discredito di cui erano oggetto i miti omerici presso gli epicurei e i cinici. Filone allude a queste critiche (*De conf.*, 28) e si sforza di mostrare la superiorità del racconto biblico, di cui il mito pagano non sarebbe che una forma snaturata [8].

Qui è posto un nuovo problema che riguarda non le dottrine, ma i miti. L'analogia di alcuni racconti biblici con certi miti di Omero colpiva i cristiani e i loro avversari. Come interpretare queste analogie? Esse provengono dal fatto che i poeti greci e Omero in particolare hanno conosciuto la Bibbia; di qui l'importanza per i nostri autori di mostrare che gli autori biblici sono anteriori agli autori greci. È ciò a cui Teofilo di Antiochia e Taziano in particolare dedicheranno lunghe dimostrazioni. Già Giustino scriveva che « Mosé è piú antico di tutti gli scrittori della Grecia » (*I Apol.*, LIX, 1). Ma Celso, che risponde a Giustino, come ha dimostrato Andresen, rifiuta la teoria e pensa sia da Omero che i cristiani ricevono

[6] Cfr. su questi passi J. Pépin, *Le Challenge Homère-Moïse aux premiers siècles du christianisme*, in « RevSR », XXIX (1955), pp. 105-122.

[7] Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 14 e 17. Cfr. M. Adriani, *L'irreligione*, Firenze, 1958, pp. 39-65.

[8] Cfr. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, cit., pp. 107-110. Il tema sarà ripreso spesso. Cfr. J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, cit., pp. 228-229, 468-469.

la storia del diluvio e quella della torre di Babele[9]. In ogni modo — ed è quanto ci interessa — l'assimilazione degli episodi è accettata dagli uni e dagli altri.

Cosí i primi capitoli della *Genesi* e i miti di Omero ponevano il problema della parentela tra ellenismo e biblismo. Questo problema è stato posto dapprima nel giudaesimo alessandrino e vi ha già ricevuto la risposta di una dipendenza di Omero in relazione alla Bibbia. Ma vi è un secondo gruppo di vesti in cui il paragone riguarda soltanto i cristiani e che pone dei problemi piú singolari: è quello delle profezie. In effetti il problema si pone a partire dal Nuovo Testamento. Giustino rileva le rassomiglianze fra certi miti greci e i misteri di Cristo. Negli uni e negli altri si trovano delle natività verginali, delle passioni, delle ascensioni. Ora, questo per lui si spiega col fatto che i misteri di Cristo sono stati annunciati dai profeti ed è là che i Greci li hanno conosciuti. Ciò che ci interessa è che il principio dell'analogia non gli sembra contestabile.

Giungiamo a delle analogie che saranno di una grande importanza perché si esprimono nell'iconologia cristiana antica. Scrive Giustino: « Se noi diciamo che il Cristo, Verbo di Dio, è nato da Dio con un modo particolare di generazione, è una denominazione che gli è comune con Ermes, che voi chiamate il verbo (λόγος) messaggero di Dio » (*I Apol.*, XXII, 2). Questa assimilazione di Ermes al Logos si trova presso lo stoico Cornuto (*Theol.*, 16), cosí come il termine messaggero[10]. Cristo ha sofferto: « Dioniso è stato fatto a pezzi ed Eracle è morto sul rogo ». « Noi raccontiamo che Gesú è nato da una Vergine: egli ha questo in comune con Perseo » (*I Apol.*, XXII, 5; cfr. *Dial.*, LXX, 5)[11]. È salito al cielo: « I Dio-

[9] Origene, *Contra Cels.*, IV, 21. Celso accosta pure la caduta di Fetonte all'incendio di Sodoma e Gomorra (IV, 25).

[10] Cfr., per i Naasseni, Ippolito, *Elench.*, V, 7, 29.

[11] Stesso accostamento in Celso: cfr. Origene, *Contra Cels.*, I, 67. J. Bickermann ha mostrato che la rappresentazione della Madonna e del Bambino nella catacomba di Priscilla si ispira a quella di Danae e

scuri, figli di Leda, Perseo, figlio di Danae salirono al cielo e pure Bellerofonte, figlio di mortali, sul cavallo Pegaso » (*I Apol.*, XXI, 2). « Egli guariva gli zoppi e risuscitava i morti; sembrerà una somiglianza con quanto voi raccontate di Asclepio » (*I Apol.*, XXII, 6; cfr. *Dial.*, LXIX, 3).

Possiamo rimanere stupiti dal modo con cui Giustino accorda facilmente questi accostamenti [12]. Ma essi sono precisamente per lui un argomento: egli vuole dimostrare che dicendo che Cristo è nato da una vergine e che è salito in cielo, « noi non ammettiamo niente di piú strano della storia di questi esseri che voi chiamate figli di Zeus » (*I Apol.*, XXI, 1). Infatti, per Giustino sono i misteri cristiani che sono stati presi a prestito dai pagani. Ma i poeti hanno compreso male questi misteri. Mosè aveva detto del Messia: « Attaccherà il suo puledro alla vite e laverà la sua veste nel sangue del grappolo » (*Gen.* 49, 11). A partire di là i poeti, ispirati dai demoni, hanno immaginato Dioniso: « Essi pretesero che egli avesse scoperto il vino; insegnarono che salí al cielo dopo essere stato fatto a pezzi » (*I Apol.*, LIV, 6). Peraltro si tratta di un puledro, ma non è detto se, « salito su questo puledro, il personaggio descritto da Mosè debba rimanere sulla terra o salire in cielo; peraltro il nome di puledro (πῶλος) può applicarsi sia ad un asino che ad un cavallo » (LIV, 7). Per questo i poeti « introdussero da una parte un asino nei misteri di Dioniso » (*Dial.*, LXIX, 2) e « immaginarono dall'altra il mito di Bellerofonte, mentre si trattava della profezia dell'entrata in Gerusalemme su un asino » (*Dial.*, LIV, 7) [13].

Si vede tuttavia che a partire di là appariva giustifi-

di Perseo nella pittura classica (*Symbolism in Dura*, in « HTR », LVIII [1965], pp. 136-137, 149).

[12] Celso riprenderà contro i cristiani il parallelismo tra la nascita verginale e quella dei figli di Zeus, per contestare l'originalità e la superiorità del cristianesimo, e Origene dovrà sottolineare ciò che egli ha di inadeguato (*Contra Cels.*, I, 66).

[13] Clemente Alessandrino, al contrario, vedrà nell'ingresso in Gerusalemme una prefigurazione dell'entrata di Cristo in cielo, come un

cata l'impresa consistente nel rappresentare Cristo sotto l'aspetto di Ermes, nell'utilizzare la vigna di Dioniso come simbolo di immortalità e nel rappresentare Cristo su un carro solare come nelle catacombe del Vaticano [14]. Era semplicemente riprendere ai pagani un bene che apparteneva di diritto ai cristiani, poiché era stato loro rubato. L'uso di questi motivi pagani rimarrà limitato nella Grande Chiesa, ma avrà una grande estensione negli ambienti eterodossi; vi vedremo rappresentare Cristo sotto l'aspetto di Ermes o di Eracle [15]. Ora, Giustino scrive: « I pagani sapevano che era detto nei profeti: Forte come un gigante che si avanza nel cammino (*Sal.* 18, 6); ed essi raccontarono che il forte Eracle aveva percorso l'universo » (*I Apol.*, LIV, 9; cfr. pure *Dial.*, LXIX, 3).

Citiamo ancora due esempi dati da Giustino. « Si erigono in prossimità delle fonti delle statue di Core, che è vergine e figlia di Zeus (*Odiss.*, XI, 17). Ora, ciò è una deformazione dello Spirito portato sulle acque » (*I Apol.*, LXIV, 3-4) [16]. Il fatto curioso è che il testo sembra supporre che Giustino sapesse che lo Spirito è femminile in ebraico, o piuttosto che questa analogia gli venisse da un'origine anteriore. Cosí pure, Atena è nata direttamente da Zeus: « Essi sapevano che Dio aveva prima concepito nel suo pensiero il mondo che fece col suo Verbo. Essi chiamarono questo primo concepimento (ἔννοια) Atena » (*I Apol.*, LXIV, 5) [17]. È chiaro che qui la discussione di Giustino si basa su un'interpretazione platonica di Omero, in cui Atena è identificata col pensiero divino. Si legge infatti nel *Crattilo* che « i conoscitori della poesia omerica dicono che il poeta ha fatto di Atena lo spirito

antico vincitore sul suo carro (*Protrept.*, XII, 121, 1). Su Pegaso nell'arte giudaica e cristiana, cfr. E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco Roman Period*, New York, 1935-36, III, pp. 146-148.

[14] Cfr. J. Daniélou, *Le symbolisme baptismal du véhicule*, in « SE », X (1958), pp. 135-137.

[15] J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, pp. 191-192.

[16] La prima citazione si trova in Numenio, accostata alle Naiadi, che designano le fonti. Cfr. Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 10.

[17] Cfr., *Hom. Clem.*, VI, 18.

(νοῦς) e il pensiero (διάνοια) » (Platone, *Crat.*, 407 a-b)[18]. Ma l'espressione di Giustino suppone delle speculazioni dei platonici o dei pitagorici del suo tempo[19]. Noteremo che Ippolito di Roma, descrivendo il sistema di Simone il Mago, dice che i suoi discepoli rappresentavano Simone sotto i tratti di Zeus ed Elena sotto le forme di Atena (*Elench.*, VI, 20, 1). Ora, Elena è l'ἔννοια primitiva[20]; ciò suppone che Atena rappresenti la stessa idea[21].

L'interesse di queste interpretazioni per noi sta nel fatto che, come il cristianesimo penetrando nel mondo greco-romano si è espresso con le sue categorie filosofiche, cosí si è espresso con le sue immagini. Avremo un'arte cristiana che riprodurrà i modelli greci caricandoli di un senso nuovo. Quest'arte si svilupperà nei secoli successivi, ma gli apologisti le avevano dato ad un tempo la sua prima espressione e la sua giustificazione affermando che, come le verità della filosofia derivavano dallo stesso Verbo che doveva incarnarsi nel Cristo, i simboli della religione greca erano già delle ierofanie, per dirla con M. Eliade, che costituivano le lontane prefigurazioni dei misteri di Cristo.

2. *Gli gnostici*

Contemporanei degli apologisti, gli gnostici hanno utilizzato Omero in modo analogo. Piú ancora che gli autori della Grande Chiesa, essi interpretano Omero attraverso l'esegesi allegorica che ne dava il platonismo me-

[18] Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 279-282.

[19] Cfr. Massimo di Tiro, *Diss.*, X, 8.

[20] Giustino, *I Apol.*, XXVI, 3.

[21] Sembra che ciò si basi su un'assimilazione di Elena con Atena nel paganesimo samaritano. Cfr. A. Vincent, *Le culte d'Hélène à Samarie*, in « RB », XLV (1936), pp. 221-226; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, p. 75. Ma soprattutto Giustino conosce l'allegorizzazione stoica di Core come πνεῦμα φερόμενον che feconda la natura, secondo Plutarco, *De Iside*, 40 (cfr. A. Orbe, *Exegesis gnostica de Gen. 1, 26*, in « GR », XLIV [1963], pp. 724-726).

dio, e vi trovano una rivelazione nascosta del loro sistema. Gli avversari dello gnosticismo hanno posto con forza l'accento sulla dipendenza di questo in rapporto ad Omero. Ireneo scrive dei Valentiniani che Omero è « il loro profeta » (*Adv. haer.*, IV, 33, 3). Ippolito accusa i Simoniani di « aver falsificato e interpretato nel senso dei loro desideri le parole del poeta » (*Elench.*, VI, 19, 1), e scrive dei Naasseni: « Essi attribuiscono ad Omero, loro profeta, la gloria di avere per primo rivelato in un modo misterioso queste verità » (*Elench.*, V, 8, 1).

Questo interesse per Omero compare in effetti nella gnosi simoniana. Abbiamo visto che Simone era accompagnato da una certa Elena, che considerava come la « prima concezione », a detta di Giustino, e che era adorata come Atena, secondo Ireneo. L'identificazione di questa Elena con l'eroina della guerra di Troia appare nelle notizie dedicate a Simone da Ireneo e da Ippolito. È difficile sapere se essa risale a Simone o se è un prodotto dei suoi discepoli. R. M. Grant propende piuttosto per questa ipotesi [22]. Vedremo d'altra parte che questa non è la sola traccia di Omero nella scuola simoniana. Comunque sia, Ippolito scrive a suo proposito: « Questo eretico ha falsificato e interpretato nel senso dei suoi desideri non soltanto le parole di Mosè, ma anche quelle dei poeti. Egli trasforma in allegorie il cavallo di legno, Elena con la sua fiaccola e molte altre cose ancora. Diceva che Elena, vivendo tra le donne delle vite successive, aveva seminato lo scompiglio tra le potenze del mondo per la sua incomparabile bellezza. È lei che ha causato la guerra di Troia » (*Elench.*, VI, 19, 1).

Epifanio ci ha conservato il testo a cui allude Ippolito. La fiaccola con cui Elena fa dei segnali ai Greci dall'alto dei bastioni è « la manifestazione della luce dall'alto ». Quanto al cavallo di legno, esso significa che « i Troiani, cioè gli uomini estranei alla gnosi, attirano su di sé, per la loro ignoranza, la distruzione » (*Pan.*, XXI, 3,

[22] *Gnosticism and Early Christianity*, cit., p. 79.

3). Si noti che il particolare di Elena che agita la sua fiaccola nell'*Iliade* non c'è, il che dimostra proprio che i Simoniani non dipendono direttamente da Omero, ma utilizzano un'esegesi allegorica della storia di Elena. Nel neoplatonismo abbiamo delle testimonianze di questa esegesi [23], ma essa deve essere stata anteriore. Carcopino ritiene di vedere Elena rappresentata nella basilica della Porta Maggiore, contemporanea dei Simoniani, come simbolo dell'anima prigioniera e liberata [24].

Abbiamo d'altra parte una prova piú precisa dei contatti della notizia simoniana con il platonismo medio. La notizia riferiva che il poeta Stesicoro, avendo parlato male di Elena, perdette la vista ma, dopo aver capovolto il suo atteggiamento, la recuperò. Essa attesta un'idealizzazione di Elena. Ora, questo aneddoto è citato da Massimo di Tiro (*Diss.*, XXVII, 1) [25], il che è ancora una prova che la notizia dipende da un'esegesi medio-platonica della storia di Elena. Essa costituisce da questo punto di vista un documento prezioso sull'esegesi allegorica della guerra di Troia nel platonismo medio.

Lo stesso contatto con Massimo di Tiro si ritrova a proposito di un altro episodio di Omero menzionato nella *Apophasis*, che Ippolito attribuisce a Simone, ma che è soltanto della sua scuola. Si tratta di *Odiss.*, X, 304-306: il passo parla della pianta chiamata μολύ che, data da Ermes ad Ulisse, permise a questi di sfuggire ai sortilegi di Circe e di non essere mutato in maiale [26]. La notizia mette l'episodio in parallelo con l'acqua di Mara, addolcita dalla bacchetta di Mosè. Nei due casi, si tratta di simboli della gnosi.

Ora, il simbolo si ritrova a piú riprese in Massimo di

[23] A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 410-413.

[24] J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, pp. 331-358.

[25] Essa è già in Platone, *Fedro.*, 243 a-b.

[26] Sull'esegesi allegorica di questo passo cfr. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945; trad. it., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, 1971, pp. 205-247.

Tiro. In un primo passo il senso è assai prossimo a Simone: « Dio ha piantato nel cuore degli uomini, come un carbone ardente, l'attesa del bene, ma ha nascosto in profondità il mezzo per scoprirlo: la sua radice è nera, ma il suo fiore è simile al latte. Omero non mi ingannerà col nome. Vedo la μολύ e comprendo il simbolo, e so chiaramente come è difficile per gli uomini mortali trovare questa cosa: ma gli dei sanno tutto » (*Diss.*, XXXV, 6). Massimo e Simone danno lo stesso simbolismo alla μολύ: essa designa l'austerità dello sforzo richiesto dalla vera gnosi, ma questo sforzo è ricompensato. Altrove la μολύ è il simbolo della virtú che custodisce Ulisse in mezzo ai pericoli (*Diss.*, XXXII, 9).

I discepoli di Valentino si sono ugualmente ispirati all'allegoria omerica. La testimonianza di Ireneo sembra assai fondata. In una notizia in cui elenca le fonti pagane degli gnostici, egli scrive: « Omero ha insegnato che l'Oceano era il padre degli dei e Teti la loro madre (*Il.*, XIV. 201). Essi hanno trasposto ciò a Bito e a Sige » (*Adv. haer.*, II, 14, 2). Ireneo aggiunge che Talete ha tratto da Omero la sua teoria dell'acqua come principio originale di tutte le cose, il che è un'allusione a *Il.*, XIV, 246. Questa opinione è già in Aristotele (*Met.*, I, 3, 983b), e si trova presso i doxografi [27] e nella *Cohortatio*, 5. In questo capitolo Ireneo dipende dalla letteratura doxografica [28].

Tutto ciò potrebbe soltanto sottolineare l'intenzione degli apologisti di trovare allo gnosticismo delle fonti ellenistiche. Ma in effetti il testo di Omero è stato proprio utilizzato dagli gnostici, come prova la notizia di Ippolito sui Naasseni: « L'oceano, dicono loro, è il padre degli uomini e degli dei, che sale e scende incessantemente seguendo il movimento alternato della marea. Quando scende è la nascita degli uomini; quando sale è quella degli dei » (*Elench.*, V, 7, 38). Il testo allude qui a *Il.*, XIV,

[27] A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 86-89.

[28] R. M. Grant, *Irenaeus and Hellenistic Culture*, in « HTR », XLII (1949), p. 43.

201 e 246[29] forse anche a *Il.*, I, 544. Il tema omerico è preso in un senso deliberatamente allegorico: non si tratta dell'acqua, ma del principio primo di tutte le cose. È precisamente il senso in cui lo intendeva Ireneo quando l'applicava ai Valentiniani.

Resta il fatto che l'uso di Omero fatto dai Valentiniani sin qui non è attestato che assai indirettamente, tuttavia H. Ch. Puech ha rilevato una citazione di Omero (*Il.*, XXII, 199-201) nel *Vangelo di Verità*. Ci rimane soprattutto una testimonianza curiosa trasmessaci da Ireneo (*Adv. haer.*, I, 9, 4): è un centone di versi omerici, composto da Valentino e che presso di lui assume un senso allegorico[30]. Sappiamo da Tertulliano che la pratica di questi centoni era famigliare agli Gnostici (*De praescript. her.*, 39). Il senso simbolico che Valentino dava a questi versi è difficile da cogliere; si noti tuttavia che il personaggio di cui si parla è presentato dapprima con dei tratti che si riferiscono all'invio di Eracle da parte di Euristeo per ricondurre dall'Erebo il cane di Ade (*Il.*, VIII, 368). In questa missione egli è accompagnato da Ermes e da Atena (*Odiss.*, XI, 626); al pari di Ulisse avanza come un leone (*Odiss.*, V, I, 130), e come Priamo è accompagnato dai suoi amici in lacrime (*Il.*, XXIV, 327-328). Ciò sembra proprio significare l'invio del Salvatore, circondato dai suoi angeli, e accompagnato da Cristo e dallo Spirito Santo. Abbiamo già trovato negli apologisti l'applicazione a Cristo delle fatiche di Eracle; conosciamo pure il parallelo tra Cristo e Ulisse. Si noti che in Massimo di Tiro Ulisse ed Eracle sono associati (*Diss.*, XXXVIII, 7)[31].

Ma è possibile essere ancora piú precisi. Il centone valentiniano accosta tre episodi di Omero che hanno ele-

[29] I due passi sono accostati pure da Atenagora, che attribuisce il secondo a Orfeo (*Suppl.*, 18). Il primo è citato da Teofilo (*Ad Autol.*, II, 5).

[30] Cfr. tuttavia le osservazioni di R. L. Wilken, *The Homerie Cento in Irenaeus, Adv. Haer.*, I, 9, 4, in « VC », XXI (1967), pp. 25-34.

[31] A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 376.

menti comuni: si tratta dell'invio di un eroe in vista di un'opera difficile. Piú precisamente, nel caso di Ulisse e di Eracle, si tratta di affrontare il regno dei morti, in quello di Priamo di consegnare il cadavere di Achille. Peraltro in questo difficile compito i tre personaggi sono assistiti da Ermes. Ciò che Valentino ha dunque voluto descrivere è la missione di Cristo inviato dal Padre nella dimora dei morti per liberare coloro che sono prigionieri della morte. E questa missione rappresenta un impegno laborioso, in cui Cristo appare come un eroe. Si noti che per Massimo di Tiro il fatto di esporre Eracle a delle pesanti fatiche è il segno stesso dell'amore di Zeus per lui.

Abbiamo altri esempi dell'utilizzazione dell'allegoria di Eracle nello gnosticismo. La notizia di Ippolito sullo gnostico Giustino trae innanzitutto da Erodoto la storia di Eracle e della donna-serpente, in cui si vede l'allegoria dello Spirito e dell'anima (*Elench.*, V, 25, 1-4). Peraltro egli mostra Eracle inviato da Elohim per vincere i 12 angeli di Eden e finalmente vinto da Onfale (V, 26, 27-28). Gesú riuscirà la dove Eracle ha fallito. Abbiamo dunque qui un parallelo tra Gesú ed Eracle. Peraltro Carcopino ha riconosciuto Cristo che viene nel mondo in un affresco di Viale Manzoni rappresentante Eracle che entra trionfalmente nella città [32], il che ricorda singolarmente i versetti di Valentino. Si noti infine che i versetti di Valentino riguardano innanzitutto la vittoria di Eracle su Cerbero, il cane degli inferi. Ora, questo tema della discesa di Eracle agli inferi è stato accostato nell'antichità cristiana alla discesa di Cristo agli inferi [33]. Valentino ce ne dà la prima attestazione.

Abbiamo già rilevato l'uso di *Il.*, XIV, 201 presso i Naasseni. In effetti è nel gruppo costituito dai Naasseni, dai Sethiani, dai Perati che l'allegoria omerica è piú sviluppata. Noteremo innanzitutto *Il.*, XV, 189: « Il mondo è stato diviso in tre; ciascuno ha avuto il suo appannag-

[32] J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, cit., p. 192.
[33] M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, s.d., pp. 112-114.

gio ». Si tratta della ripartizione del mondo tra Zeus, Ade e Poseidone. I Naasseni riferivano questo testo alla divisione del mondo tra i tre principi (λόγοι): la natura felice, la natura mortale, la natura intermedia (*Elench.*, V, 8, 4). Ciò si ritrova presso i Sethiani. Questo testo era stato assai utilizzato nell'allegoria fisica antica [34], ma per noi è piú utile constatare il suo uso nell'allegoria omerica del platonismo medio. Massimo di Tiro lo cita due volte: *Diss.*, XXXII, 7 e XL, 6.

La notizia di Ippolito sui Naasseni contiene un passo particolarmente interessante che è un'esegesi dell'inizio di *Odiss.*, XXIV, la discesa dei pretendenti agli inferi sotto la guida di Ermes. Ermes è il dio della parola; i Naasseni vedono in lui il Verbo. I pretendenti sono « gli uomini tratti dal sonno e che si ricordano della dignità da cui sono decaduti » (*Elench.*, V, 7, 30). La bacchetta d'oro di Ermes serve in effetti a « incantare gli occhi dei mortali ed a svegliare coloro che dormono » (*Odiss.*, XXIV, 2-4). Essa è accostata alla verga di ferro di *Sal.* 2, 9. La roccia da cui cadono i pipistrelli (*Odiss.*, XXIV, 7-8) è Adamas da cui le anime sono cadute. Ma esse sono reintrodotte « dietro la barriera dei denti » (*Il.*, IV, 350), cioè nel mondo reale. Queste anime seguono Ermes, cioè il Verbo, « negli umidi cammini dell'innocenza » [35] (*Odiss.*, XXIV, 8), cioè « negli spazi eterni lontani da ogni male ». Esse arrivano verso il corso dell'Oceano, alla roccia Leucade (XXIV, 12): « Quando l'Oceano sale verso la roccia Leucade, è la nascita degli dei » (*Elench.*, V, 7, 38).

Questa notizia è di grande interesse per ciò che riguarda l'assimilazione dei temi omerici a quelli biblici. Ermes è identificato col Verbo creatore (δημιουργός) (*Elench.*, V, 7, 29). Egli è pure il Cristo in quanto formato come Figlio dell'uomo dal Logos senza forma (V, 7, 33). La bacchetta d'oro è assimilata alla verga di ferro

[34] A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 117-122; Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 122.

[35] Il termine ἀκάκητα che in Omero si collega a Ermes è riferito dal nostro autore a κέλευθα, « cammini ».

del Messia. M. Carcopino ha potuto mostrare che questa assimilazione della bacchetta di Ermes a quella del Messia si ritrova negli affreschi di Viale Manzoni, che sembrano proprio rivelare una setta naassena [36]. Cosí è l'archeologia che testimonia a sua volta dell'importanza data a Ermes presso gli Gnostici di tale tendenza.

Peraltro il ruolo di Ermes come Colui che desta le anime è accostato a *Ef.* 5, 14: « Svegliati, tu che dormi ». La roccia (πέτρη) di *Odiss.*, XXIV, 8 è accostata alla pietra angolare di *Is.* 28, 16 e di *Sal.* 117, 22 che già *Mt.* 21, 42-44 univa. Vi si aggiunge *Dan.* 2, 45, come nei *testimonia.* Questa pietra designa il Cristo in *Matteo* e Adamas per i Naasseni (*Elench.*, V, 7, 35). L'Oceano, che è la genesi degli dei (*Il.*, XIV, 201), è assimilato al Mar Rosso, che è la nascita divina (*Elench.*, V, 7, 38-39). La roccia di Leucade è la Gerusalemme che sta in alto. Il riflusso dell'oceano è il riflusso del Giordano per ordine di Giosuè (V, 7, 41). Nessun testo presenta certamente una tale mescolanza di tipologia cristiana autentica e di allegorismo omerico trasposti in simbolica gnostica.

Abbiamo osservato che la rappresentazione di Cristo in Ermes con la bacchetta d'oro nell'ipogeo di Viale Manzoni autorizzava ad attribuire questo alla setta dei Naasseni; il che ci permette di aggiungere al *dossier* omerico dei Naasseni un altro episodio riprodotto su un affresco di Viale Manzoni, il ritorno di Ulisse a Itaca (*Odiss.*, XIX, 100-104). Carcopino ha dimostrato che questo affresco era da interpretare come un simbolo della risalita dell'anima verso il pleroma [37]. Questo affresco rappresenta peraltro tre personaggi nudi che sembrano raggianti di bellezza: si tratta probabilmente dei pretendenti. Ora, ciò non può non ricordare la notizia di Ippolito in cui i pretendenti sono le anime risvegliate da Ermes e introdotte da lui nel pleroma, il prato di asfodeli (*Odiss.*, XXIV, 13). Quindi, come ha visto Carcopino, è proprio il tema stesso

[36] J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, cit., p. 130.
[37] *Ibidem*, pp. 175-188.

attribuito ai Naasseni da Ippolito che è riprodotto nell'ipogeo di Viale Manzoni.

I trattati gnostici scoperti a Nag Hammadi portano una conferma nei documenti autentici della gnosi a questo uso delle allegorie omeriche. Cosí il Trattato 31, l'*Esegesi dell'anima*, prende a prestito degli aspetti dall'esilio di Ulisse presso Calipso, paragonato all'esilio di Israele in Egitto [38]. Tuttavia Doresse nota che questi aspetti si trovano negli scritti piú recenti. Essi peraltro non sono molto importanti. Doresse scrive giustamente che non bisogna « sopravvalutare questi elementi ellenistici nella mitologia gnostica » [39]. Si tratta piú di un'espressione letteraria che del fondo stesso della gnosi. Questa è stata ellenizzata, come il cristianesimo, rimanendo se stessa.

3. *Clemente Alessandrino*

Clemente Alessandrino conosce, come i suoi contemporanei, due Omeri. Negli *Stromata* egli combatte « colui che ha introdotto gli dei a passioni umane » (*Strom.*, V, 14, 116, 4), ma d'altra parte, « oh paradosso, (questo stesso Omero) sembra conoscere il divino (τὸ θεῖον) » (*ibidem*). Clemente dà molteplici esempi di questa testimonianza di Omero. Ha parlato del « Padre degli uomini e degli dei » (*Il.*, I, 544) [40], « senza sapere chi è il Padre e come è Padre » (*Strom.*, VI, 17, 151, 5), ed ha insegnato che « l'essere divino (τὸ θεῖον) era impossibile da cogliere e da apprendere dall'essere mortale » (*Strom.*, V, 14, 117, 2), scrivendo nell'*Iliade*: « Perché, figlio di Peleo, tu mortale, con i tuoi piedi rapidi insegui me, Dio immortale? Tu non hai dunque ancora compreso che io

[38] J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, p. 208.

[39] *Ibidem*, p. 298.

[40] Cfr. già *Orac. sib.*, III, 278 con le osservazioni di P. Dalbert, *Die Theologie des hellenistisch-jüdischen Missions-Litteratur*, cit., pp. 112, 126. Cfr. pure Giustino, *I Apol.*, XXII, 1; Pseudo-Giustino, *Cohort.*, 2.

sono un Dio » (*Il.*, XXII, 8-10). Omero insegna pure che Dio vede e intende tutto (*Il.*, XXX, 277; *Odiss.*, X, 109) (*Strom.*, VI, 17, 156, 5)[41], e che è giusto (*Il.*, XXII, 209) (*Strom.*, V, 14, 130, 2).

Si noti che Omero rende testimonianza non soltanto al Dio unico, ma anche al Verbo: « Già Omero manifestamente nomina il Padre e il Figlio, come per una felice divinazione (εὔτυχος μαντεία) (*Strom.*, V, 14, 116, 1)[42]. E Clemente accosta *Odiss.*, IX, 41 e IX, 275. Accanto a Omero, Clemente cita pure lui i tragici, con una predilezione per Euripide. Riproduce due delle citazioni che abbiamo incontrato in Atenagora (V, 14, 114, 4), riguardanti il Dio uno, ma pensa che « Euripide, il filosofo del teatro, si trova d'accordo in modo sorprendente con ciò che abbiamo detto prima di lui, designando simbolicamente, non so come, il Padre e il Figlio » (*Strom.*, V, 11, 70, 2).

Questa assimilazione assume in Clemente un'estensione piú grande. Vediamo raffrontati da lui il racconto della *Genesi* sulla creazione e lo scudo di Achille: « Omero descrisse sullo scudo di Achille la creazione del mondo secondo Mosè » (*Strom.*, V, 14, 101, 4)[43]. Si ritrova in lui la separazione delle acque di *Gen.* 1, 7-9: « Omero parafrasando la separazione dell'acqua dalla terra e lo svelamento dell'asciutto, dice a proposito di Teti e di Oceano: Già essi si separano dall'unione e dall'amicizia reciproca (*Il.*, XIV, 206) » (*Strom.*, V, 14, 100, 6)[44]. Ciò suppone come ammessa l'interpretazione « fisica » del mito. I sette giorni della creazione « sono conosciuti da

[41] La citazione si trova presso gli autori pagani (Cornutos, *Theol.*, 11; Eraclito, *All.*, 412, ed. Gale). Essa è presupposta da Giustino, *Dial.*, CXXVII, 2. La si ritroverà in Origene (*Contra Cels.*, VIII, 53); era in Filone ed in Teofilo (*Ad Autol.*, II, 3).

[42] Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 361.

[43] Cfr. *Paed.*, III, 12, 99, 3. Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 155.

[44] Ippolito (*Elench.*, X, 7, 1) vede pure in Oceano e Teti l'acqua e la terra. Sull'origine dell'assimilazione di Teti alla terra, cfr. A. Buffière, *Les mithes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 87.

Omero e da Esiodo », come dimostra una lunga serie di citazioni (*Strom.*, V, 14, 107, 2-4)[45]. Omero infine, in ciò che concerne l'uomo, dice ad un tempo che esso è fatto di terra e di acqua (*Il.*, VII, 99) (*Strom.*, V, 14, 99, 5)[46], e che egli è a immagine di Dio (*Strom.*, IV, 26, 171, 4). A questo proposito Clemente menziona diverse espressioni omeriche che passeranno nel vocabolario cristiano, come θεοειδής (*Il.*, I, 131) (*Strom.*, IV, 26, 171, 4; VI, 9, 72, 2; *Protrept.*, XII, 121) e θεοείκελος (*Il.*, II, 623)[47]. La creazione di Eva è accostata a quella di Pandora in Esiodo (*Opere e giorni*, 42, 105) (*Strom.*, V, 14, 100, 3)[48].

Ma queste analogie che, negli apologisti, riguardavano principalmente la *Genesi*, Clemente le estende ai miracoli riferiti dall'Antico Testamento e che egli considera come parodiati nei miti greci. Questo è un punto importante per lui. Sin dall'inizio del libro II degli *Stromata* leggiamo: « Stabiliremo che non soltanto essi hanno scritto imitando le azioni straordinarie di ciò che è riferito da noi, ma rubando le dottrine piú importanti » (*Strom.*, II, 1, 1, 1). Cosí non sono soltanto i δόγματα che i filosofi greci hanno preso a prestito, ma i παράδοξα che i miti greci hanno riprodotto, gli uni e gli altri deformandoli. Clemente ha trattato a lungo questo problema nel libro VI degli *Stromata*: « I Greci sono accusati non solo di aver rubato le dottrine dei barbari, ma ancora di aver imitato le azioni meravigliose (παραδόξως) operate dal-

[45] D'altronde esse sono false e derivano dalla letteratura apologetica giudaica. Cfr. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1909 [4], III, pp. 595-603; A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 565.

[46] Citato pure da Elio Aristide, *Disc.*, XLVI, 6; Stobeo, *Flor.*, I, 10, 6.

[47] Le due espressioni sono accostate in Platone, *Rep.*, 501c.

[48] L'accostamento si ritrova in Tertulliano, *De cor.*, VII, 3; in Origene, *Contra Cels.*, IV, 38. Cfr. J. Pépin, *Mithe et Allégorie*, cit., p. 457. Ireneo rimprovera agli gnostici di ispirarsi alla storia di Pandora nella loro rappresentazione di Gesù del kenoma, colmato dai doni degli eoni (*Adv. haer.*, II, 14, 5; II, 21, 2; II, 30, 4). Plotino (*Enn.*, IV, 3, 14) vedrà in Pandora l'anima discesa nel corpo, ma ricca dei doni celesti.

l'alto da una forza divina per mezzo dei santi in vista della nostra conversione — e ciò nei racconti meravigliosi della mitologia greca » (*Strom.*, VI, 3, 28, 1).

Di questo Clemente dà parecchi esempi. La tradizione greca riferisce che, essendo la Grecia afflitta da una carestia, la preghiera di Aiace ottenne la pioggia che fece cessare la siccità: ciò è tratto dalla storia di Samuele (*Strom.*, VI, 3, 28, 5-29, 1). Parecchi episodi mostrano Aristeo, la Pizia, Empedocle che comandano ai venti: « Noi pure crediamo dalle Scritture che i santi compiono delle guarigioni, dei segni (σημεῖα) e dei miracoli. Quanto al fatto che alcune potenze comandano ai venti e distribuiscono la pioggia, ascoltino il salmista » (*Strom.*, VI, 3, 30, 4). Questo parallelismo dei miracoli è proprio nello spirito dell'epoca. Massimo di Tiro parla di quelli di Aristeo, Celso oppone i miracoli pagani ai pretesi miracoli cristiani. Sembrerebbe che qui Clemente gli replichi. O è allora Celso che risponde a Clemente. Origene riprenderà la questione rispondendo a Celso e ricorderà che i cristiani credono alle potenze preposte agli elementi.

Clemente Alessandrino spinge meno lontano degli apologisti le assimilazioni dei misteri greci ai misteri cristiani su un piano teologico, ma, al contrario, in lui queste assimilazioni agiscono di piú sul piano delle immagini. Le immagini bibliche evocano spontaneamente dei temi omerici [49], e noi assistiamo cosí in qualche modo nella sua genesi a questo *transfert* che gli artisti cristiani opereranno quando rappresenteranno David sotto le apparenze di Orfeo o Giona sotto quelle di Endimione. Alcune di queste trasposizioni riguardano l'Antico Testamento: Giacobbe che dorme con la testa posata su una pietra (*Gen.* 28, 11) è accostato a Ulisse che consolida il suo letto con una pietra (*Odiss.*, XXIII, 193) (*Paed.*, II, 9, 78, 2); Sara che serve gli ospiti, che sono in realtà degli angeli (*Gen.* 18, 6) e le figlie di Jetro che fanno pascolare il gregge

[49] Cfr. W. den Boer, *De Allegorese in het Work von Clemens Alexandrinus*, Leiden, 1940, p. 112.

(*Es.* 2, 16) evocano Nausicaa che si reca al lavatoio (*Odiss.*, V, 86) (*Strom.*, IV, 19, 123, 1); la moglie di Lot mutata in statua ricorda Niobe trasformata in roccia (*Protrept.*, X, 103, 4; cfr. pure *Strom.*, II, 14, 61, 4)[50].

Un testo particolarmente notevole per la diversità delle sue allusioni è quello che riguarda le disgrazie provocate dall'amore di Paride per Elena (*Paed.*, III, 2, 12-14). In un primo paragone, Clemente oppone Elena, la cui bellezza perderà la Grecia, a Ester, la cui bellezza salverà il suo popolo (12, 5; 13, 2). Egli mostra poi lo spirito mondano (Paride) che corrompe « la figlia di Zeus », « la castità spartana », e il castigo che questo comporta; lo stesso (*Gen.* 34), gli abitanti di Sichem furono puniti per aver oltraggiato « la vergine santa » (τὴν ἁγίαν παρθένον) (13, 1; 14, 2). L'ultima espressione fa pensare ad Atena, figlia di Zeus, alla quale abbiamo visto che Elena è talvolta identificata. Infine la prospettiva si allarga: la caduta di Fetonte, interpretata in relazione col mito platonico dei cavalli alati (*Phaedr.*, 246a-247c) è accostata alla caduta degli angeli sedotti dalle donne (*Gen.* 6, 1); nell'uno e nell'altro caso l'amore dei piaceri determina una catastrofe.

Osserveremo che il tema del ratto di Elena da parte di Paride e delle disgrazie cui esso dà luogo era comune nella letteratura del tempo. Massimo di Tiro vi fa allusione in un modo che annuncia Clemente: « La sfortuna si abbatté su Paride, da quando egli rapí al Peloponneso questa celebre bellezza (ἡδονή); subito per causa sua si raduna la flotta greca; ed essa causa innumerevoli disgrazie all'amante stesso della bellezza e pure a tutta la sua città » (*Diss.*, I, 5). Peraltro un'esposizione mitologica

[50] Cosí pure Origene accosterà la storia di Giuseppe e di Putifarre a quella di Bellerofonte e di Anteo (*Il.*, VI, 160-165) (*Contra Cels.*, IV, 45). Già Filone raffrontava *Gen.* 18, 16 — Abramo che accoglie gli angeli — con *Odiss.*, XV, 74, l'accoglienza di Menelao a Telemaco. Secondo K. Weitzmann, l'iconografia di Giuseppe e di Putifarre si ispira a quella di Fedra e Ippolito (*The Survivance of Mythological Representations in Early Christian Art*, in « Dumbarton Oaks Papers », XIV (1960).

incorporata negli scritti pseudo-clementini ci dà un'allegoria di Paride, in cui interferiscono il tema del giudizio delle dee e quello del ratto di Elena. Paride è « l'impulso irrazionale e barbaro » (*Hom. clem.*, VI, 15, 2); Clemente lo chiamava « la mondanità barbara e il piacere effeminato » (13, 2). Con la mela d'oro egli corrompe Era, che è la castità (σωφροσύνη), Atena che è il coraggio e Afrodite che è la bellezza (*Hom. clem.*, VI, 15, 3). In Clemente, Paride corrompe con il lusso Elena, la castità (σωφροσύνη), identificata con la figlia di Zeus, Atena. Paride provoca la propria rovina e quella dei suoi (*ibidem*); questa è l'espressione stessa di Massimo di Tiro. I termini τρυφή, ἐπιθυμία, ἡδονή sono comuni a Clemente ed agli scritti pseudo-clementini. Infine, come Clemente accosta l'episodio di Paride e di Elena al racconto biblico della caduta degli angeli, per il tramite della caduta di Fetonte, cosí le *Omelie Clementine* accostano l'episodio di Paride al racconto biblico della caduta mediante la storia di Achille, identificato col primo uomo e che perisce « col veleno del serpente » per aver desiderato Polissena (VI, 16, 1-4). Quest'ultimo passo ci fornisce un nuovo e notevole esempio dell'assimilazione dei temi biblici ed ellenistici [51].

Un tema particolarmente importante è il raffronto di Minosse con Mosè. Già nel *Protrettico* (XI, 112, 2) Clemente oppone la fede data dai Greci al mito poetico che descrive Minosse il cretese come « il confidente (ὀαριστής) di Zeus » (*Odiss.*, XIX, 179) a quella che essi rifiutano ai discepoli di Cristo (XI, 122, 2). Negli *Stromata* si supera una tappa: il mito di Minosse è una trasposizione della storia di Mosè: « Presso i Greci si canta Minosse, re che regnò nove anni, famigliare di Zeus; essi hanno inteso dire che una volta Dio parlava con Mosè, come un uomo parla al suo amico (*Es.* 33, 11) » (II, 4, 20, 3). Piú oltre il *transfert* d'espressione termina. Non si parla

[51] Cfr. J. Daniélou, *Die Hochzeit von Thetis und Peleas*, in « An », III (1961).

piú di Minosse; è il saggio giudeo che viene descritto come « dimorante col Signore, famigliare (ὁαριστής) con Lui e vivente al suo focolare » (*Strom.*, II, 20, 104, 2)[52].

Parallela all'assimilazione di Mosè e Minosse è quella di David e Orfeo, all'inizio del *Protrettico*. Sembrerebbe che ad ogni figura dell'Antico Testamento corrispondesse un'immagine greca. Orfeo citarista cacciava i demoni, David citarista li mette in fuga (*Protrept.*, I, 5, 4). David addomestica non gli animali, ma le passioni e costruisce una città non con delle pietre morte, ma con degli uomini vivi (I, 4, 4; cfr. pure XII, 119, 1; *Paed.*, I, 6, 28, 1). Qui i tre piani, di cui abbiamo visto Clemente fare la teoria, l'economia progressiva che si è espressa nella rivelazione cosmica, la rivelazione mosaica e la rivelazione cristica si esprimono nella successione delle figure. Orfeo, David, Cristo ne sono tre espressioni. E ciò giustifica il diritto di rappresentare Cristo come un novello David che ha i tratti di Orfeo. Si vede pure il Cristo paragonato ad Eracle (*Strom.*, V, 14, 103, 5)[53], come abbiamo già visto in Giustino e Valentino.

Clemente non descrive soltanto l'Antico e il Nuovo Testamento con delle immagini ricavate dai miti, ma pure il cristiano. Come il cieco Tiresia, costui deve abbandonare Tebe, la città idolatra e, appoggiato al bastone, che è la croce, mettersi in cammino; allora i suoi occhi si aprirono: « Cristo brilla, piú splendente del sole e fa aprire gli occhi dei ciechi » (*Protrept.*, XII, 119, 3). Ma è soprattutto Ulisse che viene evocato. H. Rahner ha mostrato l'importanza del tema odisseo nella letteratura cri-

[52] Cfr. pure *Strom.*, I, 25, 165, 1; I, 26, 170, 3. Plotino citerà lo stesso verso di Omero e mostrerà in Minosse il modello del contemplativo che dopo aver conversato (ὁμιλήσαντα) con Dio l'annuncia agli uomini (*Enn.*, VI, 9, 7). Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 535. Ciò è già in Platone (*Leggi*, 624 a-b). Peraltro il paragone tra Mosè e Minosse è in Giuseppe Flavio (*Contra Ap.*, II, 161).

[53] Cfr. M. Simon, *Hercule et le christianisme*, cit., pp. 75-125; W. L. Knox, *The Divine Hero Christology in the N.T.*, in « HTR », XLI (1948), pp. 234-239.

stiana antica [54]. È con Clemente che lo vediamo apparire. Ulisse, lo scaltro (πολύμητις), è l'immagine del cristiano avveduto che conosce le scienze umane e la saggezza divina (*Strom.*, I, 8, 44, 2).

Il *Protrettico* gli dedica una celebre pagina: « Fuggiamo l'usanza, fuggiamola come un promontorio pericoloso o la minaccia di Cariddi o le Sirene mitiche: Tieni il naviglio lontano da questo fumo e da quei flutti (*Odiss.*, XII, 219). Fuggiamo, o marinai, fuggiamo questi flutti, il fuoco vi si alza; è un'isola pericolosa in cui si ammucchiano le ossa e i cadaveri (cfr. *Odiss.*, XII, 45-46). Una bella cortigiana, il piacere, fa udire la sua voce. Essa ama la musica volgare: Vieni qui, illustre Ulisse, orgoglio degli Achei, ormeggia la tua nave, per udire una voce divina (*Odiss.*, XII, 184-185). Essa ti loda, o marinaio, e ti dice che sei degno di lode; cerca, la cortigiana, di far suo colui che è la gloria dei Greci... Lascia che faccia preda di cadaveri; un soffio (πνεῦμα) celeste viene in tuo soccorso. Lascia il piacere che inganna: che una femmina ben vestita non travii il tuo spirito; il suo chiacchierio adulatorio non vuole che il tuo granaio (Esiodo, *Opere e giorni*, 373-374). Passa al largo da questo canto; esso opera la morte. Se vuoi, avendo vinto la perdizione e legato al palo, sarai liberato da ogni corruzione. Il Verbo di Dio sarà il tuo pilota e lo Spirito Santo ti farà approdare alle rive dei cieli » (XII, 118; 1-4).

Il testo di Clemente raccoglie già i temi che si ritroveranno in seguito: le sirene della tentazione, il palo della croce, il soffio dello Spirito, il Logos pilota, il porto della vita eterna. Esso suppone già un'allegorizzazione del tema di Ulisse per mezzo della filosofia: è l'Omero dei filosofi che sta sullo sfondo, ma lo cristianizza. Clemente ricorda altrove che i pitagorici opponevano l'insegnamento austero delle Muse alla psicagogia menzognera delle sirene,

[54] H. Rahner, *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, trad. it. cit., pp. 357-417.

che designano i sofisti [55]. « È sufficiente che uno solo abbia passato le sirene, che uno solo abbia risposto alla Sfinge » (*Strom.*, I, 10, 48, 6). Clemente vuol mostrare con ciò che la gnosi è il fatto solo di un piccolo numero. La potenza del canto delle sirene è data d'altra parte come esempio della forza divina della predicazione (II, 2, 9, 7). In un altro passo i marinai che si turano le orecchie per il timore di essere sedotti dal canto delle sirene e di non poter ritornare sono un'immagine dei cristiani che temono, se si dedicano alla filosofia greca, di esserne guadagnati (*Strom.*, VI, 11, 89, 1) [56].

Si potrebbero moltiplicare gli esempi. La cultura poetica di Clemente gli suggerisce incessantemente delle analogie tra gli atteggiamenti cristiani e i miti greci. I « bevitori di latte » (γαλακτοφάγοι) (*Il.*, XIII, 6) sono una profezia, fatta involontariamente da Omero, dei cristiani che si nutrono del latte che è il Verbo (*Paed.*, I, 6, 36, 1); gli eretici hanno perduto la verità come i compagni di Ulisse trasformati in maiali da Circe (*Strom.*, VII, 16, 95, 1) [57]. Lo gnostico, come Tiresia, è « il solo saggio tra il volo delle ombre » (*Odiss.*, X, 495) (*Strom.*, IV, 25, 155, 4) ed è come gli dei « simili a degli stranieri lontani » (*Odiss.*, XVII, 485) (*Strom.*, IV, 25, 155, 3) [58]. I Greci sono come Prometeo, che ruba una scintilla al fuoco della verità (*Strom.*, I, 17, 87, 1). Così, per Origene gli apostoli animati dalla potenza (δύναμις) di Cristo sono

[55] È un tema della leggenda pitagorica. Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 385. Origene opporrà Ermes, che accosta a Cristo, alle sirene (*Contra Cels.*, II, 75). Sull'arte cristiana cfr. A. Ferrua, *Simboli pagani*, « Ro », XIX (1941), p. 157.

[56] Questa diversità del simbolismo delle sirene si ritrova nell'esegesi pagana. Cfr. A. Buffière, *Les mithes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 362-366; Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, cit., pp. 132-134. Cfr. pure Filone, *Quaestin. Gen.*, IV, 3.

[57] Cfr. una pagina eccellente di H. I. Marrou, *Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie*, in *Recherches sur la tradition platonicienne*, cit., pp. 190-191.

[58] Questo verso è citato da Platone (*Rep.*, II, 381 d; cfr. pure *Sof.*, 216 c); da Filone (*Quaestin. Gen.*, IV, 2; *De somn.*, I, 233); da Massimo di Tiro (*Diss.*, XIV, 8); da Diodoro, I, 11; da Plotino (*Enn.*, VI, 5, 12); da Stobeo (*Flor.*, I, 1, 14).

paragonati a Diomede, cui Atena comunica la foga e l'audacia (*Il.*, V, 1-5) (*Contra Cels.*, I, 31)[59].

Questo episodio di Diomede assistito da Atena, all'inizio di *Il.*, V, ha d'altronde ispirato anche Clemente. Nel *Protrettico* scrive: « Spogliamo l'ignoranza (ἄγνοια) e l'oscurità che sbarrano la nostra vista come una caligine (ἀχλύς) » (XI, 114, 1). Ora questa è un'allusione a *Il.*, V, 127 in cui Atena dice a Diomede: « Allontano dai tuoi occhi la nube (ἀχλύς) che li ricopriva ». Sappiamo infatti che l'esegesi di Omero interpretava simbolicamente questo verso come l'ignoranza. Così nel trattato *Sulle cose incredibili* (19; Gale, 94): « Atena illumina con la sua pace l'anima di Diomede e dissipa la nebbia (ἀχλύς), cioè l'ignoranza (ἀγνωσία) »[60]. Abbiamo la prova che Clemente si riferisce proprio a questo passo di Omero nel fatto che poco prima citava un verso che vi si collega: « Ricevi la luce, affinché tu conosca bene Dio e l'uomo (*Il.*, V, 128) » (XI, 113, 2). Buffière nota giustamente che Clemente tira dalla sua il verso che in Omero significa: « distinguere un Dio da un uomo »[61]. Si noti che il passo di Omero è pure citato da Massimo di Tiro (*Diss.*, XIV, 5 e 7)[62].

Un aspetto di questa utilizzazione di Omero da parte di Clemente è la sostituzione di *exempla* (παραδείγματα) omerici agli *exempla* biblici come modelli delle virtú e dei vizi. Ciò appare in particolare nel *Pedagogo*. Diomede che dorme su una pelle di bue selvatico (*Il.*, X, 145) è un esempio di austerità ostentata (*Paed.*, II, 9, 78, 1); Penelope, che di notte disfa il lavoro del giorno (*Odiss.*, II,

[59] Questi versi sono citati pure da Massimo di Tiro, che vede in Atena una potenza (δύναμις) divina (*Diss.*, XIV, 5. Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 525-528). Si noti che Origene paragona pure Atena resa invisibile dall'« elmo di Ade » (*Il.*, V, 340) a Cristo che sfugge a Erode (*Contra Cels.*, I, 66).

[60] A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 284.

[61] *Ibidem.* I due versi sono ugualmente accostati in *Strom.*, I, 28, 178, 1.

[62] A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 525.

104-106), è un simbolo della donna che non rispetta la castità del matrimonio (*Paed.*, II, 10, 97, 2). Al contrario, Polissena morente, preoccupata anche allora della decenza della sua veste, è proposta come modello (*Strom.*, I, 23, 144, 2). Si noti che nel caso di Penelope l'episodio storico è interpretato in modo mitico. Ciò si ritrova per il paragone dell'uomo ad un centauro, come composto di razionale e irrazionale (*Strom.*, IV, 3, 9, 4), o per quello della parte animale dell'uomo a Proteo e alle sue molteplici forme (*Odiss.*, IV, 456-458) (*Paed.*, III, 1, 7, 1-3).

Ciò si ritrova a livello dei simboli sacramentali e delle rappresentazioni escatologiche. I Padri della Chiesa vedevano nel bagno di Naaman nel Giordano o nelle purificazioni giudaiche delle figure del battesimo. Clemente ritrova l'equivalente nelle purificazioni greche, nelle quali vede d'altra parte dei prestiti dalla rivelazione biblica. Telemaco « che si lava le mani nella frangia di schiuma » (*Odiss.*, II, 260), prima di pregare Atena, o Penelope « che bagna il mio viso e prende le vesti senza macchia » (*Odiss.*, IV, 750) evocano per Clemente il catecumeno purificato dal battesimo e rivestito con la tunica bianca, che accede all'Eucaristia (*Strom.*, IV, 22, 142, 1-4). Sono delle figure (εἰκόνες) del battesimo che i pochi hanno preso a prestito da Mosè (*ibidem*)[63].

Lo stesso è per le rappresentazioni escatologiche. Parlando della Gerusalemme celeste, Clemente scrive: « Anche i poeti nei loro scritti hanno creato delle immagini (εἰκόνες) di questa città. In effetti le città degli Iperborei e degli Arimaspi e i Campi Elisi sono delle città di giusti » (*Strom.*, IV, 26, 172, 3). I Campi Elisi vengono da *Odiss.*, IV, 563. Già Flavio Giuseppe paragonava ad essi il Paradiso, atteso dagli Esseni (*Bell. Jud.*, II, 8, 11), vi accostava le isole dei beati di Esiodo (*Opere e giorni*, 170-171), che Platone aveva ripreso e introdotto nella tradizione filosofica (*Gorgia*, 523b). Origene presenta le

[63] Cfr. pure V, 11, 71, 1: i καθάρσια greci sono paragonati al λούτρον cristiano.

stesse assimilazioni (*Contra Cels.*, VII, 28). Clemente aggiunge « le città degli Iperborei » che provengono da Erodoto, IV, 13, 32-36 e quelle degli Arimaspi, nominate da Eschilo (*Prom. vinct.*, 803)[64].

Ciò richiamerebbe due osservazioni. Innanzitutto l'Omero di Clemente è qui ancora quello del platonismo del suo tempo; i Campi Elisi in effetti erano da lui situati nel cielo[65]. Ora è quanto ci dice esplicitamente Clemente quando identifica i Campi Elisi con la volta del cielo di Platone. Tertulliano d'altronde dà la stessa interpretazione di Clemente (*Apol.*, XLVII, 3). Stuiber disconosce ciò quando pensa che i cristiani hanno conservato la rappresentazione giudaica delle dimore sotterranee delle anime sino alla resurrezione[66]. Peraltro questo ambito delle rappresentazioni sacramentarie ed escatologiche, assai prossime le une alle altre, è quello in cui le rappresentazioni figurate della primitiva arte cristiana riprenderanno i temi ellenistici. Cosí per i delfini e gli ippocampi dei monumenti funerari, che ricordano il viaggio verso le isole dei beati[67].

Prenderò un ultimo esempio che mostra come Clemente dipenda da un'esegesi omerica già elaborata. Egli scrive: « L'insegnamento che ha manifestato ciò che era nascosto è chiamato illuminazione (φωτισμός), avendo soltanto il Didascalo tolto il coperchio (πῶμα) della scatola (κιβωτός), contrariamente a ciò che i poeti dicono di Zeus, che ha tenuto chiusa la giara (πίθος) dei beni ed ha aperto quella dei mali » (*Strom.*, V, 10, 64, 4). Vi sono sullo sfondo di questa immagine le due giare in cui, secondo Omero, stanno i beni e i mali e per mezzo delle

[64] Cfr., sulle fonti pitagoriche di Clemente, J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, cit., p. 301.

[65] Cfr. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains*, Paris, 1942, pp. 187-189; G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 178; H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlin, 1961, pp. 91-94.

[66] A. Stuiber, *Refrigerium interim*, Bonn, 1957, pp. 88-89.

[67] J. Toynbee - J. W. Perkins, *The Shrine of St Peter and the Vatican Excavations*, London, 1956, pp. 56; 90-91.

quali Zeus sparge di preferenza i mali piú che i beni (*Il.*, XXIV, 527). Ma il coperchio (πῶμα) sembra un'allusione alla giara di Pandora in Esiodo (*Opere e giorni*, 94).

Ora, nell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio (29-30), il verso di Omero sulle due giare è accostato alla giara di Pandora, e in piú alle due giare di cui parla Platone nel *Gorgia* (493d). Porfirio non riceve certamente l'accostamento da Clemente, dunque esso esisteva nella tradizione anteriore. In effetti troviamo in Massimo di Tiro (*Diss.*, V, 3; XLI, 3) il passo accostato di Omero a quello del *Gorgia*. Inoltre, i passi di Omero e di Esiodo erano già stati oggetto di critiche nel paganesimo stesso: Platone aveva vivacemente criticato il passo di Omero (*Rep.*, II, 379d). Origene ci informa peraltro che quello di Esiodo era interpretato allegoricamente (*Contra Cels.*, IV, 38)[68]. Porfirio fa lo stesso per l'uno e l'altro[69]. Questo ci dà il contesto di Clemente.

Costui ci fa cogliere il *transfert* dal registro biblico al registro omerico. Il χιβωτός sembra proprio un'allusione all'arca dell'alleanza che conteneva gli oggetti sacri; essa diventa il πίθος. D'altra parte questo diventa il simbolo del segreto del destino umano che soltanto Cristo poteva aprire. La giara chiusa dal coperchio è dunque l'equivalente del libro sigillato con i sette sigilli dell'*Apocalisse*. Un'immagine omerica si sostituisce alle immagini bibliche, ma il contenuto rimane biblico; l'opposizione sul piano dottrinale si accompagna ad un'analogia sul piano dei simboli. Dopo tutto è quanto avevano fatto i redattori della *Genesi* utilizzando un complesso di immagini semitiche tratte dal paganesimo del loro tempo.

[68] Cfr. J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, cit., p. 457.
[69] Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 457-458; 613-614.

4. *La « Cohortatio ad Graecos » e Metodio d'Olimpia*

L'interpretazione cristiana di Omero, che abbiamo visto costituirsi principalmente in Giustino e Metodio d'Olimpia, nelle metà del terzo secolo si integrerà nella cultura cristiana. Di ciò abbiamo due esempi: la *Cohortatio ad Graecos* e il *Symposium* di Metodio d'Olimpia. La prima di queste opere costituisce un piccolo trattato che riassume la posizione dei cristiani di fronte ai filosofi ed ai poeti. La prima parte confuta i loro errori: Omero vi è attaccato come politeista; la seconda ne coglie le testimonianze rese alla verità. L'opera è falsamente attribuita a Giustino. R. M. Grant ha dimostrato che essa attesta delle preoccupazioni parallele a quelle di Porfirio [70]; peraltro la sua dipendenza nei confronti di Clemente Alessandrino sembra certa [71].

Si tratta di un autentico piccolo catechismo in cui Omero è chiamato a testimoniare dei principali dogmi. Per quanto riguarda il monoteismo, l'autore cita *Il.*, II, 204 (*Cohort.*, 17). Abbiamo visto che sin da Filone e Giustino questo testo si ritrovava presso i cristiani, sul seguito dei filosofi greci. Si osservi che a questo testo egli unisce un verso dello Pseudo-Sofocle, che già Atenagora citava (*Suppl.*, 5). Peraltro appare anche lo *hieros logos* orfico, dal quale Clemente Alessandrino aveva preso numerosi prestiti (*Protrept.*, VII, 74; *Strom.*, V, 12, 78) e che Eusebio attribuirà ad Aristobulo (*Praep. ev.*, XIII, 12, 5) [72]. Infine sono portati tre testi degli *Oracoli sibillini* d'origine giudaica: il primo, che non fa parte della raccolta degli *Oracoli*, è citato da Teofilo di Antiochia (*Ad Autol.*, II, 16); il secondo è III, 721-723; il terzo (IV, 24-30), è citato da Clemente Alessandrino (*Protrept.*, IV, 62, 1). Abbiamo perciò qui sicuramente una raccolta, in-

[70] R. M. Grant, *Studies in the Apologists*, cit., pp. 133-134.
[71] Cfr. p. 22.
[72] Sulle diverse versioni di questo testo cfr. L. Cerfaux, *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon*, Louvain, 1924.

dubbiamente d'origine giudaica e che la *Cohortatio* ci dà integralmente.

Un altro passo della *Cohortatio* è importante. Scrive l'autore: « Omero riferisce all'unico e primo Dio il potere su tutti mediante la celebre catena d'oro (χρυσῆ σειρά). E dichiara gli altri dei così lontani da questa divinità che non esita a nominarli con gli uomini. Così pure ci mostra Ulisse che dice di Ettore ad Achille: È terribilmente in collera; confidando in Zeus e non temendo né uomini, né dei (*Il.*, IX, 238). Qui Omero, istruito certamente anche lui in Egitto intorno al vero Dio, come Platone, mi sembra significare chiaramente che colui che si appoggia sul vero Dio disdegna coloro che non lo sono » (*Cohort.*, 24). Una terza citazione, *Il.*, IX, 345, verrà alla fine di questo paragrafo.

L'interesse principale è l'allusione alla « catena d'oro »: questa viene da un celebre passo di Omero, *Il.*, VIII, 18 ss. Ora, Aristotele aveva già citato il verso di Omero come simbolizzante l'azione del Motore immobile su tutto ciò che è in movimento (*De anim. mot.*, IV, 699b 32 - 700a 6)[73]. Questa catena d'oro deve essere distinta dal legame (δεσμός) d'oro di *Il.*, XV, 18 ss. Sappiamo da Origene che Celso interpretava questi ultimi versi, seguendo Crisippo, nel senso del dominio di Dio sul mondo materiale (*Contra Cels.*, VI, 42)[74]. Ne troviamo un'altra esegesi presso lo stoico Cornuto per il quale la catena d'oro simbolizza gli astri con i quali Zeus, che è il fuoco, incatena l'aria che è simbolizzata da Era, mentre le incudini sono la terra e l'aria (*Theol.*, 17)[75].

Alla dottrina del monoteismo la *Cohortatio* unisce l'escatologia. Omero è citato come testimone della resurrezione dei corpi; questo è un tema che non abbiamo an-

[73] Cfr. J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, cit., p. 123; A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 349; P. Lefèvre, *Aurea Catena Homeri*, Paris, 1959, pp. 31-52. Cfr. Stobeo, *Flor.*, I, 21, 4.

[74] Cfr. J. Pépin, *Mythe et Allegorie*, cit., pp. 450-453.

[75] Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 117-119. Cfr. Eraclito, *All. Hom.*, 40.

cora incontrato. L'autore si basa su *Odiss.*, XI, 575-577. Si tratta del supplizio di Tizio agli inferi: è detto che un avvoltoio gli divora il fegato. « Ora, il fegato fa parte del corpo e non dell'anima » (*Cohort.*, 28). L'autore aggiunge che Sisifo e Tantalo sono castigati pure nel loro corpo. Già Giustino citava questo canto XI dell'*Odissea* in testimonianza dell'immortalità dell'anima e dei castighi d'oltretomba, ma si vede che siamo in presenza di uno sviluppo del tema. Peraltro i supplizi infernali cominciano ad essere rappresentati attraverso le espressioni omeriche.

La *Cohortatio* affronta poi i paralleli biblici. Dapprima menziona la creazione del mondo, designata da Omero nella sua descrizione dello scudo di Ulisse (*Il.*, XVIII, 483-485). Abbiamo incontrato questo parallelismo in Clemente Alessandrino. La descrizione del giardino di Alcinoo in *Odiss.*, VII, 114-126 è un'immagine (εἰκῶν) del Paradiso: l'immagine si manifesta nel fatto che il giardino ha degli alberi sempre verdi (ἀειθαλῆ) e dei frutti abbondanti (*Cohort.*, 28). Questo parallelismo è particolarmente interessante dal punto di vista delle decorazioni floreali dei battisteri, rappresentanti il Paradiso e che hanno potuto ispirarsene. Esso pervaderà pure le descrizioni paradisiache; così è in Metodio d'Olimpia.

L'episodio della torre di Babele ha il suo parallelo in quello dei giganti che ammucchiano Pelione su Ossa per alzarsi sino al cielo (*Odiss.*, XI, 313-316). Questo rappresenta, l'abbiamo visto, uno dei temi più frequenti di paragone. Ate cacciata dall'Olimpo di Zeus (*Il.*, XIX, 126-131) ha il suo corrispondente in Lucifero cacciato dal cielo secondo *Is.* 14, 12 (*Cohort.*, 28). Ciò appare per la prima volta nella *Cohortatio* [76]. Infine, che l'uomo sia modellato con la terra, Omero, « avendolo appreso da un racconto antico e divino (*Gen.* 3, 19), l'insegna in due passi » (*Il.*, VII, 99 e XXIV, 54). La prima di queste

[76] Cfr. A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., p. 165.

citazioni era già in Clemente (*Strom.*, V, 14, 99, 5)[77].

Infine con Metodio d'Olimpia alla fine del terzo secolo le immagini di Omero sono entrate nella trama del linguaggio cristiano. Il fatto è stato studiato da V. Buchheit[78]. L'inizio del *De autexousio* (*Trattato sul libero arbitrio*) riprende l'opposizione tra le sirene ingannatrici e i profeti veraci che abbiamo già incontrato in Clemente Alessandrino (*De autex.*, I, 1-7)[79]. Lo stesso tema compare piú brevemente nel *Banchetto delle dieci vergini* (VIII, 1). Tutto l'inizio del *De autexousio* è pieno di allusioni omeriche. Metodio evoca il mare (II, 7)? Sono quattro versi di Omero che vengono sotto il suo stiletto (*Il.*, IX, 4-7). Descrive dei crimini (III, 5)? Allude al festino di Tieste (*Odiss.*, XI, 271). Qui non v'è piú alcuna allusione al paganesimo come tale, ma l'uso da parte di un cristiano di un insieme di immagini omeriche che gli è famigliare.

Cosí pure nel *De resurrectione* Metodio cita un verso di Omero (*Il.*, X, 224) per indicare che egli ha due avversari[80] e un altro (XXI, 308) per indicare che ha bisogno di un soccorso contro costoro. Modifica ancora l'ultimo, ciò che vedremo essergli famigliare (*De resurr.*, I, 27, 1). Se vuole descrivere le ansie che ingombrano l'anima le paragona, citando Omero (*Il.*, II, 469), ad « uno sciame di mosche compatte » (*De resurr.*, II, 4, 5). Secondo una espressione di Omero che aveva già fatto fortuna « la morte e il sonno sono gemelli » (*Il.*, XVI, 672) (*De resurr.*, I, 53, 2)[81]. Il trattato *De vita* (V, 1) cita *Odiss.*, I, 3 per mostrare la diversità delle forme della vita umana.

[77] Essa si ritrova in Ippolito, *Elench.*, X, 71; cfr. p. 109.

[78] *Homer bei Methodios von Olympos*, in « RM », IC (1956), pp. 17-36.

[79] Metodio d'altronde dipende da Clemente, come ha dimostrato Buchheit (*Homer bei Methodios von Olympos*, cit., p. 20).

[80] L'intermediario qui è Platone, *Protag.*, 339 e. Cfr. V. Buchheit, *Studien zu Methodios von Olympos*, Berlin, 1959, pp. 92-93.

[81] Buchheit stabilisce qui ancora che la citazione viene da Clemente, *Protrept.*, X, 102, 3 (*Homer bei Methodios von Olympos*, cit., pp. 32-34). Essa è già in Atenagora (*Suppl.*, 12).

Questo verso è citato a piú riprese da Massimo di Tiro (*Diss.*, XXI, 6; XXIII, 5; XXVIII, 5; XXXVIII, 7), ed è pure in Clemente Alessandrino (*Strom.*, I, 8, 44, 1).

Piú penetrato ancora di influenza omerica è il *Banchetto*. Qui, al di là dell'utilizzazione letteraria, raggiungiamo la trasposizione delle rappresentazioni. Nel prologo, Metodio descrive il banchetto celebrato dalle vergini in uno scenario paradisiaco. Come ha visto bene H. Musurillo [82], questo banchetto è l'immagine del millennio. Ora, per descriverlo, Metodio si ispira alla descrizione del banchetto degli dei del canto IV dell'*Iliade*. Egli mostra Gregorion che fa la parte di Ebe e versa il vino, e cita i versi 3-4: « In coppe d'oro hanno bevuto all'amicizia, con gli occhi alzati al grande cielo ». Siamo nella trasposizione delle rappresentazioni escatologiche. Il banchetto, che ne è uno dei simboli nel Nuovo Testamento, viene descritto con i termini di Omero, come nella *Cohortatio* il Paradiso si ispirava ai giardini di Alcinoo.

Ma il testo di Metodio suscita un'altra osservazione. Se paragoniamo la sua citazione con il testo autentico di Omero, constatiamo che essa è modificata. Scrive Omero: « Essi alzano l'uno verso l'altro le loro coppe d'oro contemplando la città dei Troiani (Τρώων πόλιν) ». Ora, il testo di Metodio è: « Essi alzano le loro coppe l'uno verso l'altro contemplando il grande cielo (μέγαν Οὐρανόν) » [83]. Inoltre, i termini maschili (ἀλλήλους, εἰσορόωντες) sono sostituiti da dei femminili, per essere adattati alle vergini. Vi è dunque un adattamento delle espressioni omeriche, analogo a ciò che troviamo per gli adattamenti cristologici dei *testimonia* dell'Antico Testamento nel giudeo-cristianesimo. È una cristologizzazione di Omero parallela alla cristologizzazione di Isaia, che porterà ai centoni.

Noteremo infine che questa evocazione del banchetto degli olimpici costituisce come l'apertura dell'opera di

[82] *Methodius of Olympus. The Symposium*, London, 1958, p. 185.
[83] Citato piú tardi da Proclo, *Comm. in Tim.*, I, 18.

Metodio e ne dà come l'immagine generica. Ora, allo stesso modo, l'episodio di Ulisse tra le sirene e i profeti inaugurava il *De autexousio* e ne dava pure il tema centrale. Da una parte l'idea è quella della verginità come anticipazione del regno millenario, dall'altra quella della libertà alle prese col vizio e la virtú; ciò supera il fatto di un'allusione passeggera. Da una parte sono dei temi maggiori. Cosí in particolare Ulisse, come Eracle all'incrocio delle strade, come Paride davanti alle tre dee, è una immagine esemplare della libertà. D'altra parte nei due casi l'immagine omerica domina tutto il movimento dell'opera.

Un'altra allusione a Omero è in relazione col tema centrale del *Banchetto*. Descrivendo la creazione dell'uomo a immagine di Dio, Metodio scrive che Dio soltanto può « ispirare ciò che è al riparo dall'età e dalla morte (ἀθάνατον καὶ ἀγήρων) » (II, 7, 47). L'espressione allude a *Il.*, VIII, 539, come ha riconosciuto H. Musurillo [84]. Ora, in Omero questi due epiteti descrivono la vita degli dei, alla quale Ettore spera di partecipare. È dunque di nuovo una trasposizione alla divinizzazione dell'uomo mediante la grazia di ciò che in Omero serve a descrivere la vita degli immortali: il che è dello stesso ordine dell'allusione al banchetto degli dei.

Nella descrizione della Festa dei Tabernacoli che per lui è una figura del millennio, Metodio ricorda il *lūlāb*, il mazzo formato di rami di palme, di mirti e di salici, che i giudei portavano in mano durante la processione finale della festa. Egli dà il simbolismo di ciascuno di questi alberi [85]. Il simbolismo del salice è la castità; H. Rahner ne ha mostrato le fonti elleniche [86]. Metodio (IV,

[84] H. Musurillo, *Methodius of Olympus. The Symposium*, cit., p. 186. Ma l'espressione è già in Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 10, 68, 2) per Dio. Ed era già in Filone (*De sacrif.*, 100).

[85] Cfr. J. Daniélou, *Le Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique*, in « Studia Patristica », 1957, I, 1, p. 267.

[86] *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, trad. it. cit., pp. 313-356.

4) per sostenerlo cita un verso di Omero che descrive « il bosco di Persefone, i suoi salici dai frutti morti (ὠλεσί-καρποι) e i suoi alti pioppi » (*Odiss.*, X, 510). D'altronde modifica leggermente il testo confondendo salici e pioppi. Metodio cita peraltro un versetto di *Isaia* sul giusto paragonato « al salice che spunta presso le acque correnti » (44, 4). Abbiamo qui un caso tipico della confluenza del tema biblico e del tema odisseo.

Assai particolarmente curioso è *Symp.*, VIII, 12. Si tratta della Bestia dell'*Apocalisse*, contro la quale le vergini devono lottare. Ora Metodio, lasciando da parte le immagini semitiche utilizzate da Giovanni, descrive la Bestia con delle espressioni tratte dalla descrizione della Chimera contro la quale lotta Bellerofonte nel libro X, 180-181 dell'*Iliade*: « Essa era leone davanti, serpente dietro e cane nel mezzo; il suo fiato aveva il getto orribile di una fiamma sfavillante. Egli seppe tuttavia ucciderla confidando nei prodigi del Padre (πατρός) ». La mitologia omerica si sostituisce alla mitologia apocalittica. Cogliamo sul fatto, come presso Clemente Alessandrino, il passaggio di uno stesso contenuto — quello del principe delle tenebre — da un insieme di immagini ad un altro.

Occorre aggiungere che qui ancora Metodio modifica Omero per cristianizzarlo. Da una parte nel testo omerico si parla dei presagi degli dei (θεῶν); Metodio sostituisce πατρός a θεῶν. Peraltro egli aggiunge al passo di Omero due versi estranei all'originale e di cui è difficile capire se sono suoi o se provengono da un *dossier* in cui già Omero era stato cristianizzato. Questi due versi sono i seguenti: « È Cristo-re (Χριστὸς ἄναξ) che ha fatto ciò. Il mostro infatti aveva fatto numerose vittime e nessuno era capace di affrontare la schiuma funesta che sprizzava dalle sue mascelle ». Peraltro ci ricorderemo che Bellerofonte salendo al cielo sul suo cavallo alato era già paragonato a Cristo da Giustino. Ora eccolo paragonato a Cristo vincitore di Satana. Compare qui dunque tutta una rappresentazione di Cristo, ispirata alle immagini di

Bellerofonte, cosí come abbiamo incontrato un complesso di immagini ispirate a Diomede.

Rimane infine un'ultima citazione particolarmente importante, poiché essa ritorna due volte nel *Banchetto* (VIII, 13, 210; VIII, 16, 224). È *Odiss.*, I, 34: « Sono gli uomini che con la loro stupidità aggravano le disgrazie assegnate dalla sorte ». Musurillo sottolinea che l'interesse di Metodio per questo passo dipende dal fatto che reca un appoggio alla sua concezione della volontà e dell'origine del male morale [87]. Abbiamo visto infatti che Metodio aveva dedicato un'opera al libero arbitrio, che egli introduce con l'immagine di Ulisse tra le sirene e i profeti. Cosí Omero, che era già stato citato come testimone dell'unità di Dio, dell'immortalità dell'anima, della resurrezione dei corpi, lo è pure come testimonio del libero arbitrio. Noteremo che qui ancora i Padri dipendono dal platonismo medio. Massimo di Tiro citava questo stesso verso di Omero in un contesto analogo (*Diss.*, XII, 6; XXXVIII, 7; XLI, 4) [88].

[87] H. Musurillo, *Methodius of Olympus. The Symposium*, cit., p. 227.

[88] Cfr. G. Soury, *La philosophie religieuse de Maxime de Tyr*, pp. 54, 66. Si possono aggiungere con Buchheit delle citazioni di *Il.*, IX, 441 (*Symp.*, V, 4); *Odiss.*, V, 268 (*Symp.*, VII, 1).

Capitolo quarto

Platone nel platonismo medio cristiano

Tra gli elementi del pensiero antico utilizzati dai primi autori cristiani, Platone occupa senz'alcun dubbio il primo posto. Per questo riferimento a Platone i due primi secoli cristiani dipendono dal contesto del loro tempo, il quale vede infatti quella rinascita del platonismo che si chiama platonismo medio. Inaugurata nel primo secolo a.C. da Antioco d'Ascalone, rappresentata nel primo secolo della nostra era da Plutarco, questa corrente si sviluppa nel secondo secolo in una linea piú mistica con Numenio e Massimo di Tiro, piú tecnica con Albino e Attico.

Il platonismo medio costituisce una certa interpretazione di Platone che ne trattiene solo alcuni elementi e li sistematizza. Ora, è questo Platone che noi troviamo presso gli scrittori cristiani, la cui dipendenza nei confronti del platonismo medio è stata stabilita da recenti lavori. Essa è particolarmente notevole in Giustino; la esposizione che questi dà, all'inizio del *Dialogo*, delle sue idee filosofiche prima della conversione, mostra che egli era medio-platonico. La stessa cosa è stata dimostrata per Taziano e per Clemente Alessandrino, per Origene e per l'autore della *Cohortatio*. Ciò appare in particolare se si considerano i luoghi platonici che gli autori cristiani presentano. Il paragone dimostra che essi sono in gran parte gli stessi dei filosofi del loro tempo. Gli autori cristiani hanno perciò utilizzato Platone ad un tempo negli estratti che ne aveva fatto la filosofia del tempo e nell'esegesi che essa ne dava.

Studieremo qui i principali tra questi luoghi platonici. Essi costituiscono infatti un elemento capitale per la sto-

ria del cristianesimo ellenistico ed eserciteranno un'influenza permanente sulla formulazione teologica e mistica. La ricerca fatta da P. Canivet su Teodoreto mostra che da Giustino a Clemente, da Clemente a Eusebio, da Eusebio a Cirillo, da Cirillo a Teodoreto, sono gli stessi testi che ritroviamo citati. E una ricerca delle allusioni implicite, delle espressioni che le hanno ispirate, della loro influenza soggiacente, mostrerebbe quanto questa influenza sia stata penetrante.

Il cap. VI del *Protrettico* di Clemente Alessandrino ci presenta tre testi fondamentali riguardanti la conoscenza di Dio. Il primo (VI, 68, 1) è *Tim.*, 28c: « Scoprire il Padre (πατήρ) e l'autore (ποιητής) di questo universo è un'impresa (ἔργον), e quando lo si è scoperto è impossibile divulgarlo a tutti ». Ora, il passo è già citato prima da Giustino (*II Apol.*, X, 6) sotto una forma un po' diversa: « Scoprire il Padre e Demiurgo (δημιουργός) dell'universo non è facile, e quando lo si è scoperto, non v'è certezza (ἀσφαλές) di divulgarlo a tutti ». Giustino gli dà lo stesso senso di Clemente: la difficoltà di conoscere Dio prima della venuta di Cristo. Atenagora, a sua volta, lo menziona (*Suppl.*, 6) vedendovi l'affermazione che « il demiurgo dell'universo è unico, Dio increato ». La citazione si ritroverà in Tertulliano (*Apol.*, XLVI, 9) e Minucio Felice (*Octav.*, III, 4), nelle *Rec. Clem.* (VIII, 20).

Ora, è notevole il fatto che questa citazione era cara al platonismo medio [1]. In particolare essa si trova in Albino (XXVII, 1), in Attico [2], in Apuleio (*De Plat.*, I, 5), in Celso [3]. Ma c'è di piú. Andresen, che ha studiato da vicino la questione, ha dimostrato che il testo ha in Al-

[1] G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., p. 132, osserva che questa predilezione risale forse ad Antioco d'Ascalona, secondo Cicerone, *De nat. deor.*, I, 12, 30; cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, pp. 94, 103; J. Geffeken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, pp. 174, 175; P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris, 1957, p. 190.

[2] Proclo, *In Tim.*, 93 b.

[3] Origene, *Contra Cels.*, VII, 42.

bino una forma prossima a quella che ha in Giustino, il che farebbe pensare che Giustino l'abbia preso da lui o da un florilegio [4]. D'altronde Atenagora dichiarava esplicitamente di averlo tratto da un florilegio (*Suppl.*, 6). Esso fa parte della raccolta di Stobeo, il quale utilizza il florilegio di Ezio (II, 1, 15). Il testo si ritrova peraltro sotto una forma ancora diversa nei testi ermetici: « Conoscere Dio è difficile, annunciarlo impossibile » (*Estratti di Stobeo*, I, 1, 1). Questa versione è stata studiata da A. J. Festugière [5]. È sotto questa forma ed attribuito a Ermes, che il testo è citato alla fine della *Cohortatio ad Graecos*, nel terzo secolo (*Cohort.*, 38) [6].

Cosí la menzione del testo presso gli autori cristiani è certamente in dipendenza della sua popolarità nel platonismo medio. Ma essa ne dipende pure nell'esegesi che ne viene data. In effetti in Platone il testo designa il Demiurgo, che è distinto dal Bene. Ora, il platonismo medio identifica l'uno e l'altro; il Dio creatore è il Dio supremo [7]. Ciò appare nelle varianti stesse della citazione: al posto di πατὴρ καὶ ποιητής di Platone, Albino scrive τὸ τιμιώτατον ἄγαθον, ed Apuleio θεός. Ciò è stato chiaramente stabilito da G. Andresen [8]. Solo Numenio distingue il Padre, che è il primo Dio, dal Demiurgo che è il secondo [9].

Abbiamo notato la citazione che Clemente fa del nostro testo nel *Protrettico*, ma egli lo utilizza a piú riprese negli *Stromata* e in modo significativo. In V, 12, 78, 2 spiega che Platone, l'amico della verità (φιλαλήθης), si è ispirato in questo passo all'episodio di Mosè che entra nella tenebra (*Es.* 19, 12-20), il che è importante per mo-

[4] G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, cit., pp. 167-168. Si noti che il testo è citato da Giuseppe (*Contra Ap.*, II, 31, 224) in modo identico ad Albino.

[5] *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., pp. XIII-XIV.

[6] Cfr. A. D. Nock, *The Exegesis of Timaeus 28 c*, in « VC », XVI (1962), pp. 79-86.

[7] Cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, pp. 104-105.

[8] *Justin und der mittlere Platonismus*, cit., p. 167.

[9] Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 18, 1-2.

strare che Clemente interpreta Platone in funzione della rivelazione biblica. E d'altra parte vediamo costituirsi una equivalenza tra l'espressione biblica e l'espressione platonica dell'incomprensibilità di Dio, già abbozzata da Filone (*De vit. Moys.*, I, 158) e che Gregorio di Nissa riprenderà. Piú oltre Clemente (V, 14, 92, 1-4) vede in questo passo un argomento in favore della credenza di Platone nella creazione del mondo *ex nihilo*. Egli cita prima *Tim.*, 28b, il che dimostra che si riferisce al testo platonico e non soltanto ai florilegi.

Indubbiamente vi è pure una manifestazione dell'influenza latente del testo platonico nell'impiego frequente fatto dell'espressione « padre dell'universo » per designare Dio [10]. L'espressione « Creatore (ποιητής) dell'universo » era in Giustino (*Dial.*, LVI, 4), e Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 13, 86, 2) e Andresen osserva che essa non è biblica e viene certamente da *Tim.*, 28c [11]. D'altronde l'espressione « Padre e Creatore dell'universo » è menzionata da Plutarco (*Quaest. conv.*, VIII, 1, 3; 717f) con riferimento a Platone; essa era perciò usuale nel platonismo medio [12] ed è passata da questo al cristianesimo come designazione del Dio creatore [13]. Qui siamo proprio in presenza della costituzione del linguaggio teologico cristiano a partire da Platone.

È interessante notare infine che a differenza di Clemente e degli apologisti, Origene vedrà nel passo del *Timeo* non un'espressione anticipata del cristianesimo, ma, al contrario, un esempio di ciò che oppone platonismo e cristianesimo. Alludendo all'uso che Celso fa della citazione, pur riconoscendo che essa esprime un pensiero « nobile e sorprendente », egli ne contesta il contenuto.

[10] Giustino, *I Apol.*, XLV, 1; *II Apol.*, VI, 1; Clemente Aless., *Strom.*, I, 28, 178, 2; V, 13, 86, 2; V, 14, 133, 7; 136, 2.

[11] *Logos und Nomos*, cit., p. 159.

[12] Cfr. pure Massimo di Tiro, *Diss.*, VIII, 10: « Ὁτῶν ὄντων πατὴρ καὶ δημιουργός ».

[13] Cfr. Giustino, *I Apol.*, VIII, 2; Clemente Aless., *Strom.*, V, 14, 133, 7. Teofilo (*Ad Autol.*, II, 4) cita l'espressione come platonica.

La conoscenza di Dio non è il termine di uno sforzo intellettuale che sarebbe il privilegio di alcuni; essa è radicalmente inaccessibile ad ogni sforzo puramente umano (*Contra Cels.*, VII, 42). Peraltro essa è resa accessibile nel Cristo, immagine del Dio invisibile attraverso il quale « ogni uomo può pervenire alla conoscenza del Padre e Creatore di questo universo » (VII, 43).

Il secondo testo citato da Clemente in *Protrept.*, VI è *Epist.*, II, 318e: « Tutte le cose stanno intorno al re dell'universo, il quale è la causa (αἴτιον) di ogni bellezza ». Clemente non cita qui che l'inizio del passo, per vedervi una testimonianza della sovranità di Dio. Negli *Stromata*, lo stesso testo è citato in modo piú completo. In VII, 2, 9, 3 si tratta dell'azione che a partire dal primo principio si estende alle cose seconde e terze. In V, 14, 103, 1, dopo la fine della citazione « ..., il secondo è intorno alle cose seconde e il terzo intorno alle terze », Clemente aggiunge: « Per me, io non vedo come intendere il significato di questo testo altrimenti che la Santa Trinità: il terzo è lo Spirito Santo e il secondo il Figlio ».

Qui ancora Clemente è l'erede degli apologisti. Già Giustino scriveva: « Se Platone nomina pure la terza virtú, è perché, come abbiamo visto sopra, aveva letto in Mosè che lo Spirito era portato al di sopra delle acque. Il secondo posto lo dà al Verbo di Dio, che mostra impresso in forma di X sull'universo, e il terzo allo Spirito che è rappresentato planante sulle acque. I terzi — dice — sono intorno al terzo » (*I Apol.*, LX, 6-7; cfr. pure *I Apol.*, XIII, 3-4). Ritorneremo sull'allusione alla X (*Tim.*, 36 b-c). Ma già qui il testo di *Epist.*, II, 312 è riferito alla Trinità. La stessa cosa si ritrova in Atenagora: « Platone ha parlato della prima virtú: Tutte le cose sono intorno al Re dell'universo e tutto è a causa di lui ed egli è la causa di tutto; e pure della seconda e della terza. Il secondo intorno ai secondi e il terzo intorno ai terzi » (*Suppl.*, 23).

L'uso del testo da parte dei cristiani deriva qui ancora dall'uso che ne fa il platonismo medio? Esso è citato da

Celso [14], ma costui lo dà come esempio della deformazione del pensiero di Platone da parte dei cristiani. Si può quindi pensare con Andresen che Celso rifiuta l'uso che ne aveva fatto Giustino. Resta tuttavia curioso che la punta polemica di Celso non riguardi l'uso trinitario, ma il tema del re e del regno. La spiegazione che ne dà G. Andresen [15] non è convincente, ma un'altra indicazione è piú importante. Il testo di Platone è utilizzato da Plotino a proposito della sua dottrina delle tre ipostasi (*Enn.*, I, 8, 3; V, 1, 8; VI, 7, 42); Eusebio ci dice che i platonici l'intendevano in riferimento al Bene, al Nous e all'Anima (*Praep. ev.*, XI, 20). Andresen [16] osserva che esso può riferirsi a Plotino, ma anche al platonismo di scuola.

L'esistenza di una tale interpretazione nel platonismo medio sembra verosimile. Andresen non ha notato che una delle citazioni di Clemente (*Strom.*, VII, 2, 9, 3) presenta precisamente un'interpretazione di questo ordine. Clemente qui non dipende da Giustino come in V, 14, 103, 1, ma dal platonismo medio. Peraltro Ippolito presenta la lettera di Platone come la fonte della dottrina di Valentino sul Padre, il pleroma e il kenoma (*Elench.*, VI, 37). Ora, sembra proprio in effetti che Numenio, benché non citi la lettera esplicitamente, vi si riferisca quando parla del Primo e del Secondo Dio [17]. Si noti che in questo passo Numenio impiega pure i termini πατήρ e ποιητής, che sembrano proprio venire da *Tim.*, 28c. Ora, i due passi sono accostati pure da Clemente, il che andrebbe a favore del loro accostamento in un florilegio platonico del secondo secolo.

Ciò ci porta a concludere che questi tre usi del testo fatti da Clemente si riferiscono a tre fonti diverse. Sem-

[14] Origene, *Contra Cels.*, VI, 19.
[15] *Logos und Nomos*, cit., pp. 160, 357-359.
[16] *Ibidem*, pp. 353-354.
[17] Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 18. Cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., p. 128; H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge, 1953, p. 331.

bra che da una parte il testo facesse parte di un florilegio riguardante « il Re dell'universo », in cui era vicino a *Tim.*, 28c. È a questo florilegio che si riferisce il *Protrettico*; è pure a questa interpretazione che si riferisce Celso, e ad essa Origene fa allusione rispondendo a Celso (*Contra Cels.*, VI, 19). In secondo luogo vi è l'interpretazione di Numenio alla quale si collegano il libro VII degli *Stromata*, Ippolito e piú tardi Plotino. Infine vi è l'esegesi trinitaria del libro V degli *Stromata*, la cui origine risale certamente a Giustino. Giustino ha mantenuto questo testo soltanto perché esso si trovava nei florilegi, ma gli ha dato un significato del tutto diverso da quello per il quale vi era stato menzionato.

Il terzo testo citato da Clemente è *Leggi*, IV, 715e-716a: « Secondo un antico racconto, Dio, che tiene l'inizio, la metà e la fine di tutte le cose... va direttamente al suo scopo, con un'andatura conforme alla natura; egli è sempre accompagnato dalla Giustizia, per punire coloro che trasgrediscono la Legge divina » (*Protrept.*, VI, 69, 4). Sotto questa forma, che presenta una lunga omissione, il testo ricompare in *Strom.*, II, 22, 132, 2, ma si trova già prima in Ireneo, *Adv. haer.*, III, 25, 5; il che fa pensare che questo testo esistesse sotto una forma riassunta nei florilegi, perché non vi è alcuna probabilità che Clemente l'abbia tratto da Ireneo. Clemente allude al testo in un altro passo (VII, 16, 106, 3), il cui inizio è citato nella seconda parte del terzo secolo da Metodio d'Olimpia (*De resurr.*, II, 10, 5) e dalla *Cohortatio*, 25.

Qui siamo di nuovo in presenza di un testo per il quale il platonismo medio ha avuto una stima particolare [18]. Esso compare come conclusione del trattato pseudo-aristotelico Περὶ κόσμου (7, 491b), all'inizio del primo secolo, sotto la forma stessa che esso ha in Ireneo e Clemente. Lo si ritrova in Plutarco (*De exil.*, 5). Soprattutto il testo è citato in Albino (*Epit.*, XXVIII, 3) e At-

[18] Cfr. per le citazioni del testo E. des Places, *La tradition indirecte des Lois de Platon*, in *Mél. Saunier*, Lyon, 1944, pp. 34-35.

tico [19]. Ippolito lo menziona in un'esposizione delle opinioni del platonismo su Dio (*Elench.*, I, 19, 6) [20]. Esso si ritrova in Stobeo, che dipende dal florilegio di Ezio (I, 3, 55a). Infine Celso lo citava [21] in un contesto assai prossimo a quello di *Epist.*, II, 312e (VI, 18) per dare un esempio delle deformazioni cristiane di Platone. Questo nuovo accostamento del *Protrettico* al *Discorso* di Celso induce a porre il problema di sapere se il *Protrettico* non sia una confutazione del *Discorso*, prima di quella di Origene.

Si noterà con G. Andresen [22] che il testo di Platone compare citato in due linee diverse. L'una lo interpreta in un senso piú cosmologico: è di origine stoica ed è quella che troviamo nel trattato Περὶ κόσμου; ma essa era stata ripresa dai platonici medi, come attestano Attico e Ippolito. L'altra è piú etica: è quella di Plutarco, di Albino e di Celso. I cristiani utilizzeranno le due tradizioni: Ireneo, Metodio e la *Cohortatio* sottolineano l'aspetto cosmologico, Clemente e Origene (*Contra Cels.*, III, 12) piú l'aspetto morale. In ogni modo qui siamo di nuovo in presenza della tradizione platonica del secondo secolo.

Questi testi richiedono un'osservazione. Si noti che tutti e tre sono presentati non come l'espressione del pensiero personale di Platone, ma come l'eco, presso di lui, di una tradizione antica. Questo è chiaro per *Leggi*, 715e; si tratta per Platone di un παλαιὸς λόγος. E. des Places nota che l'espressione designa generalmente un insegnamento orfico [23], e in effetti il trattato Περὶ κόσμου, 7 cita un inno orfico che contiene la formula. Peraltro il testo di *Epist.* II, 312e è presentato come una dottrina rivelata (δι' αἰνιγμῶν, 312d). Infine abbiamo visto che

[19] Eusebio, *Praep. ev.*, XV, 5, 2.

[20] Egli vede nel παλαιὸς λόγος un'allusione di Platone a Mosè. Si può aggiungere Flavio Giuseppe, *Contra. Ap.*, II, 193.

[21] Origene, *Contra Cels.*, VI, 15. Cfr. G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., pp. 154-155.

[22] *Logos und Nomos*, cit., p. 301.

[23] E. des Places, *Platon: Les lois*, II, p. 65.

Tim., 28c era attribuito a Ermes dalla *Cohortatio* e si trova infatti nella raccolta degli *Hermetica* di Stobeo.

Ora ciò appare conforme alla tendenza tradizionalista che consiste nell'interessarsi di Platone meno per il suo pensiero personale che in quanto rappresentante della tradizione arcaica. Questa tendenza è caratteristica di Celso, ma essa non appare in lui come una semplice reazione contro la filosofia della storia di Giustino, come ha creduto Andresen. Essa deriva dalla tendenza di tutta una corrente del platonismo medio, quella di Plutarco, di Massimo di Tiro, di Numenio. È certamente ciò che ha attirato pure l'attenzione degli scrittori cristiani su questi testi: il loro scopo infatti è di mostrare che Platone è l'eco di una tradizione anteriore che egli deforma e di cui Mosè presenta la forma autentica. Cosí l'aspetto platonico dei testi alla fine non li interessa piú. Essi vi mettono un contenuto specificamente biblico. Si tratta meno di un platonismo o di un platonismo medio cristiano che di una teologia biblica che utilizza, correggendole, espressioni platoniche.

A questi testi maggiori si possono accostare alcune altre citazioni che sono in relazione con essi e che possono provenire dagli stessi florilegi. Nel *Protrettico* Clemente associa a *Tim.*, 28c un passo di *Epist.*, VII, 341c: « Dio è assolutamente indicibile (οὐδαμῶς ῥητέον) » (VI, 68, 1). I due testi si ritrovano fusi in una sola citazione in *Strom.*, V, 12, 78, 1. Il testo della lettera è ugualmente citato in V, 12, 77, 1, sotto una forma piú sviluppata: « È in seguito ad una lunga familiarità con questa realtà, quando si è vissuti con essa, che la verità scaturisce improvvisamente (ἐξαίφνης) nell'anima come la luce scaturisce dalla scintilla (341d) ». Origene a sua volta commenterà il testo (*Contra Cels.*, VI, 5), rivendicandone l'origine biblica.

Ora qui, come ha dimostrato G. Andresen [24], siamo in presenza di un testo caro al platonismo medio, di cui

[24] *Justin und der mittlere Platonismus*, cit., pp. 165-166.

esprime il carattere mistico. Albino vi fa allusione dicendo che manca poco che Platone non dica Dio ἄρρητος (X, 1 e 4). Andresen rinvia pure a Massimo di Tiro, *Diss.*, XXIX, 5, a Plutarco, *De Iside*, 77. Anche Celso citava il passo (Origene, *Contra Cels.*, VI, 3), ed è per questo che Origene è indotto a farne menzione. Ma soprattutto è interessante notare che Giustino, descrivendo qual era la sua filosofia prima di farsi cristiano, vi faccia allusione, come ha osservato Andresen. Egli scrive infatti: « Dio è un essere al di sopra (ἐπέκεινα) di ogni essenza (Platone, *Rep.*, 509, 6), indicibile (οὐ ῥητόν) e ineffabile, che si manifesta (ἐγγινόμενος)[25] improvvisamente (ἐξαίφνης) nelle anime ben disposte a causa dell'affinità (συγγενές) e del desiderio (ἔρως) di vedere » (*Dial.*, IV, 1). L'allusione a *Epist.*, VII sembra certa con οὐ ῥητόν e ἐξαίφνης. Si osservi pure la citazione di *Rep.*, 509b, che passerà nel vocabolario teologico cristiano.

Atenagora per parte sua (*Suppl.*, 6) associa a *Tim.*, 28c un altro passo di *Tim.*, 41a, per stabilire la distinzione tra il Dio increato ed eterno e gli « dei » creati, gli astri: « Dei, figli degli dei di cui io sono l'autore (δημιουργός) e del cosmos di cui sono il Padre, voi siete indissolubili, tanto che io non vorrei dissolvervi, poiché ogni composto è corruttibile ». Clemente Alessandrino riunisce a sua volta questo testo con *Epist.*, VI, 323d e II, 312e (*Strom.*, V, 14, 102, 5). Stessa citazione nella *Cohortatio*, 20, nel *Contra Cels.*, VI, 10; qui ancora il contesto medio-platonico del testo è certo. Il testo è utilizzato da Albino (*Epit.*, XV, 1-2) ed è citato da Attico per approvare la concezione del mondo creato da Dio, cioè la tesi difesa pure da Atenagora a sua occasione[26]. Peraltro nel *Dialogo* di Giustino esso è sullo sfondo di un passo

[25] Lo stesso termine si ritrova in Celso e non appartiene al testo platonico, il che fa supporre, come osserva Andresen, una fonte comune in Celso ed in Giustino.

[26] Eusebio, *Praep. ev.*, XV, 6, 4. Cfr. G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, cit., p. 163. Lo si trova pure in Filone, *De incorrupt.*, IV, 13.

in cui il vecchio descrive questo platonismo medio (V, 4). Si osservi che Atenagora fa un'altra volta (*Suppl.*, 23) allusione allo stesso contesto citando 40d, a proposito dei demoni [27].

Abbiamo visto nel paragrafo precedente che Clemente accosta a Platone, *Epist.*, 312e (*Strom.*, V, 14, 103, 1) un passo di *Epist.*, VI, 323d (*Strom.*, V, 14, 102, 4): « Prendete a testimonio il dio capo (ἡγεμών) di tutte le cose presenti e future ed il padre onnipotente del capo e della causa », e lo accompagna con questo commento: « Platone fa conoscere qui manifestamente il Padre e il Figlio a partire dalle Scritture giudaiche, non so come ». Origene cita pure il passo, come testimonianza resa al Figlio di Dio da Platone, e accusa Celso di aver omesso intenzionalmente di citare il passo (*Contra Cels.*, VI, 8) [28]. L'osservazione di Origene è interessante: sottolinea che il testo non doveva appartenere ai florilegi medio-platonici. Egli ci lascia intravedere la costituzione di un florilegio cristiano di testi trinitari; questo era già il caso di *Epist.*, II, 312e, che non si trova in Stobeo.

Si collegherà infine a questa serie un testo del *Fedro*, 246e. Esso appartiene ad un insieme il cui successo è stato particolarmente grande nel platonismo medio e presso gli autori cristiani, come vedremo piú oltre; « Colui che nel cielo è la grande (μέγας) guida (ἡγεμών), Zeus, lanciando il suo carro alato, si avanza per primo, ordinando (διακοσμῶν) tutte le cose in dettaglio e provvedendovi. Egli è seguito da un'armata di dei e di demoni ». Atenagora cita questo testo come testimonianza della credenza di Platone nel Dio trascendente (*Suppl.*, 23), ed è notevole che Massimo di Tiro lo citasse nello stesso senso (*Diss.*, XXXII, 7); ciò attesta il suo uso nel platonismo medio. Clemente Alessandrino l'applica al Logos

[27] Lo stesso testo è citato due volte da Clemente (*Strom.*, V, 12, 84, 1-2; VI, 15, 123, 1).

[28] Si leggeranno in P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, cit., delle pagine interessanti sulla storia successiva del testo: pp. 160, 190-191.

(*Strom.*, VII, 2, 5, 1) e pure Origene lo cita (*Contra Cels.*, VIII, 4). La *Cohortatio*, 31 vede nel carro alato un prestito da *Ezech.* 10, 18 [29].

Un secondo ordine di testi platonici è stato utilizzato dai Padri della Chiesa primitiva: sono quelli che concernono la creazione e il destino dell'uomo. Parlando della creazione, Giustino scrive che « all'origine Dio, poiché era buono (*Tim.*, 29c), ha creato lui stesso l'universo a partire dalla materia informe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) » (*I Apol.*, X, 2). E piú oltre riprende la stessa formula dichiarando che « è dai nostri profeti che Platone prese a prestito questa dottrina » (LIX, 1). In appoggio a questa affermazione cita *Gen.* 1, 1-2: « All'inizio Dio creò il cielo e la terra. La terra era invisibile (ἀόρατος) e informe (ἀκατασκεύαστος) ». L'espressione è una citazione di *Tim.*, 51a, in cui Platone designa il ricettacolo originale con le parole « specie invisibile (ἀνόρατος) e informe (ἄμορφος) ».

L'accostamento del testo della *Genesi* con quello del *Timeo* ci è peraltro attestato. Ippolito, riassumendo le idee di Valentino, scrive che costui insegnava che « Sofia emise una sostanza (οὐσία) informe (ἄμορφος) e disorganizzata (ἀκατασκεύαστος) e che è questo che vuol dire Mosè scrivendo: La terra era invisibile e informe » (*Elench.*, VI, 30, 8-9; cfr. pure Teodoto in Clemente Alessandrino, *Exc. ex Theod.*, 47, 3-4). Si vede che la espressione biblica (ἀκατασκεύαστος) e l'espressione platonica (ἄμορφος) sono assimilate l'una all'altra. Peraltro a Giustino l'espressione perviene dal platonismo medio e non da Platone. In effetti Platone non designa il ricettacolo originario col termine ὕλη, bensí col termine εἶδος che ricorda l'οὐσία valentiniana. Per contro Albino, riferendosi a questo passo del *Timeo*, usa il termine ὕλη e descrive questa come informe (ἄμορφος). Giustino è dunque qui ancora il riflesso del platonismo del suo tempo [30].

[29] Cfr. P. Boyancé, *Sur l'exégèse hellénistique de « Phèdre » 246 c*, in *Misc. Rostagm.*, Torino, 1963, pp. 45-53.

[30] Occorre osservare che l'espressione ἐξἀμόρφου ὕλης è già in

Peraltro Waszink ha dimostrato che Ermogene stabiliva lo stesso accostamento di Giustino, in dipendenza dalla dottrina medio-platonica della materia [31].

Questa assimilazione doveva porre un problema poiché, per Albino, la materia è un principio (ἀρχή) coeterno a Dio. È difficile sapere se Giustino adotti questa opinione [32], ma certamente è il caso di Ermogene. Il libro V degli *Stromata* di Clemente ci presenta un'eco di questa difficoltà: « I filosofi — e tra di loro Platone — contano la materia tra le ἀρχαί: non vi è dunque che un solo principio (ἀρχή) » (*Strom.*, V, 14, 89, 5). Clemente risponde: « Sappiamo che ciò che si chiama materia — che il filosofo (= Aristotele) ci dice essere senza qualità (ἄποιος) e senza forma (ἀσχημάτιστος) — è anche chiamato piú arditamente da Platone: non-essere (μὴ ὄν). Sapendo che non v'è che un solo principio valido, egli scrive in modo assai misterioso (μυστικώτατα) con termini propri nel *Timeo*: Quanto al principio o ai principi, o a ciò che si vorrà concernente l'universo, per ora non bisogna parlarne, per la semplice ragione che è troppo difficile col nostro modo di espressione esprimere ciò che a noi sembra (*Tim.*, 48c) ».

Clemente continua allora: « Questa parola profetica: La terra era invisibile e disorganizzata (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), ha potuto fornire loro un punto di partenza per l'essenza materiale ». Se interpreto bene il pensiero di Clemente, esso significa questo. Il testo di *Gen.* 1, 2 è il punto di partenza delle dottrine dei filosofi sulla materia: siamo infatti in una esposizione sui prestiti. Questo testo è stato compreso male dall'insieme dei filosofi che hanno

Sap., 11-17. Cfr. T. Finan, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*, in « ITQ », XXVII (1960), p. 46.

[31] J. H. Waszink, *Tertullian's Treatise Adversus Hermogenem*, in « VC », IX (1955), pp. 129-138.

[32] Essa è espressamente rifiutata da Teofilo (*Ad Autol.*, II, 4) e da Taziano (*Or. ad Graec.*, 3). D'altronde era anche nel platonismo medio presso Attico e Galeno. Cfr. A. J. Festugière, *Le « Compendium Timaei » de Galien*, in « REG », LXV (1952), pp. 101-103.

fatto della materia una ἀρχή, e ciò è conforme alla teoria che troviamo già in Giustino, degli errori di interpretazione dei filosofi. Ma Platone aveva compreso che non si trattava di un principio coeterno a Dio, per questo ha interpretato il passo della *Genesi* vedendovi un modo di esprimere il nulla. Il linguaggio della *Genesi* è in effetti per Clemente allegorico, cioè immaginoso.

Possiamo osservare che questo versetto della *Genesi* è interpretato altrove in modo diverso da Clemente e posto in relazione col mondo intelligibile di Platone (*Tim.* 29a), che sarebbe designato dall'espressione ἀόρατος: « La filosofia barbara conosce pure il mondo intelligibile e il mondo sensibile, l'uno archetipo, l'altro immagine del modello. E attribuisce il primo alla monade, come intelligibile, e il secondo all'esade: in effetti l'esade è chiamata matrimonio (γάμος) presso i pitagorici come numero generatore. Essa dispone nella monade il cielo invisibile (ἀόρατος), la terra informe (ἀειδής) e la luce intelligibile. In effetti è scritto: All'inizio Dio fece il cielo e la terra: la terra era invisibile; poi aggiunge: Dio disse: Che sia la luce. E la luce fu. Nella cosmogonia, egli crea il cielo solido (= firmamento) — in effetti ciò che è solido è sensibile —, la terra visibile e la luce apparente. Non vedi che è ispirandosi a questo testo che Platone pone nel mondo intelligibile le idee (ἰδέαι) dei viventi e crea le forme (εἴδη) sensibili secondo i generi (γένη) intelligibili? » (*Strom.*, V, 14, 93, 4-94, 2). L'opposizione tra il primo giorno e i sei giorni diventa quella tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile.

La stessa interpretazione si ritrova in *Cohort.*, 30, ma qui la fonte di Clemente e della *Cohortatio* non è da cercarsi nel platonismo del secondo secolo. Essa è certamente Filone, che aveva già stabilito l'accostamento di *Gen.* 1, 1-2 e *Tim.*, 29a. In *De opif.*, 29 egli parla del cielo incorporeo e della terra invisibile (ἀόρατος); infine è pure a lui che si riferisce l'accostamento tra il *dies unus* di *Gen.* 1, 5 e la creazione del tempo in *Tim.*, 38b

(*Cohort.*, 33. Cfr. Filone, *De opif.*, 15)[33]. La *Cohortatio*, 29, compie un altro raffronto dello stesso ordine. L'autore dichiara che Platone ha tratto la dottrina degli archetipi intelligibili da *Es.* 25, 9: « Tu farai tutte le cose secondo l'esemplare che ti mostrerò sulla montagna ». Ora, ciò proviene ugualmente da Filone (*Quaest. in Ex.*, II, 59), ed è pure a Filone che l'autore deve la sua distinzione di una duplice creazione dell'uomo (*Cohort.*, 30), collegata all'opposizione tra *Gen.* 1, 26 e 2, 7. Clemente per parte sua accosta il corpo fatto di terra di *Gen.* 2, 7 al γήϊνον σκήνος di *Axiochus*, 366a.

Uno dei testi essenziali per ciò che concerne l'uomo è *Test.*, 176 a-b: « Bisogna fuggire da qui al piú presto. Ora la fuga è la somiglianza (ὁμοίωσις) con Dio. E questa somiglianza consiste nel diventare giusto e santo secondo la sapienza ». La storia del destino di questo testo nel pensiero patristico è stata scritta da H. Merki[34]. Quando gli apologisti lo ricevono dal platonismo medio, questo tema della somiglianza di Dio è già stato caricato di molteplici risonanze[35]. Esso designa in Clemente lo scopo della « filosofia » cristiana. Egli accosta la parola di Platone a *I Cor.* 11, 1: « Siate gli imitatori di Cristo ». D'altra parte assimila come i medio-platonici l'ὁμοίωσις θεῷ e l'ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν degli stoici[36], interpretato in un senso platonico (*Strom.*, V, 14, 94, 4). Ciò gli permette di accostare l'ὁμοίωσις al movimento al seguito « di Dio » di *Deut.* 13, 4. Egli ritiene pure che Platone abbia tratto l'idea da questo passo (*Strom.*, II, 19, 100, 3)[37].

Peraltro il tema platonico è stato posto in relazione

[33] Cfr. P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster, 1908, pp. 154, 161.

[34] Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952.

[35] Cfr. G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, cit., p. 162. Albino (*Epit.*, 28) sintetizza la dottrina platonica.

[36] Cosí Albino, *Epit.*, XXVIII, 3 cui Clemente sembra ispirarsi. Cfr. J. H. Waszink, *Des Platonismus und die Antike Gedankenwelt*, in *Recherches sur la tradition platonicienne*, cit., pp. 167-168.

[37] Cfr. H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ, cit., pp. 46-47.

con *Gen.* 1, 26, la creazione dell'uomo a immagine (κατ' εἰκόνα) e a somiglianza (καθ' ὁμοίωσιν). L'influenza platonica non appare qui negli apologisti. I due termini sono considerati come sinonimi, in particolare in Taziano, presso il quale essi sono equivalenti alla partecipazione soprannaturale alla vita di Dio. Ma ciò cambierà con Clemente Alessandrino, il quale, riferendosi al tema platonico, vede nella somiglianza la perfezione di ciò di cui l'immagine è soltanto il punto di partenza: « Platone dice che la felicità (εὐδαιμονία) consiste nel fatto di essere bene quanto al demonio (δαίμων) e che demonio deve essere inteso come il vertice (ἡγεμονικόν) dell'anima e felicità come il bene perfetto. Questo consiste nella scienza del bene e nella somiglianza (ἐξομοίωσις) con Dio. Egli chiama somiglianza "il fatto di essere giusto e pio con sapienza". Non è così (in senso platonico) che alcuni dei nostri stimano che il κατ' εἰκόνα sia stato dato all'uomo sin dalla creazione, mentre doveva ricevere poi il καθ' ὁμοίωσιν al suo termine » (*Strom.*, II, 21, 131, 5; cfr. pure V, 14, 94, 4-6).

Questo testo è fondamentale per la storia dell'antropologia cristiana; si noti tuttavia che Clemente si riferisce a dei predecessori. In effetti la distinzione tra immagine e somiglianza compare prima di lui in Ireneo, il quale distingue nettamente l'immagine, che riferisce al *plasma*, alla struttura materiale dell'uomo, e la somiglianza, che è il dono del *pneuma* (*Adv. haer.*, V, 6, 1-2), essendo l'uno e l'altro una partecipazione del Verbo. Nel pensiero di Ireneo ciò si riferisce a due stati del corpo. Il pensiero è diverso da quello di Clemente. Vi è già in lui un'influenza platonica, oppure è condotto a questa distinzione dalla sua opposizione agli gnostici? [38]. È difficile decidere. In ogni caso la sua influenza su Clemente qui è certa; essa appare in particolare dal fatto che per l'uno e

[38] Costoro oppongono infatti l'uomo terrestre, che è a immagine, all'uomo fisico, che è a somiglianza. senza che vi sia ragione di supporre un'influenza platonica (cfr. Clemente Aless., *Exc. ex Theod.*, 54, 2).

l'altro la somiglianza non è data pienamente che col Cristo (*Adv. haer.*, V, 1, 2; *Paed.*, I, 12, 98, 2-3)[39].

Un altro tema antropologico avrà una fortuna almeno uguale, quello delle ali dell'anima nel *Fedro*. Lo vediamo apparire già in Taziano: « È lo spirito perfetto che dà le ali (πτέρωσις) all'anima. Questa, avendole rifiutate, è caduta a terra come un piccolo uccello (νεοσσός) e viene a rannicchiarvisi (ἔπτηξεν) » (*Or. ad Graec.*, 20). Ciò allude a *Fedro*, 246e, che parla dell'apparecchio alato (πτέρωμα) dell'anima, e 248c, che la mostra che cade a terra per la perdita delle sue ali. Basilide aveva già utilizzato questa immagine[40]; presso l'uno e l'altro l'immagine è cristianizzata e diviene la grazia dello Spirito Santo[41]. Ciò si ritrova in Clemente: « Sia che il Padre attiri (ἕλκει) a sé tutto ciò che vive puramente..., sia che la libertà che è in noi, tendendo alla conoscenza del bene, trasalisca (σκιρτᾷ) e salti (πηδᾷ)[42] al di sopra degli ostacoli..., non è mai senza una grazia (χάρις) eminente che l'anima è alata (πτεροῦται) e si eleva (ἀνίσταται) verso le cose trascendenti (ὑπερκείμενα), deponendo tutto ciò che pesa (βρῖθον) e tendendo verso ciò che è imparentato con essa » (*Strom.*, V, 13, 83, 1; cfr. pure *Protrept.*, X, 93, 3; 106, 3).

Questo passo di Clemente è tessuto di reminiscenze del *Fedro*: si ritrova il *Fedro* con πτεροῦται (249d) e βρῖθον (246d); le ali sono, come in Taziano, simbolo della grazia. Abbiamo un esempio tipico di trasposizioni cristiane del platonismo. Clemente altrove parla « dell'anima alata (ἐπτερωμένη) dal desiderio del meglio » (*Strom.*,

[39] Cfr. A. Mayer, *Das Bild Gottes nach Clemens von Alexandrien*, Roma, 1942, pp. 47-74. Origene accosta *Teet.*, 176 a-b a *Gen.* 1, 26 a cui pensa che Platone si sia ispirato (*De princ.*, III, 6, 1).

[40] Ippolito, *Elench.*, VII, 22.

[41] Cfr. A. Orbe, *Variaciones gnosticas sobre las Alas del Alma*, in « GR », XXXV (1954), pp. 24-35.

[42] Il termine è in Platone (*Fedro* 251 d), ma soprattutto in un passo di Filone pieno di reminiscenze del *Fedro* (*De spec. leg.*, I, 207). Ciò prova che i temi del *Fedro* sono recepiti attraverso tutta una tradizione.

VII, 7, 40, 1), riprendendo un'espressione di 246c [43]. E in un altro punto: « Pregherò lo Spirito di Cristo che mi dia delle ali per vedere Gerusalemme » (*Strom.*, IV, 26, 179, 2; cfr. pure I, 1, 4, 3). Si ritrova lo sviluppo dello stesso tema in un frammento che P. Nautin ha dimostrato essere di Ippolito: [44] « Ogni discepolo di Cristo, pieno di timore e di amore, sta tremante (φρίσσων) (251a) davanti ai misteri di Dio, espressi con maestà. E involandosi (ἀνιπτάμενος) (249d) già verso il cielo, vi si nasconde, senza tornare col piacere verso la terra, ma elevandosi con l'amore. Poiché bisogna che l'anima sia alata (ἀναπτερῶσαι) (249d) per mezzo dello Spirito per poter prendere il volo, e il corpo con essa ».

Cosí è tutta la teologia cristiana della caduta originale e della restaurazione della grazia che vediamo espressa in termini platonici. Origene d'altra parte lo dichiarerà esplicitamente: « L'uomo con la donna cacciati dal Paradiso: è una dottrina che ha un senso nascosto, mistico, superiore a quello di Platone che descrive la caduta dell'anima che perde le sue ali (πτεροῤῥυήσασα: *Fedro*, 246c) » (*Contra Cels.*, IV, 40; cfr. pure VI, 43). Il mito del *Fedro* e il racconto della *Genesi* sono due espressioni della stessa verità, legate a due diversi complessi di immagini, l'uno semitico e l'altro ellenistico. Come lo scrittore ispirato della *Genesi* ha espresso una verità rivelata utilizzando le immagini semitiche del suo tempo, cosí Clemente riconosce a se stesso il diritto di esprimere la medesima verità mediante le immagini della sua epoca. E infatti noi abbiamo conservato in buona parte queste immagini, poiché continuiamo a parlare della caduta originale. Abbiamo un caso eminente della trasposizione di un tema cristiano dal registro semitico a quello ellenistico.

Osserviamo che qui ancora i nostri autori dipendono

[43] Cfr. pure Teofilo di Antiochia, *Ad Autol.*, II, 17: « Coloro che si convertono dalle loro iniquità si elevano (ἀνίπτανται) nella loro anima ».

[44] *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953, pp. 178-181; cfr, anche Metodio, *Symp.*, 11.

meno da Platone che da un insieme di immagini che il platonismo medio aveva reso comuni [45]. Troviamo lo πτέρωμα, l'apparecchio alato, in Albino: « Platone designa l'idea innata (φυσικὴ ἔννοια) sotto il nome di scienza semplice o di ala (πτέρωμα) dell'anima » (*Epit.*, IV, 6). Massimo di Tiro vi vede un simbolo dell'ἔρως: « Dio ha fatto dimorare l'amore (ἔρως) nell'anima come un apparecchio alato (πτέρωμα), leggero (κοῦφον) ed aereo (μετάρσιον), che solleva e rende leggera l'anima e le permette di correre ai suoi desideri: i filosofi chiamano questo apparecchio alato l'impulso (ὁρμή) umano » (*Diss.*, VII, 5). Si vede qui innanzitutto come l'immagine platonica sia ripresa nel contesto del platonismo medio e sia associata alle espressioni stoiche di φυσικὴ ἔννοια o di ὁρμή, ma soprattutto si vede la differenza tra gli autori cristiani e i filosofi loro contemporanei. Per questi ultimi l'ala dell'anima è il pensiero o il desiderio; per i cristiani è la grazia dello Spirito Santo, ed è notevole che Ippolito parli di ἀγάπη là dove Massimo parla di ἔρως, riferendosi alla stessa immagine [46].

Non abbiamo con ciò terminato col mito antropologico del *Fedro*. Accanto al tema delle ali dell'anima, questo comprende il tema dei due cavalli e del cocchiere. Anche questo tema era familiare al platonismo medio: lo troviamo sviluppato da Massimo di Tiro (*Diss.*, XLI, 5). Clemente Alessandrino lo accosta all'episodio dell'esodo dall'Egitto, in cui i cavalieri egiziani sono disarcionati dai loro cavalli: « Quando tu leggi nel Cantico (di Mosè): Ha gettato nel mare cavallo e cavaliere, è il πάθος dalle numerose membra, bestiale e violento, il desiderio, con il cavaliere che cavalca e allenta le briglie al piacere che ha

[45] Cfr. P. Boyancé, *La religion astrale de Platon a Cicéron*, in « REG », LXV (1952), pp. 321-330.

[46] Sugli sviluppi ulteriori del tema, cfr. A. D'Alès, *Les ailes de l'âme*, in « ETL », (1933), pp. 65-66; J. Daniélou, *La colombe et la ténèbre*, in « EJ », XXIII (1955), pp. 395-400; F. Suehling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg, 1930, pp. 155-163.

gettato nel mare, abbandonandolo ai disordini del mondo. Così Platone nel Περὶ ψυχῆς — questa è una confusione col *Fedro* — dice che il cocchiere e il cavallo, che si è voltato (cioè la parte animale che egli divide in due: il θυμός e l'ἐπιθυμία) sono caduti; pure il mito ci presenta il simbolo di Fetonte che cade a causa dell'impetuosità dei cavalli » (*Strom.*, V, 8, 53, 1)[47]. Ritroviamo, per il tema dell'*Esodo*, lo stesso procedimento che per quello di *Gen.* 1, 1. Clemente suppone che Mosè abbia espresso una dottrina nascosta nell'episodio della traversata del mare; in ciò egli si riferisce a Filone (*De ebr.*, 111) che si era ispirato a Platone; non c'è quindi da stupirsi che Clemente ritrovi, al contrario, Mosè in Platone.

È ancora all'antropologia che si collega il tema della θεία μοῖρα di Platone, *Men.*, 100b[48], accostata alla grazia come al di là dell'anima: « Platone dice nel *Menone* che il valore (ἀρετή) è un dono di Dio, come mostravano le parole seguenti: Con questo ragionamento, o Menone, è evidente che è per una grazia di Dio (θεία μοῖρα) che il valore è dato a coloro ai quali essa è data. Non vedi che la virtú di gnosi, simbolicamente designata θεία μοῖρα, non è data a tutti? » (*Strom.*, V, 13, 83, 3). La *Cohortatio*, 32 vi vede l'ispirazione profetica e la raffronta a *Is.* 11, 1[49]. È notevole che qui ancora Clemente tenga molto a precisare il carattere soprannaturale di questa θεία μοῖρα: « È (dal racconto della *Genesi*) che Pitagora, come riconoscono Platone e Aristotele, dice che lo spirito (νοῦς) è pervenuto agli uomini da un dono divino (θεία μοῖρα). Ma noi diciamo che inoltre lo Spirito Santo è ispirato ai credenti, mentre i seguaci di Platone fanno abitare lo spirito (νοῦς) nell'anima (ψυχή) come un flusso della grazia divina (θεία μοῖρα) e l'anima nel corpo. Da Gioele infatti è affermato chiaramente: Io diffonderò il mio spirito (πνεῦμα) su ogni carne (2, 28). Come si faccia

[47] Cfr. lo stesso accostamento in *Paed.*, III, 2, 14, 1; cfr. pp.
[48] Cfr. Albino, *Epit.*, XXXI, 1.
[49] Cfr. H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, Giessen, 1929, p. 60.

questa distribuzione e cosa sia lo Spirito Santo lo spiegherò nel Περί προφητείας e nel Περί ψυχῆς » (*Strom.*, V, 13, 88, 1-4) [50].

Accanto a questi accostamenti che riguardano l'origine e la caduta dell'uomo [51] vi sono quelli che si riferiscono all'escatologia. Questo punto è uno di quelli in cui abbiamo visto gli apologisti sottolineare di piú la convergenza di Platone con la rivelazione. Giustino (*I Apol.*, VIII, 4), Taziano (*Or. ad Graec.*, 6) e Atenagora (*Suppl.*, 12) insegnano che Platone aveva conosciuto la dottrina del Giudizio e citano *Gorgia*, 523e sui giudici degli inferi, Minosse, Eaco e Radamante. Pure Clemente vi fa allusione (*Strom.*, V, 9, 58, 6). Ma gli accostamenti non riguardano soltanto il fatto del Giudizio, riguardano pure le dimore dell'aldilà. Clemente paragona la Gehenna giudaica al Tartaro con i suoi fiumi, di cui Platone parla nel *Phaedo* (111-113): « Platone non ha conosciuto i fiumi di fuoco e la profondità della terra, chiamando poeticamente Tartaro quello che i barbari chiamano Gehenna e introducendo il Cocito, l'Acheronte e il Periflegentonte ed altre realtà simili che infliggono dei castighi educativi? » (*Strom.*, V, 14, 91, 2).

Sui giudizi degli inferi — ai quali, come abbiamo visto, dà un carattere educativo — Clemente cita *Rep.*, X, 615b-616a, in cui si parla degli uomini crudeli « che suppliziano i dannati » (*Strom.*, V, 14, 90, 5). A questi personaggi egli accosta gli angeli incaricati del castigo (*Sal.* 103, 4) e fa pure allusione a *Rep.*, I, 330d-e sui castighi dell'Ade (*Strom.*, IV, 32, 144, 2). Anche la *Cohortatio*, 27 cita i due testi. Il primo è riassunto da Giustino (*I Apol.*, VIII, 4) e da Origene (*Contra Cels.*, II, 16), e

[50] Taziano vede nell'immortalità una partecipazione (μοῖρα) a Dio. M. Elze rinvia a *Fedro*, 248e (*Tatian und seine Theologie*, cit., p. 90).

[51] Bisogna aggiungere a questo *dossier*, *Rep.*, X, 617e, che rimarrà il testo classico sulla libertà. È citato da Giustino (*I Apol.*, XLIV, 8), da Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 14, 136, 4). È caro al platonismo medio. Lo si trova in Massimo di Tiro (*Diss.*, XLI, 5) e in Albino (*Epist.*, XXVI, 2; XXXI, 1).

si trova nel florilegio di Stobeo (*Flor.*, I, 49, 64)[52]: faceva quindi parte dei *testimonia* platonici. Si noti tuttavia che questo ambito dell'escatologia non affiora presso gli autori del platonismo medio. A proposito del demonio, Clemente cita tre testi di Platone, di cui due (*Leg.*, X, 896d-e; 906a) fanno allusione al principio cattivo opposto all'anima del mondo (*Strom.*, V, 14, 92-93). Il primo è citato da Plutarco (*De Iside*, 48)[53]. « Platone, dice Clemente, testimonia pure che il diavolo è un vivente malefico » (*Strom.*, V, 14, 92, 5).

A queste dimore infernali si oppongono i luoghi celesti. Clemente allude sovente alle espressioni del *Fedro*. Parla del « luogo superceleste » (*Fedro*, 247c) che compare nel *Protrettico*: « Perché, avendo bestemmiato il luogo superceleste (ὑπερουράνιος τόπος), avete fatto cadere la religione sulla terra? » (IV, 56, 4)[54]. Il tema è piú sviluppato negli *Stromata*: « Alcuni, seguendo Platone, pensano che delle anime buone, abbandonato il luogo superceleste, sono discese nel Tartaro da qui ed hanno preso un corpo per condividere i mali di coloro che sono nel divenire, prendendosi cura della stirpe degli uomini: sono loro che hanno stabilito le leggi e proclamato (ἐκήρυξαν) la filosofia » (*Strom.*, I, 15, 67, 4). Abbiamo già commentato questo passo: al « luogo superceleste » si accosterà l'espressione τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ (*Protrept.*, VI, 68, 3) e il θεῖος χορός (*Strom.*, VII, 7, 49, 4) che provengono dallo stesso passo del *Fedro* (247c). Queste espressioni faranno parte della lingua del platonismo cristiano, in Metodio, Origene e Gregorio di Nissa. Si vede che in Clemente esse sono già integrate allo stile e non sono piú presentate come delle citazioni.

[52] Cfr. P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, cit., pp. 159-229.

[53] Ma per Clemente quest'anima del mondo è diventata cattiva a causa di una caduta. Cfr. J. Daniélou, art. *Démons*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris, 1954, pp. 163-165.

[54] Celso aveva discusso l'interpretazione data da Giustino di questo testo (G. Andersen, *Logos und Nomos*, cit., p. 157). Origene gli risponde (*Contra Cels.*, VI, 19).

Ma queste espressioni non sono le sole. Lascio da parte i Campi Elisi e le isole dei beati, che vengono forse da Platone, ma che risalgono a Esiodo e a Omero, come il Tartaro, e a proposito del quale ho parlato [55]. Negli *Stromata*, V, 14, 106, 2 Clemente scrive: « Nel X libro della *Repubblica* (616b) Platone profetizza il Giorno del Signore (κυριακὴ ἡμέρα) con queste parole: Quando ogni gruppo aveva passato sette giorni nel prato (λειμών) doveva levare il campo e partire l'ottavo (ὀγδόη) giorno. Occorre intendere per prato la sfera delle fisse, in quanto regione piacevole, felice e patria degli uomini pii, e i sette giorni come ogni movimento e tutta l'arte di agire che tende verso la fine del riposo, il che fa sette (cfr. *Strom.*, VI, 16, 138, 1; 25, 159, 1; *Hom. Clem.*, XVII, 10, 3). Il viaggio al di là dei pianeti conduce al cielo, cioè al movimento e al giorno ottavo ».

Incontriamo qui due altre espressioni, il prato e il cielo, che designano il luogo della beatitudine [56]. Clemente scrive altrove: « L'anima degli iniziati è accolta in luoghi puri e in praterie » (*Ecl. proph.*, 34). Questa è una citazione da Plutarco, *Sull'anima* [57]. Ma Plutarco dipende dal passo della *Repubblica* e pure dalla « pianura della verità » di *Fedro*, 248b: « Il movente di un cosí grande sforzo (σπουδή) per intravedere dov'è la pianura (πεδίον) della verità, è che il cibo che conviene a ciò che vi è di meglio nell'anima lo si trae dal prato (λειμών) che vi si trova, e che è là ciò di cui si nutre la natura di questo piumaggio (πτερόν), che rende l'anima leggera » [58]. Questo testo faceva parte del *dossier* del platonismo medio. Albino descrive cosí la vita dei beati: « Dopo la loro separazione dal corpo, essi entrano nella società degli

[55] La « terra pura » di *Fedone*, 109a-b è menzionata da Origene che vi vede un prestito dalla « terra santa » della Bibbia (*Contra Cels.*, VII, 28).

[56] Il « prato » sembra venire dall'orfismo (Eusebio, *Praep. ev.*, X, 8,4). Lo si ritrova in Metodio, *Symp.*, *Prol.*, 6.

[57] Secondo Stobeo, *Flor.*, IV, 52, 49.

[58] Cfr. sul testo di Platone M. Detienne, *La notion mythique d'Alétheia*, in « REG », LXXIII (1960), pp. 27-35.

dei, partecipano ai loro circuiti (συμπεριπολούσας) *Phaedr.*, 248a) e contemplano la pianura (πεδίον) della verità » (*Epit.*, XXVII, 3)[59].

Occorre infine indicare un ultimo tema, piú strano sulle prime, quello dei misteri di Cristo e della loro presenza in Platone. Ma abbiamo visto che la cosa si spiegava facilmente, dal momento che, per Giustino e Clemente, Platone aveva potuto conoscere questi misteri, annunciati nelle Scritture. L'ἄπυρον θῦμα di *Rep.*, II, 378a è « il Figlio di Dio sacrificato per noi », secondo *I Cor.* 5, 7 (*Strom.*, V, 10, 66, 4-5). Peraltro « non è in modo vicino alla Scrittura la quale dice: Togliamo da noi il giusto perché ci è molesto (*Sap.* 2, 12), che Platone, quasi profeta, presenta pure l'economia della salvezza nel II libro della *Repubblica* (361e): Cosí disposto, il giusto sarà flagellato, torturato, incatenato; avrà gli occhi forati, e alla fine, dopo aver subito tutti questi mali, sarò crocifisso (ἀνασκινδυλευθήσεται) » (*Strom.*, V, 14, 108, 1-3)[60]. Si osservi, con Canivet, ἐκκοπήσεται al posto di ἐκκαυθήσεται, variazione intenzionale per rendere il testo piú profetico[61]; essa sarà ripresa da Eusebio e da Teodoreto.

D'altronde il mito della caverna è evocato a proposito della discesa del Verbo e della sua resurrezione: « Platone nel VII libro della *Repubblica* ha chiamato il giorno di quaggiú notturno (521c), a causa, io penso, dei "principi di questa tenebra" (*Ef.* 6, 12) e d'altra parte sonno e morte la discesa nella morte, come Eraclito. Non è forse qualcosa di questo genere che ha profetizzato David a proposito del Signore, dicendo: Mi sono coricato e mi

[59] Cfr. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains*, Paris, 1942, pp. 185, 197. Egli mostra che i due testi di Platone erano accostati presso certi platonici e che il prato designava il soggiorno dell'anima nella luna, prima dell'ascensione al cielo. Cfr. pure A. J. Festugière, *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, pp. 119-152; P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936, p. 47; A. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 497-498. Ma, come altri platonici, Clemente identifica il prato con la sfera delle fisse.

[60] Cfr. pure *Strom.*, IV, 7, 52, 1 in cui si legge ἐξορύττηται.

[61] P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, cit., pp. 159, 229.

sono addormentato. Mi sono risvegliato, perché il Signor mi afferrerà (*Sal.* 3, 6)? Esso non simbolizza soltanto in fatti la resurrezione di Cristo mediante il risveglio d sonno, ma pure la discesa nella carne del Signore col son no » (*Strom.*, V, 14, 105, 2-4). Le tenebre della caverr sono il mondo nel quale il Verbo è disceso e dal quale risuscitato. Peraltro il mito di Era (*Rep.*, X, 614b) ch ritorna alla vita dopo 12 giorni, « forse è un simbol della resurrezione » (*Strom.*, V, 14, 103, 4). Il tema ritrova in Origene (*Contra Cels.*, II, 16).

Capitolo quinto

Aristotele e l'apologetica cristiana

Platone occupa di gran lunga il primo posto tra i filosofi che paiono agli apologisti aver conosciuto una parte di verità. Egli conserverà questo prestigio durante tutta l'età patristica; Aristotele, che lo detronizzerà nel tredicesimo secolo, è allora un parente povero [1]. Taziano lo paragona a Giuda per aver tradito Platone. In realtà ciò che spiega questo ruolo modesto è il fatto che l'Aristotele a noi noto, quello degli scritti esoterici, allora era ancora appena conosciuto; la sua influenza si sviluppa nel quarto secolo. L'Aristotele del secondo secolo è quello degli scritti essoterici. Ora, tra questi il Περὶ φιλοσοφίας doveva suscitare le loro critiche per la ragione che Aristotele vi appariva come il creatore della religione del cosmo, di cui gli stoici saranno gli eredi. Peraltro il *Protrettico*, la cui influenza è grande, è di un contenuto filosofico piú ridotto, e la sua contraddizione con l'opera precedente doveva creare sospetto.

Atenagora ha un testo interessante: « Aristotele e i suoi discepoli, introducendo un essere analogo ad un vivente composto, dicono che Dio è composto da un'anima e da un corpo. Essi pensano che il suo corpo sia l'etere, gli astri erranti e la sfera delle stelle fisse, essendo tutto ciò mosso da un movimento circolare; che la sua anima è la ragione preposta al movimento di questo corpo, essendo essa stessa immobile e causa di questo movimento » (*Suppl.*, 6). Lazzati ha mostrato che questo si riferisce all'Aristotele del Περὶ φιλοσοφίας, per il quale Dio è il

[1] Lascio da parte le influenze stoiche che sono state studiate da M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l'Église*, cit.

cosmos formato di un corpo e di una anima, e non il motore immobile delle opere esoteriche successive [2]. Questa dottrina è quella delle opere aristoteliche del primo secolo a.C., il Περὶ κόσμου, il *De incorruptibilitate mundi* di Filone, i frammenti di Ocello. Questo è l'unico Aristotele conosciuto da Atenagora, che lo loda perché riconosce un Dio unico.

Un secondo passo di Atenagora fa allusione alle stesse dottrine di Aristotele. « Che il mondo sia come dicono i peripatetici, sostanza e corpo (di Dio), non trascureremo di adorare la causa del movimento dei corpi, Dio, per cadere al livello degli elementi poveri e deboli e adorare la materia passiva piuttosto che l'etere che, secondo loro, è impassibile » (*Suppl.*, 16) [3]. Si osservi che qui si tratta dei peripatetici, non di Aristotele. L'autore dunque allude indubbiamente al Περὶ φιλοσοφίας cosí com'è interpretato negli scritti che menzionammo poco fa. La fine della frase è ugualmente tipica del pensiero del Περὶ φιλοσοφίας in cui, come ha dimostrato Festugière, l'anima divina immobile e impassibile è della stessa natura dell'etere, la quintessenza di cui sono costituiti gli astri [4].

E pure al Περὶ φιλοσοφίας che allude la *Cohortatio* in diverse riprese, quando parla di Aristotele, cosí come ha mostrato L. Alfonsi [5]. Questi osserva innanzitutto che il modo con cui l'autore sottolinea le contraddizioni di Aristotele dimostra che egli conosceva i diversi stadi del suo pensiero; peraltro la critica del « bel linguaggio » di Aristotele non può che riferirsi agli scritti giovanili [6]. L'autore della *Cohortatio* attribuisce ad Aristotele la nozione di un duplice principio Θεὸς καὶ ὕλη (*Cohort.*, 6); Alfonsi vi riconosce la dottrina del giovane Aristotele di cui fa-

[2] G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, cit., pp. 69-73. Sul Περὶ φιλοσοφίας, la sua interpretazione e la sua influenza cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu cosmique*, cit., pp. 219-260; J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964.

[3] Adotto la correzione di Schwartz: « etere » per « aria ».

[4] Cfr. Ermia, *Irrisio*, 6, sul carattere attivo dell'etere.

[5] *Traces du jeune Aristote*, cit., pp. 65-88.

[6] *Ibidem*, p. 68.

ceva menzione Atenagora. Cosí pure in un'allusione agli dei intelligenti, che sarebbero le intelligenze delle sfere (*Cohort.*, 6). Peraltro l'autore conosce l'Aristotele esoterico; cosí per la dottrina dell'anima: « Aristotele, chiamando l'anima atto (ἐντελέχεια), la vuole non immortale, ma mortale » (*Cohort.*, 6). Ugualmente egli chiama anima soltanto la parte ragionevole (*ibidem*)[7].

Pure Clemente conosce i due Aristotele. Fa un'esplicita allusione agli scritti « essoterici ed esoterici » (*Strom.*, V, 9, 58, 3). Per quanto concerne i primi, si devono rilevare anzitutto i prestiti dal *Protrettico*. È ad esso che Clemente deve il titolo della sua opera che porta lo stesso nome e che, come ha dimostrato Lazzati, si oppone a quella di Aristotele, in quanto invita alla vera filosofia che è il cristianesimo[8]. Ma per di piú, numerosi temi della tradizione protrettica di Aristotele, come ha pure dimostrato Lazzati, sono stati ripresi e trasposti da Clemente: quello della musica (p. 16); il tema della luce (p. 17); l'opposizione ζῆν e εὖ ζῆν (p. 30); il termine χορηγεῖν (p. 31); l'appello ai giovani (p. 34). È pure al *Protrettico* di Aristotele che rinvia il λόγος citato da Clemente alla fine del libro VI degli *Stromata*: « Non filosofare è ancora filosofare » (VI, 18, 162, 5).

Tra questi temi che si collegano al *Protrettico*, ve n'è uno che ha un'importanza del tutto particolare. Leggiamo in Clemente: « L'immagine del Logos è l'uomo, l'uomo autentico, lo spirito (νοῦς) che è nell'uomo, quello che è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio » (*Protrept.*, X, 98, 4). Questo tema è evidentemente d'origine platonica, ma, come ha dimostrato L. Alfonsi[9], è passato nella tradizione protrettica tramite Aristotele. Da ciò risulta che l'attività propria dell'uomo è la φρόνησις, il che è ca-

[7] Si noti con R. M. Grant che la critica del platonismo fatta dal vegliardo che converte Giustino al cristianesimo si ispira all'Aristotele esoterico (*Aristotle and the Conversion of Justin*, in « JTS » (n.s.), VII (1956), pp. 246-248.

[8] G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, cit., p. 34.

[9] *Motivi tradizionali del giovane Aristotele*, cit., pp. 133-135.

ratteristico del *Protrettico* e si ritrova in Clemente [10]. E il termine della φρόνησις è la θεωρία [11]. Clemente traspone tutto questo insieme all'ideale dello gnostico e ciò facendo lo modifica profondamente, ma è un tema che rimarrà fondamentale nel pensiero cristiano e di cui importa osservare il primo sorgere.

Per ciò che riguarda gli scritti essoterici, incontriamo peraltro in Clemente una critica del Περὶ φιλοσοφίας parallela a quella di Atenagora, per quanto meno spinta: « Il padre di questa scuola (= i peripatetici), avendo ignorato il Padre dell'universo (τῶν ὅλων), pensa che colui che egli chiama supremo (ὕπατον) sia l'anima del tutto (τοῦ πάντος). Ora, supponendo che Dio sia l'anima del mondo (τοῦ κόσμου τὴν ψυχήν), lui stesso si distrugge. In effetti, limitando la provvidenza a ciò che va sino alla luna e ponendo poi che il mondo è Dio, si contraddice insegnando che ciò che non è partecipe di Dio, è Dio » (*Protrept.*, V, 66, 4). Lazzati sembra pensare che Clemente opporrebbe qui l'Aristotele essoterico, per il quale egli trascende il mondo [12], ma ciò sembra in tutti i modi inverosimile. Pare proprio che Clemente si riferisca al solo Περὶ φιλοσοφίας. Il termine ὕπατος, che si ritrova nel Περὶ κόσμου, sembra provenire da esso [13]. Egli crede di vedere una contraddizione nel fatto che Dio è l'anima del κόσμος e che peraltro ciò che sta al di sotto della luna gli è estraneo, ma ciò sembra derivare da un errore di interpretazione da parte sua, poiché κόσμος nel caso designa la sfera dell'etere [14]. Ciò che rende la cosa verosimile è che la stessa critica, fondata sullo stesso controsenso, si

[10] G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, cit., pp. 18-19.

[11] *Ibidem*, p. 27.

[12] *Ibidem*, pp. 72-73.

[13] Festugière vedeva nel termine un riferimento di Clemente al Περὶ κόσμου (*L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 252). Ma Alfonsi pensa ad una fonte comune che sarebbe il Περὶ φιλοσοφίας (*Motivi tradizionali del giovane Aristotele*, cit., p. 130).

[14] Cfr. L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele*, cit., p. 132.

ritrova nel *De natura deorum* di Cicerone (I, 13, 33), dove A. J. Festugière l'ha segnalato [15].

Clemente è ritornato un'altra volta sull'accusa classica contro l'Aristotele del Περὶ φιλοσοφίας di arrestare l'azione della provvidenza alla sfera della luna. Conformemente alla sua tesi della dipendenza dei Greci rispetto alla Bibbia, vi vede un controsenso di Aristotele sul *Sal.* 35, 6: *Et veritas tua usque ad nubes* (*Strom.*, V, 14, 90, 3). È pure al Περὶ φιλοσοφίας che si riferisce l'attribuzione ad Aristotele della concezione dei due ἀρχαί (*Strom.*, V, 14, 89, 5), come abbiamo visto per la *Cohortatio.* Cosí pure la dottrina secondo cui Aristotele, come Platone, pensa che lo spirito (νοῦς) è presente nel corpo per un retaggio divino e che è un'emanazione (ἀπορροία) della divinità (V, 13, 88, 1-2), non può provenire che dalla dottrina del Περὶ φιλοσοφίας sull'anima costituita dallo stesso etere della divinità, cosí come ha dimostrato Festugière [16]. Tertulliano si riferirà alla stessa dottrina (*De anima*, V, 1).

Aggiungerò un'allusione interessante che, credo, non è stata scoperta. Il Περὶ φιλοσοφίας conteneva una storia dei progressi della σοφία; questo passo ci è noto tramite Giovanni Filopono. Bignone collega l'inizio del testo di Filopono al *Protrettico* di Aristotele e la seconda parte al Περὶ φιλοσοφίας [17], ma Festugière, che ha studiato a lungo il brano, la collega per intero al Περὶ φιλοσοφίας [18]. Ora, Clemente dedica un capitolo del libro I degli *Stromata* alle diverse specie di σοφία. Egli mostra che le arti sono una prima forma di σοφία e a questo proposito si riferisce a Omero: « Omero chiama il carpentiere (τέκτων) sapiente (σοφός) » (*Strom.*, I, 4, 25, 1). Leggiamo in Filopono: « Hanno chiamato sapiente colui che inventò

[15] *Le Dieu cosmique*, cit., p. 244, n. 3.
[16] *Ibidem*, pp. 247-259.
[17] E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936, II, pp. 511-525.
[18] A. J. Festugière, *Le Dieu cosmique*, cit., pp. 587-597; cfr. pure pp. 220-229.

queste arti, testimone il poeta: Un saggio carpentiere abbellisce (σοφὸς ἤραρε τέκτων) ». Si noti che nel nostro testo di Omero (*Il.*, XXIII, 712), come osserva Festugière, non c'è σοφός, bensí κλυτός [19]. Ciò conferma che Clemente non cita direttamente da Omero, ma da un intermediario, che deve essere il Περὶ φιλοσοφίας, che presenta la stessa variante.

Ma questo punto di contatto non è il solo. Clemente cita poi un passo di Esiodo su un citarista « che conosce una sapienza (= abilità) varia (παντοίας σοφίας) ». Ora, Filopono cita un verso di Omero che definisce un personaggio come « buon conoscitore di ogni saggezza (πάσης σοφίης) » (*Il.*, XV, 411). Sembrerebbe che il testo di Aristotele avesse contenuto un florilegio di cui Clemente e Filopono hanno trattenuto ciascuno una citazione. Peraltro Clemente oppone alle forme inferiori della σοφία « la Sapienza per eccellenza (κυριωτάτη σοφία) » (*Strom.*, I, 4, 26, 2). Ora la stessa espressione si trova alla fine del passo di Filopono per designare la sapienza piú elevata; e Bignone sottolinea il carattere aristotelico dell'espressione [20]. Si osservi pure il termine θεωρία applicato alle speculazioni sulla natura da Filopono e che si ritrova in Clemente con lo stesso senso (*Strom.*, I, 4, 26, 4). L'interesse di questo sta nel fatto che il testo di Aristotele non ci era noto che tramite Filopono e Asclepio, che sono del sesto secolo. Filopono utilizza proprio Aristocle di Messina, che è del secondo secolo. Clemente può dipendere da lui [21], ma può fornire un'attestazione indipendente e complementare.

Aggiungerò che il collegamento del passo al Περὶ φιλοσοφίας è confermato dal fatto che altri riferimenti di Clemente ad Aristotele si riallacciano a questo passo del Περὶ φιλοσοφίας: sono quelli in cui Clemente fa allusione ai sette saggi ed a ciò che ne dice Aristotele. In effetti il

[19] *Ibidem*, p. 223.
[20] *L'Aristotele perduto*, cit., p. 516.
[21] Cfr. R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1957, p. 41.

testo di Aristotele presentava i sette saggi come la terza tappa della storia della σοφία. Perciò quando Clemente collega il γνῶθι σεαυτόν alla Pizia (*Strom.*, I, 14, 60, 3) o attribuisce una sentenza a Chilone (61, 3), ciò proviene dal Περὶ φιλοσοφίας [22], ed è quindi da quest'opera che lo trae Clemente.

Peraltro Clemente conosce l'Aristotele esoterico: lui stesso ne testimonia nel testo che abbiamo citato. Egli fa allusione al titolo μετὰ τὰ φυσικά dato da Andronico ai trattati che facevano seguito alla *Fisica* (*Strom.*, I, 28, 176, 2). Discutendo dei diversi significati della parola πίστις, rinvia a quello che le attribuisce Aristotele (*Strom.*, II, 4, 15, 5), ma si noti che questa definizione non è di Aristotele stesso. Il libro VIII degli *Stromata* contiene pure degli elementi di dialettica di sicura origine aristotelica, ma qui ancora non sembra che la fonte sia direttamente Aristotele. Come ha dimostrato R. E. Witt, questo libro ha come fonte principale Antioco d'Ascalona, l'iniziatore del platonismo medio il cui dogmatismo eclettico faceva largo uso della *Logica* di Aristotele. Peraltro esso può dipendere pure da Aristocle di Messina, un peripatetico del secondo secolo d.C., che riprende il disegno di Antioco [23].

Attraverso questa ricerca, teorica e positiva ad un tempo, si ricava nettamente una conclusione. Per Giustino e Clemente Alessandrino esiste un'unica verità, rivelata all'origine, conservata nel giudaesimo, profondamente offuscata altrove, pienamente manifestata in Cristo. È questo che li autorizza ad appellarsi ai sapienti della Grecia ed ai filosofi loro eredi per le particelle di verità che essi hanno conservato. Certo, dal momento che Cristo è venuto, questa testimonianza non apporta piú nulla quan-

[22] Cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu cosmique*, cit., p. 224.

[23] R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, cit., pp. 31-41. Per quanto riguarda le allusioni di Origene ad Aristotele cfr. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, cit., pp. 253-254; G. Bardy, *Origène et l'aristotelisme*, in *Mél. Glotz*, Paris, 1932, I, pp. 75-83; J. H. Waszink, art. *Aristoteles*, in *RAC*, I, coll. 659-660.

to alla sostanza delle cose, ma essa ha l'interesse di esprimere l'unica verità nella lingua dei Greci. Platone, secondo Numenio, non è che un « Mosè atticizzante », ma il fatto che egli sia atticizzante conferisce alla sua testimonianza un valore speciale se si tratta di presentare il cristianesimo a degli uomini che sono atticizzanti. È qui che l'importanza dell'apporto ellenistico al messaggio cristiano assume tutto il suo significato.

Parte seconda

L'esposizione della fede

Capitolo primo

La tradizione apostolica

Il problema del discorso missionario ci aveva posto di fronte alla presentazione del Vangelo al mondo pagano, quello della tradizione ci conduce alla trasmissione del deposito della fede all'interno della Chiesa. Mentre il kerygma poneva in rilievo i tratti piú esteriori della fede cristiana, la tradizione ne rappresenta il contenuto essenziale. Essa corrisponde al secondo momento dell'iniziazione cristiana, quello in cui il pagano, toccato dal kerygma, si decide alla conversione, ed in cui la Chiesa gli trasmette la totalità della fede. Essa è pure direttamente in relazione con la catechesi. Ne abbiamo trovato degli elementi nelle *Apologie* di Giustino, ma le altre apologie non vi alludono molto. Infatti è principalmente in occasione delle discussioni all'interno della Chiesa, cioè nel secondo secolo, con gli gnostici, e non delle discussioni con i pagani, che si pone il problema del contenuto della tradizione. Per questo ci riferiremo particolarmente alle opere dirette contro gli gnostici e innanzitutto a Ireneo.

Il problema della tradizione è di un'importanza assai speciale nel secondo secolo. La fede cristiana, infatti, si presenta prima di tutto in quanto trasmissione orale del deposito rivelato; si pone quindi il problema dei rapporti fra questa tradizione e gli scritti del Nuovo Testamento. Peraltro v'è la questione dei rapporti fra la tradizione nel senso forte della parola e i diversi tipi di tradizioni che incontriamo nell'epoca: i cristiani conservano preziosamente tutto ciò che risale alla comunità giudeo-cristiana; i giudei hanno delle tradizioni; il mondo pagano è eminentemente tradizionalista; gli gnostici pretendono di essere i depositari di tradizioni segrete; i misteri pagani

comportano pure una tradizione segreta. Infine si pone il problema della tradizione in quanto autorità. Qual è l'autorità della tradizione nella Chiesa? È uguale a quella degli apostoli? Chi sono i suoi depositari?

1. *La tradizione prima di Ireneo*

Nel momento in cui Ireneo interviene, occorre riconoscere che la situazione per quanto concerne le idee di tradizione è assai confusa. Il termine è di moda, come quello di gnosi, ma ciascuno sottintende delle cose diverse. Dobbiamo risalire al Nuovo Testamento: il termine παράδοσις vi designa da una parte, nei sinottici, le « tradizioni » giudaiche menzionate dal Cristo (*Mt.* 15, 2-6; *Mc* 7, 3-13) e che sono le soluzioni ai casi posti dalla Legge; è ciò che si chiama la *halakha*, che formerà la *Mishna* e, piú tardi, il *Talmud*. Ciò che Cristo condanna non è l'idea di tradizione[1], ma l'autorità data a tradizioni di origine umana piú che alla legge che viene da Dio.

In secondo luogo il termine si trova con un senso favorevole. Occorre notare dapprima un passo di *Luca* che è a parte; egli si propone — dice — « di redigere metodicamente quanto ci hanno trasmesso (παρέδοσαν) coloro che sono stati i testimoni oculari e i servitori del λόγος » (*Lc.* 1, 2-3). Si tratta degli episodi della storia di Cristo. È il senso generale di uno storico che raccoglie delle tradizioni: sarà il senso di Papia. Ma il termine ha tutt'altro valore in Paolo: esso significa che gli insegnamenti (*I Cor.* 15, 1) o le regole di vita (*II Tess.* 3, 6) che Paolo ha ricevuto (παραλαμβάνειν) sia direttamente dal Signore, sia dagli apostoli, e che egli trasmette (παραδιδόναι), devono essere conservati fedelmente. Si osservi che questa trasmissione può essere orale oppure scritta (*II Tess.* 2, 15).

[1] Luca parla « delle usanze che Mosé ci ha trasmesso (παρεδώκαμεν) » (*Atti* 6, 14). Non si tratta quindi nemmeno di una opposizione tra ciò che è orale e ciò che è scritto.

Presso i Padri della Chiesa prima di Ireneo troviamo i significati piú vari. Policarpo parla della « dottrina trasmessa sin dall'inizio » (*Epist.*, VII, 2). Per Clemente Romano queste parole esprimono degli esempi di virtú « tradizionali », tratti sia dall'Antico Testamento, sia dalla vita di Cristo e dalla storia romana (VI, 1-4). Per Papia si tratta di tradizioni orali — e insiste su questo punto — provenienti da coloro che hanno conosciuto il Cristo. È lo stesso significato che per Luca, ma si sa quale credito occorra accordare a Papia. Le sue fonti, d'altra parte, sono proprio dei testimoni, ma nel senso banale, non nel senso teologico del termine. Non basta aver conosciuto il Cristo per portare una testimonianza infallibile. Si osservi l'idea di Papia circa la superiorità della trasmissione orale sulla trasmissione scritta.

Giustino offre una gamma assai completa dei diversi sensi della tradizione nella sua epoca. Il verbo παραδιδόναι può alludere alle tradizioni religiose dell'ellenismo (*I Apol.*, LIV, 1)[2]. Esso designa a tre riprese la comunicazione segreta dei misteri nell'iniziazione mitraica (*I Apol.*, LXVI, 4; *Dial.*, LXX, 1; LXXVIII, 6); si riferisce alle tradizioni degli scribi aggiunte alla Legge (*Dial.*, XXXVIII, 2); può essere pure applicato agli insegnamenti che i giudei hanno ricevuto dai profeti (*I Apol.*, LIII, 6), a quelli di Cristo e all'Eucaristia in quanto istituita dal Cristo e trasmessa da lui agli apostoli (*Dial.*, XLI, 1; XLIX, 3; LXIX, 7; CXVII, 1; *I Apol.*, LXVI, 1). È utilizzato due volte per gli apostoli (*I Apol.*, XLIX, 5; LXVI, 3). In quest'ultimo caso si tratta della tradizione, in quanto consegnata dagli apostoli nelle loro memorie. Infine il termine si riferisce direttamente una volta alla tradizione catechetica (*I Apol.*, VI, 2).

Abbiamo sinora esaminato la questione del vocabolario, ma occorre considerare pure i fatti. Ora, sembra proprio che nel secondo secolo l'insegnamento catechetico si basi piú su una tradizione vivente che su un canone

[2] Cfr. Taziano, *Or. ad Graec.*, XXXIX, 1.

scritturistico: ciò è evidente per i Padri apostolici. Abbiamo mostrato, nella *Teologia del Giudeo-cristianesimo*, la libertà che essi mantenevano nei confronti dell'Antico Testamento. Uno degli aspetti della tradizione è costituito dalle raccolte di *testimonia* piú o meno rielaborate in un senso cristologico. Peraltro Köster ha stabilito che la loro trasmissione delle parole del Signore si basa su una tradizione catechetica e non sui Vangeli scritti [3]. Queste parole erano cosí trasmesse attraverso una duplice comunicazione.

In Giustino, l'unico degli apologisti nel quale si trovino degli elementi catechetici, la situazione per molti aspetti è la stessa. In lui troviamo dei *testimonia* il cui raggruppamento è ereditato dalla tradizione e che presentano d'altronde degli arrangiamenti dovuti a questa. Le descrizioni che ci fa dei riti battesimali ed eucaristici non provengono dalla Scrittura, bensí dalla tradizione liturgica. D'altra parte è particolarmente a loro proposito che egli parla di παράδοσις. È erede delle tradizioni giudeo-cristiane, in particolare nella questione del millenarismo. Infine, quando riferisce la parola del Signore, in particolare nella catechesi morale, non riproduce mai il testo stesso dei sinottici, tuttavia vi si avvicina di piú che gli autori giudeo-cristiani. Köster pensa che egli facesse uso di una sinossi [4]. Il suo insegnamento sembra basarsi su uno schema catechetico tradizionale, piú o meno armonizzato col testo dei sinottici. Tutto ciò in ogni caso attesta, sul piano della catechesi, l'esistenza di una tradizione vivente accanto agli scritti apostolici.

Si può notare infine in Giustino una indicazione preziosa per quanto concerne l'importanza della tradizione orale come mezzo normale della trasmissione della fede: « Presso di noi si possono intendere ed apprendere queste cose da coloro stessi che non conoscono il carattere

[3] H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin, 1957.

[4] *Ibidem*, p. 89. Si ricordi che il suo discepolo Taziano è l'autore del *Diatossaron*.

della Scrittura, persone ignoranti di linguaggio, ma sagge e fedeli di Spirito, anche quando sono inferme e private della vista. Voi capite che qui non è l'opera della sapienza umana, bensí della potenza divina » (*I Apol.*, LX, 11). Questo breve passo contiene preziose indicazioni che Ireneo svilupperà. Esso sottolinea il carattere orale della trasmissione della fede e attesta peraltro che l'autorità che assicura questa trasmissione non è quella della cultura o del talento, ma è la potenza di Dio. Abbiamo già l'abbozzo di una teologia della tradizione.

Resta il fatto che tale teologia è soltanto abbozzata. È Ireneo che sarà condotto a farne una teoria, e ciò in presenza di una falsa concezione della tradizione di cui non abbiamo parlato, lo gnosticismo [5]. L'esistenza di una concezione gnostica della tradizione è attestata da Ireneo stesso: nel libro I dell'*Adversus haereses* egli parla della tradizione gnostica (παράδοσις) della redenzione (I, 21, 1-5), che è la via di liberazione del perfetto, si tratti di un rito o della gnosi stessa. « Essi differiscono, d'altra parte, e per dottrina, e per tradizione » (I, 21, 5). Nel libro III il senso è piú generale: « Quando si convincono gli gnostici d'errore mediante le Scritture, essi accusano le Scritture stesse; per loro non si può trovare la verità se si ignora la tradizione. Poiché questa verità non è stata trasmessa per iscritto, ma dalla viva voce » (III, 2, 1). Questa tradizione riguarda « i misteri segreti insegnati dagli apostoli ai perfetti all'insaputa degli altri » (III, 3, 1).

Abbiamo qui tutti gli elementi della tradizione gnostica: un insegnamento orale, esoterico, presumibilmente venuto dagli apostoli e che dà il loro pensiero profondo, mentre le Scritture presentano questo pensiero in un modo velato, mescolato a dei resti di giudaesimo. Le Scritture sono perciò un libro a doppio senso, di cui soltanto gli gnostici hanno la chiave. Per questo essi presente-

[5] Cfr. A. Benoit, *Ecriture et Tradition chez saint Irénée*, in « RHPR », XL (1950), pp. 36-37.

ranno la loro dottrina come un'esegesi delle Scritture apostoliche, grazie ad una chiave comunicata dagli apostoli e trasmessa segretamente. Del resto è ciò che Tolomeo stesso scrive a Flora: essa conoscerà il mistero delle cose « quando sarà giudicata degna della tradizione apostolica (ἀποστολικὴ παράδοσις) che noi pure abbiamo ricevuto per successione (διαδοχή), con la regola di misurare tutti i λόγοι con la dottrina (διδασκαλία) del nostro Salvatore » (VII, 9).

Cosí appare la vera natura della tradizione gnostica. Essa si collega alla concezione giudaica e giudeo-cristiana di tradizioni esoteriche riguardanti il segreto ultimo delle cose. Ma da una parte essa dà come contenuto a questa tradizione un dualismo teologico estraneo alla rivelazione biblica. Soprattutto, pretendendo di riallacciare questa dottrina alla persona degli apostoli, confonde la concezione esoterica delle tradizioni con la dottrina neotestamentaria della trasmissione, per mezzo della Chiesa, dell'insegnamento pubblico ricevuto dagli apostoli, concezioni che gli autori cattolici distingueranno accuratamente. In particolare è quanto fa Ireneo.

2. « *Traditio ab apostolis* »

Il primo aspetto della tradizione secondo Ireneo è il suo carattere apostolico. Essa è la tradizione degli apostoli: osserveremo che il latino dice generalmente: *ab apostolis* e non *apostolorum*. Vedremo perché ciò importi. Checché ne sia per il momento, si può dire che un primo aspetto di Ireneo è di aver sottolineato il legame della tradizione con gli apostoli, il che differenzia nettamente la tradizione, nel senso di trasmissione della dottrina autentica, dalle tradizioni provenienti dai tempi apostolici. Non basta che un racconto, o una dottrina, o un'usanza venga dai tempi apostolici per far parte della tradizione: è ciò che differenzia la tradizione di Papia da quella di cui parliamo qui. Ireneo, che menziona l'una e l'altra, le

distingue chiaramente e non chiama d'altronde tradizione gli aneddoti venuti dai presbiteri [6].

B. Reynders ha avuto il merito di porre chiaramente in rilievo questo punto mediante uno studio completo dell'impiego del verbo παραδιδόναι in Ireneo. Egli può concludere: « Se *tradere* non è sempre impiegato per caratterizzare il ruolo degli apostoli nell'economia della dottrina, gli è tuttavia esclusivamente riservato. Gli apostoli sono, nel senso piú stretto della parola, dei trasmettitori e soltanto dei trasmettitori... L'originalità di Ireneo consiste essenzialmente nel dare agli apostoli e al posto che loro spetta nell'economia cristiana un rilievo piú vigoroso. Noi eravamo ridotti, presso i suoi predecessori, a spigolare dei grani di apostolicità. L'*Adversus haereses* e la *Dimostrazione* la somministrano in dose massiccia. Nella letteratura cristiana non è una rivoluzione, ma una svolta » [7].

In effetti ciò è quanto dimostra l'uso dei termini παραδιδόναι (*tradere*) e παράδοσις (*traditio*). Conviene considerarli separatamente, perché indicano due aspetti diversi. Il verbo indica l'atto di trasmissione, il sostantivo la cosa trasmessa. Lo studio del verbo conduce Reynders ad affermare che esso è riservato esclusivamente agli apostoli. H. Holstein sfuma questa affermazione, che però resta sostanzialmente vera [8]. Vi sono alcuni esempi di παραδιδόναι applicato a Dio (IV, 9, 1; 11, 4), a Mosè (II, 24, 4), a Cristo (III, 9, 1), ma 15 casi su 21, nel libro III dell'*Adversus haereses*, riguardano gli apostoli. Citiamo alcuni esempi: « Gli apostoli che hanno trasmesso il Vangelo » (I, 27, 2); « Gli apostoli hanno trasmesso puramente e semplicemente a tutti ciò che essi avevano ap-

[6] Si noti che presbiteri può designare presso Ireneo sia la generazione contemporanea degli apostoli, sia i vescovi. La nostra lingua conserva questa ambiguità: gli anziani sono o gli uomini di una volta, oppure i membri piú venerabili di una corporazione.

[7] B. Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de Tradition chez saint Irénée*, in « RTAM », V (1933), p. 188.

[8] H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, in « RSR », XXXVI (1949), p. 238.

preso dal Signore » (III, 14, 2); « Il Signore ha insegnato, l'apostolo ha trasmesso » (IV, 37, 7).

Se prendiamo ora il sostantivo παράδοσις, che considera la « tradizione » non in quanto trasmessa, ma in quanto ricevuta, constatiamo che non sono mai gli apostoli, ma la Chiesa che la riceve. Citiamo qui ancora alcuni esempi: « La Chiesa nel mondo intero ha ricevuto questa tradizione degli apostoli » (II, 9, 1); « La tradizione che viene dagli apostoli è conservata nella Chiesa mediante la successione dei presbiteri » (III, 2, 2); « La tradizione che la Chiesa (romana) riceve dagli apostoli » (III, 3, 2); « Clemente annuncia la tradizione che egli aveva di recente ricevuta dagli apostoli » (III, 3, 3); « La tradizione che viene dagli apostoli si trova cosí nella Chiesa » (III, 5, 1). La convergenza di questi testi è decisiva; essa mostra che se la tradizione viene dagli apostoli, è la Chiesa che la riceve.

Ora, ciò è essenziale per il problema che consideriamo. Cullmann considera la tradizione dal punto di vista passivo, in quanto ricevuta. Questa tradizione egli la vede dapprima ricevuta nei tempi apostolici — ed è la tradizione apostolica —, poi continuarsi nei tempi post-apostolici — ed è la tradizione ecclesiale [9]. Vi sono cosí due momenti della tradizione. Ora, lo studio di Ireneo contraddice queste vedute. Come dice Holstein, « non si tratta di una duplice tradizione, ma del carattere apostolico della tradizione ecclesiale » [10]. Tradizione apostolica e tradizione ecclesiale non sono due cose, ma due aspetti di una stessa cosa. La tradizione è apostolica nella sua fonte, ecclesiale nel suo oggetto: è una tradizione *ab apostolis ad ecclesiam*. Si può definire la tradizione riprendendo i termini stessi di Tolomeo: « L'insegnamento di Cristo ricevuto dagli apostoli, trasmesso dalla Chiesa e conservato da essa ». Cristo insegna, gli apostoli trasmettono, la Chiesa conserva.

[9] O. Cullmann, *La Tradition*, Paris, 1953, p. 28.

[10] H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez Saint Irénée*, cit. p. 235.

Cosí, come ha visto bene B. Reynders, Ireneo ha posto in rilievo il ruolo eminente degli apostoli. Essi sono gli intermediari tra Cristo e la Chiesa perché è a loro che Cristo ha ufficialmente affidato il suo messaggio. Ciò che è privilegiato non sono dunque i tempi apostolici, né la trasmissione nei tempi apostolici; se Paolo ha un ruolo eminente, ciò non è dovuto al fatto di aver ricevuto la tradizione dagli altri apostoli nei tempi apostolici, ma di essere assimilato agli apostoli. Ma stabilita cosí la tradizione, rimangono gli altri interrogativi: chi l'ha ricevuta? È scritta od orale? Qui incontriamo il problema preciso degli gnostici.

3. *La successione dei vescovi*

Gli gnostici sin qui sarebbero d'accordo: essi riconoscono che gli apostoli sono la fonte degli insegnamenti di Cristo, che hanno trasmesso questo insegnamento e che esso è conservato attraverso una successione. È questa successione che Ireneo descrive nei suoi primi libri e che va da Simone a Tolomeo tramite Saturnilo, Basilide, Valentino (*Adv. haer.*, III, *praef.*). Ma è qui che Ireneo si oppone ad essi. Vi è proprio una tradizione venuta dagli apostoli, ma bisogna cercarla altrove: « Noi facciamo appello a questa tradizione che proviene dagli apostoli (*ab apostolis*) e che è conservata nelle chiese mediante la successione (διαδοχαί) dei presbiteri. Essi si oppongono alla tradizione dicendosi piú sapienti non soltanto dei presbiteri, ma degli apostoli » (*Adv. haer.*, III, 2, 2).

Il termine essenziale qui è quello di successione. Poco importa che esso appaia dapprima in Tolomeo [11]; esso sottolinea il carattere essenziale della tradizione, che è la trasmissione da persona a persona. Questo aspetto è piú

[11] Esso si trova in Egesippo (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 22, 3) al quale von Campenhausen fa risalire l'argomento (*Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, pp. 179-181).

importante del carattere orale, sul quale insiste Reynders. Ciò che egli pone in rilievo è che gli apostoli hanno trasmesso la dottrina del Signore a persone scelte appositamente per questo. Si tratta quindi di una continuità istituzionale all'interno della quale si conserva il deposito affidato. Ciò sottolinea il fatto che gli apostoli, per la conservazione del loro messaggio, non si sono affidati soltanto a delle Scritture, ma anche a delle persone viventi. Compare un nuovo aspetto della tradizione: trasmessa dagli apostoli, essa è conservata come un deposito mediante la catena di una successione.

Si osservi a questo proposito che se il termine che definisce il ruolo degli apostoli è quello di « trasmettere » (*tradere*), quello che definisce la Chiesa è « custodire » (*custodire*, *conservare*): « Essa è custodita (tale tradizione) mediante la successione dei presbiteri » (*Adv. haer.*, III, 2, 2); « È stata conservata da coloro che sono dappertutto » (III, 3, 2); « Molti popoli custodiscono (*custodiunt*) con cura l'antica tradizione » (III, 4, 1). Certo, è detto pure che la Chiesa riceve (II, 9, 1) e che trasmette (I, 10, 2), ma questi termini valgono pure per gli apostoli. Al contrario non si vede mai che gli apostoli abbiano « conservato » la tradizione: questo è propriamente il ruolo della Chiesa. Vediamo una volta di piú che si tratta di aspetti diversi della stessa realtà.

Dove trovare questa successione? Presso i vescovi istituiti dagli apostoli. Poiché, ragiona Ireneo, a chi gli apostoli avrebbero confidato il loro messaggio se non a coloro che essi designavano loro successori? [12]. L'assurdità degli gnostici è proprio di immaginarsi che abbia potuto essere altrimenti: « Se gli apostoli avessero conosciuto dei misteri segreti che avrebbero insegnato ai perfetti, è proprio anzitutto a coloro cui affidavano le Chiese

[12] Cfr. IV, 33, 8: « La vera gnosi è la dottrina (διδαχή) degli apostoli, l'antica organizzazione della Chiesa nel mondo intero e il sigillo del corpo di Cristo secondo le successioni dei vescovi ai quali (gli apostoli) hanno trasmesso la Chiesa che è in ogni luogo »; IV, 26, 2: « Bisogna ascoltare i presbiteri che hanno la successione degli apostoli ».

stesse che essi avrebbero trasmesso i misteri. Infatti essi volevano che coloro che lasciavano come successori ed ai quali affidavano il potere di insegnare al loro posto (*tradentes suum ipsorum locum magisterii*) fossero assolutamente perfetti » (*Adv. haer.*, III, 3, 1). Si noti la nozione dell'autorità degli apostoli trasmessa ai vescovi e della perfezione di costoro.

Rimane da sapere quali sono queste successioni. Non è difficile: « Tutti coloro che vogliono vedere la verità possono contemplare in tutta la Chiesa la tradizione degli apostoli manifestata nel mondo intero. E possiamo elencare coloro che gli apostoli hanno istituito come vescovi nelle Chiese e le loro successioni sino a noi » (*Adv. haer.*, III, 3, 1). Questo interesse rivolto alle liste delle successioni episcopali non data da Ireneo: Egesippo vent'anni prima aveva visitato le Chiese e scriveva: « In ogni successione e in ogni città si è fedeli all'insegnamento della Legge, dei profeti e del Signore » (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 22, 3). Cosí già per lui le successioni sono il luogo in cui si trova trasmesso nella sua purezza l'insegnamento del Signore. Ireneo parla della Chiesa di Smirne, con Policarpo, di quella di Efeso, che « è una testimone autentica della tradizione degli apostoli » (*Adv. haer.*, III, 3, 4).

Ma qui si tratta di brevi menzioni; in realtà Ireneo non insiste che su una sola Chiesa, per la quale soltanto si preoccupa di dare la lista di successione, e questa Chiesa è quella di Roma. È un fatto notevole ad una data cosí antica e che attesta l'importanza che sin da quel tempo la Chiesa di Roma sembra avere come custode della tradizione degli apostoli. Occorre citare questo celebre passo: « Poiché sarebbe troppo lungo, in un passo come questo, elencare le successioni di tutte le chiese, prenderemo la grandissima, antichissima e conosciuta da tutti Chiesa di Roma, fondata e costituita a Roma dagli apostoli Pietro e Paolo. Mostreremo che la tradizione che essa riceve dagli apostoli è pervenuta sino a noi mediante successioni di vescovi » (*Adv. haer.*, III, 3, 2).

Il seguito del passo porta forse una conferma al pri-

mato della Chiesa di Roma; si parla infatti della Chiesa « con la quale deve accordarsi ogni chiesa ». Ma il termine « Chiesa » può essere interpretato sia riguardo alla Chiesa di Roma, sia alla Chiesa universale. Il testo non è quindi decisivo su questo punto [13], ma, al contrario, sottolinea che in tutti i modi la Chiesa con cui bisogna essere d'accordo è quella « nella quale è sempre stata conservata la tradizione che proviene dagli apostoli ». Ed è questo il punto che ci importa qui.

4. *L'unità della tradizione*

Così la « successione » gnostica è rifiutata da Ireneo perché non presenta un'origine legittima. Ma Ireneo segnala un altro punto: la sua mancanza di unità. Ogni gnostico ha la sua propria dottrina: « Questa sapienza è quella che ciascuno pretende di aver trovato per se stesso, cioè il frutto della sua immaginazione, tanto che non vede inconvenienti nel fatto che la verità sia ora in Valentino, ora in Marcione, ora in Cerinto o ancora in Basilide. Ciascuno di loro infatti è giunto ad un tal punto di perversione che, falsando la regola di verità (*regulam veritatis*), non arrossisce di predicare se stesso » (*Adv. haer.*, III, 2-1; cfr. pure V, 20, 1). Si tratta quindi di dottrine umane, di opinioni personali e non di una verità divina al cui servizio ci si pone.

Di fronte a ciò Ireneo pone costantemente l'accento sull'unità della fede tra tutte le Chiese. Abbiamo incontrato delle espressioni come: « Coloro che vogliono vedere le verità della fede possono contemplare in ogni Chiesa la tradizione degli apostoli » (*Adv. haer.*, III, 3, 1). Due passi sono notevoli. Uno è nel I libro: « La Chiesa, avendo ricevuto il kerygma e la fede (degli apostoli), benché diffusa nel mondo intero, la conserva con

[13] Cfr. P. Nautin, *Église de Rome ou Église universelle*, in « RHPR », CLI (1957), pp. 37-78; B. Botte, *A propos d'Adv. Haer., III, 3, 2*, in « Ir », XXX (1957), pp. 155-164.

cura, come abitante in un'unica dimora, ed essa crede uniformemente a queste cose, come se avesse una sola anima e un solo cuore, e le annuncia (κηρύσσει) con una sola voce, e le insegna e le trasmette (παραδίδωσιν) come se possedesse un'unica bocca. Le lingue del mondo possono essere diverse, ma la virtú della tradizione (ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως) è una e identica » (*Adv. haer.*, I, 10, 2). Si osservi l'ultima espressione che nella tradizione segna la presenza di un'efficacia (δύναμις) soprannaturale.

Ireneo descrive allora la cattolicità nello spazio come ha descritto l'apostolicità nel tempo: « Né le chiese stabilite in Germania credono altrimenti o trasmettono in un modo, mentre quelle che sono stabilite in Spagna, in Gallia, in Oriente, in Egitto, in Libia o al centro del mondo (= Gerusalemme) farebbero diversamente, ma come il sole, che è creazione di Dio — piccola punta antignostica — è uno e lo stesso nel mondo intero, cosí il kerygma della verità brilla ovunque e illumina tutti gli uomini che vogliono pervenire alla conoscenza (ἐπίγνωσις) della verità » (I, 10, 2). Questo testo è interessante perché ci dà la geografia ecclesiastica di Ireneo, delimitata dalle sue frontiere che sono quelle del mondo conosciuto di allora.

L'unità della fede non si oppone soltanto alla diversità delle dottrine e non è nemmeno in balia del livello piú o meno elevato di colui che la rappresenta. « Né colui che è dotato del dono della parola, tra coloro che presiedono alle Chiese, insegnerà diversamente da questo kerygma, né colui che non sa parlare mutilerà la tradizione. Poiché la fede è una e uguale, chi può parlare molto su di essa non l'aumenta, né chi lo può di meno, la diminuisce » (I, 10, 3). Gli gnostici si ingannano quando si fermano a questo: « Coloro che abbandonano la predicazione della Chiesa, adducendone l'ignoranza dei santi presbiteri, non capiscono quanto un uomo religioso semplice (*idiota*) valga di piú di un sapiente (*sophista*) bestemmiatore e impudente » (*Adv. haer.*, V, 20, 2). Ciò coglie un aspetto essenziale degli gnostici, l'opposizione tra i sa-

pienti, gli gnostici, coloro che hanno la scienza perfetta, e i semplici, che sono i membri ordinari della Chiesa [14]. Qui ancora l'unità è la grande idea di Ireneo.

Il legame dell'unità in ogni ambito è assai marcato in un passo come questo: « (Gli gnostici) sono tutti posteriori ai vescovi, ai quali gli apostoli hanno trasmesso (*tradiderunt*) le Chiese; e le manifestazioni della loro dottrina sono diverse, formando un'autentica cacofonia. Ma la via di coloro che sono della Chiesa, che circondano il mondo intero e custodiscono salda la tradizione venuta dagli apostoli, ci mostra in tutti una sola e medesima fede, confessando tutti un unico e stesso Dio, credendo in una stessa economia dell'Incarnazione del Figlio di Dio, conoscendo uno stesso dono dello Spirito, esercitandosi agli stessi precetti, conservando la stessa forma di organizzazione relativamente alla Chiesa, attendendo una stessa parusia del Signore e sperando in una medesima salvezza di tutto l'uomo, del suo corpo e della sua anima » (*Adv. haer.*, V, 20, 1). Un solo Dio, un solo Cristo, un solo uomo, una sola Chiesa, una sola fede: in questo testo c'è tutto Ireneo.

5. *Tradizione e scrittura*

Abbiamo ancora un'ultima questione da considerare, cioè il rapporto fra la tradizione mediante la successione dei vescovi e le Scritture del Nuovo Testamento. Ireneo riconosce esplicitamente in un testo notevole che nel Nuovo Testamento è fissata dagli apostoli la tradizione dell'insegnamento di Cristo: « Il maestro di ogni cosa ha dato ai suoi apostoli il potere di predicare il Vangelo. È

[14] Ciò non esclude che vi siano delle differenze, ma esse riguardano un'intelligenza (σύνεσις) piú grande della fede, non un cambiamento (ἀλλάσσειν) della dottrina (*Adv. haer.*, I, 10, 3). Ireneo dà degli esempi di questi approfondimenti. Essi riguardano l'esposizione teologica di problemi come il peccato originale e la caduta degli angeli, il che corrisponde assai esattamente alla teologia nella sua distinzione dalla catechesi.

per mezzo di loro che noi conosciamo la verità, cioè l'insegnamento del Figlio di Dio. Questo Vangelo essi l'hanno dapprima predicato, poi per volontà di Dio ce l'hanno trasmesso (*tradiderunt* = παρέδωκαν) nelle Scritture, perché esso diventi la base della nostra fede » (*Adv. haer.*, III, *Pref.* e 1, 1). Ireneo ricorda poi l'origine dei quattro Vangeli; sottolineeremo la formula che riguarda Marco: « Marco, il discepolo e l'interprete di Pietro, ci ha trasmesso (παραδέδωκεν) per iscritto la predicazione (κερυσσόμενα) di Pietro » (III, 1, 1). Si vede, contro l'opinione di Reynders, che la tradizione non è necessariamente orale.

Possiamo quindi accordare che sia esatto dire che i Vangeli fissano la tradizione degli apostoli; ma Ireneo non si ferma qui. Gli gnostici infatti oppongono tradizione e Scrittura, Ireneo non li rinvia dalla loro tradizione alla tradizione apostolica fissata dalla Scrittura, ma, dice lui, « non vanno d'accordo né con la tradizione, né con la Scrittura » (*Adv. haer.*, III, 2, 2). Accanto alla Scrittura vi è dunque una tradizione che si oppone alla falsa tradizione degli gnostici ed è quella conservata nelle Chiese mediante la successione dei vescovi. È « nella Chiesa che bisogna cercare la verità, perché gli apostoli hanno deposto in essa ogni verità in pienezza come in una ricca cantina. Per questo occorre amare di un amore estremo tutto ciò che è della Chiesa ed afferrare con forza la tradizione della verità » (III, 4, 1).

La prova che questa successione dei vescovi è una fonte autentica della tradizione apostolica è che, a rigore, essa potrebbe bastare: « Se gli apostoli stessi non ci avessero lasciato alcuna Scrittura, non sarebbe occorso allora seguire l'ordine della tradizione che hanno trasmesso a coloro cui affidavano le Chiese? Molti popoli barbari che credono in Cristo hanno dato precisamente a questo ordine il loro assenso; essi possiedono la salvezza, scritta senza inchiostro né carta, ma per mezzo dello Spirito Santo nel loro cuore, e conservano con cura la tradizione antica » (III, 4, 1-2). Questo testo è decisivo: esso mo-

stra che per Ireneo gli apostoli hanno trasmesso l'insegnamento ad un tempo alla Scrittura e ai loro successori, e che il secondo modo, che costituisce la tradizione nel senso passivo della parola, ha un'autorità uguale al primo, poiché potrebbe bastare, e infatti talvolta è sufficiente.

Risulta da ciò che la Scrittura e la tradizione hanno lo stesso contenuto, che è la tradizione ricevuta dagli apostoli. Si può tuttavia stabilire una distinzione tra di esse? [15] Ireneo termina il suo sviluppo sulla tradizione, in quanto distinta dalla Scrittura, con un'esposizione del suo contenuto: « Essi conservano con cura la tradizione antica, credendo in un solo Dio, creatore del cielo e della terra e di ciò che essi racchiudono, per mezzo di Cristo, Figlio di Dio, che nell'immortalità del suo Amore ha accettato di essere generato dalla Vergine, ha sofferto sotto Ponzio Pilato, è risuscitato, è stato ricevuto nella gloria, verrà nella gloria, Giudice di coloro che sono giudicati, Salvatore di coloro che sono salvati. Coloro che senza la Scrittura hanno creduto in questa fede, Dio li gradisce » (*Adv. haer.*, III, 4, 2). Incontriamo un'esposizione analoga in I, 10, 1. Peraltro la *Dimostrazione* è lo sviluppo di uno schema di questo genere, esposto nel cap. 6.

Ora questa esposizione, lo riconosciamo bene, è un equivalente del nostro *Simbolo degli apostoli*, o del nostro *Simbolo di Nicea*. Sappiamo che questa esposizione ha avuto molteplici forme prima di essere fissata: in Ireneo stesso essa si presenta in modo variabile [16] ma i tratti essenziali sono sempre gli stessi. Essa rappresenta il programma della catechesi. Ora, in Ireneo ha un nome caratteristico: « il canone della verità » (*regula veritatis*). La espressione è frequente. « Colui che conserva in sé il canone della verità (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας) con rettitudine, questo canone che ha ricevuto per mezzo del battesimo,

[15] H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, cit., pp. 240-259.

[16] Cfr. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1950, pp. 76-82.

conoscerà i nomi che vengono dalle Scritture (cioè le tre Persone) » (*Adv. haer.*, I, 9, 4). Ancora piú preciso è questo passo: « Quando riceviamo la regola di verità (*regulam veritatis*), cioè che vi è un Dio onnipotente che ha fatto tutto per mezzo del suo Verbo e che è il Padre di Nostro Signor Gesú Cristo, possiamo facilmente scoprire gli errori di coloro che si allontanano dalla verità » (I, 22, 1).

Altrove ritroviamo una formula analoga: « La regola di verità è che c'è un solo Dio onnipotente che per mezzo del suo Verbo ha fatto tutte le cose e nel quale accorda pure la salvezza agli uomini » (III, 10, 1). Gli gnostici « falsano questa regola di verità » (III, 2, 1). Si noti che le stesse formule e lo stesso schema si ritrovano in questi passi come nel riassunto che citiamo piú sopra; si tratta dunque di una formula di una certa fissità, che è anteriore ad Ireneo e che fa parte della tradizione della Chiesa. Osserviamo pure che essa è in relazione col battesimo. Infine nella *Dimostrazione* Ireneo afferma la sua origine apostolica. Dopo aver parlato della « regola di fede », continua: « Ecco ciò che ci assicura la fede, cosí come i presbiteri, discepoli degli apostoli, ce l'hanno trasmessa ». La regola di verità appare quindi proprio come il contenuto principale della tradizione ricevuta dagli apostoli tramite i loro successori [17].

6. *La tradizione in Clemente Alessandrino*

La nozione di tradizione occupa nell'opera di Clemente un posto essenziale. Ciò è dovuto a molteplici ragioni. Da una parte la controversia contro gli gnostici lo conduce, al pari di Ireneo, a porre in rilievo la tradizione apostolica, conservata nella Chiesa come norma della fede; d'altra parte egli appartiene ad una generazione

[17] Ciò è stato visto bene da A. Bénoit, *Écriture et Tradition chez saint Irénée*, cit., pp. 41-43.

presso la quale la tradizione orale degli uomini apostolici è ancora viva e gli *Stromata* hanno in parte lo scopo di fissarla nel momento in cui essa si allontana nel tempo. Peraltro Clemente appartiene ad un'età della cultura in cui l'antichità della dottrina è stata considerata come un criterio di verità e in cui tutte le religioni si riallacciano alla tradizione antica, a Orfeo, a Ermes, a Enoch. Infine la nozione di tradizioni segrete, sia nei misteri greci che nell'apocalittica giudaica, ha pure influito su di lui. La tradizione di Clemente è la tradizione apostolica, ma con dei motivi provenienti dalle altre concezioni.

Il termine « tradizione » significa anzitutto trasmissione di un insegnamento. Per Ireneo esso designa la trasmissione della testimonianza degli apostoli sugli avvenimenti della salvezza. Secondo Clemente la prospettiva è diversa: la tradizione è la trasmissione del mistero del disegno di Dio. Questo mistero che era rimasto nascosto è rivelato, svelato da Cristo agli apostoli. La conoscenza di esso è la gnosi; la sua trasmissione è la tradizione gnostica. Clemente si colloca qui piú nella prospettiva paolina che in quella dei Vangeli; lo si vede da un passo come questo: « Paolo chiama pleroma del Cristo il carisma spirituale e la tradizione gnostica, secondo la rivelazione del mistero nascosto per lunghi secoli ed ora rivelato » (*Strom.*, V, 10, 64, 5). Si noterà che il termine « rivelazione » appartiene al dominio dell'apocalittica e si riallaccia all'idea di svelamento dei segreti nascosti.

La tradizione gnostica non ha altro oggetto che il mistero del Cristo, ma questo è considerato come costituente la realtà ultima delle cose. Questo carattere di pienezza della rivelazione è assai evidente in un passo come questo: « Se noi chiamiamo Sapienza il Cristo stesso e la sua operazione per mezzo dei profeti, con la quale è possibile essere istruiti dalla tradizione gnostica (γνωστικὴ παράδοσις), come lui stesso ha insegnato al momento della sua venuta, si può chiamare sapienza la gnosi, vale a dire il possesso solido e sicuro di ciò che è, di ciò che è stato, di ciò che sarà, in quanto trasmesso (παραδοθεῖσα) e rive-

lato (ἀποκαλυφθεῖσα) dal Figlio di Dio » (*Strom.*, VI, 7, 61, 1).

Ogni tradizione d'altra parte ha l'autorità di colui da cui essa trae origine. È Cristo il punto di partenza (ἀρχή) della tradizione gnostica (*Strom.*, VII, 16, 95, 3), la quale è trasmissione da parte del Cristo della sua stessa scienza (VI, 7, 54, 2). Essa è « tradizione del Signore (παράδοσις τοῦ Κυρίου) » (VII, 16, 104, 1; cfr. pure VII, 16, 99, 5). Ha perciò l'autorità del Signore, cioè un'autorità infallibile (ἀμετάπτωτος) » (VI, 7, 54, 2; cfr. pure II, 2, 9, 4). Cristo l'ha comunicata agli apostoli, i quali a loro volta l'hanno comunicata, ma non in modo indistinto. La gnosi non può essere comunicata subito a tutti nella pienezza, ma a coloro che ne sono capaci e che a loro volta potranno istruire gli altri. Questo punto è quello su cui Clemente pone particolarmente l'accento: « Cristo stesso alla sua venuta ha istruito i santi apostoli. Questa gnosi trasmessa (παραδοθεῖσα) in maniera non scritta per successione (διαδοχάς) a partire dagli apostoli è pervenuta ad alcuni » (VI, 7, 61, 1).

Si tratta dunque proprio di una successione apostolica. Clemente ritorna di frequente su questo punto: « Alcuni hanno ricevuto la vera tradizione (παράδοσις) della beata didascalia immediatamente da Pietro, da Giacomo, da Giovanni, da Paolo, dai santi apostoli » (*Strom.*, I, 1, 11, 3; cfr. lo stesso elenco di nomi in VI, 8, 68, 2). Si tratta di un deposito proveniente dagli apostoli, da conservare. « È un deposito sacro (παραθήκη ἀποδιδομένη Θεῷ) l'intelligenza e l'esercizio della santa tradizione (παράδοσις) trasmessa per mezzo degli apostoli conformemente all'insegnamento del Signore » (VI, 15, 124, 4). I successori degli apostoli adempiono la loro missione, « avendo ricevuto questa tradizione sacra con magnanimità, trasmettendola (παραδίδοντες) con elevazione e spiegando (σαφηνίζοντες) le Scritture secondo la regola di verità » (VI, 15, 124, 5).

Questi testi pongono il problema della relazione fra la tradizione e le Scritture. Per Clemente le Scritture sono

la trascrizione della tradizione gnostica: « La gnosi si è trasmessa (παραδίδοται) per mezzo delle Scritture » (VII, 16, 105, 1). Ciò è già vero per gli scritti dell'Antico Testamento, poiché già il Verbo operava per mezzo dei profeti (VI, 7, 61, 1). Si parla spesso dell'Antico Testamento come veicolo della tradizione (I, 21, 142, 2; VI, 15, 123, 3; VII, 16, 105, 1). Essa comincia con il libro della *Genesi*: « La contemplazione del mondo della tradizione gnostica, secondo la regola di verità, o meglio l'epoptia, comincia con il libro della *Genesi*. È quindi a ragione che faremo della profezia della *Genesi* il principio della tradizione (παράδοσις) » (VI, 1, 3, 1-2; cfr. pure I, 1, 15, 2).

Lo stesso è per la Scrittura del Nuovo Testamento. Essa è la trascrizione della παράδοσις ricevuta dal Cristo da parte degli apostoli: « La luce della religione rifulgeva con sí affascinante splendore nelle menti di coloro che udivano Pietro, che essi non si appagarono di aver inteso solamente l'esposizione di questa predicazione divina, e con ripetute istanze pregarono Marco, l'autore del Vangelo e seguace di Pietro, a lasciar loro in iscritto un memoriale (ὑπόμνημα) di quell'insegnamento impartito a viva voce » [18]. Ci si ricorda che ὑπόμνημα è il termine con il quale Giustino designava i Vangeli.

Ma se le Scritture trasmettono la tradizione, esse non possono fare a meno di un'interpretazione (σαφηνεία) che è parte integrante della tradizione. Ciò è eminentemente vero per l'Antico Testamento. « La profezia e la Legge sono state proclamate (dal Verbo) per parabole. Gli intelligenti sono coloro che, ricevendo l'esegesi delle Scritture resa esplicita (σαφηνεσθεῖσαν) (dal Verbo), la conservano secondo la regola della Chiesa. Ora la regola (κανών) della Chiesa è l'armonia e la sinfonia della Legge e dei profeti col Testamento trasmesso (παραδιδομένη) alla venuta del Signore » (*Strom.*, VI, 15, 125, 2-3). È dunque

[18] Cfr. Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 15, 1, trad. it. a cura di G. Dal Ton, Roma, 1964, pp. 110-112.

la παράδοσις del Verbo, la rivelazione fatta dal Cristo agli apostoli, che sola permette di interpretare l'Antico Testamento. Tale è il senso della frase: « Appena il Signore ebbe istruito gli apostoli, la tradizione non scritta (ἄγραφος) della tradizione scritta (ἔγγραφος) pervenne subito a noi » (VI, 15, 131, 5). La tradizione non scritta è l'interpretazione delle Scritture data dal Cristo agli apostoli [19].

Ma ciò è vero pure per la Scrittura del Nuovo Testamento: « Non è soltanto la profezia, è il Salvatore stesso che non ha proclamato i divini misteri in maniera ovvia, in modo che essi possano essere colti da tutti » (VI, 15, 124, 6). Anche lui parlava per parabole (VI, 15, 125, 1), ma ha dato agli apostoli la spiegazione di ciò che era detto per parabole. Ciò continua nella Chiesa. La tradizione gnostica è la spiegazione autorizzata della lettera della Scrittura da parte della Chiesa [20]. Essa si identifica cosí con la « regola di verità » (VI, 15, 124, 5; VII, 16, 94, 5). Clemente giunge a parlare di « regola gnostica » (V, 1, 14) e cita Clemente Romano che parla della « santa e gloriosa regola della tradizione » (*Strom.*, I, 1, 15, 2).

Si vede cosí il significato della « tradizione gnostica » in Clemente. Essa riguarda il grado superiore della fede, perché è la fede pienamente consapevole delle sue giustificazioni (*Strom.*, VI, 7, 61, 1). È la chiave dell'interpretazione delle Scritture (V, 10, 64, 5), di cui pone in luce il contenuto nascosto, velato dalla lettera. In questi due sensi essa merita di essere chiamata « tradizione gnostica » (*Strom.*, I, 1, 15, 2; VI, 1, 3, 2; VI, 7, 61, 1; V, 10, 63, 1). Ma essa è pure « regola di verità »: in questo senso è chiamata « tradizione ecclesiastica » (VII, 16, 95, 1) o « regola ecclesiastica » (VI, 15, 125, 2-3; VI, 18, 165, 1; VII, 15, 90, 2). Hanson ha accusato Clemente di confondere « tradizione gnostica » e « regola ecclesiastica », ma ha preso un abbaglio sul significato della tradizione gno-

[19] Cfr. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933, p. 221; cfr. pure *Strom.*, VI, 8, 68, 3.

[20] Cfr. pure *Strom.*, I, 19, 199, 4; VI, 7, 59, 3 con σαφηνεία.

stica, nella quale ha visto delle tradizioni non scritturistiche, mentre essa è la piena intelligenza della fede cosí com'era presso gli apostoli, e che essi hanno trasmesso ad alcuni. Ma essa non ha altro contenuto che la fede [21].

Ciò detto, la dottrina della tradizione in Clemente ha sollevato delle difficoltà. J. Lebreton opponeva la sua teologia dotta alla fede comune; Hanson rimprovera a Clemente di confondere la tradizione della Chiesa, le sue personali speculazioni e delle tradizioni particolari. La prima questione riguarda il contenuto della tradizione. Contiene delle dottrine esoteriche? È certo che Clemente sottolinea la superiorità della gnosi sulla semplice fede: lo gnostico penetra piú oltre nei misteri. Ciò era già vero per gli apostoli: Paolo ha detto di aver visto cose di cui non poteva parlare: « Alcune cose quindi trasmesse in modo non scritto » (*Strom.*, VI, 10, 62, 1), il che non è lontano dalla concezione di Ireneo, per il quale la tradizione è la fede comune, pubblica. Scrive Clemente: « Le cose nascoste (μυστικά) sono trasmesse (παραδίδοται) in modo nascosto (μυστικῶς) » (*Strom.*, I, 1, 13, 4). Appare un certo carattere esoterico.

Lo stesso problema si pone per quanto concerne i depositari. La tradizione gnostica viene dagli apostoli: Clemente è ben sicuro di ciò (*Strom.*, I, 1, 11, 3) [22], ma a partire dagli apostoli la trasmissione sembra essere fatta da dei didascali (VII, 16, 103, 5). Clemente dichiara che la tradizione è giunta sino a lui tramite questi maestri, discepoli degli apostoli (I, 1, 3, 1). Qui ancora la differenza con Ireneo è notevole. Per costui la tradizione degli apostoli continua attraverso la successione dei vescovi, e corrisponde alla fede comune del popolo cristiano; per Clemente, invece, sembra riguardare alcuni (*Strom.*, VI, 2, 61, 1). « Cristo ordina di ricevere le tradizioni nascoste della vera gnosi e di trasmetterle (παραδιδόναι) come

[21] Cfr. J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, in « RSR », XXXVII (1950), pp. 202-203.

[22] Cfr. Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 1, 3-4.

noi le abbiamo ricevute nell'orecchio, a coloro cui conviene » (I, 12, 50, 2). Attraverso analogie di vocabolari, compaiono differenze di concezioni.

Ma in realtà l'opposizione è piú apparente che reale: la tradizione copre infatti presso Clemente degli ambiti assai vari. Può designare la tradizione comune in opposizione alla tradizione gnostica: « La gnosi degna di fiducia è quella che costituisce una dimostrazione scientifica di ciò che è trasmesso (παραδιδομένων) secondo la vera filosofia » (*Strom.*, II, 10, 48, 1). In questo senso la tradizione gnostica rappresenta il livello superiore della tradizione. Essa è ἀκριβὴς παράδοσις τῆς ἀληθείας (VI, 10, 82, 4). Questo livello superiore non è soltanto la fede, ma l'intelligenza della fede. È precisamente ciò che si trovava presso gli apostoli, in particolare è il caso di Paolo, il quale desidera comunicare ai Romani, « presente a loro presenti, il carisma spirituale e la tradizione gnostica (γνωστικὴ παράδοσις) » (*Strom.*, V, 10, 64, 5). Ma essa non ha un contenuto diverso da quello della fede comune, di cui è l'approfondimento.

Questa pienezza della tradizione è stata trasmessa dagli apostoli ai loro successori; è il caso dei 70 discepoli, cui apparteneva Barnaba [23]. Essa dipende dalla comunicazione di un'autorità di insegnamento e non da un'ispirazione privata: è la pienezza della dottrina ecclesiastica. Si trova quindi associata in questi primi possessori all'esercizio del ministero apostolico [24]. Niente è piú estraneo a Clemente della nozione di dottrine private che non avrebbero che l'autorità dei loro autori; i depositari della tradizione gnostica sono dunque per Clemente degli uomini aventi autorità nella Chiesa [25], ma nel ministero egli sotto-

[23] Cfr. Eusebio, *Hist. eccl.*, I, 1, 4.

[24] Si accosti l'osservazione di Ireneo, che dimostra che sarebbe assurdo, nel caso in cui « gli apostoli avessero conosciuto dei misteri segreti », che essi « li abbiano trasmessi a persone diverse da coloro che lasciavano come successori ed ai quali affidavano il potere di insegnare » (*Adv. haer.*, III, 3, 2).

[25] Ciò è stato visto, contro Bardy, da A. Méhat, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1964, pp. 62-70.

linea piú la funzione del dottore che quella del presidente, il διδάσκαλος piú che l'ἐπίσκοπος.

Ciò che stupisce in Clemente è l'assenza di allusioni a quella forma di tradizione che è la trasmissione delle verità elementari della fede costituente la catechesi, quale si esprime nel Simbolo [26]; questo aspetto della tradizione è, al contrario, quello su cui insiste Ireneo; esso si ritrova in Origene. Clemente suppone tale insegnamento elementare, ma non ne parla. Egli conosce da una parte la Scrittura e dall'altra la tradizione gnostica; in questo senso pone l'accento piú sulla piena iniziazione al mistero, che dipende dal dottore, che sull'iniziazione elementare, che dipende piú dal catecheta, ma questo aspetto rimane interamente dipendente dal primo.

Si vede cosí la ricchezza della dottrina della tradizione in Clemente. Il suo contenuto è il mistero cristiano nella sua pienezza. Essa ha un'autorità divina: quella del Verbo, che si esercita tramite gli apostoli e i loro successori, ed è trasmessa ad un tempo dagli scritti ispirati e dall'insegnamento orale infallibile. Essa presenta dei gradi nell'intelligenza del suo oggetto, a partire dalla confessione battesimale sino alla conoscenza gnostica. Ciò che è proprio di Clemente è averla considerata a partire dalla sua forma piú alta in coloro presso i quali essa si esercita pienamente, e illuminarne, a partire di là, le forme inferiori.

Cosí la tradizione è una categoria essenziale del pensiero di Clemente, che ingloba tutta una successione di sensi; egli è per eccellenza l'uomo della tradizione. Tutt'altra cosa in Origene, il quale è un sistematico che cerca la coerenza interna del pensiero piú che preoccuparsi di fare eco a coloro che l'hanno preceduto. Quanto Clemente fa sfoggio di citazioni, altrettanto Origene ne è sprovvisto; peraltro per Origene le Scritture dell'Antico e del

[26] L'unica menzione è VII, 15, 90, 2 col termine ὁμολογία, che designa la professione di fede battesimale. Cfr. la giusta osservazione di R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London, 1954, pp. 65-66.

Nuovo Testamento sono considerate meno come una espressione della tradizione che come un testo ispirato che vale per se stesso e di cui bisogna esplorare la ricchezza a tutti i livelli. Perciò in lui la nozione di tradizione si ritroverà soltanto in alcuni impieghi tradizionali.

Il primo è il senso ordinario della « regola di fede »: è la trasmissione ufficiale da parte della Chiesa di verità costitutive della rivelazione. In Ireneo il termine ha questo significato. Qui il testo essenziale è l'introduzione del *De principiis*: « Poiché sono numerosi coloro che credono di pensare ciò che è del Cristo ed alcuni tra di loro pensano cose diverse dai primi — ma la predicazione ecclesiastica è conservata e trasmessa a partire dagli apostoli secondo un ordine di successioni e persiste sino ai nostri giorni nelle chiese —, unico oggetto di fede deve essere questa verità che non discorda in nulla dalla tradizione apostolica ed ecclesiastica » (*De princ., Pref.*, 2). E nei paragrafi successivi Origene enumera gli articoli (*species*) costitutivi di questa tradizione ecclesiastica [27].

Questa tradizione comune rappresenta il *minimum* necessario per essere cristiani. Origene ne caratterizza l'approfondimento: « Bisogna sapere che i santi apostoli, predicando la fede in certe cose che hanno creduto necessarie, le hanno trasmesse (*tradiderunt*) assai chiaramente a tutti i credenti, anche a coloro che sembravano piú negligenti nei confronti di un approfondimento della scienza divina, lasciando cercare la ragione delle loro asserzioni a coloro che meritavano i doni eccellenti dello Spirito; sulle altre hanno detto che esse sono, ma non come e da dove sono, senza dubbio allo scopo che alcuni tra i loro successori, che fossero innamorati della sapienza, trovino da esercitarvisi » (*De princ., Pref.*, 3). La differenza con Clemente è chiara: per quest'ultimo la gnosi, la conoscenza approfondita, viene dagli apostoli e si trasmette tramite i loro

[27] Cfr. *Comm. in Matt.*, 46: « Noi non dobbiamo uscire dalla tradizione primitiva ed ecclesiastica, né credere altre cose se non che ci è stata trasmessa tramite la successione della Chiesa di Dio »; cfr. pure *ibidem*, 29.

successori; per Origene essa è la ricerca di ciascuno, non avendo gli apostoli trasmesso che la tradizione comune. Per Origene non c'è tradizione gnostica.

D'altra parte se Origene non presenta la concezione di una tradizione gnostica, utilizza nell'elaborazione della sua teologia molteplici elementi, tra i quali assegna un posto di rilievo alle tradizioni giudaiche parallele alla Scrittura; in questo senso si noterà in lui uno spazio piú ampio dato alla tradizione nel senso giudaico che non in Clemente. Queste tradizioni possono essere soltanto delle interpretazioni, ma alcune dipendono da una tradizione esoterica giudaica, in particolare per quanto concerne l'angelologia: « I principi dei sacerdoti conoscevano parecchie cose sulle potenze e gli ordini dei misteri celesti, sia che le abbiano ricevute dalle tradizioni (παραδόσεις), sia che le abbiano ricevute dagli apocrifi, non so se a torto o a ragione » (*Comm. in Matt.*, XVII, 2).

Altrove incontriamo allusioni simili: « È chiaro che i giudei dicevano parecchie cose, secondo tradizioni nascoste e segrete, come se sapessero altre cose oltre a quelle note e divulgate » (*Comm. in Ioh.*, XIX, 15, 92). Si noti che in entrambi i casi citati si tratta dei giudei contemporanei di Cristo; è quindi un'allusione all'apocalittica giudaica, quale la troviamo in particolare presso gli Esseni, dove i nomi degli angeli costituivano una gnosi riservata. È curioso il fatto che alcune di queste dottrine, concernenti in particolare gli angeli, si ritrovino in Clemente, ma mentre in Origene sono considerate nella loro origine giudaica, Clemente le riceve come se le avesse assimilate tramite la gnosi giudeo-cristiana.

Ciò non vuol dire che non vi sia una gnosi, un insegnamento superiore in Origene: al contrario, in lui questa concezione occupa un posto di rilievo. Egli pensa che Cristo abbia insegnato agli apostoli dei misteri nascosti: « I misteri che Cristo aveva trasmesso (παραδιδόμενα) agli apostoli in segreto e lontano dagli orecchi della folla, egli ordina loro di annunciarli a chiunque è divenuto luce » (*Comm. in Ioh.*, II, 28, 173). D'altra parte lui stesso si

sforza di penetrare il senso nascosto della Scrittura. Ma, come ha detto giustamente den Eynde, « per elevarsi ad una tradizione gnostica Origene avrebbe dovuto congiungere la gnosi attuale a quella di Cristo, ma egli non parla mai di una simile successione. Se si richiama ad un insegnamento segreto di Cristo, lo fa per legittimare il proprio insegnamento e non per affermare l'esistenza di una tradizione gnostica nella Chiesa » [28].

[28] D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien* cit., p. 232.

Capitolo secondo

I dati catechetici

L'oggetto della tradizione è il dato della fede ricevuto dagli Apostoli; esso è costituito essenzialmente dagli avvenimenti salvifici che sono il mistero di Cristo, l'Incarnazione, la Passione, la Resurrezione. Intorno a questo nucleo si sono raggruppate le affermazioni riguardanti da una parte il Dio creatore e dall'altra la Chiesa. Come ha mostrato J. N. D. Kelly, è questo l'insegnamento di cui i Simboli sono il riassunto [1] che troviamo peraltro alla base dell'insegnamento dei dottori cristiani. Studieremo dapprima questo insegnamento catechetico comune nella diversità delle sue presentazioni e dei suoi sviluppi. Esso costituisce in particolare l'essenziale della dottrina di Ireneo [2]; ne rileveremo pure gli elementi in Giustino e Origene.

1. *Incarnazione e redenzione in Giustino*

Giustino, per ciò che riguarda la catechesi, è il piú importante degli apologisti, e questa catechesi ha un'importanza particolare. Dovendo collocare l'avvento di Cristo ad un tempo di fronte al mondo pagano ed al mondo giudaico, Giustino mostra che esso non è estraneo né all'uno né all'altro, ma rappresenta il momento decisivo di un disegno di Dio che copre la totalità della storia [3]. Non vi

[1] *Early Christian Creeds*, cit., pp. 1-30.

[2] Cfr. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, p. 255.

[3] M. Elze mostra che Taziano non ha cristologia perché egli non ha una concezione del tempo (*Tatian und seine Theologie*, cit., p. 105).

è mai stata che una verità, la quale ha la sua fonte nel Verbo di Dio, ma questa verità si dispiega secondo un certo ordine. Essa non è mai stata conosciuta se non parzialmente dai Greci e dai giudei, e si è manifestata pienamente nel Cristo. La Chiesa la diffonde attraverso il mondo ed essa si compirà alla Parusia. Giustino ha gettato cosí, come ha visto bene G. Andresen, le basi della teologia della storia [4]; Ireneo, Clemente Alessandrino e Origene prolungano la sua scia.

Giustino ha espresso questa nozione di un disegno storico di Dio col termine οἰκονομία. La parola non è sconosciuta prima di lui per indicare il disegno storico di Dio che ha il suo centro nell'Incarnazione [5]. In Paolo si trova due volte (*Ef.* 1, 10; 3, 9), ma è Giustino che le dà il suo pieno significato come espressione del disegno della salvezza. Essa designa espressamente gli avvenimenti della vita di Cristo in quanto non sono fatti ordinari, ma l'espressione di un disegno di sapienza: « Questo Cristo è il Figlio di Dio, che era prima della stella del mattino e prima della luna, che ha acconsentito a farsi carne affinché mediante questa economia (οἰκονομία) il serpente, che sin dalle origini aveva agito in modo malvagio, e gli angeli che l'hanno imitato siano distrutti » (*Dial.*, XLV, 4). Il termine, in *Dial.*, LXXXVII, 5, ingloba pure l'insieme dei misteri di Cristo.

Piú particolarmente esso designa i due misteri essenziali. Da una parte la nascita verginale: Cristo è nato « secondo l'economia realizzata dalla Vergine Maria » (*Dial.*, CXX, 1). Ma soprattutto la Passione è οἰκονομία: « I demoni sono sottomessi al suo Nome e all'economia della Passione » (XXX, 3); e piú oltre: « Se ho mostrato che una tale potenza è unita all'economia della sua Passione, quale sarà quella della Parusia della sua gloria? » (XXXI, 1). Si noti l'opposizione οἰκονομία e παρουσία che

[4] *Logos und Nomos*, cit., pp. 308-311.

[5] Cfr. H. Schlier, *Religiongeschichtliche Unter-suchungen zur den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929, pp. 32-33; A. D'Alès, *Le mot* οἰκονομία, in « REG », XXXII (1921), pp. 1-9.

mostra l'οἰκονομία concernere propriamente le azioni terrene di Cristo. È ancora la Passione ad essere menzionata da *Dial.*, CIII, 3: « Cristo, allorché si compí per mezzo di lui l'economia fissata dalla volontà del Padre, fu crocifisso ». Ciò che caratterizza l'economia è il fatto che il Verbo di Dio condivide una condizione che è quella dell'uomo decaduto. Ciò è espressione di una volontà nascosta. Giustino la esprime assai chiaramente: « Egli si è sottomesso a tutto, non perché avesse bisogno di essere giustificato, ma perché realizzava il piano (οἰκονομία) voluto da suo Padre, autore dell'universo, Signore e Dio » (*Dial.*, LXVII, 6).

Si deve notare che il termine, se designa essenzialmente l'economia di Cristo, è pure applicato da Giustino agli avvenimenti dell'Antico Testamento, in quanto rientrano nel disegno di Dio: cosí è della storia di Giona (*Dial.*, CVII, 3). È notevole il fatto che gli avvenimenti dell'Antico Testamento fanno parte dell' οἰκονομία, in quanto costituiscono già un abbozzo di ciò che sarà compiuto in Cristo. Qui la tipologia è l'espressione dell'unità e delle tappe, ad un tempo, del disegno di Dio: « I patriarchi realizzavano l'economia dei grandi misteri (nei loro matrimoni)... Nei matrimoni di Giacobbe si effettuavano una certa economia, una predizione (προκήρυξις) » (CXXXIV, 2). I matrimoni dei patriarchi sono una οἰκονομία in quanto figura dell'unione di Cristo con la Chiesa; lo stesso è in *Dial.*, CXLI, 4. Cosí l'οἰκονομία designa ad un tempo i misteri di Cristo come disegno di Dio e gli avvenimenti dell'Antico Testamento in quanto partecipanti già a questo disegno. Il legame tra la tipologia e la storia della salvezza è assai marcato [6].

Questa economia si situa per Giustino nel prolungamento della teologia del Verbo. Essa è sempre ad un tempo l'opera di Dio Padre e del Figlio Verbo. Abbiamo notato l'espressione di *Dial.*, LXVII, 6: « Egli realizzava il piano voluto da suo Padre ». La volontà del Padre

[6] Cfr. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., p. 81.

svolge un ruolo essenziale nella teologia dell'economia, come in quella della Trinità. Il Verbo è generato e diviene Figlio per la volontà del Padre in vista della creazione; così pure è secondo la volontà del Padre che egli realizza il disegno della salvezza: « Egli esegue la volontà (βούλημα) del Padre ed è nato dal Padre per sua volontà (θέλησις) » (*Dial.*, LXI, 1). L'espressione ritorna costantemente; è già nelle *Apologie*: « Cristo è stato concepito uomo da una Vergine per la potenza del Verbo, secondo la volontà del Padre e Signore di tutto (*I Apol.*, XLVI, 5; cfr. *II Apol.*, VI, 5). Lo stesso nel *Dialogo*: « Ha acconsentito a nascere uomo come noi e a soffrire nella carne secondo la volontà del Padre » (LXXXVII, 2; cfr. XLVIII, 3). La Passione si è compiuta conformemente alla volontà del Padre (*Dial.*, XCV, 2; CII, 5; CIII, 8). È risuscitato « secondo la volontà (θέλημα) del Padre » (*Dial.*, LXXXV, 4). Ciò vale per tutta la sua attività. Egli non ha mai fatto nulla se non « ciò che l'autore del mondo, al di sopra del quale non v'è altro Dio, ha voluto che faccia o dica » (*Dial.*, LVI, 11).

Come l'οἰκονομία, la volontà del Padre è posta in relazione con l'Antico Testamento e la corrispondenza tra i profeti dell'Antico Testamento e gli avvenimenti della vita di Cristo ci permette di vedere in questi l'espressione della volontà del Padre. Scrive Giustino: « Perché questo rifiuto di credere che, secondo la volontà (βουλή) del Padre di tutte le cose, egli abbia pure potuto nascere uomo da una Vergine, quando abbiamo tante Scritture dalle quali si può comprendere chiaramente che questa nascita è avvenuta ancora secondo la volontà del Padre? » (*Dial.*, LXXV, 4; cfr. pure LXXXIV, 2). Così la continuità dei due Testamenti sottrae gli avvenimenti di Cristo alla loro fatticità e ci permette di vedere in essi un disegno (βουλή) di Dio. Gli avvenimenti si sono prodotti così come erano stati annunciati. Si comprende in questa prospettiva l'importanza considerevole che in Giustino assume l'argomento profetico, pure nell'*Apologia*: esso ha essenzialmente lo scopo di mostrare negli avvenimenti della

vita di Cristo l'espressione della volontà di Dio.

Cosí gli avvenimenti della vita di Cristo hanno la loro sorgente nella volontà del Padre. La nascita verginale non è opera umana, ma « opera della volontà (βουλή) di colui che ha proferito (προβάλλειν) il Verbo, il Dio Padre dell'universo » (*Dial.*, LXXVI, 1). Ma nello stesso tempo queste opere sono tutte compiute dal Verbo stesso. Giustino è il teologo della missione del Verbo, prima che quello della sua generazione. Qui apparirà una nuova serie di titoli. Come il Verbo era λόγος e δύναμις preesistenti, come egli è stato generato Figlio in virtú della creazione, cosí è messaggero (ἀπόστολος) e inviato (ἄγγελος) presso l'umanità [7]. Il termine ἀπόστολος è applicato al Cristo in *Ebr.* 3, 1 ed esprime in modo notevole la « missione » del Figlio nel mondo. Giustino ne precisa bene il senso: « Egli è chiamato inviato (ἀπόστολος) poiché è inviato (ἀποστέλλεται) per significare tutto ciò che è annunciato. Nostro Signore stesso ce lo dice: Colui che ascolta me, ascolta colui che mi ha inviato » (*I Apol.*, LXIII, 5).

Il termine ἄγγελος occupa un posto importante. Occorre distinguere questo impiego del termine da parte di Giustino e l'applicazione delle categorie angeliche al Cristo che troviamo nel giudeo-cristianesimo. Qui il termine ha un carattere puramente funzionale; Giustino lo prova, mostrando che esso si applica pure al Verbo, agli angeli e agli uomini (*Dial.*, LXXV, 3). Il Verbo è chiamato « angelo perché annuncia (ἀγγέλλει) agli uomini tutto ciò che vuol loro annunciare il creatore di tutte le cose » (*Dial.*, LVI, 4; cfr. pure LX, 5). Il termine esprime un servizio (*Dial.*, LVIII, 3). La sua applicazione al Verbo può avere delle radici nell'ellenismo, dove Ermes, il λόγος, è messaggero (ἄγγελος) degli dei, come ricorda Giustino (*I Apol.*, XXII, 2). Ma Giustino si fonda principalmente sull'Antico Testamento, dove il Messia è chiamato « Angelo del grande consiglio » (*Is.* 9, 5) come egli

[7] La successione è assai marcata in *I Apol.*, LXIII, 10: « Ciò che abbiamo detto è per mostrare che Gesú Cristo è Figlio di Dio e suo inviato (ἀπόστολος), essendo prima il suo Verbo ».

rammenta (*Dial.*, XXXIV, 2, LXXVI, 3; CXXVI, 1). Soprattutto Giustino si riferisce ai passi in cui il termine ἄγγελος designa la manifestazione di Jahvé, dato che per lui queste manifestazioni non possono essere riferite che al Verbo (*I Apol.*, LXIII, 7-14). Filone infine aveva già fatto di ἄγγελος un titolo del Λόγος [8].

Cosí la storia della salvezza è considerata da Giustino come un'economia che copre tutta la storia, esprime il desiderio del Padre ed è compiuta dal Figlio. L'Incarnazione rappresenta dunque soltanto il punto piú alto di un'economia permanente. Giustino lo esprime chiaramente: « Egli si manifesta dapprima sotto la forma del fuoco e sotto una figura incorporea a Mosé e agli altri profeti; ed ora, al tempo del vostro Impero, si è fatto uomo ed è nato da una vergine » (*I Apol.*, LXIII, 16; cfr. *Dial.*, CXIII, 4-5). È dunque al Verbo che sono attribuiti gli interventi di Dio nella storia. Questo è un aspetto che caratterizza la teologia di Giustino, e implica parecchi punti importanti che ora esporremo in dettaglio.

In primo luogo è al Verbo che sono attribuite tutte le teofanie dell'Antico Testamento; quelle ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe e agli altri patriarchi (*Dial.*, CXXVI, 5). In particolare il Verbo è disceso a vedere la torre di Babele (CXXVII, 1), ha chiamato Noè (CXXVII, 1), è apparso ad Abramo alle querce di Mambré, in mezzo a due angeli. Giustino studia a lungo la questione per stabilire che non si tratta del primo Dio e nemmeno di un semplice angelo (*Dial.*, LVI, 1-23; cfr. CXXVI, 4). È interessante notare che lo stesso passo è lungamente discusso da Filone (*De Abr.*, 13), che vede nell'angelo di mezzo il Dio supremo. Ma non c'è ragione di supporre una conoscenza di Filone da parte di Giustino, poiché si tratta della dottrina giudaica comune che attribuisce a Jahvé le teofanie, come si vede dalle risposte di Trifone. È pure il Verbo che si è mostrato a Giacobbe (*Dial.*, LVIII, 4) ed

[8] Cfr. R. Holte, *Logos Spermatikos*, cit., p. 127, che mi sembra esagerare l'influenza di Filone su Giustino.

ha lottato con lui (LVIII, 6; cfr. *Dial.*, CXXVI, 3). È lui che è apparso a Mosé nel roveto ardente: « Il nostro Cristo, sotto la forma di fuoco, gli parlò dal roveto ed egli fu investito dalla sua virtú (δύναμις) potente » (*I Apol.*, LXII, 3; cfr. LXIII, 7-11 e *Dial.*, LIX, 1-2; LX, 4).

Giustino non si accontenta di affermare che queste teofanie sono da attribuirsi al Figlio di Dio, ma pretende di provarlo. Tale prova la trae dal fatto che colui che si manifesta è Dio (*Dial.*, LIX, 1) e nel medesimo tempo che non potrebbe essere il Padre dell'universo. Ciò infatti sarebbe in contrasto con la trascendenza di quest'ultimo: « Nessuno, per quanto poco intelligente, oserebbe dire che l'Autore dell'universo e il Padre avrebbero abbandonato tutto ciò che sta al di sopra del cielo per apparire in un piccolo angolo (μόριον) di terra » (*Dial.*, LX, 2). Piú precisamente la trascendenza di Dio comporta, come vedremo, che egli non possa essere contenuto da nulla: « Il Padre indicibile e Signore di tutto non va in nessuna parte; non si muove, nessun luogo può contenerlo (ἀχώρητος), neppure il mondo intero. Come parlerebbe a qualcuno, o gli apparirebbe o si mostrerebbe in un infimo angolo (μέρος) della terra? » (*Dial.*, CXXVII, 2-3).

Ma come può essere diversamente del Figlio di Dio, che è Dio lui stesso? Non sembra che ciò debba essere riallacciato alla natura stessa del Verbo: Dio come tale è incircoscrittibile, ma generando il Verbo, che è potenza infinita, il Padre gli dà una determinazione, ciò che Clemente Alessandrino chiamerà περιγραφή. Tale limitazione non appartiene alla natura divina come tale: il Padre la dà al suo Logos liberamente. L'idea che Dio possa liberamente limitarsi sarà conservata dalla teologia: è proprio quanto afferma la teologia dell'Incarnazione. Ma di particolare in Giustino e negli altri apologisti c'è che la prima forma di questa limitazione è la generazione stessa. Il fatto di essere costituito persona distinta è determinazione e sarà la fonte della possibilità di determinazioni ulteriori. Ciò deriva da una filosofia in cui la persona è concepita come limitazione, il che è frequente. La περιγραφή de

Figlio si oppone al carattere ἀπερίγραπτος, incircoscrittibile, che è proprio del Padre.

La dottrina di Giustino si ritrova in Teofilo: « Dio, il Padre dell'universo, non può essere contenuto (ἀχώρητος) in un luogo. Egli non ha un luogo per il suo riposo [9]. Ma il suo Verbo, per mezzo del quale ha fatto ogni cosa, riveste le sembianze (πρόσωπον) del Padre e Signore dell'universo. È lui che si trovava nel Paradiso e vi si intratteneva con Adamo [10]... Prima che ogni cosa fosse prodotta, Dio aveva questo Verbo per consigliere, che è la sua intelligenza e il suo pensiero. Quando decise di fare ciò che aveva deliberato, generò questo Verbo al di fuori, senza essere privato lui stesso del Verbo. Essendo quindi il Verbo Dio e nato da Dio, il Padre dell'universo, quando vuole (βούληται), lo manda in un luogo; quando egli si presenta lo si ode e lo si vede, quale inviato di Dio, e si trova in un luogo » (*Ad Autol.*, II, 22). Si coglie il legame tra la generazione del Verbo, che è uscita, vale a dire costituzione in una sussistenza propria, e la sua capacità di trovarsi nel luogo, il che è impossibile al Padre.

È questo stesso Figlio di Dio, che visitava gli uomini in tutte le epoche, che si è incarnato: abbiamo visto questa affermazione poco fa. Giustino insiste con forza sull'Incarnazione. Si possono fare tre osservazioni: la prima è il posto considerevole che in lui occupa l'affermazione della maternità verginale (*I Apol.*, XXXII, 9-14; XXXIII, 1-6; *Dial.*, LXIII, 1-5; LXXXIV, 1-4). Si notino tutti i testi della Scrittura che egli porta per stabilire che essa ha corrisposto sempre al disegno di Dio: il testo di *Is.* 53, 8: « Chi racconterà la sua generazione? » l'applica a piú riprese ad essa e non alla generazione eterna (*Dial.*, XLIII, 3; LXIII, 2), ed anche il testo del *Salmo* 109, 3: « Ti ho generato dalle viscere prima dell'aurora » (*Dial.*, LXIII, 4; LXXVI, 7; LXXXIII, 4). Egli commenta a lungo e difende contro le interpretazioni giudaiche il testo di

[9] Allusione al Paradiso. Cfr. Filone, *Leg. Alleg.*, III, 17, 51.
[10] Cfr. Giustino, *Dial.*, CXXVII, 2.

Is. 7, 14 (*Dial.*, XLIII, 8; LXVI, 1; LXVIII, 6), ma vede pure profetizzata la nascita verginale nell'allusione « al sangue del grappolo » di *Gen.* 49, 11, mostrando che Cristo non è nato da un seme umano (*I Apol.*, XXXII, 1-11; *Dial.*, LIV, 2; LXIII, 2; LXXVI, 2)[11]. Essa è raffigurata in Eva tratta dalla costola di Adamo (*Dial.*, LXXXIV, 2), nella pietra tagliata senza mano d'uomo di *Dan.* 2, 34 (*Dial.*, LXXVI, 1), nella stella di Giacobbe e nel fiore della radice di Jesse (*I Apol.*, XXXII, 12-13).

Un secondo aspetto è il modo con cui Giustino sottolinea che l'Incarnazione è opera del Verbo stesso. Abbiamo visto che Giustino ci vedeva pure l'opera della volontà del Padre, ma è il Verbo che la opera e che solo può operarla, poiché il Padre non agisce nel mondo. I due aspetti sono ben caratterizzati in *I Apol.*, XLVI, 5: « Con la potenza (δύναμις) del Verbo, secondo la volontà (βουλή) di Dio, e per il tramite della Vergine, Cristo è nato uomo ». Il fatto piú notevole è che Giustino interpreta in questo senso il racconto di *Lc.* 1, 35: « La virtú (δύναμις) di Dio, discendendo sulla Vergine, l'ha coperta con la sua ombra e l'ha fatta concepire... Con lo Spirito e con la virtú (δύναμις) di Dio, non possiamo intendere che il Verbo » (*I Apol.*, XXXIII, 6). Ciò che manca totalmente in Giustino è la dottrina di una missione dello Spirito Santo, benché lo connumeri sempre col Padre e il Figlio nelle formule liturgiche.

L'opera di Cristo nella sua venuta sulla terra consiste principalmente nel liberare l'umanità dalla tirannia che il demonio le faceva subire a partire da Adamo (*Dial.*, XLV, 4) e che si esprimeva in particolare con l'idolatria. Mediante la potenza divina (δύναμις) che è in lui, Cristo opera questa liberazione. Essa appare sin dall'inizio della sua vita. Giustino la mostra che si esercita al momento dell'adorazione dei Magi: « La parola di Isaia: Prenderà la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria, significa

[11] Cfr. F. M. Braun, *Jean le théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris, 1959, p. 138.

che la potenza (δύναμις) del cattivo demonio che era a Damasco, sarebbe vinta dal Cristo al momento stesso della sua nascita, il che è manifestamente accaduto. I maghi, infatti, come delle spoglie, erano stati trascinati ad ogni sorta di cattive azioni cui li avevano spinti i malvagi demoni. Essi credettero, adorarono il Cristo e apparvero liberati da questa potenza che li aveva conquistati » (*Dial.*, LXXVIII, 9). Sin dalla nascita Cristo ha la sua potenza (δύναμις) (LXXXVIII, 2) che opera contro i demoni.

Ma la potenza dei demoni viene distrutta essenzialmente dalla Passione di Cristo. Questo è un tema fondamentale di Giustino: « Il Padre di Cristo gli ha dato una potenza (δύναμις) tale che i demoni sono sottomessi al suo nome e all'economia della sua Passione » (*Dial.*, XXX, 3). E piú oltre: « Una segreta potenza (δύναμις) di Dio appartiene al Cristo crocifisso che fa fremere i demoni e in una parola tutte le potenze e i principati adorati sulla terra » (*Dial.*, XLIX, 8; cfr. pure XLI, 1). Giustino mostra nell'Antico Testamento delle figure di questa δύναμις: è la « potenza della croce » (*I Apol.*, XXXV, 2) che è profetizzata in *Is.* 9, 5. Qui Giustino continua la tipologia della croce come potenza che si incontrava nel giudeo-cristianesimo.

Inaugurata nelle teofanie dell'Antico Testamento, sostanzialmente compiuta nel Nuovo, la missione del Figlio continua nella Chiesa mediante le opere di potenza che egli vi compie. Queste opere sono innanzitutto la potenza della predicazione degli apostoli che in lui ha la sua forza: « Il nostro Gesú ha inviato la parola di appello e di penitenza a tutte le nazioni, là dove i demoni dominavano. E il suo Verbo potente ne ha convinto un gran numero ad abbandonare i demoni che essi servivano, poiché i demoni sono gli dei delle nazioni » (*Dial.*, LXXXIII, 4). Gli apostoli, come le campanelle della barba del gran sacerdote, « sono sospese alla potenza (δύναμις) del gran sacerdote eterno, il Cristo... Non era al rumore delle loro parole che si credeva, bensí alla potenza (δύναμις) di colui che li inviava » (*Dial.*, XLII, 1-2).

Questa δύναμις è potente pure per liberare dal peccato: « Mentre il diavolo ci minaccia, eterno avversario, per attirarci tutti a lui, l'Angelo di Dio, cioè la potenza (δύναμις) di Dio che ci fu inviata da Gesú Cristo, gli tiene testa ed egli si allontana da noi. Siamo stati come fuori dal fuoco, purificati dei nostri peccati di un tempo, cosí come della loro oppressione e della scottatura con cui ci bruciano il diavolo e i suoi servitori. Da costoro ancora ci strappa il Figlio di Dio » (*Dial.*, CXVI, 1-2). Essa si esprime pure mediante gli esorcismi che cacciano i demoni: « Il Cristo è nato dalla volontà di Dio Padre per la salvezza dei credenti e la rovina dei demoni. In tutto il mondo e nella vostra città vi sono numerosi indemoniati. I nostri cristiani, esorcizzando in nome di Gesú Cristo crocifisso sotto Ponzio Pilato, ne hanno guariti e ne guariscono ancora oggi molti, cacciando i demoni dagli uomini che li possiedono » (*II Apol.*, VI, 5).

Questa efficacia della potenza di Cristo opera nei sacramenti e agisce particolarmente nell'Eucaristia. Questa è offerta « in ricordo della sofferenza che egli sopportò per purificare l'umanità » (*Dial.*, XLI, 1), ma essa stessa è un'opera di potenza: « Come Gesú Cristo nostro Salvatore fatto carne per mezzo del Verbo di Dio ha preso la nostra carne e il nostro sangue per la nostra salvezza, cosí noi insegniamo che il cibo consacrato dalla parola di preghiera venuta da lui, di cui nutriamo la nostra carne e il nostro sangue mutandoci in essa, è la carne e il sangue di questo Gesú incarnato » (*I Apol.*, LXVI, 2). Cosí pure in ogni cristiano agisce una potenza di Dio: « Col suo sangue sono lavati coloro che credono in Lui e che da Lui ricevono la remissione dei peccati; in loro, con potenza (δύναμις) egli è sempre presente; e lo sarà visibilmente alla seconda Parusia » (*Dial.*, LIV, 1).

L'ultima tappa della missione di Cristo sarà in effetti la seconda Parusia, che sarà la manifestazione suprema della δύναμις di Cristo: « Se ho mostrato che una tale potenza è stata e rimane legata all'economia della sua Passione, quale sarà quella della Parusia della sua gloria? »

(*Dial.*, XXXI, 1; cfr. pure CXXI, 3). Questa potenza del Verbo si manifesta da una parte con la disfatta totale dei demoni e « la sparizione completa della notte per coloro che credono in lui » (*Dial.*, XLV, 4), e peraltro essa sarà comunicazione della vita risuscitata: « Coloro che crederanno in Lui saranno riuniti nell'impassibilità (ἀπάθεια), nell'incorruttibilità (ἀφθαρσία), nella gioia (ἀλυπία), nell'immortalità (ἀθανασία) » (*Dial.*, XLV, 4; cfr. pure LIX, 7).

2. *La ricapitolazione in Ireneo*

La teologia di Ireneo si presenta come un'esposizione della tradizione comune. Una delle opere che abbiamo conservato di lui è una catechesi, la *Dimostrazione*. L'*Adversus haereses* a sua volta sembra proprio avere la catechesi come parte principale ed essere, secondo le parole di A. Benoit, « un'esposizione della fede con l'aiuto di tutti i dati tradizionali » [12]. Ma egli organizza questi dati in una visione d'insieme, il cui scopo è di mostrare, contro gli gnostici, l'unità del disegno di Dio nella creazione e nella redenzione [13]. Per questo riprende la nozione di οἰκονομία che trovava in Giustino, ma estendendola all'insieme della storia della salvezza [14]. Piú particolarmente egli incentra la sua teologia sull'idea della ricapitolazione di tutte le cose nell'Uomo-Dio. È lo stesso Verbo, per mezzo del quale tutto è stato creato, che viene perciò a recuperare ogni cosa nell'Incarnazione.

L'Incarnazione per Ireneo è la chiave della storia della salvezza nella sua totalità [15]. Ora, l'Incarnazione comporta due aspetti: è Dio che ha avvicinato l'uomo ed

[12] A. Benoit, *Saint Irénée*, cit., p. 218.
[13] *Ibidem*, pp. 203-219.
[14] Cfr. M. Widmann, *Irenäus und seine theologische Väter*, in « ZTK », LIV (1957), pp. 158-161, 167-169.
[15] Ciò è stato visto bene da G. Wingren, *Man and the Incarnation*, London, 1959.

è l'uomo che si è avvicinato a Dio. Questa vicinanza raggiungerà la sua perfezione nell'Uomo-Dio, ma è cominciata con la creazione stessa ed è ordinata a ciò: è il Verbo di Dio che sin dall'origine ha modellato Adamo a sua immagine (*Adv. haer.*, IV, 20, 1), e sin dall'origine Adamo è stato introdotto nel Paradiso, cioè vicino a Dio. Ritorneremo su questo tema. L'Antico Testamento a sua volta ci presenta questa duplice linea: da una parte ci mostra il Verbo che si avvicina all'uomo, « abituandosi a lui », secondo un'espressione cara a Ireneo. Già nell'Antico Testamento è il Verbo che fa conoscere il Padre. Questo è uno degli aspetti della presenza del Verbo al suo plasma, a quest'uomo che è suo e che, pur peccatore, rimane la sua creatura.

Citeremo alcuni testi in cui l'accento è posto su questa presenza del Verbo all'umanità. Così nella *Dimostrazione*: « Tutte le diverse visioni dell'Antico Testamento rappresentano il Figlio di Dio che si intrattiene con gli uomini e vive in mezzo a loro. Non è il Padre di tutti — il mondo non lo vede —, non è il creatore dell'universo che è venuto in quest'angolo di terra a parlare ad Abramo, bensì il Verbo di Dio, che non abbandonava il genere umano, predicendo ciò che doveva accadere e insegnando agli uomini le cose di Dio. Era lui che saliva e scendeva per la salvezza degli afflitti, allo scopo di liberarci da ogni idolatria. Il Verbo di Dio così preludeva e si abituava alle nostre usanze: è allora che ci mostrava anticipatamente in figura ciò che doveva accadere » (*Dem.*, 45).

Ritroviamo l'adattamento alla Seconda Persona delle teofanie dell'Antico Testamento: « Il Figlio di Dio è seminato ovunque nelle sue Scritture, una volta parlando con Abramo, un'altra con Noè dandogli le misure, un'altra cercando Adamo, un'altra giudicando gli abitanti di Sodoma, mostrandosi e guidando Giacobbe sulla strada e parlando dal roveto a Mosè » (*Adv. haer.*, IV, 10, 1; cfr. IV, 7, 4). Questo testo riassume peraltro un gruppo di *testimonia* sulle teofanie del Verbo, che troviamo nella *Dimostrazione*. Ireneo cita l'apparizione di Mambre, la

scala di Giacobbe, il roveto ardente. Aggiunge la roccia del deserto e l'angelo che appare a Giosué (*Adv. haer.*, IV, 14, 3). Ireneo continua Giustino: abbiamo visto quest'ultimo commentare a piú riprese l'apparizione di Mambre, le teofanie a Giacobbe, il roveto ardente: è quindi un luogo della teologia ellenistica dei primi secoli. L'originalità di Ireneo non sta nella scelta dei passi, che è tradizionale, ma nella loro interpretazione.

Il punto caratteristico è la continuità sottolineata da Ireneo tra questa presenza del Verbo all'umanità sin dalle origini e l'Incarnazione [16]: « In qual modo Cristo sarebbe la fine della Legge, se non ne fosse il principio? Colui che ha portato la fine è pure colui che ha operato l'inizio. È lui che diceva a Mosé: Ho visto le pene del mio popolo che è in Egitto e sono disceso per salvarlo (*Es.* 3, 7). Lui, il Verbo di Dio, abituato sin dall'origine a salire e a discendere per la salvezza di coloro che erano ammalati » (*Adv. haer.*, IV, 12, 4). Questa abitudine troverà il suo termine nell'Incarnazione propriamente detta. Essa è ad un tempo abitudine di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio: « Il Verbo si è fatto figlio dell'uomo per abituare l'uomo a ricevere Dio e per abituare Dio ad abitare nell'uomo secondo il beneplacito del Padre » (III, 20, 2).

Questa è la risposta agli gnostici che separano il Cristo che sta in basso dal Cristo che sta in alto: « Essi non sanno che il Verbo Monogeno di Dio è sempre presente alla stirpe degli uomini, unito e mescolato al suo plasma secondo il beneplacito del Padre. Diventato carne, è lui che è Gesú Cristo. Vi è un solo Dio Padre e un solo Cristo Nostro Signore, che viene attraverso tutta l'economia (*dispositio*) e che ricapitola tutto in lui. In questo tutto c'è pure l'uomo modellato da Dio. Cosí egli ricapitola l'uomo in se stesso » (*Adv. haer.*, III, 16, 6). Cosí appare l'unità dell'opera del Verbo: egli ha modellato l'uomo; per quanto peccatore, non cessa di tenerlo nella sua mano; alla fine dei tempi lo afferra di nuovo con la

[16] Cfr. A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain, 1955, p. 10.

sua potenza sovrana per restituirlo al Padre.

Abbiamo osservato che nell'Antico Testamento, se Dio si abitua all'uomo, peraltro l'uomo si abitua a Dio [17]; vi è ad un tempo discesa di Dio e salita dell'uomo. Questa salita dell'uomo è la sua educazione per mezzo del Verbo, che l'abitua ai suoi costumi, come si abitua a quelli di lui [18]. Cosí l'Antico Testamento, se prepara la natura divina a essere unita a quella umana, prepara pure la natura umana ad essere unita alla natura divina. L'educazione rappresentata dall'Antico Testamento è il radicarsi del monoteismo nell'umanità, ma è pure la preparazione dell'Incarnazione: « Dio ha creato l'uomo sin dall'origine a causa della sua munificenza; ha eletto i patriarchi per la sua salvezza; formava il suo popolo indocile insegnandogli a servire Dio; inviava i suoi profeti sulla terra abituando l'uomo a portare il suo Spirito e a vivere in comunione con Dio » (*Adv. haer.*, IV, 14, 2).

L'Antico Testamento appare cosí come una prima tappa verso l'Incarnazione: « Tutte le cose provengono da un solo e stesso essere, da un solo e medesimo Dio. Il Signore non ci ha insegnato che uno traeva dal suo tesoro le cose antiche e un altro le cose nuove, ma è lo stesso. Dio è il Padre di famiglia che regna su tutta la casa del Padre: a dei servi indisciplinati ha dato una legge che conveniva loro; a degli uomini liberi e giustificati dalla fede offre dei precetti adatti; ai figli dà la sua stessa eredità » (*Adv. haer.*, IV, 9, 1). La legge è venuta prima perché l'uomo non poteva piú attendere: « Gli apostoli ci insegnano che i due Testamenti sono stati disposti da uno stesso Dio per l'utilità degli uomini. E non è inutilmente (*otiose*), senza ragione (*frustra*) e a caso (*ut obvenit*) che il primo Testamento è stato dato prima, ma Dio, piegando

[17] « In Abramo l'uomo si abitua a seguire il Verbo di Dio » (*Adv. haer.*, IV, 5, 4).

[18] Questa prospettiva « educativa » deriva presso Ireneo da una particolare fonte, come hanno giustamente notato Widmann (*Irenäus und seine theologische Väter*, cit., pp. 161-166) e Benoit (*Saint Irénée*, cit., pp. 227-233). La studieremo a proposito dell'antropologia di Ireneo.

alla servitú coloro ai quali lo dava, agiva in vista della loro utilità, mostrando loro la figura (*typus*) delle cose celesti, perché l'uomo non poteva ancora con le sue proprie forze vedere le cose di Dio, e prefigurando le immagini delle realtà della Chiesa, affinché la nostra fede sia salda » (*Adv. haer.*, IV, 32, 2).

Ireneo ritorna spesso su questa idea: « La Legge, in quanto stabilita per i servi, mediante le cose corporali che sono esteriori, educava (*erudiebat*) l'anima conducendola come con una catena a obbedire ai precetti, affinché l'uomo imparasse a servire Dio. Fatto ciò, fu necessario che i legami della schiavitú, cui l'uomo era ormai assuefatto, fossero tolti ed egli servisse Dio liberamente. Poiché i servitori e i figli hanno una stessa pietà per il padre di famiglia, ma i figli godono di una libertà (παρρησία) maggiore perché ciò che è opera di libertà è piú grande e piú onorevole dell'ossequiosità, che è tipica della servitú » (*Adv. haer.*, IV, 13, 2).

Vediamo cosí a cosa corrispondono i due Testamenti: sono due momenti dell'educazione dell'umanità. Innanzitutto occorre formare con una disciplina esteriore: è la Legge, allora l'uomo formato è capace di agire liberamente: è il Vangelo. Ancora, essendo venuta la libertà, occorre che l'uomo rinunci alle sue catene. La Legge, un tempo buona, è trascorsa: « Come il tralcio non è per sé, ma per il grappolo che spunta su di lui, cosicché quando è maturo si lascia e si butta via ciò che ormai non serve piú, cosí per Gerusalemme, che su di sé portava il giogo della servitú (con la quale è stato domato l'uomo che prima non era sottomesso a Dio, e che, domato, è divenuto capace della libertà; quando il frutto della libertà è apparso, è maturato ed è stato raccolto e ricevuto in cantina), giustamente è stata abbandonata e rigettata quella che ormai aveva portato il suo frutto. E che diremo di Gerusalemme, quando la figura di questo mondo intero deve passare al tempo per ciò fissato, affinché il grano sia raccolto nei granai e la paglia gettata al fuoco? » (*Adv. haer.*, IV, 4, 1 e 3).

Il rapporto tra i due Testamenti rientra in una prospettiva piú ampia, in questa teologia dell'οἰκονομία che Ireneo sviluppa sulla scia di Giustino[19]. Vi è un solo piano di Dio, come vi è un solo Dio. È lo stesso che agisce in Abramo e negli apostoli (*Adv. haer.*, III, 9, 1); è lo stesso che ha fatto le promesse e che le ha compiute (IV, 7, 3; IV, 11, 1). Soltanto fa tutte le cose secondo un ordine, un piano, perché ciò che è nel tempo deve avere un inizio, metà e fine (IV, 11, 2). Cosí il piano di Dio è ad un tempo uno e diverso (III, 12, 11): « Vi è una sola salvezza e un solo Dio. Ma i precetti che formano l'uomo sono molteplici, e non sono poco numerosi i gradi che conducono l'uomo a Dio, in modo che egli possa sempre progredire nella sua fede in lui e la perfezione della salvezza maturi attraverso i Testamenti » (IV, 9, 3). Cosí è salvata contro Marcione l'unità del piano divino: poiché il progresso non consiste nel passare da un Dio ad un altro. E d'altra parte, la differenza dei Testamenti sussiste tutta intera, ma è una differenza dal meno al piú, non di due mondi incommensurabili: « Il piú e il meno non si dicono se non delle cose che tra loro hanno qualcosa in comune, come dell'acqua con l'acqua, o della luce con la luce, o della grazia con la grazia » (IV, 9, 2).

In che consiste questo progresso? In una piú grande abbondanza di grazia e in una maggiore universalità: « La Legge di libertà è piú grande di quella di servitú e peraltro essa non è stata data per una sola stirpe, ma per il mondo intero. È un solo e medesimo Dio che dà agli uomini piú che il tempio, che Giona e che Salomone, voglio dire la sua presenza e la sua resurrezione dai morti, non cambiando Dio, né predicando un altro Padre, ma lo stesso che ha sempre di piú da dare a quelli della sua casa, e nella misura in cui progrediscono nell'amore di Dio, dando a loro sempre di piú » (*Adv. haer.*, IV, 9, 2). Questa differenza è essenzialmente quella dal Cristo an-

[19] Cfr. A. Benoit, *Saint Irénée*, cit., pp. 219-225; J. Daniélou, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, in « RSR », XXXIV (1947), pp. 227-231.

nunciato al Cristo donato [20]: « Sappiate che egli ha portato una novità totale, donando se stesso che era stato annunciato. La venuta di un re è annunciata dagli inviati ai servitori affinché si preparino a riceverlo. Ma quando viene il re stesso, ed essi sono riempiti della gioia che era stata annunciata, gustano la libertà che lui porta, odono le sue parole e gioiscono dei suoi doni, quale uomo sensato domanderà ancora che c'è di nuovo rispetto alla gioia soltanto annunciata? » (IV, 34, 1).

Osserviamo a questo proposito che Ireneo poteva notare piú facilmente di Giustino la differenza e la somiglianza dei due Testamenti, poiché insiste di piú sul fatto che Cristo non è soltanto maestro di pensiero, ma pure di resurrezione e di vita. Perciò lo stesso Cristo ha potuto essere conosciuto nell'Antico Testamento come nel Nuovo e a questo riguardo può esserci identità. Ireneo la pensa come Giustino; là non v'è problema. Rimane il fatto che tra i due Testamenti vi è l'abisso tra una conoscenza teorica e la presenza reale, tra la salvezza promessa e la salvezza data. È la sua dottrina della redenzione come vita che permette a Ireneo di comprendere la differenza dei due Testamenti, come la sua dottrina del progresso gli ha dato il senso della loro unità.

L'Incarnazione è al centro di questa visione della storia della salvezza, di cui essa rappresenta il punto piú alto. Ireneo la esprime nella dottrina dell'ἀνακεφαλαίωσις, della ricapitolazione [21]. È utile notare anzitutto che le fonti da cui Ireneo trae l'espressione di ricapitolazione possono aiutarci a comprendere la diversità degli aspetti che il termine presenta in lui. Nel greco classico il termine appartiene al linguaggio della retorica: si riallaccia a κεφάλαιον, che designa la sommità della testa e, in letteratura, un capitolo. L'ἀνακεφαλαίωσις è cosí la ripresa dei capitoli, delle idee essenziali, ciò che facciamo nella ricapitolazione di un esame; è un riassunto, un *compen-*

[20] Cfr. A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, cit., pp. 79-98.
[21] Cfr. E. Scharl, *Recapitulatio mundi*, 1941; A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, cit., pp. 204-230.

dium. Ireneo conosce l'uso profano del termine. Il *Deuteronomio* è una ricapitolazione di tutta la Legge (*Adv. haer.*, IV, 2, 1); la dottrina dei Valentiniani è una ricapitolazione di tutte le eresie (IV, *Pref.*, 2). Ireneo applica questo significato all'Incarnazione propriamente detta: Cristo riprende e riassume in sé tutto l'uomo. È notevole che il passaggio dal senso retorico al senso teologico sia chiaramente marcato in un testo: « Quando si è incarnato e si è fatto uomo, ha ricapitolato in sé il lungo discorso (*expositio* = ἐξήγησις) degli uomini, dandoci la salvezza in un compendio (*compendium* = συντομία) (*Adv. haer.*, III, 18, 1).

Ma a questa fonte profana se ne aggiunge un'altra, che è l'uso che Paolo fa del termine in *Ef.* 1, 10: « ricapitolare tutte le cose in Cristo ». Schlier sostiene che anche là il termine è da collegare nella sua origine a κεφαλή (*T.W.N.T.*, III, 689). Ma alcuni versetti piú oltre, Paolo scrive di Cristo che « Dio l'ha dato per capo (κεφαλή) alla Chiesa » (1, 22). È certo che Paolo ha stabilito qui una relazione tra la nozione di ricapitolazione e la dottrina del Cristo « capo » della Chiesa. Ora Ireneo cita il testo di Paolo (*Adv. haer.*, I, 10, 1). La ricapitolazione si orienta in un'altra direzione: essa designerà il Cristo in quanto è colui nel quale tutte le cose trovano la loro unità. Infine, in relazione pure con κεφαλή, la ricapitolazione può avere il significato di una verifica, di una ripresa. Cosí sembra averlo inteso la Volgata traducendo *instaurare*.

A partire da queste basi possiamo esplicitare le grandi linee della ricapitolazione secondo Ireneo. Nella linea della prima immagine, quella del « compendio », la ricapitolazione designa innanzitutto la realtà dell'Incarnazione, e ciò sotto parecchi aspetti. Il primo è la relazione tra il compendio e ciò che viene compendiato. Ciò che Cristo riassume è ciò che esisteva prima; non si tratta quindi di una realtà nuova. Ireneo esprime con ciò uno dei dati essenziali del suo pensiero: è lo stesso uomo che era stato creato dal Verbo e che lo stesso Verbo viene a recuperare: « Il Verbo di Dio si è fatto uomo secondo la parola

di Mosè: Dio, le sue opere sono vere (*Deut.* 32, 4). Se non si fosse fatto carne e se avesse obbedito come se fosse carne, la sua opera non sarebbe stata vera. Ora, ciò che obbediva è ciò che era, ricapitolando Dio in sé l'antica modellatura (*plasmatio*) dell'uomo » (*Adv. haer.*, III, 18, 7). O ancora: « Non avrebbe veramente posseduto la carne, e il sangue, con i quali ci ha riscattato, se non avesse ricapitolato (ἀναχεφαλαιώσατο) in sé l'antica modellatura (πλάσις) di Adamo » (*Adv. haer.*, V, 1, 2; cfr. V, 12, 4; V, 21, 1).

Si vede qui cos'è sottolineato: è l'identità tra l'umanità che il Verbo ha unito a sé e quella di Adamo. Non si tratta di una nuova creazione, ma della ripresa dell'antica: « Se il Signore si fosse incarnato secondo un'altra disposizione e avesse assunto la propria carne da un'altra sostanza, non avrebbe ricapitolato l'uomo in sé e di conseguenza non si potrebbe chiamarlo carne. Ma infatti questo Verbo di salvezza è diventato l'uomo che era perito. Ora ciò che era perito aveva carne e sangue. In effetti il Signore aveva modellato (*plasmavit*) l'uomo prendendo dell'argilla dalla terra: ed è a causa di lui che ha luogo tutta l'economia della venuta del Signore. Per questo egli pure ha avuto carne e sangue, ricapitolando in sé non un'altra sostanza, ma questa originaria modellatura (*plasmatio*) del Padre, per cercare ciò che era perduto » (*Adv. haer.*, V, 14, 2).

Ma ciò non è ancora la ricapitolazione in senso proprio, la quale consiste in ciò che questa stirpe di Adamo che egli recupera, il Verbo la riassume, cioè riunisce in una sola persona la totalità dei suoi aspetti. Ci atterremo qui a considerazioni sulla perfezione della natura umana di Cristo, ma ciò significa dimenticare il carattere concreto della prospettiva di Ireneo. Ciò a cui egli pensa sono questi diversi aspetti dell'umanità nel loro spiegamento storico. Il Cristo « ricapitola in sé tutto il sangue sparso sin dall'origine da tutti i giusti e da tutti i profeti » (*Adv. haer.*, V, 14, 1). Il sacrificio di Cristo appare così come riprendere e condurre al suo compimento il

sacrificio di tutti coloro che l'hanno preceduto; questi appaiono come delle prefigurazioni del significato concreto che Ireneo dà al termine. Esso raccoglie in sé non soltanto tutti i sacrifici, ma pure tutte le altre prefigurazioni che, divise nei personaggi del passato, sono unite in Lui: « Tra i profeti, alcuni esprimevano le economie della ricapitolazione con visioni, altri le esprimevano con delle parole, altri infine le esprimevano figurativamente con delle azioni » (IV, 20, 8).

In questa prospettiva Cristo appare come il compimento di tutto ciò che ha preceduto e che egli riassume: « L'economia del Signore è quadruplice, ed è per questo che sono state date alla stirpe umana quattro alleanze: una prima del diluvio, sotto Adamo; la seconda dopo il diluvio, sotto Noè; la terza è la legge sotto Mosè, la quarta rinnova l'uomo e ricapitola tutto in sé: è il Vangelo » (III, 11, 8). Ciò mostra a noi Cristo che completa in sé la natura nella sua realtà concreta e storica. Non si tratta di una totalizzazione numerica, ma intenzionale, come dice bene Scharl. È in una linea analoga che Ireneo vede Cristo riprodurre le diverse età dell'uomo individuale: « Ha attraversato tutte le età, si è fatto bambino con i bambini per santificare i bambini; giovane con i giovani, offrendo loro il proprio esempio » (II, 22, 4).

Sin qui la ricapitolazione ha mostrato la realtà della pienezza dell'Incarnazione di Cristo nella stirpe di Adamo. Ma il termine indica pure che egli si è istituito capo di tutti gli uomini, in modo che è la stirpe umana nella sua totalità numerica che è sostanzialmente salvata in Lui. È l'aspetto paolino della ricapitolazione: « V'è un solo Signore Gesú Cristo, che viene lungo il corso della economia universale (*dispositionem* = οἰκονομίαν) e che ricapitola tutto (*Ef.* 1, 10) in sé. In questo tutto è compreso pure l'uomo, modellato da Dio. Perciò egli ricapitola pure l'uomo in se stesso; da invisibile visibile, da incomprensibile comprensibile, da impassibile passibile, da Verbo uomo, ricapitolante tutto in se stesso, in modo che, come il Verbo di Dio è alla testa del mondo sopra-

celeste, spirituale, invisibile, cosí ha la sovranità sul mondo visibile e corporale, assumendo in sé il primato; e mentre pone se stesso come capo della Chiesa, attira tutto a sé al momento opportuno (*Gv.* 12, 32)» (*Adv. haer.*, III, 16, 6).

Si vede come Ireneo passi dal primo senso al secondo. Poiché il Verbo ha ricapitolato in sé l'uomo modellato da Dio, lui, che è già capo della creazione tutta intera, in virtú della potenza che è sua, diviene in un senso nuovo capo della stirpe umana, attirando tutto a sé e concentrando tutte le generazioni umane. Siamo in presenza di un secondo gruppo di testi in cui sono ripresi gli stessi temi: « Il Verbo di Dio è il creatore del mondo. È lui, Nostro Signore, che negli ultimi tempi si è fatto uomo, rendendosi presente nel mondo, lui che secondo la sua realtà invisibile contiene tutto ciò che è stato fatto ed è impiantato in tutta la creazione, come Verbo di Dio che dispone e governa tutte le cose. Ed è venuto visibilmente presso i suoi, è stato fatto carne ed è stato sospeso al legno al fine di ricapitolare tutto in sé » (*Adv. haer.*, V, 18, 3).

Questa ricapitolazione concerne innanzitutto le generazioni umane. Ritroviamo il testo citato piú sopra: « Ha ricapitolato in sé la lunga serie degli uomini e ci ha procurato la salvezza in compendio nella sua carne » (*Adv. haer.*, III, 18, 1). Questo testo notevole mostra che Cristo, in quanto capo, realizza sostanzialmente nella sua persona, che è il compendio, la salvezza della lunga serie degli uomini. Questa ricapitolazione si estende a tutti i popoli: « Luca mostra che la genealogia che va da Nostro Signore ad Adamo comporta 72 generazioni, per mezzo delle quali egli unisce la fine all'origine. Egli sottolinea cosí che è lui che ha ricapitolato in se stesso tutti i popoli dispersi a partire da Adamo, tutte le lingue e tutte le generazioni degli uomini, ivi compreso Adamo stesso » (III, 22, 3)[22].

[22] 70 è il numero dei popoli secondo *Gen.* 10. Nella tradizione giu-

Ma questa ricapitolazione non è soltanto relativa alle generazioni passate, essa è pure l'instaurazione del Cristo glorioso come capo della Chiesa e principio di ogni vita spirituale. Il legame tra il termine « ricapitolazione » e la concezione del Cristo capo (κεφαλή) del corpo mistico appare bene in questo passo: « Ha ricapitolato (queste cose) in se stesso, unendo l'uomo allo Spirito e ponendo lo Spirito nell'uomo, lui stesso è diventato capo dello Spirito, e, concedendo allo Spirito di essere capo dell'uomo, è per mezzo suo che noi vediamo, intendiamo e parliamo » (*Adv. haer.*, V, 20, 2). Questo testo va accostato ad un altro che abbiamo citato: « Al di sopra di tutto c'è il Padre, capo del Cristo: attraverso tutto c'è il Verbo, ed è il capo della Chiesa; in tutti c'è lo Spirito, ed è la fonte di acque vive » (V, 18, 2).

Occorre aggiungere infine che questa ricapitolazione di tutte le cose sotto l'unico capo che è il Verbo incarnato non è soltanto quella degli uomini. Essa si estende al cosmo intero, quello degli spiriti e quello dei corpi: « Egli ha ricapitolato in sé tutte le cose, quelle che stanno sulla terra e quelle che stanno nel cielo. Ma quelle che stanno in cielo sono spirituali, quelle che stanno sulla terra sono l'economia (*dispositio*) concernente l'uomo » (*Adv. haer.*, V, 20, 2). Di questa universalità dell'azione salvifica di Cristo Ireneo vede la figura nelle quattro dimensioni della croce: « Essendo lui il Verbo di Dio onnipotente, la cui presenza invisibile è diffusa in noi e riempie il mondo intero, egli continua ancora la sua influenza sul mondo in tutta la sua lunghezza, la sua larghezza, la sua altezza, la sua profondità, poiché, mediante il Verbo di Dio, tutto è sotto l'influenza dell'economia redentrice

daica esso serve a designare la totalità dell'umanità. Così nel *Testamento di Neftali* (R. H. Charles, *Apocryphe and Pseudepigraphe of the Old Testament*, Oxford, 1913, p. 363). Cfr. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge, Mass., 1927, p. 277. Ma 70 è spesso sostituito da 72 nel giudaesimo ellenistico. Cfr. A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, I, Stuttgart, 1957, p. 189. Occorre aggiungere che il numero 72 per gli antenati di Cristo implica che Ireneo utilizzasse un testo di *Luca* diverso dal nostro.

e il Figlio di Dio è stato crocifisso per tutto, avendo tracciato su tutte le cose questo segno della croce » (*Dem.*, 34).

Per questa ricapitolazione, cioè per questa riunione di tutte le cose sotto un'unica autorità, Cristo è Re universale: « Secondo la promessa di Dio è suscitato un re eterno dal seme di David, che ricapitola tutto in sé » (*Adv. haer.*, III, 21, 9). Questa regalità universale sarà manifestata alla Parusia, in cui Cristo risusciterà ogni carne e giudicherà ogni creatura: « La Chiesa crede alla sua venuta dal cielo nella gloria per ricapitolare tutte le cose e risuscitare ogni carne della stirpe umana, affinché, davanti al Cristo Gesú Nostro Signore, Dio Salvatore e Re, secondo il beneplacito del Padre invisibile, ogni ginocchio si pieghi in cielo, sulla terra e negli inferi » (I, 10, 1). Si osservi come questi passi sono un autentico centone di testi paolini e giovannei, ma perfettamente armonizzati in una visione personale.

Dopo di ciò rimane una terza serie di testi in cui compare la ricapitolazione e che aggiungono un'idea nuova. Questa umanità che Cristo assume nella sua pienezza concreta, che egli raduna nella totalità numerica, è una umanità che era caduta in potere del demonio. Il Verbo viene quindi a cercare ciò che era perduto e a riprendere a Satana ciò che egli aveva rubato. La ricapitolazione è quindi una ripresa, un nuovo inizio, l'inaugurazione di una creazione nuova, o piuttosto la ricreazione dell'unica creatura. È quanto la Volgata ha sottolineato traducendo *Ef.* 1, 10 con *instaurare omnia in Christo*. Questo aspetto è inseparabile dagli altri due, ma vi aggiunge un tratto essenziale: l'Incarnazione è redenzione.

Il Verbo viene a ricapitolare ciò che era perduto: « Egli ha ricapitolato la lunga successione degli uomini affinché ciò che avevamo perduto in Adamo, cioè l'essere a immagine e somiglianza di Dio, lo recuperiamo in Cristo » (*Adv. haer.*, III, 18, 1). Si constati sin dal primo testo l'allusione ad Adamo: la ricapitolazione implica infatti una relazione speciale con lui, nella misura in cui

essa è recupero di ciò che era stato compromesso da lui. Non si tratta piú di una relazione tipologica, ma, al contrario, di un contrasto. Cristo appare capo della nuova stirpe, come Adamo era stato principio dell'antica: « Egli ha ricapitolato in sé ciò che era stato modellato all'origine dal Padre, venendo a cercare ciò che era perduto » (V, 14, 2). È questo recupero la ragione dell'Incarnazione: « Egli non sarebbe venuto a cercare ciò se non avesse dovuto salvarlo. E non avrebbe ricapitolato queste cose in sé se lui stesso non fosse stato carne e sangue, secondo ciò che era stato modellato all'origine, salvando in sé, alla fine, ciò che era perito all'inizio in Adamo » (V, 14, 1). Cosí la redenzione è causa dell'Incarnazione, ma l'Incarnazione è condizione della redenzione.

Questa ripresa di Adamo è quella della natura umana, che era perita, ma, secondo quanto abbiamo visto, è pure quella degli uomini e specialmente di Adamo nella sua stessa persona. Poiché la vittoria di Cristo implica che egli rientri in possesso di tutto ciò che gli apparteneva: « Era necessario che il Signore, venendo verso la pecora sperduta e ricapitolando una tale economia e ricercando il suo plasma, salvasse l'uomo stesso che era stato fatto a immagine e somiglianza, cioè Adamo, dopo che questo avesse compiuto il tempo della pena dovuta alla disobbedienza, affinché Dio non fosse vinto né la sua sapienza apparisse impotente. Se in effetti l'uomo che era stato fatto da Dio per vivere, avendo perduto la vita per la ferita del serpente, non l'avesse ritrovata, ma fosse stato totalmente assorbito dalla morte, Dio sarebbe stato sconfitto e la malizia del serpente avrebbe prevalso nel suo disegno » (*Adv. haer.*, III, 23, 1).

La ricapitolazione appare come un ristabilimento della situazione che si verificò alle origini dell'umanità. Allora il primo Adamo è divenuto prigioniero di Satana. Cristo è il secondo Adamo che ne è la contropartita e riesce là dove il primo aveva fallito. Si arriva allora ad una formula come questa: « Il Signore ha ricapitolato in sé l'inimicizia (tra il serpente e il discendente della donna), fatto

uomo da una donna e schiacciando la testa del serpente » (*Adv. haer.*, IV, 40, 3; cfr. V, 21, 2). Cosí nel Cristo è la stessa creazione di Dio che era stata vinta la prima volta e che trionfa la seconda, assicurando a Dio la vittoria definitiva: « Dio, ricapitolando in sé l'uomo modellato all'origine, ha ucciso il peccato, espulso la morte, vivificato l'uomo » (III, 18, 7). Questo paragone dei due Adami confrontati a Satana all'origine e al termine della storia, suggerito in parecchi passi del Nuovo Testamento e particolarmente nel racconto della tentazione e in quello della Passione, è qui magistralmente esplicitato.

Citiamo un altro testo: « Egli ha ricapitolato tutte le cose, ricapitolando e ingaggiando la guerra contro il nostro nemico e schiacciando colui che all'origine ci aveva fatti prigionieri in Adamo » (*Adv. haer.*, V, 21, 1). Ireneo cita allora *Gen.* 3, 15-19 e *Gal.* 4, 4 e continua: « In effetti il nemico non sarebbe stato vinto legittimamente se dalla donna non fosse nato l'uomo che l'ha conquistato. Infatti è per mezzo della donna che egli ha dominato sull'uomo all'origine. Per questo il Signore si dichiara Figlio dell'Uomo, ricapitolando in sé quest'uomo originale, di cui è stato fatto ciò che è modellato secondo la donna, affinché, come per mezzo di un uomo vinto la morte è discesa nella nostra stirpe, cosí di nuovo per mezzo di un uomo vincitore noi saliamo alla vita » (*Adv. haer.*, V, 21, 1). La ricapitolazione designa il parallelismo inverso tra Adamo e Cristo.

Questo aspetto sembra a Ireneo cosí importante che vi ritorna altrove: « Come Adamo, il primo creato dalla terra incolta e ancora vergine, ricevette la sua sostanza, la sua formazione dalla mano di Dio, cioè dal Verbo di Dio (tutto è stato fatto da Lui: *Gv.* 1, 3); e il Signore ha preso della polvere dalla terra ed ha formato l'uomo, cosí, ricapitolando in sé Adamo, il Verbo stesso, traendo la propria esistenza da Maria, che era sempre vergine, aveva una generazione che ricapitolava quella di Adamo » (*Adv. haer.*, III, 21, 10). Qui siamo nel cuore del nostro problema: la ricapitolazione è proprio la riproduzione da

parte di Cristo di ciò che era stato il fatto di Adamo, ma su un piano superiore. E Ireneo continua: « Se infatti il primo Adamo aveva avuto un uomo per padre ed era nato dal seme dell'uomo, si direbbe a buon diritto che il secondo Adamo è nato da Giuseppe. Ma se Adamo è stato preso dalla terra e formato dal Verbo, occorreva che questo Verbo stesso, operando in se stesso la ricapitolazione di Adamo, avesse la somiglianza (*similitudo*) della sua generazione. Ma perché Dio non ha preso di nuovo della polvere, ma l'ha fatto nascere da Maria? Perché la formazione non fosse altra, né altro il salvato, ma costui fosse ricapitolato, essendo conservata la somiglianza » (III, 21, 10). Qui tutti gli aspetti sono riuniti: la ricapitolazione esige una somiglianza, e tuttavia una differenza (cfr. III, 18, 7).

Come la nascita di Adamo è figura della nascita di Cristo, cosí è della sua morte. Occorre leggere il testo di Ireneo: « Se secondo la successione dei giorni — per cui vi è un primo, un secondo, un terzo giorno — qualcuno vuol precisare in quale dei sette giorni Adamo è morto, lo troverà secondo la vita di Cristo. Ricapitolando infatti in sé tutto l'uomo dall'inizio alla fine, egli ha ricapitolato pure la morte. Per questo è chiaro che il Signore ha subito la morte in obbedienza al Padre il giorno in cui Adamo è morto in obbedienza a Dio. Per questo il Signore, ricapitolando in sé questo giorno, è venuto alla sua passione la vigilia del sabato, che è il sesto giorno della creazione, quello in cui l'uomo è stato creato dandogli una seconda creazione, a partire dalla morte, con la sua Passione » (*Adv. haer.*, V, 23, 2). Il punto di partenza del ragionamento di Ireneo è che Adamo è stato creato il sesto giorno; egli suppone che sia quello il giorno in cui ha mangiato il frutto proibito. Ora, Dio gli disse: « Il giorno in cui mangerete del frutto, morirete » (*Gen.* 2, 17). Se Adamo ha quindi mangiato di venerdí, è pure morto di venerdí. Ora, è di venerdí che Cristo è morto.

Abbiamo sinora tralasciato un aspetto della ricapitolazione, che è il parallelismo tra Eva e Maria. L'abbiamo già

incontrato in Giustino, ma Ireneo lo riprende e lo integra all'insieme del suo sistema: « La Vergine Maria si mostra obbediente dicendo: Ecco la serva del Signore, sia fatto di me secondo la vostra parola. Eva si mostra disobbediente: in effetti non ha obbedito, quando ancora era vergine. Come questa è stata causa, per sé e per tutto il genere umano, della morte, cosí Maria, con la sua obbedienza, ha causato la propria salvezza e quella di tutto il genere umano. Per questo la Legge chiama quella che era fidanzata, moglie di colui che l'aveva scelta, significando la ripresa (*recirculatio*) di Eva da parte di Maria, perché ciò che era stato legato non poteva essere slegato se i nodi dei lacci non si riflettevano all'indietro, in modo che i primi lacci fossero sciolti dai secondi e i secondi liberati dai primi » (*Adv. haer.*, III, 22, 4). Si vede l'immagine che vi sta sotto: due figure che possono essere applicate l'una sull'altra, ripiegate l'una sull'altra, perché la seconda riproduce la prima. Cosí bisognava che la ricapitolazione ripassasse per le strade che aveva preso la prima *plasmatio* per poterla restaurare ed elevare. È una stessa realtà che doveva essere ripresa e bisognava che questa somiglianza fosse marcata, o meglio, la ripresa non sarebbe stata reale se non fossero state le stesse cose ad essere riprese: il serpente vinto, Adamo salvato e la Vergine mezzo di salvezza. Qui la tipologia è l'espressione stessa della teologia: i dogmi del Cristo novello Adamo e della mediazione di Maria si basano sul significato tipologico del racconto della *Genesi*.

Ireneo riprende questo tema in modo piú completo ancora nel libro V: « È chiaro che, quando il Signore è venuto presso i suoi e li ha assunti con la condizione che lui stesso ha assunto, ed ha ricapitolato la disobbedienza che era stata fatta col legno, per mezzo dell'obbedienza che egli ha fatto col legno, e ha dissolto la seduzione con cui era stata colpevolmente sedotta la vergine Eva, già destinata ad un marito, la Vergine Maria, avendo già un marito, fu evangelizzata in modo salvifico dall'angelo della verità. Come quella era stata sedotta dalle parole di un

angelo in modo da separarsi da Dio, disprezzando il suo comandamento, cosí questa fu evangelizzata dalla parola di un angelo, in modo che essa ricevette Dio obbedendo al suo comandamento. Se una aveva disobbedito a Dio, l'altra si lasciò persuadere a obbedirgli, cosicché la Vergine Maria divenne l'avvocato della vergine Eva e, come la razza umana era stata asservita alla morte da una vergine, essa fu salvata da una vergine » (*Adv. haer.*, V, 19, 1).

Tutta questa dottrina è ripresa da Ireneo nella *Dimostrazione della predicazione apostolica*: « Come a causa del nostro padre Adamo noi eravamo tutti inviluppati e incatenati nella morte per la sua disobbedienza, era giusto e necessario che il giogo della morte fosse spezzato dall'obbedienza di colui che si era fatto uomo per noi. Perché la morte aveva stabilito il suo impero sul corpo... Nostro Signore ha preso un corpo simile a quello del nostro primo padre, allo scopo di trionfare cosí in Adamo su colui che in Adamo ci aveva mortalmente colpito. Ma da dove il nostro primo padre riceve il suo essere? Dalla volontà e dalla sapienza di Dio e dalla terra vergine. Volendo restaurare l'uomo, il Signore, incarnandosi, ha seguito la stessa economia. È nato da una Vergine per la volontà e la gloria di Dio. Fu a causa di una vergine disobbediente che l'uomo fu colpito e divenne soggetto alla morte; cosí pure è a causa della Vergine, docile alla parola di Dio, che l'uomo è stato rigenerato al focolare della vita... Era giusto che Eva fosse restaurata in Maria affinché, diventando una vergine avvocato di una vergine, la disobbedienza dell'una fosse cancellata e distrutta dall'obbedienza dell'altra... E questo peccato, cui il legno aveva dato origine, è stato cancellato dal legno dell'obbedienza sul quale è stato inchiodato il Figlio dell'uomo obbediente a Dio... » (*Dem.*, 31-34).

3. *Clemente, Ippolito, Origene*

L'opera di Ireneo si colloca tutta intera sul piano della catechesi, di cui è semplicemente una elaborazione. Tutt'altra cosa è con i dottori del terzo secolo che studiamo ora. La loro opera deriva per la maggior parte sia dall'elaborazione teologica, sia dalla speculazione gnostica; li studieremo quindi principalmente sotto questi aspetti. Ma nondimeno rimane il fatto che la loro opera è pure testimone della catechesi comune. Ciò si manifesta in particolare in ciò che costituisce il cuore di questa, i misteri della redenzione. Su questo punto essi non fanno che testimoniare l'insegnamento comune, ed è perciò che tale aspetto della loro opera studieremo in questo capitolo.

Insisteremo soprattutto sul tema piú diffuso, quello della redenzione come vittoria sulle potenze demoniache che tengono prigioniera l'umanità. Abbiamo incontrato questo tema in Giustino e l'abbiamo ritrovato in Ireneo; è comune a Clemente, a Ippolito e a Origene. Esso infatti appare legato alle strutture fondamentali della fede dei primi secoli e si riallaccia innanzitutto alla lotta contro il paganesimo, considerato come culto reso al demonio. Si radica poi nella liturgia battesimale, considerata come rottura con Satana, in antitesi con la colpa del primo Adamo. Infine si riallaccia ad alcuni motivi dominanti del Nuovo Testamento, in particolare *Col.* 2, 15. Questo tema non esclude d'altronde che si presentino altre interpretazioni della redenzione, come quella della riparazione dovuta a Dio per il peccato.

Vedremo che Clemente mostrava la caduta originale come la schiavitú nella quale sin dall'origine Adamo era caduto in potere del demonio. Subito dopo la caduta il Verbo di Dio comincia ad operare per liberare l'uomo prigioniero, ma è soltanto con la sua venuta sulla terra nell'Incarnazione che egli compie la sua liberazione: « Non è oggi il primo giorno che il Logos ha avuto pietà di noi a causa del nostro traviamento, è sin dal principio; e tuttavia non è che oggi, quando già eravamo perduti, che egli

è apparso per salvarci. Come unico è l'ingannatore che sin dall'origine trascina Eva alla morte ed ora gli altri uomini, cosí non abbiamo che un solo protettore, il Signore, che prima ci avvertiva per mezzo dei profeti ed ora ci invita apertamente a salvarci » (*Protrept.*, I, 7, 4). Cosí sin dall'inizio la storia del mondo è quella del conflitto tra due città, quella di Satana e quella di Cristo; l'Incarnazione non ne segnerà che il vertice.

Il *Protrettico*, descrivendo il Cristo come un novello Orfeo, ci dice che « egli non tarda, appena venuto, a spezzare la schiavitú amara imposta dalla tirannia dei demoni e a porci sotto il giogo dolce e umano della pietà » (*Protrept.*, I, 3, 2). L'azione redentrice è perciò essenzialmente la vittoria di Cristo su Satana. Questa vittoria, Cristo l'ha compiuta mediante la sua morte: « L'uomo che era reso libero dalla sua semplicità, quando giocava in Paradiso, essendo ancora il piccolo bambino di Dio, soccombendo alla propria voluttà, simbolizzata dal serpente, si trovò legato al peccato. Allora il Signore volle liberarlo dai suoi legami: imprigionato nella carne, domò il serpente, ridusse in schiavitú il tiranno, cioè la morte e, ciò che è piú inaudito, liberò quest'uomo prigioniero della corruzione con le proprie braccia stese » (*Protrept.*, XI, 111, 1-2). L'estensione delle braccia di Cristo sulla croce è l'azione che libera l'uomo, perché asservisce il tiranno. Altrove Clemente pone l'azione redentrice in relazione col sangue di Cristo: « Il Signore ci riscatta (ἀγοράζει) col suo sangue prezioso, liberandoci dai nostri antichi padroni, i peccati crudeli con i quali gli spiriti d'iniquità regnavano su di noi. Egli ci conduce alla libertà del Padre, alla partecipazione dell'eredità come figli e amici » (*Ecl. proph.*, 20, 1-2).

Clemente sottolinea in particolare quell'aspetto della redenzione che è la discesa di Cristo agli inferi, per liberare i santi dell'Antico Testamento che vi si trovavano prigionieri [23]: « Essendo risuscitato, il Signore ha evange-

[23] Cfr. W. Bieder, *Die Vorstellung der Hollenfahrt Jesu Christi.*

lizzato i giusti che erano nel riposo, li ha tratti di là, ha cambiato loro posto e tutti vivranno nella sua ombra (*Lam.* 4, 20). Poiché l'ombra della gloria del Salvatore è la sua venuta quaggiú; e l'ombra della luce non è tenebra, ma illuminazione » (*Exc. ex Theod.*, 18, 2). Nel libro VI degli *Stromata* scrive: « Il Signore ha annunciato il Vangelo a coloro che sono nell'Ade. Dice infatti la Scrittura: L'Ade disse alla morte: Non conosciamo il suo viso, ma abbiamo inteso la sua voce [24]. Non è il luogo che, avendo colto la voce, ha detto queste parole, ma coloro che erano stati posti nell'Ade e che si erano dati la morte, essendo saltati volontariamente nella morte come da una nave. Sono loro che hanno inteso la potenza della voce divina. La Scrittura non dice che il Signore ha evangelizzato coloro che erano periti nel diluvio, o piuttosto che erano incatenati, e coloro che erano chiusi nella prigione » (*Strom.*, VI, 6, 44, 5-45, 4). Come dimostra il seguito, Clemente pensa ad un'evangelizzazione seguita da una conversione, e non a una semplice liberazione.

Questa evangelizzazione e questa liberazione si rivolgono non soltanto ai giudei, ma pure ai pagani: « Ho mostrato nel *Secondo Stromata* che gli apostoli, seguendo il Signore, hanno evangelizzato coloro che si trovano nell'Ade. Bisognava infatti, io penso, che, come sulla terra, pure negli inferi i migliori dei discepoli imitassero il maestro, affinché l'uno conduca i giudei alla conversione e gli altri i pagani, cioè coloro che avevano vissuto nella giustizia secondo la Legge e la filosofia, ma non perfettamente » (*Strom.*, VI, 6, 45, 4). Si osservi l'idea di una discesa agli inferi che non è soltanto quella di Cristo, ma pure quella degli apostoli: ciò proviene da Erma (*Sim.* IX, 16, 5-7).

Questa liberazione è presentata volentieri da Clemente

Zurich, 1949, pp. 129-141; J. Daniélou, *Teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 325-345.

[24] Questa citazione, che si ritrova in Ippolito, *Elench.*, V, 8, è un *midrash* giudeo-cristiano, che faceva parte del *dossier* dei testi sulla discesa nascosta.

come un'illuminazione da parte del Cristo, sole della nuova creazione. Clemente può scrivere: « Dal cielo la luce ha brillato per noi, che eravamo sepolti nelle tenebre e imprigionati all'ombra della morte. Questa luce è la vita eterna, e tutto ciò che vi partecipa vive, mentre la notte evita la luce, sparisce per timore e cede il posto al giorno del Signore. È ciò che significa la « nuova creatura » (*Gal.* 6, 15), poiché il sole di giustizia, che passa ovunque nella sua cavalcata, visita ugualmente tutta l'umanità, imitando suo Padre, che « fa levare il suo sole su tutti gli uomini » (*Mt.* 5, 45). È lui che ha mutato il tramonto in oriente, la morte in vita con la sua crocifissione, che ha strappato l'uomo alla perdizione per trapiantarlo nel firmamento » (*Protrept.*, XI, 114, 1-4).

Si vedono tutti gli elementi che convergono qui. Cristo è il sole della nuova creazione, il sole di giustizia che era stato annunciato da Malachia (4, 2). Questa luce è un perpetuo oriente, una luce indefettibile che non conosce piú tramonto. Clemente ne vede il simbolo nel giorno del Signore, la domenica, che è per lui ad un tempo il giorno eterno della generazione del Logos, l'indomani del sabato, in cui Cristo è risuscitato e l'ottavo giorno escatologico che è al di là della settimana cosmica (*Exc. ex Theod.*, 63, 1; *Strom.*, VI, 16, 138, 1). Questa luce dà la conoscenza soprannaturale di Dio: « La dottrina della religione è un dono e la fede una grazia. Facendo la volontà di Dio, infatti, noi conosciamo questa volontà » (*Strom.*, I, 6, 38, 5). Ma questa conoscenza è vita; in effetti « ignorare il Padre è la morte, cosí come conoscerlo è la vita eterna, mediante partecipazione alla potenza incorruttibile » (*Strom.*, V, 10, 63, 8).

Il tema della liberazione compare anche in Ippolito: « Tutti coloro che Satana aveva legato nei suoi lacci, il Signore è venuto a liberarli dai legami della morte, a legare colui che, contro tutti, era il Forte, e a liberare l'umanità secondo la parola di Isaia: Allora egli dirà a coloro che sono nei legami: Uscite, e a coloro che sono nelle tenebre: Venite alla luce (*Is.* 49, 9) » (*Comm. in Dan.*, IV,

33). Ippolito si riferisce alla vittoria di David su Golia: « Il vero David è venuto. Egli ha distrutto la morte come si distrugge un leone e liberato il mondo dal peccato come da un orso; ha cacciato il lupo, il seduttore, schiacciato con il legno la testa del serpente e salvato Adamo dal piú profondo dell'Ade, come un gregge dalla morte » (*David et Goliath*, 11).

Ritroviamo la dottrina dell'evangelizzazione dei giusti dell'Antico Testamento chiusi negli inferi, ma essa si accompagna con un'idea che non era in Clemente e che non è nemmeno scritturistica, con una vittoria riportata da Cristo su Satana negli inferi: « Ogni potenza è stata data a Cristo in cielo, sulla terra e negli inferi: nel cielo, perché era il Logos sorto dal cuore del Padre prima di tutte le cose; negli inferi perché è stato contato tra i morti, evangelizzando le anime dei santi e trionfando sulla morte con la sua morte » (*De Antichr.*, 26). Cosí la discesa agli inferi è una vittoria sulla morte che teneva prigionieri i santi e procura la loro liberazione.

Ippolito non conosce una discesa degli apostoli col Cristo agli inferi, ma, al contrario, si incontra in lui l'idea che Giovanni Battista vi abbia preceduto il Cristo. In un bel passo egli mostra che Giovanni Battista « è stato in tutto il precursore e l'araldo del nostro Salvatore, annunciando a tutti la luce del cielo venuta in questo mondo. È stato il suo precursore nel seno di sua madre, trasalendo di gioia nel vedere il Verbo di Dio concepito nel seno della Vergine Santa; dopo di ciò, nel Giordano egli designa il Salvatore di Israele e dice: Ecco l'Agnello di Dio. Anche lui è stato il primo ad evangelizzare coloro che si trovano nell'Ade, essendo stato messo a morte da Erode: ivi pure è stato precursore, significando che il Salvatore stava per recarsi anche là per liberare (λυτρούμενον) le anime dei giusti dalla potenza della morte » (*De Antichr.*, 45)[25].

[25] Tutti questi temi si ritrovano in Origene. Cfr. J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1950, p. 243.

Peraltro Ippolito presenta la redenzione sotto il suo aspetto di sacrificio espiatorio: « Tutti i re e i sacerdoti sono nominati Cristi, perché venivano unti con olio santo. Portando il nome del Signore essi lo annunciavano in figura, sino al giorno in cui discese dai cieli il re e sacerdote perfetto, che fu il solo a compiere la volontà del Padre, secondo quanto è scritto nel *Libro dei Re*: Susciterò un sacerdote fedele che farà tutto secondo il suo cuore (*I Sam.* 2, 35). Per indicare i tempi in cui queste cose accadranno, dice l'angelo: Dopo le sette settimane vi saranno 62 settimane. Questo perché il Sacerdote dei Sacerdoti compaia nel mondo e colui che toglierà i peccati del mondo, sia indicato chiaramente a tutti secondo le parole di Giovanni: Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo. È nello stesso senso che parla Gabriele, quando dice: Per cancellare le iniquità ed espiare le colpe (*Dan.* 9, 24) » (*Comm. in Dan.*, IV, 30-31).

È evidente l'interesse di questo passo. Da una parte il tema del gran sacerdote è in relazione con quello dell'agnello pasquale, il che ci dimostra proprio che siamo nella stessa linea teologica; in secondo luogo le idee essenziali sono quelle di espiazione, di cancellazione del peccato, cioè le idee fondamentali legate a questo tema sacerdotale. Osserveremo infine che il sacerdote perfetto è quello che fa la volontà del Padre, il che ci introduce nell'aspetto piú profondo della teologia del sacrificio. Il sacrificio glorifica il Padre perché è il riconoscimento della sovrana santità della sua volontà e si oppone cosí al peccato, che è propriamente il disprezzo di tale santità della volontà divina. Ippolito poi, descrivendo l'abito del gran sacerdote, vi mostra il simbolo dell'effetto della redenzione: « Il Cristo, vestito con una tunica variopinta, ha mostrato in mistero la varietà dell'aspetto dei carismi: i diversi colori mostravano che le diverse nazioni che attendevano la venuta di Cristo hanno il potere di essere tessute di carismi vari » (*Comm. in Dan.*, IV, 36).

Origene darà alla teologia della vittoria di Cristo sulle potenze un mirabile sviluppo. La vita di Cristo appare sin

dall'inizio come un conflitto con queste potenze diverse (*Hom. in Luc.*, 30-31; *Contra Cels.*, VI, 45). La δύναμις che è in lui — egli è la μεγάλη δύναμις — indebolisce le potenze contrarie sin dalla sua Incarnazione: « Quando Gesú è nato, allorché la moltitudine delle milizie celesti, come Luca racconta e come io credo, ha lodato Dio con queste parole: *Gloria in excelsis Deo*, a causa di ciò le potenze sono state indebolite, essendo confutata la loro magia e dissolta la loro operazione. Ed esse sono state disfatte, non soltanto dagli angeli che sono discesi in questo luogo terreno (περίγειον) a causa della nascita di Gesú, ma dalla forza di Gesú e dalla divinità che è in lui. Pure i Magi, volendo vanamente compiere ciò che facevano prima con incantesimi e sortilegi, cercarono la causa presentendo che essa era grande; e vedendo un segno divino nel cielo, vollero vedere che cosa significasse. Compresero che l'uomo annunciato con questo segno era piú potente di tutti i demoni che avevano l'abitudine di apparire loro e di servirli. Essi vollero adorarlo » (*Contra Cels.*, I, 60)[26]. Ma prima della resurrezione, essi esercitano ancora la loro potenza. Cosí « quando Pietro dice a Gesú: Ciò non accadrà, e Gesú gli risponde: Allontanati da me Satana, colui che faceva proferire queste parole a Pietro era uno degli spiriti che non era ancora stato vinto dal legno, né messo in mostra con coloro di cui è scritto: Spogliando i principati e le potestà, li ha messi in mostra trionfando su di loro con la Croce (*Col.* 2, 15) » (*Comm. in Matt.*, XII, 40).

Sono la Passione e la Resurrezione di Cristo che operano lo spodestamento delle potenze conformemente a *Col.* 2, 15, che ritroviamo ovunque come *leitmotiv*: « La croce di Nostro Signore Gesú Cristo fu duplice. Il Figlio di Dio è stato crocifisso visibilmente sulla croce, ma invisibilmente su questa croce è stato infisso il diavolo con i suoi principati e le sue potestà. Ciò non ti apparirà forse vero se io ti porto la testimonianza di Paolo: Ha spogliato i principati e le potestà e li ha messi in mostra trionfando

[25] Cfr. Giustino, *Dial.*, LXXVIII, 9.

su di loro con la croce? Vi è dunque un duplice aspetto della croce del Signore: l'uno, quello di cui l'apostolo Pietro dice che il Cristo crocifisso ci ha lasciato un esempio, e il secondo, per il quale questa croce fu il trofeo della sua vittoria sul diavolo, per cui è stato ad un tempo crocifisso e glorificato » (*Hom. in Jos.*, VIII, 3)[27]. E altrove Origene mostra la duplice azione di Cristo sulla croce, che spoglia le potenze e apre il Paradiso: « Come a colui che ha confessato ha aperto le porte del Paradiso dicendo: Oggi sarai con me in Paradiso, e con ciò vi dà l'accesso, che aveva interdetto poco fa ad Adamo peccatore, a tutti coloro che credono in lui — chi altro infatti poteva allontanare la spada di fuoco che era stata posta per custodire l'albero della vita e le porte del Paradiso? —, così al di fuori di lui nessun altro poteva spogliare i principati, le potenze e i principi di questo mondo di cui parla l'apostolo e condurli nel deserto dell'inferno, se non soltanto colui che ha detto: Ho vinto il mondo » (*Hom. in Lev.*, IX, 5; cfr. *Hom. in Num.*, XVI, 3; XVII, 6; XVIII, 4; *Comm. in Matt.*, XII, 18; *Comm. in Iob.*, I, 28; VI, 55; *Comm. in Cant.*, 3; Baehrens, 222).

Questo significato della Passione Origene lo spiega altrove. Egli mostra « come il Padre ha consegnato suo Figlio alle potenze malvagie nel suo amore per noi. Queste a loro volta lo consegnarono agli uomini perché lo mettessero a morte, affinché la morte, sua nemica, lo tenesse in suo potere, allo stesso modo di coloro che muoiono in Adamo. Il diavolo, infatti, ha la potenza della morte, non di questa morte mediocre e indifferente, secondo la quale muoiono coloro che sono composti di un'anima e di un corpo, ma di quella che è avversaria e nemica di colui che ha detto: Io sono la vita. Ora, il Padre, non ha risparmiato suo Figlio affinché coloro che l'hanno preso e consegnato nelle mani degli uomini siano messi in ridicolo da colui che abita nei cieli e siano ridicolizzati dal Signore,

[27] Cfr. *Colloqui con Eraclide*, 8 e J. Crehan, *The Dialektos of Origen and John 20, 7*, in « TS », XI (1950), pp. 368 ss.

come coloro che hanno determinato senza saperlo il rovesciamento del loro potere, quando hanno ricevuto il Figlio consegnato loro dal Padre, che è risuscitato il terzo giorno, distruggendo la morte, sua nemica e rendendoci conformi non soltanto alla sua morte, ma alla sua resurrezione » (*Comm. in Matt.*, XIII, 9)[28].

Vediamo comparire qui il fondo della dottrina paolina della redenzione, colto bene da Origene. Il diavolo e la morte sono una stessa potenza malvagia; essa ha creduto di trionfare sul Cristo, suo nemico, ma questa vittoria apparente in realtà è stata la sua disfatta, poiché Cristo, caduto in potere della morte, ha abbattuto la potenza della morte risuscitando dai morti. Il diavolo è stato quindi ingannato. I Padri hanno posto l'accento su questo disinganno del demonio. Tale dottrina è stata molto criticata, ma per non averne compreso il senso profondo. Essa non è che l'eco delle parole di Paolo, che si rivolge ironicamente alla morte dopo che questa è stata ingannata: « O morte, dov'è la tua vittoria? A chi ha dato la sua anima in riscatto (λύτρον) per molti? Non a Dio. Allora al Maligno? Costui, infatti, ci ha avuti in suo potere sino a che l'anima di Gesú gli è stata data in riscatto per noi, e che egli si è lasciato ingannare, credendo di poter dominare su di lei e non vedendo che non poteva riuscire con i suoi sforzi a trattenerla. Per questo la morte, dopo aver creduto di dominare su di lui, non domina piú, poiché egli è libero tra i morti e piú forte della potenza della morte, e forte al punto che tutti coloro che vogliono seguirlo tra quelli che sono sotto la potenza della morte, lo possono, non avendo la morte piú forza contro di loro » (*Comm. in Matt.*, XVI, 8; cfr. pure *Comm. in Ioh.*, VI, 18; VI, 53; *Hom. in Ex.*, VI, 9; *Comm. in Rom.*, V, 1; V, 10).

Rimane il fatto che questa vittoria di Cristo, acquisita sulla croce, dovrà prolungarsi dapprima in ogni uomo dove le potenze dovranno essere a loro volta spodestate:

[28] La passione celeste, identificata con la discesa agli inferi, è posteriore alla resurrezione (*Hom. in Lev.*, IX, 5; *Comm. in Ioh.*, VI, 56).

« Ciascuno di coloro che sono crocifissi con il Cristo spoglia i principati e le potenze e li mette in mostra, trionfando di loro sulla croce, o piuttosto Cristo opera in essa » (*Comm. in Matt.*, XII, 25). Piú particolarmente il martirio continua questa vittoria di Cristo sulla morte e sul demonio e questa liberazione degli uomini: « Esso spoglia con lui i principati e le potestà e trionfa con lui prendendo parte alle sue sofferenze e alle vittorie che ne risultano » (*Exhort. ad mart.*, XLI). Con ciò la potenza dei demoni è spezzata (*Comm. in Ioh.*, VI, 54). Cosí appare l'utilità, l'ὠφέλεια del martirio. I demoni se ne rendono conto cosí bene che temono il martirio e cercano di rallentare le persecuzioni (*Contra Cels.*, VIII, 44).

Possiamo osservare a questo proposito che la teologia della redenzione si colloca nella linea di Origene, cristiano del tempo dei martiri, e per conseguenze nella prospettiva della comunità cristiana dei tempi primitivi, col suo senso del conflitto tra le potenze del male incarnate nell'idolatria. È l'Origene uomo di Chiesa che compare [29], e si può dire che tutta una parte della sua teologia sia in questa linea. Martire e dottore ad un tempo, bisogna dire che la sua teologia partecipa dei due carismi ed è qui forse ciò che dà ad essa il suo accento speciale. Essa non può essere ridotta a nessuno dei due aspetti, che mescolano le loro acque nella sua opera. Vi è un'esperienza della vita cristiana concreta che guida tutto un settore del suo pensiero, e la sua teologia della redenzione si riallaccia a questa esperienza.

Occorre citare un testo in cui tutto il mistero della redenzione in questa prospettiva è splendidamente evocato: « Che bisogna dire dell'Agnello di Dio che è stato sacrificato per togliere il peccato del mondo, che col suo proprio sangue ha strappato l'atto di credito che era contro di noi e l'ha tagliato a metà, avendolo affisso alla croce

[29] Questo aspetto è stato giustamente valorizzato da H. de Lubac (*Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, pp. 47-92).

affinché non si trovi piú alcuna traccia dei peccati compiuti e che, spogliando i principati e le potenze, li ha messi in mostra trionfando su di loro mediante la croce? Per questo, afflitti nel mondo, noi impariamo a confidare, sapendo che la causa di questa fiducia sta nel fatto che il mondo è vinto, poiché è chiaro che esso è sottomesso al suo vincitore. Cosí pure tutte le nazioni, liberate da coloro che dominavano per l'innanzi, lo servono, poiché egli ha liberato il povero dal potente, con la sua Passione. Cosí questo Salvatore, essendo il Calunniatore umiliato a causa della propria umiliazione, sta come un sole intelligibile davanti alla Chiesa scintillante, chiamata simbolicamente luna, di generazione in generazione (*Comm. in Ioh.*, VI, 56; cfr. pure *Hom. in Gen.*, I, 5; I, 7; *Comm. in Ioh.*, VI, 55).

Al mistero della Passione seguono quelli dell'Ascensione e della Resurrezione, secondo l'ordine stesso del *Simbolo*: « Quando avanza vittorioso e carico dei suoi trofei, col suo corpo risuscitato dai morti, alcune potenze dicono: Chi è costui che arriva da Edom, che viene con i suoi abiti coperti del sangue di Bosra? (*Is.* 63, 1). Ma coloro che lo precedono dicono a quelli che presiedono alle porte celesti: Alzate le vostre porte, principi. Alzatevi, porte eterne, e il Re di gloria entrerà (*Sal.* 23, 7). Essi interrogano ancora vedendo per cosí dire la sua destra insanguinata e lui tutto pieno dei suoi atti di valore: Perché i tuoi abiti sono rossi come colui che ha pigiato al torchio? (*Is.* 63, 2). Dopo essere salito in alto, avendo fatto schiava la prigionia, è disceso portando carismi diversi (*Ef.* 4, 8) e le lingue di fuoco divise tra gli apostoli e gli angeli santi per assisterli in ogni azione ed aiutarli. Compiendo tutte queste cose egli compiva la volontà del Padre, che l'aveva consegnato agli empi, piú che la propria. Portando al mondo intero i suoi servizi (poiché Dio riconcilia il mondo con se stesso nel Cristo), (*II Cor.* 5-19), porta i suoi benefici seguendo un'economia, non accogliendo subito lo sgabello dei piedi, cioè tutti i suoi nemici. Il Padre dice al Signore: Siediti alla mia destra sino a che io non metta i tuoi

nemici ai tuoi piedi (*Sal.* 109, 1). Ed è ciò che ha luogo sino a che l'ultimo nemico, la morte, non sia vinto » (*Comm. in Iob.*, VI, 57).

Questo testo costituisce uno dei piú notevoli compendi della catechesi antica. I grandi misteri di Cristo, Passione, Resurrezione e Ascensione, vi sono ricordati e sono commentati per mezzo dei *testimonia* ereditati dalla comunità apostolica. La Passione è presentata nella prospettiva di *Col.* 2, 15 come vittoria sulle forze del male, e il senso teologale dell'Ascensione è espresso da un gruppo di testi dell'Antico Testamento che appartenevano a dei *testimonia* arcaici e che Origene raccoglie in una prodigiosa evocazione [30]. Si noti in particolare la ripresa da parte di Origene del commento che Paolo aveva fatto del *Salmo* 109, il quale mostrava la successione dell'Ascensione, dell'insediamento alla destra e della Parusia, successione che si era iscritta nella catechesi [31]. Il *Simbolo* menziona l'insediamento alla destra tra l'Ascensione e la Parusia; nessun testo è cosí piú vicino al commento del *Simbolo*. Esso ci mostra pure il posto che i *testimonia* hanno tenuto nella elaborazione della catechesi. È ad essi che dobbiamo ora arrivare.

[30] Cfr. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951², pp. 409-429.
[31] Cfr. J. Daniélou, *La session à la droite*, in *Studia Evangelica*, Berlin, 1959, pp. 689-699.

Parte terza

La dimostrazione evangelica

Introduzione

Lo studio dell'atteggiamento dei primi dottori cristiani nei confronti di Omero e di Platone ha costituito un approfondimento di ciò che abbiamo chiamato il discorso missionario: bisognava che i cristiani si definissero ad un tempo nella loro continuità, nel loro superamento e nella loro rottura nei confronti dell'ellenismo. Si tratterà ora del loro atteggiamento nei confronti dell'Antico Testamento. Per Giustino, per Clemente Alessandrino, piú tardi per Eusebio, i due accostamenti sono paralleli: nei due casi si tratta di una continuità, di un superamento e di una rottura. Parimenti noi abbiamo a che fare ad un tempo con un confronto concreto, quello tra cristiani e giudei, e con una discussione teorica, quella del rapporto tra le due alleanze [1]. Se il cristianesimo è il sorgere di una realtà completamente nuova, esso si afferma pure come legittimo erede della ragione ellenica e della fede biblica.

La questione dell'uso dell'Antico Testamento da parte dei Padri della Chiesa ha molteplici aspetti. Essi ereditano da tradizioni esegetiche diverse. Basta riferirsi al libro di J. Bonsirven per scoprire quanta varietà presentasse già l'esegesi giudaica palestinese [2], e le scoperte di Qumrân ci hanno aperto ancora delle nuove prospettive. Tramite Filone Alessandrino vediamo che il giudaesimo ellenistico conosceva parecchie scuole prima della nostra era, dal letteralismo piú materiale sino all'allegorismo piú sfrenato. Filone personalmente ha inaugurato un'allegoria morale che vede nei racconti della Bibbia un simbolo dell'itine-

[1] Cfr. M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948, pp. 189-208.
[2] J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939

rario dell'anima verso Dio. Lo gnosticismo ha suscitato a sua volta un'esegesi propria, in cui gli avvenimenti della Scrittura diventano delle immagini visibili delle realtà del pleroma.

I cristiani erediteranno questi diversi tipi di interpretazione, che fanno parte della cultura del loro tempo, ma l'essenziale dell'esegesi cristiana non è qui. Il rapporto del Nuovo Testamento con l'Antico tocca il cuore stesso del messaggio cristiano. Cristo nel Vangelo si presenta come realizzante l'avvenimento escatologico annunciato dai profeti di cui le realtà dell'antica alleanza costituivano l'abbozzo. Ciò continua a costituire nei primi tre secoli il movente stesso della dimostrazione cristiana. L'argomento fondamentale sul quale i Padri basano le loro affermazioni riguardanti Cristo è che questi realizza quanto avevano annunciato le profezie. La relazione tra i due Testamenti su questo piano non è il prodotto di nessuna scuola: è il bene comune della Chiesa. Essa non corrisponde a ciò che noi chiamiamo esegesi letterale, che riguarda le realtà dell'Antico Testamento in se stesse, né a ciò che chiamiamo esegesi allegorica, che ricopre le molteplici utilizzazioni possibili della Scrittura considerata come un insieme di simboli. Essa riguarda la relazione storica tra i due momenti del disegno di Dio, e quando stabiliamo le corrispondenze teologiche tra questi momenti per enucleare le leggi dell'azione divina, la chiamiamo tipologia, conformandoci all'uso dei Padri.

È questa tipologia l'elemento essenziale permanente dell'esegesi patristica; sarà essa perciò l'oggetto della nostra esposizione. La si incontra in tutti gli autori; del resto essa fa parte dell'insegnamento cristiano elementare. Noi tenteremo di ritrovare questo insegnamento; qui non siamo piú quindi sul piano del discorso missionario, ma su quello della catechesi comune. Dopotutto è nella catechesi che questa tipologia ci appare allo stato puro, per esempio nella *Dimostrazione della predicazione apostolica* di Ireneo. Peraltro la ritroviamo nell'omiletica: essa costituisce lo sfondo dell'*Omelia sulla Passione* di Melitone. In Ori-

gene essa si applica piú direttamente all'anima cristiana, mentre in Metodio si colora di immagini greche. Studieremo infine la sopravvivenza nel cristianesimo dei primi secoli dell'allegorismo filoniano e dell'anagogismo gnostico che derivano da altre preoccupazioni.

Capitolo primo

Giustino e l'Antico Testamento

Il problema dell'Antico Testamento sta al centro delle controversie del secondo secolo. Il cristianesimo ellenistico, liberato sociologicamente dal giudaesimo, conserva ciononostante le Scritture giudaiche, e deve giustificare questa pretesa. Esso trova di fronte a sé da una parte il giudaesimo che contesta la legittimità di questa appropriazione, ma anche lo gnosticismo che rifiuta l'Antico Testamento nella sua totalità. Si pone perciò il problema di collocare l'Antico Testamento al suo posto, in modo da mostrare in che cosa esso è superato e in che cosa è sempre valido. La questione che ci interessa non è perciò il fatto stesso dell'uso dell'Antico Testamento da parte della Chiesa: questo, gli autori che studiamo, l'hanno ricevuto dal cristianesimo originario. Essi dispongono di raccolte di *testimonia* comprendenti i testi maggiori della Scrittura che riguardano il cristianesimo. Giustino e Ireneo utilizzano queste raccolte preesistenti [1].

Ma il problema dei nostri autori è mostrare perché l'uso dell'Antico Testamento che ne fanno i cristiani è il solo legittimo. Ciò suppone innanzitutto la critica delle istituzioni giudaiche nel loro ordine proprio e la giustificazione del loro compimento nel cristianesimo. È quanto troviamo in Giustino, il quale eredita da una tipologia neotestamentaria e giudeo-cristiana, ma ne fa per primo la teoria. Tuttavia la sua teologia dell'Antico Testamento ri-

[1] Ciò può essere considerato come certo dopo la dimostrazione di A. Benoit, *Saint Irénée*, cit., pp. 82-87; 96-101. Era già così per la *Lettera di Barnaba*, come ha stabilito P. Prigent, *L'Epître de Barnabé et le recueil des Testimonia*, Paris.

mane negativa. È Ireneo che per primo mostra il fondamento ultimo della relazione tra i due Testamenti, elaborando una teologia della storia, di cui d'altra parte trae alcuni elementi dall'ellenismo contemporaneo. Questa relazione trova infine la sua giustificazione ultima nel fatto che l'Antico Testamento stesso annunzia l'avvento escatologico di un ordine nuovo: è là propriamente la *demonstratio evangelica*, che giustifica secondo l'Antico Testamento stesso l'affermazione del compimento di questo nel Nuovo.

Presentando le cose in questo modo, seguiamo l'ordine stesso delle opere che studiamo. F. M. Sagnard ha dimostrato che il *Dialogo con Trifone* di Giustino comprendeva una prima sezione che stabiliva « la caducità della Legge Antica » e il suo carattere figurato; poi le altre sezioni sono una dimostrazione mediante le profezie della verità del cristianesimo[2]. La *Demonstratio* di Ireneo comprende innanzitutto un'esposizione che mostra nell'Antico Testamento la preparazione e la prefigurazione del Nuovo; poi una seconda sezione riprende i misteri di Cristo portando in sostegno di ciascuno di essi i testi profetici che lo dimostrano. Giustino distingue d'altronde chiaramente i τύποι, che sono degli avvenimenti suscitati dallo Spirito Santo, e i λόγοι, che sono parole ispirate (*Dial.*, XC, 2; CXIV, 1). Affronteremo innanzitutto lo studio dei τύποι, poi quello dei λόγοι.

1. *L'esegesi tipologica di Giustino*

La posizione di Giustino rispetto al giudaesimo è meno radicale di quella di *Barnaba*, ma ancora assai drastica. Giustino distingue innanzitutto nella Legge le prescrizioni di morale naturale che sono immutabili e le prescrizioni legali (*Dial.*, XLIV, 2; LXVII, 10), che non sono

[2] F. M. Sagnard, *Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon?*, in *Mél. de Ghellinck*, Gembloux, 1951, I, pp. 171-182; P. Prigent, *Justin et l'ancien Testament*, Paris, 1964.

necessarie. Giustino ne dà parecchie ragioni. Anche sotto la legge esse hanno conosciuto delle eccezioni (XXVII; XXIX, 3); cosí è per il sabato: « Forse Dio voleva far peccare i sacerdoti che offrono sacrifici in giorno di sabato? » (*Dial.*, XXVII, 5). Ciò riprende l'argomento di Cristo in *Mt.* 12, 5. I Padri formeranno un florilegio di queste violazioni dell'Antico Testamento: presa di Gerico in un giorno di sabato, i Maccabei che combattono di sabato.

Una seconda ragione sta nel fatto che queste regole non sono state rispettate dai patriarchi, i quali tuttavia sono stati salvati (*Dial.*, XXVII, 5): « Coloro che sono stati chiamati giusti prima di Mosè e di Abramo ed erano cari a Dio, non erano stati circoncisi e non osservavano il sabato. Perché Dio non ha insegnato loro queste pratiche? ». Un'altra ragione è che Dio non tiene conto del sabato nell'organizzazione del mondo: « Dio amministra il mondo in quel giorno allo stesso modo che negli altri » (*Dial.*, XXIX, 3). Questo argomento è avviato nel Vangelo; Gesú risponde ai farisei che lo rimproverano di violare il sabato: « Il Padre mio opera ed io pure opero » (*Gv.* 5, 17). Una quarta ragione sta nel fatto che queste pratiche sono osservate da dei popoli pagani (*Dial.*, XXVIII, 3); quanto al fatto che Cristo le abbia osservate, ciò rientra nell'οἰκονομία, il piano progressivo della salvezza (LXVII, 6). Bisogna quindi riconoscere che esse non sono necessarie (XL, 1).

Perché Dio allora le ha stabilite? Giustino non va cosí lontano come *Barnaba*, il quale affermava che Dio non aveva mai voluto che esse fossero messe in pratica. Sostiene che Dio ha voluto imporle ai giudei, ma unicamente a causa della loro durezza di cuore. Vedendoli incapaci di reggere una legge spirituale, ha dato loro una legge esteriore: « I sacrifici da parte vostra non li accetta. E se ve li ha ordinati una volta non è perché ne avesse bisogno, ma è a causa dei vostri peccati. Per di piú, il tempio, quello che si chiama tempio di Gerusalemme, non lo chiamò casa sua perché ne avesse bisogno, ma affinché anche con questo gli rimaneste devoti e non cadeste nell'idola-

tria [3]... Se noi non ammettiamo ciò, arriviamo a delle concezioni assurde, per esempio che non è lo stesso Dio che esisteva ai tempi di Henoch e di coloro che non osservavano il sabato, poiché è Mosè che ha ordinato di farlo... È perché gli uomini sono stati dei peccatori che colui che è sempre lo stesso ha prescritto queste ordinanze ed altre simili » (*Dial.*, XXII, 11; XXIII, 2).

Cosí le osservanze non sono una gloria per i giudei, bensí un segno della loro ingiustizia (*Dial.*, XXI, 1). Ma esse sono pure — e qui Giustino si collega a *Barnaba* — delle figure di realtà future: « Il mistero dell'agnello che Dio ha ordinato di immolare come Pasqua era tipo del Cristo » (*Dial.*, XL, 1); « L'offerta del frumento era il tipo del pane del rendimento di grazie » (XLI, 1); « Io posso, prendendole una ad una, dimostrare che tutte le altre prescrizioni di Mosè sono dei tipi (τύποι), dei simboli, degli annunci di ciò che deve accadere nel Cristo » (XLII, 4). Questo significato tipico permette a Giustino di risolvere il problema, che preoccupava tanto giudei e cristiani di allora, di ciò che è indegno di Dio nell'Antico Testamento: « Si potrebbe accusare Mosè di violare la Legge, poiché lui stesso ha prescritto che non vi fosse immagine di nessuno e poi ha fatto il serpente di bronzo. Avremo cosí poco discernimento da prendere queste cose tali e quali, come fanno i vostri maestri, e non come dei simboli? » (*Dial.*, CXII, 1-2).

I giudei ignorano questo significato dell'Antico Testamento: leggono senza comprendere (*Dial.*, XXIX, 2). « Cristo rimane nascosto per te; tu leggi senza comprendere » (CXIII, 1; cfr. XXIX, 2). Questa incomprensione stessa è un castigo (LV, 3); tuttavia Dio « ha fatto eccezione per alcuni ai quali, per un favore della sua misericordia, ha lasciato il germe della salvezza » (LV, 3). Questa intelligenza dell'Antico Testamento è la γνῶσις (CXII, 3), che non è stata data se non ad un piccolo numero sin dall'An-

[3] Cosí pure il sabato è prescritto per « far conservare il ricordo di Dio » (*Dial.*, XIX, 6).

tico Testamento: « Nessuno poteva comprendere (le profezie della Passione) sino a che Cristo stesso non avesse persuaso gli apologisti che queste cose si trovavano chiaramente annunciate dalle Scritture » (LXXVI, 6); la colpa dei giudei consiste cosí nell'attaccarsi ad un'esegesi puramente letterale che li distoglie dal senso figurato: « I vostri maestri, per quanti sono, si limitano a spiegarvi perché non si parla di cammelli femmina (*Gen.* 32, 15) o, ancora, perché vi sono tante misure di frumento nelle oblazioni. Le loro spiegazioni sono misere e terra-terra, e quanto ai punti importanti, che richiederebbero che li si studiasse, non osano mai parlarne o spiegarli » (*Dial.*, CXII, 4). Sappiamo infatti che il Midrash Rabba tratta questi problemi riferendoli al R. Simone ben Gamaliel, contemporaneo di Giustino.

Giustino continua precisando il suo pensiero: « Ecco ciò che io dico: Giosuè, come vi è spesso ripetuto, si chiamava Osea, ed è Mosè che l'ha chiamato Giosuè (*Num.* 13, 16-20). Tu non chiedi la ragione per la quale ha fatto ciò, cioè che Cristo rimane nascosto per te, tu leggi senza capire... Al contrario voi fate della teologia sulla ragione per cui è stata aggiunta una *alpha* al nome di Abramo o una *rho* a quello di Sara » (*Dial.*, CXIII, 1-2). Noi conosciamo delle lunghe discussioni tramandateci da Filone su tale questione dell'*alpha* di Ἀβραάμ e delle *rho* di Σάρρα (*De mut. non.*, 8), ed è vero che l'esegesi rabbinica praticava un letteralismo talvolta meschino e inintelligente. A ciò Giustino oppone la ricerca del significato figurato dei personaggi e delle istituzioni che costituisce il senso vero e nascosto delle Scritture. Questa esegesi figurativa in lui si pone sul prolungamento della tipologia del Nuovo Testamento e del giudeo-cristianesimo. Egli sottolinea che non si tratta di un simbolismo del testo, ma di quello degli avvenimenti o delle istituzioni stesse (σύμβολα ἔργων) (*Dial.*, LXVIII, 6). Ciò distingue radicalmente la tipologia di Giustino dall'allegoria ellenistica.

I termini impiegati per designare questo senso tipico sono diversi. C'è innanzitutto τύπος (*Dial.*, XC, 2), che è

definito mirabilmente: « Talvolta lo Spirito Santo ha fatto in modo che si produca visibilmente qualcosa che era una figura (τύπος) dell'avvenire » (*Dial.*, CXIV, 1). L'agnello pasquale è tipo (τύπος) del Cristo immolato (XL, 1); l'offerta del frumento è figura (τύπος) dell'Eucaristia (XLI, 1); le corna dell'unicorno (*Deut.* 33, 17) sono figure (τύποι) della croce (XCI, 2; cfr. pure XCI, 3, 4; CXI, 1, 2; CXXXI, 4); Giacobbe è una figura (τύπος) di Cristo. Il termine τύπος in questo senso è paolino (cfr. *Rom.* 5, 14; *I Cor.* 10, 6). Lo si ritrova in *Barnaba* (VII, 3, 7, 10; VIII, 1; XII, 2, 5, 10; XIII, 5); in Giustino compare come il termine tecnico per designare la corrispondenza storica tra i due Testamenti.

Giustino è il primo a utilizzare σύμβολον nello stesso senso [4]. L'agnello fissato sullo spiedo è un simbolo della sofferenza della croce (*Dial.*, XL, 3). Le 12 campanelle della veste del gran sacerdote sono il simbolo (σύμβολον) dei dodici apostoli (XLII, 1); l'asinello senza basto è un simbolo delle nazioni (LIII, 4). Il termine è qui assimilato a προαγγελία. L'albero della vita è simbolo di Cristo (LXXXVI, 1). La pietra su cui sta Mosè è simbolo del Cristo (XC, 5); i capri immolati sono il simbolo della Parusia (CXI, 1); il cordone di scarlatto di Rahab è un simbolo del sangue di Cristo (CXI, 4) (cfr. *I Clem.*, XII, 7); Noè e i suoi sette compagni dell'arca sono il simbolo dell'ottavo giorno (CXXXVIII, 1); le diverse figure della croce sono « dei simboli (CXXXI, 4) proclamanti in anticipo tutto quanto riguardava il Cristo ». Altrove si parla di « tutti i simboli del tempo del diluvio » (CXXXVIII, 3).

Si osservi che Giustino non usa mai il termine ἀλληγορία, che era ugualmente estraneo a *Barnaba* e non compare che sotto l'influenza della retorica greca: sarà il caso degli alessandrini. Peraltro si osservi come l'ambito delle figure appaia limitato ad un certo numero di temi privilegiati. Non si tratta quindi in alcun modo di voler allegorizzare tutto il testo della Scrittura, come faceva Filone.

[4] Cfr. R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, cit., pp. 136-137.

Siamo in un mondo assolutamente diverso, che deriva piú dalla teologia della storia che dall'esegesi dei testi e che riguarda soltanto un certo numero di episodi o di istituzioni che già una tradizione anteriore interpretava come avente una relazione col Nuovo Testamento.

Questi temi sono innanzitutto le grandi istituzioni mosaiche. Dopo Paolo e *Barnaba*, Giustino vede nella circoncisione una figura del battesimo: « Noi, che andiamo a Dio, non è questa circoncisione secondo la carne che riceviamo, ma la spirituale, quella che Henoch e i suoi simili osservarono; quanto a noi l'abbiamo ricevuta nel battesimo dalla misericordia di Dio, poiché eravamo diventati peccatori (*Dial.*, XLIII, 2; cfr. XXVIII, 4; XXIX, 1). Giustino, per primo, precisa alcuni aspetti: la circoncisione all'ottavo giorno era « la figura (τύπος) dell'autentica circoncisione data in nome di Colui che è risuscitato l'ottavo giorno » (*Dial.*, XLI, 4). Peraltro la seconda circoncisione fatta da Giosuè (*Gios.*, 5, 2-3) annunciava che vi sarebbe stata una nuova circoncisione (*Dial.*, CXIII, 6)[5].

Il sabato è figura della cessazione del peccato (*Dial.*, XIV, 2), gli azzimi della vita risuscitata, che è quella dell'ottavo giorno (*Dial.*, XIV, 2), l'agnello pasquale del Cristo immolato (*Dial.*, XIV, 1), le offerte di frumento della Eucarestia (*Dial.*, XLI, 1), il capro espiatorio della Passione (XL, 4). Non c'è nessuna di queste figure che sia originale in Giustino: si trovano già tutte nel Nuovo Testamento o in *Barnaba*. Si tratta di una tradizione comune e universale; la sola originalità di Giustino sembra essere nel fatto che egli estende il parallelismo a tale aspetto di dettaglio: cosí per la circoncisione dell'ottavo giorno, per l'agnello trapassato con lo spiedo. Ma il procedimento è in una linea giudaica, che trovavamo già nel Nuovo Testamento: cosí in Giovanni il parallelismo tra le ossa non spezzate dell'agnello pasquale e le membra non spezzate di Cristo.

[5] Cfr. J. Daniélou, *Circoncision et baptême*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (*Festschrift M. Schmaus*), München, 1957, pp. 750-777.

Ma soprattutto certi episodi e personaggi essenziali dell'Antico Testamento sono delle figure eminenti; cosí per il racconto del Paradiso. Giustino vede nell'albero della vita una figura di Cristo (*Dial.*, LXXXVI, 1); la tentazione di Adamo da parte del serpente figura quella di Cristo da parte di Satana (*Dial.*, CIII, 6). Piú ancora egli è il primo a dare un parallelismo esplicito tra Eva e Maria: « Comprendiamo che Cristo si è fatto uomo per mezzo della Vergine, in modo che è per la via in cui essa aveva cominciato che termina pure la disobbedienza. Eva era vergine senza corruzione: concependo mediante la parola del serpente, generava disobbedienza e morte. Ora, la Vergine Maria concepí fede e gioia, quando l'angelo Gabriele le annunciò la buona novella » (*Dial.*, C, 4-5). Questo è uno sviluppo del parallelismo tra Adamo e Cristo che si trova in Paolo, ed è pure a questo proposito che Paolo usa il termine τύπος. Questo tema assumerà in Ireneo un'importanza preponderante, al punto di divenire il centro della sua teologia.

Dopo il tema paradisiaco, il secondo luogo tipologico importante è il diluvio [6]. Conosciamo il suo posto nell'Antico e nel Nuovo Testamento, nelle apocalissi in cui abbiamo un libro di Noè alla fine di *I Henoch*. Incontriamo il diluvio, come figura del Giudizio che deve venire, in Giustino: « Se Dio ritarda la catastrofe che deve sconvolgere l'universo e far sparire i cattivi angeli, i demoni e i peccatori, è a causa della stirpe dei cristiani. Senza di ciò il fuoco del Giudizio scenderebbe per produrre la distruzione universale, come una volta il diluvio » (*II Apol.*, VII, 1-2). Questa tipologia escatologica riprende semplicemente quella dell'Antico Testamento. La si ritrova pure nel Nuovo, in particolare in *Mt.* 24, 37: « Quali furono i giorni di Noè, tali saranno i giorni del Figlio dell'Uomo », e in *II Piet.* 3, 5 ss.

Ma accanto troviamo un'altra tipologia specificamente cristiana, che ci mostra il Nuovo Noè e il Nuovo diluvio già

[6] Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, pp. 74-77.

arrivati col Cristo: « Col diluvio si operò il mistero di salvezza del mondo. Il giusto Noè, con gli altri uomini del diluvio, cioè sua moglie, i suoi tre figli e le loro mogli, formavano il numero otto e offrivano il simbolo dell'ottavo giorno in cui il nostro Cristo è risuscitato dai morti e che si trova implicitamente sempre per primo. Ora il Cristo, primogenito di ogni creazione, è divenuto in un nuovo senso il capo di un'altra stirpe, di quella che è stata rigenerata da lui mediante l'acqua, la fede e il legno che contenevano il mistero della Croce, cosí come Noè fu salvato dal legno dell'arca, portato dalle acque del diluvio... Intendo qui che coloro che sono preparati per mezzo dell'acqua, della fede e del legno, sfuggono al giudizio di Dio che deve venire » (*Dial.*, CXXXVIII).

Abbiamo qui un esempio caratteristico che ci aiuta a distinguere i diversi piani di valore nell'esegesi tipologica. Alla base vi è il theologoumenon biblico del diluvio che si può riassumere cosí: il mondo è asservito al peccato; il castigo di Dio scuote il mondo peccatore; un resto è risparmiato per essere il principio di un'umanità nuova. Giustino ci mostra questo theologoumenon realizzato su tre piani: innanzitutto Cristo, che si è fatto solidale col mondo peccatore, porta con sé il castigo del peccato, ma con la sua resurrezione è risparmiato per essere il principio di un'umanità nuova; in secondo luogo il Giudizio escatologico; infine il battesimo, che è un'imitazione sacramentale del giudizio; in esso l'uomo peccatore è annientato e creato l'uomo nuovo: colui che l'ha subito sfuggirà al giudizio che verrà. Osserveremo che la corrispondenza del diluvio col battesimo è in *I Piet.* 3, 18-21 e in *Ebr.* 11, 7 [7].

Intorno a questo tema centrale si inseriscono delle analogie di immagini o di espressioni. La prima è quella degli otto personaggi, che è già in *I Piet.* 3, 20: « Nei giorni di Noè la longanimità di Dio temporeggiava mentre

[7] Per quest'ultimo testo cfr. G. Schille, *Katechese und Taufliturgie*, in « ZNW », LI (1960), p. 122.

si costruiva l'arca in cui un piccolo numero, cioè otto persone, furono salvate attraverso l'acqua. È pure essa che ci salva per mezzo del suo antitipo, il battesimo ». Si ricorderà che il numero otto è quello del giorno della resurrezione e rappresenta il cristianesimo di fronte al sette del sabato che designa il giudaesimo, e ciò sin dallo *Pseudo-Barnaba* (XV, 9). In secondo luogo c'è l'acqua. Qui l'analogia è profonda: in effetti tra l'acqua del diluvio, l'acqua del battesimo e la discesa agli inferi c'è continuità. L'acqua infatti è principio di distruzione; la morte di Cristo è la sua discesa nelle acque della morte; il battesimo è una morte simbolica di cui l'immersione nell'acqua è il segno [8]. L'immagine pone sulla vera pista della simbolica biblica dell'acqua del battesimo. Infine il legno dell'arca è accostato a quello della Croce. La tradizione vede nell'arca di preferenza la figura della Chiesa [9], il che è suggerito dalla *I Piet.* 3, 20 [10].

Un altro episodio della storia di Noè riceve in Giustino un valore figurativo che ritroveremo frequentemente in seguito: quello della maledizione di Cam: « Un altro mistero (μυστήριον) è stato profetizzato al tempo di Noè, che si è compiuto e che voi non sapete » (*Dial.*, CXXXIX, 1). Si tratta di Sem che spoglia Cam ed è a sua volta spogliato da Jafet. Giustino ci mostra qui la figura della storia della Palestina: i Giudei, figli di Sem, spogliano i Cananei, discendenti di Cam; ma i Romani, che figurano i figli di Jafet, hanno spogliato i Giudei [11]. Ma Cristo arrivando alla fine li chiama tutti « alla vita comune che deve essere quella di tutti i santi in questa stessa terra » (CXXXIX, 4). L'allusione finale si riferisce al millenarismo.

[8] Cfr. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala, 1942, p. 73. Si ricorderà che Cristo chiama la sua morte un battesimo (*Lc.* 12, 50).

[9] Tertulliano, *De idol.*, 24.

[10] Sui paralleli archeologici cfr. R. P. J. Hooyman, *Die Noë-Darstellung in der frühchristlichen Kunst*, in « VC », XII (1958), pp. 113-136.

[11] Su questo tema, nei *Giubilei*, cfr. M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris, 1950, pp. 50-51.

La vita dei patriarchi fornisce a sua volta degli episodi carichi di senso figurato. Giustino dà un posto eminente a Giacobbe, che è « una figura (τύπος) di Cristo » (*Dial.*, CXL, 1). Ciò è sviluppato in dettaglio: « Giacobbe servì Labano per i greggi macchiati e di diverse sorti; pure Cristo ha servito e sino alla schiavitú della croce per gli uomini di ogni razza, li ha conquistati col sangue e il mistero della croce » (*Dial.*, CXXXIV, 5). Si noti l'allusione al mistero della croce, che si spiega con un passo precedente in cui Giustino, parlando delle figure della croce, scrive: « Giacobbe gettò le verghe negli abbeveratoi » (LXXXVI, 2; cfr. *Gen.* 30, 34-42). Sembra proprio che siamo qui negli sviluppi ispirati dall'*haggada* giudaica. In effetti il *Liber Antiquitatum*, che è della fine del primo secolo della nostra era, accosta, come Giustino, la verga di Aronne alle verghe di Giacobbe, come simboli di potenza (XVII, 1-4). Giustino riprende questi gruppi di *testimonia* giudaici per applicarli alla croce [12].

Questo ci è confermato dal seguito: « I matrimoni di Giacobbe erano dei tipi (τύποι) di ciò che doveva essere compiuto nel Cristo. Poiché non era conforme alla Legge che Giacobbe sposasse nello stesso tempo due sorelle. Ma Lia è il vostro popolo, Rachele è la nostra Chiesa. È per lei che Cristo serve sino ad ora... Lia aveva gli occhi deboli e certamente gli occhi della vostra anima sono pure deboli. Rachele rubò gli dei di Labano, cosí pure per noi queste divinità materiali dei nostri padri sono perdute... Israele fu il nome di Giacobbe; e Israele, l'ho dimostrato, è pure quello di Cristo, colui che è e si chiama Gesú » (CXXXIV, 3-5). Ora, già in Filone i matrimoni dei patriarchi sono considerati come dei grandi misteri, ma Giustino non dipende da Filone: l'uno e l'altro derivano dall'*haggada* giudaica, e pure ad essa si riallaccia Paolo quando allegorizza su Sara e Agar (*Gal.* 4, 21-31) [13].

[12] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, trad. it. cit., pp. 377-381. Il tema delle bacchette di Giacobbe è ripreso presso gli gnostici. Cosí i Perati (Ippolito, *Elench.*, V, 17 3-5).

[13] Cfr. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*, London, 1952, pp. 80-83.

Il ciclo di Mosè comprende a sua volta delle figure importanti. In Giustino non troviamo quella della traversata del Mar Rosso (cfr. *Dial.*, LXXXVI, 1-2), ma la Pasqua, al contrario, occupa un posto importante. « Coloro che in Egitto sono stati salvati, mentre i primogeniti degli Egiziani perivano, sono stati preservati dal sangue della Pasqua, con cui erano stati unti gli stipiti e gli architravi delle porte. Perché la Pasqua ha salvato coloro che erano in Egitto; cosí il sangue di Cristo preserverà coloro che avranno creduto in lui » (*Dial.*, CXI, 3). Abbiamo qui il theologoumenon allo stato puro: come tutti i primogeniti dovevano essere sterminati e sono salvi soltanto i segnati col sangue dell'agnello, cosí il castigo deve scuotere tutta l'umanità peccatrice e saranno salvati soltanto coloro che verranno segnati col sangue di Cristo. È tutta una teologia della redenzione che viene espressa.

Due altri episodi dell'Esodo occupano un posto importante nella tipologia di Giustino: sono quelli della vittoria di Giosuè su Amalek, mentre Mosè prega con le braccia in croce sulla montagna, e del serpente di bronzo rizzato nel deserto e che guarisce coloro che lo guardano: « È per figura (διὰ τύπου) che un segno in forma di croce fu eretto contro i serpenti che mordevano gli Israeliti: perché sin da allora è stato profetizzato che è per la salvezza di quanti hanno creduto che la morte avrebbe colpito il serpente per mezzo di colui che doveva essere crocifisso, mentre si sarebbero salvati coloro che, morsi dal serpente, si rifugiassero in colui che ha inviato nel mondo il suo Figlio crocifisso » (XCI, 4). E piú oltre: « Voi aveste il segno di colui che doveva essere crocifisso: Dio preveniva le loro epoche proprie per accordarvi i misteri » (CXXXI, 4). Cosí nell'episodio della vittoria su Amalek, Cristo è figurato ad un tempo dalla pietra su cui si appoggia Mosé, dal segno di croce disegnato dalle sue braccia tese, dal nome di Giosué (= Gesú) che è un titolo di combattimento (XC, 4). Giustino lo ripete piú oltre: « Questo stesso segno vi fu dato con la figura (τύπος) dell'estensione delle mani di

Mosè e da colui che aveva il soprannome di Giosué (= Gesú) » (CXXXI, 4; cfr. CXI, 1-2).

Qui ancora Giustino dipende da una lunga tradizione anteriore [14]: la figura del serpente di bronzo è in Giovanni; in Filone l'episodio gioca un ruolo importante. T. W. Manson ha mostrato che esso era già associato nel giudaesimo a quello di Mosé che prega con le braccia tese [15]. Ora, se questi episodi erano già importanti per il giudaesimo, ciò non era evidentemente per l'allusione alla croce che vi si può trovare, ma perché essi erano degli esempi eminenti dei *mirabilia Dei*, delle opere della potenza di Dio. Giustino, seguendo Giovanni e Paolo, si accontenta di mostrare le loro realizzazioni nei misteri di Cristo, e, con un procedimento che deriva pure dall'esegesi giudaica, riallaccia queste analogie delle realtà ad un'analogia delle immagini, mostrando in questi due episodi una figura della croce.

L'episodio di Amalek ci conduce ad un ultimo ciclo di figure, quello di Giosué. Il tema è particolarmente sviluppato in Giustino [16]. Il nome di Giosué è una figura del nome di Gesú; come Giosué « introduce il popolo nella Terra Santa, cosí Gesú arresterà la diaspora del popolo e ripartirà a ciascuno la buona terra » (*Dial.*, CXIII, 3). Giosué ha fermato il sole, ma Gesú deve brillare, luce eterna, a Gerusalemme; Giosué ha circonciso il popolo con una seconda circoncisione, ma questa circoncisione è figura di quella che Gesú opera nei cuori, ed è lui la pietra della vera circoncisione (CXIII, 1-7). Ho già citato la vittoria di Giosué su Amalek: essa figura la vittoria riportata sin da ora da Gesú sulle forze del male (XLIX, 8). La salvezza accordata da Rahab a causa del cordone di scarlatto è simbolo della salvezza data ai peccatori col sangue di Cristo (CXI, 4).

Si vede in questo insieme il posto centrale occupato

[14] Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, cit., pp. 144-151.
[15] T. W. Manson, *The Argument from Prophecy*, in « JTS », XLVI (1945), p. 132.
[16] Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, cit., pp. 206-211.

dal *Dialogo con Trifone* nella storia della tipologia. Da una parte costituisce il *corpus* delle principali figure, che esistevano prima di esso, ma disperse: non sembra che esse siano state costituite in raccolte come le profezie. Queste figure saranno riprese da Ireneo e da Tertulliano, che dipendono direttamente da Giustino, e si ritroveranno ovunque: esse costituiscono la tradizione tipologica comune della Chiesa. Peraltro questa tipologia appare in Giustino nella sua purezza ed è press'a poco espressa dai procedimenti esegetici del giudaesimo, di cui conserva soltanto una tendenza agli accostamenti di dettaglio; non è ancora contaminata dall'allegorismo ellenistico. Ciò che Giustino non ha completamente esplicitato è la teologia della storia supposta da tale tipologia: sarà compito di Ireneo il mostrarlo.

2. *La dimostrazione profetica*

Accanto ai τύποι, Giustino menziona i λόγοι, designandoli così: « Talvolta lo Spirito Santo ha fatto in modo che si produca qualcosa che sia una figura (τύπος) dell'avvenire, talvolta ha pronunciato delle parole (λόγοι) su ciò che doveva accadere, parlando come se già questi avvenimenti accadessero o fossero accaduti. Se qualcuno non conosce queste regole, non potrà nemmeno seguire queste parole profetiche come occorre » (*Dial.*, CXIV, 1). Si vede da queste ultime parole che Giustino dispone già di una teoria ermeneutica: è quanto constateremo. Notiamo innanzitutto l'importanza considerevole che occupa nel suo pensiero l'argomento profetico: esso costituisce il movente essenziale della dimostrazione evangelica e occupa la maggior parte non soltanto del *Dialogo* diretto ai Giudei, ma della *I Apologia* rivolta ai pagani.

L'interesse di Giustino sta innanzitutto nel fatto che egli rappresenta un momento importante nello sviluppo della costituzione del *dossier* dei *testimonia*. Da una parte egli eredita da quelli che erano stati raccolti sin dal periodo

apostolico e che le prime generazioni cristiane avevano completato. In lui troviamo evidentemente la profezia di Isaia sulla vergine che partorirà (*Is.* 7, 14; *I Apol.*, XXXIII, 1) quella di Michea su Betlemme (*Mich.* 5, 2; XXXIV, 2), quella di Zaccaria sull'ingresso delle Palme (*Zacc.*, 9, 9; XXXV, 11), il *Salmo* 21 sulla Passione (17, 19; XXXV, 5) e il *Salmo* 67 sull'Ascensione (*Dial.*, XXXIX, 4-5), che fanno parte del *dossier* utilizzato dal Nuovo Testamento. Troviamo il *Salmo* 23, 7 che è nell'*Ascensione di Isaia* (*Dial.*, LXXXV), il *Salmo* 1, 3 (*Dial.*, LXXXVI, 4) o *Is.* 45, 2 (*I Apol.*, XXXV, 3) che erano nella *Lettera di Barnaba*. Gli esempi sarebbero senza fine. L'appartenenza ai *testimonia* appare in particolare dall'esistenza di citazioni composte: così *Num.* 24, 17 (la stella di Giacobbe), *Is.* 11, 1 (il fiore spuntato dallo stelo di Jesse) e *Is.* 11, 10 sono combinati in una unica citazione attribuita a Isaia (*I Apol.*, XXXII, 12). Questo raggruppamento esisteva già nel *dossier* giudaico ritrovato a Qumrân (*1/Q/Ben.*, V, 24, 28) [17].

Ma Giustino presenta degli aspetti propri nell'uso di questi testi. Da una parte, particolarmente nel *Dialogo*, cita spesso i testi integrali e non soltanto i *testimonia*: è così che cita *Sal.* 109, 1-4 (*Dial.*, LXXXIII, 2), il *Sal.* 21, 2-24 (*Dial.*, XCVIII) o *Is.* 7, 10-17 (*Dial.*, XLIII, 5-6). Ciò costituisce una testimonianza di un uso dell'Antico Testamento distinto da quello che ci presentano i *testimonia*. Non si tratta più soltanto dell'uso di testi scelti per la dimostrazione catechetica, ma di un commentario cristiano della Scrittura, così come la predicazione poteva presentarlo e di cui abbiamo un saggio in *Luca*. Ciò suppone ugualmente che Giustino, pur utilizzando le raccolte di *testimonia*, si riferisca peraltro al testo stesso della Scrittura. Egli è condotto così a cercare delle profezie di Cristo nell'insieme del testo; è quanto ci mostra in parti-

[17] Cfr. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, pp. 109-131; M. A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958, pp. 32-41. Cfr. pure la fusione di *Sal.* 109, 3 con 71, 5 (*Dial.*, XLV, 4 e LXXVI, 7).

colare l'esegesi del *Sal.* 21 o di *Is.* 7.

Il *Dialogo* di Giustino contiene peraltro numerosi passi dell'Antico Testamento che troviamo in lui applicati a Cristo o alla Chiesa per la prima volta. È difficile sapere se egli sia il primo ad averli utilizzati, ma in ogni modo la sua opera costituisce un documento capitale nello sviluppo del *dossier* dei *testimonia*. Cosí egli è il primo nel quale troviamo *Is.* 33, 16 applicato alla nascita di Cristo a Betlemme con l'allusione alla grotta (σπήλαιον), che non è evangelica (*Dial.*, LXXVIII, 6)[18]. È pure il primo nel quale vediamo riferire al Cristo *Zacc.* 2, 10 - 3, 2 dove si parla di Gesú, il gran sacerdote (*Dial.*, CXV-CXVI). Si osservino in particolare i testi che Giustino cita, riguardanti la riprovazione dei giudei e l'espansione della Chiesa. In questo senso vediamo comparire in lui *Is.* 1, 3-4, che conoscerà piú tardi una tale fortuna per l'allusione all'asino e al bue: « Il bue conosce il suo padrone e l'asino la stalla del suo padrone; ma Israele non mi ha conosciuto » (*I Apol.*, XXXVII, 1). Si tratta, come per la grotta, di un caso di « profezia divenuta storia », secondo le parole di A. Guilding.

Questo ci conduce ad un'osservazione per ciò che concerne la realizzazione delle profezie in Giustino. A differenza delle tendenze alessandrine, che appariranno in Clemente Alessandrino e Origene e che sottolineano il contenuto spirituale delle realtà annunciate, Giustino pone l'accento sulla realizzazione storica. È in ciò che gli appare il valore dimostrativo, anche agli occhi dei pagani. Egli constata dei fatti tangibili, appartenenti all'attualità storica, attestati come tali. D'altra parte mostra che questi avvenimenti sono stati annunciati dai profeti, e ne conclude che essi sono la realizzazione di un disegno di Dio e non degli episodi privi di significato. L'interpretazione dei profeti

[18] Il legame con la Natività può venire dal fatto che *Is.* 32-33 faceva parte delle letture della Festa dei Tabernacoli e che i testi del Nuovo Testamento sembravano suggerire che la natività di Gesú fosse fissata all'epoca di questa festa. Cfr. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford, 1960, p. 103.

è collegata in questo senso presso Giustino al realismo dell'Incarnazione, come la sua tipologia ad un'interpretazione della storia. Non si trova niente in lui di un allegorismo che dissolverebbe la storia in mito, tutt'al contrario egli vede nei misteri pagani una deformazione delle profezie sotto l'influenza dei demoni che dissolve in miti ciò che in realtà aveva un significato storico che si è compiuto in Gesú.

Questo realismo appare principalmente su due punti. Da una parte, sulla continuazione della « scuola di san Matteo », egli sottolinea tutti i particolari della vita di Cristo che hanno il loro equivalente nelle profezie. Notiamo alcuni aspetti che compaiono in lui per la prima volta. Cristo nascerà quando i giudei cesseranno di avere un re secondo *Gen.* 49, 10 (*I Apol.*, XXXII, 1-3). Il puledro di *Gen.* 49, 11 è accostato all'asinello di *Mt.* 21, 2 (XXXII, 5-6)[19]. Il « piccolo fanciullo » di *Is.* 9, 5 è riferito all'infanzia di Gesú (XXXV, 1-2). Nel *Salmo* 21 il versetto 3 è applicato all'agonia dell'orto, il versetto 10 al ritorno di Gesú davanti a Pilato, il versetto 15 all'agonia (*Dial.*, XCIX, 2; CII, 5; CII, 7)[20]. Giustino continua cosí l'esegesi di tipo matteano.

Peraltro Giustino mostra le profezie realizzate negli avvenimenti attuali dell'espansione cristiana. Cosí per *Is.* 2, 3-4: « Queste parole si sono realizzate, potete convincervene. Dodici uomini sono partiti da Gerusalemme per conquistare il mondo. Noi che una volta non sapevamo che ucciderci reciprocamente, non soltanto non combattiamo piú i nostri nemici, ma per non mentire ai nostri giudici, confessiamo gioiosamente Cristo e moriamo » (*I Apol.*, XXXIX, 3). Lo stesso per il *Sal.* 18, 3-6: « Non c'è assolutamente razza umana, barbara o greca, presso la quale, in nome di Gesú crocifisso, non siano offerte a Dio

[19] Questo legame esiste senza dubbio già nel Nuovo Testamento. Cfr. J. Van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1959, p. 263; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, cit., p. 192.

[20] Cfr. J. Daniélou, *Études d'exégèse Judéo-chrétienne*, Paris, 1966, pp. 28-42.

Padre dell'universo delle preghiere e dei rendimenti di grazie » (*Dial.*, CXVII, 3). *Is.* 64, 10 e *Ger.* 2, 15 annunciavano la fine di Gerusalemme: ora, « voi sapete bene che Gerusalemme è stata ridotta in solitudine e che è stato dato ordine di non lasciarvi risiedere nessuno e di punire con la morte ogni giudeo che verrà sorpreso nel tentativo di rientrarvi » (*I Apol.*, XLVII, 6). Si osservi la precisione storica degli avvenimenti menzionati: sono gli avvenimenti stessi di cui il mondo è testimone al suo tempo, ai quali Giustino si appella per giustificare la verità cristiana come compimento delle profezie.

Anche Giustino rappresenta un testimone dello stato della *demostratio evangelica* nella metà del secondo secolo, ma, di piú, la controversia con i giudei l'obbliga a portarne la giustificazione; si trova perciò in lui una teoria dell'argomento profetico. Le obiezioni di Trifone si riconducono a due capi principali. Il primo concerne l'autenticità biblica dei testi allegati; il problema è di ordine testuale ed è assai interessante per la questione della storia dell'esegesi. Le questioni poste sono, d'altra parte, d'ordine diverso. Un primo gruppo riguarda un passo attribuito a Esdra (*Dial.*, LXXII, 1), un altro attribuito a Geremia (LXXII, 4) e il racconto del martirio di Isaia. Giustino rimprovera ai giudei di aver soppresso questi testi dalla Scrittura. In realtà, essi non ne hanno mai fatto parte: sono dei *midrashim* cristiani [21], di cui l'ultimo è tratto dall'*Ascensione di Isaia*.

In secondo luogo si tratta di testi autenticamente biblici, ma adattati in un senso cristiano. Il testo in questione è *Sal.* 96, 10. Scrive Giustino: « Dal Salmo 96 hanno tolto: Dall'alto del legno (ἀπὸ τοῦ ξύλου) » (LXXIII, 1). Qui ancora è Trifone che ha ragione. L'espressione ἐπὶ ξύλου è un'inserzione cristiana derivante dalla cristologizzazione dei *testimonia* dell'Antico Testamento, che è un fatto caratteristico del giudeo-cristianesimo [22]. Giustino

[21] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 152-154.

[22] *Ibidem*, pp. 136-147.

l'ha ricevuto in una raccolta di *testimonia* e crede alla sua autenticità. Un'inserzione analoga era stata fatta in antica data a *Deut.* 28, 66 che i cristiani leggevano: « La vostra vita è stata sospesa davanti a voi al legno (ἐπὶ ξύλου), e voi non avete creduto nella vostra vita » [23]. L'interesse di questo caso e del precedente sta nel fatto che indicano che per Giustino l'Antico Testamento è ricevuto innanzitutto attraverso la tradizione della Chiesa. È una tradizione vivente, ancora in via di sviluppo, e questo sviluppo è precisamente l'interpretazione stessa, che è una sorta di *targum*. La controversia con i Giudei porta a porre la questione del testo autentico propriamente detto.

Gli altri casi si riferiscono al testo utilizzato. Giustino rimprovera ai giudei di aver soppresso *Ger.* 11, 19: « Io sono come un agnello innocente condotto per essere immolato. Su di me hanno fatto dei disegni dicendo: Andiamo, gettiamo del legno nel suo pane e lo toglieremo dalla terra dei viventi » (*Dial.*, LXXII, 2). Giustino precisa che il passo è soppresso soltanto in alcuni manoscritti. Il problema è quello di tradizioni diverse dal testo biblico: infatti tutti i nostri manoscritti hanno il testo incriminato. Giustino precisa che si tratta di edizioni recenti; verosimilmente deve trattarsi di una traduzione greca fatta da un giudeo verso l'epoca di Giustino. Il caso si riduce perciò al caso seguente.

Questo è il problema della diversità delle traduzioni. Giustino dichiara di basarsi sui LXX, Trifone su altre traduzioni. Il caso piú importante riguarda *Is.* 7, 14, in cui Giustino legge παρθένος con i LXX e Trifone νεᾶνις con Aquila (*Dial.*, XLIII, 7; LXVII, 1; CXX, 1); ma non è il solo. A proposito di *Is.* 3, 10 Giustino dà ἄρωμεν e constata che i giudei leggono δήσωμεν, e aggiunge: « Io cito le Scritture ora come le hanno tradotte i LXX, dopo averle citate come le avete voi stessi » (*Dial.*, CXXXVII, 3). A proposito del passo precedente Giustino si atteggia a difensore dei LXX: « Come osate credere ai vostri didascali,

[23] Cfr. J. Daniélou, *Études d'exégèse Judéo-chrétienne*, cit., pp. 53-76.

quando essi hanno l'audacia di sostenere che la traduzione fatta dai vostri 70 vegliardi presso il re d'Egitto Tolomeo non è vera su alcuni punti? » (*Dial.*, LXVIII, 7). Sembrerebbe, a leggere questi testi, che il problema sia quello dell'opposizione tra i LXX, cosí come li possediamo, e la traduzione di Aquila.

La questione in effetti si rivela piú complessa. In realtà, per quanto riguarda *Is.* 3, 10, nessuno dei nostri testi dei LXX porta ἄρωμεν, la traduzione che Giustino pretende di leggervi. D'altra parte sappiamo che, nel caso dei profeti minori, Giustino non riproduce nemmeno il nostro testo attuale dei LXX, ma dà un testo diverso, di cui è stato trovato un altro testimone in Palestina (*Dial.*, CIX, 1-3; CXV, 1-5)[24]. Sembra che la migliore spiegazione sia quella di P. Kahle[25]: i LXX designano soltanto l'edizione della Torah fatta ad Alessandria; i cristiani hanno esteso il privilegio del titolo alle traduzioni del resto della Bibbia, che essi avevano sotto mano, ma che erano diverse: sono le traduzioni nuove piú vicine al testo ebraico, di cui le principali sono quelle di Aquila, di Teodoro, di Simmaco. Sono queste traduzioni recenti che Giustino oppone a quelle antiche.

Ma questa prima parte della discussione riguarda l'aspetto esteriore; piú importante è quella che concerne il compimento delle profezie. Qui l'argomentazione di Trifone presenta due aspetti. Talvolta afferma che le profezie sono già realizzate nella storia giudaica; cosí, per un certo numero di testi messianici, Trifone afferma che essi si riferiscono a dei personaggi dell'Antico Testamento. A proposito del *Salmo* 109: « Io non ignoro » dice Giustino « che voi non temete di spiegare questo salmo dicendo che esso si riferisce al re Ezechia » (*Dial.*, XXXIII, 1; cfr. LXXXIII, 1). Il *Salmo* 23 e il *Salmo* 71 sono applicati a

[24] D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, in « RB », LX (1953), pp. 18-29.

[25] *The Cairo Geniza*, Oxford, 1960², pp. 228-238. Cfr. pure P. Katz, *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll*, in *Studia Patristica*, Berlin, 1957, I, pp. 342-353.

Salomone. La risposta di Giustino è di mostrare che non si possono vedere le profezie realizzate nell'Antico Testamento, che esse hanno un carattere escatologico che supera le realtà alle quali le si vuole applicare. Cosí per il *Salmo* 109 l'espressione: « Tu sei sacerdote per l'eternità, non può applicarsi a Ezechia, che non fu né sacerdote né, ancor meno, sacerdote eterno. I termini stessi indicano proprio che questo salmo si riferisce a Gesú. Ma le vostre orecchie sono chiuse » (XXXIII, 1).

La discussione piú serrata riguarda *Is.* 7, 14 che Giustino porta come prova della nascita miracolosa di Cristo; Trifone risponde: « La Scrittura non ha: Ecco che la Vergine (παρθένος) concepirà e partorirà un figlio, ma: Ecco che la fanciulla (νεᾶνις) concepirà e pertorirà un figlio. Tutta la profezia si riferisce a Ezechia » (LXVII, 1; cfr. XLIII, 7 e CXX, 1). Giustino difende anzitutto i LXX, come abbiamo visto, e dopo aver cosí stabilito il testo riprende il suo argomento: « È evidente per tutti che nella stirpe di Abramo secondo la carne nessuno è mai nato e che non si è mai detto che qualcuno sia nato da una vergine, se non il nostro Cristo » (*Dial.*, XLIII, 7)[26].

D'altronde l'argomentazione di Giustino si basa sull'insieme della profezia di Isaia: « Dimostratemi innanzitutto che è stato detto di Ezechia che prima di saper chiamare: papà, mamma, questo re ha preso la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria davanti al re agli Assiri. Ora, a noi non si può accordare ciò, perché è prima di saper parlare che il bambino prenderà la potenza di Damasco. A voi è dimostrato che ciò non è mai accaduto ad un giudeo; e a noi che ciò si è prodotto nel nostro Cristo. Sin da quando nacque, dei magi, arrivati dall'Arabia, vennero ad adorarlo: erano andati prima a trovare Erode che regnava allora nel vostro paese, che la parola chiama re d'Assiria a causa delle sue empie disposizioni » (LXXVII, 2-4). L'interesse di questa discussione sta nel fatto che essa proseguirà attraverso tutta la storia dell'esegesi. La

[26] Cfr. Ireneo, *Adv. haer.*, III, 2, 1; Tertulliano, *Adv. Jud.*, 9.

scuola di Antiochia, in dipendenza dalla tradizione giudaica, vedrà la maggior parte delle profezie realizzate nella storia giudaica.

Anche per i testi concernenti l'universalismo, vediamo Trifone affermare che questo universalismo è realizzato nel giudaesimo da una parte con la diaspora, che estende il giudaesimo al mondo intero, e dall'altra con il proselitismo, che lo estende a tutti i popoli. Giustino rifiuta questa duplice spiegazione. Innanzitutto contesta l'universalismo di fatto del giudaesimo: « La vostra razza, anche adesso, non si trova dal sorgere del sole sino al tramonto, ma ci sono delle nazioni in cui nessuno dei vostri congeneri ha ancora abitato. Ora, non c'è una sola razza umana, barbara o greca, nemmeno coloro che vivono su dei carri (Sciti), coloro che sono senza casa (asceti dell'India), coloro che dormono sotto delle tende per nutrire i greggi (Arabi), presso cui in nome del crocifisso Gesú non siano rivolte al Padre delle preghiere e delle eucaristie » (*Dial.*, CXVII, 4-5). Il testo è prezioso a proposito della diffusione del cristianesimo nella metà del secondo secolo. Quanto all'universalismo di diritto, Giustino mostra che non si tratta di un vero universalismo, ma di un'incorporazione al giudaesimo (CXXIII, 1).

Tale è la prima forma di obiezione di Trifone. Ma ve n'è una seconda, apparentemente inversa, e che non è nemmeno senza valore. Essa consiste nell'affermare, per altre profezie, che esse non sono realizzate in Gesú, e non lo saranno sino alla fine dei tempi. Qui siamo veramente nel cuore della discussione tra giudei e cristiani, nel punto centrale. Gli uni e gli altri sono d'accordo nel dare alle profezie un senso escatologico, ma la questione è di sapere se questa escatologia è realizzata o no in Gesú. Cosí a proposito di *Mich.* 4, 1-7 Giustino scrive: « I vostri maestri, o amici, riconoscevano, lo so, che tutte le parole di questo brano sono dette da Cristo. Essi dicono ancora che egli non è ancora venuto. Io so anche questo » (*Dial.*, CX, 1).

La risposta a questa obiezione, Giustino la espone

distinguendo le due Parusie. « Essi non hanno discernimento e non comprendono ciò che io ho dimostrato con tutte le Scritture, che vi sono due Parusie, annunciate a proposito di lui: l'una nella quale è annunciato che egli sarà sofferente, crocifisso; l'altra nella quale apparirà dall'alto del cielo nella gloria » (*Dial.*, CX, 2). I giudei rispondevano a ciò eliminando il piú possibile i testi relativi alle sofferenze del Messia: abbiamo visto che Giustino li rimprovera, sembra a torto, di sopprimerli dalla Scrittura; per lo meno non vi insistevano o li interpretavano in un senso collettivo. Tuttavia Trifone stesso attesta che la credenza in un Messia sofferente era viva nel giudaesimo del suo tempo (*Dial.*, LXVIII, 9), ma essi si rifiutavano di riconoscerlo in Gesú.

Capitolo secondo

L'esegesi di Ireneo e Melitone

Giustino aveva mostrato ai giudei nel suo *Dialogo* che le istituzioni dell'Antico Testamento erano scadute nella loro lettera con l'avvento di Cristo; egli aveva posto cosí le fondamenta della tipologia. Ma con Marcione e gli gnostici appariva un pericolo inverso: il primo rifiutava radicalmente l'Antico Testamento; i secondi, non attribuendolo affatto al vero Dio, pensavano che vi fossero nascosti dei semi di verità che si potevano ritrovare mediante l'allegoria. Filone aveva applicato questo metodo ispirandosi agli esegeti alessandrini di Omero. Esso è ripreso, indipendentemente da lui, dagli gnostici. Non si tratterà piú di una corrispondenza tra le tappe della storia della salvezza, ma di quella tra le cose visibili e le cose invisibili; il Nuovo Testamento stesso diventerà allegorico. Di fronte a questo errore Ireneo manterrà la vera tipologia cristiana; egli continuerà pure Giustino, sviluppando la *demonstratio evangelica* a partire dalle profezie.

1. *Tipologia e storia della salvezza*

La forma di gnosticismo che Ireneo soprattutto combatte nell'*Adversus haereses* è quella di un discepolo di Valentino, Tolomeo. Ora, noi abbiamo la fortuna di possedere uno scritto di costui sul significato dell'Antico Testamento, la *Lettera a Flora*. Tolomeo comincia col dire che nessuno sino ad allora ha compreso la Legge di Mosè. Egli scarta due ipotesi estreme, quella che l'attribuisce a Dio Padre stesso e quella che l'attribuisce al diavolo. La prima opinione riguarda i cattolici; la seconda riguarda

senza dubbio Marcione, ma costituisce una caricatura del suo pensiero. In realtà nella Legge bisogna distinguere tre parti. Alcune cose risalgono a Dio stesso, che le ha ispirate a Mosè; altre provengono da Mosè, « non in quanto ispirato da Dio, ma in quanto indotto da considerazioni personali ». Tolomeo ne dà un esempio. La Legge vieta il ripudio della sposa adultera; ora, Mosè l'ha permesso, secondo la parola di Cristo, a causa della durezza di cuore dei giudei. Infine, « mescolate alla Legge, vi sono alcune tradizioni che provengono dagli anziani del popolo » (IV, 5-12). Sono discussioni che si ritrovano altrove: gli Ebioniti distinguevano la Legge primitiva rivelata a Mosè ed altri elementi introdotti al momento della sua messa per iscritto da parte dei giudei e che sono caduchi [1]. Tutto ciò non ha niente di specificamente gnostico: è ad un tempo l'espressione della prima riflessione sull'autenticità mosaica del *Pentateuco* e delle difficoltà universali relative al valore di ciò che appariva scandaloso nella Legge.

Ma nella parte rivelata da Dio, Tolomeo distingue di nuovo tre elementi di valore disuguale. Vi è dapprima la legislazione pura, non commista di male, che è soltanto imperfetta e che aveva bisogno di essere completata dal Salvatore; essa è costituita essenzialmente dal Decalogo. Vi è poi una parte mista di bene e di male, che il Salvatore ha abolito; è il caso, per esempio, del taglione: occhio per occhio, che Cristo ha annullato nel Vangelo. Questa parte veniva proprio da Dio, ma era il « risultato di un adattamento alle circostanze ». Infine vi è una parte « tipica e simbolica » (V, 2), stabilita a imitazione delle realtà spirituali e trascendenti (V, 8), che comprende le prescrizioni relative ai sacrifici, alla circoncisione, al sabato, al digiuno, all'agnello pasquale, al pane azzimo (V, 8). « Questi riti sono stati aboliti nella loro forma letterale, ma, nel loro senso spirituale, il loro significato è diventato piú profondo » (V, 9).

[1] *Hom. Clem.*, II, 38. Cfr. G. Quispel, *Ptolemée, Lettre à Flora*, (*SC*), Paris, 1949, pp. 80-82.

Di ciò Tolomeo dà degli esempi: « Il Salvatore ha ordinato di fare dei sacrifici, non con animali privi di ragione, ma per mezzo di rendimenti di grazie spirituali, con la carità e la beneficenza verso il prossimo... Così pure chiede da noi la circoncisione del cuore. Osservare il sabato è riposarsi dalle opere cattive. Non è il digiuno corporale che egli desidera da noi, ma piuttosto il digiuno spirituale che consiste nell'astensione da ogni male. Ciononostante da noi si rimane attaccati al digiuno corporale perché la vita dell'anima può trarne profitto. E che l'agnello pasquale e i pani azzimi fossero pure dei simboli (εἰκόνες), è quanto mostra anche l'apostolo Paolo: Il nostro agnello pasquale, Cristo, è stato immolato, e: Siate azzimi, ma una pasta nuova » (V, 10-15).

Tutto ciò è apparentemente accettabile. Giustino distingue, lui pure, tre parti nella Legge: « una che mira alla pietà, un'altra che è figura (μυστήριον) di Cristo, una terza legata alla durezza di cuore dei giudei » (*Dial.*, XLIV, 3; cfr. LXVII, 10). Ireneo a sua volta distinguerà i *naturalia*, i precetti del Decalogo che Cristo amplia senza abolirli, e i *legalia*, che coprono le altre due categorie. Questi avevano un significato ad un tempo educativo e figurativo e sono aboliti dal Cristo. Si ritrova questa opposizione nella *Didascalia degli apostoli* nel terzo secolo: « La Legge comprende i 10 comandamenti: è semplice e leggera. Ma quando il popolo rinnegò Dio, il Signore si irritò e li legò col Deuteronomio, imponendo loro un giogo pesante. Nel Vangelo, Nostro Signore rinnova, completa e conferma la Legge e abroga il Deuteronomio » (*Didasc.*, VI, 16-17)[2].

Ma questa ortodossia di Tolomeo non è che apparente. Dietro questa presentazione moderata — Tolomeo non vuole scandalizzare Flora — vediamo spuntare la dottrina gnostica. Anzitutto abbiamo lasciato in sospeso la prima domanda: se la Legge non viene né dal Padre, né dal dia-

[2] La parola « Deuteronomio » non designa qui il libro che porta questo nome, ma le prescrizioni legali. Essa non coincide nemmeno con la Deuterosis, che è la Mishnah, l'insieme delle tradizioni non scritturistiche.

volo, chi ne è l'autore? Tolomeo vi risponde alla fine della lettera: « Ci resta da dire che è questo Dio che ha dato la Legge. Se non è né il Dio perfetto, né il diavolo, questo legislatore deve essere un terzo che è esistito accanto agli altri due. È il Demiurgo e il Creatore di questo mondo intero e di tutto ciò che contiene. Poiché, nella sua essenza, è diverso dagli altri due e sta in mezzo a loro, lo si potrebbe chiamare l'intermediario. Non essendo né buono, né certamente cattivo o ingiusto, potrebbe, propriamente parlando, essere chiamato giusto » (VII, 4-5).

È la tesi centrale dello gnosticismo: l'opposizione tra il dio inferiore della creazione e dell'Antico Testamento, che è il dio giusto, e quello della redenzione e del Nuovo Testamento, che è il dio buono. E Tolomeo peraltro lascia intravvedere che la sua *Lettera* non ci dà l'ultima parola della sua interpretazione della Scrittura: « Non avete bisogno di inquietarvi per sapere come è stato possibile che da un solo principio di tutte le cose, che è semplice, incorruttibile e buono, abbiano potuto essere costituite queste altre nature, quella della corruzione e quella dell'intermediario, che sono di essenza dissimile. Poiché, se Dio lo permette, riceverete piú tardi degli schiarimenti piú precisi sul loro principio e la loro nascita, quando sarete stata giudicata degna di ricevere la tradizione degli apostoli, tradizione che pure noi abbiamo ricevuto per via di successione » (VII, 7-9). Qui c'è tutto il sistema gnostico che traspare: la distinzione tra ὑλικοί, ψυχικοί, e πνευματικοί, la generazione degli eoni; e tutto ciò è presentato come costituente una tradizione apostolica. Si vede sin dove la preoccupazione di imitare la Grande Chiesa conduce i Valentiniani.

Se vogliamo un esempio di questa esegesi esoterica dell'Antico Testamento, lo troviamo nel riassunto che Ireneo ci dà delle dottrine di Marco il Mago. Questo personaggio, che egli ha conosciuto nella valle del Rodano, si caratterizza per l'uso generalizzato della simbolica delle lettere e dei numeri, che è un primo aspetto dell'influenza dell'allegorismo ellenistico. Per di piú, questa simbolica

riceve come contenuto il sistema gnostico. La Tetrade primitiva è raffigurata dai quattro colori di cui era fatto il velo del Tabernacolo, dalle quattro file di pietre preziose che ornano la veste del gran sacerdote. Gli otto giorni della creazione, gli otto personaggi dell'arca, la circoncisione all'ottavo giorno, David ottavo figlio della sua famiglia figurano l'Ogdoade (*Adv. haer.*, I, 18, 2-3). Parecchi di questi simboli si ritrovano presso i Padri, ma il contenuto è diverso.

Ireneo ha chiarito bene l'importanza di questa esegesi: « Essi si sforzano di stabilire le loro dimostrazioni sulla Legge e i profeti, approfittando del fatto che, essendo molte cose dette sotto forma di parabole e di allegorie, possono essere tratte in parecchi significati, a causa dell'ambiguità dell'interpretazione » (I, 3, 6). Non è dunque l'uso stesso del simbolismo che Ireneo condanna, ma l'interpretazione data. Gli elementi utilizzati dagli gnostici sono validi, ma essi li ricompongono in una sintesi estranea alla fede: « Raggruppando delle parole e delle espressioni prese qua e là, essi le fanno passare dal loro senso naturale ad un senso che non lo è. È come se qualcuno, avendo preso il ritratto di un re fatto accuratamente in pietre preziose da un artista, disfacesse il mosaico in modo da formare il ritratto di una volpe o di un cane, e poi pretendesse che è ciò che ha voluto l'artista, mostrando le pietre che sono proprio quelle che egli ha utilizzato » (*Adv. haer.*, I, 8, 1).

Quale sarà la norma che permetterà di respingere questa interpretazione? È il problema del criterio dell'ermeneutica scritturistica. Qui Ireneo pone un principio capitale, che è la tradizione comune della Chiesa: « Chi ha presso di sé la regola immutabile della verità, ricevuta per mezzo del battesimo, conoscerà i termini, le espressioni e le immagini della Scrittura e coglierà l'interpretazione blasfema di queste. Poiché la Chiesa, diffusa nel mondo intero, conserva con cura l'insegnamento ricevuto dagli apostoli, come risiedente in un'unica dimora. Benché le lingue siano diverse nel mondo, la potenza della tradizione

è una e identica » (*Adv. haer.*, I, 10, 2). Gli gnostici introducono una dottrina estranea a questa tradizione unanime e ciò condanna la loro esegesi.

Di fronte all'allegorismo gnostico, Ireneo ci espone questa tradizione tipologica. Egli dipende da Giustino e dalla tradizione anteriore su parecchi temi, ma da una parte vediamo comparire in lui alcune figure che gli provengono dalla tradizione, ma che non erano in Giustino. Abele con la sua morte è una figura di Cristo: « La passione del giusto era prefigurata all'origine in Abele, descritta dai profeti, realizzata negli ultimi tempi nel Figlio di Dio » (*Adv. haer.*, IV, 25, 2)[3]. Ma egli è pure figura del « popolo dei giusti » che Dio mieterà alla fine dei tempi: « Tutte queste cose erano abbozzate (*praemeditabantur*) in Abele » (IV, 34, 4). Lot è pure una figura (*typus*) di Cristo; un'economia (οἰκονομία) si realizzava in lui; sua moglie trasformata in statua di sale è la Chiesa, sale della terra e sposa di Cristo (*Adv. haer.*, IV, 31, 1-3).

Vi è una tendenza in Ireneo ad estendere al dettaglio degli episodi le analogie teologiche. Da Giustino egli riprende la tipologia di Giacobbe, ma ne spinge l'espressione nei particolari: « Se qualcuno ora esamina le azioni di Giacobbe troverà che esse non sono vane, ma piene di significato. Nella sua nascita che è la figura (*typus*) della generazione di Cristo; quando si impossessa del diritto di primogenitura (*primogenita*), cosicché il popolo piú giovane ha ricevuto il primogenito (*primogenitum*), mentre il piú anziano lo respingeva; per questo le benedizioni del Padre al primo popolo gli sono state sottratte dal secondo, come Giacobbe ha rubato le sue benedizioni a Esaù. Egli subiva le persecuzioni di suo fratello, come la Chiesa le subisce dai giudei. È nel corso delle sue migrazioni che gli nacquero le 12 tribú, la stirpe d'Israele: cosí pure Gesú cominciò, in una vita errante, a creare le fondamenta a

[3] Cfr. *Ebr.* 11, 4 (G. Schille, *Katechese und Tauftliturgie*, cit., p. 124). La tipologia di Abele si ritrova in Melitone (*Hom. Pasch.*, 10, 2) e in Clemente Alessandrino (*Paed.*, VI, 6, 47, 3) che chiama Abele « figura (τύπος) del nuovo Giusto ».

12 colonne della Chiesa. Le pecore macchiate che nascono erano il salario di questo Giacobbe; il salario di Cristo sono coloro che, di razze varie e diverse, si radunano nell'unica coorte della fede, come il Padre gli ha promesso: Chiedimi ed io ti darò le nazioni in eredità. E poiché Giacobbe doveva essere figura del Signore di una moltitudine di figli, era assolutamente necessario che egli avesse dei figli da due sorelle, come Cristo da due leggi di uno stesso padre; Giacobbe ne ebbe pure dalle schiave, significando che Cristo avrebbe stabilito dei figli secondo la carne dalle donne libere e dalle schiave, dando ugualmente a tutti il dono dello Spirito che ci vivifica. Egli faceva tutto ciò in vista della piú giovane, i cui occhi erano buoni, di Rachele, che prefigurava la Chiesa, per la quale Cristo ha sofferto » (*Adv. haer.*, IV, 21, 3).

Queste ultime linee ci conducono a quello che costituisce l'apporto proprio di Ireneo alla storia della tipologia: egli vi introduce la sua tesi personale di un'economia progressiva della salvezza. Il senso figurato dell'Antico Testamento è alla fine un'educazione dell'umanità che la esercita ai costumi divini [4]: « Cosí il Verbo, passando attraverso tutti loro, prescriveva la costruzione del tabernacolo, la scelta dei leviti, i sacrifici e le offerte; non che abbia bisogno di niente: egli è sempre pieno di ogni odore di soavità, ma compiva l'educazione di un popolo, sempre pronto a tornare agli idoli, insegnandogli, per mezzo di questi molteplici appelli, a perseverare nel servizio di Dio, chiamandolo con le cose seconde alle prime, con le figurate (*typica*) alle reali, con le temporali alle eterne, con le carnali alle spirituali, secondo che disse a Mosè: Tu farai tutte le cose secondo il modello (*typum*) che hai visto sulla montagna. Per 40 giorni infatti egli aveva appreso la parola di Dio e i caratteri celesti e le immagini spirituali

[4] Ciò è stato visto bene da R. M. Grant: « Ireneo non si è accontentato di trattare le figure dell'Antico Testamento come delle prefigurazioni di Cristo. Egli ha elaborato una teologia della storia sulla base di questa esegesi » (*The Letter and the Spirit*, cit., p. 83).

e le prefigurazioni delle cose future » (*Adv. haer.*, IV, 14, 3).

Si vede il legame tra tipologia e pedagogia. Nell'Antico Testamento Dio abituava l'uomo ai suoi usi: « Cristo sin da questo momento, prefigurando e preannunciando le cose future per mezzo dei suoi patriarchi e dei suoi profeti, esercitava in anticipo la sua parte agli usi (*dispositionibus*) di Dio e abituava la sua eredità ad obbedire a Dio e ad attraversare il mondo da pellegrino, a seguire il Verbo ed a presignificare le Cose future. Niente infatti è vuoto, né privo di significato nelle opere di Dio » (*Adv. haer.*, IV, 21, 3). « Paolo lo dice: Essi bevevano dalla roccia che li seguiva e questa roccia era Cristo. Tutte queste cose pervenivano loro in figura (*I Cor.* 10, 11). Per mezzo delle figure infatti essi imparavano a temere Dio e a perseverare nel suo servizio » (*Adv. haer.*, IV, 14, 3).

È qui che la nozione di storia permette a Ireneo di risolvere l'antinomia dei due Testamenti: « Tutte le cose vengono da un solo e stesso Padre, da un solo e stesso Dio. Il Signore non ci ha insegnato che l'uno traeva dal suo tesoro le cose antiche e un altro le cose nuove, ma è lo stesso. Dio è il Padre di famiglia che regna su tutta la casa del Padre. A dei servi ancora indisciplinati ha dato una legge che conveniva loro; a degli uomini liberi e giustificati dalla fede offre dei precetti adatti, ai figli dà la sua eredità » (*Adv. haer.*, IV, 9, 1). La Legge ha preceduto perché l'uomo non poteva piú sopportare: « Gli apostoli ci insegnano che i due Testamenti sono stati disposti da uno stesso Dio per l'utilità degli uomini. E non è inutilmente (*otiose*), senza ragione (*frustra*), e per caso (*ut obvenita*), che il primo Testamento è stato dato prima, ma Dio, piegando alla schiavitú coloro cui lo dava, agiva in vista della loro utilità, mostrando loro la figura (*typus*) delle cose celesti, perché l'uomo non poteva ancora con le sue proprie forze vedere le cose di Dio, e prefigurando le immagini delle realtà della Chiesa, affinché la nostra fede sia salda » (IV, 32, 2).

2. *La dimostrazione profetica*

La *Dimostrazione della predicazione apostolica* di Ireneo è un testo particolarmente prezioso per mostrarci il posto che la dimostrazione scritturistica occupava nell'insegnamento catechetico nel secondo secolo. La prima parte è un'esposizione della fede, la seconda una dimostrazione di questa fede per mezzo delle profezie. Tutta l'argomentazione consiste nel mostrare che gli avvenimenti compiuti nel Cristo erano stati annunciati dai profeti: « Con la voce dei profeti lo Spirito Santo ha annunciato in anticipo che tutto sarebbe stato cosí, allo scopo di rafforzare la fede in coloro che adorano Dio in verità. Poiché ciò che è assolutamente impossibile alla nostra natura e per questo motivo potrebbe provocare il dubbio, Dio l'ha fatto annunciare in anticipo dai Profeti » (*Dem.* 42). « Se i profeti hanno annunciato in anticipo che il Figlio di Dio si sarebbe manifestato sulla terra, se il Signore ha verificato nella sua persona tutte queste profezie, la nostra fede riposa su un fondamento incrollabile » (*Dem.* 86). Il riferimento all'Antico Testamento dà un'intelligibilità ed una autorità al Nuovo, mostrandovi l'espressione di una continuità.

Praticamente questa parte dell'opera di Ireneo è una raccolta di *testimonia* raggruppati secondo la successione dei misteri di Cristo [5]. Abbiamo una raccolta analoga nel *Dialogo* di Giustino; ne avremo un'altra nei *Testimonia* di Cipriano. Queste raccolte sono in gran parte identiche: sono gli stessi testi che si ritrovano dappertutto. Essi suppongono un fondo comune precedente, il quale può risalire in gran parte alla comunità apostolica stessa. Ciò è particolarmente verosimile per Ireneo, di cui si conosce la vicinanza all'ambiente apostolico e lo spirito tradizionalista. Cosí l'opera di Ireneo è apostolica non solo per il contenuto del suo insegnamento, ma pure per il suo me-

[5] R. Harris, *Testimonies*, I, Cambridge, 1916, pp. 61-76; A. Benoit, *Saint Irénée*, cit., pp. 80-89.

todo di dimostrazione. Ciò ne fa uno dei documenti del cristianesimo nel secondo secolo.

Peraltro l'*Adversus haereses* presenta due raccolte importanti di *Testimonia* profetici che ricoprono in gran parte quelle della *Demonstratio*. Una si trova nel libro III (19 e 20): si tratta di stabilire la divinità di Cristo contro gli Ebioniti. L'altra, la piú notevole, occupa il capitolo 33 del libro IV. Ireneo vuol mostrare come i profeti abbiano descritto in anticipo tutti gli aspetti di Cristo. Citeremo quest'ultimo. Il suo contenuto è press'a poco lo stesso della *Dimostrazione*, ma lo presenta sotto una forma abbreviata. Il raggruppamento dei testi è destinato ad esprimere un'idea. Ireneo vuol mostrare che ogni profeta ha visto un aspetto di Cristo e che è il loro insieme che ne costituisce un quadro completo: « Poiché loro stessi erano i membri di Cristo, ciascuno di loro manifestava la profezia in modo corrispondente al suo modo di essere membro, descrivendo tutti, per quanto numerosi fossero, uno solo in anticipo e annunciando le opere di uno solo. Come infatti nelle nostre membra si manifesta l'operazione di tutto il corpo e la forma di tutto l'uomo non è mostrata in un sol membro, ma nell'insieme, cosí i profeti tutti insieme ne prefiguravano uno solo » (*Adv. haer.*, IV, 33, 10). Vi è qui un'applicazione della dottrina paolina della diversità dei ministeri nell'unità del corpo, nei tempi che precedono Cristo.

Bisognerebbe citare per intero il mirabile testo che segue. Ireneo comincia col definire Cristo nella sua gloria, cosí come essa si manifesta nella Parusia finale: « Alcuni, vedendolo nella gloria, contemplavano il suo glorioso insediamento alla destra del Padre (*Sal.* 109, 1); altri lo vedevano venire sulle nubi, come un figlio di uomo (*Dan.* 7, 13) e dicendo: Essi guarderanno colui che hanno trapassato (*Zacc.* 12, 10), designavano la sua venuta (alla fine dei tempi). E quelli che dicono: È di bell'aspetto piú che i figli degli uomini (*Sal.* 44, 3), e: Il tuo Dio ti ha unto con un olio di gioia piú dei tuoi fratelli (*Sal.* 44, 8) e tutte le cose simili dette di lui esprimevano la bellezza che

è sua nel suo regno e la gloria sovraeminente e splendente (*supercoruscantem*) e tutti coloro che regneranno con Lui » (*Adv. haer.*, IV, 33, 11).

Vengono poi i misteri della vita di Cristo: « E coloro che annunciavano l'Emanuele nato dalla Vergine (*Is.* 7, 14) manifestavano l'unione del Verbo di Dio con la nostra sostanza (πλάσμα). Coloro che dicono: Il Signore ha parlato in Sion (*Gioel.* 4, 16) (cfr. *Adv. haer.*, III, 20, 4) e: Dio è conosciuto in Giudea (*Sal.* 75, 2) (cfr. III, 9, 2), designavano la sua venuta in Giudea. E coloro che dicono: Dio viene dal Sud e dalla montagna ombreggiata (*Abac.* 3, 3), dicevano, come abbiamo mostrato nel libro precedente, la sua venuta a Betlemme (cfr. III, 20, 4). E coloro che dicono: Alla sua venuta lo zoppo salterà come un cervo (*Is.* 35, 6), annunciarono le guarigioni operate da lui » (IV, 33, 11). Si passa poi agli avvenimenti della Passione: « Alcuni l'hanno visto debole e senza gloria e che insegnava a portare la debolezza (*Is.* 53, 2), seduto sul piccolo di un'asina per venire a Gerusalemme (*Zacc.* 9, 9), presentando la sua schiena alla frusta e le sue guance agli schiaffi (*Is.* 50, 6) e come una pecora portata al macello (*Is.* 53, 7), abbeverato con fiele e aceto (*Sal.* 68, 22), abbandonato dai suoi amici e dai parenti (*Sal.* 37, 12), stendente le mani tutto il giorno (*Is.* 65, 2), deriso da coloro che lo guardavano, e le sue vesti divise (*Sal.* 21, 7, 19) ».

A ciò seguono i *testimonia* della Resurrezione e dell'Ascensione: « Coloro che hanno detto che aveva dormito, che aveva preso sonno e che era risuscitato perché il Signore l'aveva sostenuto (*Sal.* 3, 6), ordinando ai principi dei cieli di aprire le porte eterne per l'entrata del re di gloria (*Sal.* 23, 7, 9), hanno annunciato la sua resurrezione dai morti per opera del Padre e la sua entrata nei cieli. E coloro che dicevano: Ogni carne sarà umiliata e solo il Signore sarà esaltato nelle altezze (*Is.* 2, 17), volevano dire che dopo la sua Passione Dio gli sottometterà coloro che erano contro di lui e che egli sarà esaltato al di sopra di tutti. E coloro che dicevano che Dio ha stabilito una nuova alleanza con gli uomini, non come quella che

era stata stabilita sull'Horeb (*Ger.* 31, 31-32) e che un cuore nuovo e uno spirito nuovo sarebbero dati agli uomini (*Ezech.* 36, 26) e: Non pensate piú alle cose antiche, ecco che io farò una meraviglia nuova: io metterò una strada nel deserto e dei fiumi nella terra arida (*Is.* 43, 18), annunciavano manifestamente la libertà della nuova alleanza, con la quale una via di giustizia è apparsa nel deserto e i fiumi dello Spirito Santo sono stati sparsi nella terra arida » (*Adv. haer.*, IV, 33, 11-14)[6].

Questi testi sono eminentemente tradizionali; la maggior parte è già citata nel Nuovo Testamento. Si tratta proprio di *testimonia*, di testi che, raggruppati sin dall'origine, hanno fornito i quadri teologici nei quali i fatti del Nuovo Testamento sono stati presentati. Di ciò è sufficiente dare alcuni esempi. I tre primi testi citati sono l'insediamento alla destra, il Figlio dell'uomo e *Zacc.* 12, 10. Essi sono tutti e tre nel Nuovo Testamento e i primi due vi sono citati numerose volte. Quanto al *Salmo* 44, esso è applicato frequentemente al Cristo da Giustino (*Dial.*, XXXVIII, 3; LVI, 14; etc.), e si ritrova altrove in Ireneo (*Dem.* 47; *Adv. haer.*, III, 6, 1).

Rimane il problema dell'uso di questi testi, che è duplice. Da una parte la profezia è un argomento per la fede, la quale presenta due tempi: presso i profeti è fede negli avvenimenti annunciati; presso i cristiani è fede che gli avvenimenti annunciati sono compiuti in Gesú. Ma questo secondo atto di fede si basa sul primo: « I patriarchi e i profeti, che hanno pure prefigurato la nostra fede, hanno diffuso sulla terra l'annuncio della venuta del Figlio di Dio, mostrando chi e quale egli era, affinché gli uomini che verrebbero dopo, avendo il timore di Dio, accettino facilmente la venuta di Cristo, istruiti dai profeti » (*Adv. haer.*, IV, 23, 1). Di ciò Ireneo dà degli esempi tratti dal Nuovo Testamento; il primo è l'apparizione dell'angelo a Giuseppe (*Mt.* 1, 20-25). Dopo avergli annunciato che Maria

[6] Sull'uso di Isaia da parte di Ireneo cfr. J. Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus*, London, 1948, pp. 55-66.

ha concepito dallo Spirito Santo aggiunge: « Ciò è accaduto perché fosse compiuta la parola detta dal Signore tramite il profeta: Ecco che la Vergine concepirà ».

Ireneo continua: « Con le parole del profeta, l'angelo lo persuadeva e scusava Maria, mostrando che essa era quella vergine che era stata annunciata dal profeta in anticipo, come colei che doveva partorire l'Emanuele. Per questo Giuseppe fu convinto senza esitazione, prese Maria presso di sé e si dedicò con gioia all'educazione di Cristo » (*Adv. haer.*, IV, 23, 1). Ireneo dà poi l'esempio di Cristo nella sinagoga di Nazareth, che applica a sé le parole di Isaia: « Lo Spirito del Signore è su di me ». Poi prende la conversione dell'eunuco d'Etipia per opera di Filippo: « Avendolo trovato che leggeva in Isaia: È stato condotto come un agnello al macello, lo persuase facilmente a credere che si trattava di Cristo Gesú, crocifisso sotto Ponzio Pilato » (IV, 23, 2).

Conclude allora Ireneo: « Non mancava nulla infatti a colui che era stato catechizzato in anticipo (*praecatechizatis*) dai profeti, né la conoscenza di Dio Padre, né l'economia della salvezza (*conversationis dispositionem*); ignorava soltanto che il Figlio di Dio era venuto » (*Adv. haer.*, IV, 23, 2). Questo testo è caratteristico: esso sottolinea bene che per Ireneo la novità del Nuovo Testamento non è nel messaggio, ma nella sua realizzazione. Come dirà altrove a coloro che si chiedono quale sia la differenza tra i due Testamenti: « Egli ha portato una novità totale donando se stesso » (IV, 34, 1). La differenza è quella dall'annuncio alla realtà, ma non dalla dottrina alla dottrina. Per questo, e ciò ci conduce ad un secondo uso delle profezie, esse non sono soltanto un argomento, ma un insegnamento.

Queste profezie, infatti, Ireneo le utilizza per farne una teologia del Verbo incarnato. Questo è propriamente il suo scopo in *Adv. haer.*, III, 19: « Da una parte egli è uomo senza gloria, sottomesso alla sofferenza (*Is.* 53, 2-3), seduto sul piccolo di un'asina (*Zacc.* 9, 9), abbeverato con aceto e fiele (*Sal.* 68, 22), disprezzato dal popolo

(*Is.* 51, 3), e si è abbassato sino alla morte (*Sal.* 21, 16). Dall'altra è il Signore Santo, Consigliere Ammirevole (*Is.* 9, 6), splendente di bellezza, Dio forte (*ibidem*), che verrà sulle nubi (*Dan.* 7, 13), come giudice dell'universo » (III, 19, 2)[7]. Si ritroverà in Ippolito un'esposizione analoga: essa diventerà tradizionale, ma Ireneo è il primo a presentarla. Si osservi che egli sottolinea con notevole rigore che la persona di Cristo si trova alla confluenza di due linee dell'Antico Testamento: quella che attendeva un Messia umano e quella che attendeva una venuta di Dio.

3. *L'Omelia pasquale di Melitone*

Occorre accostare ad Ireneo un autore, pure lui asiatico e suo contemporaneo, Melitone di Sardi. Della sua opera non abbiamo conservato che dei frammenti, ma una sua *Omelia sulla Passione* è stata riscoperta nella sua piena integrità[8]; un'epitome latina permette di completare alcune lacune. Quest'*Omelia* è uno dei piú antichi monumenti che possediamo della predicazione cristiana; peraltro essa è il primo esempio di quelle omelie pasquali che costituiscono un genere determinato e che riprenderanno in parte gli stessi temi[9]. Questa *Omelia* è stata pronunciata nella festa di Pasqua, cosí come la celebravano i Quartodecimani d'Asia Minore nel secondo secolo, cioè nel giorno della Pasqua giudaica[10].

[7] Ireneo mostra come questo duplice aspetto compaia in *Is.* 7, 14-16 (*Adv. haer.*, III, 9, 3).

[8] Edita da C. Bonner (London, 1940), poi da B. Lohse (Leiden, 1958). Un testo piú completo è stato pubblicato secondo il *Papyrus Bodmer XIII* da M. Testuz (Genève, 1960). H. Chadwick ha pubblicato l'Epitome latina ed ha indicato i complementi da portare, secondo lui, al testo greco: *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha*, in « JTS », m.s., XI (1960), pp. 76-82.

[9] Cfr. P. Nautin, *Une Homélie pascale inspirée d'Hippolyte de Rome*, *SC*, 27, Paris, 1950; *Six Homélies pascales inspirées d'Origène*, *SC*, 36, Paris, 1953.

[10] Cfr. B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1953, pp. 15-16.

Melitone comincia col mostrare come la festa di Pasqua sia ad un tempo antica e nuova; questa opposizione è quella tra la figura (τύπος) e la verità (ἀλήθεια). L'epitome permette di ristabilire un passo in cui compare questa opposizione: « Antica è la Legge, nuovo è il Verbo; passeggera è la figura (πρόσκαιρος ὁ τύπος), eterna la grazia » (I, 15-17)[11]. Il carattere storico del legame tra la Pasqua antica e la Pasqua nuova è sottolineato. Melitone vi ritorna piú oltre: « La prima ha avuto luogo come figura, la seconda come realtà » (II, 1-2). Questo sarà il tema di tutta l'*Omelia*, in cui il termine τύπος ritorna 18 volte.

Melitone osserva d'altronde che la prima Pasqua era già assai degna di considerazione (τιμιώτατον), in quanto in essa il mistero di Cristo era già significato. Quando il sangue dell'agnello fermava l'angelo sterminatore, non era la morte dell'agnello a fermarlo, bensí la figura (τύπος) del Signore (V, 31). « Egli vedeva il mistero (μυστήριον) del Signore nella morte dell'agnello » (V, 35). Ma essa era fatta per annunciare altre cose, e deve sparire quando è apparso ciò che essa per missione non doveva che annunciare.

Melitone espone ciò in una « parabola » (VI, 2), che sarà ripresa da Origene (*Hom. in Lev.*, X, 1), quella dell'abbozzo e della statua. L'abbozzo (τυπικὴ εἰκών) non è innalzato che in vista dell'opera (ἔργον) futura (VI, 3-4). Cosí « quando sorge ciò in vista del quale era la figura (τύπος), ciò che portava la figura (dell'opera) futura è distrutto come ormai inutile, facendo cedere alla vera realtà ciò che non era che l'immagine (εἰκών) » (VI, 11-15). L'abbozzo aveva il suo valore (τίμιον) quando non c'era la realtà, ma esso diviene senza valore (ἄτιμον) quando è presente ciò che è realmente valido.

Ogni cosa ha dunque il suo tempo: v'è un tempo per la figura e uno per la realtà. L'errore dei giudei sta nel

[11] Cfr. già prima 1, 10, in cui Chadwick ristabilisce τύπος, là dove C. Bonner aveva supposto κόσμος.

mantenere nel tempo della realtà ciò che valeva soltanto quando questa non c'era: è un errore di anacronismo. Melitone esprime in modo incomparabile questo principio essenziale: « Ogni cosa ha il suo tempo (καιρός). La figura (τύπος) ha il suo proprio tempo, la realtà (ὕλη) il suo » (VI, 17-18). Origene riprenderà pure l'idea quando scriverà che la figura (τύπος), per sussistere, vuole impedire la manifestazione della realtà (*Comm. in Ioh.*, XXVIII, 12).

Ora, questa è una contraddizione, poiché « quando tu fai la figura (τύπος) della realtà, tu ami questa figura perché vedi in essa l'immagine (εἰκών) dell'avvenire; quando prepari la realtà (ὕλη) della figura (τύπος), ami questa figura (τύπος) a causa di ciò che sorgerà in essa; quando termini l'opera (ἔργον) non ti attacchi piú che a questa, vedendo in essa soltanto la figura e la realtà... Ora, è cosí che la salvezza e la verità del Signore sono state prefigurate (προετυπώθη) nel popolo (giudaico) » (VI, 19-29). Non c'era che la realtà ad essere amabile, è questa che era già amata nella figura ed essa basta, una volta che è arrivata.

Melitone illustra questa tipologia con degli esempi: « Se tu guardi la figura (τύπος), vi vedrai rappresentato (ἔμφασιν) il Cristo; guarda Abele allo stesso modo immolato, guarda Isacco allo stesso modo legato, guarda Giuseppe allo stesso modo esiliato, guarda David allo stesso modo braccato, guarda i profeti allo stesso modo provati a causa di Cristo » (X, 1-9; cfr. XI, 21-26). Ritroviamo le figure tradizionali di Cristo riunite nel loro aspetto caratteristico, ma è chiaro che la figura principale è la Pasqua stessa: « Guarda l'agnello sgozzato nella terra d'Egitto, quello che ha scosso l'egiziano ed ha salvato Israele col suo sangue » (X, 10-13).

Si noti che Melitone aggiunge alle figure un gruppo di *testimonia* profetici in cui ritroviamo i testi che abbiamo incontrato presso Ireneo e Giustino. Il primo è *Deut.* 28, 66, ma in un testo diverso da quello di Ireneo [12]:

[12] Cfr. nota 3, p. 285.

« Voi vedrete la vostra vita sospesa davanti ai vostri occhi notte e giorno e non crederete nella vostra vita »; poi viene il *Sal.* 2, 1-2: « *Quare fremuerunt Gentes* »; poi *Ger.* 11, 19: « Io sono come una pecora innocente condotta all'immolazione »; infine, beninteso, *Is.* 53, 7. Ciò conferma l'esistenza di *dossiers* di *testimonia*, e le varianti che il testo di Melitone presenta mostrano che questi testi vivevano nella tradizione.

La distinzione tra le figure e le profezie è d'altronde espressa da Melitone con termini identici a quelli usati da Giustino, il quale applicava il termine « parabola » (παραβολαί) al significato delle parole e quello di « figura » (τύποι) al significato degli atti (*Dial.*, XC, 2). Ora, in un passo restituitoci dal *Papyrus Bodmer* leggiamo: « Le parole e gli avvenimenti dell'Antico Testamento non sono nient'altro che delle parabole (παραβολαί) e degli abbozzi (προκεντήματα)... Le parole derivano dalla parabola e gli avvenimenti dalla prefigurazione (προτύπωσις) » (XVIII, 2; XIX, 5). Occorre correggere a questo proposito l'affermazione di R. M. Grant, quando scrive che Giustino e Melitone identificavano parola e figura [13].

L'ultima osservazione che dobbiamo fare è che in Melitone questi tipi e queste profezie si trovano in un testo liturgico; si vede così fino a quale punto essi fossero incorporati nella tradizione comune. Essi costituiscono una sorta di Vangelo dell'Antico Testamento che contribuisce a liberare i tratti dei misteri di Cristo. E nello stesso tempo Melitone ne mostra, meglio di ogni altro, il valore in mezzo ad una visione storica in cui il senso di τύπος è pienamente espresso: « Ciò che deve esistere in modo nuovo e grande, le opere della fede lo dispongono (προοικονομεῖ) da lontano in anticipo e lo fanno vedere (προοραθέν) in anticipo da lontano: così la Passione del Signore, mostrata da lontano (προδηλωθέν) nella figura (τύπος), si trova oggi compiuta » (IX, 32-38).

[13] R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, cit., p. 134.

Capitolo terzo

Clemente Alessandrino esegeta

Quando si affronta l'opera esegetica di Clemente, dopo quella di Giustino e di Ireneo, si ha dapprima l'impressione di essere in un universo differente. Vi convergono forme diverse di esegesi; si ritrova la tipologia di Giustino e di Ireneo e si scoprono numerosi prestiti letterari da Filone Alessandrino. Le *Eclogae propheticae* derivano dall'esegesi apocalittica giudeo-cristiana, e i prestiti dall'ermeneutica profana sono numerosi. È chiaro che Clemente, mirando al *milieu* greco, usa il linguaggio della simbolica ellenistica, ma ciò dipende principalmente da un problema di espressione, come ha visto bene J. Pépin [1]. In realtà l'asse principale dell'esegesi di Clemente rimane la tipologia tradizionale, ma intorno a questa si dispiegano da una parte una simbolica morale e fisica tratta da Filone e dall'altra un'esegesi gnostica, di origine ad un tempo alessandrina e palestinese. E ciò si ordina alla fine in una prospettiva coerente che esprime il pensiero stesso di Clemente.

L'atteggiamento di Clemente nei confronti della Scrittura è fondamentalmente lo stesso di Giustino e di Ireneo; anche per lui le due alleanze sono nel prolungamento l'una dell'altra: « Questi Testamenti sono due quanto al nome e alla data, essendo stati dati da una saggia disposizione secondo la crescita e i progressi dell'umanità, e tuttavia l'antico e il nuovo sono uno per loro virtú, venendo per mezzo del Figlio del Dio unico » (*Strom.*, II, 6, 29, 2). È ciò che Clemente chiama la successione (ἀκολουθία)

[1] Cfr. J. Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1961, p. 23.

delle alleanze (VII, 16, 100, 5). L'Antico Testamento costituisce una preparazione: « Così per la venuta del Signore tra gli uomini e l'insegnamento che egli doveva darci, bisognava che ce ne fossero molti ad annunciarli, a proclamarli, a prepararli, a precederli sin dall'inizio, dall'origine del mondo, che l'indicassero in anticipo con degli atti e delle parole, che profetizzassero che egli doveva venire, e dove, e come, e sotto quali segni. È dunque da lontano che la Legge e le profezie preparano a lui; poi è il Precursore che lo mostra presente, e dopo di lui le predicazioni rivelano la virtú della sua manifestazione » (*Strom.*, VI, 18, 166, 4 - 167-1)[2]. Vediamo che Clemente parla di atti e di parole; altrove egli precisa che l'Antico Testamento contiene dei precetti, dei segni (σημεῖα) e delle profezie.

Rileveremo dapprima alcune figure tradizionali, ma che Clemente riprende a suo modo. L'albero della vita è una figura di Cristo: l'abbiamo incontrato in Giustino (*Dial.*, LXXXVI, 1), ma ecco cosa scrive Clemente: « Mosè, volendo designare simbolicamente la Sapienza divina, l'ha chiamata albero della vita, piantato nel Paradiso, il quale Paradiso può essere anche il mondo. È pure in questo che il Verbo è fiorito ed ha portato del frutto, essendo divenuto carne, ed ha vivificato quanti hanno gustato la sua dolcezza, poiché senza il legno non si perviene alla gnosi. In effetti la nostra vita è stata sospesa (ἐκρεμάσθη) per la nostra fede. E Salomone dice a sua volta (*Prov.* 3, 18): È un albero di immortalità per coloro che l'afferrano » (*Strom.*, V, 11, 72, 2).

Questo testo raccoglie intorno all'albero della vita tutto un insieme di temi connessi che facevano parte di uno stesso gruppo di *testimonia*, poiché si trovano raccolti in altri autori, ma che Clemente ricorda soltanto in modo allusivo. Accanto a *Gen.* 2, 9 (l'albero della vita), vi è *Prov.* 3, 18, la citazione finale. D'altronde è a partire da quest'ultimo testo che Clemente assimilava sin dall'inizio

[2] Cfr. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1944, pp. 210-215.

l'albero del Paradiso alla sapienza. Peraltro l'albero « che porta del frutto » è un'allusione a *Sal.* 1, 3 che già in Giustino è una figura del Cristo (*Dial.*, LXXXVI, 4). L'espressione « coloro che hanno gustato la sua dolcezza » viene da *Sal.* 33, 9, già ripreso da *I Piet.* 2, 3. Infine la frase: « la nostra vita è stata sospesa per la nostra fede », per la quale Stählin non dà alcun riferimento, è una citazione di *Deut.* 28, 66, che appartiene ad un'antica raccolta di *testimonia*. L'abbiamo incontrata in Melitone; si trova per tre volte in Ireneo (*Adv. haer.*, IV, 10, 2; V, 18, 2; *Dem.*, 70)[3].

Il *Pedagogo* ci fornisce un altro esempio: « La santa vigna (ἄμπελος) ha prodotto il grappolo (βότρυς) profetico. È quello un segno, per coloro che sono condotti con l'istruzione dall'errore al riposo, il grande grappolo (βότρυς), il Verbo frantumato per noi, avendo il Verbo voluto che il sangue dell'uva (αἷμα σταφυλῆς) sia mescolato all'acqua » (*Paed.*, II, 1, 19, 4). Alla base di questo passo abbiamo *Is.* 5, 1, ma Clemente vi aggiunge *Num.* 13, 23, il grappolo sospeso ad una pertica riportato da Giosuè durante la marcia dall'Egitto (l'errore) verso la Terra Promessa (il riposo). Infine « il sangue dell'uva » è un'allusione a *Gen.* 49, 11, la profezia concernente Giuda, che era già un testo caro a Giustino (*Dial.*, LIII, 2; LXIII, 2; LXXXVI, 2)[4]. L'allusione all'uva « frantumata » si riferisce indubbiamente ai canti del servo (*Is.* 53, 5), e il sangue mescolato all'acqua certamente a *Gv.* 19, 34.

Ritroviamo lo stesso procedimento in un passo sul roveto ardente: « Potrei dirti qui un altro mistero (μυστήριον). Poiché quando l'Onnipotente Signore cominciò a legiferare per mezzo del Logos e volle manifestare la sua potenza a Mosè, quest'ultimo ebbe una visione divina in forma di luce, di un cespuglio ardente di rovi. Ora, il rovo

[3] Sulla storia di quest'ultimo testo nell'esegesi patristica cfr. J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, cit., pp. 53-76. Ai testi che cito si può aggiungere Asterio il Sofista, *Hom. in Psalm. XXII*, 7.

[4] Cfr. pure *Quis div. salv.*: « È lui che ha sparso sulle nostre anime ferite il vino, il sangue della vigna di David » (28, 4).

è proprio la pianta dalle spine. E quando, avendo stabilito la Legge, il Logos mise fine al suo soggiorno tra gli uomini, questo Signore, nel momento in cui abbandona il mondo per ritornare a colui da cui è disceso, è di nuovo, misteriosamente, coronato di spine, riproducendo così ciò che aveva fatto all'inizio della sua antica discesa, in modo che, essendosi manifestato una prima volta col cespuglio di rovi, il Logos, che era ricondotto al cielo mediante le spine, mostrava proprio che tutto non era opera che di una sola e medesima potenza » (*Paed.*, II, 8, 75, 1-2)[5]. Qui la corrispondenza dei due Testamenti è posta bene in rilievo.

È chiaro d'altra parte che sovente l'esegesi tipologica di Clemente traspone dei tratti che provengono da Filone. Ciò è sorprendente nel ciclo di Abramo e di Isacco. Nel *Pedagogo* Clemente commenta *Gen.* 26, 8, l'episodio di Abimelech che guarda Isacco giocare con Rebecca. Questo episodio è commentato allegoricamente da Filone (*De plant.*, 169). Clemente parte dall'interpretazione di Filone, ma la traspone sul piano tipologico. Prima Isacco, che significa riso (γελώς), designa coloro che sono generati nel Cristo e che vivono con Rebecca, che significa pazienza (ὑπομόνη), sotto lo sguardo di Dio (Abimelech) (*Paed.*, I, 5, 21, 1-3). Poi Rebecca significa la Chiesa che ci è data per sposa ed Abimelech il Verbo che guarda attraverso la finestra (θυρίς), cioè la carne che ha assunto con l'Incarnazione (I, 5, 22-23).

Clemente riprende allora l'insieme del tema tipologico di Isacco: « Isacco è la figura (τύπος) del Signore, fanciullo in quanto figlio (perché era pure figlio di Abramo, come Cristo è figlio di Dio) e vittima come il Signore. Ma non è stato sepolto come il Signore, ha soltanto portato il legno del sacrificio, lui, Isacco, come il Signore la sua

[5] Altrove « il fuoco del roveto e la colonna di fuoco sono i simboli della santa luce che percorre la terra e si eleva al cielo per mezzo del legno » (*Strom.*, I, 24, 164, 4). Sembra che l'accostamento dei due simboli disegni una croce di luce. Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., p. 151

croce. Egli nasce misticamente per profetizzare che il Signore ci riempie di gioia, noi che siamo riscattati dalla perdizione col sangue del Signore. Non ha sofferto, lasciando al Logos, com'è naturale, le primizie della sofferenza, ma di piú, perché non è stato immolato. Egli significa ancora la divinità del Signore, perché, dopo il suo seppellimento, Gesú è risuscitato senza essere passato per la corruzione, come Isacco era sfuggito al sacrificio » (*Paed.*, I, 5, 23, 1-2). Qui ritroviamo la grande tradizione della tipologia di Isacco, che risale alla *Lettera agli Ebrei* e fa parte della tradizione comune [6].

La tipologia di Isacco ritorna negli *Stromata*. Qui ancora il punto di partenza è Filone, per il quale Isacco è il simbolo del perfetto, colui che ha la scienza infusa (αὐτομαθής) [7]: « Isacco è presentato come colui che ha la scienza infusa (αὐτομαθής): per questo egli si trova pure figura (τύπος) di Cristo » (*Strom.*, I, 5, 31, 3). Piú oltre Clemente cita un passo di Filone sulla preferenza data da Isacco a Giacobbe su Esaù. Dopo l'interpretazione filoniana aggiunge: « Questa disposizione (οἰκονομία) è pure profezia e figura (τυπική) » (II, 19, 99, 3). I tre giorni durante i quali Abramo attende prima di guardare il Monte Moria (*Gen.* 22, 4) sono interpretati dapprima in senso filoniano (*De post. Cain.*, 17); poi Clemente continua: « I tre giorni possono essere pure il simbolo (μυστήριον) del sigillo (σφραγίς) col quale si crede al vero Dio » (*Strom.*, V, 11, 73, 2). Il sigillo qui è il battesimo [8] ed i tre giorni le tre Persone. Cosí pure, in un contesto filoniano, Melchisedech è « colui che offre il pane e il vino consacrati quale figura (τύπος) dell'Eucaristia » (IV, 25, 161, 3).

Si osservi il carattere privilegiato dato al personaggio di Isacco; ciò appare con tutta evidenza in relazione col posto eccezionale che esso occupa in Filone e attesta l'auto-

[6] Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, cit., pp. 97-128; D. Lerch, *Isaaks Opferung*, Tübingen, 1950, pp. 27-43, 106-111.

[7] Cfr. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, cit., pp. 138-142.

[8] Cfr., sul simbolismo dei tre giorni, J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 164-170.

rità che Filone detiene agli occhi di Clemente: egli rappresenta ai suoi occhi un esegeta autentico della Torah. Clemente introduce cosí nel cristianesimo l'eredità del giudaesimo ellenistico, come i giudeo-cristiani di Siria quella del giudaesimo aramaico, ma anche lui conduce al suo termine questa tradizione, mostrando che essa si realizza nel Cristo. Senza rifiutare l'allegoria morale di Filone che vedeva nei patriarchi un simbolo della virtú, egli la integra in una prospettiva tipologica di origine diversa e che è specificamente cristiana.

La lunga simbolica del tempio contiene degli elementi diversi, come ha mostrato C. Mondésert in una preziosa analisi che ha dato di questo testo [9]. Ma qui è al giudeo-cristianesimo che Clemente alimenta soprattutto la sua tipologia. Il candeliere d'oro indica « i movimenti dei sette astri luminosi che compiono i loro percorsi nel cielo » (*Strom.*, V, 6, 34, 8). Ma Clemente continua: « Il candeliere d'oro contiene pure un altro simbolo (αἴνιγμα), quello della croce (σημεῖον) di Cristo, non soltanto per la forma, ma perché diffonde la luce in parecchi modi e a piú riprese (πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς: *Ebr.* 1, 1) su coloro che credono e sperano in lui e guardano a lui grazie al servizio dei protoctisti » (V, 6, 35, 1).

Questo testo è caratteristico in modo assai particolare. Da una parte si riallaccia alle figure della croce nell'Antico Testamento, che sono un tema giudeo-cristiano della tipologia [10]. Clemente è il primo ad aggiungervi il candeliere d'oro. Ireneo vedeva in questa una figura della Chiesa che porta la luce di Cristo (*Adv. haer.*, V, 20, 1); Ippolito al contrario ci mostra pure lui una figura della croce che porta il Cristo (*Ben. Isaac.*, 1). Ma d'altra parte Clemente accosta le sette luci ai protoctisti, cioè ai sette arcangeli superiori [11]: sono stati loro gli intermediari delle alleanze

[9] C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, cit., pp. 172-181.

[10] J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 371-382.

[11] E non, come dice Stählin, gli apostoli. Cfr. pure Stählin, *GCS*, p. 227.

successive, quelli che hanno illuminato gli uomini, secondo la dottrina di Clemente nelle *Eclogae propheticae* e che conducono l'anima sino alla visione di Dio. Ora, queste speculazioni sui protoctisti, di cui vedremo l'importanza in Clemente, provengono dal giudeo-cristianesimo. Peraltro il seguito del testo di Clemente accosta le sette braccia « ai sette spiriti che hanno riposato sullo stelo di Jesse » (*Strom.*, V, 6, 35, 2). Ora, Ireneo accosta il candeliere dalle sette braccia ai sette cieli in cui abitano gli ordini angelici ed ai sette spiriti che hanno riposato sul Figlio di Dio al momento della sua Incarnazione (*Dem.*, 6) [12]. Tutto ciò deriva da uno stesso insieme di speculazioni giudeo-cristiane, che sono la tradizione gnostica ereditata da Clemente e che ci sono trasmesse dalle *Eclogae propheticae* [13].

Un altro simbolismo interessante è quello delle 360 campanelle che simbolizzano il tempo dell'anno e sono « la proclamazione e la catechesi della grande manifestazione del Signore » (*Strom.*, V, 6, 37, 4) [14]; ciò è posto in relazione con *Is.* 61, 2. Questo simbolismo cristologico dell'anno si ritrova altrove. Ippolito presenta uno sviluppo di questo tema: « Una volta riuniti insieme, i 12 apostoli, come i 12 mesi, hanno annunciato l'anno perfetto, il Cristo », e cita *Is.* 61, 2 (*Ben. Moys.*, Mariès, p. 170). Questa esegesi si ritrova in *Hom. Clem.*, II, 23: « Cristo ebbe 12 apostoli, conformemente al numero dei 12 mesi del sole », in Origene, *Comm. in Rom.*, V, 1. Anche gli gnostici utilizzano questo simbolo: « Gli apostoli sono stati sostituiti ai 12 segni dello zodiaco. E come la genera-

[12] Cfr. pure Ippolito, *Ben. Isaac.*, 1.

[13] Clemente può dipendere qui dalla simbolica giudaica del candeliere come rappresentante l'antica alleanza, così come essa si manifesta in particolare nelle rappresentazioni figurate. Cfr. K. Rengsdorf, *Zu den Fresken der Villa Torlonia in Rom*, in « ZNW », XXXI (1932), p. 56; E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, IV, New York, 1955, pp. 71-98. Si osservi infatti che le sette braccia sono per Clemente le alleanze successive che hanno preceduto il Cristo.

[14] *Dial.*, XLII, 1 e Marco il Mago (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 18, 1) parlano di 12 campanelle.

zione è regolata da questi, cosí la rigenerazione è regolata da quelli » (*Exc. ex Theod.* 25, 2)[15].

Rimane da spiegare la variante delle 360 campanelle, al posto di 365. Presso gli gnostici si trova questo duplice simbolismo di 12 e 360: « Il sole realizza in 12 mesi la sua rivoluzione circolare... La misura del cerchio dello zodiaco è di 360 parti » (*Adv. haer.*, I, 17, 1), e ciò figura gli eoni del pleroma[16]. Si può cosí spiegare la curiosa cifra di 360 data da Clemente per le campanelle: essa si collega alla divisione in 30 gradi di ciascuno dei segni dello zodiaco. Qui c'è senza dubbio un elemento ellenistico, ma esso risale indietro. Sappiamo che le sinagoghe giudaiche presentano a piú riprese i segni dello zodiaco; siamo quindi in presenza di una tipologia biblica che prende a prestito dei dati dall'astronomia ellenistica.

Clemente tratta poi della tiara d'oro del gran sacerdote, che significa « l'autorità sovrana del Signore, se è vero che Cristo è il capo della Chiesa (*Ef.* 5, 23). In tutti i modi essa designa l'autorità piú assoluta. La si può intendere pure col fatto che Dio è la testa di Cristo (*I Cor.* 11, 3) » (*Strom.*, V, 6, 37, 5-38, 1). È interessante notare che questo accostamento dei due testi paolini si trova pure in Ireneo: « Al di sopra di tutto c'è il Padre; egli è il capo di Cristo; attraverso tutto c'è il Verbo; egli è il capo della Chiesa » (*Adv. haer.*, V, 18, 2). Peraltro la tiara sormonta il pettorale con le sue 12 pietre (*Es.* 28, 15). Il pettorale, secondo Filone, è l'immagine del cielo (i 12 segni dello zodiaco): « Esso è dunque inferiore a Cristo, capo di tutti gli esseri » (*Strom.*, V, 6, 38, 2). Ma questo significato non è il solo possibile: « In un altro senso bisognava che alla testa, che è il Signore, fossero sottomessi la Legge e i profeti (i 12 comandamenti e i 12 profeti) che rappresentano i giusti dei due Testamenti, perché potremmo dire con ragione che gli apostoli (i 12 apostoli) sono ad un

[15] Cfr. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, cit., pp. 131-143; F. J. Dölger, *Das Sonnengleichniss in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zenon von Verona*, in « AC », VI (1950), pp. 1-56.

[16] Cfr. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit., p. 54.

tempo profeti e giusti, essendo uno stesso Spirito che opera in tutti (*I Cor.* 12, 11) » (*Strom.*, V, 6, 38, 5).

A sua volta la lama d'oro (*Es.* 28, 36-38) col nome di Dio, il tetragramma sacro inciso su di essa, si riferisce a Cristo: « Come il Signore è al di sopra del mondo intero, anche al di là (ἐπέκεινα) del mondo intelligibile, così il Nome inciso sulla lama è giudicato degno di essere al di sopra di ogni autorità e di ogni potenza (*Ef.* 1, 21). Esso è inciso in seguito agli avvenimenti scritti e alla venuta nella carne. E si dice che è il Nome di Dio, perché la testa agisce, come vede fare alla bontà del Padre, essendo chiamato Dio Salvatore, principio (ἀρχή) di tutte le cose, formato a immagine del Dio invisibile (*Col.* 1, 18), primo e prima dei secoli, avendo formato tutto ciò che è dopo di lui » (*Strom.*, V, 6, 38, 6-7). Qui siamo di nuovo in presenza di una tipologia che si ispira alla gnosi giudeo-cristiana ed alla sua concezione del Nome come designante la Persona del Verbo. Queste speculazioni sono state ugualmente riprese dagli gnostici. Le ho studiate altrove [17]; osserverò soltanto le precisazioni portate da Clemente: il Nome indica l'unità di natura e di operazione del Padre e del Figlio; dato al Cristo, esso manifesta la sua natura divina; inciso, significa che la natura invisibile di Dio diventa visibile in lui. La nota ellenistica appare dall'espressione platonizzante « ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ (κόσμου) ».

Clemente commenta pure un'altra parte dell'abito del gran sacerdote, l'efod, composto dal pettorale e dal logion: « Il logion indica la profezia che è proclamata dal Logos e annuncia pure il giudizio che verrà, poiché è lo stesso Logos che profetizza, giudica e discerne ogni cosa » (*Strom.*, V, 6, 39, 1). Quanto all'abito, la tunica (ποδήρης), « si dice che essa è la profezia dell'economia secondo la carne, per mezzo della quale egli è stato visto in modo immediato nel mondo » (V, 6, 39, 3). Così la tunica è la carne di Cristo; per Filone — e già per la *Sapienza di Salomone*

[17] J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 265-273.

(18, 24) — essa designava il mondo sensibile a causa dei quattro colori di cui è tessuta e che simbolizzano i quattro elementi; Clemente applica all'Incarnazione questo simbolismo. Qui egli si pone sul prolungamento di Filone, ma ci si ricorderà che la *Lettera agli Ebrei* fa del velo del tempio il simbolo della carne di Cristo.

Abbiamo visto così il simbolismo cristologico del santuario e dell'abito; rimane quello dell'entrata e dell'uscita del gran sacerdote. Il cambio della veste, quando il gran sacerdote lascia il santuario (cfr. *Lev.* 16, 23 ss.) « significa che il Signore lascia un abito e ne prende un altro quando scende nel sensibile » (*Strom.*, V, 6, 40, 3). Questa frase è curiosa e potrebbe essere un'allusione alla dottrina giudeo-cristiana del cambiamento di forma del Verbo alla sua discesa nel mondo. Peraltro l'entrata del gran sacerdote nel santuario significa che « soltanto il Signore diventato gran sacerdote penetra nel mondo intelligibile, introducendosi, grazie alle sue sofferenze, sino alla conoscenza dell'indicibile ed elevandosi al di sopra di ogni nome che la voce fa conoscere » (V, 6, 34, 7). Si riconosce il tema della *Lettera agli Ebrei* 9, 11 [18].

Lo studio di questa tipologia del gran sacerdote ci permette alcune osservazioni. Lo sfondo è costituito da una tipologia tradizionale, i cui contatti con Ippolito sono particolarmente notevoli, il che non sembra supporre una dipendenza di costui rispetto a Clemente. Ma Clemente incorpora a questa tipologia degli elementi provenienti dalla tradizione gnostica, cioè dall'apocalittica giudeo-cristiana, e che noi ritroviamo peraltro presso gli gnostici valentiniani. Avevamo constatato prima che egli vi aveva incorporato degli elementi tratti da Filone e dalla παιδεία greca; ciò non significa che sin qui la sua esegesi non resti tipologica e specificamente cristiana, ma vuol dire che la cultura giudaica o greca porta una συνεργία, un aiuto secondario. È un'applicazione all'esegesi dell'utilizzazione

[18] Cfr. J. Daniélou, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, in « RSR », XLII (1954), pp. 586-587.

della cultura al servizio del dato cristiano in vista di uno studio piú scientifico. Nel libro VI degli *Stromata* Clemente espone senza equivoci il suo disegno: « A titolo secondario (κατ' ἐπακολούθημα), per coloro che si esercitano alla gnosi, è bene prendere da ogni disciplina ciò che conviene alla verità, cercando nella musica le analogie dei suoni, esaminando nell'aritmetica la crescita e la diminuzione dei numeri, indagando nella geometria sull'essenza astratta stessa » (*Strom.*, VI, 10, 80, 1).

Di ciò Clemente ci dà degli esempi che si riferiscono alla tipologia. Il primo che riguarda l'aritmetica, cioè la simbolica dei numeri. Clemente prende l'esempio del simbolismo dei 318 servi di Abramo: « Si dice (φασίν) che il numero 300 è la figura (τύπος) del segno (σημεῖον) del Signore per la forma, e che lo iota e l'eta significano il Nome salvifico » (*Strom.*, VI, 11, 84, 3). In effetti il numero 300 si scrive in greco con un tau (T) che ha la forma di una croce, e 18 con le due lettere iota (= 10) e eta (= 8), che sono le prime del nome di Gesú. Questa esegesi si trova testualmente nella *Lettera di Barnaba* (IX, 8) dalla quale Clemente la trae; essa vi deriva già dall'applicazione alla tipologia della simbolica dei numeri. Si noti che il simbolo di tau risale al giudeo-cristianesimo, in cui tau designa il Nome di Jahweh. L'ellenizzazione consiste soltanto nel cambiamento del senso del simbolo [19].

La simbolica numerica di ιη è, al contrario, specificamente ellenistica. Si ritrova presso gli gnostici: « Le prime due lettere del nome di Gesú significano per loro i 12 eoni » (*Adv. haer.*, I, 3, 2). Essa è trasposta nel loro sistema. Cosí pure la prima lettera I designa la prima decade (I, 15, 2). È notevole che Ireneo abbia criticato ciò che il procedimento aveva di artificiale, in quanto essa interpreta un nome ebraico in funzione di una simbolica delle lettere greche: « Le lettere ebraiche non corrispondono ai numeri greci » (II, 24, 1). Si noti che Clemente menziona altrove

[19] Cfr. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, cit., pp. 143-150.

la simbolica dello iota: « Il decalogo nel suo insieme con la lettera iota (= 10) designa il Nome beato, che mostra Gesú essere il Logos » (*Strom.*, VI, 16, 145, 7). E altrove senza riferimento numerico: « Lo iota di Gesú simbolizza ciò che è retto (εὐθεία) e secondo la natura » (*Paed.*, I, 9, 85, 4).

Si noti infine che Clemente termina ricordando le proprietà propriamente aritmetiche di 318: « Il numero 300 è la triade unita al centinaio; 10 è riconosciuto come il numero perfetto; l'8, il primo cubo, è l'uguaglianza in tutte le direzioni » (*Strom.*, VI, 11, 84, 5). Cosí questo numero 318 può essere interpretato sia tipologicamente, come fa la *Lettera di Barnaba* e Clemente al suo seguito, sia gnosticamente, come fa Marco il Mago, sia nella linea propriamente aritmetica, che deriva dalla cultura greca. Qui a noi interessa questa utilizzazione della cultura greca al servizio della tipologia, poiché è precisamente quanto vuol stabilire Clemente in questo capitolo. Ma Ireneo ha mostrato bene ciò che il procedimento aveva di artificiale.

Per quanto concerne la geometria, Clemente sceglie come esempio la struttura del tabernacolo e quella dell'arca « costruiti secondo proporzioni assai intelligenti (λογικώτατα), ispirate da Dio, secondo il dono d'intelligenza che ci conduce dalle cose sensibili alle intelligibili, oppure da queste al Santo e al Santo dei Santi » (*Strom.*, VI, 11, 86, 1)[20]. Infatti si tratta soprattutto dell'arca: la sua forma piramidale, che evoca un rogo, è « il simbolo di coloro che sono purificati e provati dal fuoco » (86, 2). Questa curiosa esegesi escatologica sembra sottolineare che il diluvio è un giudizio con l'acqua che figura il giudizio col fuoco. Peraltro « questa analogia geometrica è data per introdurre alle sante dimore (μοναί), di cui le differenze dei numeri menzionati designano le differenze » (86, 3): sono quindi le dimore del mondo futuro che le proporzioni dell'arca figurano[21].

[20] Il senso misterioso delle dimensioni dell'arca è già in Ireneo (IV, 10, 1).

[21] Il tema delle dimore paradisiache è già presso Papia in relazione

Questo passo è particolarmente interessante. L'esegesi escatologica del diluvio si ritrova in effetti in Giustino e Ireneo [22], ma Clemente la sviluppa per mezzo della simbolica greca dei numeri. Si noti che a questa simbolica escatologica egli aggiunge una tipologia cristologica: « Alcuni vedono nei 300 cubiti (di lunghezza) il simbolo del segno del Signore (= T), nei 50 (di larghezza) quello della speranza e della remissione dei peccati secondo la Pentecoste (= 50), nei 30 (di altezza) o, secondo alcuni manoscritti, 12, quello del Vangelo, poiché il Signore l'ha annunciato a 30 anni e gli apostoli erano 12 » (*Strom.*, VI, 11, 87, 2) [23]. Clemente realizza qui direttamente il suo disegno; la sua esegesi è sostanzialmente cristiana κατὰ τὸ προηγούμενον, ma essa utilizza la cultura greca o giudaica κατὰ τὸ παρακολούθημα.

Un ultimo esempio è quello della musica. Clemente si ferma al simbolismo della cetra dei *Salmi*; ne propone quattro esegesi che derivano sia dall'esegesi gnostica, di cui parleremo, sia dall'esegesi tipologica: « La cetra del salterio può essere il simbolo (ἀλληγορουμένη) in primo luogo del Signore » (*Strom.*, VI, 11, 88, 3). Già nel *Protrettico* Clemente diceva del Logos: « Egli è uno strumento (ὄργανον) di Dio, tutto armonia » (I, 5, 4). In secondo luogo essa può essere il simbolo di « coloro che toccano immediatamente (προσεχῶς) le anime sotto la direzione del Logos, capo del coro » (VI, 11, 88, 3). L'espressione προσεχῶς mostra che si tratta degli angeli che sono gli strumenti, in modo immediato (προσεχῶς), del Verbo nella sua azione nelle anime. Qui siamo nella gnosi clementina.

Ma la cetra può essere anche « il popolo salvato, che

con la parabola di *Mt.* 13, 23, sulla « buona terra » che rende 30, 60 o 100 (Ireneo, *Adv. haer.*, V, 36, 1). Clemente riproduce due volte questa interpretazione (*Strom.*, VI, 14, 114, 3; VII, 7, 40, 4). Sono queste tre dimore che egli ritrova qui nelle tre dimensioni dell'arca, 30, 50 e 300 cubiti. Cfr. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Roma, 1959, p. 291.

[22] Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, cit., pp. 71-73.

[23] I 30 cubiti sono allegorizzati nella loro linea dagli gnostici (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 18, 4).

rende gloria musicalmente, sotto l'ispirazione del Verbo e la conoscenza di Dio, toccato in vista della fede dal Logos » (*Strom.*, VI, 11, 88, 4). Qui è la Chiesa che diventa la cetra, in quanto costituisce il popolo di coloro che lodano Dio. Si osservi infine che nel *Protrettico* la cetra può designare il mondo (I, 5, 3), ma piú particolarmente l'uomo, che il Logos, avendo disprezzato la cetra materiale di David, ha armonizzato per mezzo dello Spirito Santo e col quale celebra Dio (1, 5, 3). Abbiamo esattamente lo stesso simbolismo. Si potrebbe pensare che siamo in pieno ellenismo, ma ci ricorderemo che le *Odi di Salomone* paragonano l'uomo ad una cetra (VI, 1), che la stessa immagine è applicata da Ignazio di Antiochia alla comunità (*Ad Eph.*, IV, 1) e che Giustino a sua volta riprende l'immagine. Qui ancora l'elemento culturale serve semplicemente a sviluppare una tipologia giudeo-cristiana. Ciò appare in particolare nel fatto che non soltanto l'anima, ma « il corpo e l'anima insieme » (*Protrept.*, I, 5, 3) sono paragonati ad una cetra, il che si ritrova in *Paed.*, II, 4, 4 e proviene dallo stoicismo.

Ma Clemente non fa che incorporare alla tipologia degli elementi tratti da Filone o dall'apocalittica. Egli conserva pure dei dati presi da costui, conservando il loro contenuto proprio. È cosí che noi troviamo in lui una simbolica cosmica, che egli crede di ritrovare, tramite Filone, nella Bibbia stessa. Possiamo raccogliere gli elementi di questa simbolica che avevamo notato di passaggio nella simbolica del gran sacerdote. Vediamo come essa si integri nella prospettiva di Clemente; essa corrisponde al secondo aspetto sotto il quale egli considera l'ellenismo, quello di una tappa della storia della salvezza. È con essa che Clemente comincia. La tenda e il velo sono tessuti con quattro elementi: « essi significano la natura degli elementi » (στοιχεῖα) (*Strom.*, V, 6, 32, 3). Questo è un tema tradizionale, che troviamo già nella *Sapienza* e in Filone e che corrispondeva ad un dato reale. Cosí Clemente, quando riconosce al tempio un simbolismo cosmico, non fa che riconoscere un dato biblico, quello che corrisponde a ciò

che la Bibbia ha incorporato dei simbolismi cosmici. Si noti che Clemente aggiunge che « Dio si rivela » attraverso questi elementi: questa è l'espressione rigorosa della rivelazione cosmica, in cui Dio è riconosciuto attraverso la creazione che corrisponde alla religione dei saggi pagani.

L'altare dell'incenso non è innanzitutto figura della preghiera: « è il simbolo della terra »; il suo posto tra la tenda e il velo indica che « la terra è in mezzo al nostro mondo »[24] (V, 6, 33, 1); il candeliere « indica il movimento dei sette astri luminosi che compiono il loro percorso nel sud » (V, 6, 34, 8). L'asta centrale è il sole (V, 6, 34, 9). A nord dell'altare dell'incenso si trova la tavola dei pani, perché i venti del nord sono piú fecondi (V, 6, 35, 3). I cherubini sono le due orse o i due emisferi (V, 6, 35, 6); le loro 12 ali sono i segni dello zodiaco (V, 6, 35, 7). La veste del gran sacerdote simbolizza il mondo sensibile; le cinque pietre e i due carboncini sono i sette pianeti (V, 6, 37, 1); i due smeraldi sono il sole e la luna (V, 6, 38, 3).

Tutta questa esegesi viene per la maggior parte da Filone (*De vita Moys.*, II, 117). Essa è artificiale nel dettaglio e nutrita di cosmografia ellenistica, ma ciò non toglie che sia fondata su un'interpretazione tradizionale. Il simbolismo dei quattro colori è in *Sap.*, per la veste del gran sacerdote. Giuseppe descrive i segni stellari ricamati sulla tenda, come ha mostrato A. Pelletier, dando ad essi un significato cosmico[25]. Sono questi i segni che Clemente, dopo Filone, ritrova negli oggetti posti nel santuario. Questo insieme costituisce ciò che Clemente chiama la prima ebdomade (*Strom.*, V, 6, 37, 2), alla quale sono preposti gli angeli che abitano l'ogdoade, il mondo intelligibile (V, 6, 36, 3). Tutto ciò è, in ultimo, l'espressione della conoscenza di Dio mediante il cosmo, che costituisce la prima tappa della rivelazione, secondo la Scrittura (cfr. *Rom.*,

[24] Altrove è la tavola dei pani di offerta che è « immagine (εἰκών) della terra » (*Strom.*, VI, 11, 87, 3-4).

[25] *La tradition synoptique du voile déchiré*, in « RSR », XLVI (1958), pp. 166-172.

1, 20). Così noi siamo sempre all'interno di una prospettiva autenticamente biblica, ma questa prospettiva è stata sviluppata principalmente dal giudaesimo ellenistico, per il cui tramite Clemente la eredita.

Così è anche per un altro tipo di simbolismo, quello che vede in certe realtà dell'Antico Testamento il simbolo di realtà morali. Nello stesso libro degli *Stromata*, volendo stabilire che « Mosé ha parlato in modo dissimulato (ἐπικεκρυμμένως) e simbolico (διὰ συμβόλου) » (V, 8, 51, 1), Clemente prende per esempio *Lev.* 11, 7-18: è un passo sugli interdetti alimentari. Clemente vede nel divieto di mangiare certi animali la condanna di alcuni vizi; ora, qui ancora c'è l'eco di un'antica tradizione del giudaesimo alessandrino. Questa esegesi si trova infatti nella *Lettera di Aristea* (II, 17), nella *Lettera di Barnaba* (X, 1-12); è ripresa da Giustino, da Teofilo di Antiochia (*Ad. Antol.*, II, 16), e da Ireneo (*Adv. haer.*, V, 8, 3). Clemente stesso la sviluppa 5 volte (*Strom.*, II, 15, 67; V, 8, 51-52; VII, 18, 109; *Paed.*, II, 10, 83-90; III, 11, 75-76). Egli quindi non innova, ma integra alla sua esegesi degli elementi di simbolica morale di origine ellenica. Ma questa integrazione risale al giudaesimo alessandrino e corrisponde ad uno sforzo di integrazione della simbolica naturale, cosmica o morale, in una teoria generale delle rivelazioni successive e del loro uso del simbolo.

Il quinto libro degli *Stromata* contiene un'esposizione di questa teoria, è un trattato sulla gnosi simbolica presso gli antichi sapienti pagani o giudei. L'assimilazione di Mosé ai sapienti pagani era tanto facile in quanto per Clemente vi è tra di loro un autentico parallelismo. Si può dire che Clemente presenta Mosé come un Omero ebraizzante, invertendo le parole di Numenio su Platone e Mosé. Il simbolismo diventa allora un linguaggio nascosto, destinato a sottrarre ai profani le realtà sacre: « Il genere enigmatico (ἐπίκρυψις) veramente divino e che ci è del tutto necessario a causa della parola veramente santa deposta nel santuario della verità, era simbolizzato presso gli Egiziani da ciò che essi chiamavano santuario (ἄδυτα),

presso gli Ebrei dalla tenda (παραπέτασμα) attraverso la quale potevano penetrare soltanto coloro che erano consacrati » (V, 4, 19, 3). E Clemente continua: « Per questo profezie ed oracoli erano annunciati in enigmi » (20, 1).

Clemente ricorda dapprima i geroglifici sacri egiziani (*Strom.*, V, 4, 20, 3-21, 3), e continua: « Tutti coloro che hanno parlato di Dio, Greci e barbari, hanno dissimulato i principi delle cose ed hanno trasmesso (παραδιδόναι) la verità in enigmi, in simboli, in allegorie, in metafore e in altre forme simili » (V, 4, 21, 4). Torna poi al tema: « I simboli (αἰνίγματα) degli Egiziani sono simili a quelli degli Ebrei quanto alla dissimulazione (ἐπίκρυψις) » (V, 7, 41, 2), ma « non sono soltanto i piú sapienti degli Egiziani, ma tutti coloro che, tra gli altri barbari, hanno praticato la filosofia, che hanno usato del genere simbolico (συμβολικὸν εἶδος) » (V, 8, 44, 1). E « i Greci stessi hanno praticato la dissimulazione (ἐπίκρυψις) (V, 8, 45, 1).

Vengono poi i poeti: « I poeti, che hanno appreso da questi profeti (i profeti delle nazioni) la teologia, filosofano sovente per allusione (δι' ὑπονοίας), voglio dire Orfeo, Lino, Museo, Omero, Esiodo e i sapienti di allora. La psicagogia poetica serviva loro da velo (παραπέτασμα) di fronte alle folle. Sogni e simboli sono tutti piú oscuri per gli uomini, ma non per gelosia (infatti non è permesso essendo nella passione di conoscere Dio), ma affinché la ricerca (ζήτησις) penetrando sino all'idea contenuta nei simboli, pervenisse alla scoperta (εὕρεσις) della realtà » (*Strom.*, V, 4, 24, 1-2). Ritroviamo la concezione di Omero teologo, discepolo degli antichi saggi: « Assai utile perciò è la gnosi dell'interpretazione (ἑρμηνεία) simbolica per molte cose ed in particolare per il concorso (σύνεργον) che essa porta alla retta teologia » (V, 8, 46, 1).

Dopo i profeti e i poeti, anche i filosofi hanno praticato il simbolismo: ciò è vero innanzitutto per Pitagora (*Strom.*, V, 5, 27-30). Clemente menziona anche i miti di Platone, di Er, di Eaco e Radamante, di Prometeo ed Epimeteo, del Tartaro e dell'Atlantide: « Non soltanto essi devono essere allegorizzati (ἀλληγορητέον) in tutte le

parole, ma pure tutto ciò che è significativo del pensiero generale lo troviamo significato dai simboli (σύμβολα) sotto il velo (παρακάλυμμα) dell'allegoria (ἀλληγορία) » (V, 9, 58, 6). E non soltanto Pitagora e Platone, ma pure gli epicurei « dicono che presso di loro ci sono degli insegnamenti segreti (ἀπόρρητα), gli stoici dicono che Zenone ha scritto certe cose che essi non confidano volentieri; i discepoli di Aristotele distinguono i suoi scritti essoterici da quelli esoterici » (V, 9, 58, 1-2).

Osserviamo che Clemente adduce due giustificazioni a quest'uso del simbolo: la prima è di sottrarre ai profani ciò che essi non sono capaci di comprendere, la seconda è di stimolare la ricerca (ζήτησις) nascondendo la verità sotto un velo. Queste due ragioni sono espresse in modo esplicito da Clemente a proposito delle Scritture, il che dimostra proprio che egli applica loro, almeno apparentemente, lo stesso procedimento: « Per molte ragioni il senso delle Scritture è nascosto: innanzitutto affinché cerchiamo (ζητητικοί) e siamo sempre vigilanti nella scoperta delle parole della salvezza, poi perché non era conveniente che tutti conoscessero questo senso, per timore che essi subiscano un danno travisando ciò che è stato detto dallo Spirito per il bene » (*Strom.*, VI, 15, 126, 1).

Clemente potrà quindi mostrare — ed è il suo scopo — che il senso figurato e gnostico della Scrittura non è una cosa eccezionale. Ciò non vuol dire che egli assimili la tipologia scritturistica e il simbolismo ellenistico: sarebbe fargli torto se ci si fermasse a questa conclusione superficiale, ma nei due casi c'è un simbolismo, e Clemente ne trae argomento per giustificare il simbolismo biblico. Ciò gli è facilitato dal fatto che il simbolismo greco è per lui soprattutto quello degli antichi saggi, che sono paralleli agli antichi profeti. Ci presenterà così Mosé sotto le forme di antico sapiente, affermando comunque che sono i sapienti che dipendono da Mosé. La tipologia mosaica assumerà perciò l'apparenza di un linguaggio simbolico impiegato da Mosé per designare i misteri di Cristo e la Bibbia apparirà, come l'*Iliade*, un poema simbolico. Si osservi che

questa era già l'idea della *Lettera di Barnaba*, e resterà quella di Origene.

Dopo aver parlato dei simboli mosaici, egli continua: « La Legge e i profeti, che sono figure (τύποι), arrivano sino a Giovanni. Ma costui ha parlato piú manifestamente, come non profetizzando piú, ma designando come presente colui che era stato annunciato sin dall'origine simbolicamente (συμβολικῶς) » (*Strom.*, V, 8, 55, 1). « I piedi del Signore, di cui Giovanni scioglie i cordoni, sono l'ultima operazione del Salvatore verso di noi, quella che è immediata (προσεχής), quella della sua venuta, nascosta sino a quel momento dal simbolo (αἴνιγμα) della profezia. In effetti quello che con la sua testimonianza ha mostrato colui che era profetizzato, avendo significato l'evento già accaduto e manifestato dopo un lungo cammino, ha realmente sciolto l'estremità delle parole dell'economia, svelando (ἐκκαλύψας) l'idea (ἔννοια) contenuta nei simboli » (V, 8, 55, 2-3). Questo testo notevole ci riporta in piena tipologia e profezia bibliche. Le figure dell'Antico Testamento sono svelate in Gesú Cristo, che è il contenuto (ἔννοια) delle figure. Siamo nella prospettiva della piú autentica storia della salvezza. Il genere simbolico è qui la tipologia biblica, la quale costituisce il senso nascosto dell'Antico Testamento che è rivelato per mezzo di Cristo e che da allora è manifestato.

Ma dopo che Cristo ha manifestato il contenuto nascosto dell'Antico Testamento, sussiste un simbolismo? Clemente continua la sua storia della simbolica affrontando Paolo. A buon diritto, dice, l'apostolo ispirato dichiara che « il mistero (μυστήριον) gli è stato reso intelligibile per rivelazione (ἀποκάλυψις) » (*Ef.* 3, 3-5). Clemente commenta: « V'è infatti un certo insegnamento dei perfetti » (*Strom.*, V, 9, 60, 1). Egli raccoglie allora tutti i passi delle *Lettere dalla cattività* trattando dell'ἀποκάλυψις e del μυστήριον. C'è dunque, anche dopo il Cristo, un senso nascosto della Scrittura, ma questo senso non è piú la tipologia, perché il τύπος non andava che sino a Giovanni: è l'apocalisse, cioè la gnosi del mistero, la conoscenza delle

cose celesti. Ora noi abbiamo detto che è precisamente questa gnosi giudeo-cristiana, questa esegesi apocalittica che Clemente considerava, dopo la tipologia, come costituente l'esegesi della Scrittura. Diveniva perciò chiaro che Clemente, come gli altri scrittori cristiani antichi, distingue ben chiaramente queste due esegesi; meglio ancora, lui stesso le pone in relazione con i gradi dell'insegnamento cristiano. La conoscenza del senso delle figure fa parte della catechesi comune; l'esegesi apocalittica è precisamente la gnosi. E Clemente lo conferma citando il testo capitale di *Ebr.* 5, 12-6, 1, sul latte che è il cibo dei fedeli, e il cibo solido dei perfetti. Qui egli è l'espressione del piú puro giudeo-cristianesimo (*Strom.*, V, 10, 62, 2-4) [26].

Cosí Clemente non assimila in alcun modo allegoria greca e tipologia cristiana quando le dispone nello stesso genere simbolico. Ciò non vuol dire nemmeno che egli le separi completamente, ma se ci riferiamo alla sua visione centrale della successione delle alleanze, ci sembra che egli le organizzi in una successione cronologica: l'allegoria greca è la simbolica cosmica per mezzo della quale i pagani hanno conosciuto qualcosa di Dio attraverso la sua manifestazione nel mondo, e la simbolica morale con la quale hanno conosciuto qualcosa di Dio attraverso la sua rivelazione nella coscienza. La tipologia biblica corrisponde alla rivelazione storica di Dio al popolo di Israele, dove le azioni di Jahweh nell'Antico Testamento sono la figura delle azioni di Cristo nel Nuovo. L'esegesi apocalittica infine corrisponde alla manifestazione del mondo futuro e dei suoi segreti che si compie nella Chiesa. Ciò permette di incorporare l'allegoria greca in modo organico nella visione clementina della storia della salvezza, e comprendiamo meglio allora perché il *Protrettico*, che si rivolge ai pagani, si basi sui miti greci, come il *Pedagogo* sulle figure bibliche e gli *Stromata* sull'apocalittica *paolina*. I tre libri di Clemente riproducono le tappe della storia della sal-

[26] Clemente rinvia poi alla *Lettera di Barnaba* e ricorda che essa è una gnosi.

vezza che sono pure quelle della conversione delle anime: « C'è un primo mutamento salvifico dal paganesimo alla fede e un secondo dalla fede alla gnosi » (*Strom.*, VII, 10, 57, 4).

Se si paragona quindi l'esegesi di Clemente a quella di Ireneo e di Giustino, si direbbe che egli condivida con costoro l'esegesi catechetica fondamentale, che è la tipologia e che questo, anche per lui, sia l'asse dell'esegesi. Ma egli prolunga questa tipologia in due sensi: da una parte la continua con un'esegesi gnostica che corrisponde alla didascalia, alla conoscenza superiore e che egli eredita dal giudeo-cristianesimo e in parte dall'esegesi gnostica filoniana, pure d'orgine giudaica; dall'altra la prolunga nell'altro senso con un'esegesi cosmica e morale, kerygmatica, che corrisponde all'alleanza cosmica di Dio con l'umanità e che radica la storia della salvezza nella religione cosmica. Qui ancora egli dipende largamente da Filone, ma, introducendo l'esegesi tipologica nell'esegesi filoniana, l'articola in una prospettiva storica totalmente estranea a Filone. Cosí la questione del senso della Scrittura si iscrive per Clemente in una prospettiva parallela a quella dei rapporti tra la filosofia e la Scrittura e che, in ultima analisi, costituisce la sua visione della storia della salvezza.

Capitolo quarto

Ippolito e l'estensione della tipologia

Sino ad ora abbiamo incontrato nei Padri del secondo secolo dei frammenti di esegesi di carattere tradizionale e in relazione con la catechesi e la polemica. Col terzo secolo interviene un elemento nuovo di grande importanza: vediamo comparire i primi commentari ininterrotti della Scrittura antica. Ciò segna un momento di sviluppo del cristianesimo, in cui non si tratta piú semplicemente di difendere l'uso legittimo dell'Antico Testamento contro gli avversari; l'Antico Testamento è considerato come la Scrittura cristiana che bisogna esporre alla comunità. Ciò implica in particolare come conseguenza che non si tratterà piú soltanto di alcune profezie o figure privilegiate, ma è dell'insieme dell'Antico Testamento che si ricercherà l'interpretazione cristiana.

Di questa trasformazione decisiva abbiamo due grandi testimoni: Ippolito e Origene, ma la loro opera si orienterà in due direzioni radicalmente diverse. Origene si colloca nella linea di Clemente Alessandrino; se l'asse generale della sua esegesi rimane tipologico, essa fa un posto molto ampio agli apporti dell'allegorismo filoniano e gnostico, dispiegandosi cosí su piani diversi di cui farà la sistematizzazione. Al contrario Ippolito rimane nella linea della tipologia tradizionale di Giustino e Ireneo. Ritroviamo in lui il metodo e il contenuto della loro esegesi, ma la sua caratteristica propria sarà quella di estenderla a dei dominî nuovi e da questo punto di vista egli segna non una svolta, ma un decisivo avanzamento della tipologia.

Quando diciamo che Ippolito è il primo autore nel quale troviamo dei commenti ininterrotti della Scrittura,

ciò richiama una prima osservazione. Non si tratta infatti presso di lui, come sarà il caso di Origene, di commenti di tutta la Scrittura, ma di alcuni luoghi privilegiati, e queste determinazioni sono interessanti perché non appaiono come arbitrarie, ma come designanti dei testi che rimarranno presso i Padri oggetto di un'attenzione particolare. Ciò è vero per alcune opere di lui che sono andate perdute, come l'*Hexaemeron*, la *Benedizione di Balaam*, il *Cantico di Mosé*, la *Pitonessa di Endor*. Questi passi saranno di nuovo in seguito oggetto di trattati particolari, indipendenti dai commenti di insieme delle opere di cui fanno parte, il che indica che essi erano considerati come di una importanza maggiore.

Ma ciò è vero pure per due opere che abbiamo conservate. La breve *Omelia sui Salmi 1 e 2*, la cui autenticità ippolitiana è stata stabilita da Mercati e Nautin [1], comincia con un'introduzione sui « titoli dei Salmi ». Ippolito dà a questi tiloli un senso misterioso in relazione col Cristo e con la Chiesa; cosí, per il *Salmo* 5, il titolo « sull'erede » (ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης) si riferisce alla Chiesa. « L'ottavo » (ὀγδοής) del *Salmo* 6 designa il giorno del Giudizio. Il titolo del *Salmo* 9 « Sui segreti del figlio » concerne il Cristo rivelatore del Padre. « I tini » del *Salmo* 8 sono i profeti; il grappolo è il Cristo frantumato. Questo tipo di interpretazione si ritrova in tutta la tradizione cristiana: è in Origene, in Eusebio, in Ilario. Gregorio di Nissa e Esichio di Gerusalemme pubblicheranno dei trattati sui titoli dei Salmi. Vediamo perciò comparire un genere letterario destinato ad un'immensa fortuna; i Salteri latini del Medioevo conterrano interpretazioni analoghe dei titoli di ciascun Salmo.

D'altra parte Ippolito è il primo autore cristiano ad aver commentato il *Cantico dei Cantici*: prima di lui non si trovano che poche allusioni negli autori cristiani. Dopo di lui il *Cantico dei Cantici* sarà spiegato in un commentario e in omelie di Origene. Ambrogio si ispira al com-

[1] P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, cit., pp. 99-107.

mentario di Ippolito, di cui attesterà cosí la fortuna. Soprattutto constateremo l'importanza che prenderà il *Cantico* nelle catechesi sulla Resurrezione e nelle catechesi mistagogiche; ciò è sorprendente per Cirillo di Gerusalemme e Ambrogio. Ora, Ippolito ci sembra tanto piú qui l'iniziatore per il fatto che i temi di interpretazione che egli presenta saranno ripresi successivamente. Il « profumo sparso (*Cant.* 1, 3) simbolizza il Logos inviato dal Padre per spargere la gioia nel mondo » (II, 6). Questa interpretazione si ritroverà in Origene e Gregorio di Nissa.

Un punto particolarmente notevole è il rapporto che Ippolito stabilisce tra il *Cantico* e parecchi episodi del Vangelo in relazione con la Passione e la Resurrezione. Il profumo sparso è riferito a quello con cui Maria Maddalena — Ippolito dice Marta — unge i piedi di Cristo e che Giuda le rimprovererà di aver dissipato (II, 29-30). Il versetto: « Ho cercato colui che il mio cuore ama » (*Cant.* 3, 1) è seguito da questo commento: « Vedete come ciò si è compiuto in Marta e Maria... Il Vangelo si esprime cosí: Le donne vennero di notte per cercarlo al sepolcro (cfr. *Gv.* 20, 1). Ho cercato e non ho trovato, disse lei (*Cant.* 3, 1). Perché cercate tra i morti colui che vive? (*Lc.* 24, 5). Le guardie mi hanno trovato, quelle che sorvegliavano la città (*Cant.* 3, 3). Chi sono coloro che l'hanno trovata se non gli angeli seduti vicino alla tomba? E questa città che essi sorvegliavano, non era forse la Gerusalemme nuova della carne di Cristo? » (XXIV, p. 2-4).

Questo commento è caratteristico della maniera di Ippolito, che mostra la realizzazione delle profezie dell'Antico Testamento nella vita di Cristo. Esso è notevole pure per l'importanza data a Marta e Maddalena, che deriva da una tradizione particolare [2], ma soprattutto il legame stabilito tra il Cantico e l'episodio del giardino della Resurrezione rimarrà un aspetto della tradizione liturgica. Lo troviamo in Cirillo di Gerusalemme, che commenta la scena

[2] Cfr. già XVI: « Tu sei bella » è accostato a « I tuoi peccati ti sono rimessi » (*Lc.* 7, 48).

della Resurrezione con il *Cantico* (*Cat.*, XIV, 5-13). La messa romana di Maria Maddalena ha come epistola questo passo di *Cant.* 3, 1-4. Questa tradizione ippolitiana persisterà accanto alle interpretazioni sacramentarie, ecclesiali e mistiche del *Cantico* che si troveranno piú tardi.

Cosí Ippolito appare come colui che inaugura l'esegesi ininterrotta dei testi scritturistici nel cristianesimo. Ciò sembra coincidere con un'epoca in cui l'Antico Testamento nel suo insieme prende nella liturgia, nella predicazione e nella didascalia cristiana un posto che prima non aveva. Ippolito segna, con Origene, il passaggio da un'epoca in cui la tradizione orale era l'essenziale dell'insegnamento cristiano ad un'epoca che diventa quella del Libro, ad un tempo sotto la forma dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ma in Ippolito questa esegesi della Bibbia non prende ancora la forma metodica e scientifica che avrà in Origene: essa resta innanzitutto pastorale e liturgica.

Tuttavia se Ippolito inaugura nel cristianesimo un tipo nuovo di esegesi, egli ha avuto dei precursori nel giudaesimo. Filone aveva commentato la *Genesi* e l'*Esodo* in modo continuo. Ma in Ippolito non troviamo alcuna traccia di esegesi alessandrina: dobbiamo orientarci piuttosto verso il giudaesimo palestinese e il giudeo-cristianesimo siriaco. Il *Cantico dei Cantici* era commentato dai rabbini e interpretato come Jahve e Israele; Ippolito trasporre questa interpretazione ai rapporti tra Cristo e la Chiesa. Peraltro i due trattati di Ippolito, le *Benedizioni di Isacco e di Giacobbe* e le *Benedizioni di Mosé*, si riferiscono a dei testi scritturistici che giudei e giudeo-cristiani commentavano: ne abbiamo una testimonianza nei *Testamenti dei XII Patriarchi*.

Non conosciamo abbastanza l'esegesi giudaica del *Cantico* per affermare che Ippolito ne dipende; invece sembra certo che egli abbia utilizzato i *Testamenti* nelle *Benedizioni di Isacco e di Giacobbe*. Mariès ha dimostrato [3] che

[3] *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome*, in « RSR », XXXIX (1951), pp. 380-396.

il tema del Messia generato ad un tempo da Giuda e da Levi è frequente nel nostro testo. Ora, questo tema deriva certamente dai *Testamenti dei XII Patriarchi* (*Test. Sim.*, VII, 1-2); questo prestito dai *Testamenti* è il solo? Le *Benedizioni* parlano di Dan. in due riprese; nelle *Ben. Jac.* egli è paragonato all'Anticristo (22; Marès, p. 90), poi al serpente (p. 92); nelle *Ben. Moys.* è di nuovo la figura dell'Anticristo (p. 182) e di Satana (p. 184)[4]. Ora, il *Testamento di Dan.* (V, 6)[5] vede in Dan. la figura di Satana. Questo giudizio severo su Dan. spiega come egli non sia menzionato in *Apoc.* 7, 5-8 tra le XII tribú, ma sostituito da Manasse. Peraltro Bonwetsch osservava in una nota della sua traduzione (p. 46) che Beniamino, figura dell'apostolo Paolo, si trova in *Test. Ben.*, XI, 1. M. Philonenko rileva a sua volta che la tipologia di Giuseppe proviene in Ippolito dal *Test. Ben.* (XI, 1; III, 8)[6]. Ancora un aspetto che Ippolito ha in comune coi *Testamenti* è lo scusare Simeone e Levi dell'assassinio dei Sichemiti (cfr. *Gen.* 34) (*Test. Levi*, VI, 8-11; cfr. *Giubilei*, XXX, 5).

Su un altro punto Ippolito appare come dipendente da un'esegesi che gli è anteriore: è l'interpretazione di *Esodo* 12. Possediamo una omelia *Sulla Pasqua* che, se non è di Ippolito, per lo meno è ispirata dal suo *Trattato sulla Pasqua*. Ora, abbiamo visto che esisteva sullo stesso argomento un'*Omelia sulla Passione* di Melitone di Sardi; il confronto tra i due testi è stato fatto da C. Bonner[7]. Il tono delle due omelie è assai diverso, ma da una parte il tema è lo stesso; peraltro il metodo mostra un certo numero di somiglianze verbali che possono facilmente spiegarsi con una utilizzazione da parte di Ippolito dell'*Omelia* di Melitone. Siamo in presenza di una tradizione esegetica

[4] Cfr. pure il *De Antichr.*, 14-15.

[5] *Testamenti dei XII Patriarchi*, testo greco a cura di R. H. Charles, Oxford, 1908, p. 336.

[6] M. Philonenko, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des XII Patriarches et les manuscrits de Qumrân*, in « RHPR », XXXIX (1959), p. 28.

[7] *The Homily on the Passion by Melito*, London, pp. 58-60.

nella quale Ippolito si iscrive e che attesta l'esistenza prima di lui di commentari ininterrotti del capitolo dell'*Esodo*.

Cosí Ippolito appare come colui che ha sviluppato il genere letterario dei commentari ininterrotti di alcuni episodi della Scrittura, senza averlo creato: prima di lui esisteva nel giudaesimo, nel giudeo-cristianesimo e nell'omiletica cristiana. Che ne è ora del suo metodo? Egli si situa sulla linea di Giustino e di Ireneo: come loro ignora l'allegoria alessandrina. Uno studio del termine ἀλληγορία e del verbo ἀλληγορεῖν dà, a questo proposito, dei risultati interessanti. Il verbo è frequente nell'*Elenchos*, ma è sempre applicato peggiorativamente all'allegorismo gnostico. Cosí « i Naasseni chiamano allegoricamente (ἀλληγοροῦντες) i pianeti le sette tuniche dell'etere » (V, 7, 23). Piú precisamente *Is.* 28, 16, sulla pietra angolare, è « un'allegoria della formazione dell'uomo » (V, 7, 35). I Perati trasformano in allegorie i dati astronomici (V, 15, 4). Secondo la *Grande Apophasis*, Mosé designa allegoricamente la matrice col Paradiso (VI, 14, 7). Il cavallo di legno è pure un'allegoria (VI, 19, 1). Le dieci piaghe d'Egitto sono per Monoimo dei simboli allegorici (σύμβολα ἀλληγορούμενα) della creazione (VIII, 14, 3); cosí pure i dieci comandamenti (VIII, 14, 5). Gli alberi del Paradiso designano allegoricamente gli angeli (V, 24, 6) per i Sethiani. In modo generale i Valentiniani pensano che Mosé e i profeti parlino allegoricamente (ἀλληγορικῶς) degli eoni e del loro numero (VI, 55, 2).

Se ora prendiamo gli scritti esegetici di Ippolito, assai raramente incontriamo le parole che si riallacciano ad ἀλληγορεῖν; Giacobbe, parlando metaforicamente (μεταφορικῶς), designa allegoricamente il Salvatore con Issachar (*Ben. Jac.*, 21; p. 88). Alcuni manoscritti danno ἀλληγοροῦντες in *Ben. Jac.* (13, Mariès, p. 56). Ma Mariès rifiuta il termine come un'interpolazione (p. 218, n. 129). Nel *Contra Noetum* il termine ha un senso peggiorativo: gli eretici dicono che « quando Giovanni chiama il Verbo Figlio, egli allegorizza semplicemente. No, risponde Ippo-

lito, egli non fa che allegorizzare »[8]. Cosí l'indagine sull'impiego del termine in Ippolito è decisiva. Il termine ha esclusivamente un significato peggiorativo: esso designa l'allegorismo gnostico, che ovunque cerca dei simboli del suo proprio sistema; non designa mai la tipologia cristiana. Si osservi che anche in Taziano la parola aveva un senso peggiorativo: è il metodo di interpretazione di Omero da parte dei filosofi (*Or. ad Graec.*, XXII, 3). Se gli dei sono delle allegorie, la loro realtà svanisce (*Or. ad Graec.*, XXI, 2).

Il metodo di Ippolito è la tipologia, come lo è di Giustino e di Ireneo; il termine τύπος ritorna costantemente nella sua opera. Giuseppe è la figura (τύπος) di Cristo che verrà (*Ben. Jac.*, I; cfr. 4; 12; 26); Esaú è la figura di Israele (*Ben. Jac.*, 2); Rebecca « che porta l'immagine » (εἰκών) della Chiesa prefigurava (προετύπον) già l'avvenire (*Ben. Jac.*, 4); « Il Verbo prefigurava (προτυπῶν) in Giacobbe i suoi misteri » (*Ben. Jac.*, 6; cfr. 8). Cosí pure nel *Commento su Daniele*, Susanna era la figura della Chiesa e i vegliardi quella dei due popoli (I, 14; cfr. I, 29); il sabato è il tipo e la figura (εἰκὼν καὶ τύπος) del riposo dei santi (IV, 23); ciò che concerne il tabernacolo era tipo e figura dei misteri spirituali (IV, 24); gli unti (χριστοί) dell'Antico Testamento, portando il nome di Cristo, lo annunciavano in figura (τύπος) e lo mostravano in immagine (εἰκών) (IV, 30).

Il contenuto di questa tipologia è identico a quanto troviamo in Giustino e Ireneo. L'Antico Testamento è ad un tempo profezia e figura: « I patriarchi non hanno soltanto profetizzato con la parola a proposito di ciò che doveva accadere, ma hanno pure realizzato con l'azione ciò che è compiuto nel Cristo. Queste cose erano preparate in anticipo, ma alla fine dei tempi Cristo venne nel mondo come colui che compí la Legge e i profeti, lui che è veramente il Redentore di tutti... Come non comprendere che spiritualmente queste cose sono state prefigurate dal beato

[8] P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, cit., p. 256.

David e in seguito compiute dal Redentore? » (*David et Goliath*, 3). E piú oltre: « Ciò che è accaduto non è nient'altro che ciò che era stato prefigurato. L'autentico David è venuto, nato dalla discendenza » (*ibidem*, 11).

Si possono tuttavia cogliere in questa tipologia di Ippolito alcuni tratti propri. Si noti innanzitutto l'importanza che in lui hanno certe figure che prima non occupavano che un posto secondario; conosciamo già l'importanza singolare di Giuseppe. M. Philonenko ha osservato che ciò sembrerebbe in relazione col posto eminente che egli occupa nei *Testamenti dei XII Patriarchi*. Le *Benedizioni di Isacco e di Giacobbe* cominciano con un trattato delle visioni di Giuseppe. Giuseppe che riceve da Giacobbe una tunica ricamata e viene a visitare i suoi fratelli, figura il Cristo eletto da Dio e inviato nel mondo (*Ben. Jac.*, 1). È invidiato dai suoi fratelli, come Cristo (*Ben. Jac.*, 12). La visione del covone innalzato (*Gen.* 37, 7) figura il santo Primogenito che il Padre ha fatto alzare tra i morti, come delle primizie (ἀπαρχή). Quella della stella adorata dal sole, dalla luna e dalle undici stelle, annuncia il Cristo adorato sul Monte degli Olivi da Giuseppe, Maria e gli undici apostoli, dopo la morte di Giuda (*Ben. Jac.*, 1).

La benedizione di Giuseppe da parte di Giacobbe riprende temi analoghi e sottolinea l'importanza di Giuseppe: « Giacobbe ha riccamente benedetto Giuseppe, piú di tutti i suoi fratelli, perché precisamente in lui egli vedeva prefigurati i misteri che dovevano realizzarsi nel Cristo; da cui segue che il profeta è qui benedicente non Giuseppe, ma colui di cui Giuseppe portava il tipo » (*Ben. Jac.*, 26). Giuseppe è figlio di Giacobbe vecchio perché il Figlio di Dio è venuto al tempo della vecchiaia del mondo (*Ben. Jac.*, 26). Questa tipologia di Giuseppe sarà ripresa da Gregorio di Elvira (*Tract.*, 5) e da Asterio il Sofista (*Hom. in Psalm.*); era già in Tertulliano (*Adv. Marc.*, III, 18)[9]. Ma, come ha notato P. Favre, essa non appare in antica

[9] E prima Melitone vede in Giuseppe venduto (πιπρασκόμενον) una figura di Cristo (X, 5-6; XI, 23-24). Cfr. pure un frammento, forse di Ireneo; Harvey, p. 487.

data nell'iconografia delle catacombe [10], non piú di quanto facesse parte dei paradigmi giudaici della preghiera; rappresenta quindi uno sviluppo dotto. Cosí pure la figura di Giuseppe è esaminata presso Filone in modo peggiorativo [11].

Si osservi che la tipologia di Giuseppe appartiene esclusivamente alla tradizione occidentale e alla tradizione siriaca: è pressoché estranea alla tradizione alessandrina. Origene, che dedica due omelie a Giuseppe nelle *Omelie sulla Genesi*, non menziona che una volta la tipologia cristica di Giuseppe (XV, 6; cfr. pure *Hom. in Ex.*, I, 4) [12]. Ci si può chiedere se ciò non sia in relazione con la dipendenza della scuola di Alessandria nei confronti di Filone, mentre l'esegesi occidentale si riallaccia piú al giudeo-cristianesimo ed al *milieu* siriaco. Cosí nella storia della tipologia potrebbero svilupparsi alcune filiazioni che discernono i temi privilegiati delle diverse scuole. I santi dell'Antico Testamento hanno potuto giocare nel cristianesimo primitivo un ruolo analogo a quello che i santi del Nuovo Testamento hanno svolto nel cristianesimo successivo.

Un altro tema che prende il suo sviluppo con Ippolito e che era pure chiamato ad una grande fortuna è la tipologia di David. Essa occupa poco posto nel giudeo-cristianesimo e in Giustino e Ireneo, ma Ippolito le dà un grande sviluppo. David unto a Betlemme figura ad un tempo la nascita di Cristo a Betlemme e la sua unzione (*Dav. et Gol.*, 2); David pastore delle pecore è immagine di Cristo pastore dei santi (*Dav. et Gol.*, 2; 5; p. 79 e 81); Cristo strappa le anime ai demoni come David le pecore ai lupi e agli orsi (*Dav. et Gol.*, 10; p. 88); il combattimento di David contro Golia è soprattutto la figura eminente della

[10] *Le développement de l'histoire de Joseph dans la littérature et l'art au cours des douze premiers siècles*, in « MAH », XXXIX (1921), p. 194.

[11] M. de Jonge ritiene che nei *Testamenti* l'esaltazione di Giuseppe sia un aspetto cristiano (*The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen, 1953, pp. 96-110).

[12] Invece Giuseppe è presentato come modello di castità. Cfr. i testi citati da M. Pellegrino, *L'Inno del Simposio di S. Metodio martire*, Torino, 1958, pp. 94-95.

vittoria di Cristo su Satana (*Dav. et Gol.*, 12-15); le donne di Israele che accolgono David vincitore al suono degli strumenti musicali sono « le chiese che lo celebrano sulla terra e gli angeli che l'accolgono in cielo » (*Dav. et Gol.*, 16).

Qui ancora la tipologia davidica non è nuova in Ippolito: esiste nel Nuovo Testamento [13]. Melitone vede in David braccato una figura del Cristo perseguitato (*Hom.*, X, 7; XI, 25). Un affresco del battistero di Dura Europos mostra il combattimento tra David e Golia che non può che essere figura della vittoria di Cristo su Satana [14]. David ottavo tra i suoi fratelli è una figura del Cristo risuscitato l'ottavo giorno, che Valentino traspone al tema dell'ogdoade degli eoni [15]. Ma queste esegesi sono frammentarie e allusive. Da una parte, in Ippolito, il riferimento di David a Cristo sul piano propriamente tipologico è fortemente marcato; d'altra parte il genere stesso dell'esegesi ininterrotta del *Libro dei Re* conduce a stabilire delle corrispondenze tra i diversi episodi della storia di David e quelli della vita di Gesú. In questo senso l'esegesi di Ippolito è un momento di questa tipologia [16].

Una terza figura, pure arcaica [17], è sviluppata in Ippolito: è quella di Susanna come tipo della Chiesa perseguitata: « Susanna era la figura (προετύπουτο) della Chiesa, Gioacchino quella di Cristo » (*Comm. in Dan.*, I, 14). Il giardino (παράδεισος) nella storia di Susanna è la società dei santi piantata nella Chiesa; il giorno favorevole (*Sus.*, 1, 15) è la Pasqua; il bagno è il battesimo (I, 16); le due serve sono la fede e la carità; l'olio è lo Spirito Santo. « Quando la Chiesa desidera ricevere il bagno spirituale, due serve devono necessariamente accompagnarla: è per mezzo della fede in Cristo e dell'amore di Dio che la Chiesa,

[13] L. Goppelt, *Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939, pp. 97 ss.

[14] M. Rostovtzeff, *The Excavations of Dura Europos (St. Report)*, pp. 275-277.

[15] Ireneo, *Adv. haer.*, I, 18, 3.

[16] Cfr. J. Daniélou, art. *David*, in *RAC*, III, pp. 594-603.

[17] Cfr. H. Leclercq, art. *Suzanne*, in *DACL*, XIV, pp. 1742-1752.

la penitente, riceve il bagno » (I, 16). E Ippolito si riferisce esplicitamente a Paolo (I *Cor.* 10, 11): « È per loro che queste cose sono accadute in figura ». Si noti che la liturgia romana mette la storia di Susanna nelle letture di Quaresima in un senso tipologico.

Si osserva in particolare in quest'ultimo esempio una conseguenza che, inevitabilmente, il commento tipologico dei passi continui della Scrittura comportava: è la tendenza a moltiplicare i parallelismi di dettaglio, mentre le figure primitive riguardavano soltanto un episodio caricato di un significato essenziale. Cosí nell'*Omelia di Melitone* ogni particolare della manducazione dell'agnello è interpretato tipologicamente. Ma Ippolito va ancora piú lontano; é incontestabile che in lui c'è un gusto per le analogie di dettaglio. Cosí, a proposito di Neftali paragonato a una vigna, egli sviluppa il simbolo della vigna. « La vigna spirituale era il Salvatore; i tralci e i pampini sono i santi che credono in lui e i grappoli i suoi martiri; gli alberi che si uniscono alla vigna mostrano la Passione; i vendemmiatori sono gli angeli; le ceste in cui sono raccolti i frutti sono gli apostoli; il torchio è la Chiesa e il vino è la forza dello Spirito Santo » (*Ben. Jac.*, 25).

Questa immagine ha delle origini bibliche: è già sviluppata in *Gv.* 15, 1-6, ma compaiono in Ippolito nuovi aspetti che si ritroveranno piú tardi. Cosí nelle *Omelie sui Salmi*, di Asterio: le tinozze sono le chiese, gli angeli i vendemmiatori (*Hom. in Psalm.*, 14-15, p. 105; 109-111). Cosí nel *Tractatus* di Zenone di Verona: la vigna è la Chiesa unita al legno della croce, i neofiti sono i tralci, il vino è lo Spirito Santo (II, 28; *PL*, XI, 471-472). Si osservi che in questi due passi il tema della vigna si colloca nel quadro della predicazione pasquale; si sa peraltro il posto del motivo della vigna nell'arte cristiana antica. Ippolito è perciò l'interprete di un tema catechetico. Sembra pure che il genere di sviluppo che si ritrova in alcune parabole di Cristo derivi dalla predicazione popolare e presenti un carattere letterario.

Ciò è piú sorprendente nel tema della nave, come figura

della Chiesa, che si trova nel *De Antichristo*. Il punto di partenza è semplicemente un versetto di *Isaia* (18, 2), ma lo sviluppo è considerevole: « I remi della nave sono le chiese, il mare è il mondo, in cui la Chiesa, come una nave in alto mare, è scossa, ma non affonda. Essa infatti ha con sé il Cristo che è un pilota esperto. Portando con sé la Croce di Cristo, essa tiene nel suo centro il trofeo della Passione. Ha la sua prua a oriente, la poppa a occidente. I due timoni sono i due Testamenti; i cordami sono tesi, come la carità di Cristo che mantiene la Chiesa. Essa contiene l'acqua come bagno della rigenerazione. La sua vela bianca riceve il soffio dello Spirito, col quale sono sigillati i credenti. I marinai stanno a babordo e a tribordo come i santi angeli custodi » (*De Antichr.*, 59; *GCS*, pp. 39-40).

Qui ancora siamo in presenza di un complesso di immagini popolari che conosceranno una straordinaria fortuna. Temi biblici vi si uniscono a delle reminiscenze omeriche, come ha dimostrato H. Rahner [18]. Da una parte ci sono l'arca di Noè e le acque del diluvio, la tempesta placata del Vangelo, e dall'altra la nave di Ulisse che voga verso l'occidente in mezzo ai pericoli. Un altro passo curioso parte dal tema della tessitura per descrivere l'Incarnazione, che unisce l'umano al divino: la croce è il telaio, lo Spirito Santo è la spola; Cristo è il tessuto, i profeti sono gli operai (*De Antichr.*, 4). Ci si ricorderà del tema della croce come macchina elevatrice in Ignazio di Antiochia (*Ad Eph.*, IX, 1); ma questa coloritura ellenistica è esteriore, concerne le immagini.

È ancora un'allegoria di questo genere che incontriamo a proposito di Cristo, Sole e Giorno: « Lui, Sole, una volta

[18] *Antenna crucis*, in « ZTK », LXVI (1942), pp. 89-93. Cfr. pure *Ben. Moys.*; Mariès, p. 176: il porto è il Signore, le navi sono le Chiese. Si trova un'allegoria analoga nelle *Omelie Clementine* (*Ep.* 14-15). Sul carattere catechetico di questo paragone cfr. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin, 1958, pp. 105-106. Si osservi che la nave come simbolo di Israele si trova nel *Testamento di Neftali* (Charles, *Apocrypha*, cit., p. 338). Sul tema cfr. E. Goodenough, *Jewish Symbols*, cit., VIII, pp. 157-165; C. Bonner, *Desired Haven*, in « HTR », XXXIV (1941), pp. 49-67.

che si fu alzato dal seno della terra, ha mostrato i dodici apostoli come dodici ore. Perché è per mezzo di loro che il giorno si manifesterà, come dice il profeta: È il Giorno che ha fatto il Signore. Una volta riuniti insieme i dodici apostoli hanno annunciato come dodici mesi l'anno perfetto, Cristo. E poiché Giorno, Sole e Anno erano dei nomi di Cristo, bisogna chiamare ore e mesi gli apostoli » (*Ben. Moys*). Qui ancora il punto di partenza è la qualifica biblica e giudeo-cristiana del Cristo come « Giorno » [19]. Ippolito svolge questo dato in un paragone piú dettagliato e ispirato da tratti greci [20]. Si osservi che questa tipologia popolare si trovava già in Erma con gli stessi tratti ellenistici. Sembrerebbe che vi sia qui una tradizione romana che affonda le sue radici nel giudeo-cristianesimo romano.

Un altro aspetto della tipologia di Ippolito è la relazione che egli stabilisce tra Adamo come figura di Cristo e le altre tipologie. Il *Commento sul Cantico dei Cantici* ci offre un primo esempio; si tratta del versetto: « L'ho afferrato e non lo lascerò piú sfuggire » (*Cant.* 3, 4). Ippolito commenta: « O donna beata, che si è gettata ai piedi di Cristo per essere portata con lui in cielo. È qui che Marta e Maria dicono: Non ti lasciamo sfuggire. Sali verso il Padre e presenta la nuova offerta. Offri Eva, che ormai non si è piú smarrita, ma si è afferrata appassionatamente con la mano all'albero della vita. Non lasciarmi piú sulla terra, affinché io non mi perda piú, ma portami in cielo. O santa donna che non voleva piú essere separata dal Cristo » (XXV, 2-3).

Questo bel testo, che sarà ripreso parola per parola da Ambrogio (*Isaac.*, 43), ci mostra in Maddalena la nuova Eva che questa volta afferra Cristo, l'albero della vita, per non lasciarlo piú sfuggire ed essere portata con lui in cielo. Il parallelismo riguarda altri punti: Eva era stata spogliata della veste di gloria, Maddalena è rivestita di nuovo dallo

[19] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 280-286.

[20] Cfr. J. Daniélou, *Les Douze Apôtres et le Zodiaque*, in « VC », XIII (1959), pp. 223-228.

Spirito; Eva era stata messaggera del peccato, Maddalena è apostola della buona novella (*Comm. in Cant.*, XXV, 5-6). Ma è la Sulamita che costituisce il legame intermediario tra Eva e Maddalena. Altri temi verranno piú tardi ad aggiungervisi: Rahab, la peccatrice salvata, sarà una figura di Maddalena. Maddalena a sua volta sarà considerata come la figura della Chiesa delle nazioni [21]. Si vede come si sviluppano queste concatenazioni di temi scritturistici; Ippolito ne segna un momento importante.

Ugualmente nel *Commento su Daniele* la storia di Susanna è ad un tempo in relazione con la storia di Eva e con la Chiesa che verrà. Il giardino (παράδεισος) in cui Susanna passeggia è una ripresa del giardino piantato nell'Eden e la figura del giardino spirituale di Dio, che è la Chiesa (I, 17). « Come un tempo nel Paradiso il diavolo si era dissimulato sotto la forma del serpente, cosí si era nascosto negli anziani per perdere Eva una seconda volta » (I, 18). Cosí Susanna liberata dai vecchi appare come un primo abbozzo della nuova Eva, che sarà la Chiesa, liberata da Satana ad opera di Cristo. Ippolito integra cosí in questa tipologia progressiva il contenuto delle prime realizzazioni delle profezie nell'antico Israele. Il tema d'altronde è nel prolungamento del precedente.

Un altro episodio commentato nella stessa opera è pure significativo, quello di Daniele che domina i leoni: « Quando l'angelo apparve nella loro fossa le bestie feroci si ammansirono e gli manifestavano la loro gioia scuotendo la coda, come se volessero sottomettersi ad un nuovo Adamo. Se crediamo che, quando san Paolo fu condannato alle belve, il leone che fu lasciato contro di lui si prostrò ai suoi piedi e lo leccò, perché non si dovrebbe credere ad un miracolo simile per Daniele...? Guarda! Oggi Babilonia è il mondo. La fossa è l'inferno. I leoni sono gli angeli seviziatori. Quindi, se sei gettato nella fossa, sarai protetto dall'angelo che ammansirà le bestie. Esse si prostreranno davanti a te come davanti ad un servitore di

[21] Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, cit., pp. 36, 217-233.

Dio. Tu sarai tratto vivo dalla fossa e parteciperai della resurrezione » (*Comm. in Dan.*, III, 29; 31).

Si vede la straordinaria ricchezza di questo commento. Da una parte abbiamo il tema paradisiaco della sottomissione degli animali all'uomo, che Isaia aveva dato come uno dei contrassegni del Paradiso ritrovato (*Is.* 11, 6-9; cfr. 65, 25). Daniele appare dunque come un nuovo Adamo, nel quale i tempi paradisiaci sono restaurati; ma ciò non è ancora che un abbozzo di ciò che sarà realizzato nei martiri cristiani. Ippolito cita gli *Atti di Paolo*. Ma lo stesso aspetto si ritrova in numerosi racconti di martirî. Non si dimentichi nemmeno il finale del racconto della tentazione di Gesú in Marco. Peraltro lo stesso aspetto riappare nei Padri del deserto, nella *Vita di Ilarione* di Girolamo in particolare, poi di nuovo in Francesco d'Assisi. Ippolito dimostra su questo punto una notevole intuizione della continuazione delle azioni divine, che sono il fondamento stesso della tipologia.

Peraltro questo dominio sugli animali appare esso stesso come una figura del dominio del cristiano sulle potenze. Qui gli angeli seviziatori e l'Ade non sono il regno di Satana, ma quello della morte. Daniele liberato dai leoni è una figura del cristiano liberato dalla morte con la resurrezione; tale liberazione era stata compiuta innanzitutto nel Cristo. E precisamente il *Salmo* 21, 22, che Cristo applica a sé sulla croce, dice: « Liberami dalla bocca del leone », che Giustino interpretava già come liberazione dalle potenze della morte (*Dial.*, CV, 3-5). Ippolito ritrova d'altronde una delle figure piú antiche del cristianesimo: Daniele nella fossa dei leoni era già nel giudaesimo, con Noè, Giona e i giovani nella fornace, uno dei principali paradigmi della liberazione. Nel cristianesimo egli diventa una figura eminente della Resurrezione di Cristo, del battesimo, della resurrezione escatologica. A questo titolo egli occupa un grande posto nell'arte cristiana primitiva e nella liturgia [22]. Si osservi che, nel *Com-*

[22] Cfr. J. Daniélou, art. *Daniel*, in *RAC*, III, pp. 580-585.

mento su Daniele, la liberazione di Daniele è accostata a quella dei tre giovani (II, 35), a quella di Giona (II, 36) e alla traversata del Mar Rosso (II, 19). Tutto ciò si iscrive in una tipologia tradizionale [23].

È evidente l'importanza di questa tipologia in quanto presenta un carattere progressivo. Ciò permette di integrare in una prospettiva cristiana le realizzazioni dei profeti dell'Antico Testamento e di rispondere ad una delle obiezioni fondamentali dei giudei all'interpretazione cristologica delle profezie. Soprattutto queste analogie tra le differenti tappe della storia della salvezza manifestano le costanti della azione divina. Ora, è questo che costituisce per Ippolito il fondamento della teologia. Egli è un puro scritturista con una forte sfiducia nei confronti delle dottrine filosofiche; d'Alès ha visto bene questo aspetto: « Egli mostra la solida unità di questa trama divina... La Scrittura servirà come pietra di paragone per eliminare la tradizione di provenienza umana » [24].

Resta con ciò che se Ippolito appare offrire sotto molteplici aspetti uno sviluppo alla tipologia di Giustino e di Ireneo, rimane completamente nello spirito di questa. Si tratta essenzialmente di una corrispondenza tra le realtà dell'Antico Testamento e quelle del Nuovo; è una prospettiva strettamente storica. Si tratta, come in Giustino e Ireneo, di una manifestazione progressiva dello stesso Verbo. All'inizio delle *Benedizioni di Isacco e di Giacobbe*, Ippolito mostra il Verbo che dapprima illumina come un lampo gli uomini della circoncisione; e poi appare sul candeliere a sette braccia, simbolo della croce, per illuminare l'universo intero. Egli suscita cosí nei profeti le profezie e gli inizi, i λόγοι ed i τύποι di ciò che realizzerà personalmente un giorno. Ippolito riprende pure l'opposizione

[23] Il « cavallo all'indietro » (*Gen.* 49, 17) è interpretato in una linea assai ireneana. « Risalendo dalla fine all'origine, il Salvatore ha fatto alzare ed ha rimesso sui suoi piedi Adamo nelle sue cadute » (*Ben. Jac.*, 23; Mariès, p. 92). « Gesú è primogenito di una vergine perché sia evidente che egli ricrea in sé il protoplasta Adamo » (*Comm. in Dan.*, IV, 11) è nella stessa linea ireneana.

[24] A. D'Alès, *Théologie de Saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 120.

tra la realizzazione parziale (μεριχῶς) e la realizzazione piena (χαθ' ὅλου) (*De Antichr.*, 15), cara a Giustino.

Ancora, come in Giustino e Ireneo, questo processo sbocca nel Nuovo Testamento sul triplice piano della cristologia, dell'ecclesiologia e dell'escatologia, cioè della triplice parusia di Cristo. E per ciò che riguarda la tipologia cristica, Ippolito accentua i parallelismi storici, sulla linea della tipologia matteana. Si è osservato che il *Cantico dei Cantici* è riferito non ai misteri della Chiesa, o a quello dell'anima, come sarà il caso di Origene, ma agli avvenimenti della Resurrezione: il giardino è quello della Resurrezione, la Sulamita figura Maddalena. Nell'*Omelia pasquale* i cinque giorni che separano l'immolazione dell'agnello dalla sua manducazione figurano l'attesa di Cristo tra il suo arresto e la sua immolazione (21)[25]. I montanti, unti col sangue dell'agnello, figurano i piedi sanguinanti del Cristo crocifisso (*Ben. Moys.*).

La tipologia ecclesiale di Ippolito, che è stata studiata da A. Hamel[26], si riferisce innanzitutto all'aspetto storico del rifiuto dell'Antico Israele, con gli episodi di Esaù e di Giacobbe[27], di Efraim e di Manasse (cfr. *Gen.* 48, 13-20). Ciò si trovava in Giustino (*Dial.*, LIII, 1-5) e persisterà in Eusebio e Ilario. Occorre distinguere da questo tema quello della Chiesa generata da Israele e dalla Chiesa delle nazioni[28], figurata dal somarello e dalla somarella di *Gen.* 49, 11. Peraltro la Chiesa è la società dei santi; ciò è figurato in particolare dal Paradiso e dai suoi alberi, dalla nave e dai suoi passeggeri, dalla vite e dai suoi tralci. Abbiamo commentato queste figure. Si noti infine in Ippolito una tipologia millenaristica del sabato, che gli è comune con la *Lettera di Barnaba*, con Giustino e Ireneo, e finisce col situarlo nella linea realista che è quella di tale scuola (*Comm. in Dan.*, IV, 23-24)[29].

[25] P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, cit., p. 151.
[26] *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh, 1951, pp. 17-59.
[27] *Ibidem*, p. 24.
[28] *Ibidem*, pp. 26-35.
[29] Cfr. J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine*, in « VC », II (1948), pp. 12-14.

Capitolo quinto

Il metodo esegetico di Origene

L'opera esegetica di Origene costituisce un momento fondamentale nella storia dell'interpretazione cristiana della Scrittura e, in particolare, dell'Antico Testamento. Egli dispone già di una considerevole eredità che la sua immensa cultura gli permette di coprire nell'insieme. Tale eredità è innanzitutto quella dell'esegesi giudaica: R. P. C. Hanson ne ha mostrato la complessità [1]. È soprattutto quella dell'esegesi cristiana anteriore. Origene conosce la tipologia ecclesiale comune, già messa in pratica da Giustino e Ireneo, con i suoi aspetti cristologico, sacramentario, ecclesiale, escatologico. Peraltro egli eredita dall'esegesi gnostica di Clemente Alessandrino e, in particolare, dalla sua esegesi del tabernacolo e del gran sacerdote. Frequenti allusioni a maestri che l'hanno preceduto lasciano intravvedere molte altre fonti che ci è impossibile determinare. Egli non esita a ispirarsi all'esegesi gnostica eterodossa, come dichiara esplicitamente.

Ma nello stesso tempo la sua opera segna una svolta. Da una parte la Scrittura diviene per lui la fonte essenziale della rivelazione e la tradizione non svolge piú che un ruolo secondario. Origene è l'« uomo del Libro »: questo Libro egli lo studia nella sua totalità, mentre la tradizione cristiana si rifaceva a dei *testimonia* o ad alcuni luoghi privilegiati. Egli conosce la Bibbia in tutti i suoi recessi e accosta i testi con un virtuosismo abbagliante. Peraltro studia la Scrittura sotto tutti gli aspetti, ne scruta il testo ed è il fondatore dell'esegesi scientifica. Non vi

[1] *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London, 1959, pp. 11-55.

ritorneremo. Soprattutto ne sviscera il senso, senso che è anzitutto letterale. Ma Origene ha raccolto dalla tradizione ecclesiale la teoria delle figure, da Filone l'allegoria morale, da Clemente Alessandrino la θεωρία gnostica.

Piú ancora di Ippolito egli generalizzerà a tutta la Scrittura questi strumenti di interpretazione che riceve dai suoi predecessori. È convinto che tutti i particolari della Scrittura, oltre al loro senso letterale, abbiano altri significati; cercherà perciò, per quanto potrà, ciò di cui essi sono la figura o l'allegoria. Col suo potente genio di sintesi, egli organizzerà peraltro questi diversi simbolismi secondo prospettive molteplici, e li doserà secondo il pubblico al quale si rivolge. Nelle sue *Omelie* l'allegoria morale ereditata da Filone terrà un posto preponderante; la tipologia cristologica ed ecclesiale, accanto ai temi tradizionali, ammetterà altri dominî. Ma le preferenze di Origene vanno all'esegesi gnostica, in cui egli eredita ad un tempo da Clemente Alessandrino, dalla gnosi giudaica e dallo gnosticismo.

Peraltro Origene segnerà questa esegesi col suo genio personale. Ciò appare in particolare in due punti. Origene è un grande genio speculativo che per primo ha tentato un'esposizione complessiva del dato cristiano. Non dobbiamo analizzare qui e giudicare questa sintesi, ma essa introduce un certo numero di aspetti che sono estranei alla rivelazione. Ora, questa sintesi costituisce la sostanza del pensiero origeniano. La sua esegesi sarà uno sforzo assai contestabile per ritrovarla nella Scrittura per mezzo dell'allegoria [2]. D'altra parte Origene è un grande spirituale: il passaggio dalla lettera della Scrittura al suo spirito corrisponde per lui al passaggio dall'uomo carnale all'uomo spirituale. Storia, teologia e spiritualità interferiscono cosí in una notevole unità.

Non dovrebbe trattarsi di fare un inventario dell'opera

[2] Come scrive giustamente E. von Ivanka: « Senza minimizzare il valore di Origene come testimone, non si può negare che il retroterra intellettuale della sua esegesi sia costituito dalla sua ontologia » (*Der geistige Ort von* περὶ ἀρχῶν, in « Schöl. », XXXV [1960], p. 487).

esegetica di Origene [3], ma di mostrare la sua continuità col passato e gli apporti nuovi che essa contiene. Mostreremo dunque prima le forme assunte in lui dalla tipologia tradizionale, poi enucleeremo i principi della sua esegesi in funzione dei problemi ai quali essa rispondeva per lui. Ora, si trova che Origene ha dato un'esposizione del suo metodo nel cap. IV del *De principiis*; i criteri che egli vi espone rimarranno quelli a cui si ispira in tutta la sua opera, e riguardano ciò che costituisce l'elemento piú originale. Nelle sue opere successive egli porrà sovente in rilievo degli elementi meno personali, essendo trattenuto dall'uditorio cui si rivolgeva nelle sue *Omelie* o dalla prudenza che gli imponevano le critiche di cui era oggetto, ma la sua dottrina rimane la stessa. Ci baseremo quindi su questo capitolo, rinviando peraltro alle opere successive.

1. *L'organizzazione della tipologia*

L'opera di Origene riprende tutti i temi della tipologia precedente. Diamone qualche esempio. Gesú è il nostro Noè, il Noè spirituale, che dà riposo agli uomini (*Hom. in Gen.*, II, 3); il sacrificio di Isacco figura quello di Cristo (*Hom. in Gen.*, VIII, 8-9); il matrimonio di Isacco e Rebecca, quello di Giacobbe e Rachele, vicino al pozzo, figurano le nozze della Chiesa col Cristo nel battesimo (*Hom. in Gen.*, X, 5); Cristo è il vero Giuseppe, che guarisce gli occhi dei ciechi (*Hom. in Gen.*, XV, 7); la morte di Giuseppe coincide con la moltiplicazione di Israele, come la morte di Cristo con quella della Chiesa (*Hom. in Ex.*, I, 4); l'autentico Mosè è Nostro Signore Gesú Cristo (*Hom. in Num.*, VII, 2). Origene dà uno sviluppo assai particolare alla tipologia di Giosuè (*Hom. in Num.*, VII, 5; *Comm. in Ioh.*, IV, 22) [4].

[3] Per tale inventario dei diversi ambiti dell'esegesi di Origene rinvio agli studi che ne ho fatto: *Origène*, Paris, 1948, pp. 139-207; art. *Origène*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, fasc. XXXIII, 1960, pp. 884-908.

[4] Abbiamo incontrato la tipologia di Giosuè in Giustino; essa è pure

Cosí pure le figure della Chiesa sono ugualmente molteplici. Origene, che vedrà nel *Cantico dei Cantici* l'epitalamio di Cristo e della Chiesa, ritrova questo mistero figurato in ogni istante nella Bibbia: l'abbiamo constatato per Rebecca e per Rachele. Ma la figlia di Faraone è la figura della Chiesa che, venendo alle acque del battesimo, vi trova la Legge ancora bambina e la introduce nella sua casa per renderla perfetta (*Hom. in Ex.*, II, 3-4); cosí pure l'etiope che Mosè prende in moglie e di cui la sorella Miriam, la sinagoga, è gelosa (*Hom. in Num.*, VI, 4; *Hom. in Cant.*, I, 6); cosí pure ancora Rahab, la cortigiana (*Hom. in Jos.*, III, 3-5) e la regina di Saba (*Hom. in Cant.*, I, 6).

Gli avvenimenti dell'Antico Testamento sono in particolare figure dei sacramenti. Come Noè fu salvato dal diluvio, cosí i credenti lo sono col battesimo (*Comm. in Rom.*, III, 1); i pozzi dei patriarchi, l'abbiamo visto, figurano il battesimo; la traversata del Mar Rosso è la liberazione battesimale che sottrae all'inseguimento degli Egiziani, figura dei demoni (*Hom. in Ex.*, V, 5). Ma Origene vede prima ancora una figura del battesimo nella traversata del Giordano da parte di Giosuè (*Comm. in Iob.*, VI, 43-45), a cui accosta la guarigione di Naaman nel Giordano (*Comm. in Iob.*, VI, 4; *Hom. in Luc.*, 33) che è già in Tertulliano ed è perciò tradizionale; e pure il rapimento di Elia dopo il passaggio del Giordano (*Comm. in Iob.*, VI, 46).

Ma è eminentemente nelle istituzioni religiose dell'Antico Testamento che Origene mostra delle figure del Nuovo. Cosí è della circoncisione, in cui Origene vede innanzitutto una figura del sangue redentore (*Comm. in Rom.*, II, 13), poi del sacramento del battesimo (*ibidem*), essendo l'ottavo giorno in cui il bimbo giudeo doveva essere circonciso figura del giorno della Resurrezione, l'indomani del sabato (*Sel. in Psalm.*; *PG*, XII, 1582). L'agnello pasquale è ombra dei beni futuri e figura del Cristo immo-

in Clemente (*Protrept.*, IX, 85, 2; *Paed.*, I, 6, 47, 3). Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, cit., pp. 203-257.

lato (*Hom. in Num.*, XI, 1; *Comm. in Ioh.*, X, 88); i diversi sacrifici, d'altronde, sono figure del sacrificio di Cristo (*Hom. in Lev.*, II, 16; IV, 8); il tabernacolo è figura del Cristo e della Chiesa (*Comm. in Ioh.*, X, 229-306; *Hom. in Num.*, V, 1-3; *Comm. in Rom.*, III, 8).

In tutto ciò Origene appare dunque nella piú autentica continuità con Paolo e Giovanni, con Giustino e Ireneo. Come Ippolito, grazie alla sua mirabile conoscenza della Scrittura, egli enuclea i temi attraverso le diverse tappe della storia della salvezza. Cosí accosta la prostituta Rahab, che è τύπος della Chiesa delle nazioni, alla cortigiana di Osea che riprende il τύπος per farne un λόγος, ed a Maria Maddalena che è ad un tempo l'ἀλήθεια in rapporto a Rahab e figura a sua volta della Chiesa delle nazioni (*Hom. in Jos.*, V, 6; *Comm. in Matt.*, XII, 4). Cristo e la Chiesa sono in effetti in relazione tipologica: il corpo di Cristo figurato dal tempio è figura (τύπος) della Chiesa (*Comm. in Ioh.*, X, 228). Rebecca vicino al pozzo, la samaritana al pozzo di Giacobbe e il catecumeno vicino alla vasca battesimale si corrispondono (*Hom. in Gen.*, X, 3). La traversata del Giordano da parte di Giosuè è figura del battesimo di Cristo nel Giordano, di cui il battesimo cristiano è a sua volta il simbolo efficace.

Ma d'altra parte gli avvenimenti e le istituzioni della Chiesa sono essi pure l'immagine del regno futuro; la tipologia si dispiega sui piani successivi dell'Antico Testamento, del Cristo, della Chiesa, dell'escatologia. Il valore di Origene sta nell'aver sviluppato su questi diversi piani ciò che nei suoi predecessori rimaneva sotto forma frammentaria. Cosí egli mostra la caduta di Gerico, figura ad un tempo della distruzione della città di Satana mediante la venuta di Cristo e della vittoria escatologica di Cristo alla fine dei tempi[5]. Ciò corrisponde ai tre stadi della σκιά, dell'εἰκών e dell'ἀλήθεια, compiendosi l'immagine stessa innanzitutto nel Cristo, poi nella Chiesa (cfr. *Comm. in Ioh.*, I, 7, 39; *Comm. in Cant.*, 3).

[5] Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., pp. 169-172.

In un passo peraltro curioso, Origene commentando l'espressione τύπος μέλλοντος, applicata da Paolo ad Adamo, spiega che Adamo può essere considerato come figura di Cristo, sia nella sua venuta terrena, sia nel suo regno escatologico. A questa frase egli accosta quella in cui Paolo dice che « bevanda, cibo, neomenie, feste e sabati sono ombre (σκιαί) delle cose future » (*Col.* 2, 16-17) e mostra che non si può ugualmente interpretarli nei due sensi. Cosí la coppa può essere l'Eucaristia o il pasto celeste, la festa la Passione di Cristo oppure la solennità eterna, le neomenie gli apostoli, che sono i dodici mesi dell'anno del Signore, o i secoli eterni, il sabato la liberazione dal peccato da parte del Cristo o il riposo della vita futura (*Comm. in Rom.*, V, 1).

Origene qui è un testimone dello sviluppo della tipologia. La sua opera è parallela a quella di Ippolito: entrambi rappresentano una stessa estensione all'insieme della Scrittura della tipologia ereditata dalle prime generazioni cristiane. È da questa tipologia che erediteranno in Oriente Cirillo d'Alessandria e Gregorio di Nazianzo, in Occidente Ilario e Girolamo. Essa traccia una delle linee della posterità di Origene. Si osservi tuttavia che Origene si distingue su un punto importante da Giustino, Ireneo e Ippolito: la tipologia escatologica aveva in costoro un carattere millenaristico, in Origene ha un carattere celeste. Gli ἱστορικά non sono figure di altri ἱστορικά, ma di πνευματικά (*Comm. in Ioh.*, X, 18).

Peraltro Origene è un iniziatore nella misura in cui introduce il Nuovo Testamento nella prospettiva tipologica; qui egli apre la via a Metodio d'Olimpia. Un simile andamento suppone che il cristianesimo sia divenuto religione del libro, che il Nuovo Testamento sia trattato come lo era l'Antico. Ciò era impossibile prima della fine del secondo secolo. Su questo punto gli gnostici hanno preceduto Origene; ma Origene restituisce, con l'acuto senso tipologico che gli era proprio e la sua percezione delle analogie bibliche ed ecclesiali, il loro senso autentico alle corrispondenze del Nuovo Testamento, dei sacramenti, della

Chiesa e dell'escatologia. Sotto questo profilo i suoi commentari del Nuovo Testamento, sul Vangelo di *Giovanni*, su quello di *Matteo*, sulla *Lettera ai Romani*, o le sue *Omelie su Luca* sono la parte piú insostituibile della sua opera: basta leggere Ilario e Ambrogio per vedere la loro fecondità. E sono pochi gli ambiti in cui le sue intuizioni divinatrici sono piú feconde.

Cosí ci sembra che la mirabile conoscenza che Origene ha della Scrittura e della Chiesa costituisca nella sua esegesi un nucleo di tipologia autentica che resiste ai tentativi della speculazione gnostica e fa di lui un anello capitale nella storia della tipologia. Qui in realtà egli obbedisce ad un istinto che gli fa far brillare la sua propria sistematizzazione e identificare il senso spirituale con la tipologia nella pluralità dei suoi aspetti e l'ordine delle sue successioni. Questo senso spirituale è nel prolungamento dell'interpretazione cristiana comune dell'Antico Testamento come figura del Nuovo, del Nuovo come figura della Chiesa, della Chiesa come figura dell'escatologia, vale a dire l'analogia degli stessi disegni ai diversi stadi della storia della salvezza.

Resta con ciò il fatto che abbiamo lasciato da parte un aspetto essenziale dell'esegesi di Origene, quella che gli fa riconoscere nell'Antico Testamento e nel Nuovo le figure della vita interiore del cristiano. Questo aspetto dell'esegesi di Origene è uno dei piú importanti. In effetti da una parte Origene è un autentico spirituale: egli legge la Scrittura alla luce della sua esperienza spirituale e vi riconosce le leggi della vita spirituale. Da questo punto di vista egli apre le vie della *lectio divina*, annuncia Gregorio di Nissa e Gregorio il Grande, Bernardo di Clairvaux e Giovanni della Croce. E la sua opera ci sembra oggi come un cibo sostanziale.

Peraltro questa esegesi spirituale si trova in lui alla convergenza di due linee. Da una parte essa costituisce un'eredità dell'allegoria morale di Filone, corrisponde a ciò che nella sua sistematizzazione Origene chiamerà il senso « psichico ». Pure Clemente, l'abbiamo visto, aveva

dato spazio a questa esegesi, che deriva da una comprensione semplicemente moraleggiante della Scrittura. Ma accanto a questo vi è un'esegesi « spirituale » — benché Origene riservi il termine all'esegesi gnostica nella sua sistematizzazione — che corrisponde all'aspetto individuale della tipologia, mostrando che l'analogia divina dei costumi si verifica anche nella condotta di Dio verso le anime, e che a questo titolo costituisce un aspetto legittimo della tipologia. È ciò che Hanson ha misconosciuto e de Lubac ha giustamente sottolineato [6].

Questa intelligenza veramente spirituale della Scrittura è l'aspetto piú notevole dell'esegesi di Origene: diamone qualche esempio. L'abbiamo visto interpretare la circoncisione col sangue versato da Cristo e il sacramento del battesimo. « La circoncisione e l'alleanza sono nella carne, dice Dio ad Abramo. Io cerco come l'alleanza di Dio possa realizzarsi nella mia carne. Se faccio morire le mie membra, queste membra dell'uomo terrestre (*Col.* 3, 5), io realizzo l'alleanza di Dio nella mia carne. Se porto incessantemente nel mio corpo la morte di Gesú Cristo (*II Cor.* 4, 10), realizzo l'alleanza di Dio nella mia carne. Se perseveriamo regneremo anche insieme con lui (*II Tim.* 2, 12). Se sono innestato in lui dalla somiglianza della sua morte (*Rom.* 6, 5), manifesto che la sua alleanza è nella mia carne » (*Hom. in Gen.*, II, 7). Qui non c'è alcun allegorismo, ma soltanto la continuità delle due alleanze, vissuta spiritualmente nell'esistenza cristiana.

Lo stesso è del sabato come cessazione del peccato (*Hom. in Num.*, XXII, 4), del tabernacolo come centro dell'anima in cui dimora la Trinità (*Hom. in Num.*, X, 2), degli azzimi come purificazione del cuore (*Hom. in Num.*, XXIII, 7). Tutti questi temi d'altronde sono già annunciati nel Nuovo Testamento. Il passaggio dalla Legge esteriore alla Legge interiore è uno degli aspetti del passaggio dall'Antica alla Nuova Alleanza. Non si tratta in alcun

[6] H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1940, pp. 178-195.

modo di un senso « psichico » in una prospettiva filoniana, ma di uno dei molteplici aspetti del senso « pneumatico ». Questo si realizza pure nella persona del Cristo, nei sacramenti della Chiesa, nell'escatologia; la vita interiore del cristiano è una di queste realizzazioni.

Piú ancora delle istituzioni dell'Antico Testamento, è il movimento stesso della storia santa, il governo di Dio sugli avvenimenti che è la figura del governo di Dio sull'anima. Il popolo di Dio che abbandona l'Egitto per la Terra Santa e attraversa il deserto è un tema privilegiato che ispira a Origene pagine stupende: « È meglio morire nel deserto che essere schiavo in Egitto. È meglio morire sulla strada alla ricerca della vita perfetta che non intraprendere questa ricerca » (*Hom. in Ex.*, V, 4).

Le *Omelie sui Numeri* descrivono le tappe di questo itinerario spirituale. La vita spirituale sembra dapprima amara all'uomo carnale che rifiuta i cibi d'Egitto, ma d'altra parte l'anima comincia ad essere consolata dalle consolazioni spirituali figurate dalle fontane e dalle palme di Elim: « Non arriverai ai palmeti se non hai attraversato le amarezze delle tentazioni » (*Hom. in Num.*, XXVII, 11). Le tende sono il simbolo del progresso perpetuo della vita spirituale: « Quando l'anima fa dei progressi, quando, dimenticando ciò che è indietro, si rivolta tutta verso ciò che è in avanti, la crescita delle virtú permette di dire che essa abita nelle tende (*Hom. in Num.*, XVII, 4).

Le *Omelie sul Cantico dei Cantici* ci pongono nel cuore di questo mistero della vita spirituale che è quello dell'amore di Cristo per l'anima e della risposta dell'anima a questo amore. Ippolito aveva interpretato il *Cantico* mediante le nozze di Cristo e della Chiesa; Cirillo di Gerusalemme e Ambrogio di Milano vi vedranno l'alleanza dei catecumeni col Cristo nel battesimo. Origene, che non ignora questi sensi diversi, l'applica con predilezione alla vita spirituale, aprendo cosí una via di una mirabile fecondità. I temi della ferita d'amore, degli occhi della colomba, del profumo sparso, del cavo della roccia, che compaiono in lui per la prima volta, faranno parte del patrimonio di

numerosi spirituali dopo di lui, da Gregorio di Nissa a Bernardo di Chiaravalle, a Giovanni della Croce.

Se questa esegesi spirituale dell'Antico Testamento è ammirevole, quella del Nuovo forse lo è ancora di piú. Nei passi visibili del Gesú del Vangelo, la contemplazione di Origene scopre i passi visibili del Signore nelle anime: « Tutti coloro che ascoltano effettivamente Gesú, prima lo seguono, poi si informano sulla sua dimora e ottengono di vederlo; e una volta venuti, vedono e restano vicino a Lui, tutti evidentemente il giorno in cui sono venuti, ma alcuni forse piú giorni ancora... Cosí pure noi, se vogliamo venire alla casa di Gesú per ricevervi un dono scelto » (*Comm. in Matt.*, X, 1). E alcuni, « Gesú li farà anche salire su un'alta montagna » (*Comm. in Matt.*, XII, 36).

2. *L'esegesi allegorica*

L'opera di Origene è capitale per gli elementi di tipologia che contiene; lo è pure per la teoria che egli dà dell'esegesi, presentata dal libro IV del *De principiis*. Origene comincia con un'esposizione tradizionale sul cristianesimo come compimento delle profezie; cita *Gen.* 49, 10 e *Os.* 3, 4 per mostrare che l'apparizione del Cristo doveva segnare la fine dell'indipendenza di Israele. In modo generale la sparizione dei sacrifici, dell'altare e del sacerdozio dopo la distruzione del tempio è un segno visibile del fatto che l'economia giudaica è finita con la venuta di Cristo e che un'economia nuova è cominciata, segnata dall'elezione delle nazioni (*De princ.*, IV, 1, 3). Questo ci pone nella migliore esegesi profetica. Origene svilupperà mirabilmente altrove questo significato della fine delle istituzioni giudaiche (*Hom. in Lev.*, X, 1)[7]. Cosí pure, la sostituzione della Chiesa delle nazioni a Israele, tema già caro a Giustino e ad Ireneo, è ripresa frequentemente da

[7] Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., pp. 152-153.

Origene, in attesa di esserlo da Eusebio di Cesarea e da Ilario.

Origene continua con un *dossier* di profezie eminenti: *Is.* 7, 14; *Mich.* 5, 2, che costituisce un piccolo complesso di argomenti in favore della divinità del cristianesimo. Origene vi aggiunge l'espansione universale della Chiesa, mentre le leggi degli altri popoli sono a loro particolari; sottolinea pure che la conversione del mondo da parte degli apostoli non può spiegarsi senza una forza divina (*De princ.*, IV, 1, 5). Cosí pure all'inizio del *Contra Celsum* metterà in rilievo questa presenza di una δύναμις divina come ciò che costituisce la testimonianza piú luminosa della verità cristiana: la Chiesa è opera di Dio e non dell'uomo. Origene aggiunge che, inversamente, il carattere divino della Legge e dei profeti è manifestato dal loro compimento, mentre sino ad allora poteva essere contestato.

Viene poi un'osservazione sull'ispirazione. Origene scrive che chi legge accuratamente la Scrittura riconoscerà sotto la spinta dello Spirito Santo che le parole che legge sono parole di Dio e « sentirà da sé che i libri sono stati scritti non con un'arte umana, né in un linguaggio mortale, ma, per cosí dire, con un'arte divina » (IV, 1, 6). Già è insinuato un dato che sarà importante per Origene: non soltanto il contenuto, ma la forma stessa della Scrittura è opera divina. Questa teoria dell'ispirazione verbale sarà essenziale per fondare il contenuto spirituale di tutte le parole della Scrittura; R. P. C. Hanson ha sottolineato giustamente questa conseguenza [8].

Origene continua: « Lo splendore della venuta di Cristo che illumina la Legge di Mosé con lo splendore della verità, le ha tolto il velo della lettera che la ricopriva ed ha scoperto ai credenti tutti i beni che vi si trovavano nascosti agli occhi » (IV, 1, 6). La Legge di Mosè conteneva già tutti i beni, ma essi erano nascosti agli occhi. L'immagine ritornerà spesso in Origene. Ora, ciò significa due

[8] *Allegory and Event*, cit., p. 190.

cose capitali: la prima è che Mosè conosceva già tutte le realtà, ma le nascondeva sotto un velo (cfr. IV, 2, 2); ciò è detto esplicitamente in numerosi passi (*Hom. in Num.*, V, 1). E d'altra parte il progresso consiste nello svelamento di una realtà prima nascosta, non in una realtà nuova. Quest'assenza di progresso, se non nella conoscenza, è stata rilevata da M. Harl [9].

Infine Origene giunge ad un punto essenziale del suo pensiero. Accadrà spesso, soprattutto ad un semplice credente, che il senso di numerosi passi della Scrittura non sia compreso. Ma ciò dipende dalla debolezza della nostra intelligenza che « non è capace di scoprire i pensieri nascosti in ogni parola », poiché « l'ispirazione si estende attraverso il corpo totale della Scrittura. Ma queste sentenze nascoste sono contenute in parole ordinarie, come i tesori contenuti in vasi d'argilla (*II Cor.* 4, 7) » (*De princ.*, IV, 1, 7). Qui compare il principio essenziale di Origene, il contenuto spirituale di tutti i passi della Scrittura. Come tutto ciò che accade nel mondo ha un senso provvidenziale — egli dice — ma spesso non lo comprendiamo, così è per tutta la Scrittura.

Origene precisa allora la sua posizione in rapporto ai diversi avversari che incontra. I primi sono i giudei che, intendendo materialmente ciò che era stato profetizzato del Cristo e non vedendo né i prigionieri liberi (*Is.* 61, 1), né il lupo pascolare col gregge (*Is.* 11, 6), non riconoscevano la sua venuta. Ma non si dimentichi che per Giustino, Ireneo e Ippolito queste promesse dovevano compiersi letteralmente nell'epoca messianica. Ciò differisce dallo spiritualismo alessandrino. D'altra parte Origene denuncia i Marcioniti e gli gnostici che, leggendo nella Scrittura che si parla della collera o del pentimento di Dio, pensano che il Dio di Israele non potrebbe essere il vero Dio e rifiutano l'Antico Testamento come opera di un demiurgo inferiore. Un terzo gruppo infine è quello dei

[9] M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice au Verbe Incarné*, Paris, 1959, pp. 160-163.

cristiani senza formazione che prendono queste espressioni in un senso materiale e si formano un'immagine indegna di Dio (*De princ.*, IV, 2, 1)[10].

Queste tre deviazioni dipendono per Origene da uno stesso errore: esse aderiscono alla lettera della Scrittura e non al senso spirituale (πνευματικά). Ecco introdotta la distinzione fondamentale e l'elemento essenziale del pensiero di Origene: il vero senso della Scrittura è il suo senso spirituale. Noteremo subito come il termine copra già qui nozioni diverse: nel caso degli antropomorfismi biblici si tratta di un senso letterale figurato, in quello delle promesse messianiche si tratta di una trasposizione a delle realtà spirituali di promesse riguardanti beni materiali.

Origene viene quindi ad un altro aspetto del senso spirituale. Tutti sono d'accordo sul fatto che alcune disposizioni (οἰκονομίαι) nascoste (μυστικαί) sono indicate dalle Sacre Scritture: è il caso, in un primo esempio, dell'incesto delle figlie di Lot, delle due spose di Abramo, delle due sorelle date in spose a Giacobbe. « Chi può rispondere che possa trattarsi d'altra cosa che di misteri (μυστήρια) e di figure di cose spirituali? (*De princ.*, IV, 2, 2). Gli esempi presi sono tradizionali: il primo viene da Ireneo, il secondo da Paolo, il terzo ancora da Ireneo. Il tema del simbolismo del matrimonio dei patriarchi è centrale in Giustino e Ireneo: niente quindi che non dipenda dalla tipologia comune. Origene dà poi l'esempio della struttura del tabernacolo, che è figura (τύπος) di qualche cosa; così pure i combattimenti di Israele. Abbiamo visto il posto del primo esempio, dalla *Lettera agli Ebrei* a Clemente Alessandrino.

Origene estende questo principio al Nuovo Testamento: qui pure c'è un'intelligenza esatta (ἀκριβὴς νοῦς) che non è data che dalla grazia. Ciò è eminentemente vero nel caso dell'*Apocalisse di Giovanni*, in cui sono nascosti dei misteri ineffabili, ma vale anche per le *Lettere* degli apo-

[10] Cfr. Origene, *Hom. in Gen.*, III, 1-3.

stoli. Cosí Origene raccoglie dei casi d'ordine diverso. Dopo gli antropomorfismi dell'Antico Testamento, il senso spirituale delle profezie messianiche, l'esegesi tipologica dell'Antico Testamento, egli parla ora della simbolica dell'*Apocalisse* e della profondità delle *Lettere* paoline. Rimane che, pur essendo questi casi diversi, essi corrispondono tutti a dei problemi reali di esegesi scritturistica anteriori a Origene: egli non fa che riassumere la tradizione.

Sinora Origene ha soltanto generalizzato a tutta la Scrittura un senso spirituale che ricopre dati diversi. Ma ecco che egli organizza questi dati in funzione del suo sistema filosofico: « Occorre che ciascuno distribuisca nella sua anima i sensi della Scrittura in tre maniere: i semplici (ἁπλούστεροι) devono essere istruiti a partire dalla carne (σάρξ) della Scrittura, cioè dal senso ovvio (πρόχειρος); i progredienti a partire dall'anima di questa; i perfetti a partire dalla legge spirituale (πνευματικός), che contiene l'ombra dei beni futuri (*Ebr.* 10, 1). Come l'uomo è composto di corpo, di anima e di spirito, cosí la Sacra Scrittura, disposta da Dio per la salvezza dell'anima » (*De princ.*, IV, 2, 4).

Troviamo qui innanzitutto il gusto di Origene per i parallelismi: la suddivisione in inizianti, progredienti e perfetti è d'origine stoica e deriva da Filone. La tricotomia deriva dalla psicologia degli apologisti. La relazione tra i due sembra un aspetto della sistematizzazione origeniana, e piú ancora la ripartizione dei sensi della Scrittura che ne risulta [11]. Avevamo incontrato due problemi: il primo era quello del senso letterale figurato e del pericolo di non comprenderlo; il secondo era quello del rapporto tra le figure (letterali, carnali) e le realtà (mistiche, spirituali). Qui siamo in presenza di una nuova idea, quella di tre interpretazioni di un passo della Scrittura corrispondenti a tre livelli spirituali. Siamo in piena speculazione orige-

[11] M. Harl ha rilevato questa mania origeniana delle classificazioni (*Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, cit., p. 364).

niana, che gerarchizza dei dati disparati tratti da molteplici tipi di esegesi [12]. Origene, d'altronde, non si atterrà, per fortuna, a questa divisione artificiale che sfortunatamente ha avuto troppo successo.

Un passo di un'*Omelia sui Numeri* (IX, 7) aiuterà a precisare il contenuto di questi tre sensi. Si tratta del simbolismo della noce: « Tale appare alla scuola di Cristo la dottrina della Legge e dei profeti: il primo volto, quello della lettera, è amaro; prescrive la circoncisione della carne e i sacrifici; viene poi il secondo involucro, che è l'insegnamento morale della continenza: queste cose sono necessarie, ma un giorno devono sparire; infine si troverà chiuso e nascosto sotto questi involucri il senso dei misteri della Sapienza e della Scienza di Dio (*Rom.* 11, 33), che nutre e restaura le anime dei santi ». Abbiamo una gerarchia delle tappe spirituali assai giusta, ma la cui proiezione in gerarchia dei sensi scritturistici è perfettamente gratuita.

Origene precisa che il senso corporale, cioè la lettera nel senso che ha dato a questo termine, non esiste sempre, mentre gli altri due sensi non mancano mai. Questa affermazione, di primo acchito stupefacente, si spiega nella prospettiva che egli ha proposto: in effetti il senso letterale è preso come corrispondente ad un grado della vita spirituale; non esiste dunque che là dove la lettera del testo ha un valore edificante. Al contrario, dovunque essa fosse urtante o semplicemente contestata, bisognerà ricorrere all'allegoria morale o alla teoria gnostica. Intravediamo un nuovo carattere dell'esegesi di Origene: quello dell'ὠφέλεια, l'utilità.

Origene si preoccuperà allora di giustificare con l'uso della Scrittura questi diversi sensi. Il senso letterale non ha bisogno di giustificazione; per il senso psichico, Origene cita *I Cor.* 9, 9-10, in cui Paolo interpreta *Deut.* 25, 4, « non mettere la museruola al bue che sta trebbiando »,

[12] Ciò è giustamente notato da Hanson (*Allegory and Event*, cit., p. 237).

col diritto degli apostoli al loro compenso. Ma Hanson ha dimostrato che in questo caso Paolo usa un procedimento allegorico, rabbinico piú che filoniano, il cui valore esegetico è del tutto dubbio [13]. In ogni caso l'esempio ci mostra proprio ciò che Origene intende per senso morale, e che è proprio l'allegoria morale che troviamo in Palestina come ad Alessandria. Essa infatti è estremamente rara nel Nuovo Testamento e non si trova che in Paolo, presso il quale costituisce una traccia di cultura rabbinica, non un dato dogmatico.

Origene insiste assai di piú sul senso « spirituale » e raccoglie dei testi che ritorneranno continuamente nella sua opera. Il culto celebrato dai Giudei è « immagine e ombra delle cose celesti » (*Ebr.* 8, 5); la Legge « contiene l'ombra (σκιά) dei beni futuri » (*Ebr.* 10, 1); è la frase di Paolo: « Queste cose accadono a loro in figura (τυπικῶς); esse erano scritte per noi che siamo venuti alla fine dei tempi » (*I Cor.* 10, 11). E ciò è illustrato dalla tipologia della roccia del deserto « che è il Cristo » (*I Cor.* 10, 4). Analogamente, l'allusione di *Ebr.* 8, 5 al modello (τύπος) del tabernacolo mostrato a Mosè sulla montagna. Viene poi « l'allegoria » dei due figli di Abramo in *Gal.* 4, 21-31. In *Col.* 2, 16-17 le feste, le neomenie e i sabati sono « ombre (σκιαί) delle cose future ». Dopo aver citato questi esempi in cui i libri di Mosè sono presentati come comportanti delle figure, Origene aggiunge un esempio di esegesi tipologica del *I Libro dei Re* (19, 10) tratta da *Rom.* 11, 4.

È notevole il fatto che qui Origene raccoglie dei passi che si riferiscono tutti alla tipologia. Per i primi due, tratti della *Lettera agli Ebrei*, Hanson ha dimostrato contro Spicq che essi avevano un senso tipologico e segnavano una relazione storica tra il tempio di Gerusalemme e il tempio escatologico [14]. Cosí pure l'uso del verbo ἀλληγορεῖν, che Paolo prende a prestito dalla retorica del tem-

[13] *Ibidem*, pp. 28, 78, 273.
[14] *Ibidem*, pp. 83-93.

po, come ha stabilito R. M. Grant [15], serve in realtà a designare una tipologia. L'unico caso speciale è quello della citazione di *Es.* 25, 40 nella *Lettera agli Ebrei* sul modello (τύπος) contemplato da Mosè sulla montagna e che può riferirsi ad un archetipo celeste, ma pure ad una profezia escatologica. In ogni modo Origene non porta giustificazioni che per la tipologia.

Ora, in effetti non è della tipologia che egli ci fa la teoria. Le azioni compiute tra gli uomini sono nello stesso tempo dei « misteri ». Lo Spirito Santo ha dato l'intelligenza di questi misteri ai profeti, i quali, raccontando delle azioni e trasmettendo delle osservanze, esponevano questi misteri simbolicamente, non per affidarli a coloro che non erano capaci di comprenderli, ma affinché soltanto coloro che se ne erano resi degni potessero cogliere il senso nascosto sotto la lettera. Cosí per Origene gli avvenimenti e le istituzioni dell'Antico Testamento sono un simbolo di realtà misteriose. I profeti sono illuminati dallo Spirito Santo su queste realtà sotto forma di azioni e di istituzioni per nasconderle agli occhi della folla. Il senso spirituale presenta un carattere gnostico.

Quali sono i misteri cosí contenuti sotto la lettera della Scrittura? Si parla di Dio, cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito, dei misteri del Figlio di Dio incarnato, « poi degli uomini e delle altre creature intellettuali (λογικά), le sante e quelle che sono decadute dalla beatitudine, e delle cause della caduta di queste; poi della differenza delle anime, delle ragioni di tale differenza; della natura del cosmo e della sua origine; del male e della sua diffusione sulla terra, e della sua esistenza altrove che sulla terra » (*De princ.*, IV, 2-7). Siamo al fondo del problema: i misteri di cui si tratta sono i segreti dell'origine e della fine delle cose, del mondo celeste e del mondo infernale, cioè, propriamente parlando, la gnosi di Origene.

D'altronde Origene lo conferma nel modo piú esplicito. L'intenzione prima dello Spirito Santo è di rivelare

[15] *The Letter and the Spirit*, cit., pp. 121-123.

ai santi questa gnosi dei misteri, ma per sottrarla agli altri, in un secondo momento egli nasconde questi misteri in racconti (λέξεις) che ci ricordano le opere visibili, la creazione dell'uomo e la sua discendenza, le azioni dei giusti, le colpe pure presentate come quelle di uomini. « In modo piú sorprendente, è tramite il racconto di guerre, di vittorie e di disfatte, che alcune cose ineffabili ci sono esposte; ed è tramite una legislazione scritta che sono insegnate le leggi della realtà. Anche le realtà divine sono avvolte in una sorta di veste; e con questa veste, che è il corpo della Scrittura, possono essere aiutate delle folle che non avrebbero potuto esserlo altrimenti » (*De princ.*, IV, 2, 8).

Si vede come il carattere storico della tipologia paolina è sostituito da un allegorismo letterario, e ciò su tre piani. In primo luogo non sono piú le realtà storiche che importano, ma il Libro che utilizza gli avvenimenti storici come simboli. In secondo luogo gli avvenimenti e le istituzioni passate non sono piú figure di altri avvenimenti e di altre istituzioni future, ma le realtà visibili, il corpo, sono simboli di realtà invisibili, cosí passate, come presenti o future. La tipologia storica è spostata in una simbolica verticale, il che caratterizza la gnosi ellenizzata. Infine non c'è progresso nella conoscenza delle realtà, ma esse sono sempre state conosciute dagli spirituali e rimangono sempre nascoste agli psichici: una gerarchia di gradi di perfezione si sostituisce ad una successione di tappe di rivelazione.

Per mostrare infine che lo Spirito non ha mai mirato che al senso allegorico, Origene riprende un argomento utilizzato prima di lui per mostrare la necessità di andare oltre il senso letterale. Questo argomento consiste nel sottolineare le apparenti impossibilità o contraddizioni che talvolta presenta il testo della Scrittura preso alla lettera [16]. Queste difficoltà sono destinate a destare nello spirito del lettore la necessità di oltrepassare il senso letterale. Ritroviamo una volta di piú il problema delle difficoltà del

[16] Cfr. gli esempi dati in *De Princ.*, IV, 3, 1.

senso letterale, ma questa volta integrato piú avanti nella concezione generale di Origene. Si osservi a questo proposito come Origene ad un tempo sia avvertito delle difficoltà incontrate dai suoi predecessori, giudei o cristiani, e nello stesso tempo le riprenda in modo personale e le integri alle sue proprie concezioni.

Origene sottolinea d'altra parte che dal fatto che certi episodi non devono essere presi alla lettera — come il racconto della tentazione del primo giardino — o che alcuni precetti sono considerati come impossibili da compiersi, non segue in alcun modo che questo sia il caso piú generale. Egli sostiene pure che quasi ovunque nella Scrittura sussiste la realtà storica (*De princ.*, IV, 3, 4); cosí pure numerosi precetti devono essere presi alla lettera. Questa posizione era già quella di Filone. Essa d'altronde conferma quanto Origene diceva piú sopra, cioè che i casi in cui il senso letterale è impossibile sono soltanto degli indizi destinati a richiamare alla necessità del senso nascosto.

Un'ultima osservazione ci si impone riguardo alla nozione stessa di senso spirituale (πνευματικόν). In Paolo, κατὰ πνεῦμα si oppone a κατὰ σάρκα, come ciò che è vivificato dallo Spirito Santo a ciò che è lasciato alla sua propria miseria, che si tratti del corpo o dell'anima. In Origene lo spirito è opposto al corpo (σῶμα), come il mondo intelligibile superiore al mondo visibile inferiore, essendo questo immagine dell'altro. Siamo di fronte ad una concezione platonica, entrata nell'esegesi con Filone e gli gnostici, per mezzo della quale la gnosi si riallaccia alla Scrittura e diviene il vero senso della Scrittura.

Tali sono i princípi che Origene pone alla base della sua esegesi. In realtà, nella pratica se ne libera sovente. Abbiamo potuto constatare in particolare presso di lui l'esistenza di una tipologia autentica, che si dispiega sui tre piani dell'ombra, dell'immagine (con i suoi diversi aspetti) e della realtà, e di cui la teoria dei tre sensi rappresenta la deformazione in funzione di uno schema completamente diverso. Cosí la sua opera conterrà una curiosa mescolanza di elementi disparati di valore assai disuguale.

Egli sarà pure indotto ad aderire agli aspetti piú tradizionali e sarà un testimone dell'esegesi ecclesiale. Ma peraltro non rinnegherà mai i principi esposti nei suoi primi trattati. E se, in particolare, è condotto a lasciare in ombra gli aspetti piú sistematici del suo pensiero, questi resteranno sempre presenti sullo sfondo della sua opera.

Tipologia e retorica in Metodio

L'opera di Metodio d'Olimpia è particolarmente significativa dal punto di vista delle diverse correnti dell'esegesi patristica. Da una parte essa si situa nella linea di una tipologia tradizionale, che prende in considerazione le grandi figure e le interpreta nel senso di una teologia della storia ispirata da Ireneo; dall'altra vi si trova un'influenza della simbolica ellenistica di cui sono palesi gli atavismi filoniani e origeniani, ma che rimane su un piano letterario. Infine Metodio condivide con Ippolito ed altri il gusto di spingere sino al dettaglio la ricerca dei paragoni e delle analogie. Si tratta insomma dell'amplificazione retorica di un'esegesi che rimane fondamentalmente tipologica.

Fra i temi tipologici presentati da Metodio ve n'è uno che occupa un posto eminente: quello di Adamo. Da questo punto di vista Metodio sembra dipendere da Ireneo, ma su questo tema egli porta delle riflessioni e delle aggiunte che danno alla sua opera un significato eminente. Nei due primi discorsi del *Banchetto delle dieci vergini* Metodio tratta dapprima del senso letterale della storia di Adamo, mostrandovi la benedizione accordata da Dio all'istituzione del matrimonio, ma nel terzo discorso mostra che nello stesso tempo la storia di Adamo ed Eva è una prefigurazione del mistero di Cristo e della Chiesa, in relazione con la superiorità della verginità sul matrimonio, che è il tema essenziale dell'opera. Metodio si basa per questo su *Ef.* 5, 28-32, che cita esplicitamente: « Se si deve intendere la Scrittura soltanto come un modello dell'unione dell'uomo e della donna, perché l'apostolo, ricordando questi fatti e mostrandoci la via, allegorizza ciò che con-

cerne Adamo ed Eva riferendolo a Cristo e alla Chiesa? » (*Symp.*, III, 1).

Metodio esamina prima in qual senso « Adamo può essere paragonato al Figlio di Dio », e porta tre obiezioni: Adamo ha peccato e il Figlio di Dio è senza peccato; Adamo è stato fatto di terra e il Figlio di Dio è primogenito di ogni creazione; Adamo è stato escluso dall'albero della vita e l'albero della vita figura il Figlio di Dio (*Symp.*, II, 3). Egli risponde che nel caso di Adamo, quest'ultimo non è soltanto figura (τύπος) e immagine, ma è Adamo stesso che il Verbo di Dio viene a recuperare. Metodio non vuole parlare di un'identità personale tra Adamo e Cristo, ma del carattere particolare della loro relazione, nella misura in cui « Dio, riprendendo la sua opera, impasta e forma di nuovo con la terra » ciò che aveva formato una prima volta e si era dissolto, e questa volta in modo indistruttibile (III, 5).

Tutto ciò sembra come una ripresa del pensiero di Ireneo. In particolare Metodio osserva che, come all'inizio dei tempi Dio aveva formato l'uomo dalla terra vergine, così, riproducendo la sua opera dell'inizio, egli ricrea l'uomo dalla Vergine e dallo Spirito (*Symp.*, III, 4). Ora, questo è un tema di Ireneo che si ritrova in Tertulliano, e compare anche nel *Vangelo di Filippo*, ritrovato a Nag Hammadi: « Adamo è nato dallo spirito e dalla terra vergine. Per questo Cristo è stato concepito da una vergine, per rimettere in ordine ciò che era stato sconvolto all'origine » (83). Metodio si situa dunque in una linea tipologica determinata; nello stesso tempo egli riflette sui caratteri propri della tipologia Adamo-Cristo in ciò che essa ha di unico.

Come Cristo è il nuovo Adamo, la Chiesa è la nuova Eva. Metodio sviluppa qui un tema notevole: Eva è stata formata dalla costola di Adamo durante il sonno di quest'ultimo; così la Chiesa nasce dal fianco ferito del nuovo Adamo durante il sonno della Passione. E questa economia continua durante tutto il tempo della Chiesa nei sacramenti. « Ogni volta che facciamo l'anamnesi della Pas-

sione », la forza dello Spirito è comunicata dal Cristo alla Chiesa in vista della generazione dei credenti. La generazione della Chiesa e la generazione dei credenti sono inseparabili. È per mezzo della Chiesa, sua sposa, che il Verbo suscita i credenti che costituiscono peraltro la Chiesa (*Symp.*, III, 8).

Qui ancora Metodio eredita da una tradizione che risale forse allo stesso *Vangelo di Giovanni*. Essa apparirà in Tertulliano: « Se Adamo era una figura del Cristo, il sonno di Adamo era una figura della morte di Cristo che aveva dormito nella morte affinché per mezzo di Eva uscita dalla ferita del suo costato, fosse figurata la Chiesa vera madre dei viventi » (*De anima*, 43) [1]. Ma Metodio non dipende da Tertulliano; abbiamo dunque qui una tradizione comune, senza dubbio giovannea e asiatica. Si osservi la continuità che essa stabilisce tra l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento e i sacramenti della Chiesa; il tema sarà ripreso in particolare da Ilario (*Tract.*, I, 2-3).

Un secondo tema tipologico è quello del tempio. Nel quinto discorso Metodio spiega che « l'assemblea dei santi è un altare » (*Symp.*, V, 6): l'altare d'oro, in cui si offrono dei profumi, era la figura dell'assemblea delle vergini; l'altare di bronzo, che serviva per i sacrifici, quella dell'assemblea delle vedove (V, 8), la testimonianza figura il Cristo. In questa occasione Metodio espone che gli Ebrei dovevano addobbare il tabernacolo (σκηνή) in figura della Chiesa, allo scopo di dare per mezzo delle cose sensibili l'immagine delle realtà divine (V, 7). Egli mostra che vi sono cosí tre piani successivi di realtà; il tabernacolo giudaico era l'ombra (σκιά), la Chiesa è l'immagine (εἰκών), la città celeste è la verità (ἀλήθεια) (V, 7; cfr. V, 8. Cfr. pure *De cibis*, VII, 7; *GCS*, 436).

Qui ancora Metodio continua la tipologia tradizionale. Egli d'altronde si riferisce a *Rom.* 7, 14; *Ebr.* 10, 1; *II Cor.* 3, 10-16. La tipologia del tabernacolo occupava, l'ab-

[1] Cfr. J. H. Waszink, *Tertullianus: De Anima*, Amsterdam, 1947, p. 469.

biamo visto, un posto importante in Clemente Alessandrino, ma lo sviluppo di Metodio ne è indipendente. Quanto al paragone tra l'assemblea delle vedove e l'altare, esso è assai arcaico: si trova nella *Lettera di Policarpo* (IV, 3) e fa parte della catechesi comune (*Didasc.*, IX, 82). Si noti che accanto alla simbolica ecclesiale del tempio, Metodio menzionava nel discorso precedente quella di Gerusalemme (IV, 3), che è già nell'*Apocalisse* giovannea. Cosí siamo nella grande corrente della tipologia ecclesiale comune.

Con la Festa dei Tabernacoli, invece, Metodio introduce un tema tipologico nuovo [2]. Qui ancora egli comincia col criticare il letteralismo dei giudei: « Essi devono vergognarsi di non cogliere la profondità delle Scritture e di credere che la Legge e i profeti abbiano espresso tutto in modo materiale (*Symp.*, IX, 2)... Essi non hanno voluto riconoscere né che le figure annunciavano le immagini, né che le immagini annunciavano la verità. Ora la Legge è la figura e l'ombra dell'immagine, cioè del Vangelo; e l'immagine, il Vangelo, è figura della verità stessa » (IX, 3). La costruzione dei tabernacoli annuncia in realtà la resurrezione del settimo millennio; allora « noi celebreremo la grande Festa dei tabernacoli nella creazione rinnovata » (IX, 2; cfr. pure Metodio, *De resurr.*, II, 21; *GCS*, 374-376).

Qui Metodio sviluppa una tipologia che è del tutto nella linea ireneana. La Festa dei tabernacoli figura la resurrezione dei corpi (cfr. *II Cor.* 5, 1-5); essa aveva luogo il settimo giorno, il quale figura il settimo millennio. Secondo una concezione che Metodio aveva già sviluppato piú sopra, l'attività di Dio, che era continuata durante i primi sei millenni — ed a cui corrispondeva il matrimonio come crescita dell'umanità —, si arresta durante il settimo, cui corrisponde la verginità (*Symp.*, II, 1). La Festa dei Tabernacoli evoca peraltro il soggiorno dei giudei nel deserto, prima dell'entrata nella Terra Santa: « Cosí pure,

[2] Cfr. J. Daniélou, *La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique*, in *Studia Patristica*, Berlin, 1957, I, pp. 262-279.

dopo l'uscita dall'Egitto, arrivo innanzitutto alla resurrezione, la vera Scenopegia... Poi, terminata la festa della resurrezione, saliamo al di sopra dei cieli, nella casa stessa di Dio » (IX, 5).

Ma accanto a questi temi tipologici, che sono piú sviluppati, ne compaiono altri, che sono pure tradizionali. « Faraone in Egitto è il simbolo del demonio » (*Symp.*, IV, 2). Ciò si riferisce alla tipologia dell'esodo: « I giudei non vedono nel mistero dell'Agnello che il ricordo della salvezza dei loro padri in Egitto. Essi non hanno pensato che era una figura (τύπος) capace di indicare in anticipo l'immolazione di Cristo. Le anime, protette e segnate dal sangue di questo, saranno salvate dalla collera, quando l'universo sarà consumato dal fuoco, i bimbi primogeniti di Satana saranno sterminati e gli angeli vendicatori si distoglieranno davanti al sigillo (σφραγίς) impresso dal sangue (sui giusti) » (IX, 2). Abele è figura (προεκτυπῶν) della morte di Cristo (XI); la circoncisione dell'ottavo giorno è figura dell'ogdoade, della remissione dei peccati e della resurrezione della carne (VII, 6).

Gli altri scritti di Metodio ci offrono ulteriori elementi di esegesi, tipologici o profetici. Cosí il sacrificio espiatorio della vacca rossa (*Num.* 19, 1-20): « La vera giovenca è la carne di Cristo, che egli ha assunto per la purificazione dei nostri peccati a causa della Passione, *senza macchia*, per la sua innocenza » (*De cibis*, XI, 4). Questa tipologia si trovava già nella *Lettera di Barnaba*: « La giovenca rappresenta Gesú; gli uomini peccatori che la offrono, coloro che hanno presentato Gesú al macello » (VIII, 2). Ma c'è di piú: è la *Lettera agli Ebrei* la fonte ispirata di questa figura. « Se la cenere di una vacca con cui si aspergono coloro che sono macchiati, santifica in modo da procurare la purezza della carne, quanto piú il sangue di Cristo che, mediante lo Spirito eterno, si è offerto lui stesso *senza macchia* a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte » (9, 13-14).

Osserviamo che, accanto alle figure, Metodio commenta pure le « profezie », e in una prospettiva ugualmente

ecclesiale. È il caso in particolare del tema che gli è piú caro, quello del significato del matrimonio come espressione dell'unione di Cristo con la Chiesa. Abbiamo visto la figura nel tema di Adamo ed Eva; lo stesso tema è ripreso sul piano profetico col *Cantico dei Cantici* e il *Salmo* 45, prima di esserlo sul piano della realizzazione con l'*Apocalisse*. Nel settimo discorso Metodio commenta il *Cantico dei Cantici* applicandolo al fidanzamento del Verbo con le vergini. Si tratta dunque piuttosto di un'interpretazione mistica, come la troviamo presso Origene e Ippolito, ma non si dimentichi che per Metodio le vergini costituiscono la perfetta realizzazione della Chiesa e dunque che il tema è già qui ecclesiale (*Symp.*, VII, 2).

Tuttavia Metodio non vuol dire con ciò che gli altri ordini della Chiesa siano esclusi dall'unione col Verbo (*Symp.*, VII, 3); se una sola è la colomba, accanto ad essa ci sono quelle che la Scrittura designa come « regine e concubine » (*Cant.* 6, 9) (VII, 3). Metodio propone tuttavia un'altra interpretazione di queste tre categorie: « Ciò ha potuto essere detto riguardo a coloro che, all'inizio e nel seguito dei tempi, si sono distinti per la giustizia, come, per esempio, prima e dopo il diluvio e successivamente dopo il Cristo » (*Symp.*, VII, 4). Le regine sono cosí « le anime reali » di prima del diluvio, che erano gradite a Dio, come Abele, Seth, Henoch e i loro, e le concubine sono le anime dei profeti, dopo il diluvio (VII, 4). Si osservi in questa occasione il carattere privilegiato che Metodio accorda ai santi pagani di prima del diluvio: essi conoscevano Dio per la sua opera nel cosmo (VII, 5), essendo ancora vicini ai sei giorni. Essi hanno potuto avere commercio con gli angeli e sono vissuti nella familiarità di Dio.

Si noti infine che Metodio propone di vedere, nella fidanzata del *Cantico*, « la carne immacolata del Signore, per amore della quale egli ha abbandonato il Padre suo ed in cui ha fatto la propria dimora incarnandosi » (*Symp.*, VII, 8)[3]. L'ha poi innalzata al cielo e posta alla destra

[3] Cfr. Tertulliano, *De resurr. mort.*, 63.

del Padre. In questa prospettiva le vergini hanno il secondo rango, dopo la fidanzata che è l'umanità individuale che il Verbo ha assunto. Questa interpretazione del *Cantico* si trovava in Origene, accanto a quella ecclesiale e a quella spirituale, ma l'interpretazione di Metodio presenta dei tratti personali che lasciano pensare che egli si colleghi ad una tradizione propria, asiatica, come per i temi precedenti.

Metodio riprende per una terza volta il tema ecclesiale della donna come simbolo della chiesa a proposito dell'*Apocalisse*, per mostrarne questa volta il compimento. Ma non è, come ci si potrebbe attendere — cap. 18 — alla fidanzata dell'Agnello (*Apoc.* 21, 9) che si riferisce, ma — cap. 12 — alla donna coronata di stelle. E, piú che il tema della sposa del *Cantico*, Metodio evocherà quello della nuova Eva. Ma prima egli prende fermamente posizione per l'interpretazione della donna (*Symp.*, VIII, 7): per lui essa è la Chiesa « che i profeti chiamano talvolta Gerusalemme, talvolta fidanzata, talvolta collina di Sion, talvolta tempio e tabernacolo di Dio » (*Symp.*, VIII, 5). Essa sta sopra la luna (*Apoc.* 12, 1), che designa la fede battesimale, a causa dell'affinità « tra la luna e l'acqua ». Questa esegesi è strana, tuttavia ci si ricorderà della torre costruita sull'acqua nel *Pastore*. Infine la donna è nei dolori del parto, « poiché essa concepisce costantemente nel suo seno e plasma secondo la somiglianza di Cristo coloro che si rifugiano verso il Verbo » (VIII, 6).

Quanto al deserto, in cui la donna è portata sulle ali dell'aquila e in cui dimora 1260 giorni con suo figlio lontano dalla portata del drago (*Apoc.* 12, 6; 14-17), è, ci dice Metodio, « il piccolo dominio di Areto » in cui si svolge il dialogo, e i 1260 giorni sono la conoscenza della Santa Trinità (*Symp.*, VIII, 11). Si osservi che descrivendo all'inizio del dialogo il campo di Areto, Metodio precisava che esso era « posto a oriente » (cfr. *Gen.* 2, 8), con un accesso difficile, ombreggiato da un salice (*Symp.*, *Prol.*, 8). Sembra proprio che qui Metodio designi quella parte della Chiesa costituita dalle vergini, che è sottratta

agli oltraggi di Satana perché si trova già in Paradiso e nella contemplazione della Trinità.

Il *De sanguisuga* ci presenta a sua volta due esegesi di salmi di carattere profetico. Il tema generale del trattato è la vittoria di Cristo sul drago marino simbolizzata dalla sanguisuga di *Prov.* 30, 15 (IV, 1-6), il che induce Metodio a citare il *Sal.* 106, 23. Egli mostra nei pescatori di porpora, che ammirano le meraviglie delle profondità, « i discepoli di Cristo che, partendo da Gerusalemme, l'antica Madre, e navigando con i loro corpi come con delle navi, dopo aver contemplato le stupende meraviglie di Cristo, lavorano nelle vaste acque, guadagnano degli uomini alla fede in Cristo, pescandoli negli abissi dell'errore. Poiché sono loro in verità che ci hanno tratto dall'idolatria, dopo che il Signore fu penetrato negli abissi della morte ed ebbe disfatto il Nemico e aperto i ricettacoli tenebrosi, ciò che i discepoli hanno visto con stupore » (*De sang.*, V, 1-5)[4].

Ora noi abbiamo qui due linee di sviluppo del *Salmo* che sono bibliche. Da una parte il paragone della missione degli apostoli con un pesce è nel prolungamento delle parole stesse di Cristo (*Lc.* 5, 10), ed è noto il posto di questo tema dei pescatori nell'arte cristiana primitiva. La pesca miracolosa contiene pure certamente un simbolismo di questo ordine. D'altra parte il rapporto tra il mare agitato e le forze del male è nell'Antico Testamento: la vittoria su Leviatano ne è l'espressione (*Sal.* 73, 13-14; *Is.* 27, 1; cfr. *Is.* 51, 9-10). Il *Salmo* aveva potuto prendere sin dall'esegesi giudaica un senso di quest'ordine. Sembra che se ne abbia per prova il *Libro di Giona* che ha conosciuto un'esegesi analoga[5]. L'episodio del mare placato non è pure senza legame col *Salmo* e ne costituisce di nuovo un'esegesi teologica[6]. È notevole che Metodio vi faccia

[4] Il *Salmo* sarà interpretato nello stesso senso da Gregorio di Nissa (*Comm. in Psal.*, I, 8; *PG*, XLIV, pp. 465-477).

[5] Cfr. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, cit., pp. 33-39.

[6] Cfr. E. C. Hoskyns - F. N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, London, 1931, p. 123.

allusione (*De sang.*, IV, 5). Ora la stessa allusione si ritroverà a proposito del nostro *Salmo* in Eusebio (*PG*, XXIII, 1325 C) e Gregorio di Nissa (*PG*, XLIV, 476 B-C).

Un secondo caso è quello del *Salmo* 18: *Coeli enarrant gloriam Dei.* L'esegesi di Metodio è interessante. Egli comincia col precisare che la gloria (δόξα) di Dio è il Cristo (*De sang.*, VII, 3). Possono proclamare questa gloria soltanto i cieli, cioè gli angeli e le altre potenze. In effetti sono gli angeli che annunciano il Cristo nell'Antico Testamento e nel Nuovo (VII, 5). Quanto al firmamento che celebra l'opera delle sue mani (*Sal.* 18, 1), è la Chiesa, che Paolo chiama firmamento (*I Tim.* 3, 15): « La sua discesa dal cielo nel corpo è annunciata dagli angeli; ma la sua vita umana e le sue opere sono annunciate dalla Chiesa » (*De sang.*, VII, 10). Quanto al Giorno che l'annuncia al Giorno, è la Chiesa spirituale, l'insieme dei santi, chiamato talvolta « stelle », talvolta « alberi », talvolta « Giorno », talvolta « terra buona ». I dodici apostoli sono le dodici ore di questo Giorno spirituale. La notte che l'annuncia alla notte designa invece « le parole dei profeti che parlavano soltanto in ombre » (*De sang.*, IX, 1-4).

Ora, qui siamo ancora in presenza di una esegesi che risale lontano nella Chiesa. Non lo devo dimostrare per certi elementi, in particolare i dodici apostoli paragonati alle dodici ore. Ma il *Salmo* è già interpretato in un senso analogo da Giustino: *Dial.*, XVIII, 4 lo interpreta in relazione ai dodici apostoli, e così *I Apol.*, XL, 1. Ma soprattutto Clemente Alessandrino ci ha dato un commento sviluppato del *Salmo* nella *Eclogae propheticae*: I cieli possono designare il Signore, gli angeli protoctisti, i santi prima della Legge, Mosè e i profeti, gli apostoli (*Ecl. proph.*, 52, 1; *GCS*, 151); il Giorno è il Cristo (53, 1); l'annuncio è costituito dalle alleanze operate dai protoctisti che agiscono sui profeti tramite gli angeli inferiori (53, 1).

Gli ultimi passi che abbiamo considerato ci introducono ad un altro aspetto dell'esegesi di Metodio. I grandi temi della sua opera sono i luoghi classici della tipologia e appaiono fondati nella tradizione. Essi si situano assai

particolarmente nella linea di Ireneo, che si tratti del nuovo Adamo o del millennio, ma peraltro Metodio sviluppa i dettagli di questa tipologia in mezzo a simbolismi tratti, per una parte, dall'ellenismo. Egli si colloca in ciò nella linea di Clemente e di Origene. Qui ancora non è evidente che si tratti di una dipendenza diretta, salvo certi casi precisi; siamo in presenza di un fatto di cultura che deriva dal *milieu* del tempo. Esso tuttavia penetra molto meno che presso Origene il fondo del pensiero e conserva un carattere letterario.

In un passo, Metodio commenta il *Salmo* 136: *Super flumina Babylonis*. I fiumi di Babilonia sono, come dicono le persone istruite (σοφοί), le onde della voluttà; i salici sono la continenza; le arpe sono i nostri corpi, che noi appendiamo alla continenza per sottrarli alla voluttà (*Symp.*, IV, 4). Siamo in un altro universo. L'interpretazione dei fiumi di Babilonia come « onde di voluttà » è in Origene (*Hom. in Num.*, XV, 1); l'arpa è un simbolo del corpo in Clemente (*Paed.*, II, 4, 4), ma soprattutto il simbolismo dei salici deriva dalla medicina greca: è stato studiato a lungo da H. Rahner [7]. Metodio stesso lo riallaccia a Omero; esso ci interessa particolarmente perché costituisce un tema centrale del *Banchetto*. Il salice compare nel giardino di Areto (*Proem.*); è designato sotto il nome di ἄγνός, ma Rahner [8] ha dimostrato che il termine è sinonimo di ἰτέα. Il tema ritorna a proposito della Festa dei tabernacoli, in cui il salice è uno degli alberi i cui rami costituiscono il *lūlāb* (IX, 4), e infine, a proposito della parabola degli alberi in *Giud.* 9, 8-15, Metodio gli assimila il cespuglio di spine (X, 3).

Quanto alla ragione di questo simbolismo, Metodio ce la dà: « Le Sacre Scritture prendono ovunque il salice come figura della verginità, poiché il suo fiore, distillato nell'acqua che è poi presa come bevanda, placa l'ardore dei sensi e delle passioni, al punto di rendere sterile e di to-

[7] *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, trad. it. cit., pp. 313-356.

[8] *Ibidem*, pp. 325 ss.

gliere la sua efficacia ad ogni inclinazione verso la procreazione dei bambini. Cosí pure ciò è indicato da Omero, che chiama per questa ragione i salici distruttori di frutti (ὠλεσίκαρπος) (*Odiss.*, XX, 510) » (*Symp.*, IV, 3). Ciò, ivi compresa la citazione di Omero, proviene da Eliano (*Storia degli animali*, IV, 23) o da qualche altro. Siamo in piena simbolica ellenistica, come nota H. Rahner [9], e questa simbolica del salice è una delle chiavi del *Banchetto*.

Prendiamo un altro esempio. Si tratta di *Gen.* 15, 9: Abramo offre a Dio una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un montone di tre anni, una tortora e un piccione. Ciò vuol dire « in un senso pio: Offrimi, senza giogo e intatta, la tua anima alla maniera di una giovane giovenca, la tua carne e la tua ragione, la prima come una capra, perché percorre le regioni elevate e scoscese, la seconda come un montone, affinché mai io non cada e non scivoli fuori della verità. Egli dice che la loro età è di tre anni, come se ciò implicasse la conoscenza della Trinità. Forse egli fa cosí allusione all'inizio, alla metà e alla fine della nostra vita » (*Symp.*, V, 2). Qui noi siamo nella linea diretta di Filone (*Quaest. in Gen.*, III, 3), per il quale la giovenca rappresenta il corpo, la capra la sensibilità e il montone la ragione: i simbolismi sono diversi, ma il principio è identico. E quanto alla cifra tre, Filone dichiara che essa designa « l'inizio, la metà e la fine » (*ibidem*).

Le dieci vergini della parabola evangelica, di cui cinque sono fedeli e cinque infedeli, designano l'uso buono o cattivo che si può fare dei cinque sensi (*Symp.*, VI, 3). Questa è la simbolica corrente ad Alessandria per il numero cinque, ma Metodio usa simboliche dei numeri piú complicate. Nei 1260 giorni passati dalla donna di *Apoc.* 12 nel deserto egli riconosce il Padre, il Figlio e lo Spirito: 1000 simbolizza il Padre, come numero perfetto e completo; 200 simbolizza lo Spirito che procura la conoscenza del Padre e del Figlio; 60 simbolizza il Figlio perché 6 è un numero perfetto, come composto dalle sue

[9] *Ibidem*, pp. 331 ss.

proprie parti. Certo, i numeri hanno un senso simbolico nell'*Apocalisse*, ma qui siamo in piena aritmologia pitagorica, come in Filone e in Clemente.

È in un clima simile che ci pone l'esegesi della parabola degli alberi che vogliono un re, in *Giud.* 9, 8-15. I quattro alberi rappresentano per Metodio « le diverse leggi date dopo il primo uomo sino a Cristo » (*Symp.*, X, 2). Il fico rappresenta il comandamento dato all'uomo nel Paradiso, perché dopo essere stato ingannato egli si fece un perizoma di foglie di fico, ma anche perché il suo frutto delizioso è l'immagine della vita paradisiaca (X, 2; X, 5). La vigna è la legge data a Noè, inventore della vite che è gioia spirituale, ma anche fonte del suo disonore (*ibidem*). L'olivo è la legge data a Mosè, a causa dei carismi profetici dell'unzione (X, 2) [10]. Infine il cespuglio di spine è la legge data agli apostoli, che ci ha insegnato la purezza (X, 2). Si paragoni con l'interpretazione delle regine e delle concubine del *Cantico*.

Questo tipo d'interpretazione si ritrova nelle opere propriamente esegetiche di Metodio. Così nel *De cibis* egli affronta un tema classico, quello del simbolismo degli interdetti alimentari [11]. Questo simbolismo compare già nel giudaesimo ellenistico, nella *Lettera di Aristea* (II, 17) e in Filone. Ricompare nella *Lettera di Barnaba* (X, 1-12), in Ireneo (*Adv. haer.*, V, 8, 3), in Clemente Alessandrino (*Paed.*, II, 10, 83, 4), in Origene (*De princ.*, IV, 2, 10). Metodio interpreta il piede biforcuto come la vita attiva unita alla contemplativa (*De cibis*, VIII, 2). Tratta poi del sacrificio espiatorio della giovenca (*Num.* 19, 1-20). Qui ancora gli elementi simbolici prolungano la tipologia di cui abbiamo parlato. Le diverse parti della giovenca designano le opere, la fede e la scienza (*De cibis*, XI, 16); il legno di cedro, l'issopo e il cremisi bruciati con la giovenca sono il Padre, il Figlio e lo Spirito (XII, 3); la cenere è la sepoltura del Cristo che ci purifica con il battesimo (XII, 6-8).

[10] Cfr. un'altra interpretazione nel *De sanguis.*, I, 3-5; *GCS*, 481.
[11] Cfr. p. 298.

Nel *De lepra*, le quattro forme di lebbra elencate da Mosè (*Lev.* 13, 1-4), sono le diverse passioni: collera, voluttà, paura, invidia (VI, 1). Aronne o uno dei suoi figli, ai quali il lebbroso deve essere condotto, rappresentano il vescovo, che separa l'ammalato in vista della penitenza (ἐξομολόγησις) e, dopo averlo esaminato di nuovo, lo riammette nella Chiesa dove lo mantiene all'esterno (VI, 5-7). La catena, la trama e la pelle di *Lev.* 13, 49 sono i vescovi, i laici, i catecumeni (XV, 4). Si vede ciò che questi simbolismi hanno sovente di artificiale. È evidente che essi si ispirano nella forma e nel contenuto alla cultura greca di cui Metodio è impregnato. Ma ciò rimane letterario; la linea generale della sua esegesi resta quella degli asiatici, Melitone e Ireneo: è soprattutto tipologica, soltanto che questa tipologia è ellenizzata nella sua presentazione. Metodio è caratteristico, in questo senso, dell'esegesi omiletica ellenistica.

Parte quarta

Problemi teologici

Capitolo primo

Filosofia e teologia

Lo studio di Ireneo, di Clemente Alessandrino e di Origene mostra in costoro la distinzione tra una tradizione catechetica comune e una speculazione piú approfondita. Questa distinzione non è nuova: già la *Lettera agli Ebrei* oppone « i primi elementi (στοιχεῖα) degli oracoli di Dio » e « la parola di perfezione » riguardante « cose piú difficili » (*Ebr.* 5, 11-12). Abbiamo visto che il giudeo-cristianesimo aveva conosciuto tutta una speculazione che prolungava nel cristianesimo la gnosi delle apocalissi giudaiche. Ireneo, affermando che la fede è una, spiega però che essa presenta delle differenze, riguardanti non la sostanza della dottrina, ma una piú grande intelligenza (σύνεσις) di questa. Egli dà degli esempi di queste dottrine piú difficili: la caduta degli angeli, il peccato originale (*Adv. haer.*, I, 10, 3), e ciò prolunga assai esattamente la gnosi giudeo-cristiana.

Cosí non è l'incontro del Vangelo con l'ellenismo che susciterà la teologia, come voleva Harnack. La teologia non è piú un'ellenizzazione del cristianesimo, ma l'incontro con la filosofia greca porrà il cristiano in presenza di un altro problema oltre a quello delle speculazioni apocalittiche: quello dell'utilizzazione delle tecniche della filosofia greca per l'elaborazione del dogma cristiano. Tale questione è affrontata per la prima volta con metodo da Clemente Alessandrino; è su di lui che incentreremo il nostro studio. Ciò non vuol dire che il problema non si sia già posto prima di lui: Giustino e Taziano hanno utilizzato il vocabolario della filosofia greca, ma è con Clemente che questa

utilizzazione prende coscienza di ciò che essa implica [1].

Questa utilizzazione della filosofia non avveniva senza suscitare opposizioni presso i cristiani. Clemente conosce degli avversari questa linea, e scrive proprio per giustificare il suo atteggiamento. Questa diffidenza « può venire dalla pusillanimità di alcuni, che hanno paura di essere turbati nella loro fede e preferiscono turarsi le orecchie per non udire le sirene » (*Strom.*, VI, 11, 89, 1). L'insieme dei cristiani « temono la filosofia greca come i fanciulli l'orco, avendo paura di essere rapiti da essa. Se tale è la nostra fede — non direi la nostra gnosi — da essere distrutta dalla persuasività dei discorsi, che sia distrutta, perché con ciò avremo provato che non possediamo la verità » (*Strom.*, VI, 10, 80, 5-81, 1). La difficoltà poteva essere reale: alcuni esempi l'hanno mostrato, tuttavia essa non riguarda il problema di fondo.

Altri considerano che la filosofia è inutile: « Sono al corrente di ciò che proclamano alcuni detrattori ignoranti, asserenti che bisogna attenersi alle cose necessarie e che riguardano la fede, e passar sopra alle cose strane e superflue, che ci affaticano inutilmente e trattengono in occupazioni che non riguardano per nulla la fede; essi aggiungono che la filosofia è stata introdotta nella vita da qualche cattivo inventore per nuocere agli uomini » (I, 1, 18, 3). Ritroveremo questo gruppo che condanna la filosofia come estranea alla fede ed essenzialmente cattiva.

Rimane infine un terzo gruppo il quale considera che l'attività umana è inutile perché la fede rende perfetto. Clemente pensa a loro quando scrive che « alcuni, credendosi dotati di tutti i doni (εὐφυεῖς), giudicano buona cosa non toccare la filosofia, o la dialettica, e neppure istruirsi sulla fisica (φυσικὴ θεωρία), ma rivendicano la fede, sola e pura » (*Strom.*, I, 9, 43, 1). Questi avversari sono presi particolarmente di mira da Clemente, il quale

[1] D. van den Eynde (*Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des deux premiers siècles*, Gembloux, 1933, p. 150) scrive giustamente che vi sono due correnti in Clemente: « la gnosi dei misteri » e « la filosofia della fede ».

li rimprovererà di misconoscere la legge di Dio che opera la fede in noi, ma vuole che vi cooperiamo con lo sforzo umano [2].

A ciò Clemente risponde mettendo prima in luce i limiti di ciò che la filosofia porta. Riconosce che dopo la venuta di Cristo essa non ha piú la stessa importanza: prima era la sola via di salvezza per i pagani, ma poi è la fede a costituire questa via di salvezza. La fede è perciò la sola cosa necessaria: essa sola è voluta da Dio per se stessa (κατὰ προηγούμενον); la filosofia è soltanto utile (χρησιμή); essa è voluta secondariamente (κατ' ἐπακολουθημα) (*Strom.*, I, 3, 28, 2). La prova è che si può fare a meno della filosofia, « poiché quasi tutti, senza la cultura (ἐγκύκλιος παιδεία) e la filosofia greca, alcuni senza nemmeno conoscere le lettere, spinti della divina e barbara filosofia, abbiamo ricevuto in potenza il logos su Dio mediante la fede, istruiti dalla Sapienza stessa » (I, 20, 99, 1).

Questo è un primo punto, che è fondamentale. La fede dà accesso alla verità (ἀλήθεια), alla quale la filosofia era incapace di pervenire da se stessa, e questo perché la fede è la conoscenza portata da Dio stesso [3]. La filosofia è ζήτησις, ma la fede è εὕρεσις δί γίοῦ (*Strom.*, I, 20, 97, 2). Solo il Figlio conosce la verità e solo lui la rivela; non la si conosce che per mezzo suo, e quando la si conosce, si sa tutto ciò che c'è da sapere: « L'insegnamento di Cristo è sufficiente (ἀπροσδεής) e completo in sé (αὐτοτελής) » (*Strom.*, I, 20, 100, 1). Non vi si potrà mai aggiungere nulla; dopo di lui, non c'è piú in questo senso ζήτησις. Su questo punto Clemente non parla diversamente da Tertulliano.

Ma ciò concerne il giudizio da portare sulla filosofia greca nel suo significato storico, in quanto insieme di dottrine. Abbiamo visto questo problema. La parola filosofia può anche designare la cultura filosofica, l'insieme delle

[2] Cfr. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957, p. 143.
[3] Cfr. già Atenagora, *Suppl.*, 7.

discipline concernenti l'esercizio corretto del pensiero e che fa parte della παιδεία [4]. Alla filosofia intesa in questo senso Clemente riconosce un ruolo, certamente subordinato, ma reale, anche per il cristiano. Ciò non è d'altronde che un caso particolare del problema generale del valore della cultura; e qui Clemente assume un atteggiamento del tutto positivo. Egli è il primo autore cristiano ad aver rivendicato per il cristianesimo l'eredità della cultura antica. Dico il primo tra i cristiani, perché è stato preceduto su questo punto da Filone, al quale egli si riferisce espressamente (*Strom.*, I, 5, 30, 1-32, 3).

Clemente ha dedicato al problema una parte del libro VI degli *Stromata*: « Coloro che si esercitano alla gnosi devono prendere da ogni disciplina (μάθημα) ciò che conviene alla verità » (VI, 10, 80, 1). Clemente esamina successivamente la musica, l'aritmetica, la geometria, l'astronomia. Non è questo il luogo per sviluppare il ruolo assegnato a queste diverse discipline da Clemente [5]; noto soltanto che Clemente aggiunge ad esse la dialettica. Questa è « un baluardo contro i sofismi » (*Strom.*, VI, 10, 81, 1): in effetti la causa di ogni errore è di non saper bene distinguere (VI, 10, 81, 1). « Non sarebbe forse utile distinguere nei Testamenti le espressioni ambigue e le omonimie? » (I, 8, 44, 3) [6]. Così tutte le scienze concorreranno ad una migliore intelligenza della Scrittura.

Ciò è vero per l'insieme della filosofia; Clemente dà alcuni esempi dell'utilità che essa può avere. Anzitutto « per supporre che la filosofia è inutile, è per lo meno utile stabilire questa inutilità » (*Strom.*, I, 2, 19, 1), e questo è già filosofare. La frase allude ad un celebre passo del *Protrettico* di Aristotele che anche Agostino utilizzerà tra-

[4] Su questo duplice aspetto cfr. *Strom.*, VI, 7, 55, 2-3.

[5] Cfr. P. Camelot, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*, in « RSR », XXI (1931), pp. 38-66; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin, 1952, pp. 235-238; A. Mehat, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

[6] Sulla dialettica in Clemente cfr. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, cit., pp. 153-157.

mite l'*Hortensius* di Cicerone. Clemente d'altronde vi si riferisce ancora piú esplicitamente: « Occorre filosofare per sapere se bisogna filosofare e anche se non bisogna filosofare; infatti non si dovrebbe condannare una cosa senza prima conoscerla, perciò bisogna filosofare » (*Strom.*, VI, 18, 152, 5). In secondo luogo « non si può rifiutare la filosofia dei Greci con una semplice esposizione senza giungere nello stesso tempo a svelarla dettagliatamente sino a conoscerla a fondo (σύγγνωσις) » (I, 2, 19, 2). Ciò è già piú importante e concerne il rifiuto (ἔλεγχος) degli errori dei filosofi. In terzo luogo la filosofia contribuisce a presentare la fede in modo attraente: « La cultura generale (πολυμαθία) viene in aiuto di colui che propone i dogmi piú importanti alla persuasione degli ascoltatori e, generando l'ammirazione dei catecumeni, conduce alla verità » (I, 2, 19, 4). Si tratta, nota Clemente, di una psicagogia legittima, che mostra agli uomini colti che i cristiani non respingono la filosofia, « dono dato anche ai Greci », ma che rivestendo la fede con questa, come con un abito, essi ne fanno un aiuto (συγγυμνασία) alla dimostrazione della fede (I, 2, 20, 2). Il passo è fondamentale per mostrare nell'utilizzazione dei modi di espressione ellenistica un disegno concertato da Clemente (cfr. pure I, 1, 18)[7].

Peraltro la filosofia è un aiuto a precisare il contenuto della fede e ad evitare l'eresia. Clemente l'indicava già piú sopra. Il dato della fede ha bisogno di essere interpretato: « La dilucidazione (σαφήνεια) coopera (συνεργεῖ) con la tradizione della verità e la dialettica aiuta a non cadere nelle eresie che sopravvengono » (*Strom.*, I, 20, 100, 1; cfr. pure *Strom.*, I, 6, 33). Indubbiamente l'insegnamento del Salvatore è totale e sufficiente, perché è potenza e sapienza di Dio; la filosofia greca, aggiungendovisi, « non rende la verità piú forte, ma rendendo impossibile l'as-

[7] « Per coloro che si applicano a scrivere o sono mandati a trasmettere la parola ogni παιδεία è utile e in particolare la lettura delle Scritture del Signore, necessaria per la dimostrazione (ἀπόδειζις) delle cose dette, soprattutto se gli uditori hanno ricevuto la cultura greca » (*Strom.* VI, 11, 91, 5; cfr. pure VI, 11, 89).

salto della sofistica contro di essa e respingendo gli attacchi insidiosi contro la verità, può essere chiamata giustamente una siepe e un muro della vigna » (I, 20, 100, 1). Qui siamo veramente al centro dell'argomento: la dialettica è uno strumento potente per precisare il contenuto della rivelazione, che mette questa al riparo dagli attacchi dall'esterno e dagli errori dall'interno. E bisogna riconoscere che Tertulliano, che ha parlato cosí male della dialettica, ne ha usato piú di ogni altro per difendere la Trinità contro Prassea.

Un altro aspetto è che il confronto con la filosofia aiuta a precisare la fede: « Certo, l'accostamento delle dottrine mediante la loro opposizione provoca la ricerca della verità da cui risulta la gnosi (γνῶσις), non che la filosofia sia introdotta come l'essenziale (προηγούμενον), ma a causa del frutto che si trarrà dalla gnosi che consiste nel fatto che noi prendiamo una persuasione salda dell'apprendimento (κατάληψυς) della verità acquistando la scienza (ἐπιστήμη) di ciò che era soltanto supposto » (*Strom.*, I, 2, 20, 3). Si vede bene delinearsi il pensiero di Clemente; la filosofia non prende il posto della fede, ma la fede, che è la vera conoscenza, assume un carattere piú scientifico con la dimostrazione e diventa cosí gnosi. Sarà necessario tornare su questo punto.

Cosí la filosofia, con le altre forme di cultura, può servire, anche dopo la fede, a titolo di disciplina annessa alla fede. Questo è uno degli aspetti sotto i quali essa sussiste. Si osservi che la filosofia è intesa nel senso delle discipline razionali che fanno parte della παιδεία. Ma v'è di piú. La filosofia, nel senso che le dà Clemente, è un completamento della cultura che fa attingere i principi supremi dell'universo con una conoscenza scientifica. Essa si oppone alla conoscenza comune per questo carattere scientifico. È il sapere razionale che costituisce la filosofia nel senso aristotelico del termine e che la filosofia medievale riconoscerà come costituente un sapere autonomo.

Clemente trattiene questo aspetto della filosofia, ma lo traspone nel mondo della fede, cioè tenta di stabilire

accanto alla fede comune una fede piú scientifica (ἐπιστημονική), piú rigorosa (ἀκριβής), cioè propriamente una teologia. Ciò non vuol dire, come vedremo, che egli in realtà utilizzi la dimostrazione razionale al servizio del dogma; J. Moingt ha giustamente osservato che in lui non si trova l'equivalente delle nostre conclusioni teologiche [8]. Per lui la fede non ha soltanto i propri principi, ma anche i propri modi di dimostrazione. Ma questo passaggio dalla fede semplice alla fede riflessa, o gnosi, egli lo concepisce in modo parallelo a quello dall'opinione alla scienza nella filosofia e utilizza il vocabolario filosofico per esprimerlo.

Clemente appare cosí in un senso come il fondatore della teologia. Abbiamo detto in un volume precedente che la concezione di una conoscenza superiore o gnosi esisteva già nel giudeo-cristianesimo; essa si esprimeva attraverso le categorie dell'apocalittica. Clemente conosce questa gnosi, come vedremo, ma, d'altra parte, sembra che sia il primo a trasporre, nella ricerca dell'intelligenza della fede, il vocabolario e lo spirito della conoscenza filosofica. L'ἀποκάλυψις diventa l'ἀπόδειξις [9]. Ciò non è ancora in lui, tuttavia, che la prima introduzione di un metodo nuovo. Si osservi peraltro che in ciò egli sembra essere stato preceduto dagli gnostici valentiniani, che trattavano con grande abilità le categorie di Aristotele.

La filosofia, nel senso in cui la consideriamo qui, è quindi l'insieme delle discipline razionali che permettono di passare dalla conoscenza volgare alla conoscenza scientifica, cosí com'erano insegnate nelle scuole. Possiamo sapere intanto qual era questa filosofia all'epoca di Clemente? Clemente ci ha risparmiato la ricerca delle sue fonti: abbiamo infatti nel libro VIII degli *Stromata* una esposizione di questa filosofia scolastica, e il confronto con il resto degli *Stromata* mostra proprio che è in questo fondo che egli attinge e trasporne i suoi dati. Quest'opera

[8] J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie*, cit., p. 543.
[9] *Ibidem*, pp. 539-545.

è stata studiata da R. E. Witt [10], il quale ha mostrato che il contenuto deve risalire ad Antioco d'Ascalona, cioè al platonismo medio sincretista del primo secolo a.C., quello che si ritrova in Cicerone, che dipende da Antioco. Ma v'è un'elaborazione nuova, senza dubbio del secondo secolo d.C.; Witt la riallaccia all'aristotelico Aristocle che Clemente ha certamente conosciuto. Rimane infine che Clemente utilizza questo dato in modo personale. Se si accostano a quest'opera numerosi passi degli *Stromata* che si collegano alla stessa fonte, si ha un insieme considerevole per la conoscenza della filosofia della conoscenza nel secondo secolo. Clemente osserva a piú riprese che quanto egli dice è l'insegnamento comune dei filosofi; ciò caratterizza proprio questa filosofia scolastica che mescola un fondo platonico con un vocabolario stoico e con delle tecniche aristoteliche.

Non andremo alla ricerca delle fonti filosofiche delle diverse espressioni impiegate da Clemente: si troveranno elementi su questo punto in Witt e Osborn. Clemente dà peraltro prova di un grande eclettismo che è conforme al suo disegno. « Chiamo filosofia non lo stoicismo o il platonismo o l'epicureismo, o l'aristotelismo, ma tutto ciò che è detto di buono da ciascuna scuola: è questa scelta (ἐκλεκτικόν) che io chiamo filosofia » (*Strom.*, I, 6, 37, 6). Ciò definisce bene il metodo di Clemente: egli prende in ogni autore, compresi gli epicurei, ciò che gli fa comodo, senza un grande scrupolo di coerenza, né di fedeltà al pensiero di coloro che utilizza. La filosofia non lo interessa in quanto tale, ma nella misura in cui presenta delle analogie che possono permettere di comprendere cos'è la fede. Per questo è praticamente impossibile fare un elenco sistematico dei significati che egli dà ad un termine, perché questo prende risonanze diverse a seconda dei contesti. Ciò non vuol dire che il pensiero non sia coerente, ma le espressioni filosofiche sono utilizzate senza coerenza.

[10] *Albinus and the History of Middle Platonism*, cit., pp. 31-79. Cfr. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, cit., pp. 148-152.

Indichiamo almeno alcuni elementi del vocabolario impiegato da Clemente. Il libro VIII degli *Stromata* descrive il procedimento filosofico: questo è una ricerca (ζήτησις). L'espressione è platonica e aristotelica, ma è caratteristica di Antioco di Ascalona [11]. Oggetto di questa ricerca è la conoscenza certa (καταληπτικὴ γνῶσις): qui siamo nel vocabolario stoico, aggiungendo la predilezione di Clemente per il termine γνῶσις che ha una risonanza giudeo-cristiana. Il mezzo di questa conoscenza è la dimostrazione scientifica (ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις). Qui siamo in pieno vocabolario aristotelico, in cui l'ἐπιστήμη è lo scopo perseguito dall'intelligenza, la quale si oppone all'ὑπόληψις, all'opinione (VIII, 1, 2, 5).

In che consisterà la dimostrazione? « Tutti gli uomini sono d'accordo nel vedervi un discorso (λόγος) che genera la fede (πίστις) in cose dubbie a partire da cose certe » (*Strom.*, VIII, 3, 5, 1). Questa definizione ritorna spesso in Clemente: « Se si cerca un discorso che possa, a partire da cose già credute (πιστά), generare la fede (πίστις) in cose non ancora credute (πιστά), noi chiamiamo questo dimostrazione » (VIII, 3, 7, 6; cfr. pure II, 4, 18, 1-3; VII, 16, 98, 3; VIII, 4, 14, 1) [12]. Ciò che Clemente descrive cosí è propriamente la dimostrazione nel senso aristotelico, che consiste in un sillogismo: a partire da premesse certe si dedurrà la certezza di una nuova proposizione sinora dubbia. Si noti tuttavia la predilezione di Clemente per il termine πίστις, designante la certezza che deriva da una dimostrazione. Ora, questo senso è estraneo a Platone; Aristotele non lo utilizza per la certezza che risulta da una dimostrazione: il rinvio ad Aristotele, che Clemente fa altrove in questo senso (*Strom.*, II, 4, 15, 5), non corrisponde al pensiero di quello. Sembra che qui il

[11] Cfr. E. R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, cit., p. 32.

[12] Cfr. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, cit., p. 132. Questa ἀπόδειξις è intesa in un senso piú ampio che presso Aristotele e deriva da Antioco (E. R. Witt., *Albinus and the History of Middle Platonism*, cit., p. 32).

vocabolario teologico di Clemente rimbalzi sul suo vocabolario filosofico e gli faccia scegliere πίστις a causa del carattere privilegiato che il termine ha per lui [13].

Rimane un ultimo punto. Ogni certezza non può risultare da una dimostrazione, perché allora si dovrebbe risalire all'infinito; per questo « i filosofi sono d'accordo nel dire che i principi (ἀρχαί) sono indimostrabili (ἀναπόδεικτα) ». Questi principi possono essere sia la percezione sensibile, sia l'evidenza razionale, sia « la fonte della fede » (*Strom.*, VIII, 3, 7, 3). Questi principi sono chiamati primi (πρῶτα); questo dato è preliminare ad ogni ricerca: « In ogni ricerca vi è innanzitutto qualcosa che è conosciuto preliminarmente (προγινωσκόμενον). Così ogni ricerca (ζήτησις) riposa su una conoscenza (γνῶσις) preesistente » (VIII, 3, 8, 6 - VIII, 4, 9, 1). Questo dato primitivo è esso pure oggetto di fede infallibile; così « la dimostrazione (ἀπόδειξις) consiste in una riduzione alla fede (πίστις) indimostrabile ». Essa va dalla fede nel dato primo indimostrabile e indubitabile alla fede nelle conclusioni riguardanti proposizioni che erano dubbie e che mediante la dimostrazione partecipano della certezza del principio.

Qui ancora il fondo del pensiero deriva dalla logica di Aristotele. Così è della concezione dei principi primi indimostrabili. E pure il termine πίστις per designare l'adesione certa a questi principi è aristotelico. Si noti che Clemente usa πίστις sia per designare uno dei principi della dimostrazione, distinguendolo dall'evidenza della percezione o dai principi primi razionali, sia per designare l'adesione ai principi primi quali che siano. Sembrerebbe che nel primo caso l'espressione πηγὴ πίστεως sia un'allusione alla fede nel senso cristiano del termine, e che nel secondo la parola abbia il suo senso aristotelico.

Ho riportato qui soltanto un breve passo del libro VIII degli *Stromata* perché contiene alcune nozioni di cui

[13] Cfr. E. R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, cit., pp. 31-32. Sulla questione cfr. pure H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, 1956, I, pp. 114-130.

troveremo la trasposizione nella teologia, e di esso non ho trattenuto che l'essenziale, ma vi si vede bene già la complessità del pensiero e del vocabolario di Clemente.

Il seguito dell'opera contiene un trattato delle cause (ἀίτιαι) che non è privo d'interesse per noi, perché vi troviamo un vocabolario che Clemente utilizza ugualmente spesso. Si rilevi per esempio l'opposizione tra ciò che è visto κατὰ τὸ προηγούμενον e ciò che è κατ' ἐπακολούθημα (*Strom.*, VIII, 8, 23, 1): ciò si riferisce al *De interpretatione* di Aristotele. Abbiamo visto l'uso che Clemente fa di questa distinzione precisamente a proposito del significato della filosofia-sapienza, prima e dopo Cristo. Altrove Clemente menziona ciò che è causa συνεκτικόν (VIII, 9, 28, 3). Ritroveremo questa designazione. Piú oltre egli distingue questa parola dalle parole vicine συναίτιον e σύνεργον (VIII, 9, 32, 7). Ciò viene da Crisippo per il tramite di Antioco d'Ascalona [14].

Possiamo ora vedere la trasposizione che Clemente farà di questo vocabolario al problema della fede e della gnosi. Abbiamo detto che il punto di partenza era la ζήτησις, la ricerca. Ora, se c'è una ζήτησις all'origine della filosofia, questa ζήτησις esiste pure per il cristiano. Per affermarlo Clemente cita *Mt.* 7, 7: « Il Verbo non vuole che il credente sia inerte di fronte alla verità e, in una parola, pigro: Cercate (ζητεῖτε) e troverete, dice infatti » (*Strom.*, I, 11, 51, 4). È notevole che Clemente citi di nuovo questo versetto all'inizio del libro VIII degli *Stromata* e lo commenti dicendo: « A colui che batte si apre ciò che è cercato (ζητούμενον), il dono della gnosi dato da Dio in modo comprensivo (καταληπτικῶς) per mezzo della ricerca (ζήτησις) intellettuale (λογική) che illumina realmente » (VIII, 1, 1, 2; cfr. pure V, 1, 11, 1).

Questa ricerca, l'abbiamo detto, non significa che il credente non abbia già trovato, rispetto alla filosofia come sapienza dei Greci, la fede è già εὕρεσις. Abbiamo citato la

[14] E. R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, cit., p. 38.

parola: « La filosofia è ζήτησις, la fede εὕρεσις δι' Υἱοῦ » (I, 20, 97, 2). Ma all'interno della fede c'è posto per una ζήτησις che è intelligenza della fede, ed è la vera filosofia, che è la gnosi. « Diciamo in una parola che la filosofia consiste in una ricerca (ζήτησις) sulla verità e la natura delle cose, essendo questa verità quella di cui il Signore stesso ha detto: Io sono la Verità » (*Strom.*, I, 5, 32, 4). Cosí la verità è data nella fede. E questa verità è Cristo, non c'è nient'altro da « cercare ». Ma c'è da comprendere questa verità che è già conosciuta: « la ricerca (ζήτησις) unita alla fede costruisce sul fondamento (θεμέλιος) della fede la gnosi maestosa della Verità » (V, 1, 5, 2). Il θεμέλιος, che viene da Paolo (*I Cor.* 3, 10-11; cfr. *Strom.*, V, 4, 26, 1), porta un colore biblico [15].

Certamente la fede basta alla salvezza, ma nondimeno rimane vero che è meglio comprendere ciò che si crede: « Come noi diciamo che, anche senza sapere le lettere, è possibile essere cristiano, cosí affermiamo pure che non è possibile senza istruzione (μὴ μαθόντα) comprendere (σύνεσις) ciò che è detto nella fede » (*Strom.*, I, 6, 35, 2). La gnosi è semplicemente il movimento stesso della fede che cerca di comprendere il proprio oggetto, che è il Cristo. È quanto non sembra comprendere Tertulliano quando, in un passo che sembra proprio fare allusione a Clemente, discute l'esegesi di *Mt.* 7, 7: « Giungo a questo punto che i nostri mettono avanti per introdurre la curiosità. Sta scritto, dicono loro: Cercate e troverete. Ma questa parola è stata detta quando doveva essere ancora cercato colui che non era ancora conosciuto. Bisogna dunque cercare sino a che non si sia trovato e credere quando si è trovato e non fare altro che custodire ciò che si è creduto » (*De praescript. haer.*, 9). Ma Clemente sarebbe completamente d'accordo con Tertulliano, salvo precisare che è possiblie progredire nella fede.

[15] Si noti che nel platonismo medio la ζήτησις designa la conoscenza scientifica in opposizione alla conoscenza volgare (G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., p. 134).

Questa ζήτησις non è soltanto permessa, è un dovere [16]. Qui tocchiamo l'ideale di Clemente, il senno di tutta la sua opera: questa idea è che la cultura è un dovere. È questo ideale della παιδεία, dell'educazione, che egli trapone nel cristianesimo: vuole un cristianesimo colto. Tuttavia questa cultura non consiste primariamente nell'assimilazione della cultura ellenistica, ma nello sviluppo della fede in gnosi; è trasposizione della παιδεία greca nell'ideale della perfezione cristiana, non plagio artificiale di tale παιδεία. Si può dire che Clemente fa per la cultura ellenistica del suo tempo ciò che i saggi greci avevano fatto per la *ḥokmā*, per la cultura delle corti orientali. Essi ne avevano fatto l'ideale della σοφία; cosí fa Clemente per la φιλοσοφία, essa pure trasposta nell'ideale cristiano.

Clemente prende l'esempio delle disposizioni morali. Gli uomini sono piú o meno ben dotati naturalmente, ma accade che uomini ben dotati si comportino male per negligenza e che degli uomini meno ben dotati, grazie ad un'educazione conveniente, diventino persone oneste: « Non si diventa onesti per natura (φύσις), bensí per educazione (μάθησις) » (*Strom.*, I, 6, 34, 1). Cosí pure, « aderire a quanto è detto in modo giusto e distogliersi da ciò che non lo è, non è semplicemente opera della fede, ma della fede istruita (μάθησις). Se l'ignoranza è ad un tempo assenza di educazione (ἀπαιδευσία) e di istruzione (ἀμαθία), è l'istruzione (διδασκαλία) che dà la scienza (ἐπιστήμη) delle cose divine e umane » (*Strom.*, I, 6, 35, 2-3). Vediamo apparire delle nozioni fondamentali che svolgeranno un ruolo nel pensiero patristico: la παιδεία, l'educazione; la μάθησις, l'istruzione; l' ἐπιστήμη, la scienza; questo è l'ideale che Clemente per primo mette al servizio dell'espressione dell'uomo nuovo, nato dalla fede, come l'ellenismo l'aveva messo al servizio dell'uomo.

Peraltro questo dovere di coltivare la fede si collega in Clemente ad un altro principio fondamentale e per il quale

[16] Cfr. sulla ζήτησις delle buone osservazioni di W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, cit., p. 242.

egli è pure un grande iniziatore, quello della sinergia [17]. Si ricorderà che a proposito di *Mt.* 7, 7 Clemente scriveva che « il Verbo non vuole che il credente sia inerte. Cosí coloro che vogliono attenersi alla pura fede vorrebbero, senza essersi affatto curati della vigna, raccoglierne i grappoli subito, sin dal primo momento » (I, 9, 43, 1-2). È Dio che ha piantato la vigna, che è la fede, ma l'uomo ha il dovere di coltivarla. Clemente ama questa immagine della vigna: egli ricordava che la dialettica è utile per proteggerla come con un muro. Ma ciò non basta: occorre pure coltivarla per farle produrre i frutti della gnosi.

Qual è ora l'oggetto della ζήτησις? Come abbiamo visto è la scienza (ἐπιστήμη), cioè l'acquisizione solida (βεβαία κατάληψις) che riposa sulla dimostrazione (ἀπόδειξις). Clemente applica ciò al dominio della fede. Comincia col dare della scienza una definizione presa dagli stoici: « I figli dei filosofi definiscono la scienza (ἐπιστήμη) uno stato (ἕξις) che non può essere scosso (ἀμετάπτωτος) mediante ragionamento (λόγος) » (*Strom.*, II, 2, 9, 4). Questa definizione ritorna a piú riprese: « La scienza (ἐπιστήμη) è costituita dal ragionamento (λόγος) e non può essere scossa (ἀμετάπτωτος) da un altro ragionamento » (II, 17, 77, 1). Questa definizione si realizza pienamente nella gnosi cristiana: « La Scrittura ci insegna a cercare di conoscere (γιγνώσκειν) ciò che è la speculazione (θεωρία) piú grande, la visione (ἐποπτική), la vera scienza (ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη), quella che non può essere scossa (ἀμετάπτωτος) da un ragionamento (λόγος): questa soltanto è la gnosi della sapienza » (II, 10, 47, 4).

Si noti che γνῶσις designa per Clemente la vera scienza, quella di Cristo che è la Verità: « La gnosi è la scienza (ἐπιστήμη) dell'essere stesso » (*Strom.*, III, 16, 76, 3). Cosí la gnosi presenta il carattere essenziale dell' ἐπιστήμη, che è la solidità: « La gnosi degli intelligibili e la loro

[17] W. Jaeger l'ha ricordato, sottolineando che in lui è Dio che opera e l'uomo che coopera, mentre si troverà il contrario nel quarto secolo in Gregorio di Nissa (*Two Rediscovered Works of Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1934, p. 103).

acquisizione (κατάληψις) salda (βεβαία) possono essere chiamate propriamente scienza (ἐπιστήμη) » (*Strom.*, VII, 3, 17, 2). Le stesse espressioni riunite in modo diverso si ritrovano altrove: « La vera scienza (ἐπιστήμη), che soltanto lo gnostico possiede, è un'acquisizione salda (βεβαία κατάληψις) che conduce alla gnosi della causa (αἰτία) con delle ragioni (λόγοι) vere e solide » (VI, 18, 162, 4; cfr. pure VI, 7, 61, 1-2; VI, 9, 77, 1; I, 2, 20, 3). Abbiamo già incontrato quasi tutti gli elementi di queste definizioni; notiamo che la βεβαιότης si riallaccia pure alla lingua della logica scolastica e in ultima analisi ad Aristotele, nel quale il termine designa la solidità della scienza opposta all'incertezza dell'opinione e che fonda razionalmente ciò che non era che ipotesi.

Quale sarà ora la via per pervenire a tale scienza? Clemente ci diceva nel libro VIII degli *Stromata* che questa via è l' ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις. Egli riprende il termine nel II libro: « La gnosi (γνῶσις) degna di fede (πιστή) è una dimostrazione scientifica (ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις) di ciò che è trasmesso secondo la vera filosofia » (II, 10, 48, 1). Tutte le parole sono importanti in questa preziosa definizione. Il punto di partenza è la tradizione (τὰ παραδιδόμενα) nel senso corrente del termine, cioè l'insieme dei fatti e dei precetti trasmessi dalla Chiesa (*Strom.*, VII, 16, 104, 7). Questa tradizione contiene la vera filosofia, cioè la verità ultima sul reale. Si aderisce a questa tradizione con la fede, che è fondata sull'autorità della Parola di Dio, ma rimane di far passare questa fede allo stadio scientifico (ἐπιστήμη), il che è lo scopo della dimostrazione (ἀπόδειξις).

Altrove, distinguendo due tipi di dimostrazioni, l'una scientifica (ἐπιστημονική), l'altra semplicemente congetturale (δοξαστική), come faceva nel libro VIII degli *Stromata*, Clemente scrive: « La seconda è umana, procedendo dagli esercizi dei retori o dai sillogismi dei dialettici. Ma la dimostrazione superiore (ἡ ἀνωτάτω ἀπόδειξις), che noi chiamiamo scientifica (ἐπιστημονική), fonda la fede mediante la presentazione (παράθεσις) e il dispiegamento

(δίοιξις) delle Scritture alle anime di coloro che desiderano istruirsi (μανθάνειν): essa è la gnosi » (*Strom.*, II, 11, 49, 2-3)[18]. Clemente riprende la distinzione filosofica dei due tipi di dimostrazione, ma riconosce come dimostrazione veramente scientifica, cioè che mette in possesso della verità, soltanto la dimostrazione fondata sulla Scrittura. Qui sta la trasformazione cristiana dell' ἀπόδειξις.

Clemente riprende, utilizzando sempre un vocabolario tecnico: « Se infatti gli argomenti portati alla ricerca (τὸ ζητούμενον) sono ricevuti come veri, come divini e profetici, è evidente, per conseguenza (ἀκολούθως), che la conclusione (συμπέρασμα) che ne risulta sarà vera. Ed è cosí che noi abbiamo il diritto di considerare la gnosi come una dimostrazione » (*Strom.*, II, 11, 49, 4). Incontriamo un vocabolario che è quello del libro VIII degli *Stromata*. Le proposizioni scritturistiche, che qui sono le premesse della dimostrazione, possono essere tenute per assolutamente vere, essendo divine; di conseguenza le conclusioni che ne saranno tratte parteciperanno di questa verità: « La gnosi è la dimostrazione (ἀπόδειξις) evidente a partire dalla testimonianza delle Scritture » (VII, 16, 102, 1).

Il punto essenziale è il legame dell' ἀπόδειξις con le Scritture. Già Clemente scriveva: « La vera dimostrazione (ἀπόδειξις) è quella che è data a partire dalle Sacre Scritture, dai libri sacri e dalla Sapienza insegnata da Dio di cui parla l'apostolo » (II, 10, 48, 3)[19]. Vi ritorna piú oltre: « Coloro che sono pronti a preoccuparsi per le cose piú valide non devono cessare di cercare la verità prima di aver trovato la dimostrazione (ἀπόδειξις) che proviene dalle Scritture stesse. Ci sono infatti dei criteri comuni per gli uomini, come i sensi; ma per le altre cose la verità non appartiene che a coloro che lo vogliono e se ne preoccupano; sono quelle che derivano dalla scienza del vero e

[18] Cfr. pure *Strom.*, VI, 15, 131, 3 che parla dell'« apertura (διάπτυξις) gnostica delle Scritture » opposta alla lettura letterale che corrisponde alla fede.

[19] Cfr. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clemente of Alexandria*, cit., p. 137.

del falso per mezzo dell'intelligenza e della ragione » (*Strom.*, VII, 16, 93, 2). Si dirà che non c'è dimostrazione (ἀπόδειξις) possibile? Nessuno lo ammetterà « Dal momento che la dimostrazione esiste, è necessario scendere alle ricerche (ζήτησις) e, mediante le Scritture, acquisire un sapere (μανθάνειν) in modo dimostrativo (ἀποδεικτικῶς) » (VII, 15, 92, 3).

Ciò è sviluppato da Clemente: « Abbiamo per principio (ἀρχή) dell'istruzione (διδασκαλία) il Signore che ci conduce per mezzo dei profeti, del Vangelo e dei beati apostoli dal principio al termine della gnosi. E colui che pensa che il principio ha bisogno d'altro non vede piú in esso realmente il principio. Avendo dunque afferrato con la fede il principio indimostrabile (ἀναποδεικτικόν), avendo preso, d'altronde, dal principio stesso le dimostrazioni sul principio, noi siamo istruiti dalla voce del Signore, in vista della gnosi perfetta (ἐπίγνωσις) della Verità » (*Strom.*, VII, 16, 95, 3-6)[20].

Siamo cosí condotti ad un ultimo problema. La gnosi è una scienza, cioè una conoscenza certa che risulta da una dimostrazione. Il punto di partenza di questa dimostrazione è la Scrittura. Ma la Scrittura non è oggetto di dimostrazione, bensí di fede. Qual è il valore di questa fede, da cui dipende tutta la dimostrazione? Qui Clemente si riferisce all'ultimo elemento della logica. Abbiamo visto che la dimostrazione non può procedere all'infinito e che alla fine deve riposare su dei principi indimostrabili. Questi sono le evidenze prime, sensibili o intelligibili. Lo sforzo di Clemente consisterà nel provare che, nella dimostrazione cristiana, è la Scrittura che sta al posto di questi principi primi, e per questo egli mostrerà che la filosofia stessa ritiene che la fede possa costituire il fondamento della dimostrazione sotto le sue forme piú alte.

Prendiamo i testi. Se si dice che « la scienza (ἐπιστήμη) è dimostrabile (ἀποδεικτική) conformemente alla ragione (λόγος), ci si ricordi che i principi sono indimostrabili (ἀνα-

[20] Cfr. J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie*, cit., p. 88.

ποδεικτικά). Soltanto dalla fede ci si può attendere il principio delle cose » (*Strom.*, II, 4, 13, 4 - 14, 1). Ci ricordiamo che, nel libro VIII, Clemente aveva sottolineato che i filosofi erano d'accordo su questo principio. Egli riprenderà ciò, esaminando tale principio nei diversi sistemi, allo scopo di mostrare che soltanto nel cristianesimo ci si trova in presenza di una fede suscettibile di fondare una dimostrazione riguardante le realtà spirituali a partire da dati indimostrabili certi.

Occorre prendere i diversi passi: « La fede che i Greci calunniano come vana e barbara è una preconcezione (πρόληψις) libera [21], un assenso (συγκατάθεσις) della pietà (εὐσέβεια). Altri l'hanno definita un assenso (συγκατάθεσις) intellettuale ad una realtà non manifesta, cosí come la dimostrazione (ἀπόδειξις) è un assenso certo ad una realtà ignorata... A sua volta lo studio (μελέτη) della fede diventa scienza (ἐπιστήμη) basata su un fondamento solido (βέβαιος) » (*Strom.*, II, 2, 8, 4). Abbiamo dunque qui i primi elementi: la fede (πίστις) è una πρόληψις che con lo studio (μελέτη) diventerà scienza (ἐπιστήμη), cioè gnosi.

Clemente precisa la sua concezione della fede, confrontandola col significato che le diverse filosofie danno a πίστις [22]: « Aristotele dice che essa è il giudizio di verità che risulta dalla scienza stessa » (II, 4, 15, 5) [23]. Peraltro per apprendere qualcosa (μάθησις) occorre prima essere persuaso: « Ora, il fatto di essere persuaso è di credere al Logos stesso, che noi chiamiamo didascalo, senza resistergli in nulla » (*Strom.*, II, 4, 16, 2). Ma se, con gli epicurei, « pensiamo che la fede è una prenozione (πρόληψις) della verità e che questa prenozione dà una mira verso qualcosa di evidente e verso un'idea (ἐπίνοια) evidente della realtà,

[21] Πρόληψις è un termine epicureo, come vedremo.

[22] Cfr. su questo passo K. Prümm, *Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien*, in « Schol », XII (1937), pp. 17-57; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, cit., pp. 239-243.

[23] Cfr. pure *Strom.*, II, 2, 9, 6: « La fede non si basa ancora sulla dimostrazione ».

non v'è alcuna dimostrazione senza πρόληψις, in modo che istruirsi è cambiare la πρόληψις in κατάληψις » (*Strom.*, II, 4, 16, 3). O ancora: « Se la fede non è altro che una prenozione dello spirito in relazione a ciò che è detto, non v'è μάθησις senza πίστις, dal momento che non ce n'è senza πρόληψις » (*Strom.*, II, 4, 17, 3).

Venendo quindi ai platonici, Clemente riferisce che Senocrate chiama sapienza la scienza (ἐπιστήμη) delle cause prime: « È stato mostrato che la conoscenza del principio dell'universo è fede, ma non dimostrazione. È quindi mancare di logica il riconoscere con i discepoli di Pitagora che l'autorità di costui è la fede che fonda le loro dimostrazioni, e il chiedere delle prove di ciò che presenta al solo maestro degno di fede (ἀξιόπιστος) » (*Strom.*, II, 5, 24, 3). « Il fatto è che noi non abbiamo ancora capito che la parola del Signore è una dimostrazione » (II, 6, 25, 3). « L'insegnamento è degno di fede (ἀξιόπιστος), quando la fede di coloro che ascoltano e che è, per cosí dire, come un'arte naturale, collabora con l'istruzione. È come il gioco del pallone, dove bisogna ad un tempo che il pallone sia ben diretto, ma che sia anche ben ricevuto » (*Strom.*, II, 6, 25, 4).

Clemente allora conclude: « L'assenso (συγκατάθεσις) libero, anteriore alla dimostrazione, non è opinione (ὑπόληψις), ma assenso a qualcuno che è saldo (ἰσχυρός). Chi potrebbe essere piú solido di Dio? È l'incredulità che è una debole opinione negativa. E la fede è un'opinione (ὑπόληψις) libera e una prenozione (πρόληψις) volontaria anteriore alla comprensione (κατάληψις) » (II, 6, 27, 4 - 28, 1)[24]. È chiaro cosí ciò che vuole stabilire Clemente: la fede è il fondamento della vera filosofia, perché essa è il punto di partenza autentico, fondato com'è sull'autorità stessa di Dio, da cui può partire una dimostrazione sicura

[24] La fede è un criterio infallibile (ἀμετάπτωτον) sul quale ci si può appoggiare (*Strom.*, II, 4, 12, 1; cfr. V, 1, 5, 4: « Dio è colui che parla ». Su ciò cfr. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, cit., p. 34).

che condurrà alla vera scienza. Cosí è innanzitutto stabilito il fondamento della teologia.

È dunque nel cristianesimo che si realizza la scienza autentica, cioè quella che riposa su un fondamento incrollabile. Ogni scienza infatti procede da una dimostrazione a partire da principi indimostrabili, da prenozioni (τὸ προγινωσκόμενον). « Ora, il principio (ἀρχή) dell'universo non è stato preconosciuto (προεγινώσκετο) dai Greci » (*Strom.*, II, 4, 14, 2), perciò la loro scienza non riposa su un fondamento solido; al contrario « questa scienza, che è una disposizione dimostrativa (ἀποδεικτική ἕξις), si realizza a partire dalla fede che è una grazia che procede a partire dagli indimostrabili (ἀναπόδεικτα) verso ciò che è universalmente semplice e che non è né materia, né con la materia, né sottomesso alla materia » (II, 4, 14, 3).

Soltanto la fede cristiana infatti presenta questo carattere: « Vi è dunque un altro stato autentico della pietà (θεοσέβεια) di cui la ragione (λόγος) sia il solo istruttore (διδάσκαλος)? Per me, io non lo penso. Teofrasto dice che la sensazione (αἴσθησις) è il principio (ἀρχή) della fede. Perché è da essa che i principi si estendono alla ragione (λόγος) che è in noi e al pensiero (διάνοια)[25]. Ora colui che crede alle Sacre Scritture, avendo un criterio solido, riceve come dimostrazione (ἀπόδειξις) irrefutabile la parola di Dio che ha dato le Scritture » (II, 2, 9, 4-5). La fede dunque è il punto di partenza della vera scienza; il criterio veramente dimostrativo è quello posseduto da colui che crede alle Scritture[26].

Cosí attraverso questi testi scopriamo, a poco a poco, che il modo della dimostrazione non è l'applicazione al dato della fede dei metodi della filosofia, e in particolare del sillogismo; in realtà il fondamento della dimostrazione rimane sempre l'autorità del Logos, superiore ad ogni dimostrazione razionale (*Strom.*, V, 1, 5, 4). Ed è lo studio

[25] Su questo passo di Teofrasto cfr. E. R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, cit., p. 53.

[26] Cfr. J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie*, cit., p. 547.

delle Scritture che conduce ad una convinzione piú forte e veramente scientifica (ἐπιστημονική): « Noi non ci basiamo su una testimonianza umana, ma crediamo a ciò che è cercato sulla parola del Signore, che è una garanzia superiore ad ogni dimostrazione » (VII, 16, 93, 8). Ciò l'abbiamo già visto: il logos che è il principio della dimostrazione per gli stoici, qui è il Logos stesso.

La dimostrazione è cosí il dispiegamento del dato della fede: « È in funzione di questa scienza (ἐπιστήμη) che gli uni, avendo gustato soltanto le Scritture, sono credenti (πιστοί) e gli altri, essendo andati piú avanti, sono dei conoscitori esatti (ἀκριβεῖς) della verità: sono gli gnostici. È come nella vita in cui gli specialisti (τεχνῖται) hanno qualcosa in piú degli altri e, superando le nozioni comuni (κοιναὶ ἔννοιαι), esprimono di piú. Cosí noi pure, realizzando a partire dalle Scritture stesse una dimostrazione (ἀπόδειξις) perfetta a partire dalla fede, siamo persuasi dimostrativamente » (*Strom.*, VII, 16, 95, 9 - 96, 1)[27]. La differenza tra il credente e lo gnostico riguarda una conoscenza piú spinta della Scrittura, che approfondisce ciò che era già conosciuto e fortifica ciò che era già certo, poiché il contenuto della gnosi è lo stesso di quello della fede, cioè l'autorità del Logos.

Cosí si spiegano queste numerose espressioni in cui Clemente sottolinea tale unità della fede e della gnosi: « La fede gnostica (γνωστικὴ πίστις) è scienza (ἐπιστήμων) universale e comprensione (περιληπτικόν) universale con acquisizione solida (βεβαία κατάληψις) » (*Strom.*, VI, 8, 68, 2). La gnosi è superiore in quanto, cogliendo le sue ragioni di credere, è piú sicura di se stessa: « Il discorso che procede per dimostrazione (ἀπόδειξις) stabilisce nell'animo di colui che lo segue una fede compiuta (ἀκριβής), in modo che egli pensa che ciò che è stato dimostrato non può essere altrimenti e ci impedisce di cadere quando incappiamo nell'errore » (*Strom*., I, 6, 33, 2). La gnosi è cosí

[27] *Ibidem*, p. 65.

ἐξαίρετος πίστις in opposizione a κοινὴ πίστις (V, 1, 2, 6; cfr. pure IV, 16, 100, 6).

Ma se la gnosi può essere chiamata fede, non essendo che lo sviluppo della fede, la fede può essere chiamata gnosi, poiché è l'abbozzo della gnosi. Clemente impiega sovente queste espressioni parallele: « La gnosi è credibile (πιστή) e la fede conoscibile (γνωστή) per una sorta di divina reciprocità » (*Strom.*, II, 4, 16, 2)[28]. O ancora: « Non c'è fede senza gnosi, né gnosi senza fede » (V, 1, 1, 3). E in una formula piú sviluppata: « La fede dunque è, per cosí dire, una gnosi abbreviata (σύντομος) dei principianti, la gnosi una dimostrazione (ἀπόδειξις) solida (ἰσχυρά) e sicura (βεβαία) di ciò che è stato colto con la fede, costruito sulla fede con l'insegnamento del Signore in vista dell'incrollabile (ἀμετάπτωτος) e che procura la presa di possesso (καταληπτόν) con scienza (ἐπιστήμη) » (VII, 10, 57, 3).

Insomma la fede esprime di piú la parte del soggetto, la gnosi quella dell'oggetto. All'inizio la fede domina basandosi sull'autorità del Logos; alla fine è la conoscenza fondata sulla dimostrazione, dimostrazione che consiste nell'intervento della dialettica. Ma i principi primi di questa dialettica sono rivelati, non ci sono altri argomenti che la Scrittura. La dimostrazione consiste nella presentazione (παράθεσις) dei testi convergenti della Scrittura, la cui convergenza suscita la certezza (κατάληψις). Clemente è in ciò fedele alla tradizione; Ireneo nella sua *Dimostrazione* (ἐπίδειξις) *della predicazione apostolica* non conosce altro argomento. Ma l'uso della dialettica conferisce piú rigore a questa dimostrazione, e costituisce l'apporto principale di Clemente, il quale apriva cosí alla teologia delle vie feconde. Origene vi si impegnerà a sua volta ma, traendo dalla filosofia non soltanto un metodo, bensí un contenuto, impegnerà la teologia in una direzione pericolosa, come vedremo piú oltre.

[28] Cfr. su questa frase, W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, cit., pp. 236-237.

Capitolo secondo

La trascendenza di Dio

Il problema della trascendenza di Dio e delle espressioni che la designano è essenziale nel secondo secolo. Constatiamo infatti intorno al primo e secondo secolo, in correnti diverse — giudaesimo ellenistico, platonismo medio, gnosticismo, ermetismo, cristianesimo — un improvviso sviluppo delle espressioni negative per designare Dio. Questa corrente avrà in seguito un grande sviluppo che sboccherà in Proclo, nello Pseudo-Dionigi, in Gregorio di Nissa; è essenziale coglierla nella sua origine. La questione è stata sollevata da E. Norden [1] che vedeva in questa teologia negativa un'influenza « orientale »; A. J. Festugière [2] ha reagito contro questa tesi ed ha voluto dimostrare che questa teologia negativa era uno sviluppo del platonismo, ma il suo studio è troppo confinato nell'ambito degli autori pagani.

1. *Il giudaesimo ellenistico*

Le ricerche recenti orientano in una direzione diversa: esse mostrano che i contatti tra il pensiero giudeo-cristiano e la filosofia ellenistica sono stati piú stretti di quanto si immaginasse sinora. Da una parte è diventato chiaro che il platonismo medio, particolarmente quello di Albino, aveva agito su Giustino e su Taziano [3], ma d'altra parte le influenze giudaiche appaiono sempre piú nette sullo gno-

[1] *Agnostos Theos*, Stuttgart, 1956[4].
[2] *Le Dieu inconne et la gnose*, cit.
[3] G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, cit., pp. 157-196; M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., p. 23.

sticismo [4] e l'ermetismo; e non è escluso che queste influenze abbiano agito su degli autori pagani. La cosa è evidente per Numenio, ma Andresen ha dimostrato che Celso, reagendo contro Giustino, è influenzato dai suoi modi di pensare [5]. Ora, nel problema che ci occupa, siamo indotti a vedere nello sviluppo della teologia della trascendenza innanzitutto un'influenza del giudaesimo ellenistico. È quanto tenteremo di mostrare.

Infatti ciò che sovente ha falsato gli studi sul nostro problema è prima di tutto il non aver distinto sufficientemente i contesti in cui è elaborato il vocabolario della teologia negativa. Uno studio letterario preciso ci conduce a distinguere tre di questi contesti, i quali, tutti, ci portano al giudaesimo ellenistico. Il primo è la polemica contro l'idolatria, che occupa un grande posto nella letteratura di propaganda del giudaesimo ellenistico, e, come è stato spesso dimostrato, costituisce pure il contesto immediato dell'opera degli apologisti, i quali dipendono su questo punto dalla letteratura giudaica che li ha preceduti. Infatti non si tratta ancora, propriamente parlando, di teologia della trascendenza; è innanzitutto il carattere spirituale unico, increato di Dio, che gli autori giudaici e cristiani cercano di stabilire ad un tempo contro l'idolatria, la mitologia, l'astrologia e la demonologia [6].

Riportiamo alcuni esempi delle espressioni che si ricollegano a questa letteratura. Anzitutto incontriamo ἀγένητος, nel senso di « increato ». L'espressione è in Giuseppe (*Contra Ap.*, II, 167), negli *Oracoli sibillini* giudaici (*Frg.*, 1, 7, 17). Essa deriva in Filone, presso il quale è importante, dal vocabolario dell'apologetica giudaica e non dal suo linguaggio personale. La si trova in Teofilo (*Ad Autol.*, I, 4; II, 10), il cui vocabolario è vicino alla letteratura popolare giudaica, come ha mostrato Grant, e in Ireneo,

[4] In particolare cfr. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit.

[5] G. Andresen, *Logos und Nomos*, cit.

[6] Cfr. P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur*, cit., pp. 110-111; 124-130.

che dipende largamente dal giudeo-cristianesimo tradizionale (*Adv. haer.*, II, 8, 3). Clemente Alessandrino la usa in dipendenza da Filone (*Strom.*, V, 10, 68, 2 = *Filone, De sacrif.*, 98; *Strom.*, V, 12, 80, 3 = *De sacrif.*, 60); essa comparirà presso di lui particolarmente nella polemica contro gli idoli che sono γενητά (*Protrept.*, IV, 56, 3). Peraltro essa è estranea agli apologisti che dipendono dal platonismo medio: Giustino, Taziano, Atenagora; in loro è sostituita da ἀγέννητος, di cui parleremo a proposito dell'influenza del platonismo medio.

Una seconda espressione caratteristica del vocabolario dell'apologetica giudaica è ἀνενδεής o ἀπροσδεής o ἀνεπιδεής. L'espressione non è estranea alla filosofia greca: si trova in Platone (*Tim.*, 33d) e Albino ne ha fatto uno degli aspetti del Primo Principio (*Epit.*, X, 3; cfr. pure *Corp. Herm.*, VI, 1). Ma essa ha pure un'altra fonte, come ha dimostrato B. Gartner [7], che si riallaccia alla critica degli dei pagani; in questo senso essa appare come uno dei luoghi comuni dei discorsi missionari giudaici. Si trova nella *Lettera di Aristea*, 211 (ἀπροσδεής), in Giuseppe (*Ant.*, VIII, 111), in Filone (*De sacrif.*, 99; *De virt.*, 9; *Leg. All.*, II, 2; *De mut.*, 28). La si ritrova nel discorso di Paolo all'Areopago (οὐ προσδεόμενος) (*Atti* 17, 27), di cui B. Gartner ha mostrato il collegamento con l'apologetica giudaica. Ed infatti è in questo senso che la troviamo in Giustino (*Dial.*, XXIII, 2; *I Apol.*, XIII, 1), in Taziano (*Or. ad Graec.*, 4), in Atenagora (ἀνενδεής e ἀπροσδεής: *Suppl.*, 13), in Clemente Alessandrino (*Strom.*, VII, 3, 14, 1). Peraltro il termine si trova in Teofilo (*Ad Autol.*, II, 10) e in Ireneo (*Adv. haer.*, 8, 3), dei cui contatti col giudeo-cristianesimo ellenistico abbiamo detto.

Una terza espressione è ἀχώρητος. Si trova in Teofilo: « La sua gloria non può essere contenuta » (*Ad Autol.*, II, 3; cfr. I, 3); in Atenagora (*Suppl.*, 10) e Clemente Alessandrino (*Strom.*, II, 2, 6, 3). Ma ciò che testimonia la

[7] *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala, 1955, pp. 215-218.

sua appartenenza alla letteratura popolare è la sua presenza in espressioni di carattere ritmico che E. Norden [8] e A. J. Festugière [9] hanno studiato. Leggiamo nel *Pastore* di Erma: « Egli contiene (χωρῶν) tutto, lui solo non essendo contenuto (ἀχώητος) » (*Prec.*, I, 1). Ora, la stessa formula è nel *Kerygma di Pietro*: « Non è contenuto (ἀχώρητος), lui che contiene tutto » (Clem. Aless., *Strom.*, VI, 5, 39, 3). Questi due testi ci pongono in pieno giudeo-cristianesimo. Aggiungiamo che il *Kerygma* continua dicendo: « Non ha bisogno di nulla (ἀνεπιδεής), lui, di cui ogni cosa ha bisogno » (*ibidem*) [10], il che conferma l'appartenenza di ἀνεπιδεής a questo genere letterario.

La stessa forma stilistica si ritrova per un'altra espressione, e qui la sua appartenenza al discorso missionario giudaico è largamente attestata. Leggiamo nel *Kerygma*: « È invisibile (ἀόρατος), lui che vede tutto ». La stessa formula è in Aristide (*Apol.*, IV, 1), nei *Libri sibillini* giudaici (I, 8), nello Ieros Logos pseudo-orfico di origine giudaica citato da Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 12, 78, 4) e dalla *Cohortatio ad Graecos*, 15, in un testo dello Pseudo-Euripide, citato da Clemente e che può essere pure di composizione giudaica (*Protrept.*, VI, 68, 3). Tutto ciò deriva da una letteratura popolare giudaica. Aggiungiamo peraltro che il termine non è applicato da Platone a Dio, cosí come osserva A. J. Festugière [11], non è in Albino, né in Giustino, che dipende dal platonismo medio. Esso, invece, è in Paolo (*Col.* 1, 15) che attinge al vocabolario giudaico.

La seconda fonte del vocabolario negativo è Filone, il quale appartiene in parte all'apologetica giudaica: ne abbiamo parlato in questo senso a proposito del primo tipo, ma peraltro egli è un teologo, e senza dubbio il primo teologo della trascendenza. Non si tratta piú soltanto di mostrare contro il paganesimo popolare la spiritualità di Dio,

[8] *Agnostos Theos*, cit., pp. 240-250.
[9] *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., pp. 66-67.
[10] Cfr. pure Ireneo, *Adv. haer.*, III, 8, 3.
[11] *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., p. 106.

ma, contro il razionalismo filosofico, la sua trascendenza. A questo proposito Filone svolge un ruolo considerevole nella creazione del vocabolario della teologia negativa, sia che abbia adattato a Dio delle espressioni utilizzate per altri fini, sia che ne abbia create [12]. Ciò che caratterizza queste espressioni, a differenza delle precedenti, è il loro carattere tecnico. Esse si riferiscono, d'altra parte, ad un vocabolario filosofico eclettico, piuttosto aristotelico e stoico. In effetti il vocabolario della logica e della fisica era preso a prestito da queste scuole.

Per Filone Dio è ἀπερίγραφος, « incircoscrittibile » (*De sacrif.*, 59, 124). Ora, il termine si ritrova in Clemente Alessandrino: « Poiché il saggio (γνωστικός) Mosè non circoscrive con nessun luogo l'incircoscrittibile (ἀπερίγραφος), non ha eretto alcuna statua nel santuario, mostrando che Dio è un mistero (σεβάσμιον) invisibile (ἀόρατον) e incircoscrittibile (ἀπερίγραφον) » (*Strom.*, V, 11, 74, 4). E altrove: « Non è forse a buon diritto che noi non circoscriviamo (περιγράφομεν) in un luogo l'incircoscrittibile (ἀπερίληπτος)? » (*Strom.*, VII, 5, 28, 1). Si osservi la espressione ἀπερίληπτος, sinonimo della prima, e che è ugualmente filoniana, benché Leisegang l'abbia omessa nell'Indice della sua edizione. Vi si aggiunga ἀπερινόητος (*De mut. norm.*, 15; *De fug.*, 41) [13]. Filone è il primo ad aver applicato queste espressioni a Dio; Clemente le ha ricevute da lui. Esse sono estranee al platonismo medio ed agli apologisti che non sono influenzati da Filone.

Possiamo rilevare poi le espressioni che affermano che Dio è al di sopra di ogni nome, ἀνωνόμαστος, ἀκατονόμαστος: queste espressioni non sono in nessuna parte applicate a Dio prima di Filone, sono caratteristiche del suo vocabolario: « Dio è ineffabile (ἀκατονόμαστος), indicibile (ἄρρητος), inafferrabile (ἀκατάληπτος) » (*De somn.*, I, 67). Ritorneremo sugli ultimi due termini. Queste espressioni si ritroveranno negli apologisti: Giustino usa ἀνωνό-

[12] Cfr. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, cit., pp. 143-149.

[13] Il termine è in Teofilo, *Ad Autol.*, I, 3 e in Clemente Alessandrino, *Ecl. proph.*, 21.

μαστος (*I Apol.*, LXIII, 1)[14], e pure Taziano (*Or. ad Graec.*, 4). Il termine si ritrova in Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 12, 82, 1). L'innominabilità di Dio e il termine ἀκατονόμαστος compaiono in Celso (Origene, *Contra Cels.*, VI, 65; VII, 42), ma Celso conosce la letteratura ellenistica giudaica e cristiana, poiché ne scrive la confutazione, e mi sembra assai verosimile che egli qui dipenda dal vocabolario di Filone e Giustino.

Ma l'espressione che Filone ha contribuito di piú a valorizzare e che doveva diventare nel quarto secolo, sotto la sua influenza, il termine tecnico per designare l'incomprensibilità divina in rapporto all'intelligenza umana, è quella di ἀκατάληπτος. L'abbiamo già incontrata piú sopra in lui. Essa ritorna di frequente (*De mut. norm.*, 10; *De post. laini*, 169). Non compare nella letteratura missionaria giudaica corrente, sembra perciò che sia per mezzo di lui che è passata all'apologetica cristiana arcaica, dove si trova nel *Kerygma di Pietro* (*Strom.*, VI, 5, 39, 3), in Teofilo (*Ad Autol.*, I, 3), in Atenagora (*Suppl.*, 10). È peraltro notevole che Giustino e Taziano l'ignorino; ciò conferma che essa appartiene al linguaggio del platonismo medio. Clemente Alessandrino la utilizza, ma in senso scolastico, senza valore religioso particolare.

Abbiamo infine una terza fonte del vocabolario negativo, che sembra ugualmente giudaica, ma che è difficile da collocare: si tratta di espressioni di carattere intensivo che sottolineano l'inaccessibilità divina e hanno un aspetto meno metafisico delle espressioni filoniane. Il loro *milieu* originale sembra essere la gnosi giudaica ellenistica, sorta dall'apocalittica palestinese ed il cui *milieu* sembra essere la Siria del primo secolo. D'altronde queste espressioni persisteranno piú tardi nella liturgia siriaca. Si possono elencare in questa categoria alcune espressioni usate da Paolo, come ἀνεξιχνίαστος, « di cui non si possono seguire

[14] Cfr. pure *I Apol.*, LXI, 11; *II Apol.*, VI, 1: il nome suppone qualcuno di precedente che lo dà. Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera Teologia de la Procesion del Verbo*, in *Estudios Valentinianos*, Roma, 1958, I, pp. 29-32.

le tracce » (*Rom.* 11, 33; *Ef.* 3, 8), ἀνεξενεύρητος, « che non si può esplorare » (*Rom.* 11, 33), ἀπρόσιτος, « inaccessibile » (*I Tim.* 6, 18).

Si possono collegare allo stesso gruppo siriaco alcune espressioni di Teofilo di Antiochia, esaltanti il carattere « incomparabile » di Dio in uno sviluppo di carattere litanico, in cui, come in Paolo, l'accumulazione dei termini crea il sentimento del mistero. « Il suo aspetto è inesprimibile (ἀνέκφραστος), la sua forma incomparabile (ἀσύγκριτος) [15], la sua sapienza incommensurabile (ἀσυμβιβαστος), la sua bontà inimitabile (ἀμίμητος), la sua benevolenza indescrivibile (ἀνεκδιήγητος) » (*Ad Autol.*, I, 3). L'ultima espressione si trovava già in Paolo (*II Cor.* 9, 15); essa mostra il carattere comune di questi due vocabolari. Teofilo appare come l'eco della gnosi giudeo-cristiana, cosí come Paolo, gnosi che, essa stessa, è basata sull'apocalittica giudaica.

Non saremo stupiti di ritrovare da allora queste espressioni là dove l'influenza di tale gnosi giudeo-cristiana si fa sentire. Sarà dapprima il caso di Clemente Alessandrino, nel quale troviamo ἀπρόσιτος (*Strom.*, VI, 7, 57, 5); vi si può aggiungere ἀνέφικτος (*Strom.*, V, 12, 81, 3). Cosí pure egli presenta ἀπέραντος (*Strom.*, V, 12, 81, 3), accostato a βυθός, e parimenti ἀνέκφραστος (*Paed.*, III, 12, 101, 2). D'altra parte queste espressioni saranno riprese dallo gnosticismo ortodosso: cosí ἀνεξιχνίαστος si troverà in Tolomeo (Ireneo, *Adv. haer.*, II, 18, 2 e 3) e in Marco (*Adv. haer.*, I, 15, 5). Ed è indubbiamente dalla gnosi giudaica che gli scritti ermetisti trarranno per parte loro ἀπέραντος (*Corp. Herm.*, XI, 18), che si ritrova anche negli gnostici (*Adv. haer.*, I, 17, 2). Parimenti ad essa si collega ἀνεκλάλητος (*Corp. Herm.*, I, 31) che è anche neotestamentario (*I Piet.* 1, 8) e gnostico (*Adv. haer.*, I, 14, 6).

[15] Il termine appartiene anche al vocabolario tecnico, ma in un senso diverso. Cfr. Filone, *Leg. Alleg.*, I, 2; Taziano, *Or. ad Graec.*, 15. Cfr. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., pp. 66-67.

2. *Le fonti medio-platoniche*

Cosí una parte importante della teologia del Dio nascosto negli apologisti e in Clemente Alessandrino proviene dal giudaesimo ellenistico. Questa influenza si fa pure sentire sullo gnosticismo e, in modo piú ristretto, sull'ermetismo e il platonismo medio. Ma, accanto a questo elemento, ne incontriamo un altro che si riallaccia al platonismo medio, il quale in quest'epoca sviluppa una teologia negativa che presenta dei caratteri propri e un vocabolario definito. Tale sviluppo ci sembra dovuto ad un clima in cui il senso giudaico della trascendenza ha svolto un ruolo, ma si può accordare a Festugière che esso costituisce uno sviluppo legittimo del platonismo, entro i cui limiti rimane del resto racchiuso. E a sua volta questo platonismo medio agisce sugli apologisti a costo, d'altra parte, di essere trasposto da loro. Si possono quindi scoprire in essi degli elementi di vocabolario che vi si riallacciano.

È certo che discernere tali filiazioni è talvolta difficile: vi sono alcune zone intermedie in cui una stessa parola può appartenere a correnti diverse. È il caso, l'abbiamo osservato, di ἀπροσδεής, che sicuramente fa parte ad un tempo del vocabolario del giudaesimo missionario e di quello del platonismo medio. Ciò d'altronde può corrispondere a delle sfumature di significato importanti. Una parola non può essere staccata dal suo contesto e può avere dei contesti diversi. Un termine come ἄρρητος, di cui parleremo a proposito del platonismo medio, apparteneva pure alla lingua di Filone. Ma, detto ciò, rimangono degli ambiti in cui l'appartenenza di un vocabolo ad un determinato dominio è chiara. Ne abbiamo dato degli esempi per il giudaesimo ellenistico; ritroviamo la stessa cosa per il platonismo medio.

Leggiamo nell'*Oratio ad Graecos* di Taziano: « Dio, secondo noi, non ha origine nel tempo, essendo, solo, senza principio (ἄναρχος) e lui stesso principio (ἀρχή) di tutte le cose » (*Or. ad Graec.*, 4). L'espressione ἄναρχος si trovava già in Aristide (*Apol.*, I, 4). Clemente Alessan-

drino scrive a sua volta: « Dio è senza principio (ἄναρχος), principio (ἀρχή) perfetto dell'universo, creatore del principio (ἀρχή) » (*Strom.*, IV, 25, 162, 5). L'espressione si ritrova negli scritti ermetisti (*Corp. Herm.*, IV, 8) [16]; non compare in Albino, ma la questione delle ἀρχαί costituisce un elemento essenziale del pensiero e del linguaggio del platonismo medio. È in riferimento a questo vocabolario del platonismo che la parola è usata dagli apologisti. Così Taziano su questo punto è un platonico medio [17]. Questo riferimento alla dottrina degli ἀρχαί compare d'altronde in Clemente Alessandrino, il quale oppone il Dio senza principio (ἄναρχος) alle ἀρχαί. Egli scrive criticando i « filosofi »: « Essi ignorano che il creatore dell'universo è sovrano (ἄρχοντα) e creatore (δημιουργόν) dei principi (ἀρχαί) stessi, lui, il Dio senza principio (ἄναρχον) » (*Protrept.*, V, 66, 4).

È ancora al platonismo medio che rinvia l'espressione ἀγέννητος [18]. Leggiamo in Clemente Alessandrino: « Dio è senza nascita (ἀγέννητος) e senza morte (ἀνώλεθρος) » (*Protrept.*, VI, 68, 3; cfr. XII, 120, 2), che è una citazione da Platone (*Tim.*, 52a) [19]. La stessa espressione la incontriamo in precedenza con la forma ἀγένητος in un verso di Parmenide citato peraltro da Clemente (*Strom.*, V, 14, 112, 2). In Platone i due termini ἀγέννητος e ἀνώλεθρος caratterizzano le realtà intelligibili in opposizione alle realtà sensibili. Clemente applica questi caratteri alla sola divinità. Altrove dà un'espressione equivalente: « Dio

[16] Cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., pp. 74-75.

[17] Cfr. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., pp. 63-65.

[18] Cfr. J. Lebreton, *Ἀγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II siècle*, in « RSR », XVI (1926), pp. 442-443.

[19] Sulle difficoltà relative alle esitazioni tra ἀγέννητος e ἀγένητος nei manoscritti, in particolare a causa dell'ulteriore specializzazione del primo nel vocabolario trinitario, cfr. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1952; trad. it., *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna, 1969, pp. 61 ss.; è certo che nel secondo secolo i due termini sono press'a poco sinonimi. La loro ripetizione si riallaccia innanzitutto a delle fonti letterarie diverse. Ἀγένητος è un termine comune al giudaesimo ellenistico e all'apologetica cristiana, ἀγέννητος non compare che negli autori influenzati dal platonismo medio.

è senza nascita (ἀγέννητος) e senza corruzione (ἄφθαρτος) » (*Strom.*, VI, 18, 165, 5). Ora, prima di Clemente l'espressione compare in Giustino, e prima di tutto nell'inizio del *Dialogo* che rappresenta il pensiero di Giustino ancora pagano (*Dial.*, V, 1, 4, 5-6). Andresen ha dimostrato che la dottrina presentata allora da Giustino è quella del platonismo medio. Il termine ricomparirà poi in lui per designare il Primo Principio (*I Apol.*, XIV, 1; XLIX, 5; *II Apol.*, XII, 4); è pure utilizzato da Atenagora (*Suppl.*, 8).

Lo studio di ἀγέννητος in Giustino ci conduce tuttavia ad un'osservazione importante sulla sua utilizzazione del platonismo medio. Si osserva infatti che ἀγέννητος in lui è sempre riservato al Padre e ordinariamente in opposizione chiara col Figlio: « Noi che siamo collegati tramite il Figlio all'unico Dio, adoriamo e amiamo il Verbo, nato dal Dio ingenerato (ἀγέννητος) e ineffabile (ἄρρητος) » (*II Apol.*, XIII, 4). Ora, ἀγέννητος presso i platonici corrisponde a ἄφθαρτος e designa dunque soltanto ciò che né comincia, né finisce. Lo stesso è per ἄναρχος. In Giustino il termine è riservato solo al Padre; esso non caratterizza piú soltanto l'essenza intelligibile, ma indica una proprietà personale. Si osservi che ciò era vero per altre espressioni: Giustino riserva al Padre ἀχώρητος (*Dial.*, CXXVII, 2), ἄρρητος. Ciò costituisce l'abbozzo di una teologia trinitaria [20]. L'interesse per noi sta nel fatto che Giustino ne ricava gli elementi dalla lingua del platonismo medio, ma modificandone profondamente il carattere.

Una seconda espressione deve essere riallacciata al platonismo medio: ἄρρητος, ineffabile. Qui si applica l'osservazione che abbiamo fatto poco fa. Il termine si trova nella letteratura ellenistica; è in Filone (*De somn.*, I, 67; *De mut. nom.*, 15), in Paolo (*II Cor.* 12, 4), in Teofilo (*Ad Autol.*, I, 3), negli scritti ermetisti (*Corp. Herm.*, I, 31), e in questi ultimi autori si ricollega alla gnosi giudaica. Il termine infatti appartiene al vocabolario del « nu-

[20] Cfr. pure in Ireneo per ἀκατάληπτος (*incomprehensibilis*) e ἀόρατος (*invisibilis*) (*Adv. haer.*, III, 11, 5); in Clemente Alessandrino, per ἀγέννητος (*Strom.*, V, 12, 82, 3-4).

minoso », ma appartiene pure presso gli apologisti ad una altra linea. Albino lo usa in tre riprese per designare il supremo Dio (X, 1, 3; 4)[21]. La prima di queste citazioni si riferisce esplicitamente a Platone. Si tratta di *Epit.*, VII, 341e: « Dio è assolutamente indicibile (οὐ ῥητέον) ». Questa origine è attestata da Giustino pagano all'inizio del *Dialogo* (IV, 1), come abbiamo visto. Ma peraltro ἄρρητος non è in Platone e si trova in Albino. Ciò attesta la dipendenza degli apologisti nei confronti del platonismo medio.

Il termine è particolarmente caro a Giustino (*I Apol.*, IX, 3; LXI, 11), i cui legami col platonismo medio sono particolarmente netti; l'uso che egli fa della parola conferma questo atavismo. È associata con ἀγέννητος (*II Apol.*, XII, 4), che è ugualmente di tradizione platonica, come abbiamo visto. Come ἀγέννητος, è riservata al Padre (*II Apol.*, XIII, 4; *Dial.*, CXXVI, 2; CXXVII, 2 e 4). Peraltro il carattere ineffabile di Dio è posto da Giustino in relazione con una teoria del linguaggio secondo la quale i nomi sono stabiliti (θετός) dagli uomini, ma in relazione con la natura (φύσις) degli oggetti. Per questo non esiste nome proprio per Dio (μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ), poiché la sua natura è nascosta (*I Apol.*, X, 1; LXI, 11; *II Apol.*, VI, 1). Ora, ciò riflette la teoria del linguaggio di Albino (*Epit.*, VI, 10-11), dipendente essa stessa da Cratilo[22].

Clemente Alessandrino presenta come sempre una confluenza di queste diverse correnti. Egli utilizza molto ἄρρητος, unendolo volentieri a ἀόρατος (*Strom.*, V, 12, 78, 3; V, 12, 81, 3); conosce la tradizione del platonismo medio, ma il termine presso di lui ha una risonanza misterica che proviene dalla gnosi giudaica. Egli circoscrive la zona propria della trascendenza divina: ciò appare per esempio nell'espressione θαῦμα ἄρρητον (*Strom.*, II, 2, 5, 4). Il

[21] L'espressione è pure in Celso (Origene, *Contra Cels.*, VII, 42).

[22] Sull'uso del termine in Basilide (Ippolito, *Elench.*, VII, 20, 3), cfr. H. A. Wolfson, *Negative Attribute in the Church Fathers and in Basilides*, in « HTR », L (1957), pp. 153-156.

termine è posto in relazione col tema della nube del Sinai (V, 12, 78, 3); soprattutto serve ad esprimere l'introduzione dell'umanità nella sfera della divinità da parte del Cristo: « Solo il Signore, divenuto gran sacerdote, è entrato nel mondo intelligibile (κόσμος νοητός), essendo penetrato con le sue sofferenze nella gnosi dell'ineffabile (ἄρρητος) ed essendosi elevato al di sopra di ogni nome che possa essere espresso dalla parola » (*Strom.*, V, 6, 34, 7). Si riconoscono in questo passo le allusioni alla *Lettera ai Filippesi* (2, 9) e alla *Lettera agli Ebrei*; peraltro κόσμος νοητός è un'espressione filoniana, istituita per designare la sfera propria della trascendenza. Ma il finale ci riconduce al vocabolario metafisico e sottolinea la preoccupazione clementina di stabilire delle equivalenze tra l'ἄρρητος della gnosi giudaica e l'ἄρρητος della metafisica platonica.

Un problema parallelo a quello di ἄρρητος si pone per ἀόρατος, che gli è spesso associato in Giustino. Abbiamo visto che il termine apparteneva al vocabolario teologico dell'apologetica giudaica, ma esso presenta pure un'altra fonte che è specificamente medio-platonica, la quale in effetti si riallaccia all'opposizione tra il sensibile e l'intelligibile. Scrive Albino: « Dio è ineffabile (ἄρρητος) e afferrabile (ληπτός) dallo spirito solo (νῷ μόνῳ), perché non è né genere (γένος), né specie (εἶδος), né differenza (διαφορά) » (*Epit.*, X, 4). Questa è l'applicazione a Dio di ciò che Platone dice dell'essere: « (L'essere) è senza nascita (ἀγέννητος) e senza distruzione (ἀνώλεθρος), invisibile (ἀόρατος) ed impercettibile da alcun senso (ἀναίσθητος); solo all'intelletto (νόησις) è stato concesso di contemplarlo » (*Tim.*, 52a). La stessa dottrina si ritrova in Massimo di Tiro: « Il divino è invisibile (ἀόρατος) agli occhi, ineffabile (ἄρρητος) mediante la parola, impercettibile all'orecchio, intoccabile (ἀναφής) alla carne, visibile (ὁρατός) alla sola parte intellettuale (νοερώτατον) dell'anima » (*Diss.*, XVII, 9) [23].

[23] Cfr. altri riferimenti in J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 170.

È questo tema che ritroviamo negli apologisti. È notevole anzitutto che esso appaia presso Giustino pagano attribuito a Platone: il divino « non è visibile agli occhi stessi, ma è colto (κατάληπτον) dallo spirito soltanto (νῷ μόνῷ), come dice Platone (*Dial.*, III, 7). È chiaro che Giustino si riferisce ad Albino, nel quale leggiamo che « il primo principio è colto (λῃπτός) dallo spirito soltanto (νῷ μόνῷ) » (*Epit.*, X, 4). Una volta di piú il Platone di Giustino ci sembra quello del platonismo medio. La formula è ripresa dai cristiani: Teofilo ci dice che Dio « non è visibile (ἀόρατος) agli occhi di carne » (*Ad Autol.*, I, 5)[24]. Piú precisamente, in una formula che ricorda Platone, Atenagora scrive: « Il divino è ingenerato (ἀγέννητος) ed eterno, contemplato (θεωρούμενος) solo dallo spirito (νῷ μόνῷ) » (*Suppl.*, 4). E altrove: « Dio è ingenerato..., invisibile (ἀόρατος) colto (καταλαμβανόμενος) dallo spirito solo (νῷ μόνῷ) » (*Suppl.*, 10).

È chiaro che la trasposizione della formula platonica nel cristianesimo poneva un problema. Essa riposa infatti sulla connaturalità del νοῦς col θεῖον, sulla capacità, per conseguenza, del νοῦς purificato di contemplare il θεῖον. In effetti è quanto troviamo in Celso (Origene, *Contra Cels.*, VII, 36). Ora, ciò è difficilmente conciliabile con la trascendenza del Dio biblico, non soltanto in relazione all'αἰσθητόν, ma in relazione al νοητόν. Troviamo l'eco di questa difficoltà negli apologisti. Giustino l'ha misurata in tutta la sua dimensione; l'espressione νῷ μόνῳ κατάληπτον si trova soltanto sulla bocca di Giustino pagano, ma non è mai in Giustino cristiano. Ancor piú il vecchio cristiano che risponde a Giustino pagano gli dice che lo spirito (νοῦς) dell'uomo vedrà Dio senza essere rivestito dallo Spirito Santo (*Dial.*, IV, 1). Cosí, per Giustino, solo il πνεῦμα, la partecipazione a Dio mediante la grazia, dà la visione di Dio.

Teofilo di Antiochia dà un'interpretazione piú complessa. Egli comincia coll'affermare che è possibile per gli

[24] Cfr. pure Taziano, *Or. ad Graec.*, 4.

occhi dell'anima vedere Dio e il motivo per cui noi non lo vediamo è che questi occhi sono velati e ciò è platonico. Ma egli spiega poi che la ruggine che rende opaco lo specchio sono i peccati; perciò è tramite la purificazione dei peccati che l'anima può vedere Dio, il che si congiunge a Giustino. Ma Teofilo aggiunge peraltro che questa visione di Dio non sarà data che con la resurrezione; in questa vita non c'è che la fede. Cosí il tema platonico della visione di Dio nello specchio dell'anima pura appare trasposto in una prospettiva cristiana.

A questo tema Teofilo ne aggiunge un altro che è di origine stoica; è quello del Dio invisibile, conosciuto attraverso le sue opere: « Come l'anima nell'uomo non si vede — essendo invisibile per gli uomini — ma i movimenti del corpo la fanno immaginare, cosí Dio non potrebbe essere visto dagli occhi umani, ma è visto e conosciuto attraverso la sua provvidenza e le sue opere » (*Ad Autol.*, I, 5). Cosí vediamo delinearsi il tema di una duplice via di conoscenza del Dio radicalmente inaccessibile agli occhi carnali: l'una è la conoscenza dell'esistenza di Dio per mezzo delle sue opere, che è ripresa direttamente dalla filosofia greca [25]; l'altra è la visione di Dio nello specchio dell'anima purificata. Ma questa purificazione, che per il platonico è soltanto liberazione dalla corporeità, per il cristiano è trasformazione per mezzo dello Spirito Santo [26].

Ci tratterrà un'ultima categoria di espressioni legate al platonismo medio; sono quelle che si riferiscono alla nozione di forma, ἄμορφος, ἀσχημάτιστος, ἀνείδεος. Queste espressioni possono riferirsi a piani diversi dell'essere. Da una parte le abbiamo incontrate come caratterizzanti la materia prima, informe; esse si riferiscono allora ad una indeterminazione per difetto e possono ritrovarsi sul piano dell'opposizione tra il sensibile e l'intelligibile. Μορφή,

[25] Essa è già diffusa nel giudaesimo ellenistico. Cfr. B. Gartner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, cit., pp. 116-152. Cfr. pure *Rom.* 1, 20.

[26] Festugière ha studiato queste due vie rispettivamente in *Le Dieu cosmique*, cit. e *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit.

σχῆμα, εἶδος possono designare la forma di un corpo. In questo senso derivano dal vocabolario di Platone, che nel *Fedro* (247c) descrive il mondo intelligibile come « senza colore (ἀχρώματος), senza forma (ἀσχημάτιστος), intoccabile (ἀναφής) » e conoscibile col solo νοῦς. Ciò si ritrova nei medio-platonici, ma applicato a Dio. Per Massimo di Tiro, Dio non ha né grandezza (μέγεθος), né colore (χρῶμα), né forma (σχῆμα) » (*Diss.*, XVII, 1)[27]; lo stesso è per Celso (Origene, *Contra Cels.*, VI, 64)[28]. A. J. Festugière ha notato giustamente questa serie[29]. Piú oltre egli rileva la sua origine platonica[30] e nota giustamente l'identità σῶμα, μέγεθος, ἁφή, come designante il volume[31]. Ora, Clemente Alessandrino cita testualmente il passo del *Fedro* (*Strom.*, V, 3, 16, 4).

Cosí nel platonismo medio l'accento è posto sulla trascendenza di Dio rispetto ad ogni delimitazione. Egli non è né genere (γένος), né specie (εἶδος), dice Albino (*Epit.*, X, 4); Clemente Alessandrino usa le stesse espressioni (*Strom.*, V, 12, 81, 5). L'idea può pure esprimersi in un vocabolario negativo: Filone usa ἀειδής (*De mut.*, 7), che si ritrova in Clemente Alessandrino (*Strom.*, III, 17, 103, 3), ma l'influenza del platonismo medio porta con sé l'uso di espressioni piú tecniche. Clemente Alessandrino scrive che il Padre è ἄμορφος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος, ἀσώματος (*Exc. ex Theod.*, 10, 1)[32]. L'espressione piú caratteristica è ἀσχημάτιστος, che Clemente utilizza (*Strom.*, I, 23, 163, 6; V, 6, 36, 3) e di cui coglie bene il valore trascendentale: « L'uno è indivisibile (ἀδιαίρετον): per questo egli è pure infinito (ἄπειρον), non essendo concepito secondo l'indefinito (ἀδιεξίτητον), ma secondo l'inestensivo (ἀδιά-

[27] Si noti ἀναφής in Massimo (*Diss.*, XVII, 9). Esso è in Taziano (*Or. ad Graec.*, IV, 1).

[28] Cfr. pure *Corp. Herm.*, XII, 6; Albino, *Epit.*, X, 1.

[29] *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., p. 115.

[30] *Ibidem*, p. 226.

[31] *Ibidem*.

[32] Filone scrive a proposito della nube (γνόφος) di *Es.* 20, 21 che essa designa « l'essenza » senza forma (ἀειδῆ), invisibile (ἀόρατον) ed incorporea (ἀσώματον) « del Padre di tutte le cose » (*De vita Moys.*, I, 158).

στατον) e l'illimitato (μὴ ἔχον πέρας): egli è dunque irrappresentabile (ἀσχημάτιστον) e ineffabile (ἀνωνόμαστον)» (*Strom.*, V, 12, 81, 6).

3. *Lo gnosticismo*

Abbiamo sinora posto in evidenza l'esistenza di due fonti della teologia negativa degli apologisti e di Clemente Alessandrino: l'una è il giudaesimo ellenistico, l'altra il platonismo medio. Ci resta da sviluppare una terza corrente, che porta anch'essa degli elementi: lo gnosticismo. Come le due correnti precedenti questa rappresenta ad un tempo una dottrina specifica ed un vocabolario proprio. Ma, in questo ambito, come le altre correnti, essa prende a prestito degli elementi di vocabolario. Siamo infatti di fronte a dottrine specificamente distinte. Parlare di teologia negativa non significa la stessa cosa per un giudeo, per un platonico, per uno gnostico. Siamo pure in presenza di vocabolari distinti, ma constatiamo nello stesso tempo dei prestiti reciproci di vocabolario. E il vocabolario degli apologisti attinge alle tre fonti.

Per un giudeo dire che Dio è trascendente vuol dire che è incommensurabile con ogni realtà creata e quindi incomprensibile da uno spirito creato, ma significa affermare nello stesso tempo che la sua esistenza può essere conosciuta. Per un platonico, dire che Dio è ineffabile è dire che egli supera tutte le rappresentazioni che lo spirito può farsene secondo il mondo sensibile; ma significa pure affermare che, se lo spirito giunge a liberarsi da ogni rappresentazione, può coglierne l'essenza. Per uno gnostico si tratta di qualcosa di ben piú radicale: Dio è assolutamente sconosciuto, nella sua essenza e nella sua esistenza; è propriamente « ignorato »; solo la gnosi ce lo fa conoscere. Si tratta dunque di un dualismo radicale, che distingue il Dio di cui è possibile farsi un'idea attraverso il mondo, e che non è che il Demiurgo, e il Dio senza relazione col mondo e che non può essere conosciuto tramite questo.

Questo carattere « ignorato » di Dio è designato dallo gnosticismo con un termine che gli è proprio in questo significato e che è la parola ἄγνωστος. La sua importanza è stata notata da Norden, che però l'ha generalizzata troppo; Festugière, al contrario, ha minimizzato il suo valore e il suo carattere tecnico. Infatti il termine è usato prima e al di fuori dello gnosticismo, ma con un significato banale; così, Giuseppe dice che Dio è conosciuto per la sua potenza e sconosciuto (ἄγνωστος) nella sua essenza (οὐσία) (*Contra Ap.*, II, 16, 167). Ciò riprende un'idea di Filone, ma col termine ἄγνωστος. Giustino usa ἄγνωστος, nel senso di « ignorato »; così in questo passo interessante (si tratta di Socrate): « Esortava gli uomini a cercare di conoscere (ἐπίγνωσις) con la ricerca (ζήτησις) della ragione il Dio che essi ignoravano (ἄγνωστος) » (*II Apol.*, X, 6). Così, secondo Giustino, Dio era conosciuto da Socrate e da Platone: siamo lontani dall'ἄγνωστος θεός gnostico. Parimenti è in un senso corrente che occorre intendere la celebre iscrizione: « Al dio sconosciuto », che Paolo cita nel suo discorso all'Areopago (*Atti* 17, 23). B. Gartner, dopo molti altri, ha dimostrato, contro Norden, che si tratta soltanto del dio di cui non si sa il nome [33].

È con gli gnostici che ἄγνωστος compare nel vocabolario tecnico della teologia negativa — e peraltro sul prolungamento del significato ordinario del termine, che è « ignorato » e non « sconosciuto » — per designare la loro propria concezione del Dio assolutamente ignorato. È notevole che ciò apparisse sin dai primi testi. Norden ne ha rilevato le testimonianze. Così per Simone, « il padre della gnosi », leggiamo nella notizia di Ireneo che « il Padre è totalmente ignorato (*ignotum*) dalle potenze » (*Adv. haer.*, I, 23, 2). Il termine ἄγνωστος è confermato dalle notizie su Simone degli scritti pseudo-clementini: « Il Dio che ha creato il cielo e la terra non è il Dio supremo: il Dio supremo è un altro Dio, quello sconosciuto (ἄγνωστος) e ineffabile » (*Hom. Clem.*, III, 2; cfr. *Rec.*

[33] B. Gartner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, cit., pp. 242-248.

Clem., II, 38, 47-49). Così pure Menandro insegna che « la Prima Potenza è sconosciuta (*incognitam* = ἄγνωστον; Teodoreto, *Haer. Fab.*, I, 2) da tutti » (*Adv. haer.*, I, 25, 5); così per Satornilo [34] e per Cerinto (*Adv. haer.*, I, 25, 1), per Marcione, per Valentino, per Marco il Mago, per Teodoto [35].

Così ἄγνωστος appare come il termine tecnico per designare la dottrina propria dello gnosticismo che non è quella del Dio nascosto biblico o del Dio platonico difficile da cogliere, ma del Dio ignorato. Porre il problema della sua origine significa porre il problema delle origini dello gnosticismo, che sembra proprio essere nato in un *milieu* di eterodossia giudaica. La concezione del θεὸς ἄγνωστος può quindi avere alcune radici nella nozione biblica del Dio che non è conosciuto se non in quanto si rivela. Essa non deriva da un contesto metafisico, bensì da un contesto apocalittico, ma è l'espressione di una deformazione di questa concezione nel senso di un dualismo radicale. Tuttavia gli gnostici hanno introdotto l'ἄγνωστος θεός nel vocabolario teologico; se perciò lo incontriamo dopo di loro, vi sono delle probabilità che ciò sia dovuto alla loro influenza.

Ora, questo è certamente il caso di Clemente Alessandrino. È lui che introduce il termine ἄγνωστος nella teologia della Grande Chiesa, e dà ad esso evidentemente un senso diverso da quello che gli davano gli gnostici. Il Dio ἄγνωστος non è per lui un Dio ignorato: è conosciuto per mezzo della creazione e mediante la rivelazione dell'Antico Testamento, ma, conosciuto così nella sua esistenza e nei suoi attributi, rimaneva un Dio nascosto. Era il Dio di Filone, e in questo senso lo si poteva dire « sconosciuto ». È soltanto nel Cristo che il Dio sconosciuto si fa conoscere e che possiamo acquisirne la gnosi: « Ci resta da conoscere (νοεῖν) l'inconoscibile (ἄγνωστον) mediante la grazia divina e col solo Verbo che procede da lui » (*Strom.*,

[34] Ireneo, *Adv. haer.*, I, 24, 1; Epifanio, *Pan.*, I, 23, 1; Ippolito, *Elench.*, VII, 28, 1.

[35] Cfr. Norden, *Agnostos Theos*, cit., pp. 70-72.

V, 12, 82, 4). Noi diventiamo allora « gli gnostici (γνωστικοί) dell'inconoscibile (οἱ ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοί) » (*Strom.*, V, 1, 1, 5). La parola ha qui lo stesso senso degli altri termini della teologia negativa in Clemente. Il suo uso sembra legato a quello del vocabolario della gnosi: γινώσκειν, γνῶσις, ἀγνωσία; senza dubbio è questa la ragione che lo fa scegliere da Clemente. Ma quest'uso resterà suo proprio. Le sue connotazioni gnostiche e la sua ambiguità di senso lo rendono sospetto ai membri della Grande Chiesa. Ireneo lo evita. Bisognerà attendere il quarto secolo, la corrente misterica di Gregorio di Nazianzo, di Sinesio, dello Pseudo-Dionigi, perché esso si espanda, conservando sempre un sapore d'esoterismo.

Così gli gnostici interessano il nostro studio in quanto hanno introdotto questo termine ἄγνωστος, e anche in un altro senso. Uno degli aspetti dello gnosticismo è la sua capacità di appropriarsi del vocabolario delle altre correnti, a costo di far loro esprimere la sua propria dottrina. Ciò si realizza eminentemente nel caso di cui ci occupiamo. Gli gnostici hanno ripreso il vocabolario negativo della Grande Chiesa e, sotto questo profilo, sono dei testimoni utili, relativamente a tale vocabolario. Lo studio di questo presso i valentiniani è stato fatto da H. M. Sagnard [36]; non dobbiamo riprenderne un inventario completo, ma è interessante sottolinearne il parallelismo con quanto abbiamo visto negli apologisti. Con ciò constatiamo l'utilizzazione di un medesimo contesto culturale ellenistico in due correnti eterogenee.

Il parallelismo con Giustino e col platonismo medio appare dall'uso di ἀγέννητος, termine che compare frequentemente (*Adv. haer.*, I, 1, 1; I, 2, 5; I, 11, 1, etc.) per designare il Primo Principio. Vi si può accostare ἄναρχος (*Adv. haer.*, I, 2, 1), che pure abbiamo incontrato. Peraltro ἀχώρητος è frequente come negli apologisti, ma è meno in relazione con la trascendenza di Dio rispetto

[36] *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénee*, Paris, 1947, pp. 325-331; cfr. pure A. Orbe, *Hacia la primera Teologia*, cit., pp. 29-37.

allo spazio che con la trascendenza rispetto allo spirito: nessuno spirito è « capace » di contenerlo (*Adv. haer.*, I, 14, 2; I, 15, 2). Noteremo pure l'espressione ἀνείδεος che abbiamo incontrato in Clemente Alessandrino (*Exc. ex Theod.*, 10, 1). Si vedono apparire anche le espressioni che accentuano la trascendenza e che il neo-platonismo svisvilupperà: cosí ἀνούσιος, « senza οὐσία », che annuncia l'ὑπερούσιος neoplatonico (*Adv. haer.*, I, 14, 1)[37].

Cosí pure si ritrovano le espressioni che esprimono la trascendenza rispetto alla conoscenza. Il Padre è invisibile (ἀόρατος). L'espressione è assai frequente (*Adv. haer.*, I, 1, 1; I, 2, 1, etc.); non è riservata al Padre, ma vale anche per gli eoni (I, 1, 1). Si trova pure di frequente ἄρρητος, non soltanto per il Padre, ma per le altre realtà del pleroma; come ἀόρατος, esso vale per tutto il mistero gnostico. I due termini ἀνωνόμαστος e ἀκατονόμαστος si incontrano entrambi per esprimere la trascendenza del Padre rispetto ad ogni nome (I, 6, 4; I, 11, 1; I, 13, 1). Il termine piú frequente è ἀκατάληπτος: esso designa in modo specifico l'incomprensibilità del Padre (I, 2, 1; 2, 2; 2, 3), che è compreso solo dal Νοῦς. Qui gli gnostici sembrano proprio inaugurare il significato tecnico che il termine avrà nel quarto secolo. Si osservi pure l'uso di ἀνεννόητος, che sembra essere loro proprio (I, 11, 5; I, 14, 1).

Il carattere autentico di questo vocabolario, cosí come Ireneo o Ippolito lo riproducono, è oggi attestato dal fatto che lo ritroviamo nei manoscritti di Nag Hammadi. Nel *Vangelo di Verità* il Padre è chiamato ingenerato (= ἀγέννητος). Egli è designato con espressioni come: incomprensibile (ἀκατάληπτος: 17, 7; 18, 32; 20, 3; 30, 34); inconcepibile (ἀνεννόητος: 17, 7; 18, 32), invisibile (ἀόρατος: 20, 20), innominabile (ἀκατονόμαστος: 39, 12)[38]. Questo vocabolario fa dunque parte della lingua stessa di Valen-

[37] Il termine sarà ripreso dal neo-platonismo. Cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., p. 71.

[38] Cfr., per il *Trattato delle Tre Nature*, H. Ch. Puech - G. Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, in « VC », IX (1955), pp. 71-75.

tino e della sua scuola. Dato questo carattere arcaico, è possibile che egli l'abbia tratto dal platonismo medio e da Filone, piú che dagli apologisti. Esso costituisce in ogni caso nella metà del secondo secolo una sorta di κοινή filosofica. Ma nello stesso tempo gli gnostici svuotano queste parole del loro contenuto specifico; esse diventano tutte sinonimi e non designano piú che il carattere ignorato del loro Primo Dio.

Ma spingendo sino alle sue estreme conseguenze l'affermazione della trascendenza assoluta del Primo Dio, gli gnostici non facevano che esprimere in tutto il suo rigore una tesi che è infatti soggiacente a tutte le teodicee dell'epoca, ortodosse o eterodosse. Bisogna ritornare qui su un testo di Basilide che è particolarmente illuminante: egli scrive che « Dio non può essere descritto, anche come ineffabile. In effetti ciò che è chiamato ineffabile (ἄρρητος) non è assolutamente ineffabile, in quanto noi chiamiamo una cosa ineffabile e un'altra nemmeno ineffabile; poiché ciò che non è nemmeno ineffabile non è chiamato ineffabile, ma è al di sopra di ogni nome che può essere nominato » [39].

H. A. Wolfson ha dimostrato che questo testo derivava dalla distinzione aristotelica tra la privazione e la negazione [40]. Dire che Dio è ineffabile può avere un significato privativo e significa che Dio ha un nome, ma che è al di sopra della nostra portata conoscerlo. Basilide invece rifiuta questo significato e prende l'espressione in senso negativo: Dio non è nemmeno ineffabile perché la categoria del nome gli è assolutamente estranea. Si vede bene che cosa ciò significhi. Il nome implica per Basilide una determinazione, ma Dio è l'infinito senza nome, senza viso, senza determinazione alcuna. Si comprende in tale prospettiva che il peccato di Sofia, il trentesimo degli eoni valentiniani, sia di avere voluto conoscere il Padre. Il

[39] Ippolito, *Elench.*, VII, 20, 3.
[40] *Negative Attribute*, cit., pp. 151-156. Cfr. pure R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit., pp. 144-145.

Padre è inconoscibile come è innominabile, non privativamente, ma negativamente.

4. *Le tre vie*

Ci resta, dopo questo inventario del vocabolario della teologia negativa negli apologisti e in Clemente Alessandrino, di interrogarci sul suo significato, e qui di nuovo ci ritroviamo di fronte al platonismo medio. Albino, nel suo capitolo sul Primo Principio, comincia col parlare della conoscenza per astrazione (κατ' ἀφαίρεσιν), che è la nostra teologia negativa. Indica poi altre due vie: l'una è l'analogia (ἀναλογία): ciò che è il sole per le cose visibili, Dio lo è per le intelligibili; l'altra è l'eminenza (ἐπόχη): si passa dalla bellezza del corpo a quella delle anime, poi alla bellezza morale, infine all'oceano del Bello (*Epit.*, X, 5-6).

A. J. Festugière, in un notevole capitolo sulla dottrina di Dio nel platonismo medio [41], ha mostrato che queste diverse vie si ritrovavano negli autori platonici del secondo secolo. Cosí Massimo di Tiro distingue parimenti una via di eminenza (XVII, 7-8), una via di analogia e una via di negazione (XVII, 9). Celso a sua volta, in un passo difficile, dice che il Dio Primo è ineffabile (ἀκατονόμαστος), può essere conosciuto per sintesi (σύνθεσις), per analisi (ἀνάλυσις), per analogia (ἀναλογία). Festugière ha mostrato che Origene ha compreso male questo testo riducendolo a metodi matematici e che si tratta in realtà delle tre vie di Albino, corrispondendo la σύνθεσις all'ἐπόχη. Cosí, accanto alla conoscenza di Dio per negazione, vediamo nella filosofia comune del platonismo medio affermarsi due vie positive.

Clemente Alessandrino presenta una riflessione piú spinta. I suoi testi essenziali sono stati studiati da E. F. Osborn [42]. Un primo testo paragona le tappe della cono-

[41] *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., pp. 92-141.
[42] *The Philosophy of Clement of Alexandrie*, cit., pp. 25-37.

scenza di Dio a quelle dell'iniziazione ai misteri. Questi comprendono le purificazioni (a cui Clemente accosta il battesimo), poi i piccoli misteri che corrispondono alla διδασκαλία, infine i grandi misteri, che corrispondono alla contemplazione (ἐποπτεύειν) delle realtà. La prima tappa è l'ὁμολογία, l'accettazione di un dato; la seconda l'analisi (ἀνάλυσις), la riduzione al primo pensiero (νόησις); la terza la contemplazione [43]. Clemente descrive il metodo « analitico »: parlando del dato, si astraggono (ἀφελόντες) dal corpo le proprietà fisiche; poi si astraggono queste dalle dimensioni geometriche; il punto che resta è « la monade situata (θέσιν ἔχουσα), che se se ne astrae la situazione, è concepita come unità » (*Strom.*, V, 11, 71, 1-2). L'interesse di questo testo è nel fatto che vi vediamo descritta l'ἀφαίρεσις al modo di Albino, che parlava pure di un'astrazione a partire dal sensibile per arrivare al punto (σημεῖον), e che questo procedimento è chiamato ἀνάλυσις, come in Celso.

Ma l'applicazione che Clemente fa del metodo ci mostra in quale punto si tratti di una trasposizione: « Se dunque, avendo astratto tutto ciò che si aggiunge ai corpi e agli incorporei, gettiamo noi stessi nella grandezza di Cristo e, a partire di là, progrediamo con la santità nell'abisso (ἀχανές), noi accediamo in qualche modo alla conoscenza (νόησις) del Pantocratore, avendo colto non ciò che egli è, ma ciò che egli non è. Non bisogna infatti concepire del Padre dell'universo né la forma, né il movimento, né il riposo, né il trono, né il luogo, né la destra, né la sinistra, benché queste cose siano nella Scrittura. Il Primo Principio non è in un luogo, ma trascende (ὑπεράνω) il luogo, il tempo, il nome e il pensiero... Non può essere né insegnato, né nominato dagli uomini, ma è conoscibile (γνωστόν) soltanto dalla sua Potenza (δύναμις). La sua ricerca infatti è informe e invisibile (ἀειδὲς καὶ ἀόρατον); la grazia della gnosi (γνῶσις) viene solo dal Figlio » (*Strom.*, V, 11, 71, 3-5).

[43] Sull'ὁμολογία nel suo rapporto con l'analisi e la sintesi cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, cit., p. 120.

Questo testo notevole raccoglie ad un tempo e situa tutto ciò che abbiamo detto sulla via negativa. Dio è al di là non soltanto dei corpi, ma degli spiriti; è assolutamente trascendente e inaccessibile. Non può essere conosciuto che per grazia, cioè per mezzo della rivelazione che egli fa di se stesso; e questa rivelazione è il Cristo. Per mezzo di lui solo, poiché conosce il Padre, possiamo accedere all'Abisso paterno. Qui non siamo piú nel platonismo medio: siamo in presenza del Dio biblico, del *Deus absconditus*, ma non siamo nel dualismo dello gnosticismo. È la tradizione dell'apocalittica giudeo-cristiana che Clemente riprende. Seguendo il proprio metodo, egli stabilisce delle equivalenze tra quella e il platonismo medio, ma rileva molto le differenze. Il platonismo medio si fermava all'ἀόρατος ζήτησις; soltanto la rivelazione cristiana è γνῶσις.

Cosí appare la situazione della filosofia greca nella prospettiva cristiana. Vi è una certa conoscenza di Dio, innata in ogni uomo, che è la sua manifestazione attraverso la sua opera. La filosofia, per astrazione, purifica questa idea di Dio dai suoi antropomorfismi, e giunge perciò alla teologia negativa, a questa « ricerca invisibile », all'affermazione che Dio non è nulla di ciò che è, ma non può procedere oltre. Soltanto il Figlio, che contiene la conoscenza del Padre, è capace di introdurre ad essa. La novità cristiana è dunque essenzialmente la rivelazione del Figlio, ad un tempo con la conoscenza dell'esistenza di questo, e per il fatto che costui soltanto può introdurre alla gnosi dell'inconoscibile.

Clemente un po' piú oltre riprende un procedimento analogo. Si tratta di un commento di *Gv.* 1, 18. Clemente spiega dapprima che ciò che non è né genere, né differenza, né specie, né individuo (ἄτομον), né numero; che non è infine né accidente, né suscettibile di accidente, non potrebbe essere espresso (*Strom.*, V, 12, 81, 5). Ritroviamo l'esclusione delle categorie, che è il metodo di astrazione in Albino. Perciò se lo nominiamo « non parliamo propriamente (κυρίως) chiamandolo Uno (ἕν), o il Bene (τἀγαθόν), o Intelligenza, o l'Essere stesso (αὐτὸ τὸ ὄν), o Padre, o

Dio, o Demiurgo, o Signore ». Cosí egli è assolutamente al di sopra di ogni designazione. « Parlando cosí noi non lo nominiamo, ma prendiamo come appoggio queste designazioni, che dopotutto non sono false » (V, 12, 82, 1). E questa diversità di nomi designa la sua potenza (δύναμις). « Ci resta allora soltanto di conoscere (νοεῖν) l'inconoscibile (ἄγνωστον) mediante la grazia divina e per mezzo dell'unico Verbo che procede da lui » (V, 12, 82, 3).

Questa pagina di Clemente fa epoca nella storia del pensiero umano: essa colloca al loro posto i diversi procedimenti della conoscenza di Dio. Vi è una conoscenza di Dio valida per l'analogia del mondo creato, ma questa conoscenza non ci fa conoscere Dio cosí com'è in se stesso. Tutte le espressioni sono analogiche, ivi compresi l'Essere e il Bene. La suprema affermazione dello spirito umano sta dunque nel riconoscere l'assoluta inconoscibilità (ἀγνωσία) dell'essenza divina. Solo il Verbo di Dio, comunicando allo spirito la grazia, cioè elevandolo al di sopra di se stesso, può introdurlo nella gnosi di Dio cosí com'è in se stesso. La posizione di Clemente è piú radicale di quella di Filone e dei medio-platonici: per questi il νοῦς liberato da tutte le limitazioni poteva avere l'intuizione del divino [44], per Clemente questa intuizione è radicalmente inaccessibile; si accede a Dio solo per mezzo del Verbo e della sua grazia.

[44] *Ibidem*, pp. 129-132; a proposito di Numenio, cfr. p. 137.

Capitolo terzo

La persona del Verbo

L'elaborazione di una dottrina del Verbo è uno dei compiti essenziali della teologia patristica dalle apologie al Concilio di Nicea. Il Nuovo Testamento presenta il Verbo e lo Spirito nella loro azione salvifica; la teologia giudeo-cristiana li connumera nelle sue diverse espressioni. Ma la formulazione corretta delle relazioni del Padre col Verbo e lo Spirito è un compito complesso che non raggiungerà il suo compimento che nel quarto secolo. La teologia del Verbo negli apologisti, Clemente e Origene, è particolarmente importante. Essa è stata oggetto di molteplici lavori: recentemente Andreson, Kretschmar, Orbe, Elze vi hanno portato degli importanti contributi. Qui non possiamo che citare i testi essenziali.

1. *Giustino e gli apologisti*

Abbiamo osservato che in Giustino vi era un'opposizione tra il Dio trascendente e invisibile e il Figlio di Dio nella sua azione nel mondo. In effetti è sotto questo aspetto e in relazione col problema cosmologico che la teologia del Verbo è innanzitutto esaminata presso i nostri autori, e in questo rapporto col mondo l'accento è posto piú sull'aspetto cosmologico che sull'aspetto soteriologico. Gli apologisti si pongono sul terreno dei filosofi ai quali si rivolgono. Di fronte alle filosofie del tempo ed in relazione ad esse, presentano il carattere di verità permanente del cristianesimo. Ciò d'altronde è ad essi tanto piú facile per il fatto che per loro le verità delle filosofie sono delle eredità della rivelazione primitiva. Ma rimane che abbiamo

l'apparizione di un fatto originale, quello di un sistema cristiano dell'universo.

L'interesse prestato a questo legame tra il Figlio di Dio e l'origine del mondo non è assolutamente nuovo nel cristianesimo: compariva nel *Prologo* di Giovanni, nella *Lettera ai Colossesi* e nel primo capitolo della *Lettera agli Ebrei*; abbiamo notato peraltro, nella nostra *Teologia dei giudeo-cristiani*, l'importanza che avevano le speculazioni sull'inizio della *Genesi*, e precisamente in rapporto col Verbo. Queste speculazioni erano basate esse stesse sulla gnosi giudaica. D'altra parte Filone aveva elaborato un sistema del mondo, ispirato ad un tempo alla Bibbia ed alla filosofia ed in cui il Logos occupava un posto importante. Gli apologisti non sembrano tuttavia dipendere da lui; essi attestano come fossero vive nel secondo secolo queste speculazioni sui rapporti tra Dio e il cosmo.

Le *Apologie* di Giustino sono i testi in cui i parallelismi tra il ruolo cosmologico del Figlio di Dio ed alcuni temi dell'ellenismo sono piú marcati. Cosí è dell'accostamento tra il termine λόγος applicato al Figlio di Dio e lo stesso termine applicato ad Ermes, messaggero di Dio (*I Apol.*, XXII, 2). In Giustino λόγος connota direttamente una funzione cosmologica e designa il Figlio nella sua relazione col mondo. Cosí pure, quando Giustino scrive che il Figlio del vero Dio è al secondo posto (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ) (*I Apol.*, XIII, 3), si riferisce all'esegesi della *II Lettera* di Platone da parte del platonismo medio, come lui stesso dice (*I Apol.*, LX, 7). Piú ancora l'espressione πρῶτος θεός, per designare il Padre in opposizione al Figlio, si riferisce al platonismo medio [1].

Due espressioni ci possono trattenere di piú. Giustino per designare il Figlio di Dio usa volentieri l'espressione δύναμις: « Gesú Cristo è stato generato da Dio come figlio unico in senso proprio, essendo il suo Verbo (λόγος), il suo Primogenito, la sua Potenza (δύναμις) » (*I Apol.*,

[1] Albino, *Epit.*, X, 2, 3; Numenio, in Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 22. Cfr. G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, cit., p. 190.

XXIII, 2; cfr. pure XXXIII, 6). E altrove: « Egli è la Virtú del Padre ineffabile » (*II Apol.*, X, 8). Piú preciso è *Dial.*, LXI, 1: « Come Principio (ἀρχή) prima di ogni creatura, Dio generò da se stesso una certa virtú intellettuale (λογικὴ δύναμις) ». E piú oltre: « Egli era Figlio unico del Padre dell'universo, generato da lui nel senso proprio come Verbo e Potenza » (CV, 1). Il termine designa l'efficacia divina che è nel Figlio; è un equivalente ellenistico del logos e del pneuma biblici in questo senso. Ma precisamente aveva questo significato nel platonismo medio. Andresen ha citato un testo di Attico riferito da Eusebio (*Praep. ev.*, XV, 6) e che è un commento del *Timeo*: « Platone pensa che il mondo sia l'opera (ἔργον) piú bella ed ha attribuito al creatore dell'universo una potenza (δύναμις) mediante la quale ha creato il mondo che non esisteva prima » [2].

Piú caratteristico ancora è un passo in cui Giustino paragona chiaramente il Figlio di Dio all'anima del mondo, cosí come la descrive il *Timeo*: « Platone, nel *Timeo*, esponendo chi è il Figlio di Dio, scrive: L'ha tracciato a forma di *Chi* nell'universo... Egli dice che la potenza (δύναμις) che viene dopo il Primo Dio (πρῶτος θεός) è stata tracciata a forma di *Chi* nell'universo... Il secondo posto lo dà al Verbo che viene dalla prossimità di Dio, che dice di aver tracciato a forma di *Chi* nell'universo » (*I Apol.*, LX, 1-7). Andresen ha mostrato la portata di questo passo [3]: esso costituisce una delle articolazioni piú importanti della teologia giudeo-cristiana e della teologia ellenistica. L'abbiamo menzionato sotto il primo capo a proposito del simbolismo della croce cosmica come δύναμις del Verbo [4]. Lo ritroviamo in quanto assimila questa stessa δύναμις del Verbo alla platonica anima del mondo. Ciò sembra d'altra parte assai conforme alla concezione propria di Albino, per il quale l'anima del mondo viene subito dopo il Primo Dio

[2] *Ibidem*, p. 191.
[3] *Ibidem*, pp. 188-189.
[4] J. Daniélou, *Theologie...*, trad. it. cit., pp. 160-170, 277-279.

(*Epit.*, XIV, 3) e che fa espressamente allusione al passo sul *Chi* nel *Timeo* (*Epit.*, XIV, 4)[5].

Noteremo che in Giustino questa funzione cosmologica del Figlio di Dio come creatore e organizzatore del cosmo è cosí preponderante che egli vi riallaccia anche il termine di « Cristo ». Invece di essere associato alla missione reale e sacerdotale del Verbo incarnato, il termine è riferito alla funzione cosmologica dell'organizzazione del mondo: « Il Figlio di Dio, il solo che sia chiamato propriamente Figlio, esistendo il Verbo con lui, generato prima della creazione, quando all'inizio creò e ordinò (ἐκόσμησε) tutte le cose, è chiamato Cristo perché è unto e Dio ha ordinato (κοσμῆσαι) l'universo per mezzo di lui » (*II Apol.*, VI, 3)[6]. L'accostamento, strano sulle prime, si chiarisce con un passo di Teofilo di Antiochia, il quale scrive che « l'aria e tutto ciò che sta sotto il cielo è unto in qualche modo dalla luce e dallo spirito » (*Ad Autol.*, I, 12). Si osservi che la funzione di ordinare (κοσμεῖν) l'universo ci riconduce di nuovo al ruolo dell'anima del mondo nel *Timeo*, cosí come, in particolare, la descrive Albino (*Epit.*, X, 3)[7].

Questo carattere cosmologico del Figlio di Dio si trova negli altri apologisti. Cosí in Atenagora: « Noi riconosciamo un solo Dio... per mezzo del quale tutto è stato creato ed è ordinato (διακεκόσμηται) e governato per mezzo del Verbo stesso. Riconosciamo pure, infatti, un Figlio di Dio, Verbo del Padre in idea e in potenza (ἰδέᾳ καί ἐνεργείᾳ). Tutto è stato fatto secondo lui e da lui, il Padre e il Figlio essendo uno » (*Suppl.*, 10). Piú oltre Atenagora precisa il suo pensiero: « (Il Figlio) procede da Dio, essendo tutte le cose materiali dapprima senza qualità (ἄποιος) e inerti, in modo da essere per esse idea (ἰδέα) ed energia

[5] La stessa immagine sembra soggiacente a Teofilo, *Ad Autol.*, I, 3: « La creazione è tutta circondata dal soffio (πνεῦμα) di Dio ».

[6] Su questo passo cfr. A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irenée*, cit., pp. 170-172. Houssiau corregge κεχρῖσθαι dato dal manoscritto di Giustino con χρῖσαι: per mezzo del Cristo « Dio ha unto e ordinato tutte le cose ».

[7] Cfr. pure Numenio, in Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 18.

(ἐνέργεια) » (*Suppl.*, 10). Siamo di nuovo in presenza di temi che vengono dal platonismo medio. Si noti che l'accento è posto soprattutto sul ruolo organizzatore (κοσμεῖν) del Figlio. Ciò corrisponde alla tesi platonica, ripresa da Albino, di una materia informe eterna. Peraltro il Figlio è energia e idea. I due termini sono uniti ugualmente in Albino: l'attività (ἐνέργεια) di Dio è idea (ἰδέα) (*Epit.*, X, 3). Ciò che appare di nuovo rispetto a Giustino è la concezione del Figlio come idea, cioè, secondo la definizione di Albino, come « modello eterno di ciò che esiste per natura » (*Epit.*, IX, 2). Inoltre, come in Albino, l'idea è il contenuto del pensiero (νόησις) divino nella sua relazione col mondo, non un primo mondo intelligibile.

Si osservi una differenza importante tra Atenagora e Giustino. Per il primo il Figlio di Dio è posto in relazione con l'idea platonica, che in Albino è identica al pensiero divino; al contrario in Giustino il Figlio di Dio è accostato all'anima platonica del mondo, che è generata da Dio e distinta da lui. Giustino tuttavia non ignora il primo aspetto; egli scrive, riferendosi d'altronde all'allegoria di Atena nel platonismo medio: « I Greci sapevano che Dio aveva prima concepito col pensiero il mondo che realizzò per mezzo del Verbo » (*I Apol.*, LXIV, 5). Cosí pure Atenagora sa che il Figlio non è soltanto ἰδέα, ma anche ἐνέργεια. Vediamo cosí elaborarsi progressivamente una teologia comune di cui svolgeremo tra poco la struttura. Si osservi che anche Filone conosce il Logos come archetipo intelligibile del mondo e come forza efficace del suo compimento [8].

Con Taziano ritroveremo la linea di Giustino, suo maestro, con delle precisazioni interessanti. Egli scrive: « Dio era in principio e noi abbiamo ricevuto dalla tradizione (παρειλήφαμεν) che il principio era una potenza del Verbo (δύναμις λόγου) » (*Or. ad Graec.*, 5). Lasciamo da parte il tema dell'ἀρχή, che si riallaccia alle speculazioni giudeo-

[8] Cfr. H. A. Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 200-294; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, cit., pp. 153-163.

cristiane sul *bereschith* (*Gen.* 1, 1)[9]; osserveremo soltanto che qui ancora speculazione giudeo-cristiana su *Genesi I* e commento medio-platonico del *Timeo* interferiscono nella teologia del Figlio di Dio. A noi interessa l'espressione δύναμις λόγου, che Taziano dichiara di aver ricevuto dalla tradizione. Elze ha cercato di determinarne gli antecedenti: non esclude né *Rom.* 1, 20, né Filone (*De somn.*, I, 72), ma il solo antecedente diretto è Giustino, nel quale abbiamo incontrato l'espressione. Elze può scrivere: « Egli deve comprendere il concetto nel senso di una forza cosmologica sotto l'influenza delle rappresentazioni medio-platoniche »[10].

Il seguito porta importanti precisazioni: « Il Signore dell'universo, essendo lui stesso sostrato (ὑπόστασις) dell'universo, era solo, in quanto la creazione non aveva ancora avuto luogo, ma in quanto efficacia (δύναμις) e substrato (ὑπόστασις) delle cose visibili e invisibili, l'universo era con lui; con lui, per la potenza del Verbo (δύναμις λογική), sussisteva pure il Verbo stesso, che era in lui » (*Or. ad Graec.*, 5). Questo testo notevole è stato bene analizzato da Elze[11]. Si osservi l'espressione λογικὴ δύναμις equivalente a δύναμις λόγου, che era già in Giustino. Il punto essenziale è l'equivalenza di τὰ πάντα con δύναμις. La creazione preesiste cosí potenzialmente in Dio. Ciò raggiunge l'ἰδέα di Atenagora, in una prospettiva piú « dinamista », e peraltro tale δύναμις è λογική, ed ha una relazione col Λόγος, di cui appare cosí il carattere cosmologico.

Se ora tentiamo di enucleare la dottrina comune di questi testi, ciò che ci colpisce è innanzitutto l'esistenza nel Dio di una forza che contiene in potenza la creazione. Questa forza può essere designata con espressioni diverse: λόγος, πνεῦμα, δύναμις, che sono equivalenti. È in questa prospettiva che si spiegano taluni testi, talvolta mal com-

[9] J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 277-279.

[10] M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., p. 71.

[11] *Ibidem*, pp. 71-74.

presi, perché spiegati in funzione di uno stadio piú sviluppato della specificazione dei termini. Cosí scrive Giustino: « Con lo spirito (πνεῦμα) e la virtú (δύναμις) di Dio (cfr. *Lc.* 1, 31-32), non possiamo intendere che il Verbo (λόγος), il primogenito di Dio » (*I Apol.*, XXXIII, 6). È chiaro che qui « spirito », come δύναμις, esprime la natura divina stessa in quanto efficacia creatrice. È questa potenza che Giustino e Taziano chiamano δύναμις λόγου o δύναμις λογική, Atenagora ἰδέα e ἐνέργεια [12].

Ora queste espressioni possono pure essere riferite alla natura divina come tale, anteriormente ad ogni relazione col Figlio di Dio. Ciò è chiaro in Atenagora: « Dio stesso, scrive, è tutto per se stesso, luce inaccessibile, mondo (κόσμος) perfetto, spirito (πνεῦμα), potenza (δύναμις), verbo (λόγος) » (*Suppl.*, 16). Abbiamo visto che in Taziano Dio era δύναμις λογική. Egli è pure πνεῦμα: « Dio è spirito, non immanente (διήκων) alla materia, ma creatore degli spiriti materiali e delle forme che sono in essa » (*Or. ad Graec.*, 4). Teofilo è qui particolarmente interessante. Egli impiega tutte le espressioni, che abbiamo trovato applicate al Figlio, per la natura divina come tale, senza relazione col Figlio: « Se lo chiamo Verbo (λόγος), è il suo (carattere di) principio (ἀρχή); intelligenza (νοῦς), è il suo pensiero; spirito (πνεῦμα), è il suo soffio (ἀναπνοή); sapienza (σοφία) è ciò che egli genera (γέννημα); potenza (δύναμις) è la sua efficacia (ἐνέργεια) » (*Ad Autol.*, I, 3). Tutto ciò significa dunque soltanto che nel Dio uno, accanto alla trascendenza, v'è una potenza creatrice, un'attitudine a creare il mondo. Siamo nel trattato dei nomi divini. In questo senso, secondo l'osservazione stessa di Giustino, Cristo è un nome divino, come Dio, « cioè un'approssimazione iscritta nella natura per designare una realtà inesplicabile » (*II Apol.*, VI, 3).

In che cosa, allora, gli apologisti differiscono dai filosofi del platonismo medio e da Filone? Essenzialmente per

[12] Cfr. pure Clemente Alessandrino, *Paed.*, 1, 6, 43, 3: « Il Signore è spirito (πνεῦμα) e Verbo (λόγος) ».

un'affermazione che è specificamente cristiana, quella dell'esistenza del Figlio, generato dal Padre. In altri termini λόγος, δύναμις, πνεῦμα designano la natura divina. È a questo titolo che essi sono menzionati negli ultimi testi che abbiamo visto. Ciò che è proprio degli apologisti è di applicare questi termini al Figlio, cioè, in altre parole, di affermare la natura divina di questi. O ancora, l'esistenza del Figlio, come diverso dal Padre, è una prima affermazione, fondata essenzialmente sulla persona di Gesú. Giustino la mostra presentita nell'Antico Testamento, in cui le manifestazioni di Dio non possono essere riferite, secondo lui, che alla persona del Figlio, e nella filosofia di Platone, in cui l'anima del mondo è distinta dal Primo Dio.

Il secondo procedimento consiste nel trasferire al Figlio, conosciuto per rivelazione, gli attributi cosmologici di Dio. Si può dire che è propriamente in questo che consiste la teologia degli apologisti. Essa ha cosí origine dapprima nella Bibbia e consiste nel trasferire al Figlio, conosciuto per mezzo del Vangelo, tutti gli aspetti cosmologici del Dio dell'Antico Testamento, ed in generale tutti i suoi interventi nel mondo. E occorre riconoscere che facendo di questi una dimostrazione dell'esistenza del Figlio ai Giudei, Giustino compie in realtà una *petitio principii*. Peraltro essa viene a congiungere due linee del platonismo medio. Da una parte Giustino prolunga la dottrina dell'anima del mondo nell'affermazione di un secondo Dio, generato dal Primo, ma d'altra parte attribuisce a questo secondo Dio tutti gli aspetti cosmologici del primo, δύναμις e ἰδέα. Mentre per Albino l'anima del mondo contempla le idee divine, in Giustino si identifica con esse. Cosí il Dio generato è identico al Dio creatore.

La prova ne è che, se riprendiamo i testi che abbiamo citato, constatiamo il carattere di aggettivo (= natura) e non di sostantivo (= persona) dei termini impiegati, salvo quello di Figlio. « Gesú Cristo è stato generato da Dio come unico figlio in senso proprio, essendo il suo Verbo (λόγος), la sua Potenza (δύναμις) » (*I Apol.*, XXIII, 2). Verbo e potenza spiegano il termine κύριος, mostrando che

il Figlio è propriamente Figlio, cioè della stessa natura del Padre, perché egli è λόγος e δύναμις, cioè potenza divina (cfr. pure *Dial.*, CV, 1). Qui compare la differenza con Attico o Albino. Questi conosce una δύναμις creatrice di Dio, ma essa è un attributo divino, e il secondo conosce un'anima del mondo organizzatrice del mondo, ma che è creata dalla δύναμις di Dio. Giustino identifica l'una e l'altra, cioè trasferisce il secondo principio nella sfera propria della natura divina.

Cosí gli apologisti affermano proprio la consustanzialità del Verbo, ma non sfuggono ad un certo modalismo, poiché il Verbo non ha avuto eternamente una personalità distinta dal Padre [13]. Il Figlio, come dice Giustino, è generato dal Padre da se stesso, « ἐξ ἑαυτοῦ » (*Dial.*, LXI, 1), ma resta il fatto che questa generazione stessa, che conferisce alla δύναμις divina una sostanza propria, è in relazione con la connotazione cosmologica della δύναμις. Il Figlio è generato, vale a dire: la λογικὴ δύναμις acquista una sussistenza in vista della creazione effettiva del mondo. Questa è già la posizione di Giustino: « Il Figlio di Dio, il solo che sia propriamente Figlio, esistendo con lui (συνών) il Verbo, e generato prima delle creature, quando all'inizio per mezzo suo ha creato e organizzato tutte le cose, è chiamato Cristo » (*II Apol.*, VI, 3). Si vede che la generazione del Verbo e la sua coesistenza (συνών) con Dio hanno luogo in relazione con la creazione. È nella stessa linea che occorre interpretare il testo parallelo del *Dialogo*: « Questo rampollo (γέννημα), prodotto (προβληθέν) realmente dal Padre prima di tutte le creature, era con (συνῆν) il Padre ed è con colui che il Padre si intrattiene » (LXII, 4). A. Orbe ha mostrato che la coesistenza col Padre è quella del Figlio generato in vista della creazione [14].

Ciò conduceva a considerare la δύναμις θεοῦ a due stadi successivi: come potenza impersonale inerente alla natura divina e come Figlio di Dio proferito in vista della crea-

[13] Cfr. G. Aeby, *Les missions divines de Justin à Origène*, Fribourg, 1958, p. 77.

[14] *Hacia la primera Teologia*, cit., pp. 568-574.

zione. È proprio ciò che troviamo in Taziano. In Dio, l'abbiamo visto, esisteva una δύναμις λογική che è il « sostrato » preesistente del λόγος (*Or. ad Graec.*, 5). « Con un atto di volontà, questa potenza sortí (προπηδᾷ) fuori dalla sua (di Dio) semplicità come Logos » (*Or. ad Graec.*, 5). Un'espressione equivalente compare piú oltre: « Il Logos celeste (è) generato come spirito (πνεῦμα) dal Padre e come verbo sorto dalla potenza del verbo (λογικὴ δύναμις) » (*Or. ad Graec.*, 7). Elze ha mostrato la precisione del vocabolario di Taziano, che oppone i due stati di λογικὴ δύναμις interiore al Padre, e di λόγος che esce al di fuori [15]. Si noti l'allusione all'unità divina, prima che il Verbo non sia proferito. Teofilo dirà pure che « all'inizio (ἐν πρῶτοις) Dio era solo (μόνος) e il Verbo in lui » (*Ad Autol.*, II, 22).

Atenagora presenta una dottrina parallela: « Il Figlio è il primo rampollo (γέννημα) del Padre, non come creato (γενόμενον): Dio infatti, sin dall'inizio, essendo uno spirito eterno, aveva lui stesso in sé il Logos, essendo eternamente λογικός, ma perché è proceduto (προελθών) da Lui, per essere idea e forza (ἰδέα καὶ ἐνέργεια) per le cose materiali che erano senza forma » (*Suppl.*, 10). Si coglie bene l'idea: Dio ha in sé una ragione immanente, ma questo λόγος non procede da Lui e non prende quindi una sussistenza che allo scopo di organizzare la materia inerte.

Ciò sarà parimenti insegnato da Teofilo: « Dio che aveva il suo verbo immanente (ἐνδιάθετος) nel suo seno lo generò con la sua Sapienza (= lo Spirito Santo) prima di tutte le cose. Egli ebbe questo Logos come ministro di tutte le sue opere e per mezzo suo ha fatto tutto » (*Ad Autol.*, II, 10). E piú oltre: « Il Verbo di Dio è anche suo Figlio, non nel senso in cui i poeti dicono che i figli di Dio nascono dalle unioni carnali, ma seguendo ciò che la verità insegna del Verbo che esiste sempre immanente (ἐνδιάθετος) nel cuore del Padre. Prima che qualunque cosa fosse, il Padre l'aveva come consigliere (σύμβουλος), poiché egli è il suo spirito e il suo pensiero (νοῦς καὶ φρό-

[15] M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., pp. 73-74.

νησις). Ma quando Dio volle realizzare ciò che aveva deciso, generò questo Verbo esteriormente (προφορικός) come primogenito di ogni creatura, senza essere lui stesso privato del Verbo, ma avendolo generato e intrattenendosi sempre con lui » (II, 22).

Il testo di Teofilo comporta un riferimento preciso alla lingua filosofica: l'opposizione ἐνδιάθετος e προφορικός. Questo ricopre infatti il duplice senso di λόγος che significa ad un tempo ragione e parola, *ratio* e *sermo*. Di solito si attribuisce questa terminologia agli stoici; in realtà essa compare in Filone e non è mai applicata da lui, né da alcun autore precristiano, al Logos divino [16]; sembra dunque che derivi da un linguaggio filosofico comune. Essa non implica alcun riferimento allo stoicismo; sono gli scrittori cristiani che l'utilizzeranno per esprimere la loro teologia del Logos [17], e Teofilo è il piú deciso a farlo. Essa esplicita chiaramente l'idea che trovavamo in Giustino e Atenagora. Vi sono due stati del Logos: esiste eternamente in Dio, come suo pensiero e suo consiglio, ma senza sussistenza distinta, ed è proferito, generato in una sussistenza propria, prima della creazione e in vista di questa [18].

È notevole che Teofilo sviluppi la sua dottrina nel secondo passo che abbiamo citato a proposito delle manifestazioni di Dio nell'Antico Testamento. Egli mostra che queste manifestazioni devono essere riferite al Verbo. In effetti Dio, Padre di tutte le cose, non può essere contenuto (ἀχώρητος) (*Ad Autol.*, II, 22). Giustino ragionava allo stesso modo: « Il Padre di tutte le cose non va in nessuna parte, nessun luogo può contenerlo, poiché lui era prima che il mondo fosse fatto » (*Dial.*, CXXVII, 2). Cosí il Verbo χωρητός si oppone al Padre ἀχώρητος. Ma lo studio che abbiamo fatto ci permette di comprendere meglio questa opposizione. Essa suppone innanzitutto che Dio nella sua unità e semplicità sia ad un tempo imparte-

[16] Cfr. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, cit., p. 511.
[17] L'idea è già in Giustino, *Dial.*, LXI, 2 e presso i Valentiniani (Ireneo, *Adv. haer.*, II, 28, 4-5).
[18] Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera Teologia*, cit., pp. 144-152.

cipabile e partecipabile, ad un tempo assolutamente altro dalla creazione, e potenza (δύναμις) da cui uscirà la creazione. È l'aspetto partecipabile di Dio, la sua δύναμις, che si costituirà in ipostasi nel Figlio. Cosí si spiega come l'opposizione tra il Dio nascosto e il Dio manifestato coincida con la distinzione tra il Padre e il Figlio, senza che l'unità della natura divina del Padre e del Figlio sia compromessa.

Rimane allora un'ultima questione. Il Figlio non è tratto dal nulla, come le creature: è generato dalla sostanza del Padre. È quanto dice Giustino: « Lui, il Verbo di Dio, è generato da Dio (ἐκ θεοῦ) in modo proprio (ἰδίως), diversamente dalla creazione ordinaria (κοινὴ γένεσις) (*I Apol.*, XXII, 1). Ma come concepire questa generazione? Troviamo qui delle spiegazioni che sono per molti aspetti notevoli. Giustino spiega che la generazione del Logos non toglie nulla al Padre: « Quando diciamo qualche parola, generiamo una parola, e ciò non è un'amputazione che diminuirebbe la parola che è in noi, proferendola. Come vediamo che da un primo fuoco se ne produce un altro, senza che sia diminuito il fuoco in cui l'altro si è acceso, ma lasciandolo lo stesso, cosí il nuovo fuoco che si è acceso si manifesta assai reale, senza avere diminuito quello da cui si è acceso » (*Dial.*, LXI, 2)[19].

Ciò è ripreso piú a lungo da Giustino in un contesto interessante. Si tratta di combattere degli uomini che dicono « che la potenza venuta dai pressi del Padre dell'universo per apparire ad Abramo e a Mosé, è chiamata Verbo, in quanto porta agli uomini i discorsi del Padre, ma che non si può né separare, né tagliare questa potenza del Padre, piú di quanto si possa tagliare o separare la luce del sole sulla terra dal sole che è nel cielo: quando tramonta, la luce sparisce. Cosí pure il Padre può, dicono loro, quando vuole, proiettare la propria potenza e, quando vuole, ricondurla a sé. È in questo modo, insegnano, che ha fatto gli angeli » (*Dial.*, CXXVIII, 2-3). Si vede bene l'opinione presa di mira: essa nega la sussistenza del Logos

[19] *Ibidem*, pp. 574-583.

come un'entità separata e non vede in lui che una manifestazione del Padre. Chi sono i personaggi presi di mira? Vi sono stati visti degli antenati di Sabellio e dei modalisti, ma sembra chiaro che il testo comporta delle allusioni a Filone, in particolare il paragone col sole e il carattere non sussistente degli angeli. Può trattarsi di Filone stesso, o dei giudei ellenisti, oppure di giudeo-cristiani ancora irretiti nel monoteismo giudaico.

La risposta di Giustino è notevole: « È stato dimostrato che vi sono degli angeli, che essi sono degli esseri permanenti e non si risolvono in ciò che li ha prodotti; e questa potenza, che la parola profetica chiama pure Dio e angelo, non è soltanto nominalmente distinta dal Padre, come la luce lo è dal sole, ma è qualcosa di distinto numericamente » (*Dial.*, CXXVIII, 4)[20]. Giustino riprende quindi le stesse immagini di piú sopra: « Questa potenza è stata generata dal Padre con la sua potenza e la sua volontà, non per amputazione (ἀποτομή), come se l'essenza (οὐσία) del Padre fosse stata divisa (ἀπομεριζομένη), come tutte le altre cose che, quando sono separate e tagliate, non sono le stesse che prima di essere tagliate » (CXXVIII, 4). Si noti che il Logos è generato dalla volontà del Padre, il che fa della generazione un atto libero. Ma l'idea è innanzitutto di mostrare che si tratta di una generazione spirituale che si oppone alla generazione materiale, la quale implica divisione[21].

Teofilo scrive che Dio, « generando il Verbo, non è privato del suo Verbo » (*Ad Autol.*, II, 22), ma soprattutto Taziano riprende il tema in dipendenza da Giustino: « Per volontà (la potenza) sorse dalla semplicità di Dio come Logos. E il Logos che non viene avanti invano, è la prima opera (ἔργον) del Padre. È lui che è il Principio (ἀρχή) del mondo. Egli proviene da una distribuzione (μερισμός), non da una separazione (ἀποκοπή). In effetti,

[20] Sulla distinzione « numerica » tra il Padre e il Figlio cfr. *Dial.*, LXII, 2; LVI, 11; CXXIX, 4.

[21] Sul carattere libero della generazione del Verbo in Giustino cfr. G. Aeby, *Les missions divines de Saint Justin à Origène*, cit., p. 12.

ciò che è separato è tolto dal primo, ma ciò che è distribuito suppone una dispensazione (οἰκονομία) istantanea e non produce alcuna deficienza in ciò da cui è tratto » (*Or. ad Graec.*, 5). Si ritrovano qui le idee di Giustino, ma Taziano oppone μερισμός a ἀποκοπή, mentre Giustino li identifica. Si osservi pure la nozione di οἰκονομία applicata alla Trinità, che avrà una grande importanza in seguito. Essa indica che l'unica divinità è posseduta dalle persone divine senza che alcuna cessi di possederla integralmente. Ciò conduce già ad una teologia avanzata [22].

Taziano riprende quindi l'immagine delle torce di Giustino, notando, come Teofilo, che la generazione del Logos non priva Dio del Logos. Fa poi allusione al logos proferito che non priva colui che parla del suo Logos interiore. Aggiunge che « come, parlando, egli cerca di organizzare la materia confusa che è nei suoi uditori, così il Logos, generato nel principio, genera a sua volta la sua opera (ἔργον), organizzando la materia, la creazione che vediamo ». Si noti un aspetto caratteristico: il Logos organizza la materia, non la crea. Ciò appariva in Giustino e Atenagora, nel che essi dipendono dal platonismo medio per il quale la materia è un'ἀρχή. Ma Taziano corregge Giustino: « La materia non è senza principio (ἀρχή) »; suo principio è « il Creatore dell'universo ». Così per Taziano è il Padre che crea la materia e che proferisce il Logos per organizzarla [23].

2. *Ireneo*

I testi trinitari di Ireneo sono numerosi, ma di parecchi tipi. Da una parte si trovano in lui delle formule di strut-

[22] Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera Teología*, cit., pp. 584-603; in particolare sul termine μερισμός Elze osserva che esso si trova presso Albino in un altro contesto (*Tatian und seine Theologie*, cit., p. 77). Cfr. pure R. M. Grant, *Studies in the Apologists*, cit., pp. 126-127, il quale mostra che la distinzione fatta da Taziano deriva dalle categorie grammaticali.

[23] Cfr. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., p. 80.

tura trinitaria; le abbiamo esaminate a proposito della tradizione. Sul piano propriamente teologico alcuni testi fanno allusione alle relazioni fra le tre Persone. Cosí si trova la trilogia: « Il Padre è quello che unge, il Figlio è quello che è unto, lo Spirito l'unzione » (*Adv. haer.*, III, 18). Ma in modo generale Ireneo rifiuta le speculazioni su questo argomento. Cosí quando gli gnostici dicono che il Logos è prodotto dal Νοῦς, per analogia con le operazioni dello spirito umano, egli rifiuta tale analogia in nome di un principio che non è senza interesse: « Dio è tutto ragione. Colui dunque che attribuisce alla ragione (*mens*) di Dio un'emissione, fa di Dio un composto » (II, 28, 4). Occorre riconoscere che qui gli gnostici, se sono cattivi teologi, nondimeno sono piú teologi di Ireneo che si rifiuta di oltrepassare le formule bibliche. Dopotutto l'interesse di Ireneo non è qui, ma nella teologia del Verbo come Rivelatore, di cui è il grande dottore [24].

Come il Padre crea e conserva il mondo mediante il Figlio, cosí è pure per mezzo suo che egli si rivela. Ireneo prosegue il pensiero di Giustino sul Figlio come rivelatore del Padre, ma, meglio di lui, mostra l'uguale invisibilità del Padre e del Figlio col fatto della loro uguale trascendenza e uguale visibilità nella comunicazione che essi fanno di sé per amore [25]. La conoscenza di Dio è inaccessibile alle forze naturali dell'uomo, ma Dio può comunicargliela per amore. Questa conoscenza riguarda ad un tempo il Padre e il Figlio, ma è il Figlio il rivelatore del Padre. Infine nella conoscenza di Dio il mistero di Dio rimane sempre salvaguardato e questa conoscenza resta imperfetta.

Ireneo fa eco prima all'aspirazione dell'uomo alla visione divina: « È impossibile vivere se non si ha la vita; non si possiede la vita che partecipando a Dio; ora, parte-

[24] Cfr. G. Aeby, *Les missions divines de Saint Justin à Origène*, cit., pp. 44-64.

[25] Cfr. *Adv. haer.*, III, 29, 2: « Gli gnostici hanno disprezzato Dio stimandolo di poco valore, perché per amore si era fatto conoscere agli uomini, non secondo la sua sostanza e la sua grandezza, ma per la sua azione in noi ».

cipare a Dio è vedere Dio e gioire della sua bontà. Gli uomini vedranno quindi Dio per vivere, divenuti immortali mediante la visione e pervenienti sino a Dio » (*Adv. haer.*, IV, 20, 5-6). In effetti: « Coloro che vedono Dio sono in Dio e partecipano alla sua luce » (IV, 20, 5). Questa idea sembra collegarsi a Teofilo di Antiochia: la vita dell'uomo è vedere Dio, è partecipare alle realtà, trasformarsi in esse. Per Ireneo vedere Dio equivale ad essere divinizzato. L'aspetto della conoscenza e quello della vita sono totalmente uniti.

Ma vedere Dio è impossibile, poiché Dio è essenzialmente invisibile. Questo è il paradosso: la Scrittura ad un tempo ci annuncia che vedremo Dio e ci dice che è invisibile: « I profeti annunciavano in anticipo che Dio sarebbe stato visto dagli uomini; e il Signore stesso ha detto: Beati i cuori puri, perché vedranno Dio. Ma secondo la sua grandezza e la sua ammirevole gloria, nessuno vedrà Dio senza morire. Il Padre in effetti non può essere conosciuto. Ma secondo il suo amore (*dilectio* = ἀγάπη) e la sua benevolenza (*humanitas* = φιλανθρωπία), e poiché gli è tutto possibile, ha concesso pure questo a coloro che lo amano: di vedere Dio come i profeti l'avevano annunciato, perché le cose che sono impossibili agli uomini sono possibili a Dio (*Lc.* 18, 27). L'uomo infatti da se stesso non vede Dio, ma Dio, poiché lo vuole, si fa vedere dagli uomini, da quelli che vuole, quando e come vuole » (*Adv. haer.*, IV, 20, 5; cfr. pure IV, 20, 1).

Si vede che per Ireneo la trascendenza di Dio è integralmente salvaguardata. L'uomo non può conoscere Dio con le sue proprie forze, ma peraltro Dio può liberamente farsi conoscere da lui. Cosí ogni pretesa dell'orgoglio umano di conoscere Dio con le proprie forze è condannata e nello stesso tempo la conoscenza di Dio è un dono che Dio fa a coloro che lo amano. Ireneo svilupperà questa dottrina mostrandoci il ruolo del Verbo in questa comunicazione. Non si tratta piú dell'idea, che abbiamo incontrato in Giustino, che il Padre è essenzialmente invisibile e il Figlio visibile; per Ireneo il Padre e il Figlio sono

ugualmente inaccessibili alle forze umane e ugualmente accessibili, se essi vogliono manifestarsi. Ciò che è in questione non è quindi una differenza di natura tra il Figlio e il Padre, ma il riflesso nelle loro operazioni nel mondo delle relazioni trinitarie secondo le quali il Figlio è la manifestazione del Padre: Ireneo ripete qui la dottrina giovannea.

Ecco i testi: « E poiché è Dio che opera tutto in tutti, egli è per la sua natura e la sua grandezza, invisibile e ineffabile per tutte le sue creature, ma non sconosciuto; poiché, per mezzo del suo Verbo, tutte apprendono che c'è un solo Dio Padre che contiene tutte le cose, che dà a tutti l'essere, cosí com'è detto nel Vangelo: Dio non l'ha visto nessuno, ma il Figlio unico che è nel seno del Padre, gliel'ha fatto conoscere (*Gv.* 1, 18). Cosí sin dall'origine il Figlio del Padre rivela, poiché sin dall'origine è col Padre; è lui che ha fatto vedere al genere umano la visione dei profeti e i diversi carismi, e i suoi ministeri e la glorificazione del Padre suo, tutto ciò secondo una concatenazione e un ordine, in tempo utile. Egli è stato fatto dispensatore della gloria paterna in vista dell'utilità degli uomini. Per questo ha compiuto tutta questa economia (*dispositiones* = οἰκονομίας), mostrando Dio agli uomini, presentando l'uomo a Dio, preservando l'invisibilità del Padre, per timore che l'uomo non venisse a disprezzare Dio e affinché avesse sempre da progredire, ma peraltro rendendo Dio visibile agli uomini con numerose teofanie, per timore che l'uomo, mancando totalmente di Dio, cessasse di esistere. Perché la gloria di Dio è l'uomo vivente, e la vita dell'uomo è la visione di Dio. E se la manifestazione di Dio mediante la creazione dà la vita a tutti coloro che vivono sulla terra, quanto piú la manifestazione del Padre, che si fa tramite il Verbo, comunica la vita a coloro che vedono Dio » (*Adv. haer.*, IV, 20, 6-7).

Questo testo incomparabile ci rivela tutto il pensiero di Ireneo: la filantropia divina che ha creato l'uomo perché viva; il ruolo del Verbo, per mezzo del quale questa economia si compie, che « sin dall'inizio è presente alla

creatura » e che, a poco a poco, rivela il Padre. Noteremo soprattutto come questa rivelazione, reale, non sia totale e come il Verbo, rivelatore del Padre, preservi nello stesso tempo la sua invisibilità; e ciò per una ragione duplice. Con questo, da una parte la trascendenza divina è sempre salvaguardata; bisogna che Dio rimanga sempre il maestro e l'uomo il discepolo. Ireneo vede ciò prolungarsi sino nella vita eterna. « Se anche in questo mondo creato ci sono delle cose che Dio si riserva e altre che la nostra scienza può raggiungere, è sorprendente che tra i problemi che la Scrittura solleva — dal momento che l'intera Scrittura è spirituale — ve ne siano di quelli che possiamo risolvere con la grazia di Dio, ma ve ne siano pure di riservati a Dio, non soltanto in questo mondo, ma anche nel mondo futuro, affinché Dio abbia sempre da insegnare e l'uomo sempre da imparare da Dio » (*Adv. haer.*, II, 28, 3).

L'altra ragione che Ireneo dà della persistenza del mistero in Dio è che l'« uomo abbia sempre da progredire ». L'idea è fondamentale: si ritroverà in Gregorio di Nissa. Ireneo le dà la sua fonte piú profonda. Se il rapporto essenziale dell'uomo con Dio è quello della grazia e del rendimento di grazie, bisogna che Dio dia sempre e che l'uomo riceva sempre: altrimenti vi sarebbe nell'uomo una sorta di sufficienza, non ci sarebbe piú la comunicazione dei beni. E ciò anche per un'altra ragione, piú metafisica, che l'essenza dell'uomo è di divenire, mentre quella di Dio è di essere, e dunque che il progresso è costitutivo della natura dell'uomo. Leggiamo in Ireneo: « Dio differisce dall'uomo per il fatto che Dio agisce, mentre l'uomo diviene; e cosí colui che agisce è sempre lo stesso, colui che diviene deve ricevere un inizio, un mezzo, una crescita. Dio agisce bene e l'uomo diventa bene. E Dio è perfetto in tutto, uguale e simile a se stesso, essendo tutto luce, tutto spirito, tutto sostanza e fonte di tutti i beni; e l'uomo riceve progresso e crescita verso Dio. E come Dio è sempre lo stesso, cosí l'uomo che si trova in Dio progredirà sempre verso Dio. E né Dio cessa mai di essere bene-

fico e di arricchire l'uomo, né l'uomo di ricevere il beneficio e di essere arricchito da Dio. Ricettacolo della sua bontà e strumento della sua gloria, l'uomo rende grazie a colui che l'ha fatto » (*Adv. haer.*, IV, 11, 2)[26].

Ireneo mostra quindi il ruolo del Verbo come rivelatore del Padre: « Nessuno può conoscere il Padre se non mediante il Verbo di Dio, cioè se il Figlio non lo rivela; né il Figlio, se non per il beneplacito del Padre. Il Figlio compie il beneplacito del Padre. Il Padre invia, il Figlio è inviato e viene. E il Padre, invisibile e incircoscrittibile quanto a noi, è conosciuto dal suo proprio Verbo e poiché è ineffabile, è costui che ce lo fa conoscere. A sua volta soltanto il Padre conosce il suo Verbo. Per questo con la sua stessa manifestazione il Figlio rivela la conoscenza del Padre. In effetti la manifestazione del Figlio è conoscenza del Padre: tutto infatti è manifestato per mezzo del Verbo. E affinché sappiamo che il Figlio che viene è quello stesso che procura a quanti credono in lui la conoscenza del Padre, egli diceva ai suoi apostoli: Nessuno conosce il Padre se non il Figlio, né alcuno conosce il Figlio se non il Padre e coloro ai quali il Figlio l'ha rivelato » (*Adv. haer.*, IV, 6, 3).

Questa rivelazione del Padre tramite il Figlio costituisce un'economia permanente: « È per mezzo del Verbo divenuto visibile e palpabile che il Padre si mostrava anche se tutti non credevano in lui. Ma tutti hanno visto il Padre nel Figlio. In effetti il Padre del Figlio è invisibile, ma il Figlio del Padre è visibile » (*Adv. haer.*, IV, 6, 6).

E Ireneo continua: « Il Figlio, amministrando tutto per il Padre, conduce tutte le cose al loro termine dall'inizio alla fine, e senza di lui nessuno può conoscere Dio. In effetti, la conoscenza del Padre è il Figlio e la conoscenza del Figlio nel Padre è rivelata dal Figlio. Per questo il Signore diceva: Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e coloro ai quali il Figlio l'avrà rivelato. Non lo dice al fu-

[26] Ciò è stato visto da G. Wingren, *Man and the Incarnation*, London, 1959, pp. 7, 33.

turo, come se il Verbo avesse cominciato soltanto a manifestare il Padre quando è nato da Maria, ma è presente alla totalità del tempo. Sin dall'inizio in effetti il Figlio, presente alla sua creazione, rivela a tutti il Padre, a coloro cui vuole, quando vuole e come vuole. Ed è per questo che per tutti non c'è che un solo Padre, un solo Figlio e un solo Spirito » (*Adv. haer.*, IV, 6, 7).

Un altro carattere della teologia di Ireneo è il posto dato allo Spirito santificatore accanto al Verbo rivelatore. La creazione è piú particolarmente riferita al Padre, la rivelazione al Figlio, la santificazione allo Spirito. La santificazione in effetti è il compimento del disegno di Dio; ora, lo Spirito è colui che conduce il disegno sorto dal beneplacito del Padre, compiuto sostanzialmente dal Figlio, al suo termine. Con ciò pure la diversità delle appropriazioni comporta una certa successione. Lo Spirito è dato per ultimo, poiché è per lui che il disegno di Dio raggiunge il suo termine. Ora, questo termine è l'adozione divina, perciò, come abbiamo visto, Ireneo segue Paolo presentando lo Spirito come colui « nel quale possiamo dire: Abba, Padre » (*Rom.* 8, 15-16).

Questa effusione dello Spirito come termine dell'opera divina è spesso presentata da Ireneo. Il Figlio riceve lo Spirito dal Padre per comunicarlo: « Il Padre porta ad un tempo la creazione e il suo Verbo, ed il Verbo portato dal Padre dà lo Spirito a tutti, secondo che lo vuole il Padre: ad alcuni come conviene all'essere creato che è opera di Dio; ad altri come conviene a degli adottati che sono dei figli di Dio. E cosí si manifesta un solo Dio Padre che è al di sopra di tutte le cose e per mezzo di tutte le cose e in tutte le cose. Al di sopra di tutte le cose il Padre, ed è lui che è il capo di Cristo; per mezzo di tutte le cose il Verbo, ed è lui il capo della Chiesa; in noi tutti lo Spirito, ed è lui l'acqua viva che il Signore dà a tutti coloro che credono in lui con una fede vera e che lo amano » (*Adv. haer.*, V, 18, 2). Si osservi che l'azione dello Spirito è già presente nella creazione, ma l'accento è posto sulla santificazione.

Ciò è piú marcato ancora altrove: « Il Signore ha promesso per mezzo dei suoi profeti di espandere il suo Spirito negli ultimi tempi sui suoi servi e le sue serve. Per questo egli è disceso sul Figlio di Dio, divenuto Figlio dell'uomo, abituandosi con lui ad abitare nel genere umano ed a riposare sugli uomini ed a dimorare nella creatura di Dio, compiendo in loro la volontà del Padre e rinnovandoli dalla vecchiaia nella novità di Cristo. Pure per questo il Signore ha promesso di inviare il Paraclito per adattarci a Dio. Come della farina secca non può formare una pasta senza umidità, né un solo pane, cosí noi pure, che siamo molti, non possiamo diventare uno nel Cristo senza l'acqua che viene dal cielo. È questa che il Signore ha ricevuto come un dono del Padre e che lui stesso ha distribuito a coloro che partecipano a Lui, inviando lo Spirito Santo nel mondo intero » (*Adv. haer.*, III, 17, 1-2).

Si osservi in questi testi la sicurezza di un linguaggio teologico in parte tratto dal Nuovo Testamento, da Matteo, da Giovanni, da Paolo, ma che riprende i testi raggruppandoli con uno stile che porta l'accento proprio di Ireneo. Si noti il movimento della comunicazione della grazia che il Padre dà al Figlio e che il Figlio diffonde sulla Chiesa, e che è lo Spirito. È la teologia del discorso dell'ultima Cena, con un'esplicazione piú grande della grazia. Ma esiste un altro gruppo che segue l'ordine ascendente dell'ascensione dell'uomo verso Dio. E allora è lo Spirito che conduce l'uomo al Figlio e il Figlio che lo dà al Padre: « I presbiteri, discepoli degli apostoli, descrivono cosí il cammino di coloro che sono salvati e i gradi della loro ascensione: mediante lo Spirito essi salgono al Figlio, e mediante il Figlio al Padre, e il Figlio rimette infine la sua opera al Padre, cosí come ha detto l'apostolo (*I Cor.* 15, 24) » (*Adv. haer.*, V, 36, 2). O ancora: « Alla fine il Verbo del Padre e lo Spirito di Dio, uniti all'antica sostanza modellata in Adamo, hanno reso l'uomo vivo e perfetto, che coglie il Padre perfetto. In effetti Adamo non è mai sfuggito dalle mani di Dio. Per questo alla fine, non per volontà della carne, né per volontà dell'uomo, ma per il

beneplacito del Padre, le sue mani hanno terminato di comunicare la vita all'uomo perché sia ad immagine e somiglianza di Dio » (V, 1, 3).

Questa prospettiva non è vera soltanto per l'ascensione dell'uomo individuale, ma pure per l'intera umanità. Cosí con una presentazione esattamente inversa a quella che Ireneo proponeva poco fa, si può riferire l'Antico Testamento allo Spirito, il Nuovo Testamento al Figlio, il regno futuro al Padre: « Dio si è manifestato dapprima mediante lo spirito di profezia; si è mostrato poi nel Figlio per mezzo dell'adozione; infine sarà visto nel regno dei cieli, paternamente; lo Spirito preparando l'uomo nel Figlio di Dio, il Figlio di Dio conducendolo al Padre, il Padre dandogli l'incorruttibilità in vista della vita eterna » (*Adv. haer.*, IV, 20, 5). Cosí appare chiaro che le tre Persone sono sempre insieme in tutte le opere di Dio, agendo secondo il loro modo proprio, ma manifestando aspetti diversi secondo la prospettiva nella quale ci si colloca.

Un ultimo aspetto tratto dalla *Dimostrazione* raccoglie i due movimenti ascendente e discendente: « Quando siamo rigenerati dal battesimo nel nome delle tre Persone, siamo arricchiti in questa seconda nascita dei legami che sono in Dio Padre, per mezzo del Figlio suo, con lo Spirito Santo. Poiché coloro che sono battezzati ricevono lo Spirito di Dio che li dà al Verbo, cioè al Figlio, e il Figlio li prende e li offre al Padre suo e il Padre comunica loro l'incorruttibilità. Cosí dunque senza lo Spirito non si può vedere il Verbo di Dio e senza il Figlio nessuno può pervenire al Padre; poiché la conoscenza del Padre è il Figlio e la conoscenza del Figlio di Dio si ottiene per mezzo dello Spirito Santo; ma è il Figlio che per funzione distribuisce lo Spirito, secondo il beneplacito del Padre, a coloro che il Padre vuole e come il Padre vuole » (*Dem.*, 7).

3. *Clemente Alessandrino*

Se si confronta la teologia del Verbo in Clemente e negli apologisti, il primo aspetto che appare è l'importanza che nel primo assume la designazione del Verbo, λόγος. Questa non è estranea agli apologisti, cionondimeno essi parlano di preferenza del « Figlio ». Al contrario, in Clemente λόγος diviene la designazione privilegiata, il che sembra dovuto a ciò che costituisce l'apporto proprio di Clemente, l'influenza di Filone Alessandrino, che rappresenta, col Nuovo Testamento e col platonismo medio, l'elemento essenziale della sua teologia del Verbo. Ora, è un carattere proprio dell'opera di Filone l'importanza che vi assume il Logos. Egli prende il termine a prestito dallo stoicismo, ma lo traspone in una prospettiva platonica. La parola designa in lui ad un tempo la ragione immanente di Dio, il mondo delle idee e l'anima del mondo.

Troviamo una testimonianza caratteristica di questa filiazione nell'inizio del *Protrettico*. Clemente mostra come il Verbo ha organizzato (ἐκόσμησε) l'universo (I, 5, 1), e scrive: « Questo canto puro che sostiene (ἔρεισμα) l'universo ed armonizza (συμφωνία) tutti gli esseri, dopo aver distribuito (διαταθέν) dal centro alle estremità (τὰ πέρατα) e dalle estremità (τὰ ἄκρα) al centro, ha regolato (ἡρμόσατο) questo universo, secondo la volontà paterna... Egli è il Verbo (λόγος) di Dio » (I, 5, 2). È chiaro che questo testo si ispira lontanamente all'anima del mondo platonica. Nel *Timeo*, Platone presenta l'anima del mondo « estesa (ἔτεινεν) attraverso l'universo » (34b), « dal centro sino alle estremità » (36e), e « armonizzante (ἡρμόττετο) » (36e) questo. Ciò è ripreso da Albino: « L'anima (del mondo) si estende (ταθείσης) dal centro sino alle estremità (τὰ πέρατα). Essa lo mantiene legato e unito (συνδεῖν, συνέχειν) » (*Epit.*, XIV, 2).

Il termine λόγος non appare né in Platone, né in Albino, ma Filone, in un passo in cui si ispira visibilmente al *Timeo*, identifica l'anima del mondo e il λόγος: « È il Verbo (λόγος) eterno di Dio, che è il sostegno (ἔρεισμα)

solidissimo e incrollabile dell'universo. Questo si estende (ταθείς) dal centro alle estremità (τὰ πέρατα) e dalle estremità (τὰ ἄκρα) al centro. Il Padre che l'ha generato (γέννησας) ne ha fatto il legame (δεσμός) irrefragabile dell'universo » (*De plant.*, 2, 8-9). È chiaro che il testo dipende da Platone; d'altronde il seguito, che fa allusione all'ordine degli elementi, si riferisce direttamente a *Tim.*, 32b. Peraltro il paragone con Clemente mostra la dipendenza letterale di quest'ultimo in rapporto al suo modello.

Detto ciò, la teologia del Verbo in Clemente è nel suo insieme la stessa degli apologisti. In lui si ritrova il loro tema principale, il legame della generazione del Verbo, preesistente come pensiero immanente di Dio, con la creazione del mondo. Il solo testo che potrebbe suggerire l'idea di una generazione eterna non ci è trasmesso che in una traduzione latina della cui interpretazione non conviene fidarsi [27]; gli altri sono unanimi: « Il Figlio è chiamato Logos, portando lo stesso nome, ma non è lui che si è fatto carne; non è il Logos paterno, ma una virtú di Dio e come un'emanazione del suo Logos; essa è divenuta intelligenza ed ha abitato nel cuore degli uomini » (*Ges.*, III, 202). Questo frammento, che è sicuramente autentico, perché tutte le sue espressioni sono di Clemente, ci pone improvvisamente in presenza della teologia del Verbo in ciò che essa ha di piú eccessivo.

Questo testo è stato talvolta interpretato come l'esistenza per Clemente di due Logoi; tale interpretazione è stata rifiutata da R. P. Casey [28]. È proprio lo stesso Logos che è il Logos paterno e che si è fatto carne. Ma ciò che il testo afferma assai chiaramente è che il Logos paterno preesistente, in relazione col suo ruolo nel mondo, diviene Figlio e prende cosí una sussistenza nuova. Ritroviamo la difficoltà della teologia degli apologisti, cioè che se il Logos nella sua realtà intrinseca è coeterno a Dio, la sua perso-

[27] Cfr. H. A. Wolfson, *Clement of Alexandria on the Generation of the Logos*, in « CH », XX (1952), pp. 79-81.

[28] *Clement and the Two Divine Logoi*, in « JTS », XXV (1924), pp. 43-56.

nalità apparirà come legata alla sua azione cosmologica. Come scrive bene Casey, ciò che Clemente distingue « è la ragione di Dio in virtú della quale egli è un essere ragionevole (ὁ πατρῷος λόγος), e la ragione attiva, che realizza i suoi disegni e riflette la sua volontà nella creazione »[29].

Ritroviamo la dottrina degli apologisti in cui il Verbo diviene il Figlio, cioè acquisisce una sussistenza propria, allo scopo di divenire lo strumento della creazione. Abbiamo qui un testo capitale per la teologia successiva, il piú prossimo alla verità, cosí come sarà precisata nel quarto secolo: « Il Logos si è fatto carne, non soltanto diventando uomo al momento della sua venuta quaggiú, ma ancora nel principio, quando il Logos nella sua costante identità (ἐν ταὐτότητι) è diventato Figlio, secondo la delimitazione (περιγραφή) e non per essenza (οὐσία). In modo ancora piú chiaro ed esplicito Paolo dice, in altri passi: Lui che è l'immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creazione. Con l'immagine del Dio invisibile egli designa il Figlio del Logos nella sua identità: primogenito di ogni creazione perché, generato senza che intervenga la passione (ἀπαθῶς), è divenuto il creatore dell'insieme della creazione » (*Exc. ex Theod.*, 19, 1-4).

Questo testo contiene numerose indicazioni notevoli. Si osservi in particolare l'opposizione tra l'identità di essenza fra il Figlio e il Padre, e la distinzione della « delimitazione ». Questa espressione è la piú precisa che la teologia impiegherà per designare la distinzione delle persone nella Trinità, prima della definizione per questo uso del termine ὑπόστασις in greco e *persona* in latino. Cosí pure la « generazione senza passione » è una buona espressione, ma rimane sempre la stessa idea di un momento precedente la creazione, in cui il Logos consustanziale al Padre acquista la περιγραφή senza cessare di essere consustanziale, e ciò in relazione con la creazione.

Clemente espone questa idea in parecchi passi, dove

[29] *Ibidem*, pp. 47-48.

appare chiaramente che Dio, essendo amore, ha voluto creare il mondo per darsi a lui ed ha proferito il suo Verbo per manifestarsi al mondo: « Dio è amore ed è per amore che è diventato visibile a noi. E ciò che vi è di ineffabile in lui è il Padre; il grande segno che egli dà del suo amore è colui che ha generato da se stesso; e questo frutto nato dall'amore è l'amore (*Quis div. salv.* 37, 1-2). O ancora: « Dio ha manifestato la sua giustizia col suo Logos, che viene di lassú, per cui è diventato Padre. Poiché, prima di essere creatore, Dio era, ed era buono; ed è per questo che ha voluto essere Demiurgo e Padre, e la forza di questo amore è diventata il principio della giustizia » (*Paed.*, I, 9, 88, 2).

J. Lebreton scrive a proposito di quest'ultimo testo: « L'amore, fonte della fecondità divina, è una bellissima concezione che, piú tardi, illuminerà piú di un dottore sulla dottrina della Trinità. Cosí come si presenta qui, essa solleva un'obiezione molto forte: l'amore che Clemente esalta cosí, è quello del creatore per le sue opere, l'amore del Dio sconosciuto per questi esseri che non esistono ancora ed ai quali vuole rivelarsi; e il termine prodotto da questo amore di Dio è il Figlio. Riconosciamo qui il pericolo al quale era già esposta la teologia degli apologisti: la generazione del Figlio di Dio, riallacciata alla creazione del mondo come alla sua fine, si trova trascinata da essa nella contingenza e nel tempo » [30].

Altrove troviamo la concezione del Logos preesistente come pensiero immanente di Dio e generato da Dio come causa della creazione di cui porta in sé gli archetipi: « Il Verbo di Dio ha detto: Io sono la Verità. Quindi è per mezzo dello Spirito che Dio può essere contemplato. Ma, dice Platone, quali chiami tu veri filosofi? Coloro che vogliono vedere la verità. E nel *Fedro* egli parla della Verità come di un'idea. Ma l'idea è pensata da Dio, che i

[30] J. Lebreton, *La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*, in « RSR », XXXIV (1947), p. 156. Cfr. pure su questo testo A. Orbe, *Hacia la primera Teología*, cit., pp. 324-328; G. Aeby, *Les missions divines de Justin à Origène*, cit., p. 129.

barbari hanno chiamato Logos di Dio. Ora, il Logos procede (προελθών) come causa della creazione, poi genera se stesso, quando il Logos diviene carne, per poter essere visto » (*Strom.*, V, 3, 16, 1-5). Ritroviamo la parola προελθών, che si trovava in Atenagora e Taziano.

Ma l'interessante di questo passo è che vi vediamo in esercizio lo sforzo di interpretazione della Bibbia per mezzo della filosofia. Si tratta di sapere come conoscere la verità. Clemente parte da un'affermazione platonica: la Verità è l'idea; ma peraltro il Nuovo Testamento dice che la Verità è il Verbo: si devono dunque identificare l'« idea » platonica e il Logos « barbaro » (= cristiano). Questo pensiero, eternamente preesistente in Dio, come suo Verbo immanente, procede da lui per compiere l'opera della creazione ed in secondo luogo, nell'Incarnazione, si rende esso stesso visibile in modo che la conoscenza della verità, la vera filosofia, è la conoscenza del Verbo incarnato, che è la Verità nascosta in Dio manifestata [31].

Si osservi che la generazione del Figlio è messa in rapporto meno con la creazione del cosmo che con la manifestazione mediante il Figlio del mistero di Dio. Clemente infatti, l'abbiamo detto, è un mistico quanto un teologo. « Egli vuole conoscere Dio » scrive J. Lebreton « e non può sperare tale conoscenza che dal Logos, il maestro unico e l'unica luce » [32]. Il testo essenziale è qui quello giovanneo: « Nessuno ha mai visto Dio, ma il Figlio unico, che è nel seno del Padre, ce lo fa conoscere » (*Gv.* 1, 18). L'idea di Clemente: il Figlio ci fa conoscere il Padre, è dunque profondamente biblica, ma la spiegazione rimane esitante.

Il punto di partenza di Clemente rimane l'essenziale inconoscibilità di Dio: « È ciò che è invisibile e ineffabile che Giovanni chiama il seno di Dio: cosí alcuni (gli gnostici) l'hanno chiamato abisso (βυθός), poiché comprende e racchiude tutto nel suo seno, ed è inaccessibile e illimi-

[31] J. Lebreton, *La théologie de la Trinité*, cit., pp. 147-149.
[32] *Ibidem*, p. 169.

tato. Come si potrebbe esprimere ciò che non è genere, né differenza, né specie, né numero, né accidente o soggetto d'accidente? Non si può dire correttamente che egli è tutto, poiché il tutto rientra nella categoria della grandezza, né che ha delle parti, poiché l'uno è indivisibile. Se gli diamo un nome, è impropriamente che lo chiamiamo l'Uno, o il Bene, o il Padre, o Dio, o Signore. Non è per proferire un nome che diciamo tutto ciò, ma per impotenza ci serviamo di tutti questi bei nomi, affinché lo spirito possa, senza errare altrove, fissarvisi... Rimane quindi che si può conoscere l'inconoscibile solo per mezzo del suo Logos generato da lui » (*Strom.*, V, 12, 81. 3 - 82, 4).

Clemente riprende la dottrina dell'opposizione, in Dio, tra l'aspetto inconoscibile e l'aspetto conoscibile. Questa opposizione assai ricca, e d'altra parte giovannea, è suscettibile di una triplice interpretazione. Ci sarà quella di Palamas, che oppone l'οὐσία essenzialmente inconoscibile e le δυνάμεις conoscibili; c'è la concezione di Ireneo di una inconoscibilità naturale delle tre Persone, dell'essenza e delle potenze, ma di una comunicazione per grazia della conoscenza di tutta la Trinità, dell'essenza e delle potenze; v'è infine la concezione di Clemente, che continua d'altronde quella degli apologisti, e che ripartisce l'inconoscibilità tra il Padre e il Figlio.

Ciò appare in un testo come questo: « La faccia del Padre (che i piccoli contemplano) è talvolta il Figlio, talvolta quella parte comprensibile del Padre che essi contemplano nell'insegnamento del Figlio. Quanto al resto del Padre, esso rimane sconosciuto » (*Exc. ex Theod.*, 23, 5). Si vede l'opposizione tra ciò che è conoscibile in Dio ed è manifestato dal Figlio, e ciò che rimane inconoscibile, l'abisso del Padre. L'economia trinitaria secondo cui, procedendo il Figlio dal Padre, la manifestazione di Dio nelle sue opere esteriori conserverà lo stesso ordine — andando dal Figlio al Padre, senza che ciò implichi alcuna differenza di conoscibilità o di inconoscibilità — diventa una differenza d'aspetto in cui spetta al Padre essere incomprensibile e al Figlio essere comprensibile.

Tutto ciò rimane nella linea degli apologisti, ma su un punto Clemente presenta un tema nuovo dovuto all'influenza di Filone [33]. Cercando di dare una giustificazione metafisica del fatto che il Padre è inconoscibile ed il Figlio manifestato, egli spiega che ciò accade perché il Padre è assolutamente uno, mentre il Figlio comporta una certa molteplicità: « Essendo Dio indimostrabile, non può essere oggetto di scienza, ma il Figlio è Sapienza, Scienza, Verità e tutto ciò che è simile. Egli è suscettibile di dimostrazione e di discorso. Tutte le potenze dello Spirito, raccolte in una sola realtà, convergono in un solo essere, il Figlio. Egli è infinito nell'enumerazione delle sue potenze. E il Figlio non è completamente uno, in quanto uno (ἕν ὡς ἕν), né completamente molteplice, in quanto parti (πολλὰ ὡς μέρη), ma in qualche modo l'Uno-tutto (ὡς πάντα ἕν)... Per questo è chiamato Alpha e Omega » (*Strom.*, IV, 25, 156, 1-2). L'opposizione tra il conoscibile e l'inconoscibile è ricondotta ad un'altra opposizione: quella tra l'uno e il molteplice. È chiara la concezione di Clemente: tra l'Uno puro, che è il Padre, e il molteplice puro, che è il mondo, v'è un ordine intermedio, quello dell'uno-molteplice, che è quello del Logos. La contaminazione filosofica è evidente.

Ciò che sorprende, d'altronde, è che per Filone, come per Clemente, il problema è piú spirituale che metafisico. L'itinerario è quello del ritorno dell'anima a Dio, che si effettua a partire dalla molteplicità del mondo verso l'unità primordiale, ed è il Logos che opera l'unificazione della molteplicità. Ciò è assai chiaro nel testo di Clemente, il quale termina infatti: « Il Logos è il cielo di tutte le potenze raccolte e unificate. Per questo credere in lui e per mezzo di lui è divenire uno, essendo unito a lui indissolubilmente » (IV, 25, 156, 2 - 157, 2) [34]. Ma è qui precisamente che la mistica cristiana e il mistero platonico si oppongono. Il mistero cristiano non è quello di un'unità

[33] Cfr. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, cit., pp. 157-158.

[34] Cfr. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, cit., pp. 41-44.

primordiale verso la quale la Trinità sarebbe un gradino; è la realtà paradossale della Trinità — cioè l'Amore — che appartiene alla struttura dell'Essere.

Ne risulta che, se il Figlio è considerato da una parte come appartenente alla sfera di Dio, d'altro canto può essere posto in quella delle realtà intelligibili, di cui è la piú elevata. È il tema di Clemente nel libro VII degli *Stromata*: « Nelle cose intelligibili occorre onorare prima di tutto colui che è piú anziano nell'ordine della generazione, il principio intemporale e senza principio, primizia degli esseri, il Figlio. Da lui apprendiamo a conoscere la causa trascendente (ἐπέκεινα), il Padre dell'universo, il piú antico e il piú caritatevole di tutti, che non è comunicabile con la parola, ma riverito nell'adorazione e nel silenzio, in un santo timore, ed enunciato dal Signore, per quanto è possibile ascoltarlo, a coloro che si pongono alla sua scuola » (*Strom.*, VII, 2, 2, 2-3).

Si vede bene in questo passo che il Figlio appare allineato, in opposizione al Padre, nell'ordine delle cose intelligibili. Certo tra queste cose egli occupa il primo posto; vi è una trascendenza del Figlio rispetto a tutte le cose create. Clemente afferma piú oltre: « La natura del Figlio è la piú perfetta, la piú santa, la piú signorile, la piú prossima all'unico Onnipotente. È la suprema eccellenza che dispone tutto secondo la volontà del Padre che governa tutto perfettamente... Tutto l'esercito degli angeli e degli dei gli è sottomesso » (*Strom.*, VII, 2, 5, 3-6). Certo Clemente considera il Logos paterno come eterno e consustanziale.

Ma in quanto è generato come Figlio, egli appare come il primo tra gli altri, è annoverato fra gli intelligibili, è soltanto « piú anziano nell'ordine della generazione », è « primizia degli esseri », è solamente « la natura piú vicina all'unico Onnipotente ». Il Padre è la « causa trascendente » e il « solo Onnipotente ». Siamo nella linea di una concezione gerarchica in cui il Logos appare come il vertice della serie delle creature intelligibili, trascendendole infinitamente, ma a sua volta trasceso dal Padre. È questa

visione delle cose che Origene prenderà a prestito da Clemente e che sboccherà nel suo subordinazionismo.

D'altra parte in Clemente stesso incontriamo questa scala ascendente in cui il Logos rappresenta il grado piú alto. Cosí leggiamo negli *Excerpta*: « Né gli esseri spirituali ed intelligenti, né gli arcangeli, né i protoctisti e neppure — bisogna riconoscerlo — il Figlio stesso sono senza forma, senza contorno, senza figura e senza corpo, ma lui pure ha una forma propria e un corpo in proporzione della sua preminenza su tutti gli esseri spirituali, cosí come i protoctisti hanno dei corpi in proporzione della loro preminenza sugli esseri che sono ad essi inferiori... Come in confronto dei corpi di quaggiú, i corpi (dei protoctisti) sono incorporei e senza forma, cosí in confronto al Figlio, sono dei corpi misurati e sensibili, e cosí pure il Figlio confrontato al Padre » (*Exc. ex Theod.*, 10, 1-2; 11, 3-4).

In questo passo le parole « forma », « figura », « corpo » sono sinonimi. Non si tratta di una materia inferiore, ma soltanto di una determinazione. Cosí Clemente usa il termine περιγραφή. Scrive piú sopra: « Da una parte il monogeno, il principio razionale nel senso proprio, è dotato di una forma (ἰδέα) propria, di una determinazione (οὐσία) propria, estremamente pura, assolutamente sovrana; ed egli gode direttamente (προσεχῶς) della virtú (δύναμις) del Padre; dall'altra i protoctisti, benché numericamente distinti e ciascuno definito (περιώρισται) e delimitato (περιγέγραπται), manifestano la loro unità e la loro uguaglianza » (*Exc. ex Theod.*, 10, 3).

Si osservi pure che soltanto la περιγραφή permette di essere nominata. Scrive Clemente dei protoctisti: « Come sarebbero enunciati i loro diversi nomi, se questi esseri non fossero determinati (περιγεγραμμένα) dalla loro figura, dalla loro forma e dai loro corpi? » (11, 2). Ora, egli ha detto che colui che è senza figura (ἀσχημάτιστον) non potrebbe avere viso (πρόσωπον) (11, 2), e dirà che il Figlio è la faccia del Padre (12, 1; cfr. pure *Paed.*, I, 7, 57, 2; *Strom.*, V, 6, 34, 1). Si vede che a sua volta il nome è legato alla determinazione. Il Padre è ἀνωνόμαστον. Ci si ricor-

derà che il Figlio è il Nome del Padre per il *Vangelo di Verità* [35]. E così pure il viso (πρόσωπον) designa l'esistenza personale. È già il significato che il termine avrà nel quarto secolo. Ora, il Padre non potrebbe avere πρόσωπον, né potrebbe essere il protagonista di un dialogo.

Così la generazione del Figlio appare proprio come il primo passo con cui Dio limita la propria infinità per compiere l'opera creatrice. Essa è la prima tappa verso l'Incarnazione. Ciò è così vero che Clemente giunge sino ad accostare i due processi: « Il Logos è diventato carne, non soltanto divenendo uomo al momento della sua venuta quaggiú, ma ancora nel principio, quando il Logos, nella sua costante identità (ἐν ταὐτότητι) è diventato Figlio secondo l'individualità (περιγραφή) [36] e non secondo l'essenza (κατ' οὐσίαν). Ed è ancora diventato carne parlando per mezzo dei profeti » (*Exc. ex Theod.*, 19, 1). Questo testo è di una notevole chiarezza: esso oppone nel Figlio la ταὐτότης, l'identità di essenza col Padre, che lo fa un Dio unico con lui, e la περιγραφή con la quale, divenendo un soggetto, acquisisce una delimitazione che il Padre non ha e che lo distingue dal Padre, non come un'essenza da un'essenza, o, come una persona da una persona, ma come una persona da ciò che trascende la persona.

È quanto troviamo piú oltre: « Egli ha preso la forma dello schiavo, non soltanto la sua carne, al momento della sua venuta, ma anche la sua sostanza (οὐσία) in quanto soggetto personale (ἐκ τοῦ ὑποκειμένου): poiché la sostanza è schiava in quanto passiva e sottomessa (ὑποκειμένη) alla causa attiva e principale » (*Exc. ex Theod.*, 19, 5). Qui vediamo apparire un'altra idea: la persona, in quanto ὑποκείμενον, soggetto, implica una passività; essa è ciò che riceve. In quanto riceve la sua essenza dal Padre ed è generato non dal nulla, ma dall'essenza del Padre, il Figlio gli

[35] « Il Padre è ineffabile e inesprimibile, tanto che non ha detto lui stesso il Nome » (39). Ora, « il Nome è il Figlio » (38).

[36] Traduco περιγραφή con « individualità » e non con « delimitazione ». Cfr. l'eccellente commento di questo passo e del successivo di A. J. Festugière, *Notes sur les Extraits de Théodote*, in « VC », III (1949), pp. 199-202.

è consustanziale; ma in quanto questa essenza è ricevuta, egli è costituito in soggetto, cosa che non è il Padre, il quale è origine.

Si ha la sensazione che il pensiero di Clemente giri attorno ad un oggetto che non giunge a cogliere, che aderisca alla sua verità, ma che il linguaggio sia insufficiente. Sono i termini ad essere difettosi, inficiati da connotazioni che li rendono inadeguati all'oggetto; il pensiero li supera, ma non può liberarsene completamente. Pochi testi danno maggiormente il senso del travaglio teologico proprio che deve informare delle parole che avevano altre applicazioni, per far loro esprimere una realtà nuova. Clemente coglie la relazione tra il Padre e il Figlio, come generante e generato, nell'unità dell'essenza, ma, cosa strana, la sua principale difficoltà è di riconoscere al Padre il carattere personale, perché questo carattere in lui è inficiato da una περιγραφή, da una limitazione che lo rende incompatibile con l'abisso infinito dell'essenza divina nel suo essere stesso, benché essa possa volontariamente darsela, ed è ciò che costituisce la generazione.

Questi testi di Clemente ci danno senza dubbio la chiave della teologia degli apologisti e della sua propria. Sembra che ad essi sia mancata una categoria che non forniva loro la filosofia del tempo e che è quella di « persona ». L'esistenza individua implica per loro una limitazione, una περιγραφή, un σῶμα. Dio è essenzialmente ἀπερίγραφος, ἀσώματος, trascendente ogni individuazione. Il Logos acquista questa περιγραφή allo scopo di poter entrare in contatto con la creazione, di poter rendervisi presente. È chiaro, in questa prospettiva, che la περιγραφή, che il Logos acquisisce, essendone proferito, generato, è come una tappa della sua missione nel mondo. Egli diventa allora Figlio. È suscettibile di essere nominato, il nome designando la persona, ma il Padre è ἀνονώμαστος.

Ma ciò comporta un'altra conseguenza. Questa περιγραφή è proprio l'equivalente della nostra nozione di persona? Gli storici affermano che il Verbo impersonale e immanente acquista un'esistenza propria quando acquisisce

la περιγραφή, quando è proferito. Ma peraltro abbiamo visto che tutti i nostri autori affermano un'esistenza eterna del Logos, in quanto è il pensiero stesso del Padre. In questa esistenza eterna il Logos non ha περιγραφή, ma il Padre non ne ha di piú. Dal momento che la περιγραφή era considerata come una limitazione, essa non poteva essere attribuita al Logos nella sua eternità.

Si potrebbe quindi riassumere cosí la posizione dei nostri teologi: sul piano del Verbo eterno, tutti ammettono che il Padre ha eternamente un Logos, ma questo Logos, non piú del Padre, non ha esistenza individua, che implicherebbe limitazione. Sul piano dell'azione creatrice il Logos acquista questa esistenza individua, questa περιγραφή che ne fa lo strumento del Padre trascendente per la sua azione nel mondo. Il Logos non cessa tuttavia di essere consustanziale al Padre. La sua individuazione è il primo dei passi della sua azione. Peraltro egli era eternamente distinto dal Padre, l'abbiamo visto. Ma il fondamento di questa distinzione non era trovato. Solo piú tardi si comprenderà che questo fondamento è la sua relazione stessa col Padre e che è tale relazione a costituirlo come persona distinta.

4. *Origene*

Origene, grazie al genio speculativo che gli è proprio, ha fatto progredire considerevolmente la teologia della Trinità, a cui dedica lunghe esposizioni nel *De principiis* (I, 1-3) e nel *Commento su Giovanni*. Origene si colloca in continuazione di Giustino e di Clemente, ma ha colto la principale difficoltà presentata dal loro pensiero: la generazione del Figlio appariva come una sortita (προβολή) del Logos eterno impersonale in vista della creazione del mondo. Cosí il Figlio non esisteva eternamente nella sua propria sostanza, e peraltro l'acquisizione di questa sostanza propria sembrava farne la prima delle creature e mettere in causa la sua divinità.

Origene se ne è reso conto chiaramente: « Molti di coloro che si dicono amici di Dio, per timore di professare due dei, cadono in empie dottrine; oppure, negando che il Figlio è un'individualità (ἰδιότης) diversa da quella del Padre, dicono che colui che chiamano Figlio è Dio, soltanto in quanto nome, oppure, negando la divinità del Figlio, pongono la sua individualità (ἰδιότης) e la sua essenza (οὐσία) come fossero altre da quelle del Padre nella sua delimitazione (περιγραφή) » (*Comm. in Ioh.*, II, 2, 16). Ciò riassume la posizione di fronte alla quale si trova Origene e che non trova un termine mediano tra l'unità indifferenziata del Logos nella sua esistenza eterna e la περιγραφή, che lo costituisce come la prima delle creature nella sua generazione.

A tale questione Origene risponde con fermezza nel *Colloquio con Eraclide*, che rappresenta appieno la posizione comune e le difficoltà che essa sollevava: « Manteniamo con gli uni la dualità e nello stesso tempo introduciamo con gli altri l'unità. E così da una parte non cadiamo nell'opinione di coloro che si sono separati dalla Chiesa per cadere nell'illusione della monarchia, sopprimendo il Figlio e togliendolo al Padre, sopprimendo effettivamente ad un tempo il Figlio e il Padre; e non cadiamo neppure in un'altra empia dottrina, quella che nega la divinità di Cristo » (4; Scherer, 127).

Così Origene afferma nettamente i due punti cardinali della teologia trinitaria. Da una parte egli difende la divinità del Verbo, più nettamente ancora di quanto non facessero i suoi predecessori, sebbene questo punto non sia mai stato veramente minacciato. Così il Figlio condivide l'invisibilità di Dio: « Egli è l'immagine invisibile del Dio invisibile... Questa immagine comprende l'unità di natura e di sostanza del Padre e del Figlio » (*Comm. in Ioh.*, II, 6, 52). Poiché il Padre è invisibile per natura, egli ha generato un'immagine invisibile. H. Crouzel ha stabilito bene questo punto [37]. Si può dire così che Origene man-

[37] *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 110.

tiene l'unità di οὐσία tra il Padre e il Figlio, ma occorre ricordare nello stesso tempo che οὐσία ha in lui parecchi significati e che non ci si può quindi basare sul vocabolario [38].

Peraltro — e questo è il punto essenziale rispetto ai suoi predecessori — egli afferma che la generazione del Figlio è eterna. Si può dire che questo è il suo apporto principale: egli è il primo nel quale il modalismo è assolutamente escluso. Occorre citare qui il *De principiis*: « Che nessuno pensi che noi parliamo di qualcosa di non personale (*insubstantivum*), quando chiamiamo Cristo Sapienza di Dio. Se dunque è stato ammesso correttamente, una buona volta, che il Figlio unico è la Sapienza di Dio sussistente personalmente (*substantialiter subsistentem*), non so se la nostra intelligenza debba andare al di là nelle sue esplorazioni, per timore che la sua sussistenza (ὑπόστασις) stessa non abbia qualcosa di corporeo, poiché tutto ciò che è corporeo è segnato dalla disposizione, dal colore e dalla dimensione » (*De princ.*, I, 2, 2).

Questa è una prima affermazione contro il modalismo, quella della sostanza propria del Verbo. La si ritrova, con termini originali, nel *Comm. in Ioh.*, VI, 38, 188: « Il Figlio di Dio, il Logos, per il quale tutto è stato, sussiste (ὑφεστηκώς), sostanzialmente (οὐσιωδῶς) secondo il sostrato (ὑποκείμενον) ». I tre termini οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκείμενον sono sinonimi; essi designano la sostanza propria del Figlio in quanto distinta da quella del Padre, suo ἰδιότης. Il Figlio ha la sua οὐσία, la sua ὑπόστασις e il suo ὑποκείμενον propri [39]. Ciò si oppone al modalismo secondo cui la distinzione tra il Padre e il Figlio è soltanto κατὰ τὸ ὄνομα o κατὰ τὰς ἐπινοίας (*Comm. in Ioh.*, X, 37, 246), e non τῷ ἀριθμῷ. Ritroviamo le affermazioni di Giustino.

Ma Origene va piú lontano. Questa sostanza propria del Logos esiste eternamente. Questa è la sua tesi essenziale: « Come avrebbe potuto mai esistere il Dio Padre,

[38] Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera Teologia*, cit., pp. 436-448; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, cit., pp. 217-219.

[39] Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera Teologia*, cit., p. 16.

sia pure un istante, al di fuori della generazione di questa Sapienza? Bisognerebbe dire allora che Dio non avrebbe potuto generare questa Sapienza, prima di generarla, in modo da generare poi quella che prima non esisteva, per farla esistere; oppure che egli l'avrebbe potuto e che — e questo è ugualmente empio da dire di Dio — non l'avrebbe voluto » (*De princ.*, I, 2, 2). Le due affermazioni sono empie, l'una implicando progresso in Dio e l'altra ritardo. « Per questo sappiamo che Dio è sempre stato Padre del Figlio unico, nato da Lui e traente da Lui ciò che è, senza alcun inizio, non soltanto quello che corrisponde ad un tratto di tempo, ma neppure quello che lo spirito concepisce in se stesso » (*De princ.*, I, 2, 2; cfr. pure *Comm. in Ioh.*, X, 37, 246).

Qui Origene fa progredire la teologia della generazione del Verbo su due punti. Da una parte afferma chiaramente il suo carattere eterno, che non era posto saldamente da Giustino e Clemente, ma, per di piú, presenta questa generazione non come un atto contingente che sarebbe sorto in un certo momento del tempo, ma come necessario, in modo che sia impossibile concepire sia pure per un istante la nozione del Padre senza il Figlio. Si osservi che questo ragionamento, cosí importante teologicamente, poiché fonda la coesistenza eterna del Padre e del Figlio sulla loro reciproca relazione, si trova già prima di Origene nel *Trattato delle Tre Nature* scoperto a Nag Hammadi: Dio è eternamente Padre, in quanto genera eternamente il monogeno [40].

Giunto a questo punto, Origene farà compiere un nuovo progresso alla dottrina della generazione del Verbo. Abbiamo visto che per i suoi predecessori, questa era concepita come una προβολή, una sortita fuori di Dio. La generazione era cosí la prima missione. Essa non conferiva una sostanza propria al Logos eterno se non viziandolo di una περιγραφή, di una limitazione, che lo costituiva come una prima tappa verso la creazione. Clemente giungeva sino a

[40] Cfr. H. Ch. Puech - G. Quispel, *Le Quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, cit., pp. 77-81.

vedere nella generazione una prima Incarnazione, nel senso che ogni limitazione può essere considerata come incorporazione. Ora, ciò viene respinto da Origene come incompatibile con l'incorporeità radicale della natura divina, che è quella del Verbo. Egli respinge il termine περιγραφή, inteso in questo senso [41], che associa alla προβολή; separa cosí la nozione di persona (οὐσία ὑπόστασις, ὑποκείμενον) da quella di limitazione (περιγραφή).

Il testo principale è nel *De principiis*: « Poiché Dio Padre è invisibile e inseparabile dal Figlio, non è per proiezione (*prolatio* = προβολή) fuori di lui che il Figlio è generato. Se infatti il Figlio è la proiezione del Padre e se il termine conviene alla generazione degli animali, colui che produce e colui che è prodotto sono corporei. Noi non diciamo, come pensano gli eretici, che una parte della sostanza di Dio si è diffusa nel Figlio o che il Figlio è stato prodotto dal nulla dal Padre, ma diciamo che il Verbo e la Sapienza di Dio sono stati generati dal Dio invisibile e incorporeo, come la volontà procede dal pensiero (*mens*) » (*De princ.*, IV, 4, 1).

Quest'ultima formula è ciò che ci conduce nel piú profondo del pensiero di Origene, come ha ben visto Orbe [42]. Origene lo spiega in un frammento conservato da Panfilo (*Apol. pro Orig.*, 5; *GCS*, IV, p. 562): « Il Figlio unico, Dio Nostro Signore, unico generato dal Padre, è Figlio per natura e non per adozione. Egli è nato dal pensiero del Padre, come la volontà procede dal pensiero... Che si parli, a proposito di Dio, di pensiero (*mens*), di cuore (*cor*), di intelligenza (*sensus*); questi, rimanendo inseparato (*indiscussus*) e producendo il germe della volontà, diviene Padre del Verbo ».

Il senso del pensiero di Origene è chiaro. Dio è pensiero e volontà (*mens et voluntas*). L'atto immanente ed eterno della volontà divina fa procedere il Verbo dal pensiero divino, cioè suscita una sostanza che è la perfetta immagine del pensiero e di cui questo è eternamente Padre.

[41] Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera Teología*, cit., pp. 432-442.
[42] *Ibidem*, pp. 387-397.

Questa generazione è un atto della volontà divina, ma nello stesso tempo è necessaria, perché Dio non potrebbe essere senza Verbo. E un Verbo non potrebbe essere non sussistente. Questo Verbo infatti non è una parola senza consistenza (*Comm. in Ioh.*, I, 24, 151), ma è un Verbo sussistente. E questa sussistenza non è conferita al Verbo già esistente in Dio in modo non sussistente, ma è nello stesso tempo che questo Verbo è ed è generato come sussistente. Non ci sono due stadi nell'esistenza del Verbo, ma uno solo.

Cosí non soltanto Origene purifica la generazione del Verbo da ogni temporalità, ma la purifica pure da ogni esteriorità: essa è un'operazione immanente della natura divina stessa, di cui esprime l'interiore necessità. Origene è risalito per quanto gli era possibile lontano nella comprensione dei misteri, ma una difficoltà sussiste tuttavia, ed è la stessa dei suoi predecessori. Tale difficoltà è che il Figlio, per il fatto stesso che è una persona, un ὑποκείμενον, si trova a presentare una certa determinazione che l'oppone alla trascendenza assoluta che è quella della deità. Che tale determinazione sia trasportata all'interno della vita stessa di Dio, che essa sia di conseguenza eterna, non impedisce che sia una determinazione.

Ciò ci riconduce al problema dell'assoluta trascendenza della divinità prima. Se Origene respinge la περιγραφή, in quanto era legata alla προβολή, ammette tuttavia una certa περιγραφή del Figlio (*Comm. in Joh.*, 1, 39, 291-292). In un senso costui è la περιγραφή del Padre, cosí come egli è il suo nome (ὄνομα) o la sua faccia (πρόσωπον). Egli introduce nel Dio transpersonale la personalità: « Dio non partecipa all'οὐσία, è partecipato piú che non partecipi... È al di là dell'οὐσία. Ci si può chiedere se è possibile dire che il Figlio unico è primogenito di ogni creatura, essenza delle essenze, idea delle idee — e porre Dio suo Padre al di là di tutte queste cose » (*Contra Cels.*, VI, 64; cfr. pure VII, 38)[43].

[43] Cosí pure nel *Comm. in Joh.*, XIX, 6, 37, la natura di Dio è ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας.

Scrive molto bene Orbe a questo riguardo: « Origene ammette espressamente che il Figlio è una περιγραφή. Egli nega unicamente che l'οὐσία del Figlio possieda una περιγραφή distinta dall'οὐσία del Padre. In effetti questa (l'οὐσία del Padre) non ha delimitazione: Dio, come tale, è incircoscrittibile (ἀπερίγραπτος). È la sua δύναμις (= Verbo, Sapienza), cioè il Figlio, che possiede la delimitazione. E precisamente la περιγραφή della δύναμις divina è quella che costituisce il Figlio, immagine concreta e conoscibile della sostanza invisibile e incircoscrittibile di Dio» [44].

Orbe esprime questa osservazione di passaggio. A mio avviso essa dà la chiave della difficoltà fondamentale della teologia trinitaria prima di Nicea. Su questo punto Origene non è piú avanzato di Giustino. Quali che siano i progressi compiuti, sussiste il fatto che l'opposizione tra il Padre e il Figlio è quella tra il Dio assolutamente trascendente e transpersonale, solo propriamente ἀπερίγραπτος, ἀνωνόμαστος, e il Dio personale che riceve la περιγραφή, che è il Nome del Padre, che è la sua faccia, cioè il suo viso personale, suscettibile di dialogo. E ciò si radica nell'opposizione piú fondamentale, quella tra l'ἀγέννητος e il γεννητός, poiché è la generazione stessa che consiste in una delimitazione.

È impossibile essere ad un tempo infinito (ἄπειρον) e personale: « Bisogna dire che la potenza (δύναμις) di Dio è limitata (πεπερασμένη) e riconoscergli una περιγραφή. Se la potenza divina fosse infinita, essa non potrebbe conoscersi. Per natura l'infinito (ἄπειρος) è incomprensibile (ἀπερίληπτος) » (*De princ.*, II, 9, 1). Ma peraltro bisogna che Dio sia ad un tempo infinito e personale; per questo in Dio non ci sono due Persone, bensí l'essenza infinita e la sussistenza personale che costituiscono ad un tempo due realtà diverse, ma che nello stesso tempo sono tanto piú una da costituire due aspetti necessari della natura divina. Ma ciò comporta malgrado tutto una differenza di livello tra il Padre e il Figlio.

[44] Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera Teologia*, cit., p. 435.

Peraltro la generazione del Figlio, con la quale questi riceve la περιγραφή, rimane in relazione con la creazione del mondo e lo costituisce come intermediario tra il Padre e la creazione. Si può dire che per lui la relazione del Logos col Padre è concepita in modo parallelo alla relazione delle creature spirituali con il Logos. Questo aspetto della sua dottrina è uno di quelli in cui l'influenza del platonismo medio si fa piú sentire. Come ha detto A. Lieske in un libro peraltro favorevole a Origene, « il significato cosmologico del Logos è la minaccia piú grave per il mistero trinitario della filiazione e il contraccolpo piú forte del pensiero neo-platonico (noi diremmo medio-platonico) sulla sua speculazione » [45].

In numerosi passi della sua opera Origene descrive il Logos nel suo duplice rapporto col Padre e con i λογικοί, come inferiore al primo e superiore ai secondi. Cosí, in particolare, nel *Commento su Giovanni*: « Dio (il Padre) è Dio per se stesso (αὐτόθεος) secondo la parola del Signore, che dice nella sua preghiera: Perché riconoscano te, il solo vero Dio (*Gv.* 17, 3); e tutto ciò che sta al di fuori di colui che è Dio per se stesso, essendo divinizzato per partecipazione, non potrebbe essere chiamato ὁ θεός, ma θεός; questo nome appartiene pienamente al primogenito di ogni creatura (*Col.* 1, 15), come primo per il fatto di essere accanto a Dio, attirante a sé la divinità e superiore in dignità agli altri dei (di cui Dio è il Dio, secondo la parola: Il Dio degli dei, il Signore ha parlato [*Sal.* 49, 1]), concedendo loro di esser dei, attingendo da Dio ciò di cui essi siano abbondantemente divinizzati e comunicando loro la propria bontà. Dio è il vero Dio. Gli altri sono degli dei formati ad immagine di questo, come delle immagini (εἰκόνες) del prototipo. Ma di nuovo tra queste numerose immagini, l'immagine archetipa è il Logos che è presso Dio, che era all'inizio per il fatto di essere Dio che sta sempre presso Dio e che non sarebbe ciò se non fosse

[45] A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik des Origenes*, Münster, 1938, p. 186.

presso Dio, se non sussistesse nella perpetua contemplazione dell'abisso (βάθος) paterno » (*Comm. in Ioh.*, II, 2).

Questo testo ci spinge nel cuore stesso della visione di Origene. Da una parte vediamo l'opposizione stabilita tra il Dio con l'articolo, che solo è αὐτόθεος, Dio per se stesso, e gli altri, che sono θεοί per partecipazione. Ciò è ispirato da Filone, *De somn.*, I, 230. In questo senso, il Padre solo è ἀλήθινος θεός e per conseguenza trascendente al Figlio. Origene con ciò vuol rassicurare coloro che il timore del politeismo fa cadere nel modalismo o nell'adozionismo, ma non lo fa che attribuendo al Figlio una divinità partecipata come quella di tutte le altre creature spirituali, che sono dei θεοί. Ma, d'altra parte, tra questi θεοί egli trascende tutti gli altri. Egli è solo accanto al Padre ed è superiore in dignità (τιμιώτερος); solo, conosce tutto il Padre (*Comm. in Ioh.*, XXXII, 28, 345); solo, fa tutta la sua volontà (X, 35). Non possiede la divinità da se stesso, la riceve dal Padre, ma a sua volta è da lui che viene ogni divinizzazione. Se dunque è di un altro ordine rispetto al Padre, è pure di un altro ordine rispetto ai λογικοί. Egli è αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαλήθεια (*Comm. in Ioh.*, VI, 6, 38; VI, 6, 40).

Cosí abbiamo una duplice relazione: del Figlio col Padre e dei λογικοί col Figlio, che presenta una certa analogia: « Obbedendo al Signore che dice: Il Padre che mi ha mandato è piú grande di me (*Gv.* 14, 28), e che non accetta di ricevere l'appellativo di buono (cfr. *Mc.* 10, 18), nel senso proprio, vero e perfetto, che gli è rivolto, ma riferendolo al Padre in rendimento di grazie, e riprendendo colui che vuole esaltare il Figlio, diciamo che il Salvatore e lo Spirito trascendono tutte le creature (γενητά), non per confronto, ma per una trascendenza (ὑπεροχή) eminente. Ma loro sono trascesi dal Padre tanto o piú di quanto lui stesso e lo Spirito Santo non trascendano il resto delle creature, anche le piú alte. Non c'è bisogno di dire quale glorificazione (δεξολογία) è dovuta a colui che trascende i troni, le dominazioni (κυριότητες), i principati (αρχαὶ), le potenze (ἐξουσίαι) ed ogni nome che può essere

nominato, non soltanto in questo secolo, ma pure nel secolo futuro, ed inoltre i santi angeli, gli spiriti e le anime dei giusti. E tuttavia, essendo superiore a tanti esseri di tale qualità, per essenza, per dignità, per potenza, per divinità (infatti egli è il Logos fatto uomo), per sapienza, egli non è in nulla paragonabile al Padre. Infatti egli è l'immagine della sua bontà e l'irraggiamento non di Dio, ma della sua gloria e della sua luce eterne (cfr. *Ebr.* 1, 3); e il profumo non del Padre, ma della sua potenza; e l'emanazione pura della sua gloria onnipotente e lo specchio immacolato della sua operazione per mezzo del quale Paolo, Pietro e coloro che sono loro simili, vedono Dio, poiché dice: Chi ha visto me, ha visto il Padre » (*Gv.* 14, 9; cfr. 12, 45) (*Comm. in Ioh.*, XIII, 25, 151-153; cfr. pure *Contra Cels.*, VIII, 13; V, 58).

Il pensiero di Origene appare qui senza contestazione possibile. Se il Figlio e lo Spirito sono trascendenti (ὑπερέχοντες) rispetto a tutti i λογικοί, loro stessi sono trascesi ancor di piú dal Padre. Essi costituiscono dunque un ordine intermedio, che ha una prossimità assai piú grande in relazione al Padre che non tutto il resto, ma che tuttavia è separato da lui per l'essenza, la potenza e gli altri attributi. La nozione origeniana del Logos è assai alta e profonda, e molti suoi aspetti potranno essere ripresi; ma essa rimane affetta da un subordinazionismo evidente. L'unico punto sul quale Origene ha modificato la sua posizione è la proporzione tra la differenza che separa il Padre dal Figlio e quella che c'è tra il Figlio e le creature. Nel testo che abbiamo letto, egli dice che il Padre trascende piú il Figlio che non il Figlio gli altri esseri. Ora, nel *Commento su Matteo* troviamo l'idea opposta: « Come il Salvatore è l'immagine del Dio invisibile, cosí egli è pure l'immagine della sua bontà. E tutte le volte che il termine « buono » è applicato ad un essere inferiore, esso ha un altro significato. Se, relativamente al Padre, è l'immagine della sua bontà, relativamente agli altri è ciò che la bontà del Padre è per lui. Eppure vi è un'analogia piú vicina della bontà di Dio a quella del Salvatore, che è l'immagine della sua

bontà, che tra il Salvatore e un uomo buono, una buona azione, un buon albero. Piú grande infatti è la trascendenza (ὑπεροχή) del Salvatore, in quanto egli è l'immagine della bontà di Dio, rispetto agli esseri inferiori, che non la trascendenza di Dio, che è buono, rispetto a colui che ha detto: Il Padre che mi ha inviato è piú grande di me, il quale è, rispetto agli altri, l'immagine della bontà di Dio » (*Comm. in Matt.*, XV, 10).

Cosí il Figlio è definito per la sua duplice relazione col Padre e col cosmo. Poiché d'altra parte egli è eterno, ciò implica la conseguenza che il cosmo è eterno. Bisogna senza dubbio vedere qui innanzitutto un'influenza del platonismo medio dal quale Origene è stato formato[46]. Questa dottrina dell'eternità del mondo era stata difesa da Ermogene, ma Tertulliano l'aveva combattuta (*Adv. Herm.*, 3). Origene la riabilita, dandone una ragione curiosa. Egli parte dal titolo di Παντοκράτωρ — sovrano dell'universo — dato a Dio: « Se non c'è stato momento in cui Dio non sia stato Pantocratore, bisogna che sempre ci siano stati degli esseri per i quali egli fosse Pantocratore. Vi sono dunque sempre stati degli esseri governati da lui che l'hanno avuto per Signore » (*De princ.*, I, 2, 10). Cosí « Dio non ha cominciato ad agire quando ha fatto questo mondo visibile, ma come dopo di questo ce ne saranno degli altri, cosí prima di questo ve ne sono stati altri » (*De princ.*, III, 5, 3). Si vede che in Origene il Logos ha un bel essere eterno ed eternamente personale: egli conserva i suoi legami cosmologici perché è il Logos eternamente generato in vista di un mondo eternamente creato.

Ciò trova la sua ragione ultima nella necessità di un intermediario tra l'unità primitiva e il mondo molteplice. Ritroviamo una concezione di Clemente. Tra il Padre che è « assoluta unità e semplicità » (*Comm. in Ioh.*, I, 20, 119) e il mondo che è pura molteplicità, il Figlio presenta ad un tempo l'una e l'altra, ma nello stesso tempo egli

[46] Albino, *Epit.*, XIV, 3: « Non v'è un tempo in cui il mondo non esisteva ».

sembra presentare col Padre una differenza di natura. La loro distinzione non è soltanto quella delle loro relazioni personali, è pure quella della perfetta unità e dell'unità di una molteplicità. Quest'ultima unità è quella del Figlio in quanto Sapienza: « Tutto è stato creato secondo la Sapienza e secondo gli archetipi (τύποι) compresi secondo il sistema dei pensieri divini situati nella Sapienza » (*Comm. in Ioh.*, I, 19, 113). Abbiamo qui una trasposizione della concezione platonica del mondo intelligibile, ma questo non è costituito in un universo distinto, è soltanto contenuto nella Sapienza personale. Pensiamo a Filone, per il quale gli archetipi sono un mondo creato di cui il Logos è l'unità, e ad Albino, per il quale essi sussistono nel pensiero di Dio.

Non soltanto il Primogenito possiede in sé gli archetipi della realtà, ma lui stesso presenta una certa molteplicità. Abbiamo già constatato che egli è Sapienza e Logos, ma in lui ci sono ancora molti altri aspetti. È ciò che Origene chiama gli ἐπίνοιαι (*Contra Cels.*, II, 64) o i θεωρήματα (*Comm. in Ioh.*, II, 18, 126). Tra questi ἐπίνοιαι gli uni dipendono dalla relazione eterna del Verbo con la creazione, come per esempio quelle di Sapienza, di Verbo, di Verità, di Vita; altri sono legati all'economia della redenzione (*Comm. in Joh.*, I, 20). L'inventario di questi ἐπίνοιαι costituisce l'essenziale della teologia origenista del Verbo: è un trattato dei nomi di Cristo. Si osservi che la gerarchia di questi nomi corrisponde all'ascensione spirituale dell'anima: « Beati, diceva Origene, coloro che, pregando il Figlio di Dio, sono tali da non aver piú bisogno di lui come medico che guarisce gli ammalati, né come Pastore che guida i dispersi, ma come Sapienza, Verbo e Giustizia » (*Comm. in Joh.*, I, 20, 124). O ancora: « Egli non appariva agli ammalati come a coloro che, in buona salute, salivano con lui sul Tabor » (*Contra Cels.*, II, 63). Cosí la mistica del Logos e la teologia del Logos sono legate [47].

[47] A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik des Origenes*; F Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1952.

Ma si deve dire da una parte che Origene ha fatto avanzare considerevolmente la teologia trinitaria affermando l'unità di natura del Padre e del Figlio e riconoscendo il carattere eterno della generazione del Figlio. D'altra parte egli rimane tributario della teologia precedente, opponendo la περιγραφή del Figlio all'ἀπερίγραπτον del Padre e vedendovi una determinazione. Egli mantiene pure una relazione tra la generazione del Figlio e la creazione del mondo degli spiriti. Ci si spiega allora come al tempo della controversia ariana Origene abbia potuto essere invocato ad un tempo dagli ariani e dai loro avversari.

Capitolo quarto

Problemi di antropologia

L'esegesi dei testi della *Genesi* concernenti la creazione dell'uomo costituisce un luogo privilegiato della teologia del secondo secolo [1]. Alcuni dei suoi aspetti non ci interessano qui direttamente: abbiamo trattato nel nostro primo volume l'esegesi apocalittica giudeo-cristiana, e non dobbiamo nemmeno trattare direttamente dell'esegesi gnostica. L'esegesi esemplarista di Filone eserciterà un'influenza sui nostri autori, ma come tale deve essere lasciata da parte. Non prendiamo in considerazione che le interpretazioni che riguardano direttamente la creazione del primo uomo e peraltro all'interno della tradizione ecclesiale comune. Faremo allusione agli gnostici nella misura in cui ritroviamo presso di loro degli elementi deformati di questa teologia ecclesiale.

1. *Gli apologisti*

Le prime apologie non ci offrono pressoché nulla sul problema; ciò deriva dal loro genere letterario e dal fatto che esse accostano soltanto i problemi che erano sollevati dagli attacchi dei pagani. È con Teofilo e Taziano che vediamo delinearsi i tratti di un'antropologia, ed è interessante constatare che questa si sviluppa secondo due linee assai diverse e che continueranno nel seguito. Teofilo presenta una concezione del primo Adamo come un abbozzo imperfetto; egli inaugura la tradizione che Ireneo, Cle-

[1] Cfr. A. Struker, *Die Gottebendbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderten*, Münster, 1913.

mente, Tertulliano e Metodio continueranno. Taziano, al contrario, attribuisce ad Adamo un'origine piú alta; egli si apparenta alle speculazioni di Filone, degli gnostici, degli scritti ermetisti. Si ritrova la sua linea nell'eretico Ermogene.

Potrebbe sembrare che l'influenza platonica sia piú grande in Taziano: M. Elze ha mostrato in modo decisivo i suoi contatti col platonismo medio [2], ma per il fondo del pensiero, è al giudaesimo che l'uno e l'altro si apparentano. Essi ne rappresentano due correnti opposte: Teofilo è nella linea di un giudaesimo ortodosso che continua nel rabbinismo, Taziano, al contrario, deriva da una gnosi giudaica la cui influenza si trova ugualmente nell'ermetismo e nello gnosticismo. Cosí in questo ambito dell'antropologia, se incontriamo un'influenza ellenistica sulla teologia degli apologisti, rimaniamo tuttavia nella corrente giudeo-cristiana.

Teofilo prende come punto di partenza *Gen.* I, 26. Il testo esprime la dignità (ἀξίωμα) dell'uomo (*Ad Autol.*, II, 18). Questa dignità appare prima nel plurale ποιήσωμεν, che si rivolge « al Verbo della Sapienza ». Ciò sarà ripreso da Ireneo. L'origine giudeo-cristiana appare nel fatto che *Hom. Clem.*, XVI, 12 interpreta la parola come detta da Dio alla Sapienza che è la sua mano (cfr. *Prov.* 27-30) [3]. Il modo della creazione è tratto da *Gen.* 9, 6-7: il corpo dell'uomo è formato con la polvere del suolo e Dio gli spira un soffio di vita (πνοὴ ζωῆς) che ne fa una anima vivente (ψυχὴ ζῶσα), cioè immortale. Dio pone poi l'uomo nel Paradiso, che è una regione della terra situata ad oriente (*Ad Autol.*, II, 19; II, 24). L'albero del bene e del male è un albero reale, buono, ma di cui era proibito mangiare il frutto prima del tempo stabilito. Cosí pure, l'albero della vita è un albero reale, ma speciale in Paradiso.

[2] M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., pp. 23, 30, 65.

[3] Per le fonti giudaiche cfr. R. McL. Wilson, *The Early Exegesis of Gen.*, I, 26, in *Studia Patristica*, I, pp. 420-422. Cfr. pure *Barn.*, V, 5.

Qui interviene il punto importante, quello dell'imperfezione originale. L'uomo aveva in sé « un principio di progresso, affinché, sviluppandosi e diventando perfetto e, piú ancora, essendo proclamato dio, salisse cosí in cielo, possedendo l'immortalità » (*Ad Autol.*, II, 24). Il fatto e che, in effetti, « l'uomo era stato creato in uno stato intermedio (μέσος), né interamente mortale, né completamente immortale, ma capace (δεκτικός) dell'uno e dell'altro » (*ibidem*). Cosí è la libertà che decide di ciò che egli in effetti sarà (II, 27). Parimenti il Paradiso era intermediario tra il mondo e il cielo. Adamo era dunque un fanciullo (νήπιος) per l'età, per questo non era ancora capace di mangiare dall'albero della scienza. È come un fanciullo che si nutre prima di latte, poi di pane. Dio voleva provare la sua obbedienza, conservarla nella semplicità e nell'innocenza (ἀπλότης, ἀκακία) dell'infanzia. Infine conviene che un fanciullo non abbia pensieri al di sopra della sua età; per la sua disobbedienza Adamo si attirò la pena, il dolore e finalmente la morte (II, 24).

L'esilio dal Paradiso è un segno della benevolenza di Dio: egli dà ad Adamo il termine sufficiente per espiare il suo peccato e con questa educazione (παιδευθείς) la possibilità di essere chiamato di nuovo. Tuttavia questa seconda instaurazione nel Paradiso non avrà luogo che alla resurrezione: occorre infatti che, come un vaso che presenta un difetto, l'uomo sia prima disfatto dalla morte per essere ricostituito intatto. Cosí anche la morte è un beneficio che permette che l'uomo non rimanga alterato dal suo peccato, ma possa essere interamente rifatto da una nuova creazione. Lascio da parte le osservazioni concernenti la creazione di Eva e la profezia di Adamo che rientrano in una stessa esegesi letterale.

R. M. Grant ha studiato questi capitoli e si è sforzato di mostrare che pressoché tutti i temi erano di origine giudaica[4]. In ogni caso, sembra che sia cosí per i principali.

[4] R. M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, in « HTR », XL (1947), pp. 238-241.

È anzitutto l'idea che l'uomo all'origine non è né mortale, né immortale, ma capace dell'uno e dell'altro. Nemesio la riferisce espressamente ai giudei (*De nat. hom.*, 1); sarà ripresa da Metodio d'Olimpia (*Symp.*, III, 7). Il tema di Adamo fanciullo compare per la prima volta in Teofilo; Grant lo suppone pure di origine giudaica; sarà ripreso da Ireneo e da Clemente. Esso sembra associato all'idea di παίδευσις. Parrebbe che qui vi sia un elemento ellenistico [5]. Si noti tuttavia che Paolo ha già sviluppato questa prospettiva in *Gal.* 3, 24. All'idea di educazione si collega quella del carattere educativo e benevolo del castigo, che è mezzo di riparazione: sarà un'idea centrale di Origene [6]. Il tema del carattere benefico della morte come condizione della rinascita sarà centrale in Atanasio, con l'immagine del vasaio. Infine la concezione di Adamo profeta è caratteristica degli scritti pseudo-clementini e ricompare in Clemente e Tertulliano.

Si noti peraltro il realismo dell'esegesi che non comprende alcun dato allegorico. I due alberi, i fiumi, il Paradiso, sono ipotesi nel senso piú letterale. Ciò sembra derivare da un'esegesi giudaica e giudeo-cristiana siriaca. Questo realismo rimarrà la tendenza del *milieu* antiocheno, cui appartiene Teofilo, e riapparirà con Teodoro di Mopsuestia; sarà contestato dagli alessandrini. Invece Teofilo ci presenta un'interpretazione teologica della creazione e della caduta che sarà ripresa in molte maniere. Questa interpretazione non sembra dovere nulla al Nuovo Testamento, sebbene si accordi con i testi di Paolo su Adamo. Poiché d'altra parte Teofilo è poco originale, dobbiamo pensare che egli ci trasmetta l'eco di un'interpretazione giudeo-cristiana collegantesi a degli ambienti moderati, poco influenzati dall'apocalittica. Questa dottrina costi-

[5] Cfr. M. Widmann, *Irenäus und seine theologische Väter*, in « ZTK », LIV (1957), p. 165.

[6] Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., pp. 271-283; H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin, 1932, pp. 78-96. Già in Clemente Alessandrino, cfr. J. Wytzes, *Paideia and Pronoia in the Works of Clemens of Alexandria*, in « VC », IX (1955), p. 153.

tuisce uno degli apporti maggiori della teologia del secondo secolo.

In Taziano troviamo tutt'altra tradizione. « Il Verbo ha creato l'uomo ad imitazione del Padre che l'ha generato. Egli fa di lui l'immagine (εἰκών) dell'immortalità, affinché, come l'incorruttibilità è in Dio, cosí l'uomo partecipi a ciò che è la parte della divinità » (*Or. ad Graec.*, 7). Taziano precisa d'altronde che l'uomo è stato fatto libero e che non possiede naturalmente il bene, il quale non è essenziale che a Dio » (*ibidem*). Ciò non presenta nulla di caratteristico, ma Taziano scrive piú oltre: « Sappiamo che vi sono due specie di spirito (πνεῦμα), di cui una si chiama l'anima (ψυχή) e l'altra è superiore all'anima: è questa che è l'immagine e la somiglianza di Dio. L'una e l'altra si trovavano presso i primi uomini, in modo che fossero in parte materiali, in parte superiori alla materia » (*Or. ad Graec.*, 12).

L'antropologia di Taziano esplicita qui i suoi primi tratti. Egli oppone nell'uomo due principi. L'uno è il πνεῦμα materiale, di cui sono costituite tutte le creature; cosí la ψυχή è materiale in questo senso. Ne vedremo le conseguenze. L'altro principio è il πνεῦμα divino; è la *rūah* biblica, la partecipazione alla vita di Dio nel senso paolino. Ma l'interesse del passo di Taziano sta nel fatto che è questo spirito ad essere, solo l'immagine e la somiglianza di Dio. Qui ci sono, a quanto sembra, due elementi: da una parte l'opposizione tra la ψυχή e la *rūah*; peraltro l'identificazione dell'immagine e della somiglianza con l'uomo celeste ricorda Filone o le speculazioni giudaiche di cui Filone è l'eco.

Taziano scrive poi che « l'anima umana, in sé, non è immortale, ma essa è capace pure di non morire. Essa muore e si dissolve col corpo, se non conosce la verità, ma deve risuscitare piú tardi alla fine del mondo, per ricevere col suo corpo, come castigo, la morte nell'immortalità; e d'altra parte essa non muore, per quanto fosse dissolta per un periodo, quando ha acquisito la conoscenza di Dio » (*Or. ad Graec.*, 13). Questo ci sembra vicino a

Teofilo: l'uomo per sé non è né mortale né immortale; se si volge a Dio diviene immortale, altrimenti diventa mortale; tuttavia non entrerà in possesso di questa morte o di questa vita che alla resurrezione. Sino ad allora c'è per tutti una separazione dell'anima dal corpo, una dissoluzione, che costituisce uno stato transitorio. Si osservi che per Taziano, come per Teofilo, la morte non è questa dissoluzione, ma la separazione dell'anima da Dio (cfr. pure *Or. ad Graec.*, 14).

Il seguito mostra ancora l'opposizione tra la ψυχή e il πνεῦμα: « Per se stessa l'anima non è che tenebra e nulla di luminoso è in essa... Non è quindi l'anima che ha salvato lo spirito: essa è stata salvata da lui... Per questo l'anima abbandonata a se stessa si inabissa nella materia e muore con la carne. Ma se essa possiede il concorso dello spirito divino, non manca d'aiuto. Essa sale verso le altezze in cui la guida lo spirito. Poiché è in alto che esso ha la sua dimora ed è in basso che essa ha la sua origine. Ora, sin dall'origine lo spirito fu associato all'anima, ma l'abbandonò quando non volle piú seguirlo. Essa conservava una scintilla (ἔνανσμα) della sua potenza; separata da lui non poteva vedere il perfetto e nel suo errore si formò molti dei, seguendo le contraffazioni del demonio » (*Or. ad Graec.*, 13).

Questo passo curioso mostra il dualismo tra l'anima e lo spirito. La prima è tenebra, viene dal basso; appartiene al regno della materia, e questo regno appare come avente un carattere cattivo. Lo spirito, al contrario, viene dall'alto ed è luce. Taziano sviluppa quindi una storia della salvezza. La materia e lo spirito erano uniti nel primo uomo, ma l'anima si è separata dallo spirito e questo l'ha abbandonata; da allora l'umanità si è affossata nella materia Questa decadenza si esprime con l'idolatria. Taziano aggiunge: « Lo spirito di Dio non è in tutti, ma è disceso in alcuni che vivono da giusti, si è unito alla loro anima e mediante le loro predizioni ha annunciato alle altre anime le cose nascoste » (*Or. ad Graec.*, 13). Ciò allude chiaramente ai profeti dell'Antico Testamento. « Le anime che

hanno obbedito, hanno attirato su di sé lo spirito col quale sono apparentate, mentre quelle che non l'hanno ascoltato ed hanno ripudiato il ministero di Dio che ha sofferto, si sono mostrate le nemiche di Dio » (*ibidem*).

La salvezza consisterà da quel momento per l'uomo nel ritrovare ciò che aveva perduto. Si vede come ciò sia l'opposto della concezione educativa e progressiva di Teofilo: « Bisogna dunque che noi cerchiamo ora di ritrovare ciò che avevamo un tempo e che abbiamo perduto, che noi uniamo la nostra anima allo Spirito Santo e che realizziamo l'unione (σιξυγία) conforme a Dio » (*Or. ad Graec.*, 15). In questa occasione Taziano critica la definizione, classica nel platonismo medio, dell'uomo come « un essere ragionevole capace di intelligenza e di scienza »: secondo lui infatti anche gli animali sono capaci di intelligenza e di scienza. Questa osservazione è di capitale importanza per l'antropologia di Taziano, il quale scarta risolutamente il dualismo filosofico del corpo e dell'anima; per lui i due non fanno che uno. Ma egli conosce un dualismo religioso, quello dell'uomo materiale e dell'uomo spirituale, che è proprio dell'opposizione paolina tra la σάρξ e il πνεῦμα.

Cosí ciò che caratterizza l'uomo e lo oppone agli animali non è l'intelligenza, bensí il fatto di essere « ad immagine e somiglianza di Dio » (*Or. ad Graec.*, 15). Perciò « io chiamo uomo non colui che si comporta come gli animali, ma colui che è andato assai lontano dall'umanità per avvicinarsi a Dio stesso ». Ciò che occorre dire ora è che cosa significhi « essere a immagine e somiglianza di Dio ». L'uomo, essendo carne, non può essere un tempio in cui Dio abita per mezzo dello spirito superiore. Ma quando questo spirito non dimora in lui, « egli non supera la bestia che per la parola articolata, non essendo a somiglianza di Dio » (*Or. ad Graec.*, 15). Il passo è chiaro e precisa quanto ci diceva l'inizio: l'immagine e la somiglianza, che sono proprie dell'uomo, sono la partecipazione alla vita di Dio e in nessun modo delle facoltà intellettuali.

Rimane infine da spiegare qual è l'origine della per-

dita da parte dell'uomo dello spirito superiore, che l'ha ridotto a non essere piú che un'anima materiale. Taziano l'espone in un passo strano, in cui il tema di una caduta cosmica appare come interpretazione del peccato originale: « È lo spirito perfetto che dà delle ali (πτέρωσις) all'anima. Questa, avendolo respinto (ἀπορρίψασα) col peccato, è caduta a terra come un piccolo uccello (νεόσσος) e viene a rannicchiarvisi (ἔπτηξεν). I demoni sono stati cacciati dalla loro dimora primitiva e i primi uomini sono stati esiliati dalla loro. Gli uni sono stati precipitati dal cielo, gli altri dalla terra, non da questa terra, ma da un'altra piú bella. E bisogna ora che, desiderando ritrovare il nostro antico (ἀρχαῖον) stato, noi sappiamo ripudiare tutto ciò che vi fa ostacolo. Il cielo non è infinito: al di sopra di esso ci sono i mondi (αἰῶνες) migliori, che non conoscono il mutamento delle stagioni e vedono senza interruzione durare il giorno e una luce inaccessibile agli uomini di qui. Ed è possibile a tutti coloro che sono spogliati di acquistare questo abbigliamento e di ritornare (ἀναδραμεῖν) alla loro antica parentela (ἀρχαία συγγένεια) » (*Or. ad Graec.*, 20).

Quest'ultimo testo segna di nuovo un'opposizione radicale con Teofilo, il quale situava il Paradiso in terra a oriente, in una regione privilegiata, ma non estranea al nostro mondo. Ora, è chiaro che per Taziano il Paradiso appartiene ad un'altra terra, che si trova tra questi mondi situati al di là del nostro cielo. È questa terra celeste che era l'*habitat* primitivo dell'uomo; da essa egli è caduto come un uccello fuori dal nido, sulla terra in basso. Il peccato originale, che per Teofilo era l'imprudenza di un fanciullo, è qui la caduta di un essere celeste; sono due concezioni che si oppongono radicalmente.

Come interpretare questa antropologia di Taziano? Parecchi autori recenti hanno sottolineato le analogie che essa presenta con i sistemi gnostici del secondo secolo. R. M. Grant, in un notevole studio, rileva numerose somiglianze tra le espressioni di Taziano e quelle di Valentino,

di Tolomeo e di Teodoto [7]; ma queste analogie son l'espressione dell'appartenenza ad una stessa dipendenza intellettuale e non necessariamente del carattere gnostico del pensiero di Taziano. A. Orbe interpreta il capitolo 20 come narrante la caduta dell'anima universale [8]; mostra che questa concezione si ritrova in Basilide e che Plotino l'ha criticata presso i Valentiniani, e ritiene che Taziano su questo punto dipenda dalla gnosi valentiniana. Sembra piuttosto che si tratti di una dottrina comune di ispirazione platonica [9], di cui si trovano degli equivalenti in Atenagora (*Suppl.*, 24-25), Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 14, 92-93) e Origene (*Contra Cels.*, VI, 43).

R. McL. Wilson, riprendendo le idee di Grant, sottolinea che Taziano non va così lontano come gli gnostici [10]; ma soprattutto le idee di Grant sono state discusse in un notevole articolo di F. Bolgiani [11], il quale mostra che se Ireneo ha accostato la teoria dei « mondi » di Taziano alle dottrine di Valentino e il suo encratismo a Saturnilo, ciò non significa che egli abbia assimilato le sue dottrine alle loro. E quanto alla principale eresia di Taziano — la sua affermazione della dannazione di Adamo — oltre al fatto che essa non si trova nel *Discorso*, Bolgiani osserva che Ireneo mostra le conseguenze che essa comporta, ma che Taziano non giungeva sino a questo estremo [12]. M. Elze infine respinge pure ogni influenza gnostica, ma va troppo lontano quando vuole interpretare Taziano esclusivamente mediante il platonismo medio e respinge ogni influenza semitica [13].

[7] R. M. Grant, *The Heresy of Tatian*, in « JTS », V (1954), pp. 62-68.

[8] A. Orbe, *Variaciones gnosticas sobre las alas del Alma*, in « Gr », XXXV (1954), p. 27.

[9] L'influenza del platonismo è evidente nell'immagine della perdita delle ali, come ha mostrato A. Orbe (*Variaciones gnosticas sobre las alas del Alma*, cit., pp. 21-33).

[10] R. McL. Wilson, *The Early Exegesis of Gen., I, 26*, cit., pp. 427-428.

[11] *La tradizione eresiologica sull'ancratismo*, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 91, 1956-1957, pp. 1-77.

[12] *Ibidem*, p. 72.

[13] M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., pp. 88-95.

Come situare allora l'antropologia di Taziano? Sembra proprio che essa rappresenti una corrente originale. Due aspetti del suo pensiero sono certi. Da una parte c'è nella sua opera un'influenza semitica di origine giudeo-cristiana; non si dimentichi che egli è l'autore del *Diatessaron*, al quale i vangeli apocrifi giudeo-cristiani hanno fornito alcuni elementi. Ma mentre Teofilo si collegava ad un giudeo-cristianesimo comune, Taziano presenta dei tratti piú speculativi. Egli dà del primo Adamo e del Paradiso un'interpretazione mitica. Ciò non ha niente di gnostico, ma dipende da un giudaesimo speculativo che costituisce il fondo comune a cui hanno attinto i giudei alessandrini, gli gnostici e gli ermetisti. È possibile che questa gnosi giudaica abbia subito delle influenze iraniane. Un secondo aspetto si riallaccia al giudaesimo. Abbiamo notato che Taziano distingueva nell'uomo due πνεύματα. Ora, ciò fa normalmente pensare alla concezione essena dei due spiriti. E. Peterson ha mostrato come certe tendenze encratiste nel cristianesimo primitivo derivassero da influenze giudaiche legate a questa dottrina dei due spiriti. Questo è tutto ciò che troviamo in Taziano.

Ma d'altra parte è parimenti certo che Taziano, per quanto sia avversario dei filosofi greci, in realtà è influenzato dal platonismo [14]. Del resto è discepolo di Giustino. Abbiamo constatato una traccia certa di questo platonismo medio con l'allusione al mito del *Fedro*; è pure nella linea del platonismo che può interpretarsi la sua concezione pessimistica della materia. Cosí il dualismo giudeo-cristiano assume un certo carattere cosmologico sotto l'influenza platonica. Infine la sua concezione materialista dell'anima può tradire un'influenza stoica [15], sebbene possa

[14] Cfr. G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, in « EJ », XXII (1953), pp. 195-234; M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, cit., p. 94.

[15] M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, cit., pp. 138-140. Elze suggerisce l'influenza di Aristotele (*Tatian und seine Theologie*, cit., p. 90). Si ricorderà che Grant riconosce l'influenza di Aristotele nell'esposizione concernente questo punto fatta dal vecchio che converte Giustino all'inizio del *Dialogo* (*Aristotle and the Conversion of Justin*,

spiegarsi anche con l'influenza semitica o aristotelica.

Cosí Taziano ci sembra presentare il primo tentativo, ancora assai maldestro, di unire le speculazioni giudeocristiane con la filosofia greca. Questo tentativo caratterizza la sua epoca, che è la fine del secondo secolo. Esso segna una tappa rispetto all'atteggiamento piú apologetico dei primi apologisti ed è parallelo a quello di Valentino e dei suoi discepoli, ma in costoro si accompagna ad un dualismo piú radicale, che è estraneo a Taziano. Incontriamo invece un pensiero assai prossimo a quello di Taziano in Ermogene, per il quale anche l'anima umana è materiale, essendo la materia un principio eterno, un' ἀρχή, distinto da Dio, come per il platonismo medio. Perciò il soffio (πνοή) di Dio non designa l'anima, ma lo Spirito Santo; per questo Ermogene sostituisce πνοή con πνεῦμα. Questo spirito abbandona l'anima, quando essa pecca, perché è incapace di macchia [16].

Questo ci conduce a riconsiderare le relazioni di Taziano con gli gnostici. Ciò che caratterizza infatti la gnosi di Valentino e dei suoi discepoli è l'aver introdotto un'influenza del platonismo medio nello gnosticismo popolare primitivo. Cosí Taziano e gli gnostici appartengono ad una stessa mentalità; essi presentano in comune un'esegesi speculativa del racconto della *Genesi* di origine giudeocristiana interpretata con dei dati platonici. Ma questo complesso è orientato secondo due intenzionalità diverse. In Taziano si tratta di una teologia che si riallaccia nel suo fondo a Giustino ed alla tradizione della Grande Chiesa e le cui deviazioni sono periferiche. Negli gnostici c'è un sistema, o meglio, un'esperienza spirituale radicalmente diversa, risolutamente dualista, che implica una caduta cosmica anteriore alla creazione dell'uomo, riallaccia la creazione dell'uomo a delle potenze inferiori, non concepisce la salvezza che come una liberazione nei confronti di un universo cattivo. Uno stesso clima dualista è comune a

in « JTS », n.s., VII [1956], pp. 246-248). Ora, Giustino è il maestro di Taziano.

[16] Cfr. J. H. Waszink, *Tertullianus: De Anima*, cit., pp. 9-14.

questo periodo, che è quello della metà del secondo secolo. Ma tre dualismi diversi vi mescolano la loro influenza: il dualismo paolino del πνεῦμα e della σάρξ, il dualismo platonico dell'αἰσθητόν e del νοητόν, il dualismo gnostico del pleroma, il mondo trascendente del Dio supremo e del kenoma, l'universo materiale creato dal Demiurgo e dominato dalle potenze malvage.

Lo studio dell'antropologia valentiniana ci permetterà di verificarlo [17]. Seguiremo l'esposizione che ne dà Clemente negli *Excerpta*, ma si sa che questo è parallelo alla grande notizia in cui Ireneo riassume Tolomeo e all'esposizione di Ippolito nel suo *Elenchus*. La notizia comincia così: « Prendendo del fango dalla terra (*Gen.* 2, 7), non di quello arido (ξηρᾶς), bensì materia (ὕλης) molteplice e complessa, foggiò un'anima terrestre (γεώδη) e materiale (ὑλικήν) senza logos e consustanziale a quella degli animali » (*Exc. ex Theod.*, 50, 1). Questa esegesi di *Gen.* 2, 7 è esattamente quella di Taziano e di Ermogene. La terra (γῆ) non è ciò che noi chiamiamo con questa parola, ma la materia (ὕλη) di cui Taziano ci diceva che sono fatti tutti gli esseri creati.

Per i Valentiniani ancora, come per Taziano ed Ermogene, la ψυχή dell'uomo è fatta a partire da questa ὕλη e non è quindi sostanzialmente diversa da quella degli animali. Ma per gli ultimi due, a questa ψυχή materiale si oppone il πνεῦμα divino, che è ad un tempo il soffio di Dio di *Gen.* 2, 7 e « l'immagine e la somiglianza » di *Gen.* 1, 26. Ora, ecco quanto leggiamo in Teodoto: « (L'anima materiale) è l'uomo a immagine (κατ' εἰκόνα); ma l'uomo che è a somiglianza (καθ' ὁμοίωσιν) del Demiurgo stesso, è colui che egli ha insufflato (ἐνεφύσησεν) e seminato nel precedente, in cui ha deposto, per mezzo degli angeli, qualcosa di consustanziale a se stesso ». È quest'uomo che è il soffio di vita (πνοὴ ζωῆς) di *Gen.* 2, 7 [18].

[17] Cfr. G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, in « EJ », XV (1947), pp. 248-286.

[18] Cfr. i testi paralleli in Ireneo. *Adv. haer.*, I, 5, 5. Cfr. pure R. McL. Wilson, *The Early Exegesis of Gen., I, 26*, cit., pp. 428-431.

Queste due anime, ilica e psichica, sono opposte nell'uomo, esse corrispondono all'opposizione dei due spiriti in Paolo (*Rom.* 7, 23) (*Exc. ex Theod.* 52, 1). Peraltro è in Paradiso, che si trova nel quarto cielo, che l'uomo fu formato. Ciò non avrebbe senso se si trattasse del corpo terreno (χοϊκή) dell'uomo, ma si tratta della composizione in lui dell'anima ilica e dell'anima psichica, la prima apparendo come una sorta di corpo in rapporto alla seconda. Infine « Adamo possiede, a sua insaputa, nella sua anima, seminata dalla Sapienza, la semenza pneumatica (πνευματικόν) » (53, 2). Vi sono cosí tre elementi, ilico, psichico e pneumatico, che danno origine a tre razze (54, 1).

Si vede la totale diversità con Taziano e Ermogene. Per questi l'immagine e somiglianza o il soffio di vita sono il pneuma divino, che è dato da Dio all'anima ilica. Al contrario, nella strana esegesi di Teodato, l'immagine è identificata all'anima ilica; la somiglianza ne è distinta; essa corrisponde al soffio di vita e designa un'anima psichica, distinta dall'anima ilica e consustanziale al Demiurgo; peraltro questa somiglianza e questo soffio non sono il πνεῦμα, che costituisce un terzo elemento, apparentato col pleroma. Si vede che gli elementi biblici sono gli stessi; i dati filosofici sono ugualmente comuni, ma la concezione dell'uomo è radicalmente diversa.

Ed è facile mostrare dove risiede la differenza essenziale, che è tutto lo gnosticismo. Il Dio di cui si parla in *Gen.* 1, 26 e 2, 7 non è per i Valentiniani il Dio supremo, ma il Demiurgo, quindi l'intero racconto della *Genesi* si riferisce ad un mondo inferiore. Da ciò la necessità di un altro elemento, il πνεῦμα, senza relazione con ciò di cui si parla nella *Genesi* e che solo deriva dal vero Dio. Grant sottolinea che Taziano parla della creazione dell'uomo da parte del Logos a immagine del Dio supremo; ma questo Logos in Taziano non ha niente a che vedere col Demiurgo gnostico, che era, come abbiamo visto, consustanziale al Padre. Appare qui l'idea medio-platonica del Verbo che fa il mondo a immagine del Padre.

Insomma l'atteggiamento gnostico è di presentare la

teologia ortodossa, qui quella di Taziano, come corrispondente alla sfera del Demiurgo. Il parallelismo è rigoroso: l'uomo è composto di un'anima ilica e di un soffio, che è la somiglianza, ed è costituito nel Paradiso che è situato in cielo [19]; le due anime sono in lui due principi opposti corrispondenti al buono e al cattivo impulso (*yeṣerim*) giudeocristiani. Tutto ciò ci descrive una teologia che è quella della Grande Chiesa e di cui Teodoto è cosí testimone. A questo titolo essa costituisce un elemento della nostra indagine. Ma ciò che è propriamente gnostico è che Teodoto e i Valentiniani sovrappongono a questa sfera un'altra sfera che corrisponde ad un piano superiore e la cui conoscenza è la loro gnosi, ed alla quale soltanto essi riallacciano il πνεῦμα divino, rimanendo per loro la dottrina della Chiesa sul piano degli psichici.

2. *L'uomo a immagine e somiglianza di Dio in Ireneo*

L'antropologia di Ireneo si costituisce in opposizione al dualismo degli gnostici. Come questi oppongono il Demiurgo al Padre, essi oppongono l'uomo naturale, opera del Demiurgo, all'uomo spirituale, che è opera del Padre invisibile. Ireneo mostrerà l'unità di questi due uomini. Non c'è un uomo naturale e un uomo spirituale, ma l'uomo è ad un tempo carnale e spirituale. È quest'uomo che le mani di Dio hanno plasmato all'origine ed al quale alla fine è comunicato lo Spirito. Qui interviene in Ireneo l'idea di un'edificazione progressiva dell'uomo, che gli fa trovare il termine intermedio tra l'opposizione gnostica di due creazioni e l'immobilismo di alcuni teologi che l'hanno preceduto, come Taziano.

Gli gnostici distinguevano carne, anima, spirito, come tre tipi di umanità. Ireneo risponde loro che ciascuna di queste cose è una parte dell'uomo: « Ora, ciò che è stato

[19] L'accostamento fatto da Grant su questo punto fra Taziano e Teodoto è esatto (*The Heresy of Tatian*, cit., p. 64), soltanto esso non prova che Taziano sia gnostico, ma che Teodoto riprende un'idea comune.

fatto dalle mani del Padre non è una parte dell'uomo, ma l'uomo a somiglianza di Dio. L'anima e lo spirito possono essere una parte dell'uomo, ma non l'uomo. L'uomo completo (*perfectus*) è la mescolanza e l'unione dell'anima che assume lo Spirito del Padre con la carne che è stata modellata a immagine di Dio » (*Adv. haer.*, V, 6, 1). Questo testo ci pone nel cuore dell'antropologia di Ireneo [20]. Da una parte egli oppone immagine e somiglianza: l'immagine è il corpo modellato dalle mani del Padre e in cui l'anima è stata insufflata; la somiglianza è il dono dello Spirito. Ma questo dono dello Spirito è una parte dell'uomo, il quale non è completo senza di esso.

Ireneo lo precisa nel modo piú formale: « Se qualcuno sopprime la realtà della carne (*caro*), cioè del plasma e considera lo Spirito (*spiritus*) isolatamente, ciò che è tale non è piú ormai un uomo spirituale, ma lo spirito dell'uomo o lo Spirito di Dio. Ma quando questo spirito mescolato all'anima è unito al plasma, a causa dell'effusione dello Spirito, l'uomo diviene spirituale e perfetto; ed è quest'uomo che è fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Se invece lo Spirito manca all'anima, colui che è tale e sí animato, ma, restando carnale, sarà imperfetto: ha l'immagine nel plasma, ma non assume la somiglianza da parte dello Spirito. Perciò, come questo è imperfetto, cosí se si toglie l'immagine e si disprezza il plasma non si può piú parlare di uomo, ma di parte dell'uomo o di altra cosa che l'uomo » (*Adv. haer.*, V, 6, 1; cfr. pure III, 22, 1).

Questo testo è capitale anzitutto per quanto riguarda la teologia dell'immagine di Dio. Ireneo in effetti è il primo a distinguere formalmente immagine e somiglianza, forse in relazione col significato che la somiglianza ha nel platonismo in cui designa la perfezione [21]. L'idea sarà ripresa da Clemente Alessandrino [22]. Si noti che Ireneo non

[20] Cfr. su tutto ciò E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, Varese, 1941.

[21] H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ, cit., pp. 4-30.

[22] A. Mayer, *Das Bild Gottes in Menschen nach Clemens von Alexandrian*, Roma, 1942, pp. 47-74.

fa sempre questa opposizione e che sovente, soprattutto nei passi biblici, l'immagine presso di lui designa l'uomo completo, come sarà il caso di Atanasio [23] e di Gregorio di Nissa [24]. Un secondo aspetto caratteristico è l'importanza data al plasma, al corpo. È questo che è l'immagine e che sarà vivificato alla resurrezione dello Spirito (*Adv. haer.*, V, 7, 1). Esso appartiene al Verbo che l'ha modellato, e il Verbo viene a cercare ciò che è suo: « Il Signore, prendendo dell'argilla dalla terra ha modellato l'uomo ed è a causa dell'uomo che ha luogo tutta l'economia della venuta del Signore » (V, 14, 2).

Dopo ciò, ci attenderemmo che Ireneo ci presenti lo schema seguente: Dio ha creato all'origine l'uomo a immagine e somiglianza, corpo, anima e spirito, e alla fine dei tempi viene a restaurare nell'uomo la somiglianza perduta. Ora, è altra cosa ciò che noi troviamo: « Come all'origine della nostra plasmazione in Adamo, il soffio (*aspiratio*) di vita proveniente da Dio, unito alla forma materiale (*plasma*), ha animato l'uomo e ne ha fatto un animale ragionevole, così alla fine il Verbo del Padre e lo Spirito di Dio, uniti all'antica sostanza del plasma di Adamo, hanno fatto l'uomo vivo e completo, che riceve la perfezione del Padre (*Perfectum patrem*). Adamo infatti non è mai sfuggito dalle mani di Dio. Ed è per questo che, alla fine, queste mani hanno completato l'uomo vivente, in modo che Adamo sia ad immagine e somiglianza di Dio » (V, 1, 3).

Si vede che lo schema è questo: c'è parallelismo tra l'animazione del corpo all'origine col soffio di Dio e la sua vivificazione alla fine da parte dello Spirito di Dio. Ciò che Ireneo oppone, sono questi due momenti della storia del corpo. E in questa prospettiva il dono dello Spirito è escatologico. Ora Ireneo ritorna su ciò: « (Isaia) riferisce a Dio lo Spirito (πνεῦμα), nel senso proprio del termine

[23] R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952, p. 64.

[24] R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Louvain, 1951, pp. 97-106.

(ἰδίως), che alla fine dei tempi ha diffuso sul genere umano con l'adozione filiale, e riferisce alla creazione il soffio (πνοή), in senso generale, chiamandolo creatura... Bisognava in effetti prima modellare l'uomo e che il plasma ricevesse l'anima e poi che accogliesse la comunicazione dello Spirito. Non prima ciò che è spirituale, dice l'apostolo, ma prima ciò che è animale. Ed è per questo che il primo Adamo è stato fatto anima vivente, il secondo Spirito vivificante (*I Cor.* 15, 45-46) » (*Adv. haer.*, V, 12, 2).

Ma ciò non ci riconduce se non alla posizione gnostica, per lo meno alla concezione di un uomo puramente naturale che riceve soltanto lo Spirito in Gesú Cristo? E allora come conciliare questo con l'affermazione apparentemente inversa che l'uomo completo è quello che possiede lo Spirito? Sembra che si passi brutalmente da una teologia del soprannaturale ad una teologia della natura pura. Ma occorre osservare che in tutto questo inizio del libro V Ireneo si interessa esclusivamente alla questione del corpo, del plasma. Ciò che egli afferma è che il corpo non è stato creato incorruttibile, ma, per contro, è stato creato capace di incorruttibilità. In questo egli si oppone agli gnostici, i quali, basandosi sul passo di Paolo che dice che « la carne e il sangue non ereditano dal Regno di Dio » (*I Cor.* 15, 50), affermano che la carne è destinata alla distruzione. « Si sbagliano coloro che disprezzano la creazione di Dio e negano la salvezza della carne, dicendo che essa non è capace di incorruttibilità » (*Adv. haer.*, V, 2, 2).

D'altronde questa incorruttibilità è stata comunicata all'uomo. Cosí Henoch ed Elia sono stati sottratti alla morte: « Da quelle mani, con le quali all'origine sono stati plasmati, essi hanno ricevuto l'assunzione e la traslazione. Le mani di Dio erano abituate in Adamo a maneggiare (ῥυθμίζειν), ad afferrare, a tenere il suo plasma, a portarlo e a deporlo dove esse volevano » (V, 5, 1). D'altronde è quanto Dio aveva fatto all'origine. « Dove è stato posto il primo uomo? Non forse in Paradiso, come dice la Scrittura? Ed è di là che, per aver disobbedito, è stato cacciato. Per questo i presbiteri dicono che Henoch ed Elia vi sono

stati trasportati e vi dimorano sino alla consumazione, inaugurando l'incorruttibilità » (V, 5, 1).

Cosí l'uomo sin dall'inizio è capace di incorruttibilità e perciò di essere a somiglianza, anzi questa incorruttibilità gli è stata data in effetto. Ma Ireneo sottolinea il suo carattere gratuito: essa sola fa l'uomo completo, ma egli la riceve da un dono di Dio. Peraltro nei primi uomini essa è un dono facile da perdere, non radicato. Ora, di ciò ci è già apparsa la ragione ultima, quando Ireneo citava il passo di Paolo sull'ultimo Adamo, che è il Cristo: la perfetta somiglianza di Dio è il Cristo che deve venire alla fine. In lui soltanto il disegno di Dio si realizza perfettamente; egli solo è la perfetta riuscita di Dio. Per questo tutto quanto precede appartiene sí allo stesso disegno, ma non ne presenta che un abbozzo, incoativo e incerto. È nel Cristo risuscitato che lo Spirito afferra definitivamente la carne per comunicarle l'incorruttibilità e realizzare cosí l'uomo perfetto.

Ireneo lo precisa: « Non c'è altra mano di Dio se non quella che dall'origine alla fine ci forma, ci adatta alla vita, è presente al suo plasma e lo perfeziona ad immagine e somiglianza di Dio. Ma questo Verbo si è mostrato quando il Verbo di Dio si è fatto uomo, assimilandosi all'uomo e assimilando l'uomo a sé, in modo che, per la sua somiglianza col Figlio, l'uomo divenne prezioso a Dio. In effetti, nei tempi passati si diceva proprio che l'uomo era fatto a immagine di Dio, ma non lo si mostrava. Allora infatti il Verbo, a immagine del quale l'uomo era stato fatto, era ancora invisibile. Per questo l'uomo ha perduto facilmente la somiglianza. Ma quando il Verbo di Dio si è fatto carne, ha confermato l'uno e l'altro. Egli ha manifestato l'autentica immagine divenendo ciò che era la sua immagine, ed ha restituito la somiglianza consolidandola, facendo l'uomo simile al Padre mediante il Verbo visibile » (*Adv. haer.*, V, 16, 1-2)[25].

Questa maniera di concepire le cose implica una con-

[25] Cfr. pure Metodio, *Symp.*, I, 4.

seguenza della piú grande importanza per l'insieme della teologia di Ireneo, ed è che la perfezione non è all'origine, bensí al termine. Intendiamoci bene: vi è una certa perfezione all'origine, ed è che Dio ha dato il suo Spirito al primo uomo. Il progresso non sarà quindi il passaggio da un uomo naturale ad un uomo soprannaturale, ma ciò che è vero è che il primo uomo è un uomo fanciullo, ancora rudimentale e che di conseguenza la partecipazione dello Spirito che gli è data in proporzione a ciò che egli può sopportare, e facilmente ammissibile. Vi è dunque unità del piano di Dio. Lo Spirito non cessa mai di essere presente all'uomo, né il Verbo, che sono le mani di Dio, ma è l'uomo che non può riceverli se non in modo progressivo. Il peccato introdurrà in questa storia un elemento di perturbazione, ma non ne modifica la linea essenziale.

Ireneo ha ben misurato ciò che implicava tale posizione, e ne dà la sua spiegazione in un testo fondamentale in cui la giustifica col carattere stesso della creazione che implica perfezione e temporalità: « Se qualcuno dice: E che dunque? Dio non poteva creare l'uomo perfetto sin dall'origine?, sappia costui che a Dio tutto è possibile, in quanto egli è sempre lo stesso. Le cose fatte da lui, secondo che insieme hanno avuto il loro inizio d'esistenza, è stato proprio necessario che siano inferiori a colui che le ha fatte. Delle cose create recentemente non potevano essere ingenerate; per il fatto che non sono ingenerate, mancano di perfezione. In quanto recenti esse sono pure bambine, e in quanto infantili non abituate e non esercitate alla condotta perfetta. Come una madre può dare cibo solido ad un bambino, ma questo non può ricevere una nutrizione troppo forte, cosí Dio era capace di dare all'uomo la perfezione sin dall'origine, ma l'uomo era incapace di coglierla, perché era bambino. Ed è per questo che Nostro Signore, negli ultimi tempi, ricapitolando in sé tutte le cose, è venuto a noi, non come poteva, ma come possiamo vederlo noi. Egli poteva venire a noi nella sua gloria immortale, ma noi non potevamo sopportare la grandezza di questa gloria. Per questo colui che era il pane perfetto del

Padre ci ha offerto del latte, come a dei bambini, affinché, come dei fanciulli alla mammella, abituati da questo allattamento a mangiare e a bere il Verbo di Dio, potessimo ricevere in noi lo Spirito del Padre, che è il pane dell'immortalità » (*Adv. haer.*, IV, 38, 1).

Questo testo notevole ci mostra l'atteggiamento di Ireneo. Vi è nelle cose create un certo *ordine*, secondo una parola che ritorna sovente in lui. Ora, Dio si conforma a quest'ordine, cioè che le cose comincino ad essere piccole, ingrandendo a poco a poco. Cosí Dio si adatta a quest'ordine. Egli crea un'umanità fanciulla alla quale chiede ciò che può portare e che abituerà a poco a poco a portare di piú, con una saggia pedagogia. « Dio poteva sin dall'inizio dare la perfezione all'uomo, ma questo, nato di recente, non poteva accettarla. Per questo il Figlio di Dio, essendo perfetto, si è fatto bambino con l'uomo, non per causa propria, ma a causa dell'uomo, affinché l'uomo potesse riceverlo... Secondo il piano di Dio, l'uomo è creato per essere ad immagine e somiglianza del Dio increato, il Padre approvando e ordinando, il Figlio servendo e creando, lo Spirito nutrendo, l'uomo progredendo a poco a poco e pervenendo alla perfezione... Bisognava che l'uomo fosse prima creato, poi crescesse, poi si fortificasse, poi si moltiplicasse, poi fosse vivificato, poi fosse glorificato, e, glorificato, contemplasse il suo Dio... Cosí sono irragionevoli coloro che non sanno attendere il tempo del progresso e attribuiscono a Dio l'infermità della loro propria natura. Ignorando Dio e non volendo loro stessi, inquieti e ingrati, essere anzitutto quali sono stati fatti, cioè degli uomini capaci di passione, ma oltrepassando la legge della natura umana, e prima di diventare degli uomini, vogliono diventare simili al Dio creatore » (*Adv. haer.*, IV, 38, 2-4).

Ireneo prende di mira gli gnostici, che disprezzano la creazione e il corpo. Egli afferma, al contrario, che il mondo creato è buono, che è dato all'uomo per aiutarlo a maturare: « Dio ha fatto delle cose temporali a causa dell'uomo, perché maturando portasse dei frutti di immortalità » (IV, 5, 1). L'uomo naturale è buono e domanderà soltanto di

essere superato. Occorre misurare ciò che tale passo presenta di straordinario. Esso appare come assolutamente contrario alla mentalità del mondo nel quale si muoveva Ireneo: per il pensiero antico la perfezione è all'origine e il tempo non è altro che una degradazione. A questo modo di concepire le cose inclinerà la teologia cristiana antica: anche un Origene non se ne libererà completamente. Il pensiero di Ireneo costituisce una specie di eccezione. Non sembra tuttavia che questa dottrina sia in lui assolutamente orginale; non sembra nemmeno puramente biblica: essa si apparenta alla concezione della παιδεία, dell'educazione, nelle culture antiche. Ireneo sembra tuttavia il primo a trasporre questa idea alla storia dell'umanità [26].

Ma non sussiste un pericolo di minimizzare la realtà del peccato originale? [27] Tutto dipende da ciò che si intende con questo. Se si tratta del peccato originale *originatum*, cioè della schiavitú in cui si trovano gli uomini rispetto a Satana a seguito del peccato di Adamo, Ireneo lo conserva interamente, e numerosi sono i passi in cui descrive questa prigionia dell'uomo che solo Cristo abolirà. Ma se si tratta del peccato originale *originans*, è esatto dire che il peccato di Adamo appare ad Ireneo come assai scusabile. Ireneo ha sviluppato soprattutto ciò a proposito dell'errore di Taziano, che negava la salvezza finale di Adamo. Egli si sforza di sottolineare tutti gli aspetti sotto i quali questo peccato può spiegarsi.

Il primo è il fatto che Adamo era un bambino: « L'uomo era un bambino. Non aveva ancora l'uso perfetto delle sue facoltà. Cosí fu facilmente ingannato dal

[26] Cfr. M. Widmann, *Irenäus und seine theologische Väter*, cit., pp. 163-165. Questo autore ha visto bene che Ireneo dipendeva qui da una fonte precedente, ma a mio avviso questa fonte riguardava soltanto l'educazione della libertà individuale. Ireneo estende questa educazione alla umanità.

[27] Questo pericolo è stato giustamente rilevato da A. Benoit (*Saint Irénée*, cit., p. 230), ma non ne segue tuttavia, come lui dice, che la concezione educativa sia secondaria ed estrinseca nella teologia di Ireneo. G. Wingren mi sembra piú nel vero quando mostra l'interferenza dei due temi (*Man and the Incarnation*, cit., pp. 7, 37, 48).

seduttore » (*Dem.*, 12) [28]. L'immagine stessa di Dio era in lui imperfetta. « Per questo ha perduto facilmente la somiglianza » (*Adv. haer.*, V, 16, 2). La colpa è soprattutto una negligenza (IV, 40, 3). Peraltro la responsabilità del peccato ricade assai meno sull'uomo che sul demonio; l'uomo appare piú come una vittima che come un colpevole. Ciò ritorna sovente in Ireneo: « Il caso di Adamo è del tutto diverso dal caso di Caino. È da un altro che Adamo è stato sedotto, e subito dopo la colpa è stato preso dal timore » (III, 23, 5). « Egli ha ricevuto una grave ferita dal nemico ed è stato condotto in schiavitú » (III, 23, 2). Si osservi l'accento posto sul pentimento di Adamo: ha peccato perché è stato colto alla sprovvista, sorpreso, il suo cuore non è indurito.

Nella *Dimostrazione* Ireneo sviluppa questa idea del ruolo di Satana con la curiosa dottrina della gelosia dell'angelo della terra, che sarà ripresa da Metodio d'Olimpia e da Gregorio di Nissa: « Fu dato un luogo all'uomo, che vi si trovava provvisto di tutto. Un chiliarca amministratore era custode di questo luogo ed era posto alla testa dei suoi compagni di servizio. Questi servitori erano degli angeli. Il chiliarca era un arcangelo, il quale, alla vista dei numerosi favori che l'uomo aveva ricevuto da Dio, gli portò invidia e ne fu geloso. Egli causò la rovina dell'uomo e lo rese peccatore. Il capo e l'istigatore del peccato fu l'angelo con il raggiro, e poiché si era ribellato, si chiamò Satana secondo l'espressione ebraica » (*Dem.*, 16). Abbiamo qui senza dubbio una tradizione giudaica venuta dai presbiteri [29]. Dio tratta diversamente l'angelo ribellatosi e l'uomo ingannato: « L'angelo divenne apostata a causa della sua gelosia nei confronti del plasma di Dio. Per questo Dio lo separò dalla sua comunione, ma ebbe pietà dell'uomo che aveva acconsentito alla disobbedienza » (*Adv. haer.*, IV, 40, 3).

[28] L'idea si trova già in Teofilo, *Ad Autol.*, II, 25.

[29] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 66-67.

Le conseguenze stesse del peccato appaiono a Ireneo ispirate piú dalla misericordia che dalla collera di Dio. Cosí è della privazione dell'albero della vita: « Ecco perché Dio lo cacciò dal Paradiso e lo trasferí lontano dall'albero della vita. Non che per gelosia egli rifiutasse quest'albero della vita, come alcuni hanno avuto l'audacia di sostenere, ma l'ha fatto per pietà, perché l'uomo non rimanesse eternamente trasgressore. Lo arrestò nella sua trasgressione interponendo la morte e facendo cessare il peccato con la dissoluzione della carne » (*Adv. haer.*, III, 23, 6). L'albero della vita avrebbe reso l'uomo immortale; la morte è una grazia di Dio, che pone un termine alla vita peccatrice e permette a Dio di ricreare l'uomo nella resurrezione. Questa sarà un'idea centrale di Atanasio, che Gregorio di Nissa riprenderà.

Ma Ireneo va piú oltre. Non soltanto il peccato originale è scusabile, ma è legato all'esercizio stesso della libertà. Ciò che Dio desidera infatti, è che l'uomo scelga liberamente il bene. Qui interviene un elemento nuovo del pensiero di Ireneo, che è la libertà, ed è ancora a partire dalla posizione gnostica che egli è condotto a definirla. In effetti per gli gnostici gli uomini sono buoni o cattivi per natura; Ireneo mostra che questa concezione è indegna di Dio: « Se gli uni sono buoni naturalmente ed altri naturalmente cattivi, né i buoni sono degni di lode, né gli altri sono degni di biasimo » (*Adv. haer.*, IV, 37, 2). Ma, si dirà, « Dio non avrebbe dovuto fare degli uomini che subito diventano ingrati verso di Lui » (IV, 37, 6).

Ma se doveva essere cosí, risponde Ireneo, « essi non sarebbero capaci né di ragione, né di deliberazione, né di giudizio, ma determinati e impossibilitati a fare altrimenti da ciò per cui sono stati fatti. Cosí il bene sarebbe senza sapore e il dono di Dio senza valore. Il bene infatti non sarebbe da cercare con ardore se sopravvenisse senza azione del soggetto, né cura, né zelo, ma fosse nella natura, da sé e senza sforzo. E gli uomini non comprenderebbero nemmeno perché il bene è bello e non ne godrebbero. Quale godimento del bene può esserci per coloro che lo ignorano?

Quale gloria per coloro che non si sono preoccupati di raggiungerlo? » (IV, 37, 6). Ireneo segna la teologia greca con un orientamento che resterà il suo ed a cui Origene darà il suo piú luminoso sviluppo.

Ora, l'esercizio della libertà implica la possibilità del male. Ma Ireneo va piú lontano: l'esperienza (πεῖρα) della miseria e del peccato è ciò che farà prendere all'uomo coscienza del valore del bene. Ciò è vero per la miseria: « Come avrebbe appreso l'uomo di essere lui debole e mortale per natura e Dio potente e immortale se non avesse appreso per esperienza (*experimentum* = πεῖρα) che cosa sono l'una e l'altra condizione? In effetti apprendere la propria debolezza con la pazienza non è un male; anzi, è un bene non ingannarsi sulla propria natura. È l'ergersi di fronte a Dio e il trarre presunzione dalla propria gloria, che, rendendo l'uomo ingrato, gli porta un gran male » (*Adv. haer.*, V, 3, 1). Cosí la debolezza, nella quale l'uomo è creato, è la condizione della conoscenza della sua vera natura.

Ma ciò è vero pure del peccato: « Bisognava prima che la natura apparisse, poi che ciò che è mortale sia vinto e assorbito dall'immortalità e che l'uomo divenga a immagine e somiglianza di Dio con la conoscenza del bene e del male. Ora, l'uomo ha ricevuto la conoscenza del bene e del male in modo che l'occhio dello spirito, avendo esperienza dell'uno e dell'altro, faccia con giudizio la scelta del migliore. Come avrebbe potuto essere istruito del bene, ignorando ciò che è contrario? Come la lingua riceve dal gusto l'esperienza del dolce e dell'amaro, cosí lo spirito (*mens*), con l'esperienza del bene e del male, ricevendo l'insegnamento del bene, diventa piú saldo per conservarlo, respingendo innanzitutto con la penitenza la disobbedienza, perché essa è amara e cattiva » (IV, 39, 1). L'inizio del passo poteva designare una conoscenza teorica, ma il termine « penitenza » indica proprio che si tratta di un'esperienza.

Siamo ricondotti una volta di piú all'idea di un'educa-

zione progressiva dell'umanità [30]. In effetti è quest'idea che sintetizza i due grandi temi che abbiamo visto sorgere nell'antropologia di Ireneo: quello della temporalità e quello della libertà. L'educazione è la condizione propria di una libertà che è nel tempo e di conseguenza deve volgersi progressivamente al bene. Tale concezione ci appare quindi centrale nell'antropologia di Ireneo e, peraltro, ci sembra originale. Ma sicuramente essa si ispira all'ideale greco della παιδεία. Cosí noi pensiamo che occorra riconoscere all'elemento filosofico nell'elaborazione teologica di Ireneo una parte molto piú grande di quella che gli accordano Lawson o Benoit.

3. *Clemente Alessandrino*

L'interpretazione dell'antropologia di Clemente presuppone delle precisazioni quanto al suo vocabolario. Egli infatti non è in nessun modo sistematico e ci si esporrebbe a degli equivoci ricostruendo il suo pensiero a partire dalle espressioni impiegate. Ciò è particolarmente notevole a proposito del tema essenziale dell'« uomo a immagine e somiglianza ». A. Mayer ha mostrato che i termini εἰκών e ὁμοίωσις potevano designare in Clemente delle realtà assai diverse [31]. Εἰκών usato solo può designare l'uomo nella pienezza della sua somiglianza col Verbo. Cosí « l'immagine di Dio si erge in colui che riceve la potenza divina » (*Strom.*, III, 5, 42, 6): « la perfetta eredità è data a colui che giunge ad essere l'uomo perfetto a immagine del Signore » (*Strom.*, VI, 14, 112, 4). Questo è particolarmente il caso dove c'è l'opposizione tra il Verbo immagine del Padre e l'uomo immagine del Verbo e dunque « immagine dell'immagine » (*Strom.*, VII, 3, 16, 6; cfr. III, 9, 69, 4).

In questo senso εἰκών non differisce da ὁμοίωσις. Cle-

[30] Cfr. Metodio, *Symp.*, I, 2.
[31] A. Mayer, *Das Bild Gottes in Menschen*, cit.

mente infatti usa sempre quest'ultimo termine, in relazione col testo di *Teet.*, 176 a-b, al quale si riferisce esplicitamente, per designare la perfezione dell'uomo. I credenti devono « assimilarsi al Signore il piú possibile » (III, 4, 42, 5); « l'assimilazione a Dio, nella misura del possibile, consiste nel conservare lo spirito in una disposizione » di purezza (IV, 22, 139, 4; cfr. pure V, 14, 95, 1; VI, 14, 112, 4). Tuttavia c'è una differenza: εἰκών sottolinea di piú la somiglianza con Dio come costitutiva del vero destino dell'uomo; ὁμοίωσις marca l'aspetto dinamico di questa perfezione come scopo perseguito.

Ma troviamo pure tutt'altra relazione tra le due espressioni, quando sono associate insieme. Nel *Protrettico* Clemente dichiara che tutti gli uomini sono a immagine di Dio, ma soltanto alcuni a somiglianza (XII, 120, 4). Solo il cristiano è « un'immagine somigliante » (XII, 122, 4). Soltanto con l'imitazione di Cristo « l'immagine diventa somigliante » (*Paed.*, I, 3, 9, 1) e si realizza perfettamente il testo della *Genesi*. Piú decisivo ancora è un altro passo del *Pedagogo*. Clemente descrive le tappe della formazione dell'uomo: « Dio l'ha formato dalla polvere, l'ha rigenerato con l'acqua, l'ha fatto crescere nello Spirito... affinché sia compiuta la parola divina: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. Ora, il Cristo è stato pienamente ciò che Dio ha detto, il resto degli uomini è soltanto secondo l'immagine » (*Paed.*, I, 12, 98, 2)[32].

Lasciamo da parte per il momento la fine di questo passo; osserveremo soltanto che, in quest'uso che fa dell'opposizione tra εἰκών e ὁμοίωσις, Clemente non è un iniziatore. Come abbiamo visto, essa si trova già in Ireneo, e sembra, come in questi, in rapporto con la lotta contro lo gnosticismo. Clemente stesso, d'altronde, riconosce di non essere il primo a usarla: dapprima ricorda che Platone distingue il δαίμων e l'εὐδαιμονία, il primo essendo l'ἡγεμονικόν dell'anima, il secondo la perfezione del bene; e

[32] Cfr. pure *Strom.*, VI, 9, 72, 2 con l'opposizione εἰκονισμός (= εἰκών) e θεοειδής (= ὁμοίωσις).

aggiunge: « Non è cosí che certi dei nostri espongono che l'uomo riceve il "secondo l'immagine" subito alla sua nascita e che egli deve ottenere piú tardi il "secondo la somiglianza" con la sua perfezione? » (*Strom.*, II, 22, 131, 5).

Occorre aggiungere ancora che solo εἰκών può designare la partecipazione dell'uomo al Verbo con la ragione. Cosí in *Strom.*, V, 14, 94, 5: « Il Logos divino e reale è l'immagine di Dio, lo spirito (νοῦς) umano è l'immagine dell'immagine ». Siamo nella linea di Filone (*Quis rer.*, 231), che oppone l'uomo intellettuale fatto a immagine, all'uomo tratto dalla terra. Ciò ritorna nel *Protrettico*: « Immagine di Dio è il suo Logos, e l'uomo autentico è immagine del Logos, voglio dire lo spirito (νοῦς) che è nell'uomo » (X, 98, 4). Cosí sembra impossibile cogliere in Clemente un uso costante nel suo impiego di queste formule.

Non è quindi alle parole, ma alle realtà che dobbiamo attenerci, e qui il pensiero di Clemente appare come coerente e personale. Esso presenta un'interferenza di elementi biblici e di elementi filosofici che gli conferiscono un'importanza singolare nella storia della teologia. Clemente presenta d'altronde un certo eclettismo nella sua descrizione delle componenti dell'uomo. Parlando della simbolica del numero tre egli propone prima di vedervi la trilogia platonica del θυμός, dell'ἐπιθυμία e del λογισμός, poi la divisione dell'uomo in σάρξ, ψυχή e πνεῦμα (*Strom.*, III, 9, 68, 5).

In un passo piú importante egli utilizza una divisione stoica. Comincia col distinguere nell'uomo due spiriti, l'ἡγεμονικόν e l'ὑκοκείμενον, poi continua: « Vi è una sorta di decade nell'uomo stesso: i cinque sensi, la voce, l'istinto sessuale e, ottavo, ciò che è spirituale secondo la formazione (πλάσις); il nono è l'ἡγεμονικόν dell'anima, e il decimo è il carattere proprio dello Spirito Santo che si aggiunge con la fede » (*Strom.*, VI, 16, 135, 1-2). Clemente distingue dunque il corpo con i suoi diversi sensi e tre πνεύματα, che corrispondono alla ψυχή, al νοῦς e allo Spirito Santo.

Con ciò abbiamo gli elementi principali della sua antropologia. Clemente, contro gli gnostici, valorizza gli elementi naturali dell'uomo, e prima di tutto il corpo: « Coloro che attaccano l'uomo modellato (πλάσις) e calunniano il corpo non lo fanno con ragione: essi non vedono che l'uomo è stato creato con la statura eretta per guardare il cielo, che l'organizzazione dei sensi è ordinata alla conoscenza; cosí questa dimora diviene capace di ricevere l'anima assai preziosa a Dio ed è giudicata degna dello Spirito Santo per la santificazione dell'anima e del corpo, una volta perfezionata dall'azione del Salvatore » (*Strom.*, IV, 26, 163, 1-2).

Nella sua discussione con Cassiano a proposito del matrimonio, Clemente ritorna sovente su tale questione della bontà della creazione corporale. Egli mostra in particolare che non bisogna intendere il peccato di Adamo come il matrimonio stesso, ma che questo è suscettibile di un buono e di un cattivo uso (*Strom.*, III, 17, 104, 1-2). Se si può considerare che l'anima è superiore al corpo, tuttavia né l'anima è buona per natura, né il corpo cattivo per natura, ma essi diventano ciò che fa di loro la libertà (IV, 26, 164, 3).

Resta che per Clemente è lo spirito, il νοῦς, che conferisce all'uomo la sua dignità. Egli protesta contro coloro i quali pensano che sia per il suo corpo che l'uomo è a immagine di Dio (*Strom.*, VI, 14, 112, 4; 16, 136, 3). In numerosi testi, l'abbiamo visto, egli mostra che è per il suo spirito (νοῦς) che l'uomo è a immagine del Verbo. Questo è un privilegio unico: « Intellettuale (νοερός) è il Verbo di Dio, di cui si vede l'imitazione soltanto nel νοῦς dell'uomo » (*Strom.*, VI, 9, 72, 2). Egli fa dell'uomo qualcosa di prezioso, secondo un'espressione che abbiamo incontrato, il che appare di grande importanza. Con ciò Clemente si oppone da una parte a Ireneo, che continuava, in una linea semitica, a vedere nel corpo l'immagine di Dio: esalta dunque lo spirito; d'altra parte respinge ancora di piú la tendenza di Taziano per il quale l'immagine di Dio è lo Spirito Santo e che sottovaluta l'uomo naturale. Altrettanto facevano gli gnostici. È una caratteristica di

Clemente quella di esaltare la natura umana, in quanto intelligenza, come il bene piú prezioso della creazione di Dio.

Detto ciò, questi elementi non costituiscono tutto l'uomo. A piú riprese, l'abbiamo notato, Clemente indica che l'uomo completo comporta pure il πνεῦμα, lo Spirito Santo. È il decimo elemento della decade, è quello che santifica l'anima e il corpo. L'uomo reale (ἀληθῶς) è l'uomo spirituale (*Strom.*, II, 8, 49, 1). Clemente si oppone esplicitamente a Platone: « L'uomo è ben lontano dal non aver parte nel pensiero (ἔννοια) divino, lui di cui è scritto che ha avuto parte nel soffio (ἐμφύσημα) alla sua creazione, ricevendo una sostanza (οὐσία) piú pura degli altri viventi » (*Strom.*, V, 13, 87, 4). Ciò manifesta la superiorità dell'uomo sugli animali a causa di questa sostanza piú pura che Dio gli ha insufflato e di cui sappiamo peraltro che è l'ἡγεμονικόν o νοῦς (*Strom.*, V, 14, 94, 4). Ma Clemente continua: « Noi diciamo che lo Spirito Santo è stato ispirato in piú (προσεπιπνεῖσθαι) nel credente, mentre Platone fa risiedere lo spirito (νοῦς) nell'anima, come l'emanazione (ἀπορρία) di una parte (μοῖρα) divina, e l'anima nel corpo » (*Strom.*, V, 13, 88, 1-3).

Questa struttura dell'uomo resta tuttavia teorica. Che ne è ora dell'uomo storico? In quale condizione è stato creato? Clemente pensa che il suo corpo sia stato modellato da Dio con la polvere del suolo: è la πλάσις. Quanto all'intelligenza, che lo fa immagine di Dio, è essa che gli è stata insufflata secondo il racconto di *Gen.* 2, 7: « Mosé dice che il corpo è stato formato dalla terra: Platone lo chiama la dimora di terra; e che l'anima ragionevole (λογική) è stata infusa da Dio sul viso: è là infatti che si dice che sia localizzato l'ἡγεμονικόν » (*Strom.*, V, 14, 94, 3). Cosí, sin dalla sua creazione, l'uomo è costituito corpo e spirito.

Ma che ne è ora dell'ultimo elemento, la partecipazione allo Spirito Santo? Se riprendiamo tutti i testi che abbiamo visto sinora, siamo indotti ad un'osservazione importante: il dono dello Spirito appare legato alla venuta

di Cristo. Ciò è chiaro in *Paed.*, I, 12, 98, 2: solo il Cristo è « a somiglianza » di Dio, Adamo è soltanto « a immagine ». Oppure è un dono fatto ai cristiani: esso segue la rigenerazione con l'acqua (I, 12, 98, 2); è dato ai credenti (*Strom.*, VI, 16, 135, 2; V, 13, 88, 3). Questa idea è certamente legata al modo con cui Clemente vuol sottolineare che lo Spirito non appartiene alla natura dell'uomo, e ciò contro gli gnostici, per i quali l'uomo è « spirituale » (πνευματικός) o « psichico » (ψυχικός) per natura. Scriverà in questo senso contro Cassiano: « Costui pensa, alla maniera di Platone, che l'anima, essendo divina, essendosi effemminata col desiderio, è venuta dall'alto qui in basso nel divenire e nella corruttibilità » (*Strom.*, III, 13, 93, 3; cfr. 14, 94, 2). Clemente vuol mostrare che contrariamente a ciò che dice Cassiano, l'uomo non è divino per natura e decaduto dalla perfezione, ma semplicemente umano in partenza e capace di perfezione.

L'uomo sin dall'inizio è immagine di Dio, cioè possiede tutto ciò che lo fa uomo, ma non diviene somiglianza se non con l'esercizio della sua libertà. « Noi diciamo che Adamo è stato creato perfetto in ciò che concerne la sua costituzione fisica (πλάσις). Niente infatti di ciò che caratterizza la natura e la forma dell'uomo gli mancava. Ma il fatto di acquistare la perfezione col tempo e di essere giustificato mediante la sua obbedienza, questo era in suo potere diventando adulto » (*Strom.*, IV, 23, 150, 4). Giustificazione è sinonimo, in Clemente, di somiglianza, di perfezione e di possesso dello Spirito Santo [33].

Cosí Clemente può replicare agli gnostici che dicono che Dio ha necessariamente creato l'uomo perfetto: « Occorre sapere che noi siamo inclini alla virtú per natura, ma non la possediamo per nascita: siamo soltanto capaci di acquistarla. Con ciò si risolve la difficoltà postaci dagli eretici: Adamo è stato creato perfetto o imperfetto? Se è stato creato imperfetto, come mai un Dio perfetto ha creato un'opera imperfetta e soprattutto l'uomo? Ma, se

[33] Cfr. A. Mayer, *Das Bild Gottes in Menschen*, cit., pp. 58-59.

egli è stato creato perfetto, come mai ha violato i comandamenti? In effetti essi ci sentiranno dire che egli non è stato perfetto sin dalla sua creazione, ma atto ad acquistare la virtú... Dio vuole che ci salviamo da noi stessi. È nella natura dell'anima di muoversi da sé » (*Strom.*, VI, 12, 96, 1-2).

L'argomento essenziale di Clemente per affermare che la somiglianza, il dono dello Spirito, non appartiene per natura all'uomo, è dunque la libertà. Dio ha potuto creare l'uomo senza il dono dello Spirito perché la natura umana, in quanto tale, è buona, e perché è conforme a questa natura che sia con l'esercizio della sua libertà che essa perviene alla perfezione. Clemente pone perciò il problema della crescita dell'uomo su un piano individuale piú che sul piano di una crescita dell'umanità, come ha fatto Ireneo. Tuttavia abbiamo visto che per lui è soltanto col Cristo che lo Spirito è dato; vi è dunque un elemento storico che interviene. Ma ciò che farà passare la crescita dall'immagine alla somiglianza dal piano individuale al piano storico è il peccato di Adamo. Se costui avesse obbedito, avrebbe raggiunto la perfezione e avrebbe ricevuto lo Spirito, ma il suo peccato gli ha impedito di raggiungere la perfezione.

Anche qui appare un'altra differenza con Ireneo. Per Ireneo la crescita consiste in uno sviluppo dell'umanità dall'infanzia alla maturità, ma essa possiede sin dall'origine la vita dello Spirito in modo incoativo. Per Clemente sembra che Adamo, che non aveva ricevuto lo Spirito sin dall'origine, rimanga sul piano dell'uomo naturale, che implica d'altronde imperfezione. La linea che va da Adamo a Cristo appare non come una progressione che avrebbe avuto luogo in ogni caso, ma come il prolungamento di uno stato originario di imperfezione dovuto al peccato. Del resto abbiamo visto che Clemente non aveva una concezione progressiva della storia. Le verità che l'uomo conosce prima di Cristo sono delle sopravvivenze della rivelazione originale.

In che cosa consiste il peccato originale? Non nel

matrimonio in sé, come pensava Cassiano, perché il matrimonio è buono, ma nell'uso del matrimonio fuori della legge divina. È dunque essenzialmente una disobbedienza, ma una disobbedienza riguardante l'ambito della vita sessuale: « Essi hanno disobbedito al comandamento per amore dei piaceri, avendo forse il nostro primo padre anticipato il tempo dell'unione sessuale e avendo voluto godere prematuramente del matrimonio, senza attendere il tempo fissato dalla volontà di Dio ». Clemente conclude con questo tratto: « Quando Paolo dice: Rivestite l'uomo nuovo creato secondo Dio, non oppone la creazione alla rigenerazione, bensí l'obbedienza alla disobbedienza » (*Strom.*, III, 14, 94, 3 - 95, 1).

In seguito a questo primo peccato, il disordine è introdotto nella natura umana: « Non appena il primo uomo ebbe peccato e disobbedito a Dio, diventò simile alle bestie, essendo venuto meno alla ragione. È naturale che da quel momento lo si consideri come irrazionale (ἄλογος) e che lo si assimili alle bestie » (*Paed.*, I, 13, 101, 3). Questo passo richiede di essere compreso bene. Clemente ci dice che con la caduta l'uomo ha perduto il suo logos e che si è assimilato agli animali: è questo un tema che proviene da Platone e da Filone. Non bisogna interpretarlo come una perdita della ragione e una riduzione all'animalità; al contrario, Clemente insiste sul fatto che, pur decaduto, l'uomo conserva le sue facoltà naturali intatte ed è capace di sforzo morale. Ma il nostro passo si riferisce alla concezione della gerarchia delle potenze nell'anima secondo il platonismo: l'anima comprende la parte superiore, l'ἡγεμονικόν, e le passioni, collera e desiderio, che derivano dalla natura animale. Se le passioni sono sottomesse al νοῦς, l'uomo è λογικός, cioè lo spirito domina in lui; se il νοῦς è sottomesso alle passioni, diviene simile alle bestie poiché è la natura animale che ha il primato (*Strom.*, V, 8, 53, 1).

Rimane un'ultima questione: in che modo la caduta di Adamo implica quella degli altri uomini? Non bisogna dimenticare che i grandi avversari di Clemente sono gli

gnostici; ora, ciò che li caratterizza è che essi fanno del peccato o della grazia delle necessità sulle quali la libertà non può nulla. Contro di loro Clemente dichiara che il peccato è necessariamente un atto di volontà e che non si può di conseguenza considerare un bambino che non ha fatto del male come solidale col peccato di Adamo: « Che ci dicano (gli gnostici) come il bambino appena nato ha fornicato, oppure come colui che non ha ancora fatto nulla è potuto cadere sotto la maledizione di Adamo. A loro, io penso, non rimane che trarne la conseguenza e dire che la generazione è cattiva, non soltanto quella del corpo, ma quella dell'anima, cui segue quella del corpo » (*Strom.*, III, 16, 100, 5). E poiché l'anima viene da Dio, è Dio che si accuserebbe di produrre il male [34].

Si dirà tuttavia che il peccato di Adamo non si ripercuote sui suoi discendenti? Continua Clemente: « Quando David dice: Sono stato concepito nell'iniquità e mia madre mi ha generato nel peccato, è proprio Eva che egli designa profeticamente. Ora, Eva è stata la madre dei viventi (*Gen.* 3, 20). Ma, se è stato concepito nel peccato, lui non è nel peccato, né, ancor meno, peccato. Soltanto, ogni uomo che si converte deve convertirsi alla vita dalla solidarietà con una madre in qualche modo peccatrice. Cosí pure non si tratta di calunniare colui che ha detto: Crescete e moltiplicatevi, ma sono le prime impressioni con le quali ci distogliamo da Dio che fanno l'uomo empio » (*Strom.*, III, 16, 100, 7).

Il pensiero di Clemente in questo testo è un po' oscuro. Non si può propriamente parlare di peccato senza atto libero, ma il fatto che il bambino, sin da prima della sua nascita, sia in contatto con una madre che è sempre peccatrice, fa sí che la natura che egli riceve da essa sia impregnata di peccato e corrompa necessariamente l'anima, uscita pura dalle mani di Dio (*Strom.*, VI, 16, 135, 1-4). Cosí ciò che il fanciullo eredita da sua madre è, per lo

[34] Cfr. H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh, 1950, p. 110.

meno, il disordine risultante dal peccato, l'assimilazione all'animale. Peraltro Adamo, a causa del suo peccato, è stato privato della vita dello Spirito. Clemente afferma che questa vita non può essere data che dal Cristo; perciò, non acquistata da Adamo, essa non è neppure posseduta dai suoi discendenti.

4. *Origene e la preesistenza delle anime*

Il problema dell'origine e della caduta dell'uomo presenterà in Origene degli sviluppi nuovi, in cui l'influenza della filosofia distorcerà gravemente la tradizione cristiana. Certo, in lui si trova una teologia dell'uomo a immagine e somiglianza che deriva dalla tradizione ed alla quale egli dà degli sviluppi notevoli. Questo aspetto del suo pensiero è stato studiato da H. Crouzel [35], ma non ne costituisce il lato specifico [36], che occorre cercare nelle vedute sistematiche che sono esposte nel *De principiis* e soggiacenti a tutta l'opera sua: gli uomini rappresentano una parte di un mondo spirituale decaduto nel mondo dei corpi e chiamato ad essere restaurato nel suo stato originale. Come ha mostrato E. von Ivanka, queste idee derivano da un'ontologia platonica incompatibile con la rivelazione cristiana [37].

Si sa come Origene sia stato condotto alla sua teoria della preesistenza e dell'uguaglianza anteriore degli spiriti rispetto all'esistenza del mondo. È il solo modo per lui di mantenere la giustizia di Dio e la libertà dell'uomo: ogni differenza di condizione nel mondo avrà il suo principio

[35] *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, pp. 143-269.

[36] E. von Ivanka ha giustamente rimproverato ad alcuni studi recenti di lasciare in ombra gli aspetti piú avventurosi e piú originali del pensiero di Origene (*Das geistige Ort von* περί ἀρχῶν *zwischendem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit*, in « Schol. », XXXV [1960], pp. 481-503).

[37] E. von Ivanka, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus*, in « BZ », XLIV (1951), pp. 291-303.

nei meriti o nei demeriti anteriori [38]. Giungiamo al testo capitale: « Dio, quando ha creato all'inizio (ἐν ἀρχῇ) ciò che ha voluto creare, cioè le nature dotate di ragione (λογικά), non ha avuto altra ragione di creare che Se stesso, cioè la propria bontà. Poiché lui stesso è la causa di ciò che doveva essere creato e in lui non c'era varietà alcuna, né cambiamento, né impossibilità, ha creato coloro che ha creato, tutti uguali e simili » (*De princ.*, II, 9, 6) [39].

Tutti gli spiriti sono quindi originariamente uguali, ma, nello stesso tempo, sono liberi: « Le creature ragionevoli, come abbiamo spesso dimostrato, sono dotate della facoltà del libero arbitrio » (II, 9, 6). Origene ha dedicato tutto il libro III del *De principiis* al libero arbitrio; ne ha stabilito la realtà con l'analisi dell'atto libero, mostrando che è una conseguenza della ragione, non essendo l'uomo determinato dalle immagini (φαντασίαι) e potendo accordare o no il suo assenso (συγκατάθεσις). Cosí non si devono accusare gli avvenimenti esterni: ogni occasione di peccato non comporta necessariamente il peccato. Nessun uomo è necessariamente peccatore e, d'altronde, nessuno è neppure inconvertibile. D'altra parte la libertà è la condizione stessa del valore dell'atto umano, ciò che lo rende degno di merito o di demerito (III, 1, 2-5). Essa è legata alla dignità stessa dell'essere spirituale (cfr. pure *Comm. in Rom.*, VIII, 11).

Ora la libertà comporta essenzialmente una certa instabilità: « La libertà ha spinto ciascuno sia a progredire (προκοπή) con l'imitazione di Dio, sia a decadere per la negligenza » (*De princ.*, II, 9, 6). Origene precisa questo un po' piú sopra: « Poiché le nature ragionevoli che sono state fatte all'inizio sono state create, quando prima non esistevano, per il fatto stesso che non erano ed hanno cominciato ad essere, esse sono necessariamente mutevoli e mobili, perché, quale che sia la virtú comunicata alla loro sostanza, essa non appartiene loro per natura, ma era

[38] Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., pp. 207-217. Rinvio a queste pagine per un'esposizione piú completa.

[39] Ciò è platonico. Cfr. *Tim.*, 41e-42b.

data da Dio. Ciò che sono, quindi, esse non lo ricevono da se stesse, ma da un dono di Dio. Ora, tutto ciò che è stato dato può essere pure tolto e ritirarsi. La causa di tale ritiro sarà che il movimento dell'anima non è guidato rettamente e come è necessario. In effetti il Creatore ha accordato agli spiriti creati da lui dei movimenti volontari e liberi, per cui essi si approprierebbero del bene conservandolo con la loro volontà. Ma il torpore (*desidia*) e la stanchezza dello sforzo nella custodia del bene, e l'allontanamento e la negligenza delle cose migliori hanno dato origine al ritrarsi dal bene. Ora, uscire dal bene non è cosa diversa che essere stabiliti nel male. E ne segue che nella misura in cui qualcuno si distoglie dal bene, nella stessa misura si stabilisce nel male » (*De princ.*, II, 9, 3).

Vediamo comparire una teoria della libertà assai notevole. Lo spirito creato riceve se stesso perpetuamente da Dio, e la sua esistenza è un progresso spirituale. È trascendente a tutte le creature, poiché è immagine di Dio, ma la sua differenza radicale con Dio è che i beni che Dio possiede per natura, lui li possiede per grazia. Bisogna dunque rappresentarsi lo spirito creato come un dio in perpetuo divenire. Questo progresso, peraltro, è cosí costitutivo dell'anima da continuare nella vita eterna: « Cosí, con l'operazione continua in noi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, esercitantesi attraverso ciascuno dei gradi della progressione, a malapena possiamo talvolta contemplare la vita beata, in cui, quando sarà possibile pervenirvi dopo parecchie lotte, dobbiamo risiedere in modo che mai alcuna sazietà di bene si impadronisca di noi, ma che, piú noi riceviamo di questa beatitudine, piú in noi il suo desiderio si dilati e aumenti a misura che noi afferriamo ciò che teniamo piú ardentemente e piú comprensivamente, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. E se talvolta la sazietà coglie qualcuno di coloro che sono stabiliti al piú alto grado, io non penso che tosto sia respinto e cada, ma è necessario che egli ritorni a poco a poco e a poco a poco ritrovi lo stato che aveva perduto con la sua negligenza » (*De princ.*, I, 3, 8).

Giungiamo al principio fondamentale della cosmologia di Origene: le nature libere sono necessariamente mutevoli; la diversità delle nature ha il suo principio nella diversità delle loro opzioni: « Secondo i movimenti della sua libertà, ogni spirito, trascurando piú o meno il bene, è stato trascinato verso il contrario del bene, che è il male. È di là che il Creatore sembra aver tratto i principi e le cause della varietà e della diversità, in modo che, secondo la diversità degli spiriti, cioè delle creature ragionevoli, egli creasse un mondo vario e diverso » (*De princ.*, II, 9, 2; cfr. II, 1, 1; *Comm. in Man.*, XII, 41). Questa caduta intacca la totalità delle creature spirituali, con la sola eccezione dell'anima preesistente in Cristo (*De princ.*, I, 8, 3). Essa dà cosí origine alle diverse nature spirituali: gerarchie angeliche, corpi celesti, condizioni e razze umane. Questa caduta è uno dei misteri nascosti della Scrittura (*Hom. in Gen.*, XV, 5; *Contra Cels.*, V, 29).

Un testo ci preciserà bene il pensiero di Origene: « Prima degli eoni, tutti gli spiriti (νόες) erano puri, demoni, anime e angeli, servendo (λειτουργοῦντες) Dio e compiendo i suoi comandamenti. Il diavolo, che era uno di loro, avendo il libero arbitrio, volle opporsi a Dio e Dio lo respinse. Tutte le altre potenze caddero con lui e alcune avendo peccato molto diventarono dei demoni, altre meno, degli angeli, altre ancora meno, degli arcangeli: e cosí ciascuno ottenne la sua parte secondo la propria colpa. Restavano le anime che non avevano peccato abbastanza per diventare dei demoni e non erano abbastanza leggere per essere degli angeli. Dio ha fatto dunque il mondo presente e legato l'anima al corpo per punirla. Non è infatti perché Dio guardi alle persone che egli ha fatto di tutte le creature spirituali, che erano di un'unica natura, l'una un demone, l'altra un angelo, l'altra un uomo, ma secondo il peccato di ciascuna. Se non fosse cosí e se le anime non preesistessero, come troveremmo alcuni ciechi di nascita senza aver peccato ed altri che non hanno fatto nulla di male? » (I, 8, 1).

Si vede come si costituirà la varietà delle creature.

Essa comprende tre categorie principali che corrispondono alla divisione paolina. Da una parte, coloro che sono caduti di meno avranno la funzione di governare e di aiutare coloro che sono loro inferori: sono i *caelestia*, angeli ed astri che Dio associa alla propria opera. Possiamo osservare che Rufino ha falsato il pensiero di Origene: gli fa dire che « alcuni hanno dimorato nel principio », mentre il testo greco non dice nulla di simile (*De princ.*, I, 6, 2). E questo ci permette di correggere I, 8, 3 in cui non abbiamo il testo greco. La caduta, per Origene, è universale, l'abbiamo detto. La seconda categoria è quella di coloro che sono in mezzo, i *terrestria*, la razza degli uomini, che ricevono aiuto dagli angeli e che, con questo aiuto, possono essere restituiti nella beatitudine. La terza categoria è infine quella degli *inferna*, i cattivi angeli che non sono suscettibili di guarigione (almeno in questo mondo) e che, al contrario, tentano di infastidire gli uomini. Vediamo come questa visione del mondo corrisponda al problema spirituale. Origene ci mostrerà ogni anima presa tra un buono e un cattivo spirito. È tutta la questione del discernimento degli spiriti. Cosmologia e spiritualità corrispondono allo stesso schema.

Tra queste diverse categorie non ci sono peraltro delle paratie stagne. Esse sono dei gradi di decadenza: quando uno si alzerà, passerà nella gerarchia superiore, e inversamente potrà cadere in quella di sotto. E poiché il libero arbitrio rimane sempre il principio essenziale, con l'amore di Dio, e non è mai svuotato, queste ascensioni e queste cadute saranno sempre possibili. Origene continua cosí il passo che abbiamo citato: « Penso che tra coloro che sono sottomessi alle potenze cattive, alle dominazioni ed ai *cosmocrati*, in un mondo o attraverso parecchi mondi, alcuni abbastanza rapidamente, praticando il bene e volendo uscirne da loro stessi verranno a completare l'umanità » (*De princ.*, I, 6, 3). Rufino scrive soltanto: « Si convertiranno alla bontà », ma la sua traduzione stessa aggiunge piú oltre: « Deriva da ciò, per conseguenza, che ogni natura ragionevole può, passando da un ordine all'al-

tro, pervenire, attraversandoli ciascuno, a tutti e da tutti a ciascuno, nella misura in cui ciascuno secondo i suoi propri movimenti riceve degli incrementi varî di difetti o di progressi con la sua libertà » (*De princ.*, I, 6, 3; cfr. pure IV, 3, 10). Incontriamo numerose applicazioni di questo principio, in particolare in ciò che riguarda le missioni degli angeli diventati uomini, quali Giovanni Battista, e la salvezza dei demoni ridiventati prima uomini, poi angeli, in attesa del ritorno all'unità primitiva.

Che rapporto c'è tra questa caduta dei λογικά e il mondo dei corpi? [40]. Questo è uno dei problemi di ogni cosmologia. Per Origene il corpo non fa parte della natura di alcun essere, perché non v'é natura. Il suo pensiero sembra questo. Originariamente tutti gli spiriti sono completamente incorporei; con la caduta tutti si rivestono di corpi, ma la caduta non consiste, come in Platone o Plotino, nel discendere verso il sensibile. La corporeità non è cattiva (*Contra Cels.*, III, 42); in Origene non c'è condanna dei corpi, e questo è un punto capitale, perché risponde alla principale obiezione dei platonici contro l'Incarnazione (*Contra Cels.*, IV, 14-15). Il suo pensiero è tutto orientato contro coloro che, precisamente, condannano il corpo e vedono in esso il principio del male. Il male è nella volontà soltanto (*Contra Cels.*, IV, 65). La corporeità è perciò legata non al male, bensí alla diversità: « La diversità del mondo non può sussistere senza corpo » (*De princ.*, II, 1, 4). Peraltro questi corpi sono proporzionati alla decadenza. Sono cosí un castigo, ma ogni castigo per Origene è mezzo di risollevamento.

La corporeità è dunque una conseguenza della caduta; essa dovrà cessare un giorno e l'apocatastasi sarà un ritorno alla pura spiritualità. La resurrezione non sarà tuttavia negata, ma rappresenterà soltanto una tappa nella via del ritorno alla spiritualità: il corpo glorioso è un grado intermedio tra il corpo terrestre e animale e lo stato di puro

[40] Cfr. H. Cornélis, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, in « RSPT », XLIII (1959), pp. 32-80; 201-247.

spirito. Ciò è chiaramente affermato in una citazione che fa Girolamo e che Koetschau integra nella sua edizione: « Tutte le creature razionali, incorporee ed invisibili, se diventano negligenti, cadono a poco a poco a dei piani inferiori e, secondo la natura dei luoghi in cui si diffondono, assumono dei corpi, per esempio prima dei corpi eterei, poi dei corpi aerei, poi, quando giungono nelle vicinanze della terra, sono rivestite di corpi piú grossolani e infine, per ultimo, sono legate a delle carni umane » (*De princ.*, I, 4, 1).

Abbiamo visto qual era l'origine del cosmo e della sua diversità e come Origene abbia risposto al problema posto dalla gnosi. Il mondo con la sua varietà di esseri, con la sua materia, non è un ordine cattivo, opera di un Demiurgo: è un ordine secondo, organizzato da Dio a partire dalla realtà del peccato, in vista della restaurazione delle creature spirituali nella loro integrità. Ciò è chiaramente esposto all'inizio del II libro del *De principiis*. « Dio ha disposto cosí ogni cosa (in questa creazione divenuta diversa per la diversità dei movimenti di coloro che sono caduti dall'unità primitiva) in modo che ogni spirito o anima non sia forzato ad agire per costrizione contro la propria volontà altrimenti che secondo il movimento del suo libero arbitrio, tanto che la sua libertà sembrerebbe essergli tolta (il che distruggerebbe l'essenza stessa della sua natura). Ma i diversi movimenti del loro volere sono ordinati convenientemente e utilmente nella coerenza di un unico universo in cui gli uni hanno bisogno di essere aiutati, in cui gli altri possono aiutare, in cui altri suscitano lotte e tentazioni a coloro che progrediscono, grazie alle quali il loro zelo appaia piú provato e piú salda la stabilità nello stato recuperato dopo la vittoria, essendo stata ottenuta al prezzo di difficoltà. Perciò sebbene ordinata in diversi uffici, la situazione dell'universo intero non deve tuttavia essere considerata come dissonante e disarmonica, ma, come il nostro corpo è uno per l'adattamento delle diverse membra ed è contenuto da un'unica anima, cosí penso che occorra considerare il mondo intero come un

vivente immenso e gigantesco, retto da una sola anima grazie alla potenza ed al logos (*ratio*) di Dio » (*De princ.*, II, 1, 2).

Ritroviamo in questo testo l'idea incontrata già piú sopra dell'organizzazione del cosmo da parte di Dio in vista della restaurazione delle libertà con l'accordo delle diverse creature. Osserviamo pure che questa concezione del cosmo come un grande vivente è vicina allo stoicismo e ci mostra un cosmo stoico sotto un cielo platonico. Questa concezione del mondo dopo la caduta come un cosmo ordinato è frequente in Origene: « La causa della diversità tra le creature ragionevoli non trae la sua origine dalla volontà o dal giudizio del Creatore, ma dalla decisione della volontà propria. Ora Dio, al quale è sembrato giusto disporre della sua creatura secondo il suo merito, ha indirizzato la diversità delle persone all'unità di un solo mondo, ornato da questi diversi spiriti, come un'unica casa in cui dovevano stare non soltanto dei vasi d'oro e d'argento, ma di legno e di argilla, gli uni per l'onore, gli altri per la vergogna » (*De princ.*, II, 9, 6).

Un unico principio guida questa disposizione del mondo, ed è che Dio, perseguendo un unico fine che è quello di condurre le creature spirituali a ritornare liberamente verso di lui, dispenserà tutte le cose in vista di questo risultato (cfr. *Hom. in Num.*, XIII, 7). Egli si servirà dei migliori, cioè degli angeli, per aiutare i meno buoni, associandoli alla sua opera e chiedendo loro di attendere, per godere loro stessi della piena beatitudine, che abbiano aiutato gli altri. Peraltro egli lascerà talvolta i cattivi sprofondare nel male; indurirà il cuore del Faraone: egli sa, infatti, che presentare loro il bene sarebbe prematuro. Seguendo l'immagine di Origene occorre lasciar maturare l'ascesso e anzi affrettare la sua maturazione perché possa guarire. Se il peccato è venuto da una sazietà nel bene (κόρος), da un bisogno di cambiamento, bisognerà pure, per alcuni, creare una sazietà nel male, lasciarglielo gustare, se essi lo vogliono, sino a che, staccandosene, ritornino loro stessi verso il bene. Cosí il peccato apparirà

talvolta come una via verso la salvezza, perché bisogna che le anime ritornino liberamente verso Dio. Dio è così come un saggio medico che impiega i mezzi adatti, secondo vie più profonde degli altri. Ma coloro da cui pensa di non poter trarre nulla durante il mondo presente, e la cui salvezza è rimessa ad uno dei mondi successivi, li utilizza in questo mondo per provare i santi [41]. Così tutto serve in questa economia, in questo cosmo organizzato da Dio (cfr. *Hom. in Num.*, XIV, 2; *Comm. in Rom.*, VIII, 12).

La storia della salvezza sarà la progressiva restaurazione della creazione spirituale nel suo stato primitivo. La consumazione delle cose avrà luogo quando tutto sarà sottomesso al Figlio: « La fine infatti è sempre simile all'inizio. E così, come la fine di tutti è una, così l'inizio di tutti deve essere considerato come uno; e come c'è una fine ad una moltitudine, così a partire da un unico inizio ci sono state numerose varietà e diversità, che di nuovo per la bontà di Dio, con la sottomissione al Cristo e l'unità dello Spirito Santo, sono ricondotte ad un fine unico che è simile all'inizio, voglio dire la varietà di tutti coloro che sono in cielo, sulla terra e negli inferi. In queste tre categorie, che a partire da un unico inizio sono state disposte in diversi ordini secondo i loro meriti, tutto l'universo è compreso » (*De princ.*, I, 6, 2; cfr. I, 8, 4). Questa restaurazione (ἀποκατάστασις) si estende alla totalità delle creature spirituali. Tutte sono decadute dalla loro condizione primitiva di spiriti puri e tutte devono essere ristabilite in questa condizione; la redenzione concerne quindi non soltanto gli uomini, ma gli angeli, i corpi celesti e pure i demoni.

Questa conversione di tutte le creature spirituali avrà un termine? Si ricorderà che all'inizio abbiamo mostrato che tutto il sistema di Origene si deduceva da due principi, l'amore di Dio e la libertà dell'uomo (*De princ.*, I, 8, 3; III, 5, 6). Al termine ce ne ritroviamo in presenza. Alcuni

[41] Cfr. P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris, 1960, pp. 145-154.

testi di Origene sembrano affermare che le creature spirituali rimangono sempre libere, e poiché la libertà comporta sempre una mutabilità, delle cadute saranno eternamente possibili: è il punto che Gregorio di Nissa ha principalmente criticato nel suo sistema, accostandolo alla metempsicosi platonica. E bisogna riconoscere che certi testi sembrano confermarlo (*Comm. in Matt.*, XIII, 12; *De princ.*, III, 1, 23). Ma peraltro il peccato è apparso nel tempo, e sembra che sia un carattere che gli è essenziale, essendo eterno soltanto il bene. Non sembra che Origene sia riuscito a superare la contraddizione tra il ritorno eterno e l'apocatastasi universale, che, d'altronde, gli saranno entrambi rimproverati [42].

Dobbiamo interrogarci sull'origine di questi dati. È chiaro che qui intervengono influenze filosofiche e dei dati di origine eclettica. La dottrina della discesa delle anime nei corpi e del loro ritorno all'unità iniziale è certamente platonica, e piú direttamente sorta dal platonismo medio, in particolare da Albino (*Epist.*, XVI, 2; Origene, *Contra Cels.*, IV, 40); cosí pure la possibilità eterna delle ricadute, il carattere educativo del castigo, la finitezza necessaria del male. Cito qui soltanto alcuni degli aspetti principali della filosofia di Origene: la descrizione dettagliata delle influenze filosofiche da lui subite riempirebbe un volume. A tali influenze si aggiunge un'esigenza razionale di sistematizzazione che, come ha visto H. Jonas [43], è un aspetto dell'epoca e che si ritrova in Valentino, in Plotino e in lui: la coerenza razionale comporta come tale la sua giustificazione.

Ma questa sistematizzazione è guidata in Origene da presupposti assolutamente opposti a quelli di Valentino e di Plotino, benché in modo diverso. La sintesi di Origene è anzitutto diretta contro lo gnosticismo e ciò su parecchi punti: lo gnosticismo è una filosofia delle nature spinta al

[42] Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., pp. 85-108; G. Muller, *Origenes und die Apocatastasis*, in « TZ », XIV (1958), pp. 188-189.

[43] *Gnosis und spätantike Geist*, Göttingen, 1954, II.

massimo; ogni essere è per natura ilico, psichico o pneumatico; al contrario per Origene sono le libertà che determinano le nature. Tutta la ripartizione degli esseri che, come abbiamo visto, è l'oggetto della sua gnosi, ha la sua fonte nella libertà. Da questo punto di vista egli non si oppone soltanto allo gnosticismo, ma, inoltre, all'apocalittica giudaica e, lateralmente, allo stoicismo, in quanto per lui la libertà ha delle conseguenze ontologiche.

Un altro aspetto dell'antignosticismo di Origene è il suo antidualismo radicale: egli respinge l'opposizione tra lo spirito e la materia. Si tratta soltanto di due poli, di cui Dio, puro spirito, è uno e l'altro è la materia pura; tra questi due, tutti gli esseri partecipano di una certa corporeità. La nozione di corpo è quindi in lui analogica, come avevo indicato e come H. Cornélis ha mirabilmente stabilito [44]. Per questo il problema della resurrezione dei corpi, nel senso preciso del termine, non si pone per lui. La caduta o l'ascesa degli esseri lo conduce a percorrere dei gradi diversi di corporeità. Qui Origene si oppone a Platone nello stesso tempo che agli gnostici.

Questo antidualismo appare in particolare nella questione, cosí importante in quell'epoca, dell'atteggiamento di fronte all'astrologia: i pianeti, i segni zodiacali sono per gli gnostici delle potenze cattive di cui l'uomo è prigioniero e da cui deve essere liberato. Per Origene, come per i Greci, gli astri sono, al contrario, dei viventi beati che rappresentano uno dei gradi della gerarchia degli esseri, con i loro corpi di una sostanza piú pura dei corpi umani. Le potenze cattive sono al contrario all'ultimo grado della gerarchia, e questi demoni di ghiaccio sono quelli nei quali la corporeità raggiunge il suo grado piú basso ed in cui il fuoco è quasi totalmente estinto.

In parecchi di questi punti Origene si avvicina a Plotino; in ogni caso è assai piú vicino a lui filosoficamente che non gli gnostici. In Plotino si ritroverebbe lo stesso

[44] H. Cornélis, *Les fondements cosmologiques*, cit., pp. 32-81; 201-248.

accento posto sulla libertà come determinante i gradi dell'essere; si ritroverebbe pure il monismo che non vede nella materia che un polo opposto al puro spirito; e pure questo antidualismo, in particolare questo rispetto degli astri come i piú belli dei viventi [45]. Non si tratta beninteso di un'influenza di Plotino su Origene, che gli è piú anziano di 20 anni; il problema di un'influenza comune di Ammonio Sacca, che è stato maestro di entrambi, come sembra che si debba finalmente ammettere, potrebbe spiegare queste somiglianze, ma bisogna riconoscere che, alla fine, sappiamo poco o nulla del pensiero di Ammonio [46].

Ma tra Origene e Plotino, oltre a parecchie opposizioni ugualmente fondamentali, sussiste una radicale differenza. Il male per Plotino è essenzialmente l'illusione dello spirito che aderisce alla materia invece di volgersi verso l'Uno. È quindi mediante un ritorno ad esso che dipende da lui ritrovare la propria vera natura e ritornare alla patria che aveva abbandonato. Per Origene le anime decadute sono radicalmente impotenti a salvarsi da se stesse; la salvezza può venire solo da un atto dell'amore di Dio. Tale atto è la missione del Figlio di Dio, iniziata a partire dall'Antico Testamento, che attinge il suo vertice nell'Incarnazione e che prosegue attraverso i secoli senza fine sino a che egli abbia sottomesso di nuovo tutte le cose al Padre e restituito gli spiriti alla loro originale integrità.

[45] Cfr. H. Crouzel, *Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas*, in « BLE » (1956), pp. 193-214.

[46] Cfr. la messa a punto di E. R. Dodds, *Numénius et Ammonius Sakkas*, in *Les sources de Plotin*, vol. V di *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Genève, 1960, pp. 27-30.

Capitolo quinto

La demonologia

La demonologia si presentava per i primi scrittori cristiani, viventi in ambiente pagano, sotto una forma assai concreta: l'idolatria, alla quale avevano strappato le anime, era un culto reso ai demoni. Abbiamo visto l'importanza di questa tesi nel kerygma primitivo. Questa demonologia i primi scrittori ellenistici la ricevevano dal giudeo-cristianesimo, dal quale hanno ereditato in particolare le dottrine dei due spiriti o dei demoni dei vizi. Ma da una parte gli apologisti hanno approfondito la dottrina dei demoni con una riflessione sull'origine del male, d'altra parte la demonologia come tale riceve in Origene uno sviluppo considerevole, in cui i temi tradizionali sono organizzati in una prospettiva piú sistematica. Sono questi i due punti di cui tratteremo.

1. *Demoni e idolatria negli apologisti*

La dottrina degli angeli è menzionata dagli apologisti accanto a quella delle persone divine. Cosí nella professione di fede che egli fa all'inizio della *I Apologia*, Giustino scrive: « Noi crediamo al Dio verissimo. Con lui veneriamo il Figlio venuto da lui e la schiera degli altri buoni angeli che lo scortano e lo imitano e lo Spirito profetico » (VI, 1-2). Analogamente, Atenagora termina il suo capitolo sulla Trinità dicendo: « Diciamo che c'è anche una folla di angeli, di ministri, che il Creatore e Demiurgo del mondo, Dio, per mezzo del Verbo che viene da Lui, ha suddiviso e ordinato, affinché essi si occupino

degli elementi, dei cieli, del mondo e di ciò che è in esso, e della loro armonia » (*Suppl.*, 10).

Osserviamo che Atenagora sottolinea che la funzione degli angeli è di occuparsi della vita del cosmo; ciò appare già in Giustino: « Dio ha affidato la cura di vegliare sugli uomini e sulle creature che sono sotto il cielo agli angeli che ha loro preposto » (*II Apol.*, V, 2). Atenagora sviluppa altrove questa concezione del ruolo degli angeli: « Ammettiamo altre potenze (oltre al Verbo e allo Spirito) che stanno intorno alla materia e mescolate con essa... Dio aveva fatto i suoi angeli perché fossero gli agenti della sua provvidenza sulle cose che lui stesso aveva organizzato, in modo che lui stesso possedesse la provvidenza d'insieme, universale e generica, e che gli angeli preposti alle creature avessero la provvidenza particolare da esercitare » (*Suppl.*, 24). L'idea di una protezione degli angeli nell'amministrazione del cosmo è famigliare alla teologia giudeo-cristiana, ma è pure comune all'ellenismo del tempo, in cui i δαίμονες sono preposti agli elementi del mondo.

Ma si pone allora il problema dell'esistenza degli angeli cattivi: lo studio di essi è stato rinnovato dal lavoro di H. Wey [1]. Gli autori studiati sono Giustino, Taziano, Atenagora e Teofilo. L'autore rileva in diverse riprese delle tracce d'influenza filosofica, che sono particolarmente marcate in Atenagora [2], ma l'importanza data alla demonologia non viene di là. Per Giustino, che è l'iniziatore, essa risponde ad un problema assai diretto: come accade che in un mondo governato da Dio, i cristiani che sono gli adoratori di questo Dio siano perseguitati? La sola risposta è che queste persecuzioni sono causate da una potenza ostile a Dio e di cui i pagani persecutori sono lo strumento; si pone perciò il problema del demonio. Piú in generale in Atenagora esso costituisce una risposta al problema del male. Infine gli elementi essenziali di tale risposta sono at-

[1] *Die Funktionen der bösen Geisten bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhundertes nach Christus*, Winterthur, 1957.
[2] *Ibidem*, pp. 50-53.

tinti dai nostri autori innanzitutto nella tradizione giudeo-cristiana, in particolare negli apocrifi giudaici.

D'altronde il paragone tra la demonologia platonica e quella degli apologisti manifesta delle considerevoli differenze. Per i platonici i demoni, benefici o malefici che siano, rappresentano una classe di creature; essi hanno un dominio naturale, che generalmente è l'aria; non sono fondamentalmente cattivi; non nutrono ostilità verso Dio, né verso gli uomini. Tutt'altra cosa per gli apologisti, per i quali tutti gli angeli sono stati creati buoni; i demoni sono diventati cattivi in seguito ad una colpa. Peraltro l'opposizione tra le due prospettive appare nella relazione stabilita tra gli dei pagani e i demoni. Wey mostra assai bene che la demonologia filosofica è nata in Platone e Senocrate dal desiderio di liberare gli dei da azioni o da pratiche che sembrano indegne di loro e che sono state attribuite ai demoni [3]; e questo rimarrà sino alla fine, nel platonismo medio e nel neoplatonismo, uno degli aspetti della demonologia filosofica. Ora, la demonologia degli apologisti è nata dal movimento esattamente inverso: essa ha lo scopo di identificare gli dei dei pagani ai cattivi demoni della tradizione giudeo-cristiana, in modo da sviare dal culto che viene loro reso.

Questo è il fondo del pensiero di Giustino: « Dio ha affidato il compito di vegliare sugli uomini e sulle creature che sono sotto il cielo agli angeli che ha posto alla loro testa. Ma gli angeli, violando quest'ordine, hanno cercato il commercio con le donne ed hanno generato dei bambini che noi chiamiamo demoni. In seguito essi si sono asserviti il genere umano, sia con la magia, sia col timore e i tormenti che facevano subire, sia facendo offrire sacrifici, incenso e libagioni, tutte cose di cui essi sono avidi, dopo che sono diventati schiavi delle passioni; ed hanno seminato tra gli uomini l'omicidio, la guerra, l'adulterio, l'intemperanza e tutti i mali. I poeti e i mitologi non sape-

[3] *Ibidem*, pp. 113-114.

vano che erano gli angeli e i demoni nati da loro che avevano commesso tutti questi orrori che essi raccontavano, queste colpe contro natura, questi adulteri, questi crimini contro le città e le nazioni; li attribuirono a Dio stesso ed ai figli generati da lui, ai suoi pretesi fratelli, Poseidone e Plutone, e ai loro figli. A ciascuno di loro diedero il nome che ciascuno degli angeli aveva scelto per sé o per i suoi figli » (*II Apol.*, V, 2-6).

Il nocciolo dell'argomentazione di Giustino è di provare ai pagani che le divinità alle quali essi rendono un culto sono in realtà i demoni cattivi. Sono loro che già hanno fatto condannare Socrate, « che tentò di distogliere gli uomini dal culto dei demoni » (*I Apol.*, V, 3), e che oggi fanno di tutto pur di sviare gli uomini da Cristo: « State attenti che i demoni che noi accusiamo non vi ingannino e non vi distolgano dal leggerci. Essi fanno di tutto pur di fare di voi dei loro schiavi, talvolta con le visioni dei sogni, talvolta con i prestigi della magia » (*II Apol.*, XIV, 1). Per ingannare gli uomini, essi fanno la parodia dei dogmi e dei riti cristiani: Bellerofonte, Perseo, Asclepio sono imitazioni menzognere di Cristo (LIV, 7-8); i bagni rituali imitano il battesimo (LXII, 1-2); i misteri di Mitra l'Eucaristia (LXVI, 1-4). Tutto ciò è menzogna demoniaca.

Queste idee di Giustino hanno dei tratti piú filosofici nel suo discepolo Taziano, l'autore che indubbiamente ha piú sottolineato il carattere demoniaco del paganesimo. Per Taziano — egli respinge esplicitamente l'opinione che vede in essi delle anime separate dal corpo (*Or. ad Graec.*, 16) — i demoni sono degli angeli decaduti, come per Giustino, ma egli non riallaccia la loro caduta a *Gen.* 6, 1. Il capo dei demoni era il primogenito e il piú intelligente degli angeli; nel suo orgoglio egli ha voluto farsi adorare dagli uomini, cosí Dio l'ha respinto ed egli è diventato demone, e coloro che l'hanno imitato hanno formato la schiera dei demoni (*Or. ad Graec.*, 7). In tal modo la caduta degli angeli sembra in relazione con la creazione dell'uo-

mo[4]. Questa tradizione viene dall'apocalittica (*Apocalisse di Baruch*, LVI, 7; *Vita di Adamo*, XV, 1-2; *Ascensione di Mosè*, citata in Origene, *De princ.*, III, 2, 1). Per l'Antico Testamento si vedano *Is.* 14, 12-15 e *Ezech.* 28, 12-15. Si vede pure che sin dall'origine la demonologia è in relazione con l'idolatria, la quale è essenzialmente culto dei demoni: « I demoni che traboccano di malvagità hanno ingannato, a forza di errori e di illusioni, le anime abbandonate a se stesse » (*Or. ad Graec.*, 14).

Taziano elenca qualcuna di queste illusioni. Sono le visioni: « I demoni si mostrano agli uomini per persuaderli della loro potenza, per nuocere loro o per farsi adorare » (*Or. ad Graec.*, 16). Sono le guarigioni: i demoni provocano le malattie « insinuandosi nelle membra degli uomini, poi per mezzo dei sogni fanno credere alla loro potenza, ordinando agli ammalati di comparire in pubblico; allora si allontanano dal corpo, ponendo termine alla malattia che essi stessi hanno causato » (18), lasciando credere che è la loro potenza che guarisce (si trova un'altra spiegazione nelle *Omelie Clementine*, IX, 14, 16, 17: i demoni conoscono realmente i rimedi). E così è anche per la magia, sia che si tratti di formule scritte, di erbe e di radici, di reliquie. Tutte queste cose non hanno alcun valore per se stesse; i demoni se ne servono per ingannare gli ammalati, gli innamorati, coloro che vogliono vendicarsi (*Or. ad Graec.*, 17). Così è pure, infine, per la divinazione, che si tratti della Pizia di Delfo o della quercia di Dodone (*Or. ad Graec.*, 19; cfr. *Hom. Clem.*, IX, 16-17). Con tutti questi mezzi i demoni si asserviscono gli uomini che credono di trovare in loro degli ausiliari delle loro passioni e sono in tal modo imbrogliati.

Tutti gli esempi dati da Taziano hanno la loro replica nei pagani suoi contemporanei, Massimo di Tiro ed Elio Aristide. Massimo di Tiro riporta dei racconti di apparizioni; lui stesso ha visto i Dioscuri (*Diss.*, XV, 7); attribuisce ai demoni i sogni e gli oracoli. Si sanno peraltro i

[4] Cfr. pure Giustino, *Dial.*, CXXIV, 3.

racconti di guarigioni meravigliose attribuiti da Elio Aristide ad Asclepio [5]. Infine, per quanto riguarda la magia, per mezzo dei papiri magici si conosce il posto che essa occupa nel paganesimo del secondo secolo [6]. Taziano fa esplicitamente allusione agli scritti pseudo-democritei e al mago Ostane (*Or. ad Graec.*, 17) [7]. Con queste dottrine piú inquietanti siamo in presenza di elementi nuovi, di origine egiziana o caldea, la cui diffusione è caratteristica della fine del secondo secolo [8]. In tutto questo insieme, costitutivo del paganesimo del suo tempo, Taziano vede un'illusione diabolica.

In tale insieme occorre trattare a parte, per l'importanza che Taziano le attribuisce e poiché in ciò egli è l'eco del suo tempo [9], la questione dell'astrologia. La posizione di Taziano è interessante da precisare. Egli non contesta il fatto di un'influenza degli astri (*Or. ad Graec.*, 8 e 11); ciò deriva da una concezione filosofica della συμπάθεια, che fa parte del pensiero del tempo e non implica alcuna connotazione religiosa. Ma peraltro l'astrologia greco-romana aveva assimilato le costellazioni e i pianeti alle divinità pagane, che, per Taziano, sono dei demoni (*Or. ad Graec.*, 10): sono loro che hanno insegnato l'astrologia agli uomini, i quali, trascinati dalle loro passioni e pensando che il successo dipenda dagli astri — e conseguentemente che ad essi presiedano dei demoni — rendono loro un culto e ne diventano schiavi (8-9). Ma il cristiano, che non si attacca ai beni che passano e che soli dipendono dagli astri, « è superiore alla fatalità ed ha imparato a conoscere, al posto dei pianeti, questi demoni erranti, il Dio unico ed autentico » (9). Questa collusione tra i pianeti e i demoni

[5] A. Boulanger, *Aelius Aristide*, Paris, 1923, pp. 199-208.

[6] A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944, I, pp. 183-186.

[7] Cfr. J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I, pp. 167-174.

[8] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929[4], pp. 168-178; 292-296 (Ed. ital. Laterza, Bari, 1967. N.d.T.).

[9] Cfr. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., pp. 89-106; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., pp. 137-167.

sarà spinta sino alle sue ultime conseguenze, e nel senso di un dualismo marcato, dallo gnosticismo [10].

È quanto troviamo in Teodoto, secondo Clemente Alessandrino. Il destino (εἱμαρμένη) è il risultato dell'azione dei demoni (*Exc. ex Theod.*, 69, 1), ma questi governano mediante gli astri. Ogni astro domina sugli esseri generati al momento della sua salita, cosí le potenze invisibili, veicolate per mezzo degli astri, reggono le generazioni (70, 1). Ciò concerne specialmente i dodici segni dello zodiaco e i sette pianeti: gli uni infatti combattono per noi, gli altri sono simili a dei briganti (71, 1-2). Costoro, che « tramite il corpo sconfinano nell'anima », sono piú forti delle potenze della destra. Per questo il Signore è venuto a liberare dalla fatalità e a sottomettere alla provvidenza coloro che credono in lui (74, 2). Ma la fatalità esiste per tutti gli altri (75, 1).

Si osservino le sorprendenti analogie di questo testo con quello di Taziano. Il destino è essenzialmente l'espressione dell'azione dei demoni, che sono paragonati a dei briganti (*Or. ad Graec.*, 19). Essi agiscono ad un tempo per mezzo dello zodiaco e dei pianeti, e influenzano l'anima mediante il corpo; il battesimo libera dalla loro influenza. Teodoto differisce da Taziano nel fatto che per lui la gnosi opera anche questo effetto: ciò si riallaccia all'ermetismo (*Corp. Herm.*, XVI, 15). Dopo il battesimo, infatti, le potenze si attaccano ancora all'anima (*Exc. ex Theod.*, 84, 1); cosí il Cristo, dopo il suo battesimo, si trova tra le bestie selvagge (85, 1); soltanto la gnosi produce la perfetta liberazione. Ma resta il fatto che la demonologia di Taziano presenta un certo dualismo.

La dottrina di Taziano e di Giustino è ripresa da Atenagora sotto una forma nuova. Avendo mostrato che gli elementi e le statue adorate dai pagani sono privi di potere, egli si chiede da dove venga « che si producono delle attività in nome degli idoli », cosa a cui non pensa di contraddire (*Suppl.*, 23). Queste attività sono da attribuirsi

[10] Cfr. H. M. Sagnard, *La gnose valentinienne*, cit., pp. 174-175.

ai demoni. Atenagora ricorda prima che i filosofi hanno creduto alla loro esistenza, ma senza precisarne la natura; cita in questo senso Talete e Platone (*Suppl.*, 23). Spiega poi che gli angeli sono stati creati buoni: essi erano stati preposti da Dio all'amministrazione del mondo materiale, ma « s'inorgoglirono del loro potere » (*Suppl.*, 24)[11]. Tra di essi distingue « il principe della materia » che è il « Satana » di Giustino e il « primogenito » di Taziano, « gli angeli che sono caduti nel desiderio delle fanciulle » ed infine i demoni che sono le « anime dei giganti, nati dall'unione degli angeli con le figlie degli uomini » (25). (Questo è uno sforzo per conciliare *Gen.* 3, 1-4 e *Gen.* 6, 1-3). Caduti dal cielo, essi si trovano intorno dell'aria e della terra, « dove suscitano degli attacchi disordinati, interni ed esterni ». Tale è l'origine della credenza nell'εἱμαρμένη, che i pagani confondono a torto con la provvidenza[12].

Sono questi diversi demoni che stanno all'origine dell'idolatria: « Coloro che spingono gli uomini intorno agli idoli sono i demoni, che aderiscono al sangue delle vittime e le leccano girando loro intorno » (*Suppl.*, 26). Si osservi che Atenagora insiste sui sacrifici, che Taziano non menzionava. Aggiunge: « Quanto agli dei che piacciono alla folla ed i cui nomi sono dati alle statue, essi sono stati degli uomini. E l'azione di ciascuno di loro è dovuta, a quanto si crede, ai demoni che usurpano i loro nomi » (*ibidem*). Ciò combina la concezione evemerista e la concezione demoniaca dell'idolatria, come Taziano sembra avere già fatto (*Or. ad Graec.*, 21). Infine, in un passo curioso che tenta un'interpretazione psicologica dei miti, Atenagora mostra in essi una sublimazione dell'inconscio. Ma i demoni fanno credere agli uomini che « queste immaginazioni vengono dagli idoli e dalle statue » (*Suppl.*, 27; cfr. *Hom. Clem.*, IX, 15).

[11] Sulla dottrina dell'angelo preposto alla terra cfr. *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 189 ss.

[12] Cfr. A. J. Festugière, *Sur une traduction d'Athènagore*, in «REG», XLI (1943), pp. 370-375, che sottolinea la relazione di questa dottrina con quella degli scritti ermetisti.

Clemente Alessandrino distingue pure « il principe dei demoni » e i demoni secondari. Accosta il primo all'« anima malefica » del mondo, di cui parla Platone in *Leggi*, X, 906a (*Strom.*, V, 14, 92, 5). Questo testo di Platone, citato da Plutarco, ha potuto ispirare anche Taziano e Atenagora, con la differenza che per Clemente e per loro il dualismo è la conseguenza di una caduta. Peraltro i δαίμονες, ai quali i Greci rendono un culto, sono in realtà degli angeli decaduti (*Paed.*, III, 2, 14, 2). Lungi dall'essere dei custodi benigni, essi sono sensuali e cattivi. Nella loro ingordigia (γαστριμαργία) sono avidi di sacrifici dal cui fumo sono attirati (*Protrept.*, II, 41, 3). Nemici degli uomini, li provocano a uccidersi l'un l'altro, e si rallegrano cosí di queste feroci libazioni (III, 42, 1). Questo culto dei demoni era estraneo ai primi uomini: esso non è apparso che a poco a poco (III, 41, 1). Si notino i due punti sui quali Clemente pone l'accento. Da una parte i demoni sono avidi di sangue: abbiamo già incontrato questo aspetto in Giustino, Atenagora e nelle *Omelie Clementine*; d'altra parte essi sono crudeli, accaniti a perdere gli uomini.

2. *La demonologia di Origene*

L'opera di Origene lascia un posto considerevole alla demonologia. E. Bettencourt ha potuto scrivere un libro sulla sua spiritualità, interamente imperniato su questo tema [13]. Questo è un aspetto nuovo rispetto alla scuola di Alessandria [14]: in Filone e Clemente, infatti, la demonologia svolge un ruolo secondario. Invece in Origene si ritrovano la maggior parte dei temi precedenti: concezione del paganesimo come culto dei demoni, dottrina dei due angeli e dei demoni dei vizi, concezione del martirio come vittoria su Satana. Peraltro egli incorpora degli elementi

[13] *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, in *Studia Anselm.*, 16, Roma, 1945.

[14] W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, in *TU*, 57, Berlin, 1952, pp. 624-625.

tratti dal giudaesimo (angeli delle nazioni) e dall'ellenismo (comunanza di natura degli angeli e delle anime). Infine organizza questi dati in una sistemazione originale.

Il problema dell'origine dei demoni si ricollega in Origene alla sua dottrina generale della gerarchia delle creature spirituali. Queste sono state create in origine tutte uguali. La gerarchia degli esseri spirituali corrisponde a questi gradi diversi nella loro infedeltà. Di questa gerarchia i demoni rappresentano il grado piú basso. « Prima degli eoni, tutti gli spiriti erano puri, demoni, anime e angeli, servendo Dio e compiendo i suoi comandamenti. Il diavolo, che era uno di loro, avendo il libero arbitrio, volle opporsi a Dio e Dio lo respinse. Tutte le altre potenze caddero con lui e alcune avendo peccato molto diventarono dei demoni, altre, che avevano peccato meno, degli angeli, altre ancora meno degli arcangeli; e cosí ciascuno ottenne la sua parte secondo la propria colpa. Restavano le anime che non avevano peccato abbastanza per diventare dei demoni, e non erano abbastanza leggere per essere degli angeli » (*De princ.*, I, 8, 1).

Si osservi che, in questa prospettiva, le anime si trovano poste tra gli angeli e i demoni; i primi portano loro soccorso, gli altri tendono loro delle insidie (I, 6, 2; III, 3, 4). Si vede la forma che prende allora la dottrina dei due angeli. Essa fa parte della struttura stessa del mondo decaduto. L'uomo è situato tra il mondo degli angeli e quello dei demoni. Il combattimento spirituale, quale lo presenterà la vita spirituale, è l'espressione nella vita di ogni uomo di una realtà cosmica. Lo sviluppo della demonologia è legato a quello dell'angelologia, di cui è un aspetto. A tutti i livelli apparirà questo conflitto tra gli angeli buoni e gli angeli cattivi di cui l'uomo è la posta. Non dobbiamo sottolineare il ruolo degli angeli buoni; era importante notare che quello dei demoni non ne è che la contropartе.

Questo dualismo si incontra dapprima a livello del mondo materiale. Origene non contesta affatto che i beni naturali siano amministrati dagli angeli: « Noi pure dicia-

mo che non è senza la presidenza di amministratori invisibili che l'acqua scaturisce nelle sorgenti e che l'aria è conservata incorrotta, ma noi chiamiamo demoni (δαίμονες) questi esseri invisibili » (*Contra Cels.*, VIII, 31). L'errore dei pagani non è di venerare gli angeli, ma di rivolgere il loro culto agli angeli cattivi. Ora costoro, lungi dall'essere gli strumenti dei benefici della provvidenza, non cercano, al contrario, che di nuocere agli uomini; essi sono la causa delle carestie, delle pesti e delle malattie (*Contra Cels.*, I, 31). Origene è nella tradizione delle *Omelie Clementine* e di Taziano.

Ci si trova di fronte a un problema analogo per ciò che concerne la società. La diversità delle nazioni costituisce per Origene un'economia secondaria, conseguenza del peccato di Babele; essa non è in sé cattiva (*Contra Cels.*, V, 30). Riecheggiando tradizioni giudaiche e pagane [15], Origene afferma che Dio ha affidato ogni nazione e un angelo; ma se le nazioni hanno il loro buon angelo, hanno pure il loro angelo cattivo (*Hom. in Luc.*, 12; *GCS*, p. 87). Questi due angeli esistono simultaneamente e non successivamente, come pensa E. Bettencourt [16]. Prima della venuta di Cristo nel mondo, gli angeli buoni sono impotenti e sono gli angeli cattivi che dominano le nazioni e le oppongono le une alle altre, suscitando le guerre [17]. Origene ritiene che Celso abbia ragione di pensare che ogni popolo deve onorare il suo angelo; il suo errore è che in realtà il culto delle nazioni pagane si rivolge al loro cattivo angelo.

Cosí che si tratti della natura o della storia, il paganesimo è costituito dal culto che i demoni si fanno tributare dagli uomini, facendo loro credere di essere i loro benefattori. Questo inganno si esercita particolarmente nelle

[15] J. Daniélou, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène*, in « RSR », 38 (1951), pp. 132-137.

[16] E. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, cit., p. 26.

[17] Cfr. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, pp. 80-91.

diverse scienze occulte, astrologia, divinazione, magia (*Contra Cels.*, VII, 69). Origene non fa che riprendere la tradizione comune. È d'accordo con Celso nell'ammettere in modo generale la realtà dei fatti straordinari riferiti dai Greci [18], ma si rifiuta di vedervi l'azione degli astri, degli animali o delle statue. In particolare respinge l'idea di una influenza degli astri sul destino dell'uomo (*Hom. in Gen.*, XIV, 3), o sulle malattie (*Comm. in Matt.*, XIII, 6). Sono i demoni che simulano la loro azione sotto queste apparenze.

Tale in particolare è il caso della divinazione. I demoni, « in quanto sono liberati da ogni corpo terrestre, hanno una certa penetrazione delle cose future ». Cosí « cercano di distogliere gli uomini dal vero Dio, si insinuano negli animali piú rapaci, piú crudeli e piú perfidi e li spingono a fare tutto ciò che essi vogliono e quando lo vogliono. Eccitano l'immaginazione di questi animali a dei voli e a dei movimenti vari, affinché gli uomini, attratti dalla divinazione che si trova negli animali irragionevoli, non si rivolgano verso il Dio che governa tutte le cose, né si applichino alla religione autentica, ma cadano nell'esame della terra, degli animali, dei serpenti, delle volpi e dei lupi. Si nota infatti in coloro che sono versati in queste cose, che è per mezzo di animali di questo genere che si fanno i pronostici piú spinti, come se i demoni fossero impotenti ad agire negli animali piú mansueti quanto in quelli che sono piú apparentati col vizio » (*Contra Cels.*, IV, 92).

Il punto piú interessante è la relazione stabilita da Origene tra i demoni e certi animali. Egli precisa nel seguito del testo: « Se qualcosa mi ha colpito in Mosè è anzitutto il fatto che, considerando le diverse specie animali, sia che abbia ricevuto da Dio la conoscenza di questi e della loro parentela con i demoni, o che vi si sia elevato con la pro-

[18] Cfr. A. Miura - Stange, *Celsus und Origenes*, Giessen, 1926, pp. 104-113.

pria scienza, egli abbia dichiarato impuri precisamente gli animali che servono alla divinazione presso gli Egiziani... Per questo io crederei volentieri che ogni specie di demoni ha un'affinità con ogni specie di animali » (*Contra Cels.*, IV, 93). Origene accosta due temi distinti; da una parte gli gnostici stabiliscono dei legami tra i demoni e gli animali, peraltro un'antica tradizione giudaica, che si trova già nella *Lettera di Aristea*, 128, e che la *Lettera di Barnaba* (X) aveva ripreso, vede negli animali impuri della Bibbia dei simboli dei demoni. Cosí finisce col costituirsi in Origene una dottrina degli animali e dei demoni, fondata ad un tempo su delle relazioni reali e su delle analogie simboliche.

Accanto agli angeli della natura e agli angeli delle nazioni, vi sono gli angeli delle persone. Origene riprende per suo conto questa dottrina che abbiamo già incontrato: « Tutti gli uomini sono assistiti da due angeli, il cattivo che li spinge al male e il buono che li spinge al bene » (*Hom. in Luc.*, 35; *GCS*, p. 207; cfr. 12, p. 86). Egli d'altronde si riferisce esplicitamente a Erma e a *Barnaba*: « Il libro del *Pastore* insegna che due angeli accompagnano ogni uomo: se al suo cuore giungono dei buoni pensieri, egli dice che provengono dall'angelo buono; se sono contrari, dice che è la suggestione dell'angelo cattivo. E Barnaba dichiara le stesse cose nella sua lettera » (*De princ.*, III, 2, 4).

Seguendo Erma, Origene mostra come i due angeli producano nell'anima effetti contrari: « È manifesto, e si può dimostrare con numerosi indizi, che l'anima umana, in quanto è nel corpo, può ricevere operazioni diverse, corrispondenti alla diversità degli spiriti buoni e cattivi. Gli spiriti cattivi corrompono l'anima sensitiva e intellettuale con pensieri vari e colpevoli suggestioni. Al contrario si riceve l'operazione dello spirito buono quando si è mossi e spinti al bene e ispirati da cose celesti e divine » (*De princ.*, III, 3, 4). Si osservi che Origene conosce un altro modo di azione del demonio sull'anima oltre alla tenta-

zione, ed è la possessione, « quando il demone possiede interamente l'anima, in modo che rende incapaci coloro che egli possiede di comprendere o di ragionare, com'è il caso degli energumeni » (*ibidem*).

Nello studio che Origene compie della tentazione, sono interessanti da notare parecchi elementi. In primo luogo egli distingue ciò che viene dalla corruzione dell'uomo e ciò che deriva dall'azione del demonio: « Alcuni, tra i semplici, dicono che se il diavolo non esistesse, non ci sarebbe stato peccato. Ma esaminando le cose piú da vicino, pensiamo che non sia cosí, vedendo ciò che risulta dall'ordine naturale delle cose. Il diavolo non è causa della fame e della sete piú di quanto non lo sia del desiderio sessuale. Per questo penso che vi sono dei peccati che commettiamo senza l'intervento delle potenze cattive » (*De princ.*, III, 2, 1). L'essenziale sembra essere per Origene affermare che gli istinti non sono opera del demonio; rimane il fatto che per lui il loro uso cattivo proviene dalla sua sollecitazione (*Hom. in Jer.*, III, 1). Ogni tentazione presenta perciò ad un tempo un aspetto psicologico ed un aspetto demoniaco.

Origene riprende qui la teoria dello *yeṣer hā-rā'*, che traduce con πονηρὸς διαλογισμός [19]: questo può designare sia la disposizione cattiva nell'anima, sia i demoni che la suggeriscono: « Bisogna intendere le disposizioni (*cogitationes* = διαλογισμοί = *yeṣerim*) umane corporalmente, come ciò che procede dal cuore dell'uomo, invisibilmente come coloro che suggeriscono agli uomini le disposizioni cattive e perverse » (*Comm. in Cant.*, 3; *GCS*, p. 211). In modo generale la tentazione è l'opera dei demoni che agiscono per mezzo dei διαλογισμοί: « Penso che le volpi debbano essere interpretate come delle potenze avverse che distruggono il fiore della virtú nell'anima con i pensieri perversi (*cogitationes pravae*) » (*Comm. in Cant.*, 4;

[19] Cfr. E. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, cit., p. 78; H. von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, in « ZKT », LXIII (1939), pp. 10 ss.

GCS, p. 235). L'adesione al διαλογισμός apre il cuore al demonio: « È certo che al momento del peccato uno spirito cattivo è presente nel cuore di ciascuno e vi fa il suo lavoro. Noi gli diamo accesso e lo riceviamo in noi mediante le cattive disposizioni » (*Hom. in Num.*, VI, 3). A questa azione del demonio si oppone quella dell'angelo buono (*De princ.*, III, 2, 4).

Piú particolarmente ogni vizio procede da un demone particolare. Origene rinvia esplicitamente ai *Testamenti dei XII Patriarchi*: « In un piccolo libro, che si chiama *Testamenti dei XII Patriarchi* e che d'altronde non si trova nel canone, incontriamo l'idea che ad ogni peccato corrisponde un angelo di Satana » (*Hom. in Jos.*, XV, 6). Origene sviluppa questa dottrina: « Accanto a quasi tutti gli uomini vi sono degli spiriti che suscitano in essi i diversi generi di peccati. Per esempio, vi è uno spirito di fornicazione e uno spirito di collera, un altro che è lo spirito di avarizia, un altro quello di orgoglio » (*Hom. in Jos.*, XV, 5; cfr. pure *Hom. in Ezech.*, VI, 11). In realtà, vi è un principe di ciascuno di questi vizi che delega i suoi satelliti presso ogni uomo: « Non bisogna credere che un solo e medesimo spirito di fornicazione seduca ad esempio colui che fornica in Bretagna e colui che fornica nelle Indie o altrove, ma penso piuttosto che ci sia uno spirito unico che è il principio della fornicazione e che sono innumerevoli coloro che lo servono in questa funzione » (*Hom. in Jos.*, XV, 5). Qui compare la visione propria di Origene: vi sono delle nazioni di vizi, con i loro príncipi, che corrispondono nel conflitto interno alle nazioni pagane che perseguitavano Israele.

A misura che l'anima avanza nella vita spirituale trionfando sulle tentazioni, essa indebolisce la potenza dei demoni. Ma non bisognerebbe tuttavia credere che le tentazioni cessino: esse accompagnano tutta l'ascensione spirituale. È nell'essenza di questa di essere un combattimento: « E che! Qualsiasi progresso faccia l'anima, le tentazioni le sono forse soppresse? È dunque evidente che esse le sono applicate come un custode. Cosí l'angelo di

Satana umiliava Paolo » (*Hom. in Num.*, XXVII, 12). Ma queste tentazioni prendono delle forme nuove: « Il vecchio e astuto mentitore finge di essere vinto nella speranza di renderci piú negligenti » (*Hom. in Exod.*, IV, 9). Questo annuncia il tema delle illusioni demoniache alle quali la *Vita Antonii* darà tutto il suo sviluppo: « C'è una tentazione per coloro che tendono alla perfezione, anche nelle parole dei profeti e degli apostoli ». Nei supremi combattimenti della santità l'anima affronta Satana a faccia a faccia e ne trionfa; è con questi combattimenti che essa si santifica e coopera anche alla salvezza delle altre (*Hom. in Num.*, XXVII, 12). Capita spesso che l'anima sia vinta dal demonio; diviene allora sua schiava. Col peccato infatti il demonio acquista un diritto su di essa: « Tutti noi siamo creature di Dio, ma diventiamo schiavi del diavolo quando ci acquista con i nostri peccati. L'omicidio è il denaro del demonio. Hai commesso un omicidio? Hai toccato il denaro del diavolo. L'adulterio è il denaro del demonio... Hai commesso un adulterio? Hai toccato il denaro del diavolo... È con questo denaro che costui compra coloro che ha acquistato e ne fa suoi schiavi » (*Hom. in Exod.*, IV, 9). Piú ancora l'anima prende in sé l'immagine del demonio: « Coloro che accolgono le potenze avverse ricevono la loro ispirazione e diventano partecipi della loro sapienza e della loro scienza. Essi sono riempiti delle operazioni di coloro ai quali si sono prima sottomessi » (*De princ.*, III, 3, 3; cfr. *Hom. in Ezech.*, XIII, 2).

I demoni trionfano quando riescono cosí a distogliere da Dio le anime che gli appartengono: « Questi amanti sanguinari rapiscono le virtú alla povera anima, calpestando trionfalmente le sue ricchezze, e dicono: Gli ho tolto una castità di dieci anni, gli ho rubato una giustizia di cinque anni. Essa ha lasciato tutti i suoi beni a noi, suoi amanti » (*Hom. in Ezech.*, VIII, 3). Con ciò si costituisce, di fronte al corpo della Chiesa, di cui Cristo è la testa, un

[20] Cfr. E. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, cit., pp. 89-111.

corpo di peccato di cui il diavolo è il capo (*Comm. in Rom.*, V, 9)[20]. Rimane il fatto che, per Origene, questi due mondi non stanno sullo stesso piano. Come la città di Satana non è sempre esistita, cosí non durerà in eterno.

Parte quinta

La gnosi cristiana

Introduzione

Abbiamo avuto occasione di incontrare a piú riprese, nel corso del nostro studio, soprattutto presso Clemente e Origene, degli elementi che non abbiamo ancora situato. Si tratta di dottrine piú elevate, riservate ad alcuni e concernenti i misteri dell'aldilà, specialmente il mondo degli angeli e i segreti ultimi della storia. Queste speculazioni sono irriducibili a ciò che abbiamo sin qui incontrato; esse non vengono dall'insegnamento comune della tradizione, non sono ereditate dall'Antico Testamento e non sono nemmeno dovute ad un'influenza del platonismo medio.

Se tentiamo di trovare ad esse degli equivalenti, ne incontriamo in molteplici ambiti. Da una parte è indiscutibile che queste speculazioni hanno delle affinità con quanto troviamo nello gnosticismo. Cosí pure esse sono sviluppate da Clemente Alessandrino in occasione delle sue discussioni con Teodoto e presso Origene nella sua critica del *Commento su Giovanni* di Eracleone. Ma peraltro esse presentano pure delle affinità con la gnosi giudeo-cristiana. Clemente pretende di ricevere queste speculazioni dalla tradizione esoterica dei presbiteri, e Origene fa appello ad opere giudeo-cristiane come *La Preghiera di Giuseppe* e i *Testamenti dei XII Patriarchi*. Ciò non dovrebbe stupirci: le fonti sia dello gnosticismo eterodosso che della teologia giudeo-cristiana sono in ultima analisi l'apocalittica giudaica e le sue speculazioni sulla *Genesi*, sugli ambienti celesti, sui segreti del tempo [1].

C'è dunque modo di discernere, nel periodo che stu-

[1] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit.; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit.

diamo, un ambito definito, che si colloca nel prolungamento dell'apocalittica e che manifesta, in Clemente e Origene, accanto alla tradizione filosofica del platonismo medio, un'influenza giudaica assai piú marcata di quanto non sia stato detto. Questa gnosi giudaica, cristianizzata nel giudeo-cristianesimo ortodosso ed eterodosso, è ellenizzata nella sua terza ondata, quella che corrisponde a Tolomeo e ad Eracleone presso gli eterodossi, a Clemente e ad Origene nella Grande Chiesa. Cosí in Clemente e Origene, accanto alla « filosofia della fede », di cui abbiamo parlato, si mantiene una « conoscenza dei misteri » di cui parleremo. La loro gnosi ha cosí un duplice aspetto, l'uno greco e l'altro giudaico.

Si possono quindi situare Clemente e Origene in questo modo. In Clemente c'è un apporto diretto della gnosi giudeo-cristiana da parte della tradizione dei presbiteri, e questo si esprime innanzitutto nelle sue speculazioni sull'angelologia. Peraltro vi è una reazione contro la gnosi eterodossa ed un primo tentativo di gnosi ortodossa ellenizzata. Origene riprende questa impresa col genio sistematico che gli ha giustamente riconosciuto Jonas e nello stesso tempo con un'ostilità ancor piú dichiarata nei confronti del dualismo eterodosso. Con ciò egli costruisce una gnosi fondata sulla differenza delle libertà di fronte alla gnosi dualista fondata sulla differenza delle nature.

Si può dire cosí che si ritrovano sul piano della gnosi le stesse opposizioni che sul piano della fede comune. Come abbiamo, sul piano di questa, dei Giudei, dei Cristiani e dei dualisti come Marcione, cosí ritroviamo le stesse opposizioni nella gnosi, che — accetto volentieri l'idea di R. M. Grant [2] — è un'esplosione dell'apocalittica. L'apocalittica giudaica era centrata a Qumrân sull'attesa di un avvenimento escatologico che doveva sconvolgere l'universo. Questa catastrofe cosmica non ha avuto luogo: i frammenti dell'apocalittica servono allora a costruire un'interpretazione dei misteri dell'aldilà.

[2] R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit., p. 41.

Capitolo primo

La gnosi in Clemente Alessandrino

L'opera di Clemente è proprio, secondo il termine da lui stesso scelto, una tappezzeria (Στρωματεῖς), la cui trama è fatta di fili abilmente intrecciati. Noi vi abbiamo distinto una tradizione catechetica, vi abbiamo riconosciuto l'apporto di Platone e di Omero; vi abbiamo pure constatato l'uso della dialettica scientifica; vi abbiamo trovato l'influenza di Filone. Ma fra tutti questi elementi ve n'è uno particolarmente caro a Clemente, poiché all'inizio degli *Stromata* egli dichiara che il suo scopo è di preservarlo dall'oblio: è la tradizione gnostica (γνωστικὴ παράδοσις) (*Strom.*, I, 1, 15, 2), che egli dichiara di aver ricevuto dai suoi maestri e, tramite loro, riallaccia ai tempi apostolici. Questa tradizione gnostica è essenzialmente l'apocalittica giudeo-cristiana. Vogliamo tentare di mostrarlo.

1. *Lo gnostico*

Il termine γνῶσις è la parola-chiave dell'opera di Clemente. Esso ritorna un numero considerevole di volte nelle sue opere, principalmente negli *Stromata*, ricopre una varietà notevole di significati. Clemente stesso ci avverte che la parola ha due significati principali: l'uno, generale, che designa ogni conoscenza; l'altro, tecnico, che concerne soltanto un ordine riservato di conoscenza. Non occorre studiare insieme questi diversi significati; ci interessa solo il secondo, che è la gnosi per eccellenza.

Peraltro Clemente, quando descrive lo gnostico, cioè il cristiano ideale, mostra in lui tre aspetti principali: lo gnostico è innanzitutto colui che conosce certe verità; in

secondo luogo è colui che è pervenuto alla perfezione spirituale; e infine è un educatore che conduce gli altri alla gnosi. Cosí leggiamo in *Strom.*, II, 10, 46, 1: « La nostra filosofia si applica dunque a queste tre cose: anzitutto alla contemplazione (θεωρία); in secondo luogo al compimento dei comandamenti; in terzo luogo alla formazione di uomini virtuosi » (cfr. pure VII, 1, 4, 2). Ci occuperemo soltanto del primo elemento, almeno per quanto può essere separato dagli altri.

Clemente ha dedicato al ritratto dello gnostico pagine notevoli nei libri nel VI e VII degli *Stromata*; studiandole, coglieremo il suo pensiero. In un primo passo, dopo aver esposto che la γνῶσις è una disposizione (*habitus*) stabile, continua: « Non soltanto lo gnostico coglie la prima causa e quella che da essa è generata, ma pure, per quanto riguarda i beni e i mali e ogni produzione (γένεσις) e, in una parola, ciò su cui il Signore ha parlato, egli possiede la verità piú esatta dalla creazione del mondo alla sua fine, avendola appresa dalla Verità stessa, non preferendole ciò che ha potuto apparire presso i Greci di persuasivo o di dimostrativo » (*Strom.*, VI, 9, 78, 5).

La gnosi appare quindi anzitutto derivante dalla rivelazione e non dal ragionamento umano e, in secondo luogo, come riguardante la conoscenza di Dio e del mondo intero. Clemente continua: « Avendo ricevuto ciò che il Signore ha detto di chiaro e di manifesto, anche se le cose sono ancora nascoste agli altri, egli ha ormai una gnosi che riguarda tutto. I nostri *loghia* profetizzano sulla realtà presente, sulle cose future e sugli avvenimenti trascorsi. Essendo il solo dotto (ἐπιστήμων) nelle cose scientifiche (ἐπιστημονικοῖς), egli dominerà e annuncerà il discorso sul bene, applicandola sempre alle cose intelligibili (νοητά) e, a partire da questi archetipi provenienti essi stessi dall'alto, mettendo in rilievo la disposizione (διοίκησις) delle realtà umane » (*Strom.*, VI, 9, 78, 6 - 79, 1). Si noti l'allusione ai λογία, cioè alla rivelazione contenuta nelle Scritture, considerate come conoscenza del passato, del presente e dell'avvenire, essendo questo mistero dei tempi contenuto

negli archetipi celesti. Ci troviamo, sotto un vocabolario greco (ἀρχέτυποι) di fronte ad una categoria giudeo-cristiana, quella dei libri celesti.

Un secondo passo precisa il ritratto: « Taccio sul resto, glorificando il Signore, salvo per parlare di queste anime gnostiche, superanti con la grandezza della loro contemplazione (θεωρία) il modo di esser di ciascuno dei santi ordini (ἁγίας τάξεως), di questi ordini secondo i quali le felici dimore degli dei sono state determinate e distribuite. Contate come sante tra i santi ed emigrando tutte da tutti questi santi, pervenendo a dei luoghi migliori dei migliori luoghi, non è piú negli specchi o per mezzo degli specchi che esse abbracciano ormai la divina contemplazione, ma sono mescolate ad una visione (θέα) la piú chiara possibile e perfettamente distinta (εἰλικρινές), che è assolutamente senza sazietà per le anime amanti, raccogliendo eternamente l'eterna gioia nei secoli senza fine, considerate tutte come degne di essere stabilite nell'identità e nella trascendenza (ὑπεροχή). Tale è la contemplazione comprensiva (καταληπτικὴ θεωρία) di coloro che hanno il cuore puro » (*Strom.*, VII, 3, 13, 1).

Qui compare un aspetto piú caratteristico. L'anima gnostica si innalza attraverso le sfere successive che corrispondono agli ordini angelici: sono le ἅγιαι τάξεις. Esse sembrano rivestire la natura di questi ordini attraversandoli e spogliarli sorpassandoli. Infine esse pervengono nei luoghi piú elevati, dove godono della visione chiara e beatificante. Dovremo tornare su queste dimore (οἰκήσεις) celesti. Ma qui ancora siamo in ciò che costituiva l'essenziale dell'apocalittica: l'anima del visionario che si eleva di sfera in sfera e che contempla infine il mondo dall'alto. È uno schema propriamente giudeo-cristiano, quello dell'*Ascensione di Isaia*.

Prendiamo ancora un testo: « La gnosi conduce verso la fine senza fine e perfetta, insegnandoci in anticipo la vita che avremo in Dio con gli dei, una volta liberati da ogni castigo e da ogni pena, che noi subiamo in conseguenza dei nostri peccati, in vista di un'educazione salvi-

fica. Dopo questa liberazione, la ricompensa e gli onori sono dati ai perfetti, ponendo fine alla purificazione, e ad ogni altro servizio (λειτουργία), anche santo tra i santi. Allora la restaurazione (ἀποκατάστασις) immediatamente (κατὰ τὸ προσεχές) applica i puri di cuore alla contemplazione eterna del Signore. Ed essi portano il nome di dei perché condividono il trono degli altri dei, quelli che appartengono al primo ordine al di sotto del Salvatore » (*Strom.*, VII, 10, 56, 3-6)[1].

La gnosi appare non come una visione passeggera, ma come una condizione stabile che partecipa anticipatamente della vita eterna. Esso è già al di là dei purgatori, è già l'ἀποκατάστασις la stabilizzazione nello stato definitivo[2]. Il luogo in cui tale gnosi stabilisce già l'anima è quello che è situato giusto al di sotto di quello in cui è il Signore; apprenderemo che è quello dei protoctisti, dei sette arcangeli principali. Esso è in contatto immediato (προσεχές) con il luogo del Salvatore e non implica piú λειτουργία, com'è il caso degli ordini inferiori. Tutto ciò deriva da una struttura assai precisa che ritroveremo e che è direttamente in relazione con la γνῶσις.

Ma continua il nostro testo: « È anche per questo che ciò che è divino e santo nell'anima emigra facilmente verso ciò che gli è apparentato (συγγενές) e mediante una certa luce propria fa superare all'uomo le tappe mistiche (μυστικαὶ προκοπαί) sino a che egli sia instaurato (ἀποκαταστήσῃ) nel luogo superiore del riposo (ἀνάπαυσις), avendo insegnato al puro di cuore a contemplare (ἐποπτεύειν) Dio a faccia a faccia nella scienza (ἐπιστήμη) e nella comprensione (κατάληψις). Qui è la perfezione dell'anima gnostica, che ha trasceso (ὑπερεκβᾶσα) ogni purificazione e servizio, di essere col Signore nel luogo che gli è immediatamente subordinato. E forse quello che è tale, anticipando su laggiú, possiede l'uguaglianza con gli angeli (ἰσάγγελος).

[1] Sul carattere educativo delle pene dell'aldilà e la salvezza universale in Clemente cfr. J. Wytzes, *Paideia and Pronoia*, cit., pp. 148-153.

[2] Sul termine ἀποκατάστασις in Clemente cfr. A. Méhat, *Apocatastase*, in « VC », X (1956), pp. 203-210.

Dopo questa suprema eccellenza (ὑπεροχή) nella carne, avanzando sempre verso il meglio in modo ordinato, egli si affretta verso la corte paterna nella dimora realmente domenicale (κυριακή) attraverso la santa ebdomade » (*Strom.*, VII, 10, 57, 1-5).

Qui intervengono di nuovo importanti categorie: sono le sante progressioni, le προκοπαί, che designano le promozioni successive attraverso gli ordini angelici inferiori. Il termine è il riposo, l'ἀνάπαυσις, che è pure il luogo dell'epoptia, della visione dei misteri. Incontriamo un tocco letterario ellenistico. È quella la suprema perfezione nella carne; dopo non resta piú che la partenza verso la corte paterna, la quale è la dimora domenicale. Ma il termine κυριακή è associato prima con la domenica, l'ottavo giorno. Cosí la dimora domenicale è l'ottava sfera, il che spiega l'allusione alla santa ebdomade. Questa sembra designare di nuovo i mondi angelici, ma che l'anima attraversa dopo la morte, questa volta senza fermarvisi, poiché li ha già superati con la sua santità.

La stessa prospettiva nello stesso simbolismo, noi la ritroviamo in parecchi passi. Citiamone uno: « Il settimo giorno è proclamato riposo (ἀνάπαυσις) che prepara, con l'allontanamento dei mali, il giorno primordiale (ἀρχέγονον), il quale è realmente il nostro riposo, e che è pure la prima genesi della luce. È da questo giorno che la sapienza (σοφία) primitiva e la gnosi brillano su di noi... Per questo Salomone dice che l'Onnipotente ha avuto la Sapienza, prima del cielo e della terra. Occorre parlare a questo proposito dell'ebdomade e dell'ogdoade » (*Strom.*, VI, 16, 138, 1-5; cfr. pure VII, 12, 67, 4). Il punto di partenza è ancora l'opposizione cristiana tra il settimo giorno, il sabato, e l'ottavo giorno, il giorno domenicale. Clemente l'interpreta spiritualmente come le tappe della gnosi. Il settimo giorno è la cessazione dal peccato [3]; l'ottavo giorno è la gnosi, che è la perfezione. È lo stesso del primo giorno, cioè il Verbo preesistente. Questa identificazione del primo giorno con

[3] Cfr. Giustino, *Dial.*, XII, 3

la Sapienza è in Aristobuto, a cui Clemente si ispira esplicitamente; essa deriva da un tema di cui abbiamo mostrato l'importanza nel giudeo-cristianesimo. È « in questo giorno che noi dobbiamo celebrare la festa divina secondo la gnosi che ci è data dal Logos » (*Strom.*, VI, 16, 145, 5).

Quest'ascensione dello gnostico è descritta peraltro da Clemente in mezzo ad un'esegesi dell'entrata del gran sacerdote nel santuario[4]. Il gran sacerdote, ricorda Clemente, « entrando all'interno del secondo velo abbandonava la lamina d'oro vicino all'altare dei profumi; lui stesso entrava in silenzio, avendo il Nome inciso nel suo cuore » (*Exc. ex Theod.*, 27, 1). Di ciò Clemente ci darà il significato. Il gran sacerdote è lo gnostico; la lamina d'oro è il corpo ed è con questo corpo che il Verbo si era rivestito nella sua discesa e gli aveva permesso di essere uno degli angeli e degli arcangeli (18, 1). Il Nome era la persona divina del Verbo (27, 1). È questo corpo che a sua volta lo gnostico depone nella sua ascensione quando « entra all'interno del secondo velo, cioè del mondo intelligibile (κόσμος νοητὸς), vicino all'altare dei profumi, cioè degli angeli preposti al servizio delle preghiere ascendenti a Dio ». Con la lamina d'oro egli abbandona pure il Nome scritto, cioè l'insegnamento dato dagli angeli. « L'anima nuda » può allora penetrare nel mondo spirituale (πνευματικός) ed essere direttamente mutata dal Logos (27, 1-6).

Osserviamo dapprima i simboli. La lamina d'oro, che designava l'umanità di Cristo esaltata al di sopra degli angeli mediante la sua unione col Nome, designa il rivestimento corporale che l'anima deve abbandonare prima di entrare nel santuario. Tuttavia il nostro testo allude alla lamina come il corpo che Cristo ha rivestito (27, 1). Il Nome è il Verbo in questi due casi. Il fatto che sia inciso è la manifestazione del Verbo, per gli *Stromata* agli uomini, per gli *Excerpta* agli angeli (*Exc. ex Theod.*, 27, 1; 18, 1).

[4] Si noti che questa esegesi del tempio e del gran sacerdote si trova pure nello gnosticismo (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 11, 2 per i quattro colori della tenda; I, 11, 3 per le 12 pietre del loghion).

Ma questa manifestazione visibile è superata dallo gnostico: « Egli supera l'insegnamento angelico e il Nome insegnato dalla Scrittura » (27, 5). Il secondo velo, che precede immediatamente il santuario, corrisponde al mondo angelico: è il κόσμος νοητός, mentre il santuario è il κόσμος πνευματικός [5]; è là che l'anima si alleggerisce a poco a poco attraversando gli ordini angelici (27, 3). L'altare dei profumi designa le preghiere che salgono dalla terra e che gli angeli trasmettono (cfr. *Apoc.* 5, 8; 8, 3 e *Strom.*, VII, 5, 31, 8). L'entrata del gran sacerdote nel santuario significa l'entrata dell'anima gnostica nella gnosi. Si ritrova lo stesso simbolismo in un passo in cui si tratta dell'Ascensione di Cristo, che ha come termine « la conoscenza (γνῶσις) dell'indicibile (ἄρρητος) » (*Strom.*, II, 6, 34, 7). Ciò appare come una trasposizione cristiana dell'interpretazione di Filone, per il quale l'entrata nel santuario è la conoscenza dei segreti divini.

Tali sono i principali testi in cui Clemente ci descrive l'ascensione gnostica. Certo, alcuni elementi vengono dall'ellenismo: la visione (θέα), l'opoptia, gli archetipi, ma la concezione di insieme, quello dell'ascensione dell'anima dello gnostico attraverso le sfere angeliche sino alla regione dove dimora il Salvatore, al di sotto di Dio, è precisamente ciò che le apocalissi giudaiche e giudeo-cristiane ci descrivevano già. È la concezione delle gerarchie angeliche scaglionate tra la terra e il cielo. Ciò non si trova né in Filone, che non conosce le gerarchie angeliche, né in Albino, che non conosce se non le sfere planetarie, né nell'Antico Testamento. Lo *Sitz im leben* di questo pensiero è l'apocalittica. Ancor piú il termine stesso di γνῶσις in questo senso è di origine giudeo-cristiana [6].

[5] Cfr. pure *Strom.*, V, 6, 33, 2; V, 6, 35, 5; V, 6, 36, 3: qui l'arca dell'alleanza è simbolo sia dell'ogdoade e del mondo spirituale, sia di Dio che contiene tutto, sia dell'ἀνάπαυσις con gli spiriti che glorificano, figurati dai serafini.

[6] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit., pp. 527-533.

2. *La tradizione gnostica*

Del resto Clemente stesso non pretende di portare nulla di nuovo. Prima di tutto egli è l'uomo della tradizione e delle tradizioni. Conosce la tradizione primitiva da cui i Greci hanno tratto i frammenti di verità che possiedono; conosce la tradizione ecclesiastica che contiene le verità fondamentali della catechesi, ma anche la gnosi per lui è eminentemente una tradizione. Non abbiamo che da interrogarlo per sapere da dove dichiara di ricevere tale tradizione; poi possiamo cercare di vedere se si possono ritrovare alcune delle fonti da cui l'ha tratta.

Un primo testo ci dà ad un tempo la ragione e la fonte della tradizione gnostica: « Se noi chiamiamo sapienza il Cristo stesso (σοφία) e la sua operazione per mezzo dei profeti, con la quale è possibile istruirsi nella tradizione gnostica (γνωστικὴ παράδοσις), come lui stesso al suo avvento (παρουσία) ha istruito i santi apostoli, la gnosi sarebbe dunque una sapienza, scienza e comprensione di ciò che è, di ciò che sarà, di ciò che è stato, solida e sicura, in quanto trasmessa (παραδθεῖσα) e rivelata (ἀποκαλυφθεῖσα) dal Figlio di Dio. Se peraltro la contemplazione (θεωρία) è lo scopo del sapiente (σοφός), colui che cerca ancora la sapienza (ἔτι φιλοσοφῶν) persegue la scienza divina, ma non la trova se non si fa spiegare con l'istruzione la parola profetica, con la quale apprende ciò che è, ciò che sarà e ciò che è stato, com'è, come sarà e com'è stato. Ora, è questa la gnosi (γνῶσις) che, trasmessa a qualcuno per successione a partire dagli apostoli mediante una tradizione orale (ἀγράφως), è pervenuta sino ai nostri giorni » (*Strom.*, VI, 7, 61, 1-3).

L'oggetto di cui si parla in questo passo è proprio lo stesso di prima: è la conoscenza di ciò che è, di ciò che è stato e di ciò che sarà. Questa è la vera gnosi; i filosofi l'hanno cercata, ma non l'hanno trovata (cfr. *Strom.*, VI, 8, 62, 1-2): essa non poteva essere conosciuta che per rivelazione. Si osservi il verbo ἀποκαλύπτειν. Questa rivelazione è stata fatta dal Figlio di Dio ed è stata poi tra-

smessa oralmente a partire dagli apostoli. È impossibile identificare semplicemente questa tradizione con la tradizione apostolica comune, che d'altronde è ad un tempo scritta e orale. Clemente pensa certamente ad altro, ad una conoscenza apocalittica, cioè concernente i misteri dell'aldilà e che è stata comunicata agli apostoli, i quali l'hanno trasmessa a qualcuno, ma non consegnata a tutti, come la tradizione catechetica.

D'altronde Clemente all'inizio degli *Stromata* espone qual è stato il suo disegno. Dopo aver ricordato quali sono stati i suoi maestri, scrive: « Questi maestri che conservano l'autentica tradizione del beato insegnamento, sorto direttamente dai santi apostoli, sono giunti sino a noi, grazie a Dio » (*Strom.*, I, 1, 11, 3). Almeno uno di questi maestri può essere sicuramente identificato, ed è Panteno. Ora, Clemente ha parlato di Panteno nelle *Eclogae propheticae* e noi possiamo anche pensare che questo scritto contenga essenzialmente gli insegnamenti ricevuti da Panteno, il che ci pone dunque in presenza di una prima fonte della gnosi di Clemente. Non si tratta di ricostruire con Bousset il pensiero di Panteno secondo le *Eclogae*, ma il genere di dottrina che troviamo in questo scritto ci può mettere sulla via di ciò che costituiva le tradizioni orali ricevute da Clemente per mezzo di Panteno e di altri maestri. Ora, il contenuto di queste tradizioni concerne essenzialmente l'angelologia e le gerarchie angeliche, la salita dell'anima attraverso di esse, delle esegesi gnostiche della *Genesi*. Sono precisamente le stesse dottrine che costituivano i quadri della gnosi, cosí come le abbiamo descritte. Possiamo quindi concludere che la tradizione gnostica consiste essenzialmente in dottrine apocalittiche provenienti dalla comunità cristiana primitiva. Non ritorno su questo punto, che ho sviluppato altrove [7].

Si può aggiungere che un'opera perduta di Clemente, le *Ipotiposi*, apporterebbe indubbiamente degli elementi

[7] *Ibidem*, pp. 351 s. Si noti che Clemente riconosceva degli elementi di questa tradizione gnostica in alcuni passi del Nuovo Testamento.

nuovi a ciò che diciamo. Da una parte infatti i frammenti che ne abbiamo conservato alludono frequentemente agli apostoli e ci fanno conoscere delle tradizioni che li riguardano: cosí la tradizione secondo la quale il Pietro al quale avrebbe resistito Paolo ad Antiochia (cfr. *Gal.* 2, 11) non sarebbe l'apostolo (*GCS*, p. 196); un'altra che si riferisce al battesimo di Pietro da parte di Cristo (*ibidem*); è pure là che si trova la frase celebre sul « Vangelo spirituale » scritto da Giovanni (*GCS*, p. 197). Peraltro le dottrine alle quali egli allude hanno un marcato carattere giudeo-cristiano: sono i sette protoctisti (*GCS*, p. 196), i sette cieli (*GCS*, p. 199), l'unione degli angeli con le donne (*GCS*, p. 202), la preesistenza del mondo delle idee, che peraltro Clemente pensa di trarre da un'esegesi di *Gen.* 1, 2, la metempsicosi, cioè senza dubbio le trasformazioni dell'anima nel corso della traversata dei mondi angelici, un'esegesi particolare della creazione di Eva (*GCS*, p. 202). Ciò si riallaccia a due grandi campi della teologia giudeo-cristiana: l'esegesi della Genesi e l'angelologia; è dunque assai verosimile che anche le *Ipotiposi* fossero costituite da dottrine giudeo-cristiane tradizionali.

Ma con ciò non abbiamo tutte le fonti della gnosi di Clemente: essa comporta pure delle fonti scritte che sono di natura diversa. La prima è l'apocalittica giudaica stessa. Clemente ne ha una conoscenza estesa, come ha dimostrato J. Ruwet [8]. Egli si riferisce parecchie volte a *I Henoch*, a proposito della caduta degli angeli (*Paed.*, III, 2, 14, 2; *Strom.*, I, 17, 18, 4; V, 1, 10, 1); nelle *Eclogae* lo cita esplicitamente a questo proposito: « Già Henoch dice che gli angeli prevaricatori hanno insegnato agli uomini l'astrologia, la divinazione e le altre arti » (53, 4). Peraltro nelle *Eclogae* Clemente cita un passo del *II Henoch*, nominandone esplicitamente l'autore: « Henoch ha detto: Ho visto tutte le materie (ὕλας) (*II Henoch*, XL, 1) » (2, 1). Si noti che ciò si trova in un insieme relativo alla *Genesi*.

[8] *Clement d'Alexandrie, Canon des Ecritures et Apocryphes*, in « Bi », XXIX (1948), pp. 240-271.

Clemente cita due volte l'*Assunzione di Mosé* a proposito dell'innalzamento di Mosé al cielo dopo la sua morte (*Hyp.*, frg. 24; *GCS*, p. 207; *Strom.*, VI, 15, 52, 2-3). Piú importante è una lunga citazione di un'*Apocalisse di Sofonia* che non conosciamo se non attraverso lui: « Lo Spirito mi afferrò e mi trasportò al quinto cielo. Ed io vidi gli angeli chiamati Signorie (κυρίους) ed il loro diadema posto nello Spirito Santo. Il trono di ciascuno di loro era sette volte piú brillante della luce del sol levante. Essi abitavano nel santuario della salvezza e celebravano il Dio ineffabile e altissimo » (*Strom.*, V, 11, 77, 2). Qui siamo direttamente nella linea che continua in Clemente: si tratta delle gerarchie angeliche, delle loro dimore, dell'ascensione dell'anima in mezzo a queste gerarchie.

Una seconda fonte di Clemente è la letteratura giudeo-cristiana, che egli ha conosciuto accanto alle tradizioni orali. Clemente cita sette volte esplicitamente la *Lettera di Barnaba*. Barnaba vi è chiamato apostolo. La *Lettera* è citata come Scrittura [9]. Cosí è proprio una tradizione apostolica che Clemente pretende di ricevere da questo scritto. Lo stesso è per il *Pastore di Erma*, che Clemente considera ispirato e a cui si riferisce a piú riprese. Si noti la citazione di *Vis.*, III, 13, 4: « Ciò che desideri di vederti rivelato (ἀποκαλυφθῆναι) ti sarà rivelato » (*Strom.*, II, 1, 3, 5). Da Erma (*Sim.* IX, 16, 1-7) trae la teoria assai importante per lui della discesa degli apostoli agli inferi per battezzare i giusti del paganesimo (*Strom.*, V, 9, 44, 1), e considera che su questo punto l'autorità di Erma gli permetta di ritenere questa verità come dimostrata, benché non si trovi nel Nuovo Testamento (*Strom.*, VI, 6, 45, 5). L'*Apocalisse di Pietro* è citata in due riprese nelle *Eclogae* che sono piú particolarmente una raccolta di tradizioni giudeo-cristiane; si tratta del problema della sorte eterna dei bambini abortiti (*Ecl. proph.*, 41, 48, 49).

Clemente conosce peraltro i *loghia* di Cristo provenienti da fonti diverse; cita il *Vangelo degli Egiziani* e il

[9] *Ibidem*, p. 391.

Vangelo degli Ebrei. Schneemelcher pensa che si tratti di vangeli giudeo-cristiani a tendenza gnosticizzante appartenenti a due comunità di Alessandria [10]; ciò è importante per mostrarci che Clemente è in relazione con la tradizione giudeo-cristiana alessandrina. Altri *loghia* sono citati da lui senza riferimento ad un testo determinato; cosí *Strom.*, V, 10, 63, 7: « Il mio segreto è per me e per quelli della mia casa ».

Oltre ai *loghia* di Cristo, Clemente cita altri apocrifi del Nuovo Testamento, come le *Tradizioni di Mattia* (*Strom.*, II, 9, 45, 5; VII, 13, 82, 1). Si noti lo strano passo presentato come santa profezia e come proveniente da un libro segreto (ἀπόκριφος), di cui Clemente contesta l'uso fattone dagli gnostici: « Tutto era Uno. Quando parve bene alla sua unità di non essere piú sola, un'ispirazione (ἐπιπνοία) è uscita da lui ed egli ha stabilito una comunione con essa e ne ha fatto il Diletto (ἀγαπητός). Da questo è uscita un'ispirazione proveniente da lui, alla quale si è comunicato e ne ha fatto le potenze che non possono essere viste né udite » (*Strom.*, III, 4, 29, 2).

Ma questi non sono che i casi in cui Clemente si riferisce esplicitamente alle sue fonti. Se si ricorda che il suo scopo è quello di porre per iscritto le tradizioni gnostiche e se, d'altra parte, abbiamo ragione di identificare queste tradizioni con la gnosi giudeo-cristiana, dobbiamo supporre che una parte delle *Ipotiposi* e degli *Stromata* venga infatti o da tradizioni orali, o da scritti giudeo-cristiani. E le *Eclogae* contengono principalmente delle allusioni all'interpretazione gnostica della *Genesi* e alle gerarchie angeliche, il che costituisce il fondo stesso della gnosi giudeo-cristiana.

Occorre infine identificare un'ultima fonte. Negli *Excerpta ex Theodoto*, Clemente riassume il sistema del valentiniano Teodoto intercalando le proprie riflessioni. Distingue cosí, in Teodoto, ciò che deriva dall'eresia valentiniana, che egli non ha cessato di combattere, e ciò che

[10] W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Übersetzung*, I; *Evangelien*, Tübingen, 1959³, pp. 107, 117.

è gnosi giudeo-cristiana. Sappiamo infatti che Valentino e i suoi discepoli dipendono molto dal giudeo-cristianesimo, come gli altri gnostici. Clemente non esita a recuperare cosí ciò che gli appartiene da Teodoto, col quale condivide la visione gnostica, ma dal quale differisce nell'interpretazione di tale visione.

Qui ancora è sempre alle stesse dottrine che siamo ricondotti. Si tratta della dottrina dei protoctisti che rappresentano il grado supremo della προκοπή prima del Salvatore (*Exc. ex Theod.*, 10, 3), e dell'ordine inferiore degli arcangeli (12, 1). Si tratta dei temi eminentemente giudeo-cristiani della discesa del Salvatore attraverso le sfere angeliche (18, 1) e dell'evangelizzazione dei giusti negli inferi (18, 2). Si tratta infine dell'ascensione dell'anima attraverso i gradi della προκοπή paragonata all'entrata del gran sacerdote sino al Santo dei Santi (27, 1-6). Tutti questi sono temi che abbiamo riconosciuto come caratteristici del giudeo-crisitanesimo [11]. Attraverso questi diversi canali: tradizioni orali, apocrifi cristiani, scritti gnostici, è dunque una stessa dottrina che Clemente raccoglie per preservarla dall'oblio, e questa dottrina è quanto vi è di piú prezioso per lui: piú della filosofia greca che non ne costituisce che una preparazione; piú della fede semplice, che è l'essenziale, ma che è imperfetta [12].

3. *Lo spazio e il tempo sacri*

Dobbiamo giungere ora con maggior precisione al contenuto stesso della gnosi per Clemente. Di tale contenuto egli riceve gli elementi dalla tradizione giudeo-cristiana, ma organizzandoli in un sistema nel quale pone la sua

[11] Cfr. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit., pp. 120-151; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, trad. it. cit., pp. 180 s., 289-299, 325-363.

[12] Si noti pure la dipendenza di Clemente rispetto allo gnostico Marco il Mago nell'esegesi simbolica e gnostica della Trasfigurazione. Cfr. A. Dupont - Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre waw*, Paris, 1945, p. 47.

impronta personale. Si tratta, da una parte, della conoscenza delle dimore celesti, con le loro gerarchie di angeli, che costituiscono i gradi della προκοπή che si eleva sino al Salvatore; dall'altra si tratta della disposizione celeste del tempo, che il Verbo conduce attraverso i suoi messaggeri celesti ed il cui termine è precisamente l'ascensione dello gnostico che si innalza verso il Salvatore attraverso i gradi della προκοπή sino all'apocatastasi del riposo. Abbiamo già fatto allusione a questi dati, che sono il contenuto proprio della gnosi; dobbiamo riprenderli nei testi in cui sono sviluppati per se stessi.

La gnosi di Clemente si organizza tutta a partire dalla sua dottrina degli angeli [13]. Vediamo apparire in lui una concezione della gerarchia degli angeli che si riallaccia al giudeo-cristianesimo, che verrà lasciata in ombra dai Padri dei secoli successivi ma che riapparirà con lo Pseudo-Dionigi nel quinto secolo, e costituirà la base dell'angelologia medioevale. Tuttavia questa gerarchia non comprende in Clemente gli stessi elementi che in Dionigi; essa comprende soltanto tre gradi: i protoctisti, gli arcangeli e gli angeli. Li si trova enumerati, per esempio, nelle *Ipotiposi*: « Queste potenze primitive e protoctiste, con gli arcangeli e gli angeli che sono loro sottomessi, compiono diverse operazioni » (*GCS*, p. 211).

Al vertice della gerarchia vi sono questi misteriosi protoctisti, o primi creati. « Sono sette spiriti superiori » (*Exc. ex Theod.*, 10, 4), creati sin dall'inizio in tutta la loro perfezione, con un'essenza immutabile e perfetta (10, 4; 11, 4). Essi hanno tra loro uguaglianza, unità e somiglianza (10, 3); la loro liturgia è comune e indivisibile (11, 4); contemplano direttamente il Figlio, di fronte al Padre (10, 6; 12, 1); sono i grandi sacerdoti degli arcangeli (27, 3). Gli *Stromata* ci dicono peraltro che « essi sono i sette occhi del Signore » (*Strom.*, V, 6, 35, 1). L'espressione (*Zacc.* 3, 6) si trova già nel *Pastore di Erma*, per desi-

[13] Cfr. F. Andres, *Die Engel-und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*, in « RQ », XXXIV (1926), pp. 13-28; 307-330.

gnare l'ordine superiore degli angeli (*Vis.* III, 4, 1; *Sim.* IX, 12, 8). In realtà siamo in presenza della tradizione giudaica dei sette angeli superiori, sotto una designazione particolare.

Sinora non abbiamo che uno sviluppo ortodosso della teologia degli angeli, ma le cose si complicano per il fatto che in Clemente questa gerarchia è una scala mobile, cioè questi diversi gradi della gerarchia non sono delle nature immutabili, ma i gradi di un'ascensione spirituale, in modo che è possibile passare da un ordine all'altro. In un primo passo, Clemente commenta il *Salmo* 18: *In sole posuit tabernaculum suum.* Il sole rappresenta una dimora nel corso dell'ascensione celeste. Egli scrive: « Prenderanno posto con gli angeli che sono nel sole per diventare essi stessi, dopo un certo tempo, capi dei giorni, quando coloro che erano nel sole giungeranno a loro volta a qualcosa di piú grande, cui erano pervenuti in precedenza coloro che erano prima di loro nel sole » (*Ecl. proph.*, 56).

La concezione è abbastanza chiara: ogni gruppo al termine di un certo tempo passa al grado superiore, mentre coloro che si trovavano in questo grado superiore avanzavano pure loro di un grado; e questi stessi sono sostituiti nel proprio rango da quelli che salgono dai gradi inferiori. Clemente applica questo principio generale della προκοπή, secondo un'espressione tratta dagli stoici, alle categorie angeliche: « I protoctisti sono coloro che erano stati posti in precedenza non piú a servire i disegni della provvidenza, ma a stare nel riposo e nella sola contemplazione di Dio. Coloro che li seguono immediatamente progrediscono verso il grado che essi hanno lasciato e quelli della fila inferiore allo stesso modo. A forza di elevarsi cosí, secondo la progressione, essi perverranno alla prima dimora » (*Ecl. proph.*, 56).

Vi sono molteplici elementi da osservare. Anzitutto la nozione di προκοπή, che significa progresso morale, ma che prende valore di ascensione ontologica. In secondo luogo si vede che questa ascensione ha un termine: la prima dimora, dove non si attende piú che alla pura contempla-

zione. È cosí che i protoctisti hanno lasciato la gestione del mondo per sprofondare in questo grado supremo. A questa suprema dimora perverranno cosí tutti successivamente attraverso i gradi intermedi. In tal modo si ha una scala distesa della quale il grado inferiore è l'uomo e il grado superiore il Logos e che comprende tutti gli ordini angelici. Il ritorno di tutti alla prima dimora è chiamato da Clemente ἀποκατάστασις (*Ecl. proph.*, 57).

In questa ascesa, ogni fila è istruita dal rango superiore; cosí i protoctisti sono istruiti dal Logos e istruiscono gli arcangeli. Ecco il testo: « Le parole: Al di sopra di ogni principato, di ogni autorità, di ogni potenza e di ogni nome che si può nominare, designano coloro che, diventati perfetti, dopo essere stati uomini, angeli e arcangeli, sono pervenuti alla natura protoctista degli angeli. In effetti coloro che sono passati dallo stato di uomo a quello di angelo sono istruiti per 1000 anni presso gli angeli, sino a che siano integralmente perfezionati. Poi coloro che li hanno istruiti passano alla potenza d'arcangelo, mentre coloro che erano istruiti diventano gli istruttori di coloro che passano a loro volta dallo stato di uomo a quello di angelo. E cosí di seguito, secondo il ciclo di tempo indicato, essi sono instaurati nell'ordine che loro corrisponde » (*Ecl. proph.*, 57).

Si vede cosí che ogni gruppo passa 2000 anni in un grado, 1000 anni come allievo e 1000 anni come maestro, poi passa al grado successivo. Si ha cosí l'interferenza di una dottrina mistica delle dimore dell'anima e di una concezione mitica. Qual è l'origine di tale concezione? Essa rientra evidentemente in quelle tradizioni giudeo-cristiane che Clemente ha ricevuto da Panteno, ma che risalgono piú lontano nel tempo. Tali tradizioni si riallacciano a delle speculazioni giudaiche di cui si ritroveranno degli equivalenti nella Cabala, ma sarebbe assai allettante vedervi pure un'influenza dell'India. I soggiorni millenari in ogni dimora, il carattere puramente contemplativo della dimora suprema, dove lo spirito è cosí assorbito in Dio che non può piú occuparsi della provvidenza delle cose,

tutto ciò assomiglia proprio a certi aspetti del buddismo. Dice Eusebio che Panteno era stato in India: ciò può almeno voler dire che ha avuto contatti con l'India, il che non stupisce per nulla nell'Alessandria di quell'epoca [14].

Citeremo un ultimo passo in cui ricompare lo stesso tema. Clemente paragona l'ascensione dell'anima all'entrata del gran sacerdote nel Santo dei Santi: « Il gran sacerdote, entrando all'interno del secondo velo, abbandonava la lamina d'oro vicino all'altare dei profumi, cioè vicino agli angeli preposti alle preghiere ascendenti. Allora l'anima nuda, giunta realmente nello stadio di gran sacerdote, è ormai direttamente animata (ἐμψυχουμένη) dal Logos, cosí come gli arcangeli sono diventati i grandi sacerdoti degli angeli, e i protoctisti i grandi sacerdoti degli arcangeli. Superando l'insegnamento angelico, essa giunge a cogliere le realtà (πραγμάτων), non essendo piú fidanzata, ma dimorando presso lo sposo con i primi chiamati e i protoctisti » (*Exc. ex Theod.*, 27, 1-5) [15].

Vediamo cosí fondarsi in Clemente una dottrina della gerarchia angelica [16]; ma egli ci informa pure sul ruolo degli angeli. Abbiamo visto infatti che oltre ai protoctisti, che sono esclusivamente applicati alla θεωρία ed alla liturgia, gli altri partecipano alla provvidenza, al governo del mondo, sotto la direzione del Logos, al quale « è sottomesso tutto l'esercito degli angeli » (*Strom.*, VII, 2, 5, 6). « Gli angeli servono Dio nell'amministrazione delle cose terrene » (*Strom.*, VII, 1, 3, 4). Questa amministrazione comporta due aspetti. Da una parte essi assistono Dio nell'amministrazione del cosmo; ritroviamo la vecchia idea

[14] Cfr. W. Bousset, *Apophtegmata Patrum*, Tübingen, 1928, pp. 291-325.

[15] Cfr. pure *Strom.*, VII, 6, 31, 8 in cui l'altare dei profumi simbolizza anche gli angeli della preghiera. Altrove l'omerale del gran sacerdote rappresenta gli angeli preposti ai pianeti (*Strom.*, V, 5, 37, 2); i cherubini sono gli spiriti della glorificazione: il volto simbolizza il loro carattere intellettuale, le ali i servizi e le operazioni, la voce la lode di contemplazione ininterrotta (*Strom.*, V, 6, 36, 4).

[16] Si osservi che egli vede nella gerarchia ecclesiastica un'immagine della gerarchia celeste (*Strom.*, VI, 13, 107, 2).

giudaica degli angeli degli elementi alla quale *Col.* 2, 8 sembra proprio fare allusione. Cosí, è « per mezzo delle potenze a lui sottomesse che Dio fa piovere sui giusti e sugli ingiusti » (*Strom.*, VI, 3, 29, 2) [17].

Ma, piú ancora, gli angeli sono i servitori di Dio nella amministrazione delle persone. Incontriamo qui due dottrine che risalgono pure al giudaesimo: quella degli angeli custodi e quella degli angeli delle nazioni. L'angelo custode appare in Clemente (*Strom.*, VII, 13, 81, 3), il quale vi insiste soprattutto a proposito di un caso particolare, quello degli aborti: « I bimbi abortiti sono affidati ad un angelo custode per istruirli e svilupparli » (*Ecl. proph.*. 41; cfr. 48). Questa dottrina è riferita come proveniente da un'opera apocrifa che conosciamo, l'*Apocalisse di Pietro* (chiamata « scrittura », γραφή, in *Ecl. proph.*, 41); la si può accostare alla curiosa dottrina secondo la quale è un angelo preposto alla generazione degli uomini che infonde l'anima nel feto (*Ecl. proph.*, 50) [18]. Peraltro gli angeli sono preposti alle nazioni (cfr. *Strom.*, VI, 17, 157, 5; VII, 2, 6, 4).

Piú ancora gli angeli sono i servitori di Dio nell'economia della storia del mondo. Ritroviamo un testo che abbiamo menzionato, quello degli angeli dei Testamenti: « I cieli possono designare, nell'ordine dei Testamenti, la virtú immediata degli angeli protoctisti; in effetti i Testamenti hanno determinato una presenza particolare degli angeli in Adamo, in Noè, in Abramo, in Mosè. In effetti, mossi dal Signore, i protoctisti hanno agito sugli angeli contigui ai profeti, "raccontando la gloria di Dio". Cosí pure le opere compiute sulla terra lo sono a gloria di Dio dai protoctisti per mezzo degli angeli » (*Ecl. proph.*, 51). Riconosciamo l'idea giudaica a cui allude Paolo in *Gal.* 3, 19, della Legge data per mezzo di un angelo (cfr. pure *Atti* 7, 53; *Ebr.* 2, 2), ma estesa alle quattro alleanze.

Ma Clemente va piú lontano ancora. Questa condotta

[17] Vi è una δύναμις preposta ai capelli (*Ecl. proph.*, 39).
[18] Cfr. Tertulliano, *De anima*, XXXVII, 1.

provvidenziale da parte degli angeli la estende, oltre la storia sacra, alla storia profana: « La virtú divina ci procura i beni mediante gli angeli, che siano visti o che siano invisibili... Questa maniera d'agire è manifesta nelle alleanze del Signore, nelle legislazioni dei Greci e negli insegnamenti della filosofia... Essa ha la sua origine nel Padre Onnipotente (παντοκράτωρ), e si realizza per mezzo del Figlio che, dice Paolo, è il Salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto dei credenti (*I Tim.* 4, 10). E immediatamente essa è operata presso ciascuno da coloro che gli sono vicini, secondo la subordinazione di costoro alla Causa Prima che è il Signore » (*Strom.*, VI, 17, 161, 2-6). E piú oltre: « È il Signore che dà la filosofia ai Greci mediante gli angeli inferiori. In effetti gli angeli sono stati ripartiti secondo le nazioni, seguendo una prescrizione divina e antica. Ma la parte del Signore è la gloria di coloro che credono » (*Strom.*, VII, 2, 6, 4). Questa azione degli angeli si ritrova cosí a tutti gli stadi della storia. « È per mezzo di un angelo che Abramo è immediatamente iniziato ai misteri divini (μυσταγωγεῖται) », scrive Clemente (*Strom.*, V, 11, 73, 4) [19]. Questo ministero degli angeli appare ugualmente « nella manifestazione del Signore » (*Strom.*, VI, 17, 161, 3); esso si continua all'interno della vita della Chiesa.

In questa azione degli angeli c'è un aspetto che avevamo lasciato da parte, ed è che essa si compie gerarchicamente, cioè il movimento partito dal Padre si trasmette progressivamente dal Padre per mezzo del Logos, dal Logos ai protoctisti, dai protoctisti agli arcangeli, dagli arcangeli agli angeli, dagli angeli agli uomini. È l'aspetto inverso della ascesa progressiva che abbiamo incontrato piú sopra: « Ad un principio unico operante dall'alto secondo la volontà del Padre per mezzo del Logos, dal Logos ai protoctisti, dai protoctisti agli arcangeli, dagli arcangeli agli angeli, dagli angeli agli uomini. La gerarchia giunge sino

[19] Cfr. pure *Hyp.*, frg. 3; *GCS*, p. 211: « Presso i profeti, una mozione era operata secondo l'operazione degli angeli che li facevano vedere o udire ».

a noi passando dagli uni agli altri, a partire da uno solo e per mezzo di uno solo » (*Strom.*, VII, 2, 9, 3-4).

Con ciò si spiegano le espressioni che abbiamo incontrato: « Mossi dal Signore, i protoctisti agiscono sugli angeli contigui ai profeti... Le opere compiute sulla terra lo sono dai Protoctisti per il tramite degli angeli. L'azione divina è operata presso ciascuno da coloro che gli sono contigui secondo la subordinazione di costoro alla Causa Prima che è il Signore ». La nozione essenziale è quella di contiguità, προσεχής. Il termine ritorna continuamente; esso indica che ogni grado è mosso da colui che gli è immediatamente sovrapposto. Quando la *Lettera di Giuda* scrive: « L'arcangelo Michele discuteva col diavolo, contendendogli il corpo di Mosè », Clemente commenta: « Michele è il nome di colui che per mezzo dell'angelo che ci è contiguo, disputava con questo diavolo » (*Hyp.*, frg., 2; *GCS*, p. 207).

Ciò appare chiaramente in un passo come questo: « I profeti hanno parlato con sapienza e lo spirito di Cristo era in essi, secondo la loro appartenenza e la loro sottomissione a Cristo. In effetti è per mezzo degli arcangeli e degli angeli contigui (*propinquos* = προσεχεῖς), chiamati spiriti di Cristo, che il Signore opera » (*Hyp.*, frg. 1; *GCS*, p. 204). O ancora: « Gli angeli protoctisti e primordiali, la cui sostanza è immutabile, compiono operazioni diverse con gli angeli e gli arcangeli che sono loro sottomessi e che portano gli stessi nomi. Così Mosè chiama virtú dell'angelo Michele quella dell'angelo dell'ultimo grado che gli è contiguo. È quest'angelo contiguo che gli è apparso e col quale ha parlato a faccia a faccia » (*Hyp.*, frg. 3; *GCS*, p. 211). Così in ogni ordine angelico c'è un Michele, ed è soltanto per mezzo di quello dell'ultimo grado, quello degli angeli, che Michele ci è noto.

Capitolo secondo

La gnosi in Origene

Come ha visto R. P. C. Hanson [1], Origene non riallaccia la gnosi alla tradizione orale. Ciononostante anche per lui essa è una tradizione esoterica, soltanto che egli pretende di trarla per intero dalla Scrittura: consisterà, dunque, in un'esegesi della Scrittura. Come abbiamo visto, infatti, in lui vi sono parecchi tipi di esegesi. Egli aveva ereditato la tipologia tradizionale, allargandone il campo; peraltro ha introdotto un'esegesi spirituale, ispirata a Filone, che egli chiama morale. Ma c'è un ultimo piano, il piú profondo, quello dei misteri nascosti, che costituisce, propriamente parlando, la gnosi. Mostreremo prima l'esistenza di questo campo poi ne daremo il contenuto, infine ne cercheremo le fonti.

1. *Le dottrine segrete*

Basta percorrere l'opera di Origene — tutta l'opera di Origene — per incontrare di quando in quando delle allusioni a dottrine segrete (ἀπόρρητα) che Origene si dichiara incapace di esporre e di cui non lascia che intravedere il contenuto. *L'Apocalisse* di Giovanni contiene « nascosti, dei misteri segreti (ἀπόρρητα μυστήρια) » (*De princ.*, IV, 2, 3). L'Antico Testamento contiene « i misteri segreti (ἀπόρρητα) e completi della gnosi (γνῶσις) che soltanto colui che ha le chiavi della gnosi comprende » (*De princ.*, IV, 2, 3). È « paradossalmente attraverso una storia di guerre, di vincitori e di vinti che gli insegnamenti segreti

[1] *Origen's Doctrine of Tradition*, London, 1954, p. 185.

(ἀπόρρητα) sono esposti a coloro che sono capaci di fare lo sforzo di comprendere » (*De princ.*, IV, 2, 8). Gli ἀπόρρητα sono quindi degli insegnamenti segreti contenuti nella Scrittura dell'Antico Testamento e che la gnosi ha il compito di comprendere. È pure l'insegnamento dell'*Apocalisse*.

Il *Commento su Giovanni* parla frequentemente di dottrine segrete: « Nel Cristo ci sono dei tesori nascosti (ἀπόκρυφα), oscuri (σκοτεινά), invisibili. Questi segreti (ἀπόρρητα) che sono loro trasmessi (παραδεδομένα) dal Cristo, gli apostoli non li possono trasmettere che ai figli della luce » (*Comm. in Joh.*, II, 28, 173-174). L'agnello immolato « è una purificazione per il mondo intero secondo delle dottrine nascoste (ἀπόρρητα) » (*Comm. in Joh.*, VI, 53, 274). È pure un insegnamento nascosto quello secondo cui « colui che è omicida sin dall'inizio è l'arconte di questo mondo, cioè del luogo terrestre » (*Comm. in Joh.*, XX, 25, 226).

Le opere che abbiamo citato sono le prime e le piú « gnostiche », ma, anche se Origene altrove vi si dilunga meno, dappertutto fa allusione a queste dottrine. Cosí nel *Commento su Matteo*, dopo aver riportato l'esegesi tradizionale della parabola dei vignaiuoli, che in essa vede le alleanze successive che hanno preceduto il Cristo, egli propone un'esegesi piú esoterica (ἀπορρητότερον) (*Comm. in Matt.*, XV, 37). Ecco l'esegesi: « Qualcuno si chiederà come mai non soltanto a coloro che stanno in ozio, ma anche a coloro che sono rimasti in piedi per tutta la giornata, cioè per tutto il tempo che precede l'undicesima ora, il padrone uscito verso l'undicesima ora, disse: Perché ve ne state in ozio tutta la giornata? Penso che qui nascosta vi sia una dottrina segreta, relativa all'anima, quando è detto che essi non facevano nulla tutta la giornata sino all'undicesima ora, volendo, come essi affermano, coltivare la vigna e dicendo che nessuno li ha assunti... In effetti, se l'anima è creata contemporaneamente al corpo, come possono stare in ozio tutta la giornata (cioè durante la totalità del tempo)? Coloro ai quali questa idea spiacerebbe,

ci dicano qual è questo tempo e quali sono queste ultime vocazioni » (*Comm. in Matt.*, XV, 35).

E Origene espone la sua dottrina: egli osserva che ci sono dei luoghi fuori della vigna e si chiede se tali luoghi non sono quelli delle anime non ancora inviate nei corpi: « Coloro che dicono: Non siamo stati ingaggiati, hanno quindi una buona scusa perché meritano che si dia loro il salario di tutta la giornata. Cosí il padrone li ha assunti ed ha pagato il salario di tutta la giornata perché essi sono rimasti pazientemente in piedi tutto il giorno ed hanno atteso che si venisse ad assumerli la sera » (XV, 35). Essi sono quindi pagati per primi per aver pazientemente atteso.

Nel *Contra Celsum*, a proposito delle dottrine dei sette cieli, egli prima espone come si può vedervi le sette sfere planetarie, ma forse c'è un senso piú nascosto (ἀπορρητότερον): si tratta evidentemente delle gerarchie spirituali. Dopo aver ricordato la storia della torre di Babele continua: « Ci sarebbero molte cose misteriose (μυστικά) da dire a questo proposito alle quali convengono le parole: È bene nascondere il tesoro del re. C'è infatti da temere che il discorso sulla discesa delle anime nei corpi, ma non per metensomatosi, cada nelle orecchie non importa di chi: è un'empietà divulgare gli insegnamenti segreti (ἀπόρρητα) della Sapienza di Dio » (*Contra Cels.*, V, 29).

Le *Omelie*, indirizzate al popolo cristiano, non sviluppano la gnosi di Origene, tuttavia egli vi fa allusione di frequente, precisando che si tratta di dottrine troppo difficili per essere divulgate. Un testo delle *Omelie sui Numeri* è particolarmente caratteristico a questo proposito. Origene vi distingue formalmente l'esegesi spirituale o morale, che cerca nell'Antico Testamento il simbolo degli avvenimenti della vita interiore e che è ispirata a Filone, e l'esegesi gnostica che vi vede nascosti i misteri della vita dell'al di là. Si tratta di un passo particolarmente importante che riguarda il significato nascosto dell'esodo e i suoi diversi contenuti.

Scrive Origene: « Il simbolismo dell'uscita dall'Egitto si comprende in due modi, i nostri predecessori l'hanno

detto e noi stessi l'abbiamo sovente ripetuto. Quando dalle tenebre dell'errore si è condotti alla luce della conoscenza, si esce dall'Egitto e si va nel deserto... Ma l'uscita dall'Egitto significa pure, abbiamo detto noi, l'abbandono da parte dell'anima delle tenebre di questo mondo e il suo viaggio verso un altro mondo, rappresentato talvolta come il seno d'Abramo, talvolta come il Paradiso, talvolta come Dio sa quali luoghi o dimore che servono di passaggio all'anima credente in Dio per giungere sino al fiume che rallegra la città di Dio e per entrarvi in possesso dell'eredità stessa promessa ai padri » (*Hom. in Nurn.*, XXVI, 4). Così, accanto al senso tipologico in cui l'uscita dall'Egitto figura l'uscita dal peccato, il superamento delle prove del catecumenato e poi il battesimo, vi è un altro significato che designa il viaggio dell'anima dopo la morte e le stazioni successive in cui essa si ferma prima di giungere al riposo definitivo.

Origene riprende ciò nella seguente *Omelia*: « Delle stazioni che le anime liberate dai corpi (o piuttosto rivestite di nuovo dei loro corpi)[2], occuperanno, il Signore ha proclamato nel Vangelo: Vi sono parecchie stazioni presso il Padre mio (*Gv.* 14, 2). Vi sono quindi molte stazioni che conducono al Padre: perché l'anima vi si fermi, quale profitto, quale insegnamento, quale luce essa vi trovi, lo sa soltanto il Padre del secolo futuro... Ma ecco che per un po' avremo dimenticato il nostro preambolo e maltrattato le vostre intelligenze offrendo loro improvvisamente alti e sublimi pensieri. Ritorniamo a ciò che accade tra noi e in noi » (*Hom. in Nurn.*, XXVII, 2). Così le stazioni misteriose che l'anima percorre dopo la morte derivano da una dottrina sublime che non conviene ad un uditorio ordinario.

Origene non può tuttavia astenersi dal ritornarci in questa stessa *Omelia*: « Chi si troverà di abbastanza avanzato, abbastanza iniziato ai segreti divini per contare le stazioni di questo viaggio, di questa salita dell'anima e per

[2] Ciò è stato senza dubbio intercalato da Rufino.

descrivere i pensieri e il riposo che essa trova in ciascuna? Come spiegare che dopo la prima e la seconda stazione Faraone e gli Egiziani continuano l'inseguimento?... Chi oserebbe, stazione dopo stazione, scoprire i misteri e, con lo studio dei loro nomi, congetturare i loro significati particolari? Non so se l'intelligenza dell'oratore non verrebbe meno di fronte ad una tale densità di misteri e se quella degli ascoltatori potrebbe riceverla » (*Hom. in Nurn.*, XXVII, 4). E Origene continua spiegando alcuni degli aspetti di questo viaggio celeste, in particolare i conflitti con gli angeli cattivi che l'anima incontra nella sua ascesa (*ibidem*).

Cosí l'ambito della gnosi origeniana appare a poco a poco nella sua forma e nel suo contenuto. Essa costituisce una parte del pensiero di Origene che ha un carattere esoterico e non può essere comunicata a tutti; è contenuta nella Scrittura, ma ne costituisce una dimensione speciale che soltanto colui che ne ha la chiave può comprendere. Essa concerne essenzialmente il mondo invisibile del destino delle anime prima della loro nascita terrena e dopo la loro morte, quello della discesa nei corpi e quello dell'uscita fuori dai corpi; concerne pure la discesa del Verbo e degli angeli nei corpi, le incarnazioni di salvezza dopo le incarnazioni di peccato. Riguarda le tappe percorse dalle anime in questa discesa e salita. Costituisce cosí una topografia celeste di cui la topografia terrestre è l'immagine. Si compie pure in secoli di secoli, di cui le divisioni del tempo terrestre sono l'immagine.

2. *Nazioni celesti ed anni cosmici*

In questo insieme devono essere distinti due elementi. Vi è dapprima una speculazione sul mondo celeste come tale, le sue dimore e i loro ambienti, legata ad una esegesi simbolica della Scrittura. Vi si può accostare una speculazione sui tempi celesti e le loro durate successive. Tutto ciò costituisce un quadro di pensiero che descriveremo piú

in dettaglio, poiché costituisce un elemento essenziale della gnosi origeniana. Questo mondo celeste è assai piú complicato di quello di Clemente, ma deriva sostanzialmente dalla stessa corrente, che è quella dell'apocalittica giudaica, come mostreremo. C'è peraltro una storia del destino degli spiriti che si compie in questo quadro, delle loro origini e della loro restaurazione. Ciò deriva da una speculazione di carattere piú filosofico; vi dedicheremo un capitolo particolare, in cui indagheremo sulla natura e l'origine di questi elementi nuovi.

I dati origeniani sull'universo e il tempo del mondo invisibile sono esposti principalmente in occasione dell'esegesi gnostica del *Libro dei Numeri* (ἄριθμοι). Origene ce lo dice lui stesso nel *Contra Celsum*, un'opera della fine della sua vita. Dopo aver contestato il diritto di Celso di riconoscere nelle speculazioni ofite un'espressione legittima del cristianesimo, continua: « Se qualcuno vuol trovare un avvio per una speculazione (θεωρία) piú segreta (μυστικωτέρα) sull'entrata dell'anima nelle cose divine... legga l'opera di Mosè chiamata *Numeri* e cerchi chi può iniziarlo (μυσταγωγῆσαι) a ciò che è scritto sugli accampamenti dei figli di Israele che sono stabiliti quali a oriente, essendo i primi, quali a sud, quali verso il mare e quali infine, essendo gli ultimi, a nord. Vedrà dei significati non trascurabili in quei luoghi » (VI, 23).

Origene prende dapprima come esempio il popolo eletto, chiamato talvolta Israele, talvolta Giacobbe, talvolta Giuda e Israele, e che abita la Giudea, la cui capitale è Gerusalemme. Questo è l'Israele secondo la carne (*I Cor.* 10, 18). Ma c'è « un giudeo invisibile (ἐν κρυπτῷ) » e « una circoncisione non secondo la lettera, ma secondo lo spirito » (*Rom.* 2, 28; cfr. pure *Comm. in Joh.*, I, 1, 1). « Cosí, come c'è una stirpe di giudei corporei (σωματικοί), v'è una stirpe di giudei invisibili, la cui anima possiede questa nobiltà secondo ragioni ineffabili (ἀπόρρητοι). Da allora le promesse fatte a Israele e a Giuda e che secondo la lettera riguardano delle basse cose, non reclamano forse una speculazione (ἀναγωγή) mistica (μυστική)? E, di con-

seguenza, poiché le promesse intelligibili (νοηταί) sono annunciate attraverso cose sensibili (αἰσθηταί), coloro che ne sono l'oggetto non potrebbero essere corporei (σωματικοί) » (*De princ.*, IV, 3, 7). Osserviamo l'apparizione di un vocabolario platonico (νοητός, αἰσθητός) il quale sottolinea che le realtà corporee del popolo di Israele non sono considerate come figure di altre realtà corporee, ma che bisogna passare (ἀναγωγή) ad un mondo incorporeo.

Origene spiega quindi che come i giudei risalgono alle tribú, le tribú ai patriarchi, i patriarchi a Giacobbe ed ai suoi antenati, cosí « i giudei intelligibili (νοητοί), di cui quelli corporei (σωματικοί) sono la figura (τύπος), devono risalire a delle tribú che risalgono a dei patriarchi, i quali risalgono ad uno solo, mediante una generazione non corporea, ma piú alta, discendendo costui da Abramo, il quale discende da Adamo, di cui Paolo ci dice che è il Cristo (*I Cor.* 15, 45). In effetti ogni principio di famiglia (ἀρχὴ πατριῶν) in relazione al Dio dell'universo ha la sua prima dipendenza a partire dal Cristo, che è padre di ogni anima dopo il Dio e Padre dell'Universo, come Adamo è il padre di ogni uomo. E se Eva è riferita da Paolo alla Chiesa, non c'è da stupirsi, discendendo Caino da Eva e risalendo tutti i suoi discendenti a Eva, che siano delle figure della Chiesa, essendo tutti nati dalla Chiesa secondo l'ordine primo (λόγῳ) » (*De princ.*, IV, 3, 7).

Qui siamo in piena gnosi origeniana. Adamo ed Eva sono figure di Cristo e della Chiesa; ciò è paolino, ma mentre per Paolo si trattava di una tipologia (cfr. *Comm. in Rom.*, V, 1), Origene traspone questa tipologia in anagogia. Il mistero simbolizzato è quello dell'origine delle anime a partire dal Logos e dalla chiesa preesistente, il che assomiglia alle sizigie gnostiche. Non si tratta neppure dell'esegesi apocalittica in cui il Cristo e la Chiesa erano considerati come preesistenti nel pensiero divino, ma si tratta propriamente di una speculazione sulle cose prime espressa per simboli in storie corporee.

Come le generazioni di Israele sono il simbolo di generazioni di anime, cosí è del quadro geografico. Paolo che

dice: « la Gerusalemme in alto (ἄνω) è libera » (*Gal.* 4, 26) è di nuovo invocato; e altrove: « Vi siete accostati alla montagna di Sion ed alla città del Dio vivente e all'assemblea delle miriadi di angeli e alla Chiesa dei primogeniti iscritti nei cieli » (*Ebr.* 12, 22-23). « Se dunque c'è un Israele nel mondo delle anime ed una città di Gerusalemme nel cielo, ne segue che le città di Israele hanno per capitale la Gerusalemme celeste e che noi comprendiamo in questo senso tutto quanto riguarda la Giudea, a proposito della quale pensiamo che le profezie hanno parlato nei loro racconti misteriosi (μυστικοί) » (*De princ.*, IV, 3, 8).

Qui appare una topologia celeste di cui la geografia terrestre non è che l'immagine. Questa esplorazione dello spazio celeste era uno degli aspetti essenziali dell'apocalittica giudaica. L'originalità di Origene è duplice. Da una parte egli riallaccia tale topologia alla Bibbia in mezzo ad un'esegesi platonizzante di questa. Cosí appare uno degli aspetti essenziali del suo tentativo: un radicalismo biblico che pretende di trarre tutto dalla Sorittura e che vi integra degli elementi ricevuti peraltro dalla tradizione. D'altra parte questa disposizione dei luoghi celesti, come pure dei luoghi terrestri — e la ripartizione dei loro abitanti — sarà presentata come risultante di una logica della libertà e non come un puro dato di fatto.

Se le profezie riguardanti Israele significano « alcuni misteri (μυστήρια) » ne segue « che è lo stesso relativamente all'Egitto e agli Egiziani, a Babilonia ed ai Babilonesi, a Sidone ed ai Sidoniesi, che non si riferiscono alla Babilonia, all'Egitto o alla Sidone terreni. Cosí pure le profezie di Ezechiele (28, 12-19), di Isaia (14, 12) non possono riferirsi a delle realtà terrene. Cosí, come vi è una Giudea celeste che ha i suoi abitanti, vi sono delle regioni vicine, con i loro principi e le loro anime. E gli abitanti di questa Giudea, secondo la condotta tenuta, hanno conosciuto una prigionia, per mezzo della quale sono discesi dalla Giudea in Babilonia, o in Egitto, come da luoghi superiori a dei luoghi inferiori dove sono stati dispersi in altre nazioni » (*De princ.*, IV, 3, 9).

Origene propone quindi un parallelismo che introduce nel cuore del sistema: come gli uomini che muoiono sulla terra discendono in dimore diverse, l'Ade o il seno di Abramo, secondo i loro meriti, cosí le anime sono discese a dimore diverse, secondo i loro meriti. Ciò suppone la dottrina della preesistenza delle anime, tutte uguali, e della loro discesa in questo mondo in proporzione ai loro cedimenti. Cosí « le profezie riguardanti le nazioni devono essere riferite alle anime e alle loro diverse dimore celesti » (*De princ.*, IV, 3, 10).

Si osservi che Origene giunge ad una concezione di mondi sovrapposti, rappresentando il mondo inferiore il bassofondo di quello che gli è superiore, ma diventando invece un mondo superiore per quello che gli è inferiore. Questa concezione assomiglia singolarmente a quella degli gnostici, ma la differenza sta nel fatto che per Origene questo dispiegamento degli universi è dovuto alle conseguenze delle colpe delle anime stesse. Abbiamo dunque un conflitto con gli gnostici, ma all'interno di una cosmologia che è comune a Origene ed a costoro Origene si spiega formalmente nel paragrafo successivo (IV, 3, 11).

Nella stessa prospettiva Origene studia un terzo tema scritturistico, la discesa in Egitto delle 70 anime (*Deut.* 10, 22). Ciò figura la discesa dei santi padri in questo mondo, che ha lo scopo di illuminare gli altri. È in questa prospettiva che bisogna interpretare le 10 piaghe d'Egitto, la traversata del deserto, la costruzione del tabernacolo, la veste sacerdotale, i diversi utensili (*De princ.*, IV, 3, 12). Tutto ciò è dunque un insegnamento dato come simbolo la anime sante scese dalla Giudea celeste nell'Egitto del mondo. Origene quindi integra ora tutti i temi dell'esodo ed in particolare la simbolica del tabernacolo nella sua concezione d'insieme, come rivelazione dei segreti celesti sotto forma di simboli.

Viene poi il tema della rassegna (*numerus*) del popolo, da cui sono esclusi i bambini, i proseliti e le donne. Questi uomini che sono i soli contati designano in particolare i guerrieri, cioè coloro che hanno trionfato sui principati e

le potenze (*De princ.*, IV, 3, 12). Sono loro che designano i capelli della testa, che sono i soli contati (*Mt.* 16, 30). Poiché Dio non si cura dei capelli. Cosí pure le 5 o 10 città di *Lc.* 19, 17-19 designavano delle città spirituali. Poi Origene tratta dei misteri dei posti riservati agli animali al di qua del Giordano; del Giordano che abbevera le anime; del *Deuteronomio* come seconda Legge; di Giosuè che è la figura del Salvatore (*De princ.*, IV, 3, 12). Questa nuova Legge, portata dalla prima Parusia, è essa stessa l'ombra del Vangelo eterno, secondo le parole: « Il Cristo Signore è il soffio della nostra faccia: alla sua ombra noi viviamo tra le nazioni (*Lam.* 4, 20) » (IV, 3, 13).

In un altro passo, Origene enumera i significati degli avvenimenti terreni che sono conosciuti dai santi in Paradiso: « Essi comprenderanno che cosa sono Israele, i diversi popoli, le 12 tribú, i popoli di ogni tribú. Comprenderanno pure il senso dei sacerdoti e degli ordini sacerdotali e di cui esisteva la figura in Mosè, ed anche il vero contenuto dei Giubilei e delle settimane d'anni, il senso dei giorni di festa e delle solennità, dei sacrifici e delle purificazioni » (*De princ.*, II, 11, 5). Si vede che questi temi recuperano e completano quelli indicati dal libro IV. Tutta la Legge è un mistero riguardante le origini e i termini delle cose. Il significato dei Giubilei sarà lungamente sviluppato nel trattato *Sulla preghiera*; vi torneremo.

Sono questi i segreti dell'origine e della fine delle cose; solo i due Serafini, che sono il Figlio e lo Spirito, li conoscono (*De princ.*, IV, 3, 14). Questi segreti sono presenti in simbolo nelle Scritture, ma nessuno è capace di esprimerne il contenuto. La loro conoscenza sarà sempre progressiva: Bisogna « lasciare ciò che sta indietro e tendere verso ciò che è avanti » (*Fil.* 3, 13). Origene ci dà qui veramente i temi fondamentali della sua esegesi; i due testi di *Lam.* 4, 20 e di *Fil.* 3, 13 ne sono il *leit-motiv* e ne definiscono il movimento. Il contenuto è un'esegesi dei libri di Mosè. Gli avvenimenti terrestri riferiti da Adamo a Giosuè sono il simbolo del destino totale del mondo degli spiriti, dalla preesistenza all'apocatastasi.

Nell'opera immensa di Origene ci sono altri elementi che spesso per noi sono i piú preziosi e che ne fanno una fonte per la conoscenza della tradizione della Chiesa. Ma se vogliamo cogliere ciò che è specificamente origeniano, lo troviamo qui: l'eredità della gnosi giudeo-cristiana ne costituisce il fondo, come in Clemente, ma il genio di Origene sistematizza questi elementi in funzione delle teorie personali che gli sono proprie, li riallaccia ad una teoria dell'esegesi che gli permette di pensare che li tragga dalla Bibbia e infine li centra sul Logos che è il cuore della sua gnosi e della sua mistica.

L'importanza ai suoi occhi di tali teorie e della loro interpretazione può essere verificata dalla loro ripresa nel seguito della sua opera. Certo, abbiamo perduto i grandi commenti sulla *Genesi*, l'*Esodo*, il *Levitico* e *Numeri*: senza alcun dubbio essi ci avrebbero portato gli sviluppi dei temi abbozzati nel *De principiis*, ma le *Omelie* su questi diversi libri, malgrado la preoccupazione di Origene di mirare piú all'edificazione che alla speculazione, malgrado le correzioni che vi ha potuto introdurre Rufino, ci lasciano intravedere sullo sfondo la continuità del pensiero origeniano. E peraltro alcuni dei temi tracciati sono ripresi in altre opere.

Prendiamo la simbolica dei popoli: « Le dodici tribú di Israele sono dodici categorie (τάγματα) di anime, le piú nobili. Le piú alte stanno nel luogo superiore (ὑπεροχή), le altre, distribuite in undici parti, hanno il secondo rango. Ma è al di sopra delle nostre forze — noi, la cui contemplazione (θεωροῦντας) non va cosí lontano — elevarci (ἀνάγειν) sin là, come pure di stabilire in che modo i Padri delle 12 tribú di Israele sono 12 astri, come mostra il sogno profetico di Giuseppe (*Gen.* 37, 9) e come ciascuno degli Israeliti sarà giudicato da un astro dello stesso nome o da un apostolo assimilato ad un astro (*Mt.* 19, 28) » (*Comm. in Matt.*, XV, 24)[3]. E altrove: « Nell'Israele carnale, la figura della totalità della natura intelligibile mi

[3] Cfr. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, cit., pp. 131-143.

sembra contenuta; sono 12 infatti le categorie (τάγματα) della creazione razionale, la cui figura era in queste 12 tribú » (*Hom. in Lev.*, XIII, 4).

Queste differenti tribú possono rappresentare la ripartizione delle anime secondo i loro meriti nel mondo futuro (*Hom. in Num.*, I, 3), ma saranno pure associate a delle tribú esistenti già nel cielo. In effetti Paolo ci mostra le « famiglie » (πατρίαι) esistenti nei cieli (*Ef.* 3, 15), mentre Mosè le mostra sulla terra (*Num.* 2, 2). Tra queste famiglie celesti forse si trova quella che Paolo chiama altrove « Chiesa dei primogeniti » (*Ebr.* 12, 23). Gli stessi temi ricompaiono in *Hom. in Ex.*, I, 2. Paolo, parlando di un Israele « secondo la carne » (cfr. *Rom.* 9, 2 ss), insinua che ve n'è uno « secondo lo spirito ». A partire di là contempleremo le differenze fra tribú. Occorre attribuire questi privilegi ai meriti degli antichi? Descrivendoci le 12 tribú composte di vergini ed il cui numero è uguale, l'*Apocalisse* mostra che non può trattarsi dei discendenti di Giacobbe. « Non oso spingere oltre le mie ricerche » (*Hom. in Ex.*, I, 2). Tuttavia Origene rinvia a *Ef.* 3, 15: « Per quanto è del cielo, come vi si è padre, che sorta di paternità fu la loro paternità celeste? Lo può sapere soltanto colui al quale appartengono i cieli dei cieli » (*Hom. in Ex.*, I, 2).

Nella *III Omelia sui Numeri*, Origene afferma di nuovo l'esistenza di « numerose chiese nel cielo » (III, 3); a questo proposito cita *Ebr.* 12, 18-23 e vede nella « montagna di Sion », nella « Gerusalemme celeste », nelle « miriadi di angeli » e nella « Chiesa dei primogeniti » il simbolo di queste Chiese celesti. In particolare sottolinea il mistero dell'ordine dei primogeniti. È sufficiente riprendere il *De principiis* per riconoscere le stesse citazioni: *Ebr.* 12, 23; *Ef.* 3, 15. Peraltro Origene suggerisce i misteri nascosti nelle tribú. È chiaro che egli rinvia a quanto esponeva il *De principiis*. L'allusione all'*Apocalisse di Giovanni* (I, 4, 11) in particolare ci pone di fronte alla preesistenza delle anime tutte uguali e delle differenze di grado dovute ai meriti degli antenati, cioè alle anime preesistenti,

che sono i loro propri antenati, la loro esistenza ancestrale [4].

La prospettiva di Origene si dispiega cosí attraverso questi simboli. Le 12 tribú di Israele sono le anime piú alte, le stirpi di angeli; i popoli stranieri sono le anime piú decadute, le stirpi demoniache (*Hom. in Num.*, XI, 4). Gli uomini sono prigionieri dei demoni, ma possono ritornare allo stato angelico. Se si assimilano durante la loro vita ai costumi di una stirpe di angeli (*Hom. in Num.*, I, 3), alla resurrezione entreranno nella famiglia angelica alla quale si sono assimilati. Le 12 tribú simbolizzano quindi la città celeste degli angeli, di cui le 12 tribú di Israele sono il simbolo terrestre. Ciò appare una costante dell'esegesi origeniana. Altrettanto bisogna dire della simbolica dei luoghi che Origene riprende a lungo nella *XVII Omelia sui Numeri* (cfr. pure *Contra Cels.*, VII, 31-32; *Hom. in Num.*, VII, 5).

Accanto a queste speculazioni esegetiche riguardanti i misteri dello spazio sacro, Origene ne presenta altre riguardanti i misteri ultimi del tempo; esse sono particolarmente legate al tema del Giubileo. Nell'Antico Testamento il gruppo di sette settimane d'anni costituisce il Giubileo, al termine del quale tutti i debiti sono condonati, gli schiavi liberati, le terre restituite al loro primo proprietario: « Tu conterai sette sabati d'anni, sette volte sette anni: la durata di questi sette sabati d'anni ti farà 49 anni... E voi santificherete il cinquantesimo anno e diffonderete la libertà nel paese e per tutti gli abitanti. Questo sarà per voi un giubileo e ciascuno di voi ritornerà nella sua proprietà, e ciascuno di voi ritornerà nella sua famiglia » (*Lev.* 25, 8-11).

Si osservi che questa legislazione è destinata ad impedire che le variazioni della fortuna modifichino la ripartizione delle terre fissate dalla Legge; cosí ogni 50 anni le cose sono ristabilite nel loro stato primitivo, i debiti aboliti, le servitú abrogate, i pegni riscattati. Il Giubileo si

[4] Cfr. gli stessi temi raggruppati in *Comm. in Joh.*, I, 1.

trova cosí associato ad un gruppo di idee di una considerevole importanza religiosa: anzitutto quella di un ritorno allo stato primitivo, di una ἀποκατάστασις che restituisce tutte le cose nello stato in cui Dio le ha stabilite; poi quella di un condono dei debiti, di una ἄφεσις (*Lev.* 25, 10), di una universale remissione associata alla nozione di λύτρωσις (*Lev.* 25, 48), di *redemptio* secondo la quale i prigionieri, tutti coloro che sono nello stato di servitú, sono restituiti alla libertà. Tutte queste nozioni hanno un senso materiale, ma si vede subito come siano vicine alla nozione cristiana di riscatto e di remissione dei peccati.

È a partire di qui che Origene sviluppa la sua simbolica del settennio d'anni come totalità del tempo cosmico terminante un'apocatastasi, in una redenzione universale in cui tutte le creature spirituali rientreranno nel regno di Dio e nell'ordine primitivo e che arriverà al termine non del tempo di questo mondo, ma di una lunga serie di mondi, « di eoni », nel corso dei quali la purificazione del male si compirà progressivamente. Di tale serie di mondi Origene ha visto precisamente il simbolo profetico in queste settimane di settimane d'anni, che costituiscono quindi per lui uno dei grandi misteri della Scrittura, una dottrina nascosta sotto la lettera della Legge, ma che lo Spirito Santo rivela agli spirituali.

Questo significato del Giubileo rientra per Origene nelle *rationes* nascoste delle cose visibili che saranno manifestate dopo la morte: « Quando sarà ritornato al Cristo (lo spirituale), conoscerà piú chiaramente le ragioni (*rationes*) di tutto ciò che si fa sulla terra. Egli conoscerà la realtà (*veritas*) vicino al Dio dei Giubilei e delle settimane d'anni. Vedrà pure la ragione dei giorni di festa e dei digiuni » (*De princ.*, II, 11, 5). In questo testo capitale Origene elenca i passi della Scrittura che contengono tutta la sua teologia nascosta. È questa gnosi, interdetta al profano dal velo dei simboli, che non si illuminerà del tutto se non dopo la morte, ma che lo spirituale comincia ad intravedere. Ora, essa contiene in particolare ciò che riguarda le settimane d'anni. Vi è una realtà, una ἀλήθεια, un mistero

spirituale di cui i Giubilei del *Levitico* erano il simbolo. Questa realtà nascosta è uno degli aspetti essenziali del pensiero di Origene, sul quale egli non si è spiegato che nelle sue opere piú esoteriche, dove troviamo la spiegazione completa.

D'altronde si vede molto bene come si sia costituita la gnosi di Origene. La settimana è per lui il simbolo del tempo totale del mondo presente; era quindi naturale che egli vedesse nelle settimane di settimane del Giubileo il simbolo di una successione di settimane cosmiche, di una serie di mondi, di eoni. Ciò sembrava dunque voler dire che dopo questo mondo — e prima dell'eternità — vi sarebbero degli altri mondi. E se ci si ricorda peraltro che questa settimana di settimane è legata nella Scrittura alla idea di remissione e di apocatastasi, si vede come questa serie di mondi sia apparsa a Origene come ordinata a rendere possibile la totale espiazione del peccato e cosí, al termine di questo mondo, la restaurazione totale della creazione spirituale in Dio che sarà cosí tutto in tutti. Qui ancora la gnosi di Origene consiste nel dilatare le proporzioni del mondo spirituale nel tempo, come la sua teoria della simbolica dei mondi e dei popoli le dilatava nello spazio, a fare del mondo visibile il riflesso di un immenso universo e di un'immensa storia spirituale. Facendo ciò, d'altra parte, Origene rimane nella linea del pensiero biblico, nella misura in cui il mondo gli appare innanzitutto come storia. Soltanto, il suo pensiero audace penetra in un dominio che rimane il segreto di Dio e fa violenza al mistero.

Possiamo notare che, se il significato storico dato alla settimana di settimane d'anni è proprio di Origene, il mistero della remissione spirituale contenuta nel Giubileo era già stata indicata da Filone. Nel *De specialibus legibus*, dopo aver trattato del sabato, questi parla della settimana d'anni, poi del Giubileo: « Ponendo questo principio (la settimana d'anni) come una sorta di fondamento di indulgenza e di benevolenza (φιλανθρωπία), addizionando sette settimane d'anni, Dio ha manifestato la totalità sacra della

cinquantina, avendo istituito in essa delle cose eminenti e superando tutta la comune misura... Questo tempo in effetti è quello della remissione (ἄφεσις), che rimette tutte le cose indietro e ritorna agli antichi benefici » (*De spec. leg.*, II, 122). Il termine ἀποκατάστασις, che non è nei LXX, si trova, a proposito del Giubileo, in un altro passo: « Vi sono altre leggi relative al cinquantesimo anno in cui le cose di cui si è parlato sono compiute strettamente e — ciò che è piú necessario — la restituzione (ἀποκατάστασις) dei lotti di terreno alle case che li avevano ricevuti per spartizione all'inizio, cosa piena di benignità e di giustizia » (*De decal.*, 164). Siamo tuttavia ancora nell'interpretazione letterale della Legge, ma ciò per Filone è simbolo del mistero della redenzione spirituale: « Se egli non trova nella γένεσις la perfetta remissione (ἄφεσις) per liberarlo, il cui simbolo è il santo numero 50, per liberare la sua anima gli è lasciata la via della sapienza » (*De mut. nom.*, 228).

È questo senso che anzitutto noi incontriamo presso Origene in passi che ricordano Filone: « Il numero 50 (πεντήκοντα) contiene la remissione (ἄφεσις) secondo il mistero del Giubileo, che ha luogo ogni cinquant'anni, e la festa della Pentecoste » (*Comm. in Matt.*, XI, 3). L'accostamento tra la festa giudaica della Pentecoste e il significato del perdono della pentecoste d'anni era già stato fatto da Filone: « Dopo questa festa (quella dei covoni che ha luogo il quarantanovesimo giorno dopo Pasqua), viene aggiunto un cinquantesimo (πεντηκοστή) giorno alle sette settimane, numero sacro della remissione (ἄφεσις), per mezzo del sigillo della monade, che è l'immagine incorporea di Dio, a cui è assimilato dall'unicità (μόνωσις) » (*De spec. leg.*, II, 176). Ritroviamo l'assimilazione dell'ebdomade alla monade, che è pitagorica. Qualunque cosa fosse, la Pentecoste diventava cosí simbolo liturgico dell'ἄφεσις, della remissione, mentre in origine era la festa dei πρωτογεννήματα dei primi frutti (*De spec. leg.*, II, 179). Origene ha preso in considerazione l'associazione delle due

idee [5]. Nel suo spirito d'altronde, assai verosimilmente, la Pentecoste di cui egli parla è la Pentecoste giudaica. Nella sua epoca la Pentecoste designa in generale presso i cristiani la totalità del tempo pasquale, non il cinquantesimo giorno; è piú tardi che vedremo apparire la simbolica della Pentecoste cristiana.

L'opera propria di Origene consisterà quindi nel conferire a questa simbolica redentrice della pentecoste d'anni un significato storico; è questo infatti ciò che troviamo nei due passi essenziali della sua opera che trattano il problema. Il primo si trova nel *Commento su Matteo*: si tratta dell'interpretazione della parabola degli operai dell'ultima ora. Origene si chiede che cosa significhi il termine « giorno ». « Vediamo dapprima ciò che concerne il termine giorno (ἡμέρα) nella parabola. E vedi se possiamo dire che tutto il tempo presente (ἐνεστῶτα αἰῶνα) è un certo giorno, grande dal nostro punto di vista, ma piccolo e breve relativamente alla vita di Dio, di Cristo e dello Spirito Santo, e pure delle potenze beate d'in alto, inferiori alla prima Trinità. In effetti tutto l'eone presente ha, in rapporto alla loro vita, la stessa proporzione di un giorno degli uomini in rapporto alla totalità del tempo che a loro è dato di vivere. È forse un mistero di questo genere che è indicato nel *Deuteronomio*, nel Cantico in cui è scritto: Ricordati del giorno dell'eone (32, 7), oppure no, colui che lo può lo cercherà? Ma se tali sono questi giorni dell'eone, ne risulterebbe che bisognerebbe dare la stessa accezione al passo: Ho avuto nello spirito i giorni eterni ed ho detto: Il Signore non rigetterà per i secoli (*Sal.* 76, 7). E forse, per parlare con piú audacia, il Signore non rigetterà per i secoli — è infatti molto per Dio rigettare, anche per un secolo — ma rigetterà pure per un secondo secolo, quando è tale la colpa che essa non è rimessa né in questo secolo, né nel successivo » (*Comm. in Matt.*, XV, 31).

[5] Cfr. pure *Sel. in Psalm.*; *GCS*, p. 370: il salmo che contiene la confessione di David è il *Sal.* 50, « a causa della legge relativa alla Pentecoste in cui è promulgata la remissione dei debiti » (cfr. pure *Comm. in Cant.*, I; *Hom. in Gen.*, II, 5).

Vediamo il punto di partenza del pensiero di Origene: il secolo presente, tutto intero, l'αἰών, è come un giorno agli occhi di Dio. Giorno, eone, questi termini designano il mondo attuale, e dunque l'uso della parola al plurale designa parecchi mondi successivi. Origene giunge quindi al nostro argomento: « Chi è dunque capace di riferire i sei giorni e il settimo giorno di riposo a simili giorni? E, dopo i sabati, di comprendere spiritualmente (ἀναγαγεῖν) come giorni di questo genere le nuove lune e le feste del primo del mese e la Pasqua del 14° giorno del mese e i giorni successivi degli azzimi? E continuando cosí, ci si affonderà in un abisso di considerazioni, rappresentandosi pure le altre feste sotto la forma di tali giorni, e anche la settimana d'anni nella quale Dio fa dono gratuito (χαρίζεται) ai poveri, agli stranieri e alle bestie della terra, dei frutti prodotti dalla coltivazione precedente, non essendo la terra coltivata in questa circostanza. Chi può elevarsi al numero dei giorni dell'abisso di questa pentecoste di anni (πεντηκονταετηρίς)? » (*Comm. in Matt.*, XV, 31)[6]. Ecco dunque il mistero di cui Origene parlava nel *De principiis*. Se bisogna intendere i giorni del calendario liturgico giudaico non come anni, né come millenni, ma come αἰῶνες, cioè se ciascuno di essi rappresenta un mondo come tutto il mondo presente, si vede infatti in quale abisso di contemplazione è immerso lo spirito, quando applica ciò alla misura totale del tempo della creazione, alla santa Pentecoste, cioè alla Settimana delle Settimane di Anni. Tale è per Origene il mistero della grazia (χαρίζεται), cioè che la bontà di Dio si esercita in questa lunga successione di mondi.

Origene continua: « Chi può dunque elevarsi a questo abisso — dico abisso a causa della profondità dei pensieri — allo scopo, elevandosi, di contemplare la pentecoste d'anni (πεντηκοστὸν ἐνιαυτόν) e il compimento di ciò che la Legge ha stabilito in essa? In effetti, riflettendo

[6] Il termine si ritrova in *Sel. in Psalm.*; *GCS*, p. 370, che perciò rischia proprio di essere autentico.

sul giorno unico della parabola che studiamo, ed avendo pensato che tale giorno era tutto il secolo presente, siamo penetrati, senza accorgercene, nelle profondità di Dio: noi abbiamo bisogno dello Spirito che solo sonda le profondità di Dio (*I Cor.* 2, 10)... Quanto a me infatti io penso che, come è detto che alcune cose devono arrivare alla fine del compimento dell'anno, cosí pure alla consumazione di numerosi secoli, costituiscano essi un'annata o altra cosa, il nostro Gesú è apparso per distruggere il peccato (*Ebr.* 9, 26), affinché, dopo la consumazione di una sorta di annate di giorni, un altro inizio gli succeda e Dio manifesti nei secoli successivi la ricchezza supereminente della sua bontà (*Ef.* 2, 7) verso coloro con i quali lui stesso sa che deve mostrarla » (*Comm. in Matt.*, XV, 31).

In quest'ultima parte abbiamo il contenuto del mistero della pentecoste degli eoni, che è figurato dalle prescrizioni della legge per il Giubileo, cioè la totale remissione dei peccati. Questa remissione totale arriverà alla fine (ἔξοδος) della consumazione dei secoli, ma prima vi è stato l'avvento di Cristo che è sopraggiunto dopo molti mondi precedenti. Egli ha costituito la fine di una specie d'anno di eoni ed è stato l'inizio di un nuovo anno nel corso dei cui eoni la sovreminente bontà di Dio si manifesterà. Si vede come la settimana di settimane d'anni appaia a Origene come il quadro vertiginoso (ἄβυσσος) del mistero dell'Amore redentore. Possiamo notare che qui Origene non fa alcun concordismo. Egli intravede delle prospettive in cui i mondi si succedono in un tempo dilatato prodigiosamente, ma le linee delle prospettive si perdono nelle profondità (βάθυ) del mistero, di cui egli ci comunica soltanto l'impressione grandiosa.

Questa dottrina degli universi successivi, simbolizzazione dell'anno del Giubileo, è un elemento fondamentale della gnosi di Origene, sul quale egli si è spesso e lungamente espresso nel *De principiis*. Qui ritroviamo in particolare l'idea che Cristo è apparso dopo una lunga successione di anni: « Questo mondo, chiamato esso stesso secolo (αἰών) è detto essere la fine di numerosi secoli. Ora il santo apo-

stolo insegna che il Cristo non ha sofferto nel secolo che è prima di questo, e nemmeno in quello che ha preceduto l'altro secolo. E non so se potrà elencare, tanto sono numerosi, i secoli anteriori in cui Cristo non ha sofferto. Dirò quali sono le parole di Paolo che mi hanno condotto all'intelligenza di ciò. Egli dice infatti: Ora dunque, una volta per tutte, alla consumazione dei secoli, egli si è manifestato per abolire il peccato (*Ebr.* 9, 26). Egli infatti è stato fatto vittima una volta per tutte e si è manifestato alla consumazione dei secoli per abolire il peccato. Che peraltro dopo questo secolo, che è detto essere stato fatto alla consumazione di altri secoli, dovranno sopravvenire altri secoli, l'apprendiamo chiaramente da Paolo stesso quando dice: Per manifestare nei secoli futuri la sovrabbondante ricchezza della sua grazia nella sua bontà per noi (*Ef.* 2, 7). Non ha detto: Nel secolo, né nei due secoli, ma nei secoli seguenti, dal che concludo che con l'indicazione di questo passo sono significati molti secoli » (*De princ.*, II, 3, 5).

Questo testo chiarisce molto il nostro. Vi ritroviamo la citazione di Paolo e un altro che il nostro testo supponeva. Noteremo che il carattere unico dell'Incarnazione vi è sottolineato, il che distingue questa concezione dalla concezione greca del ritorno degli stessi secoli dopo il « Grande Anno ». Questi mondi successivi, *infinita et immensa labentia saecula* (*De princ.*, III, 6, 6), sono quelli in cui si opera a poco a poco l'*emendatio* della creazione spirituale decaduta, in cui la paziente fedeltà dell'amore divino fiacca l'infedeltà delle sue creature, in modo che le une dopo le altre, liberamente, tutte infine si disgustino del male e si volgano a Dio, cosicché alla fine Dio sarà amato liberamente da tutte le creature ed egli sarà tutto in tutti. Ed è questa la restituzione (ἀποκατάστασις) che la fine della settimana dei secoli significa: « Se c'è qualcosa di piú grande dei secoli, che esisterà senza dubbio nella restaurazione universale, quando tutte le cose perverranno al loro fine perfetto, bisogna comprendere come qualcosa di piú del secolo quella che sarà la consumazione di tutte le cose. In ciò mi sostiene l'autorità della Sacra Scrittura,

quando dice: *In saeculum et ultra*. In effetti con questo *ultra* di cui parla, essa vuole certamente intendere qualcosa di piú del secolo. E guarda se ciò che dice il Salvatore: Là dove io sono, voglio che essi pure siano con me, non sembri indicare qualcosa di piú che un secolo o dei secoli, forse anche piú che i secoli dei secoli, quel tempo certamente in cui ormai tutte le cose non sono piú nel secolo, ma Dio è tutto in tutti » (*De princ.*, II, 3, 5; cfr. pure I, 6, 3; II, 3, 4; III, 2, 3; III, 5, 3; IV, 4, 1).

Il testo del *Commento su Matteo* non è l'unico in cui tale teologia degli eoni appaia come figurata dalle sette settimane di sette anni del *Levitico*; bisogna accostargli il testo parallelo del *De oratione*, che completa in parecchi punti il precedente. Il *De oratione* è un'opera della fine della vita di Origene, dove egli esprime la massima profondità del suo pensiero. Non c'è da stupirsi se vi ritroviamo queste speculazioni, assenti dal suo insegnamento ordinario. Si tratta di un commento dell'invocazione del *Pater*: « Dacci oggi il nostro pane quotidiano », è l'interpretazione di questo σήμερον che sarà ancora qui il punto di partenza del pensiero: « C'è spesso il costume nella Scrittura di chiamare oggi tutto il secolo (αἰών), per esempio nel Salmo: *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra*. Se è questo mondo intero ad essere chiamato oggi, ieri non è allora il mondo passato? È quanto vediamo nei *Salmi* e nella *Lettera agli Ebrei*: Mille anni ai tuoi occhi sono come il giorno di ieri che è passato (*Sal.* 89, 4) — è il celebre millennio (χιλιονταετηρίς) assimilato al giorno di ieri diverso dal presente — in Paolo: Gesú Cristo ieri, oggi e nei secoli (*Ebr.* 13, 8). Niente di sorprendente che per Dio il mondo intero abbia il valore dello spazio di un giorno da noi e, io penso, anche di meno » (*De orat.*, XXVII, 13). L'allusione al millennio è interessante; si vede che l'interpretazione di Origene è diversa da quella dei millenaristi: questi 1000 anni rappresentano non un'epoca di questo mondo, ma questo mondo intero.

Origene continua: « Occorre esaminare qui i testi sulle

feste e le assemblee designate con dei giorni, dei mesi, dei tempi, degli anni riferentisi agli eoni. Se in effetti la Legge contiene l'ombra delle cose future (*Ebr.* 10, 1), è necessario che i numerosi sabati siano l'ombra di numerosi giorni e che le nuove lune siano presenti negli intervalli di tempo, compiuti da non so quale luna in connessione con quale sole. Se c'è un primo mese e un decimo giorno, attendendo il quattordicesimo, e una festa degli azzimi dopo il quattordicesimo sino al ventunesimo, chi è cosí saggio e amico di Dio da vedere che il primo mese e il decimo giorno di questo mese e il resto si riferiscono a dei mesi piú numerosi? E che devo dire allora della festa delle sette settimane di giorni e del settimo mese, di cui la nuova luna è la Festa delle Trombe ed in cui nel decimo giorno ha luogo il giorno dell'espiazione, cose conosciute dal solo Dio che le ha istituite? Chi ha ricevuto abbastanza lo spirito di Cristo per comprendere il significato dei sette anni di liberazione dei servi ebrei, del condono dei debiti ed anche della cessazione della coltivazione della Terra Santa? E al di sopra ancora della festa di tutti i sette anni vi è quella che si chiama Giubileo, di cui non può far vedere l'importanza e le leggi, la cui realtà deve essere compiuta in lui, se non colui che ha contemplato la Volontà del Padre sulla disposizione di tutti agli eoni secondo i suoi giudizi insondabili e le sue vie inaccessibili » (*De orat.*, XXVII, 14). Si vede come in questo passo, del tutto parallelo al *De principiis* ed al *Commento su Matteo*, il Giubileo appare come il piú insondabile di tutti i « sacramenti » della Scrittura.

Origene tenta comunque di fare intravedere qualcosa di questo mistero: « M'è accaduto spesso di chiedermi, confrontando due testi del Vangelo, come sia che alla consumazione dei secoli Gesú è apparso una volta per tutte per distruggere il peccato e come debbano esserci ancora dei secoli che vengono dopo di lui. Ecco infatti i testi nella *Lettera agli Ebrei*: Una volta per tutte ora, alla consumazione dei secoli, egli si è manifestato per distruggere il peccato col suo sacrificio; e nella *Lettera agli Efesini*: Per

manifestare nei secoli futuri la sovrabbondante ricchezza della sua grazia nella sua bontà per noi. Se tento di capire cose cosí difficili, penso che, come l'ultimo mese è la consumazione dell'anno, dopo il quale viene l'inizio di un altro mese, cosí forse, poiché parecchi secoli formano come un anno di secoli, il secolo presente è la consumazione (di quest'anno), dopo il quale altri secoli futuri sorgeranno, di cui quello che viene è il primo; e in questi secoli a venire Dio manifesterà la ricchezza della sua grazia nella bontà, essendo il piú grande peccatore e colui che ha bestemmiato contro lo Spirito Santo sotto il potere del peccato durante tutto il secolo presente e, dall'inizio sino alla fine, nel secolo successivo, per essere non so come disposto in seguito » (*De orat.*, XXVII, 15).

Cristo è venuto alla consumazione dei secoli, cioè alla fine di un anno di secoli (se ogni secolo rappresenta un giorno). Ma quest'anno non è esso stesso che un'unità tra la settimana di settimane d'anni che costituisce la totalità del tempo. Di conseguenza, quando Cristo parla dei secoli a venire, si tratta di quello che inaugurerà il nuovo anno di secoli che comincerà dopo di lui. Da allora il peccato che non sarà perdonato « né nel secolo presente, né nel secolo successivo » (*Mt.* 12, 32), potrà esserlo in uno degli innumerevoli secoli che seguiranno, innumerevoli come è sovrabbondante la bontà divina di cui sono lo strumento in questa lunga ricerca di Dio rivolta a guadagnare l'amore degli uomini. La gloria di Dio è che la sua eccellenza sia liberamente riconosciuta e amata dalle creature spirituali. Questo è il fine della creazione, che è ad un tempo la gloria di Dio e la perfezione della creazione, e che Dio, che ha il tempo, persegue attraverso la pentecoste degli eoni.

E Origene conclude: « Colui dunque che ha visto ciò e che ha compreso con lo spirito la settimana degli eoni (αἰῶνες), al fine di passare nella contemplazione una sorta di santo giorno di riposo (σαββατισμόν), e il mese degli eoni, al fine di vedere la santa neomenia di Dio, e l'anno degli eoni, al fine di abbracciare con lo sguardo le feste dell'anno quando bisogna che ogni maschio si presenti da-

vanti a Dio (*Deut.* 16, 16), e gli anni dello stesso ordine di eoni cosí grandi, allo scopo di comprendere la santa ebdomade di anni, e le sette settimane di eoni, allo scopo di glorificare colui che ha istituito cosí grandi cose, come può cavillare sulla piú piccola parte dell'ora del giorno di un secolo cosí grande? E non farà di tutto per ottenere, essendo diventato degno per mezzo della preparazione di qui, il pane quotidiano nel giorno di oggi, che egli lo prenda ogni giorno, diventando ormai chiaro, questo ogni giorno, per quanto abbiamo detto? Colui che prega infatti ogni giorno il Dio che è da infinito in infinito a proposito non soltanto dell'oggi, ma di tutti i giorni, quello si renderà capace di ottenere, da colui che può dare infinitamente al di là di ciò che noi chiediamo o concepiamo, sia ciò che è al di sopra di quanto l'occhio umano abbia visto e ciò che è al di sopra di quanto l'orecchio umano abbia udito, sia ciò che è al di sopra di quanto sia entrato nel cuore dell'uomo » (*De orat.*, XXVII, 16).

3. *Gnosi e apocalisse*

Queste concezioni di Origene sono dello stesso ordine della gnosi di Clemente. Esse riguardano — l'abbiamo visto — il mistero degli spazi sacri e della gerarchia degli esseri, e dei tempi sacri che costituiscono le tappe del disegno di Dio. Ciò non ci orienta verso l'ellenismo: Origene ha potuto segnare queste concezioni col suo genio di sintesi filosofica, ma il contenuto stesso, il materiale di questa visione viene da altrove. Del resto Origene non cessa di ripetere che egli non trae nulla se non dalla Scrittura; è dunque verso la Scrittura che dobbiamo volgerci, e, in modo piú generale, verso la tradizione giudaica e giudeo-cristiana. Ora, questa concezione di una gnosi riguardante i segreti dello spazio e del tempo sacro è precisamente il contenuto dell'apocalittica. Origene ne dipende in effetti?

Non c'è che da interrogare lui stesso. Constateremo

che egli pretende di essere soltanto il continuatore di una conoscenza esoterica, riguardante le cose nascoste, gli ἀπόκρυφα, che si riallaccia alla tradizione giudeo-cristiana di cui essa costituisce un aspetto e che egli raccoglie attraverso varie fonti. In un passo curioso del *Contra Celsum*, Origene protesta contro il quadro del cristianesimo che questi dà secondo un diagramma preso a prestito dagli Ofiti. Egli mostra che questi gnostici utilizzano dei dati provenienti proprio dal giudeo-cristianesimo: albero della vita, nomi divini: Sabaoth, Iao, ecc., ma che tali dati sono falsificati da loro. E aggiunge: « Se qualcuno volesse delle indicazioni riguardanti una speculazione piú nascosta (μυστικωτέρα) relativa all'accesso dell'anima alle cose divine, non a partire da una setta oscura e dalle sue dottrine, ma a partire dai libri dei Giudei e letti nelle loro sinagoghe e accolti dai cristiani, o esclusivamente cristiani, leggano le visioni della fine della profezia di Ezechiele, in cui sono descritte porte diverse simbolizzanti alcune cose relative ai diversi accessi delle anime piú divine » (*Contra Cels.*, VI, 23).

Abbiamo qui un primo elemento. L'Antico Testamento contiene delle dottrine piú segrete; la fine di *Ezechiele*, cioè la descrizione del tempio escatologico e dell'Israele escatologico, ne presenta. Ciò deriva dall'apocalittica giudaica. Noteremo peraltro che, anche per i giudei, certi libri dell'Antico Testamento erano riservati, ed *Ezechiele* era fra questi. Infine questa parte di *Ezechiele* concerne il mistero della ripartizione di Israele nella Gerusalemme escatologica. Origene ha peraltro commentato *Ezechiele* nelle sue *Omelie*, che contengono numerose allusioni a delle esegesi giudaiche esoteriche. Abbiamo dunque qui una prima fonte che comporta ad un tempo gli elementi apocalittici contenuti nell'Antico Testamento e la loro esegesi nel giudaesimo. Aggiungeremo che numerose altre dottrine che stanno all'origine della gnosi di Origene provengono da *Ezechiele*, in particolare tutto quanto concerne i principi di Tiro e di Babilonia (*Contra Cels.*, VI, 43).

Ma ritorniamo al testo di Origene. Dopo aver men-

zionato Ezechiele, esso continua: « Si legga nell'*Apocalisse* di Giovanni ciò che riguarda la città di Dio, la Gerusalemme celeste, i suoi fondamenti e le sue porte » (*Contra Cels.*, VI, 23). Qui di nuovo siamo in presenza di un tema essenziale di Origene, quello di Gerusalemme e della Giudea celeste. Ora, egli ci rinvia di nuovo all'apocalittica, ma questa volta neotestamentaria: sarà una seconda fonte di Origene. Abbiamo visto che Clemente riallacciava pure la sua gnosi a questa fonte. Ritroviamo l'importanza a questo proposito, a fianco dell'*Apocalisse di Giovanni*, del finale della *Lettera agli Ebrei*: « Simbolicamente la Giudea e Gerusalemme sono l'ombra (σκιά) della terra pura che si trova in un luogo puro (*Fedone*, 109b) in cui si trova la Gerusalemme celeste. È di lei che l'apostolo, in quanto risuscitato col Cristo e avendo trovato un'intelligenza che non viene da nessuna mitologia giudaica, scrive: Voi vi siete accostati alla montagna di Sion ed alla città del Dio vivente, la Gerusalemme celeste, e all'assemblea degli angeli con le loro miriadi (*Ebr.* 12, 23) » (*Contra Cels.*, VII, 29). Questo testo di *Ebrei*, ritorna di frequente sotto la sua penna. Si noti la critica del millenarismo, che è la μυθολογιά giudaica.

Cosí per Origene — e ciò è capitale — tanto l'Antico che il Nuovo Testamento contengono delle dottrine piú segrete che non sono indicate che di passaggio. Tali dottrine coincidono con quelle dell'apocalittica, e concernono i misteri delle origini e delle fini. Assai in particolare esse si collegano al mondo celeste ed ai suoi abitanti, e sono quelle dottrine di cui Paolo, innalzato al terzo cielo, ha conosciuto qualcosa, ma che ha rifiutato di rivelare. Origene ha perciò chiaramente distinto gli elementi apocalittici contenuti nell'Antico e nel Nuovo Testamento, e peraltro ciò l'autorizza a pensare che nella Scrittura stessa vi siano delle dottrine riservate.

Ma Origene riceve questa dottrina segreta giudaica e giudeo-cristiana anche da altre fonti; la prima è la letteratura apocalittica giudaica e giudeo-cristiana. Il nome stesso col quale egli designa questa letteratura è caratteri-

stico: sono gli ἀπόκρυφα (*Comm. in Joh.*, XI, 4); ora, il termine in lui significa delle opere esoteriche, che non sono messe a disposizione di tutti. È importante da notare l'atteggiamento di Origene a proposito di queste opere; egli ha spiegato nel *Commento su Matteo*: non bisogna accogliere tutto: esse possono essere mescolate con errori, ma non bisogna rigettare tutto: possono servire a comprendere meglio la Scrittura. Non bisogna tuttavia accordare ad esse un'autorità paragonabile a quella degli scritti canonici (*Comm. Ser. Matt.*, 28). L'estratto dei prestiti di Origene da queste opere è stato fatto a piú riprese [7]; noterò quindi soltanto ciò che ci interessa piú direttamente. L'essenziale è constatare che essi sono una fonte importante del pensiero di Origene.

Tra gli apocrifi Origene pone a parte *I Henoch*, la cui appartenenza al canone era discussa e che Origene ha dapprima considerato indubbiamente come canonico. Egli lo cita a piú riprese nel *De principiis* (I, 3, 3; IV, 4, 8); conosce la dottrina henochiana della caduta degli angeli e allude ad uno dei suoi predecessori, senza dubbio Filone, che vi vedeva un simbolo della discesa delle anime nei corpi (*Comm. in Joh.*, 42, 217; *Contra Cels.*, V, 55). Ma soprattutto si interessa alla descrizione che Henoch fa del mondo celeste, delle sue dimore e delle sue categorie di angeli. A questo proposito un testo delle *Omelie sui Numeri* è caratteristico: si tratta della delimitazione della Terra Santa. Origene ricorda che, secondo *Ebr.* 8, 5, « le cose terrestri sono un'immagine delle realtà celesti ». Perciò « l'eredità del paese situato in Giudea, chiamato Terra Santa, è un'immagine dei beni celesti » (*Hom. in Num.*, XXVIII, 1). Ora, in Giudea tutti i luoghi hanno un nome. « Forse vi saranno nelle regioni celesti delle grandi differenze tra i luoghi e si possono vedere i nomi e gli appella-

[7] A. Harnach, *Des kirchengeschichtliche Ertag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, Berlin, 1918; J. Ruwet, *Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origene*, in « RB », XXXIV (1925), pp. 217-252; *Les apocryphes dans les oeuvres d'Origene*, in « Bi », XXIII (1942), pp. 18-42; XXIV (1943), pp. 18-58; XXV (1944), pp. 143-166; 310-334; R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, cit., pp. 127-145.

tivi che le designano; forse non solo i punti cardinali, ma anche tutte le stelle e tutti gli astri portono dei nomi. Su tali nomi i libri chiamati *Libri di Henoch* contengono parecchi dettagli segreti e misteriosi » (XXVIII, 2). Ecco una prima testimonianza decisiva: la geografia celeste in Origene ha una delle sue fonti in *I Henoch*.

Origene conosce altri apocrifi. Come autorità per la dottrina dei sette cieli egli porta l'*Apocalisse di Baruch* (*De princ.*, II, 3, 6); conosce l'*Assunzione di Mosé*, da cui deriva il particolare che Mosé dopo la sua morte appariva « agli uni vivente in spirito, agli altri morto nel corpo » (*Hom. in Jos.*, II, 1). Clemente conosceva pure questa tradizione (*Strom.*, VI, 15, 132, 1-2). Origene è anche il solo testimone del fatto che il passo di *Giuda* 9, su Satana e Michele che si disputano il corpo di Mosé, viene dall'*Assunzione di Mosé* (*De princ.*, III, 2, 1); conosce pure una *Apocalisse di Abramo* in cui si parla « degli angeli di giustizia e d'iniquità che discutono della salvezza e della morte di Abramo, rivendicandoselo gli uni e gli altri » [8]. Tutto ciò riguarda le dottrine segrete sugli angeli e i demoni che tanto posto avranno nell'universo spirituale di Origene.

Accanto a queste apocalissi propriamente dette, egli conosce gli altri grandi apocrifi. Non nomina il *Libro dei Giubilei*, ma lo utilizza; ne traggo un esempio sicuro dalle *Omelie sui Numeri*. Scrive Origene: « Leggendo le diverse Scritture vi si troverà spesso la cifra 22 in materie importanti. Le lettere dell'alfabeto ebreo sono, si dice, in numero di 22. Si citano 22 patriarchi a partire dal primo uomo Adamo sino a Giacobbe, al quale risale l'origine delle XII tribú. Si dice pure che tutte le specie delle creature di Dio sono in numero di 22 » (*Hom. in Num.*, IV, 1). Ora noi leggiamo in *Giubilei*, II, 23: « Vi furono 22 capi dell'umanità a partire da Adamo sino a Giacobbe e 22 tipi di opere furono compiute sino al settimo giorno ».

[8] Si tratta in realtà delle *Visioni d'Amran*, il cui testo è stato trovato a Qumrân. Cfr. J. T. Milik, *42 vision d'Amran et une citation d'Origène*, in « RB », LXXIX (1972), pp. 77-98.

Giubilei non fa allusione alle lettere dell'alfabeto. Ora, M. Testuz, nel suo libro sui *Giubilei*, dopo aver spiegato che il numero aveva un valore simbolico per l'opera, continua: « Se si crede al cronologista G. Syncelle e se si vuole proprio ammettere che il Libro dei Giubilei contiene una breve lacuna, il che non è certo, l'autore spingeva il suo parallelo e riferiva che l'alfabeto ebraico comportava 22 lettere »[9]. La testimonianza di Origene darebbe ragione a G. Syncelle e ci fa pensare che Origene abbia avuto un'edizione dei *Giubilei* piú completa della nostra.

Questa conoscenza dei *Giubilei* da parte di Origene è particolarmente importante. Sinora abbiamo constatato che gli apocrifi giudaici avevano soprattutto agito sulla geografia celeste di Origene, ma abbiamo visto che accanto a questa geografia v'era in Origene una cronografia celeste, e che questa cronografia era fondata sulla nozione dei Giubilei, cioè di una cinquantina d'anni. Sembra verosimile che Origene tragga l'importanza di questa nozione dal *Libro dei Giubilei*, che ai suoi occhi conteneva delle tradizioni segrete giudaiche; egli ne ha tratta l'idea che il Giubileo era il quadro della storia sacra ed ha trasposto questo quadro alla sua concezione della storia cosmica.

È pure possibile che sia dai *Giubilei* che Origene trae la sua concezione dell'importanza sacra delle divisioni geografiche e delle divisioni storiche; M. Testuz ha mostrato a buon diritto che questa era la grande idea dell'opera. È questa idea che Origene trattiene. È possibile che nei *Giubilei* essa sia, in ultima analisi, d'origine pitagorica, come pensa M. Testuz, sebbene la tesi mi sembri discutibile. Ma in ogni modo ciò deriva dalla tradizione giudaica. C'è di piú. Questa concezione delle determinazioni del tempo è propriamente essena: è uno dei grandi temi del *Manuale di Disciplina* di Qumrân. Le idee dei *Giubilei* sono quelle di questo *milieu*; Origene ci presenta quindi assai direttamente una espressione dell'ideologia essena.

[9] M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris, 1960, p. 52; cfr. pure p. 153, sulla cifra 22 e l'ottavo giorno della Festa dei Tabernacoli.

Accanto ai *Giubilei*, Origene ha conosciuto altri *midrashim* contenenti dei dati apocalittici e collegantisi alla stessa corrente. Conosce la *Storia di Aseneth* (*Comm. in Gen.*, XII, 135 A B) che anche Girolamo menziona (*Epist.*, 127), e che si riallaccia senza dubbio ai Terapeuti [10]. Conosce pure un apocrifo di Jannes e Jambres (*Comm. Ser. Matt.*, 28) e menziona altrove i due maghi (*Contra Cels.*, IV, 51). Ora, si sa che la piú antica menzione che ne viene fatta si trova nel *Documento di Damasco* (V, 18-19). Non si dimentichi che essi sono conosciuti peraltro e da *II Tim.* 3, 8 e dal medio-platonico Numenio [11].

Ma in questa linea il testo piú importante è la *Preghiera di Giuseppe* che Origene cita esplicitamente cinque volte. Si sa che questo apocrifo è forse cristiano. Nel *Commento sulla Genesi* Origene porta a sostegno di questa tesi, secondo cui gli angeli possono leggere nelle stelle gli avvenimenti futuri, questo testo dell'apocrifo: « Ho letto nelle tavole celesti tutto ciò che accadrà ai vostri figli e a voi » (*Comm. in Gen.*, XII, 73 B); ciò è ripreso piú oltre (XII, 81 B). L'idea ricompare nel *Comm. in Joh.*, I, 31, 221: « Se ci sono degli scritti di Dio, com'è il caso, che i santi leggano quando dicono d'aver letto ciò che sta sulle tavole celesti ». Ora, ciò è una volta di piú un'allusione ad una tradizione essena, quella del libro o delle tavole celesti [12]. Essa occupa un posto importante nei *Giubilei* ed è stata ripresa nel giudeo-cristianesimo.

Un altro passo della *Preghiera di Giuseppe* è citato in *Comm. in Joh.*, II, 31: « Io che vi parlo, Giacobbe e Israele, sono un angelo di Dio e uno spirito principale

[10] Cfr. M. Philonenko, *Le Testament de Job*, in « Se », VIII (1958), p. 52; G. Kuhn, *Repas cultuel essénien et Cène chrétienne*, in *Les Manuscrits de la Mer Morte (Colloque de Strasbourg)*, Paris, 1957, pp. 87-97; J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1960, p. 120.

[11] Eusebio, *Praep. ev.*, IX, 8. Cfr. sul problema R. Bloch, *Moïse dans la tradition rabbinique*, in « Cah. Sion » (1954), pp. 223-224.

[12] Cfr. L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn, 1952; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, trad. it. cit., pp. 195-211.

(πνεῦμα ἀρχικόν), e Abramo e Isacco sono stati creati prima di ogni opera. Io, Giacobbe, che gli uomini chiamano Giacobbe, il mio nome è Israele, nome con cui sono stato chiamato da Dio, cioè l'uomo che vede Dio, perché io sono primogenito di ogni vivente creato da Dio... Quando comandai dalla Mesopotamia fino alla Siria, l'angelo di Dio Uriele uscí e disse che ero disceso sulla terra e che avevo alzato la mia tenda (κατεσκήνωσα) tra gli uomini e che ero stato chiamato col nome di Giacobbe. Egli fu geloso, mi dichiarò guerra e combatté contro di me, dicendo che dovevo venerare al di sopra di ogni nome il suo e quello dell'angelo che è prima di ogni cosa. Ed io gli dissi il suo nome e qual è la sua grandezza tra i figli di Dio: Non sei tu Uriele, l'ottavo dopo di me ed io non sono Israele, l'arcangelo della potenza del Signore e il capo dei capi delle milizie tra i figli di Dio? Non sono forse Israele, il ministro (λειτουργός) che è il primo davanti al volto di Dio e non ho chiamato il mio Dio con un nome inestinguibile? » (*Comm. in Joh.*, II, 31; cfr. pure *Hom. in Jos.*, XVII, 4).

Questo testo veramente straordinario ci aiuta a comprendere le apocalissi. Lo sfondo di idee è il seguente: l'apocalittica conosceva sette angeli principali; ora qui Israele, col suo nome a desinenza angelica, è presentato esso stesso come un angelo, l'angelo di Israele, quindi il primo, tanto che Uriel diventa l'ottavo. Esistendo prima di ogni creatura, è disceso ed ha abitato tra gli uomini. Le due espressioni saranno impiegate per il Cristo; è possibile che vi sia un'influenza del cristianesimo. Notiamo infine che quest'angelo è λειτουργός: per i Padri sarà uno dei nomi dei cori angelici. Origene si è ispirato a questo testo e la sua dottrina della preesistenza angelica degli inviati di Dio, e in particolare di Giovanni Battista, deriva da esso; sperimentiamo quindi un'influenza certa del rabbinismo apocalittico sul suo pensiero. In modo piú generale d'altronde, la sua angelologia e, in particolare la sua dottrina della caduta degli angeli prima del diluvio, quella degli angeli delle nazioni, saranno penetrate di influenze apocalittiche.

Origene ha conosciuto i *Testamenti dei XII Patriarchi* nella loro redazione cristiana, ed è da questa che egli riceve la relazione tra Paolo e Beniamino (*Test. Ben.*, XI, 1), ed è dai *Testamenti* che trae la dottrina cosí importante in lui dei demoni dei vizi (*Hom. in Jos.*, XV, 6) [13]. Cosí pure è forse da un'opera giudaica dello stesso genere letterario, il *Testamento di Neftali*, che Origene ha tratto certi aspetti della sua dottrina degli angeli delle nazioni. Da una parte nel *Contra Cels.*, V, 30-31 ed in *Hom. in Num.*, XI, 4 egli riferisce che è il suo angelo che ha dato ad ogni nazione la sua lingua e che soltanto Israele ha conservato la sua lingua originale, l'ebraico. Peraltro in *De princ.*, IV, 3, 11, dice che gli angeli discesi per l'istruzione del genere umano sono in numero di 70. Ora, nel *Testamento di Neftali* leggiamo che « Dio discese dai cieli al tempo di Faleg, conducendo con sé 70 angeli... Comandò loro di insegnare alle 70 nazioni sorte da Noè 70 lingue. Ma la lingua sacra, l'ebraico, si stabilí soltanto nella casa di Sem » [14].

Il testo del *Testamento di Neftali* è quello in cui si trova riunito il piú grande insieme di aspetti che si ritrovano in Origene: i 70 angeli, gli angeli che insegnano ad ogni nazione la sua lingua, rimanendo l'ebraico la lingua di Israele. Tuttavia ciascuno di questi aspetti si ritrova altrove negli apocrifi giudaici. I *Giubilei* conoscono l'invio da parte di Dio degli angeli « per istruire i fanciulli degli uomini » (IV, 1); *I Henoch*, 89 conosce il numero 70 per gli angeli delle nazioni. Cosí pure, quale che sia la fonte diretta di Origene in questi passi, la dottrina degli angeli delle nazioni occupa un gran posto nella sua teologia della storia, e peraltro essa suppone un parallelismo tra le nazioni terrene e le nazioni celesti che costituisce uno dei dati centrali della sua gnosi. Ora, tutto ciò in Origene proviene dall'apocalittica giudaica [15].

Tali sono alcuni dei dati che Origene ha tratto dagli

[13] Cfr. E. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, cit., pp. 133-143.
[14] R. H. Charles, *Apocrypha*, cit., p. 363.
[15] Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., pp. 222-235; *Les sources juives de la doctrine des Anges*, cit., pp. 132-137.

apocrifi e dai libri esoterici giudei e giudeo-cristiani. Vi incontriamo quasi tutti i materiali della sua gnosi. Occorre aggiungere peraltro che accanto agli ἀπόκρυφα, gli scritti esoterici giudaici, Origene ha conosciuto degli ἀπόρρητα, delle dottrine segrete trasmesse dalla tradizione orale, e distingue chiaramente tra le due (*Comm. in Matt.*, XVII, 2; *Comm. in Joh.*, XV, 4). Cosí i suoi propri ἀπόρρητα sono la continuazione degli ἀπόρρητα giudaici e si riferiscono alle stesse dottrine. Noteremo che, a differenza di Clemente, Origene si interessa alla tradizione esoterica giudaica piú che alla tradizione esoterica cristiana. Quella giudaica in effetti fa parte per lui dell'esegesi scritturistica; essa è la Bibbia interpretata dalla tradizione dei dottori che ne conoscono il contenuto nascosto.

Non parliamo qui della conoscenza che Origene ha avuto dell'*haggada* giudaica orale, delle tradizioni comuni di cui è il testimonio e che sono preziose [16], ma che non riguardano l'apocalittica; parliamo soltanto delle tradizioni esoteriche, di cui Origene afferma l'esistenza: « I giudei dicevano molte cose secondo delle tradizioni segrete (παραδόσεις ἀπόρρητοι) e riservate, come se conoscessero altre cose oltre a quelle che sono comuni e divulgate » (*Comm. in Joh.*, XIX, 15, 92). Si noti in quest'ordine la dottrina dei nomi degli angeli, che Giuseppe presentava già come una dottrina rivelata presso gli Esseni [17]. Cosí, dice Origene, « bisogna credere che vi sono altre creature spirituali (λογικά) oltre quelle che abbiamo l'abitudine di nominare. È una delle specie che l'ebraico chiamava Sabai, da cui viene che il termine di Sabaoth, cioè il capo di questa specie, non è altri che Dio » (*Comm. in Joh.*, I, 31). Cosí pure il nome di Belzebú, principe dei demoni, è estraneo alla Bibbia e fa parte della tradizione esoterica (*Comm. in Joh.*, XIX, 15, 94).

[16] Cfr. J. Daniélou, art. *Origène*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*.

[17] Cfr. pure *Comm. in Matt.*, XVII, 2: « I principi dei sacerdoti conoscevano molte cose sulle potenze (ἐξουσίαι) e le gerarchie (τάγματα) dei misteri celesti, sia che le abbiano ricevute da tradizioni (παραδόσεις) sia ricevendole dagli apocrifi ».

Ma il punto piú importante è quello della metensomatosi, della possibilità della reincarnazione. Si tratta della questione posta dai giudei a Cristo: « Sei tu Elia? » (*Gv.* 1, 21). Ciò suppone, dice Origene, « che essi credevano alla metensomatosi, come a una dottrina ereditata dai loro antenati, e perciò tradizionale, e per nulla in disaccordo con l'insegnamento segreto (ἀπόρρητος) dei maestri » (*Comm. in Joh.*, VI, 7)[18]. E immaginando di discutere con un giudeo, gli dice: « Andate dunque a informarvi presso coloro che pretendono di essere al corrente di ciò che contengono gli ἀπόρρητα presso i giudei » (VI, 7). Cosí pure, conclude Origene, « i giudei (fondandosi su che cosa, non so, cosí è sovente negli ἀπόρρητα) riferiscono una tradizione secondo la quale Fineos, figlio di Eleazar, sarebbe stato Elia » (*Comm. in Joh.*, VI, 7).

Questa dottrina della metensomatosi ci pone ancora una volta nella linea delle dottrine segrete di origine essena. Giuseppe attribuisce agli Esseni la dottrina della preesistenza delle anime e della loro discesa nei corpi[19]. Essa si trova negli scritti pseudo-clementini con la dottrina delle reincarnazioni del vero profeta a partire da Adamo. Origene per parte sua la respinge, tuttavia essa è in una linea, quella del passaggio degli spiriti da una condizione ad un'altra, che è importante nella sua gnosi. Egli ammette un'incarnazione degli angeli, come un'Incarnazione del Verbo. Per questo si appoggia sulla *Preghiera di Giuseppe*. È tutto l'aspetto dinamico della sua gnosi, di cui tocchiamo le origini lontane.

Origene conosce peraltro parecchi apocrifi giudeo-cristiani del Nuovo Testamento. Cita il *Vangelo degli Ebrei*, che pure Clemente conosceva (*Comm. in Joh.*, II, 12, 87; *Hom. in Jer.*, XV, 4); altrove menziona un certo numero di altri vangeli apocrifi: il *Vangelo degli Egiziani* che co-

[18] Sulle fonti della dottrina della reincarnazione nel giudaesimo cfr. A. Orbe, *Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoria de la reincorporación*, in « EE », XXXIII (1959), pp. 77-91.

[19] *Bell. jud.*, II, 8, 11, 154-158. Cfr. pure M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrân*, Paris, 1960, p. 39.

nosciamo anche per mezzo di Clemente, il *Vangelo dei Dodici Apostoli* e infine il *Vangelo di Tommaso* (*Hom. in Luc.*, 1), che con tutta probabilità è quello che abbiamo ritrovato a Nag Hammadi [20] e che sembra dipendere dal *Vangelo degli Ebrei* e dal *Vangelo degli Egiziani*. Origene è quindi un testimone prezioso sui vangeli giudeo-cristiani che circolavano in Egitto all'inizio del terzo secolo.

Incontriamo peraltro in lui delle tradizioni venute dai presbiteri. Il punto piú importante riguarda l'esegesi delle parabole. Scrive Origene: « Gli evangelisti hanno tenuto nascosta (ἀπέκρυψαν) la spiegazione che Gesú diede della maggior parte delle parabole » (*Comm. in Matt.*, XIV, 2). Infatti egli dà delle interpretazioni che risalgono alla comunità giudeo-cristiana. Cosí è per la parabola del Buon Samaritano, che egli interpreta alla stessa maniera di Ireneo, dichiarando come lui che l'esegesi viene dai presbiteri (*Hom. in Luc.*, 34) [21]. Quella degli operai della vigna, con la teoria dei profeti successivi, ha un carattere particolarmente giudeo-cristiano (*Comm. in Matt.*, XV, 32). Sembra proprio che Origene si riferisca, dopo Ireneo, alle *Esegesi* di Papia, oggi perdute, le quali contenevano un gran numero di tradizioni giudeo-cristiane.

La *Lettera di Barnaba* è citata quattro volte da Origene; nel *De principiis* egli scrive: « Barnaba nella sua lettera espone le stesse dottrine quando dice che vi sono due vie, una di luce, l'altra di tenebra, alle quali presiedono determinati angeli, gli angeli di Dio alla via di luce, gli angeli di Satana alla via delle tenebre » (*De princ.*, III, 2, 4). Origene rinvia alla *Lettera* per la stessa dottrina in *Hom. in Luc.*, 35 e *Comm. in Rom.*, I, 18. Questa dottrina, d'origine essena, è specificamente giudeo-cristiana. Un'altra allusione compare nel *Contra Celsum*: « Sta scritto nella Lettera cattolica di Barnaba che Gesú ha scelto i suoi apostoli tra i peggiori pescatori » (I, 63). Si

[20] Cfr. H. Ch. Puech, in E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphe*, I, Tübingen, 1959³, pp. 119-201.

[21] Cfr. J. Daniélou, *Le Bon Samaritain*, in *Mél. Robert*, Paris, 1959, pp 457-465.

noti l'epiteto di « cattolica »: al tempo di Origene la *Lettera* faceva parte degli antilegomena; ma Origene tiene per certo che essa sia di Barnaba e la considera come ispirata, e le riconosce una grande autorità [22].

Di queste opere giudeo-cristiane, quella che Origene utilizza di piú e che rispetta di piú è il *Pastore di Erma*. Lo cita esplicitamente 16 volte, senza contare le numerose allusioni. L'autorità che Origene gli riconosce si spiega soprattutto se si sa che egli l'attribuiva ad un Erma menzionato in *Rom.* 16, 14 (*Comm. in Rom.*, X, 31). Origene ci dice che il libro è letto nelle chiese (*Comm. Ser. Matt.*, 53), che alcuni lo ritengono divino (*Comm. in Matt.*, XIV, 21) e lo ricevono come Scrittura Sacra (*Hom. in Num.*, VII, 1). La sua appartenenza al canone era dunque discussa. Esso rappresenta comunemente la categoria di cui abbiamo parlato [23].

Origene ne trattiene parecchi insegnamenti: l'affermazione della creazione *ex nihilo* (*Prec.* I, 1; cfr. *De princ.*, I, 2, 3; *Comm. in Joh.*, I, 17; XXXII, 16); la dottrina dei due angeli, come ispiratori dei buoni e cattivi pensieri (*Prec.* VI, 2; cfr. *De princ.*, III, 2, 4; *Hom. in Luc.*, 12; 35; *Hom. in Jos.*, XXIII, 3); la dottrina degli angeli dei vizi, in particolare della maldicenza e della collera (*Prec.* II, 2, 3; V, 2, 8; cfr. *Comm. in Joh.*, XX, 36); quella dell'anima sottomessa ad angeli diversi, secondo che essa è santa, peccatrice, penitente (*Sim.* VI, 2, 1; 3, 2; IX, 1, 1; cfr. *Comm. in Matt.*, XIV, 21; *Comm. in Rom.*, X, 31; *Sel. in Psalm.*, *PG*, XII, 1372 B). Accanto a ciò si incontrano citazioni diverse: i credenti ricevono dei rami di salice (*Sim.* VIII, 1, 18; cfr. *Hom. in Ex.*, I, 3); le vergini simboli delle virtú (*Sim.* IX, 15, 1; cfr. *Hom. in Ex.*, XIII, 3); la chiesa fatta di pietre diverse e tuttavia una (*Vis.* III, 2, 6; cfr. *Comm. in Hos.*, *PG*, XIII, 862 D; *Comm. in Joh.*, X, 39); il tempo presente, un inverno per i giusti (*Sim.* III, 1; cfr. *Comm. Ser. Matt.*, 53); i vasi pieni non

[22] Cfr. J. Ruwet, *Les antilegomena dans l'oeuvre d'Origène*, in « Bi », XXIII (1942), pp. 34-46.

[23] *Ibidem*, pp. 33-35.

sono facili da spostare (*Prec.* XII, 5, 3; cfr. *Comm. Ser. Matt.*, 59); un giorno di peccato merita un anno di penitenza (*Sim.* VI, 4; cfr. *Hom. in Num.*, VII, 1); apologo della vigna e del giovane olmo (*Sim.* II, 1; cfr. *Hom. in Jos.*, X, 1). Un passo è anche allegorizzato da Origene (*Vis.* II, 4, 3; cfr. *De princ.*, IV, 2, 4).

Abbiamo ora gli elementi essenziali che costituiscono la gnosi di Origene: conoscenza dei segreti celesti, carattere sacro delle divisioni delle nazioni e dei tempi, parallelismo tra il mondo celeste e il mondo terreno, passaggio degli spiriti da un dominio ad un altro. L'opera di Origene, col suo potente genio sistematico, consisterà nell'organizzare il *dossier* sparso degli apocalittici in un sistema rigoroso, applicando all'ambiente celeste le divisioni sacre dei paesi e dei tempi, tratte dall'ambiente terreno. Si giunge allora alla visione dell'Israele celeste e delle sue tribú, della Babilonia e dell'Egitto celesti con i loro príncipi celesti, al giubileo di anni eoniani costituente la sistemazione del tempo totale.

Tuttavia su questa via Origene è stato in parte preceduto dagli gnostici. Bisogna ripetere qui che ciò che costituisce lo gnosticismo come eresia è il dualismo, ma il principio stesso delle speculazioni sul mondo in alto deriva dalla stessa corrente di gnosi, sorta dall'apocalittica giudaica, di Clemente e Origene. R. M. Grant ha mostrato la dipendenza dello gnosticismo nei confronti dell'apocalittica [24]. Origene vede in *I Henoch* la fonte di una dottrina ofita; la *Pistis Sophia* ci dice che i *Libri di Jehu* sono stati scritti da Henoch; parecchi dei trattati trovati a Nag Hammadi sono delle apocalissi, che si riallacciano a Seth come le apocalissi giudaiche a Henoch; le speculazioni sulla *Genesi*, che costituiscono lo sfondo dell'*Apocrifo di Giovanni*, riposano sulle tradizioni giudaiche segrete [25].

Ora, uno dei caratteri dello gnosticismo è il trasporre nel mondo celeste i dati numerici spaziali e temporali del

[24] R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit., pp. 40-41.
[25] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, trad. it. cit.

giudaesimo. Gli gnostici ricevono dal giudaesimo e specialmente dal giudaesimo esseno il carattere sacro dei numeri ma, respingendo il giudaesimo nella sua forma storica, trasportano questi numeri alla descrizione del mondo celeste. Secondo la formula di Grant, « i frammenti delle nozioni del calendario (che essi avevano ereditato dall'apocalittica) sono stati trasformati in *theologoumena* gnostici »[26]. Basta leggere la notizia di Ireneo sui Marcosiani per constatare la verità di questa affermazione: i 7 giorni, i 12 mesi, i 30 giorni del mese, i 360 giorni dell'anno diventano dei simboli degli eoni del pleroma e dei loro diversi raggruppamenti (*Adv. haer.*, I, 18, 1-4). È notevole il fatto che il calendario dei Valentiniani è il calendario dei *Giubilei*; Ireneo lo constata, rimproverandoli di non aver neppure un anno esatto (*Adv. haer.*, II, 24, 4).

Ci sarebbero analoghe osservazioni da fare per altri gnostici. Presso i Naasseni troviamo una geografia simbolica che presenta delle categorie analoghe a quelle di Origene. La Gerusalemme in basso non è la città situata « in Fenicia, ma il mondo del divenire, al quale si oppone la Gerusalemme che è in alto » (*Elench.*, V, 8, 37); Babilonia e l'Egitto sono pure dei luoghi simbolici (V, 8, 2; IX, 21); le 12 tribú sono 12 nature (φύσεις) di anime (V, 8, 12). Per i Perati l'uscita dall'Egitto è l'uscita dal corpo e la traversata del deserto il conflitto con gli « dei della distruzione » (V, 16, 5). Il metodo è quello stesso di Origene; le differenze riguardano il contenuto. Gli gnostici ignorano la storia; le categorie del calendario sono dunque proiettate spazialmente. Origene al contrario conserva ad esse il loro significato storico, trasponendole alla storia cosmica.

Peraltro gli gnostici uniscono alla simbolica biblica una simbolica astrologica di carattere dualistico; su questo punto il confronto di Origene con la *Pistis Sophia* è interessante. Vi sono due punti comuni: la *Pistis Sophia* ci mostra i 12 apostoli assisi su dei troni di luce, quando i

[26] R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, cit., p. 41.

12 salvatori e le loro regioni saranno restaurati. Essa vede un'allusione a ciò in *Mt.* 19, 28 (*Pist. Soph.*, L, 89). Abbiamo incontrato un'esegesi affine dello stesso testo in Origene. Ma peraltro nell'opera gnostica ai 12 salvatori si oppongono i 12 arconti cattivi che sono i segni zodiacali (*Pist. Soph.*, XXX, 45). Ora, per Origene gli apostoli sono paragonati a 12 astri; l'esegesi astrologica è assimilata all'esegesi biblica.

Infine un elemento caratteristico è comune ai discepoli di Valentino, Tolomeo ed Eracleone, e a Origene: è l'applicazione di questa simbolica dei numeri e dei luoghi non soltanto all'Antico Testamento, ma anche al Nuovo. E il problema non è se questi numeri non siano effettivamente simbolici: essi lo sono spesso, in particolare nel *Vangelo di Giovanni*, ma il problema è che essi diventano i simboli dei luoghi e dei tempi del mondo celeste. Cosí tutto il Vangelo diventa una sorta d'insegnamento esoterico per colui che ne ha la chiave, in cui si rivelano i segreti della gnosi, cioè del mondo celeste.

Questa esegesi ha influito su Origene? Prendiamo il testo di Eracleone su *Giovanni. Gv.* 2, 2 riferisce che Cristo discese a Cafarnao. Eracleone dichiara che « è l'inizio di una nuova economia, non essendo la parola usata a caso. Con "Cafarnao" sono designate le parti inferiori del mondo, la materia verso la quale egli è disceso. E poiché questo luogo non era propizio, egli è detto non aver fatto o detto nulla in tale luogo » (Origene, *Comm. in Joh.*, X, 11). Origene reagisce vivacemente contro queste esegesi dichiarando che, in altri passi del Vangelo, Gesú ha fatto dei miracoli a Cafarnao, ma un po' piú sopra commenta lo stesso passo e scrive: « Bisogna indagare perché essi non entrano a Cafarnao, né vi salgono, ma ne discendono. Vedi se in questo luogo non bisogna intendere con i fratelli di Gesú le potenze che sono discese (συγκατα βεβηκυιῶν) con lui, che non sono state chiamate alle nozze per le ragioni che abbiamo detto, ma che essendo inferiori a coloro che sono chiamati discepoli di Cristo, sono aiutate in cose piú basse e in un'altra maniera. Coloro che sono

chiamati Cafarnao non sembrano ricevere presso di loro un lungo soggiorno di Gesú e di coloro che scendono con lui: questi non si fermano presso di loro che pochi giorni. In effetti il campo della consolazione (= Caphar-naum) inferiore non riceve l'illuminazione di numerose dottrine » (*Comm. in Joh.*, X, 9).

Ritroviamo il metodo di interpretazione di Origene. I luoghi sono la figura di stati spirituali: salire e scendere corrispondono a dei cammini spirituali; le diverse categorie di persone rappresentano dei gruppi spirituali. Ciò può segnare soltanto una trasposizione alla vita spirituale delle gesta visibili di Cristo nel Vangelo, il che è perfettamente legittimo. Quando Origene ci mostra le guarigioni corporali di Cristo come figure di guarigioni spirituali, o Maddalena ai piedi di Gesú come figura degli inizianti e Giovanni che riposa sul petto di Gesú figura dei perfetti, questa « contemplazione » è del tutto giustificata e, nel caso di Giovanni, nello spirito stesso del testo. Ma intravediamo di piú: i fratelli di Gesú figurano delle δυνάμεις; la discesa è una figura dell'Incarnazione in cui il Verbo è accompagnato dai suoi fratelli, da angeli che sono discesi con lui, secondo una dottrina famigliare a Origene. Di conseguenza la scena del Vangelo diventa figura di questa discesa celeste. Siamo assai vicini al metodo di Eracleone, benché esso sia trasposto dalla dottrina del pleroma a quella dell'Incarnazione.

Sorvolando sull'interpretazione che Eracleone dà della salita di Gesú a Gerusalemme, dei mercanti cacciati dal tempio e dell'episodio della Samaritana, veniamo a una seconda venuta di Cristo a Cafarnao. « Ora, c'era un funzionario reale (βασιλικός) il cui figlio era ammalato ». Eracleone vede in questo funzionario il Demiurgo che ha un potere imperfetto sui suoi soggetti. « Quanto al fatto che il suo regno è piccolo e temporaneo, egli è chiamato βασιλικός come una sorta di piccolo re sotto il grande re, stabilito per un piccolo regno. Quanto a suo figlio, che è nella città di Cafarnao, egli vi vede colui che è in un luogo inferiore, il luogo intermedio (μεσότης), vicino al mare, cioè

contiguo alla materia » (cfr. *Comm. in Joh.*, XIII, 60). Tutto ciò è interessante come esposizione della gnosi. Il Demiurgo è un Dio inferiore, e il luogo di mezzo — che è pure un'espressione gnostica — è quello che separa il pleroma dalla materia, figurata dal mare [27].

Ora, noi leggiamo in Origene: « Bisogna considerare se il βασιλικός non sia la figura di una potenza tra quelle che governano questo secolo (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος), se suo figlio non sia l'immagine di quelli che sono sotto la sua potenza; se la malattia non sia la cattiva disposizione, contraria alla volontà dell'arconte e Cafarnao l'immagine del luogo in cui abitano coloro che gli sono sottomessi. Io penso, infatti, che alcuni degli arconti, colpiti dalla sua potenza e dalla sua divinità, si siano rifugiati presso di lui ed abbiano supplicato per coloro che sono loro sottomessi. Giacché, per quale ragione gli uomini possono fare penitenza e passano dall'incredulità alla fede, e noi esiteremmo a dire la stessa cosa delle potenze? Per questo io penso che con la venuta di Gesú a questi arconti è accaduto qualcosa per cui sono cambiati in meglio, in modo che intere città e stirpi hanno ricevuto le cose di Cristo meglio di molti uomini » (*Comm. in Joh.*, XIII, 30). Abbiamo la prospettiva di una storia angelica che doppia la storia umana, prospettiva di cui conosciamo l'importanza nel sistema di Origene ma che, dal punto di vista del modo di interpretare la scena della guarigione del figlio del funzionario, assomiglia singolarmente a quella di Eracleone (cfr. pure *Comm. in Joh.*, II, 18).

I risultati di questa indagine sulle fonti della gnosi di Origene confermano quanto avevamo già constatato a proposito di Clemente. La gnosi di Origene ci sembra derivare dalla stessa corrente di idee dello gnosticismo dualista della Cabala rabbinica, essere cioè, in ultima analisi, un prodotto dell'apocalittica giudaica e giudeo-cristiana di cui essa presenta un prolungamento all'interno della Grande Chiesa. A questo titolo essa appartiene, come il kerygma e

[27] Cfr. F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne*, cit., p. 508.

la catechesi, all'eredità che il cristianesimo ellenistico ha ricevuto dalla comunità primitiva. Peraltro questa gnosi presenta, in lui come in Clemente, un aspetto filosofico. Questa equivalenza era in sé completamente legittima, ma è per mezzo suo che si introdurranno nella gnosi di Origene gli elementi piú discutibili.

Conclusione

Lo studio dei primi sviluppi del pensiero cristiano in ambiente greco è stato oggetto, da mezzo secolo a questa parte, di opere importanti. Harnack aveva visto nella teologia degli apologisti e degli alessandrini un'ellenizzazione del messaggio cristiano; Werner ha sottolineato a buon diritto il ruolo svolto nell'apparizione della teologia cristiana dallo scacco dell'apocalittica; Prestige, Kelly, Turner hanno mostrato l'importanza della tradizione comune. Ma sono apparsi nuovi elementi di cui bisogna tener conto. Da una parte l'esegesi comparata mostra l'importanza della tipologia comune al di qua delle diversità delle scuole; le scoperte riguardanti il giudaesimo e lo gnosticismo attestano l'importanza conservata dalle speculazioni apocalittiche.

Il risultato cui ci conduce questo libro è di reagire contro le troppo facili semplificazioni. Era impossibile in queste pagine offrire una storia completa delle dottrine, in un'epoca in cui esse presentano una cosí notevole fioritura. Conosciamo i limiti della nostra impresa. In essa si sarebbe potuto riservare un posto alla vita della Chiesa e ai sacramenti: un'altra opera ci permetterà di completare da questo punto di vista il quadro del cristianesimo antico. Le correnti eterodosse avrebbero meritato uno studio piú dettagliato, ma ci eravamo posti come scopo lo studio delle dottrine della Grande Chiesa. Infine, presso gli autori stessi di cui abbiamo parlato, quanti aspetti avrebbero potuto essere maggiormente sviluppati?

Ma, dopotutto, il nostro proposito non era quello, bensí, in questo mondo cosí complesso, in cui lo spirito facilmente si smarrisce, era di tracciare le grandi vie e di

mettere un po' di ordine. Ci è sembrato che soprattutto importasse distinguere le grandi filiazioni e segnare i piani essenziali. Parole come « gnosi » o « allegoria » coprono spesso presso gli storici contemporanei delle concezioni confuse; forse non erano sempre completamente chiarite presso gli antichi stessi. Per lo meno possiamo riconoscere delle linee di pensiero sufficientemente determinate; per questo abbiamo la sensazione di non aver fatto violenza ai dati, ma di esserci sottomessi ad essi. Il risultato positivo è, ci sembra, quello di aver distinto il significato permanente delle grandi forme di pensiero nelle quali si esprime il cristianesimo nel momento in cui esso affronta il mondo dell'ellenismo, e di aver reso giustizia a ciò che ciascuna di esse presenta di valido.

Bibliografia

Bibliografia

1. *Il platonismo medio cristiano*

C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, in « ZNW », XLIV (1952-1953), pp. 157-195.

— *Logos und Nomos, Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955.

H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Stoa*, in « JTS », XLVIII (1947), pp. 34-49.

E.-R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique*, IV, Fondazione Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1960.

M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960.

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris, 1949-1954.

R. M. Grant, *After the New Testament*, Philadelphia, 1967.

N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog. Justins*, Copenhagen, 1966.

H. Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und seine Verhältnis zum Platonismus*, Berlin, 1932.

G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938.

— *Introduzione allo Studio di Clemente Alessandrino*, Milano, 1939.

S. C. R. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971.

A. Méhat, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

J. Munk, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, 1933.

E.-F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957.
H.-Ch. Puech, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in *Mél. Bidez*, II, Paris, 1938, pp. 745-771.
M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.
W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930.
— *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1955.
— *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühem Christentum*, in « VC », XIX (1965), pp. 129-162.
— *Some Observations on the Appreciation of the Philosophy of the Barbarians in Early Christian Literature*, in *Mél. Hohrmann*, Utrecht, 1963, pp. 41-57.
J. C. Van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Ch. 170-3*, Leyden, 1972.
— *Le christianisme et la philosophie*, in *Kyriakon* (Mél. Guasten), Münster, 1970, pp. 209-213.
J.-H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in *Recherches la tradition platonicienne. Entretiens sur l'Antiquité classique*, III, Fondazione Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1955.
— *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes*, in « VC », IX (1955), pp. 129-147.
R.-E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1957.

2. *Omero e il cristianesimo*

W. den Boer, *De Allegorese in het Werk von Clemens Alexandrinus*, Leyden, 1940.
V. Buchheit, *Homer bei Methodios von Olympos*, in « RM », XCIX (1956), pp. 19-36.
F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.

J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956.
F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.
E. Goodenough, *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, 8 voll., New York, 1952-1960.
R.-M. Grant, *Melito of Sardis on Baptism*, in « VC » (1950), pp. 33-36.
E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, London, 1901.
J. Pépin, *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945; trad. it., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, 1971.
M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, s.d.

3. *Tipologia e allegoria*

W. den Boer, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literatur*, in « VC », I (1947), pp. 150-167.
J. Daniélou, *Sacramentum Futuri, Essai sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
— *Bible et Liturgie*, Paris, 1951².
— *Origène*, Paris, 1950.
R.-M. Grant, *The Letter and the Spirit*, London, 1957.
— *Tatian and the Bible*, in « SP », I, Berlin, 1957, pp. 297-306.
R. P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London, 1959.
M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1959.
G. W. H. Lampe et K. H. Woollcombe, *Essays on Typology*, London, 1957.
H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.
— *Typologie et Allégorisme*, in « RSR », XXXIV (1947), pp. 180-226.

J. Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1961.
P. Prigent, *Justin et l'Ancient Testament*, Paris, 1964.
H.-Ch. Puech, *Origène et l'exégèse trinitaire du Ps.* 50, pp. 12-14, *Mél. Goguel*, Paris, 1950, pp. 180-194.
H. M. Sagnard, *Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon? Mél. de Ghellinck*, I, Gembloux, 1951, pp. 171-182.
M. Simon, *Verus Israël*, Paris, 1948.
J.-H. Waszink, *Allegorese*, in « RAC », I, pp. 273-293.

4. *Teologia del Verbo*

G. Aeby, *Les Missions divines de saint Justin à Origène*, Freiburg, 1958.
R. P. Casey, *Clement and the Two Divine Logoi*, in « JTS », XXXVII (1924), pp. 43-56.
H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.
A.-J. Festugière, *Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin*, in « VC », III (1949), pp. 193-208.
E. R. G. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Amsterdam, 1968.
R. Holte, *Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St Justin's Apologies*, in « ST », XII (1958), pp. 109-168.
A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955.
J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 2 voll., Paris, 1919-1928.
— *La Théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*, in « RSR », XXXIV (1947), pp. 55-77, 142-180.
A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938.
A. Orbe, *Hacia la primera Teologia della Procesión del Verbo*, in *Estudios Valentinianos* I, 2 voll., Roma, 1958.

— *En los albores dela exegesis johannea*, in *Estudios Valentinianos* II, Roma, 1955.
G.-L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1936; trad. it., *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna, 1969.
H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, in « VC », IX (1955), pp. 65-163.
G. Wingren, *Man and the Incarnation*, London, 1959.
H.-A. Wolfson, *Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*, in « HTR », L (1957), pp. 145-156.
— *Clement of Alexandria on the Generation of Logos*, in « CH », XX (1951), pp. 72-81.

5. *Antropologia*

F. Bolgiani, *La tradizione ereseologica sull'encratismo*, in « AAST », XCI (1956-1957), pp. 1-77.
P. Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, in « RSPT », XL (1956), pp. 443-472.
H. Chadwick, *Origenes, Celsus and the Resurrection of the Body*, in « HTR », XLII (1948), pp. 83-103.
R.-M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, 1952.
— *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras*, in « HTR », XLVII (1954), pp. 121-129.
— *The Heresy of Tatian*, in « JTS », n.s., V (1954), pp. 62-68.
H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Berlin, 1950.
A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Roma, 1942.
M. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottänhnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg, 1952.
F.-M. Montgomery Hitchcock, *Loofs Asiatic Source (IQA) and the Pseudo-Justin De Resurrectione*, in « ZNW », XXXVI (1937), pp. 35-60.

A. Orbe, *Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma*, in « Greg. », XXXV (1954), pp. 18-55.
— *Antropologia di San Ireneo*, Madrid, 1969.
E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, in « SC », XIX (1941), pp. 1-10.
H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, in « VC », VIII (1954), pp. 40-51.
G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentienne*, in « EJ », XV (1947), pp. 248-286.
H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, in « EJ » (1948), pp. 197-248.
P. Schwarz, *Imago Dei, als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte von der Alten Kirche*, Halle, 1970.
A. Streicker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderten*, Münster, 1913.
R. Mc L. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen., 1-26*, in « SP » (1957), I, pp. 420-441.

6. *Metodologia*

A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960.
— *Écriture et Tradition chez Irénée*, in « RHPR », XL (1960), pp. 32-43.
P. F. Bonnefoy, *Origène Théoricien de la méthode théologique*, in *Mél. Cavallera*, Toulouse, 1948, pp. 87-145.
P. T. Camelot, *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945.
D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux, 1933.
J. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, Freiburg, 1971.
R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London, 1954.

H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, in « RSR », XXXVI (1949), pp. 229-270.
E. von Ivanka, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus*, in « BZ », XXXIV (1941), pp. 291-203.
— *Der geistige Ort von* περὶ ἀρχῶν *zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit*, in « Schol », XXXV (1960), pp. 481-502.
H. Jonas, *Gnosis und Spätantike Geist*, II, Göttingen, 1954.
H.-T. Kerr, *The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria*, Princeton, 1958.
J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, in « RSR », XII (1922), pp. 265-296.
— *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église du III^e siècle*, in « RSR », XIX (1923), pp. 481-506; XX (1924), pp. 5-37.
J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans son rapport avec la foi et la philosophie*, in « RSR », XXXVII (1950), pp. 195-251; 308-421; 537-564; XXXVIII (1951), pp. 82-118.
V. Monacchino, *Intento pratico e propagandistico dell'Apologetica greca del II secolo*, in « Greg. », XXXII (1951), pp. 5-49; 187-222.
M. Pellegrino, *Studi sull'antica apologetica*, Roma, 1947.
B. Reynders, *Paradosis, Le progrès de l'idée de Tradition jusqu'à saint Irénée*, in « RTAM », V (1933), pp. 155-194.
H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Thought*, London, 1954.
C. Vagaggini, *La natura della sintesi origeniene*, in « SC », LXXXII (1954), pp. 119-201.
W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin, 1952.
M. Widmann, *Irenaëus und seine Theologische Väter*, in « ZTK », LIV (1957), pp. 156-173.

Indici

Indice delle citazioni

Antico Testamento

Genesi

1, 1 412.
1, 1-2 140, 142.
1, 1-3 58.
1, 2 141, 530.
1, 5 142.
1, 7-9 108.
1, 26 143, 144, 145, 454, 464, 465.
2, 7 143, 464, 465, 481.
2, 8 349.
2, 9 284.
2, 17 219.
3, 1-4 506.
3, 15-19 218.
3, 19 122.
3, 20 485.
6, 1 111, 502.
6, 1-3 506.
9, 6-7 454.
10 214.
15, 9 353.
18, 6 110.
18, 16 111.
22, 4 287.
26, 8 286.
28, 11 110.
30, 34-42 251.
32, 15 245.
34 111, 309.
37, 7 312.
37, 9 551.
48, 13-20 321.
49, 1-10 60.
49, 10 257, 332.
49, 11 97, 201, 257, 285, 321.
49, 17 320.

Esodo

2, 16 111.
3, 7 206.
12 309.
19, 12-20 131.
20, 21 395.
25, 9 143.
25, 40 339.
28, 3 89.
28, 15 290.
28, 36-38 291.
33, 11 112.

Levitico

11, 7-18 298.
13, 1-4 355.
13, 49 355.
16, 23 ss. 292.
25, 8-11 553.
25, 10 554.
25, 48 554.

Numeri

2, 2 552.
13, 16-20 245.

Numeri
13, 23 285.
19, 1-20 347, 354.
24, 17 255.

Deuteronomio
10, 22 549.
13, 4 143.
16, 16 564.
25, 4 337.
28, 66 259, 280, 285.
32, 4 212.
32, 7 557.
33, 17 246.

Giosuè
5, 2-3 247.

Giudici
9, 8-15 352, 354.

I Samuele
2, 35 227.

I Re
19, 10 338.

Salmi
1, 3 255, 285.
2, 1-2 281.
2, 9 105.
3, 6 153, 275.
5 306.
6 306.
8 306.
9 306.
18, 1 351.
18, 3-6 257.
18, 6 98.
21 256.
21, 2-24 255.

Salmi
21, 3 257.
21, 7 275.
21, 10 257.
21, 15 257.
21, 16 278.
21, 19 255, 275.
21, 22 319.
23 260.
23, 7 232, 255, 275.
33, 9 285.
35, 6 89, 159.
37, 12 275.
44 276.
44, 3 274.
44, 8 274.
45 348.
49, 1 447.
67 255.
68, 22 275, 277.
71 260.
73, 13-14 350.
75, 2 275.
76, 7 557.
89, 4 561.
96, 10 258.
103, 4 149.
106, 23 350.
109 233, 260.
109, 1 233, 274.
109, 1-4 255.
109, 3 200, 255.
117, 22 106.
136 352.

Proverbi
3, 18 284.
27-30 454.
30, 15 350.

Cantico dei Cantici
1, 3 307.
3, 1 307.
3, 1-4 308.
3, 3 307.
3, 4 317.
6, 9 348.

Sapienza

2, 12 152.
7, 24 89.
11, 17 141.
18, 24 292.

Isaia

1, 3-4 256.
2, 3-4 257.
2, 17 275.
3, 10 259, 260.
5, 1 285.
7, 10-17 255.
7, 14 201, 255, 259, 261, 275, 333.
7, 14-16 278.
9, 5 197, 202, 257.
9, 6 278.
11, 1 148, 255.
11, 6-9 319.
11, 6 334.
11, 10 255.
14, 12 122, 548.
14, 12-15 503.
18, 2 316.
27, 1 350.
28, 16 106, 310.
32, 33 256.
33, 16 256.
35, 6 275.
43, 18 276.
44, 4 126.
45, 2 255.
49, 9 225.
50, 6 275.
51, 3 278.
51, 9-10 350.
53, 2-3 277.
53, 2 275.
53, 5 285.
53, 7 275, 281.
53, 8 200.
61, 1 334.
61, 2 289.
63, 1 232.
63, 2 232.
64, 10 258.
65, 2 275.
65, 25 319.

Geremia

2, 15 258.
11, 19 259, 281.
31, 31-32 276.

Lamentazioni

4, 20 224, 550.

Ezechiele

10, 18 140.
28, 12-15 503.
28, 12-19 548.
36, 26 276.

Daniele

2, 34 201.
2, 45 106.
7, 13 274, 278.
9, 24 227.

Osea

3, 4 332.

Gioele

2, 28 148.
4, 16 275.

Michea

4, 1-7 262.
5, 2 255, 333.

Abacuc

3, 3 275.

Zaccaria

2, 10 - 3, 2 256.
3, 6 534.

Zaccaria
9, 9 255, 275, 277.
12, 10 274, 276.

Malachia
4, 2 225.

Nuovo Testamento

Matteo
1, 20-25 276.
5, 45 225.
7, 7 369, 370, 372.
12, 5 243.
12, 32 563.
13, 23 295.
15, 2-6 166.
16, 30 550.
19, 28 551, 579.
21, 2 257.
21, 42-44 106.
24, 37 248.

Marco
7, 3-13 166.
10, 18 448.

Luca
1, 2-3 166.
1, 31-32 413.
1, 35 201.
5, 10 350.
6, 30 88.
7, 48 307.
18, 27 422.
19, 17-19 550.
24, 5 307.

Giovanni
1, 3 218.
1, 18 404, 423, 433.
1, 21 574.
2, 2 579.
5, 17 243.
6, 51 38.
12, 24 33.
12, 32 214.
12, 45 449.
14, 2 544.
14, 9 449.
14, 28 448.
15, 1-6 315.
17, 3 447.
19, 34 285.
20, 1 307.

Atti
6, 14 166.
7, 53 538.
14, 11-17 17.
17, 23 397.
17, 27 383.

Romani
1, 20 297-8, 412.
2, 28 546.
5, 14 246.
6, 5 330.
7, 14 345
7, 23 465.
8, 15-16 426
9, 2 ss. 552.
11, 4 337, 338.
11, 33 337, 387.
16, 14 576.

I Corinti
2, 10 559.
3, 10-11 370.
5, 7 152.
9, 9-10 337.
10, 4 338

I Corinti
10, 6 246.
10, 11 272, 315, 338.
10, 18 546.
11, 1 143.
11, 3 290.
12, 11 291.
15, 1 166.
15, 24 427.
15, 45 547.
15, 45-46 469.
15, 50 469.

II Corinti
3, 10-16 345.
4, 7 334.
4, 10 330.
5, 1-5 346.
5, 19 232.
9, 15 387.
12, 4 390.

Galati
2, 11 530.
3, 19 67, 538.
3, 24 456.
4, 4 218.
4, 21-31 251, 338.
4, 26 548.
6, 15 225.

Efesini
1, 10 194, 211, 213, 216.
1, 21 291.
1, 22 211.
2, 7 559, 560.
3, 3-5 301.
3, 8 387.
3, 9 194.
3, 15 552.
4, 8 232.
5, 14 106.
5, 23 290.
5, 28-32 343.
6, 12 152.

Filippesi
2, 9 392.
3, 13 550.

Colossesi
1, 15 384, 447.
1, 18 291.
2, 8 538.
2, 15 222, 228, 233.
2, 16-17 328, 338.
3, 5 330.

II Tessalonicesi
2, 15 166.
3, 6 166.

I Timoteo
3, 15 351.
4, 10 539.
6, 18 387.

II Timoteo
2, 12 330.
3, 2 88.
3, 8 570.

Ebrei
1, 1 288.
1, 3 449.
2, 2 538.
3, 1 197.
5, 11-12 359.
5, 12 - 6, 1 302.
8, 5 338, 567.
9, 11 292.
9, 13-14 347.
9, 26 559, 560.
10, 1 336, 338, 345, 562.
11, 4 270.
11, 7 249.
12, 18-23 552.
12, 22-23 548.

Ebrei
12, 23 552, 566.
13, 8 561.

I Pietro
1, 8 387.
2, 3 285.
3, 18-21 249.
3, 20 249, 250.

II Pietro
3, 5 ss. 248.

Giuda
9 568.

Apocalisse
5, 8 527.
7, 5-8 309.
8, 3 527.
12 353.
12, 1 349.
12, 6 349.
12, 14-17 349.
21, 9 349.

Giudaismo

Apoc. Baruch
VI, 3-13 34.
LVI, 7 503.

Documento di Damasco
V, 18-19 570.

FILONE

De Abr.
13 198.

De conf.
28 95.
170 93.

De decalogo
61 93.
164 556.

De ebrietate
111 148.

De fuga
41 385.

De incorrupt.
IV, 13 138.

De mut.
7 395.
8 245.
10 386.
15 385, 390.
28 383.
228 556.

De opif.
15 143.
29 142.

De plant.
2, 8-9 430.
169 286.

De post. Caïni
17 287.
169 386.

De sacrif.
59 385.
60 383.
98 383.
99 383.
100 125.
124 385.

De spec. leg.
I, 207 145.
II, 122 556.
II, 176 556.
II, 179 556.

De somniis
I, 67 385, 390.
I, 72 412.
I, 233 115.
I, 230 448.

Leg. All.
I, 2 387.
II, 2 383.
III, 17, 51 200.

Quaest. in Ex.
II, 59 143.

Quaest. in Gen.
III, 3 353.
IV, 2 115.

Quis rer.
231 479.

De virt.
9 383.

De vita Moys.
I, 22 69.
I, 158 132, 395.
II, 117 297.

GIUSEPPE FLAVIO

Ant.
VIII, 111 383.

Bell. Jud.
II, 8, 11 117, 574.

Contra Ap.
II, 161 113.
II, 167 382, 397.
II, 193 136.
II, 224 131.

I Henoch

89 572.

Lettera di Aristea

II, 17 298, 354.
128 511.
211 383.

Liber antiquitatum

XVII, 1-4 251.

Libro dei Giubilei

II, 23 568.
IV, 1 572.
XXX, 5 309.

I Q Ben.

V, 24-28 255.

Giudeo-cristianesimo

BARNABA

Lettera
V, 5 454.

Lettera
VII, 3, 7, 10 246.
VIII, 1 246.
VIII, 2 347.

Lettera
IX, 8 293.
X, 1-12 298, 354.
XII, 2 246.
XII, 5 246.
XII, 10 246.
XIII, 5 246.
XV, 9 250.

CLEMENTE ROMANO

I Clem.
XII, 7 246.
XXV, 1-5 34.
XXXIV, 3 34.
XXXIV, 4-5 34.

Hom. Clem.
II, 23 289.
II, 38 266.
III, 2 397.
VI, 13, 2 112.
VI, 15, 2 112.
VI, 15, 3 112.
VI, 16, 1-4 112.
VI, 18 98.
IX, 14, 16, 17 503.
IX, 15 506.
IX, 16-17 503.
XVI, 12 454.
XVII, 10, 3 151.

Rec. Clem.
II, 38, 47-49 398.
VIII, 20 130.

ERMA

Precetti
I, 1 384, 576.
II, 2, 3 576.
V, 2, 8 576.
VI, 2 576.
XII, 5, 3 577.

Similitudini
II, 1 577.
III, 1 576.
VI, 2, 1 576.

Similitudini
VI, 3, 2 576.
VI, 4 577.
VIII, 1, 18 576.
IX, 1, 1 576.
IX, 12, 8 535.
IX, 15, 1 576.
IX, 16, 1-7 531.
IX, 16, 5-7 224.

Visioni
II, 4, 3 577.
III, 2, 6 576.
III, 4, 1 535.
III, 13, 4 531.

II Henoch
XII, 1 34.
XIX, 6 34.
XL, 1 530.

IGNAZIO

Ad Eph.
IV, 1 236.
IX, 1 316.

Odi di Salomone
VI, 1 296.

Oracoli sibillini
Frg., I, 7, 17 382.
III, 278 107.
III, 721-723 120.
IV, 24-30 120.

Testamenti dei XII Patriarchi

Ben.
III, 8 309.
XI, 1 309, 572.

Levi
VI, 8-11 309.

Sim.
VII, 1-2 309.

Dan
V, 6 309.

Gnosticismo

Pistis Sophia

XXX, 45 579.
L, 89 579.

Vangelo di Verità

17, 7 400.

Vangelo di Verità

18, 32 400.
20, 3 400.
20, 20 400.
30, 34 400.
38 438.
39 438.
39, 12 400.

Scritti apocrifi

Storia di Susanna

1, 15 314.

Vangelo di Filippo

83 344.

Padri della Chiesa

ARISTIDE

Apologia

I, 4 388.
IV, 1 384.
XVI, 5 18.
XVII, 3-4 19.
XVII, 8 19.

ATENAGORA

Supplica

1 23.
4-8 29.
4 393.
5 93, 120.
6 130, 131, 138, 155.
7 25, 30, 31, 57, 361.
8 390.
10 29, 33, 383, 386, 393, 410, 411, 416, 500.
11 40.
12 123, 149.
13 27, 383.
14 27.
16 156, 413.

Supplica

17 27.
17-21 24, 25.
18 103.
22 24.
23 133, 139, 505, 506.
24 500, 506.
24-25 461.
25 506.
26 506.
27 506.
28-29 25.
32-33 40.
32-33 40.
35 25, 36.
36 36.

PSEUDO-ATENAGORA

De resurr.

4 37.

CIRILLO DI GERUSALEMME

Cat.

XIV, 5-13 308.

CLEMENTE ALESSANDRINO

Ecl. proph.

2, 1 530.
20, 1-2 223.
21 385.
26, 3 38.
34 151.
39 538.
41 531, 538.
48 531, 538.
49 531.
50 538.
51-52 75.
51 538.
52, 1 351.
53, 1 351.
53, 4 78, 530.
56 535.
57 536.

Exc. ex Theod.

10, 1 395, 400.
10, 1-2 437.
10, 3 437, 533, 534.
10, 4 534.
10, 6 534.
11, 2 437.
11, 3-4 437.
11, 4 534.
12, 1 437, 533, 534.
18, 1 526, 533.
18, 2 224, 533.
19, 1 438.
19, 1-4 431.
19, 5 438.
23, 5 434.
25, 2 290.
27, 1 526.
27, 1-5 537.
27, 1-6 526, 533.
27, 3 527, 534.
27, 5 527.
47, 3-4 140.
50, 1 464.
52, 1 465.
53, 2 465.
54, 1 465.
54, 2 144.
63, 1 225.
69, 1 505.

Exc. ex Theod.

70, 1 505.
71, 1-2 505.
74, 2 505.
75, 1 505.
84, 1 505.
85, 1 505.

Hyp. frg.

1 540.
2 540.
3 539, 540.
24 531.

Paed.

I, 3, 9, 1 478.
I, 5, 21, 1-3 286.
I, 5, 22-23 286.
I, 5, 23, 1-2 287.
I, 6, 28, 1 113.
I, 6, 36, 1 69, 115.
I, 6, 43, 3 413.
I, 6, 46, 3 38.
I, 6, 47, 1 38.
I, 6, 47, 3 326.
I, 7, 57, 2 437.
I, 9, 85, 4 294.
I, 9, 88, 2 432.
I, 10, 83-90 298.
I, 12, 98, 2 478, 482.
I, 12, 98, 2-3 145.
I, 13, 101, 3 484.
II, 1, 19, 4 285.
II, 4, 4 296, 352.
II, 8, 75, 1-2 286.
II, 9, 78, 1 116.
II, 9, 78, 2 110.
II, 10, 83-90 298.
II, 10, 83, 4 354.
II, 10, 97, 2 117.
II, 10, 104, 3 38.
III, 1, 7, 1-3 117.
III, 2, 12-14 111.
III, 2, 12, 5 111.
III, 2, 13, 1 111.
III, 2, 13, 2 111.
III, 2, 14, 1 148.
III, 2, 14, 2 111, 507, 530.
III, 11, 75-76 298.
III, 12, 99, 3 108.
III, 12, 101, 2 387.
VI, 6, 47, 3 270.

Protrept.

I, 3, 2 223.
I, 4, 4 113.
I, 5, 1 429.
I, 5, 2 429.
I, 5, 3 296.
I, 5, 4 113, 295.
I, 7, 4 223.
II, 12, 2 28.
II, 19 28.
II, 20 28.
II, 22, 2 28.
II, 23, 1 28.
II, 41, 3 507.
III, 41, 1 507.
III, 42, 1 507.
IV, 56, 3 383.
IV, 56, 4 150.
IV, 62, 1 120.
V, 57 71.
V, 66, 4 158, 389.
VI, 67 22.
VI, 68, 1 130, 137.
VI, 68, 2-3 63.
VI, 68, 3 150, 384, 389.
VI, 69-70 22.
VI, 69, 4 135.
VI, 71, 1 65.
VII, 74 120.
IX, 85, 2 326.
X, 93, 3 145.
X, 98, 4 157, 479.
X, 102, 3 123.
X, 103, 4 111.
X, 106, 3 145.
XI, 111, 1-2 223.
XI, 112, 2 112.
XI, 113, 2 116.
XI, 114, 1-4 225.
XI, 114, 1 116.
XI, 122, 2 112.
XII, 118, 1-4 114.
XII, 119, 1 113.
XII, 119, 3 113.
XII, 120, 2 389.
XII, 120, 4 478.
XII, 121 109.
XII, 121, 1 98.
XII, 122, 4 478.

Quis div. salv.

28, 4 285.
37, 1-2 432.

Stromata

I, 1, 3, 1 186.
I, 1, 4, 3 146.
I, 1, 11, 3 183, 186, 529.
I, 1, 13, 4 186.
I, 1, 14 70.
I, 1, 15, 2 184, 185, 521.
I, 1, 18 363.
I, 1, 18, 3 77, 360.
I, 2, 19, 1 362.
I, 2, 19, 2 363.
I, 2, 19, 4 363.
I, 2, 20, 2 363.
I, 2, 20, 3 364, 373.
I, 3, 28, 2 361.
I, 4, 25, 1 159.
I, 4, 25, 4 63.
I, 4, 26, 2 89, 160.
I, 4, 26, 4 160.
I, 5, 28, 1-3 67.
I, 5, 28, 1-3 67.
I, 5, 30, 1 - 32, 2 362.
I, 5, 31, 3 287.
I, 5, 32, 4 370.
I, 6, 33 363.
I, 6, 33, 2 379.
I, 6, 34, 1 371.
I, 6, 35, 2 370.
I, 6, 35, 2-3 371.
I, 6, 37, 6 366.
I, 6, 38, 5 225.
I, 7, 36, 6 88.
I, 7, 38, 1 69.
I, 7, 38, 4 87.
I, 8, 44, 1 124.
I, 8, 44, 2 114.
I, 8, 44, 3 362.
I, 9, 43, 1 360.
I, 9, 43, 1-2 372.
I, 9, 92, 2 86.
I, 10, 48, 6 115.
I, 11, 51, 4 369.
I, 12, 50, 2 187.
I, 13, 57, 1 84, 85.
I, 14, 60, 3 161.
I, 14, 61, 3 161.
I, 15, 66, 2 70.
I, 15, 67, 3-4 74.
I, 15, 67, 4 61, 150.
I, 15, 68, 1 71, 74.
I, 15, 71, 3 74.
I, 15, 71, 3-6 71.
I, 16, 80, 5 62, 73, 77.

Stromata

I, 17, 18, 4 530.
I, 17, 81, 4 77.
I, 17, 87, 1 115.
I, 17, 87, 2 81, 85, 89.
I, 17, 87, 7 88.
I, 19, 94, 1-4 63.
I, 19, 94, 7 64.
I, 20, 97, 2 361, 370.
I, 20, 98, 4 86.
I, 20, 99, 1 361.
I, 20, 99, 3 68.
I, 20, 100, 1 361, 363, 364.
I, 20, 100, 5 86.
I, 21, 101, 1 82.
I, 21, 101, 2 82.
I, 21, 105, 1 82.
I, 21, 105, 2 82.
I, 21, 106, 2 82.
I, 21, 107, 6 82.
I, 21, 142, 2 184.
I, 23, 144, 2 117.
I, 22, 150, 1-3 80.
I, 22, 150, 4 81.
I, 23, 163, 6 395.
I, 24, 164, 4 286.
I, 25, 165, 1 113.
I, 26, 170, 3 113.
I, 28, 176, 2 161.
I, 28, 178, 1 116.
I, 28, 178, 2 132.
I, 29, 180, 5 71.

II, 1, 1, 1 77, 109.
II, 1, 2, 3 88.
II, 1, 2, 4 89.
II, 1, 3, 5 531.
II, 2, 5, 4 391.
II, 2, 6, 3 383.
II, 2, 8, 4 376.
II, 2, 9, 4 183, 372.
II, 2, 9, 4-5 378.
II, 2, 9, 6 376.
II, 2, 9, 7 115.
II, 4, 12, 1 377.
II, 4, 13, 4 - 14, 1 376.
II, 4, 14, 2 378.
II, 4, 14, 3 378.
II, 4, 15, 5 161, 367, 376.
II, 4, 16, 2 376, 380.
II, 4, 16, 3 377.
II, 4, 17, 3 377.
II, 4, 18, 1-3 367.

Stromata

II, 4, 20, 3 112.
II, 5, 24, 3 377.
II, 6, 25, 3 377.
II, 6, 25, 4 377.
II, 6, 27, 4 - 28, 1 377.
II, 6, 29, 2 283.
II, 6, 34, 7 527.
II, 7, 55, 1 85.
II, 8, 49, 1 481.
II, 9, 45, 5 532.
II, 10, 46, 1 522.
II, 10, 47, 4 372.
II, 10, 48, 1 187, 373.
II, 10, 48, 3 374.
II, 11, 49, 2-3 374.
II, 11, 49, 4 374.
II, 14, 61, 4 111.
II, 17, 77, 1 372.
II, 19, 99, 3 287.
II, 19, 100, 3 69, 143.
II, 20, 104, 2 113.
II, 20, 118, 6 43.
II, 21, 131, 5 144.
II, 22, 131, 5 479.
II, 22, 132, 2 135.

III, 4, 27, 3 88.
III, 4, 29, 2 532.
III, 4, 42, 5 478.
III, 5, 42, 6 477.
III, 9, 68, 5 479.
III, 9, 69, 4 477.
III, 13, 93, 3 482.
III, 14, 94, 2 482.
III, 14, 94, 3 - 95, 1 484.
III, 16, 100, 5 485.
III, 16, 100, 7 485.
III, 17, 103, 3 395.
III, 17, 104, 1-2 480.

IV, 3, 9, 4 117.
IV, 7, 52, 1 152.
IV, 16, 100, 6 380.
IV, 19, 123, 1 111.
IV, 22, 139, 4 478.
IV, 22, 142, 1-4 117.
IV, 23, 150, 4 482.
IV, 25, 155, 3 115.
IV, 25, 155, 4 115.
IV, 25, 156, 1-2 435.
IV, 25, 156, 2 - 157, 2 435.
IV, 25, 161, 3 287.

Stromata

IV, 25, 162, 5 389.
IV, 26, 163, 1-2 480.
IV, 26, 164, 3 480.
IV, 26, 171, 4 109.
IV, 26, 172, 3 117.
IV, 26, 179, 2 146.
IV, 32, 144, 2 149.

V, 1, 1, 3 380.
V, 1, 1, 5 399.
V, 1, 2, 6 380.
V, 1, 5, 2 370.
V, 1, 5, 4 377, 378.
V, 1, 10, 1 530.
V, 1, 10, 1-3 78.
V, 1, 11, 1 369.
V, 3, 16, 1-5 433.
V, 3, 16, 4 395.
V, 4, 19, 3 299.
V, 4, 20, 3 - 21, 3 299.
V, 4, 21, 4 299.
V, 4, 24, 1-2 299.
V, 4, 26, 1 370.
V, 5, 27-30 299.
V, 5, 29, 3 69.
V, 5, 29, 4 69.
V, 5, 29, 5 68.
V, 5, 37, 2 537.
V, 6, 32, 3 296.
V, 6, 33, 1 297.
V, 6, 33, 2 527.
V, 6, 34, 1 437.
V, 6, 34, 7 292, 392.
V, 6, 34, 8 288.
V, 6, 34, 9 297.
V, 6, 35, 1 288, 534.
V, 6, 35, 2 289.
V, 6, 35, 3 297.
V, 6, 35, 5 527.
V, 6, 35, 6 297.
V, 6, 35, 7 297.
V, 6, 36, 3 297, 395, 527.
V, 6, 36, 4 537.
V, 6, 37, 1 297.
V, 6, 37, 2 297.
V, 6, 37, 4 289.
V, 6, 37, 5 - 38, 1 290.
V, 6, 38, 2 290.
V, 6, 38, 3 297.
V, 6, 38, 5 291.
V, 6, 38, 6-7 291.
V, 6, 39, 1 291.

Stromata

V, 6, 39, 3 291.
V, 6, 40, 3 292.
V, 7, 41, 2 299.
V, 8, 44, 1 299.
V, 8, 45, 1 299.
V, 8, 46, 1 299.
V, 8, 46, 3 84.
V, 8, 51-52 298.
V, 8, 51, 1 298.
V, 8, 53, 1 148, 484.
V, 8, 55, 1 301.
V, 8, 55, 2-3 301.
V, 9, 58, 1-2 300.
V, 9, 58, 3 157.
V, 9, 58, 6 149, 300.
V, 9, 60, 1 301.
V, 10, 62, 2-4 302.
V, 10, 63, 1 185.
V, 10, 63, 7 532.
V, 10, 63, 8 225.
V, 10, 64, 4 118.
V, 10, 64, 5 182, 185, 187.
V, 10, 66, 4-5 152.
V, 10, 68, 2 125, 383.
V, 11, 70, 2 108.
V, 11, 71, 1 117.
V, 11, 71, 1-2 403.
V, 11, 71, 3-5 403.
V, 11, 72, 2 284.
V, 11, 73, 2 287.
V, 11, 73, 4 539.
V, 11, 74, 4 385.
V, 11, 77, 2 531.
V, 12, 77, 1 137.
V, 12, 78 120.
V, 12, 78, 1 137.
V, 12, 78, 2 131.
V, 12, 78, 3 391, 392.
V, 12, 78, 4 384.
V, 12, 80, 3 383.
V, 12, 81, 3 - 82, 4 434.
V, 12, 81, 3 387, 391.
V, 12, 81, 5 395, 404.
V, 12, 81, 6 396.
V, 12, 82, 1 386, 405.
V, 12, 82, 3 405.
V, 12, 82, 3-4 390.
V, 12, 82, 4 398-9.
V, 13, 83, 1 145.
V, 13, 83, 2 22.
V, 13, 83, 3 148.
V, 13, 84, 1-2 139.

Stromata
V, 13, 86, 2 132.
V, 13, 87, 2 64.
V, 13, 87, 4 481.
V, 13, 87, 5 64.
V, 13, 88, 1-2 159.
V, 13, 88, 1-3 481.
V, 13, 88, 1-4 149.
V, 13, 88, 3 482.
V, 13, 90, 5 22.
V, 14, 89, 5 141, 159.
V, 14, 90, 3 89, 159.
V, 14, 90, 5 22, 149.
V, 14, 91, 2 149.
V, 14, 92-93 150, 461.
V, 14, 92, 1-4 132.
V, 14, 92, 5 150, 507.
V, 14, 93, 4 22.
V, 14, 93, 4 - 94, 2 142.
V, 14, 94, 3 481.
V, 14, 94, 4-6 144.
V, 14, 94, 4 143, 481.
V, 14, 94, 5 479.
V, 14, 95, 1 478.
V, 14, 99, 3 80.
V, 14, 99, 5 109, 123.
V, 14, 100, 3 109.
V, 14, 100, 6 108.
V, 14, 101, 4 22, 108.
V, 14, 102, 4 139.
V, 14, 102, 5 138.
V, 14, 103, 1 133, 134, 139.
V, 14, 103, 4 153.
V, 14, 103, 5 113.
V, 14, 105, 2-4 153.
V, 14, 106, 2 151.
V, 14, 107, 2-4 109.
V, 14, 108, 1-3 152.
V, 14, 112, 2 389.
V, 14, 114, 4 108.
V, 14, 116, 1 69, 108.
V, 14, 116, 4 107.
V, 14, 117, 2 107.
V, 14, 130, 2 108.
V, 14, 133, 7 132.
V, 14, 133, 9 64, 65.
V, 14, 133, 9 - 134, 1 82.
V, 14, 134, 1 64, 69.
V, 14, 136, 2 132.
V, 14, 136, 4 149.

VI, 1, 3, 1-2 184.
VI, 1, 3, 2 185.

Stromata
VI, 2 79.
VI, 2, 5, 1 79.
VI, 2, 27, 5 81, 87.
VI, 3, 28, 1 110.
VI, 3, 28, 5 - 29, 1 110.
VI, 3, 29, 2 538.
VI, 3, 30, 4 110.
VI, 4, 35, 1 80, 87.
VI, 5, 39, 1 86.
VI, 5, 39, 3 384, 386.
VI, 5, 41, 7 - 42, 1 68.
VI, 5, 42, 3 68.
VI, 6, 14, 4 13.
VI, 6, 44, 1 67.
VI, 6, 44, 5 - 45, 4 224.
VI, 6, 45, 4 67, 224.
VI, 6, 45, 5 531.
VI, 7, 54, 2 183.
VI, 7, 55, 2-3 362.
VI, 7, 55, 4 65, 81, 85.
VI, 7, 57, 1 85.
VI, 7, 57, 2 - 58, 1 76.
VI, 7, 57, 5 387.
VI, 7, 58, 3 88.
VI, 7, 59, 3 185.
VI, 7, 61, 1 183, 184, 185.
VI, 7, 61, 1-2 373.
VI, 7, 61, 1-3 528.
VI, 7, 62, 1 84.
VI, 8, 62, 1-2 528.
VI, 8, 63, 1 63.
VI, 8, 64, 4 67.
VI, 8, 64, 6 64.
VI, 8, 66, 5 78.
VI, 8, 67, 1 68.
VI, 8, 67, 2 78.
VI, 8, 68, 1 84.
VI, 8, 68, 2 183, 379.
VI, 9, 72, 2 109, 478, 480.
VI, 9, 77, 1 373.
VI, 9, 78, 5 522.
VI, 9, 78, 6 - 79, 1 522.
VI, 10, 62, 1 186.
VI, 10, 80, 1 293, 362.
VI, 10, 80, 5 - 81, 1 360.
VI, 10, 81, 1 362.
VI, 10, 82, 2 84.
VI, 10, 82, 4 187.
VI, 11, 84, 3 293.
VI, 11, 84, 5 293.
VI, 11, 86, 1 294.
VI, 11, 86, 2 294.

Stromata

VI, 11, 87, 2 295.
VI, 11, 87, 3-4 297.
VI, 11, 88, 3 295.
VI, 11, 88, 4 296.
VI, 11, 89 363.
VI, 11, 89, 1 115, 360.
VI, 11, 91, 5 363.
VI, 12, 96, 1-2 483.
VI, 13, 107, 2 537.
VI, 14, 110, 3 68.
VI, 14, 112, 4 477, 478, 480.
VI, 14, 114, 3 295.
VI, 15, 52, 2-3 531.
VI, 15, 123, 1 139.
VI, 15, 123, 2 86.
VI, 15, 123, 3 184.
VI, 15, 124, 4 183.
VI, 15, 124, 5 183, 185.
VI, 15, 124, 6 185.
VI, 15, 125, 1 185.
VI, 15, 125, 2-3 184, 185.
VI, 15, 126, 1 300.
VI, 15, 131, 3 374.
VI, 15, 131, 5 185.
VI, 15, 132, 1-2 568.
VI, 16, 135, 1-2 479.
VI, 16, 135, 1-4 485.
VI, 16, 135, 2 482.
VI, 16, 136, 3 480.
VI, 16, 138, 1 151, 225.
VI, 16, 138, 1-5 525.
VI, 16, 145, 5 526.
VI, 16, 145, 7 294.
VI, 17, 151, 5 107.
VI, 17, 153, 1 68.
VI, 17, 156, 5 108.
VI, 17, 157, 3 63.
VI, 17, 157, 4 68.
VI, 17, 157, 4-5 73.
VI, 17, 157, 5 538.
VI, 17, 158, 1-2 65.
VI, 17, 159, 1 79.
VI, 17, 159, 8-9 68.
VI, 17, 161, 2-6 539.
VI, 17, 161, 3 539.
VI, 18, 152, 5 363.
VI, 18, 162, 4 373.
VI, 18, 162, 5 157.
VI, 18, 165, 1 185.
VI, 18, 165, 5 390.

Stromata

VI, 18, 166, 4 - 167, 1 284.

VII, 1, 2, 2 71.
VII, 1, 3, 4 537.
VII, 1, 4, 2 522.
VII, 2, 5, 1 140.
VII, 2, 5, 3-6 436.
VII, 2, 5, 6 537.
VII, 2, 6, 3-4 73.
VII, 2, 6, 4 538, 539.
VII, 2, 8, 2 63.
VII, 2, 9, 3 133, 134.
VII, 2, 9, 3-4 540.
VII, 2, 10-11 67.
VII, 3, 13, 1 523.
VII, 3, 14, 1 383.
VII, 3, 16, 6 477.
VII, 3, 17, 2 373.
VII, 5, 28, 1 385.
VII, 5, 31, 8 527.
VII, 6, 31, 8 537.
VII, 7, 40, 1 146.
VII, 7, 40, 3 295.
VII, 7, 40, 4 295.
VII, 7, 49, 4 150.
VII, 10, 56, 3-6 524.
VII, 10, 57, 1-5 525.
VII, 10, 57, 3 380.
VII, 10, 57, 4 303.
VII, 12, 67, 4 525.
VII, 13, 81, 3 538.
VII, 13, 82, 1 532.
VII, 15, 90, 2 185, 188.
VII, 15, 91, 2 85.
VII ,15, 92, 3 375.
VII, 16, 93, 2 375.
VII, 16, 93, 8 379.
VII, 16, 94, 5 185.
VII, 16, 95, 1 115, 185.
VII, 16, 95, 3 183.
VII, 16, 95, 3-6 375.
VII, 16, 95, 9 - 96, 1 379.
VII, 16, 98, 3 367.
VII, 16, 99, 5 183.
VII, 16, 100, 5 284.
VII, 16, 102, 1 374.
VII, 16, 103, 5 186.
VII, 16, 104, 1 183.
VII, 16, 104, 7 373.
VII, 16, 105, 1 184.
VII, 16, 106, 3 135.
VII, 18, 109 298.

Stromata
VIII, 1, 1 69.
VIII, 1, 1, 2 369.
VIII, 1, 2, 5 367.
VIII, 3, 5, 1 367.
VIII, 3, 7, 3 368.
VIII, 3, 7, 6 367.
VIII, 3, 8, 6 368.
VIII, 4, 9, 1 368.
VIII, 4, 14, 1 367.
VIII, 8, 23, 1 369.
VIII, 9, 28, 3 369.
VIII, 9, 32, 7 369.

Didascalia
VI, 16-17 267.
IX, 82 346.

EPIFANIO

Panarion
I, 23, 1 398.
XXI, 3, 3 100.

EUSEBIO

Hist. eccl.
I, 1, 4 187.
II, 1, 3-4 186.
II, 15, 1 184.
IV, 22, 3 173, 175.
IV, 26, 9 14.

Praep. ev.
IX, 7, 1 71.
IX, 8 570.
X, 8, 4 151.
XI, 2 85.
XI, 14 95.
XI, 17 95.
XI, 18 134, 410.
XI, 18, 1-2 131.
XI, 20 134.
XI, 22 408.
XIII, 12, 5 120.
XIV, 9 69, 73.
XV, 5, 2 136.
XV, 6 409.
XV, 6, 4 138.

GIROLAMO

Epist.
127 570.

GIUSTINO

I Apologia
II, 1 42.
III, 4 19.
V, 2-4 43.
V, 3 60, 502.
VI, 1-2 499.
VI, 2 167.
VIII, 2 132.
VIII, 4 30, 48, 149.
IX, 1 26.
IX, 2-3 26.
IX, 3 391.
IX, 4-5 25.
X, 1 391.
X, 2 140.
X, 2 - XII, 1 30.
X, 5 19.
XIII, 1 26, 29, 383.
XIII, 1-2 29.
XIII, 2 41.
XIII, 3 31, 408.
XIII, 3-4 133.
XIV, 1 44, 390.
XIV, 1-4 39.
XIV, 3 20.
XIV, 4 42.
XVIII, 3-5 94.
XVIII, 6 35.
XIX, 2-3 35.
XIX, 5 35.
XIX, 6 35.
XX, 1 62.
XX, 3 45.
XXI, 1 97.
XXI, 2 97.
XXI, 5 24.
XXI, 6 44.
XXII, 1 107, 418.
XXII, 2 96, 197, 408.
XXII, 5 96.
XXII, 6 97.
XXIII, 2 408-9, 414.

I Apologia
XXIII, 3 44.
XXIV, 1 23.
XXV, 1-3 24.
XXVI, 1 44.
XXVI, 2 44.
XXVI, 3 99.
XXVIII, 2-3 46.
XXXII, 1-3 257.
XXXII, 1-11 201.
XXXII, 5-6 257.
XXXII, 9-14 200.
XXXII, 12-13 201.
XXXII, 12 255.
XXXIII, 1 255.
XXXIII, 1-16 200.
XXXIII, 6 201, 409, 413.
XXXIV, 2 255.
XXXV, 1-2 257.
XXXV, 2 202.
XXXV, 3 255.
XXXV, 5 255.
XXXV, 11 255.
XXXVII, 1 256.
XXXIX, 3 257.
XL, 1 351.
XLIII, 2-6 48.
XLIII, 8 46.
XLIV, 8 149.
XLIV, 9 59.
XLIV, 9-10 60.
XLIV, 12 62.
XLIV, 13 20.
XLV, 1 46, 132.
XLV, 5 20.
XLVI, 1-4 53.
XLVI, 3 43.
XLVI, 5 196, 201.
XLVII, 6 258.
XLIX, 5 47, 167, 390.
LIII, 6 167.
LIII, 12 20.
LIV 77.
LIV, 1 60, 167.
LIV, 2-4 60.
LIV, 6 97.
LIV, 7 97.
LIV, 7-8 502.
LIV, 9 98.
LV, 8 20.
LVII, 1 20.
LIX, 1 58, 95, 140.

I Apologia
LX, 1 58.
LX, 1-7 409.
LX, 5-8 58.
LX, 6-7 133.
LX, 7 408.
LX, 11 169.
LXI, 1 41.
LXI, 3 41.
LXI, 11 386, 391.
LXI, 12 41.
LXII, 1-2 502.
LXII, 3 199.
LXIII, 1 386.
LXIII, 5 197.
LXIII, 7-11 199.
LXIII, 7-14 198.
LXIII, 10 197.
LXIII, 16 198.
LXIV 77.
LXIV, 3-4 98.
LXIV, 5 98, 411.
LXVI, 1 167.
LXVI, 1-4 502.
LXVI, 2 41, 203.
LXVI, 3 167.
LXVI, 4 167.
LXVII, 3 41.
LXVII, 7 41.
LXVIII, 1 42.

II Apologia
V, 2 500.
V, 2-6 502.
VI, 1 132, 386, 391.
VI, 3 410, 413, 415.
VI, 5 196, 203.
VII, 1-2 46, 248.
VII, 3 43, 55.
VII, 5-6 46.
VII, 8-9 48.
VIII, 1 53.
IX, 1 48.
X, 1-3 45, 53.
X, 2 60.
X, 5-8 43.
X, 6 130, 397.
X, 8 54, 409.
XI, 2-8 47.
XII, 4 390, 391.
XIII, 1-2 20.
XIII, 2-3 54.

II Apologia

XIII, 2-4 45.
XIII, 3 55.
XIII, 4 390, 391.
XIII, 4-6 55.
XIII, 5 62.
XIV, 1 23.
XV, 2-4 21.

Dial.

II, 1 61.
II, 1-2 61.
III, 7 393.
IV, 1 138, 391, 393.
V, 1, 4, 5-6 390.
V, 4 139.
XII, 3 525.
XIV, 1 247.
XIV, 2 247.
XVIII, 4 351.
XIX, 6 244.
XXI, 1 244.
XXII, 11 244.
XXIII, 2 244, 383.
XXVII, 5 243.
XXVIII, 3 243.
XXVIII, 4 247.
XXIX, 1 247.
XXIX, 2 244.
XXIX, 3 243.
XXX, 3 194, 202.
XXXI, 1 194, 204.
XXXIII, 1 260, 261.
XXXIV, 2 198.
XXXVIII, 2 167.
XXXVIII, 3 276.
XXXIX, 4-5 255.
XL, 1 243, 244, 246.
XL, 3 246.
XL, 4 247.
XLI, 1 167, 202, 203, 244, 246, 247.
XLI, 4 247.
XLII, 1 246, 289.
XLII, 1-2 202.
XLII, 4 244.
XLIII, 2 247.
XLIII, 3 200.
XLIII, 5-6 255.
XLIII, 7 259, 261.
XLIII, 8 201.
XLIV, 2 242.

Dial.

XLIV, 3 267.
XLV, 4 194, 201, 204, 255.
XLVIII, 3 196.
XLIX, 3 167.
XLIX, 8 202, 253.
LIII, 1-5 321.
LIII, 2 285.
LIII, 4 246.
LIV, 1 203.
LIV, 2 201.
LIV, 7 97.
LV, 3 244.
LVI, 1-23 198.
LVI, 4 132, 197.
LVI, 11 196, 419.
LVI, 14 276.
LVIII, 3 197.
LVIII, 4 198.
LVIII, 6 199.
LIX, 1 199.
LIX, 1-2 199.
LIX, 7 204.
LX, 2 199.
LX, 4 199.
LX, 5 197.
LXI, 1 196, 409, 415.
LXI, 2 417, 418.
LXII, 2 419.
LXII, 4 415.
LXIII, 1-5 200.
LXIII, 2 200, 201, 285.
LXIII, 4 200.
LXVI, 1 201.
LXVII, 1 259, 261.
LXVII, 6 195, 243.
LXVII, 10 242, 267.
LXVIII, 6 201, 245.
LXVIII, 7 260.
LXVIII, 9 263.
LXIX, 2 97.
LXIX, 3 97, 98.
LXIX, 7 167.
LXX, 1 167.
LXX, 5 96.
LXXII, 1 258.
LXXII, 2 259.
LXXII, 4 258.
LXXIII, 1 258.
LXXV, 3 197.
LXXV, 4 196.
LXXVI, 1 197, 201.

Dial.
LXXVI, 2 201.
LXXVI, 3 198.
LXXVI, 6 245.
LXXVI, 7 200, 255.
LXXVII, 2-4 261.
LXXVIII, 6 167, 256.
LXXVIII, 9 202, 228.
LXXXIII, 1 260.
LXXXIII, 2 255.
LXXXIII, 4 200, 202.
LXXXIV, 1-4 200.
LXXXIV, 2 196, 201.
LXXXV, 4 196.
LXXXVI, 1 246, 248, 284.
LXXXVI, 1-2 252.
LXXXVI, 2 251, 285.
LXXXVI, 4 255, 285.
LXXXVII, 2 196.
LXXXVII, 5 194.
LXXXVIII, 2 202.
XC, 2 242, 245, 281.
XC, 4 252.
XC, 5 246.
XCI, 2 246.
XCI, 3 246.
XCI, 4 246, 252.
XCV, 2 196.
XCIX, 2 257.
C, 4-5 248.
CII, 3-4 46.
CII, 5 196, 257.
CII, 7 257.
CIII, 3 195.
CIII, 6 248.
CIII, 8 196.
CV, 1 409, 415.
CV, 3-5 319.
CVII, 3 195.
CIX, 1-3 260.
CX, 1 262.
CX, 2 263.
CXI, 1 246.
CXI, 1-2 246, 253.
CXI, 3 252.
CXI, 4 246, 253.
CXII, 1-2 244.
CXII, 3 244.
CXII, 4 245
CXIII, 1 244.
CXIII, 1-2 245.
CXIII, 1-7 253.
CXIII, 3 253.
CXIII, 4-5 198.
CXIII, 6 247.
CXIV, 1 242, 246, 254.
CXV, 1-5 260.
CXVI, 1-2 203.
CXVII, 1 167.
CXVII, 3 258.
CXVII, 4-5 262.
CXX, 1 194, 259, 261.
CXXI, 3 204.
CXXIII, 1 262.
CXXIV, 3 503.
CXXVI, 1 198.
CXXVI, 2 391.
CXXVI, 3 199.
CXXVI, 4 198.
CXXVI, 5 198.
CXXVII, 1 198.
CXXVII, 2 108, 200, 390, 391, 417.
CXXVII, 2-3 199.
CXXVII, 4 391.
CXXVIII, 2-3 418.
CXXVIII, 4 419.
CXXIX, 4 419.
CXXXI, 4 246, 252, 253.
CXXXIV, 2 195.
CXXXIV, 3-5 251.
CXXXIV, 5 251.
CXXXVII, 3 259.
CXXXVIII, 1 246.
CXXXVIII, 3 246.
CXXXIX, 1 250.
CXXXIX, 4 250.
CXLI, 1 251.
CXLI, 4 195.

PSEUDO-GIUSTINO

Cohort. ad Graec.
1 22.
2 107.
5 102.
6 156, 157.
15 384.
17 120.
20 138.
24 121.
25 22, 135.
27 22, 149.

Cohort. ad Graec.
28 22, 122.
29 143.
30 22, 142, 143.
31 140.
32 22, 148.
33 143.
38 22, 131.

De resurr.
6 36.

GREGORIO DI ELVIRA

Tract.
5 312.

GREGORIO DI NISSA

Comm. in Psal.
I, 8 350.

ILARIO

Tract.
I, 2-3 345.

IPPOLITO

Ben. Isaac
1 288, 289.

Ben. Jac.
1 311, 312.
2 311.
4 311.
6 311.
8 311.
12 311, 312.
13 310.
21 310.
22 309.
23 320.
25 315.
26 311, 312.

Comm. in Cant.
II, 6 307.
II, 29-30 307.
XXIV, 2-4 307.
XXV, 2-3 317.
XXV, 5-6 318.

Comm. in Dan.
I, 14 311, 314.
I, 16 315.
I, 17 318.
I, 18 318.
I, 29 311.
II, 19 320.
II, 35 320.
II, 36 320.
III, 29 319.
III, 31 319.
IV, 11 320.
IV, 23 311.
IV, 23-24 321.
IV, 24 311.
IV, 30-31 227.
IV, 30 311.
IV, 33 225-226.
IV, 36 227.

David et Goliath
2 313.
3 312.
5 313.
10 313.
11 226, 312.
12-15 314.
16 314.

De Antichr.
4 316.
14-15 309.
15 321.
26 226.
45 226.
59 316.

Elenchos
I, 19, 6 136.
V, 7, 23 310.
V, 7, 29 96, 105.
V, 7, 30 105.
V, 7, 33 105.
V, 7, 35 106, 310.

Elenchos

V, 7, 38 102, 105.
V, 7, 38-39 106.
V, 7, 41 106.
V, 8 224.
V, 8, 1 100.
V, 8, 2 578.
V, 8, 4 105.
V, 8, 12 578.
V, 8, 37 578.
V, 15, 4 310.
V, 16, 5 578.
V, 17, 3-5 251.
V, 24, 6 310.
V, 25, 1-4 104.
V, 26, 27-28 104.
VI, 14, 7 310.
VI, 19, 1 100, 310.
VI, 20, 1 94, 99.
VI, 30, 8-9 140.
VI, 37 134.
VI, 55, 2 310.
VII, 20, 3 391, 401.
VII, 22 145.
VII, 28, 1 398.
VIII, 14, 3 310.
VIII, 14, 5 310.
IX, 21 578.
X, 7, 1 108, 123.

IRENEO

Adv. haer.

I, 1, 1 399, 400.
I, 2, 1 399, 400.
I, 2, 3 400.
I, 2, 5 399.
I, 3, 2 293.
I, 3, 6 269.
I, 5, 5 464.
I, 6, 4 400.
I, 8, 1 269.
I, 9, 4 103, 181.
I, 10, 1 180, 211, 216.
I, 10, 2 174, 177, 270.
I, 10, 3 177, 178, 359.
I, 11, 399, 400.
I, 11, 2 526.
I, 11, 3 526.
I, 11, 5 400.

Adv. haer.

I, 13, 1 400.
I, 14, 1 400.
I, 14, 2 400.
I, 14, 6 387.
I, 15, 2 293, 400.
I, 15, 5 387.
I, 17, 1 290.
I, 17, 2 387.
I, 18, 1 289.
I, 18, 1-4 578.
I, 18, 2-3 269.
I, 18, 3 314.
I, 18, 4 295.
I, 21, 1-5 169.
I, 21, 5 169.
I, 22, 1 181.
I, 23, 2 397.
I, 24, 1 398.
I, 25, 1 398.
I, 25, 3 94.
I, 25, 5 398.
I, 27, 2 171.
II, 6, 2 64.
II, 8, 3 383.
II, 9, 1 172, 174.
II, 14, 2 102.
II, 18, 2 387.
II, 18, 3 387.
II, 21, 2 109.
II, 22, 4 213.
II, 24, 1 293.
II, 24, 4 171, 578.
II, 28, 3 424.
II, 28, 4 421.
II, 28, 4-5 417.
II, 30, 4 109.
III, *Pref.* 173, 179.
III, 1, 1 179.
III, 2, 1 169, 176, 181, 261.
III, 2, 2 172, 173, 174, 179.
III, 3, 1 169, 175, 176.
III, 3, 2 172, 174, 175, 187.
III, 3, 3 172.
III, 3, 4 175.
III, 4, 1 174, 179.
III, 4, 1-2 179.
III, 4, 2 180.
III, 5, 1 172.
III, 6, 1 276.
III, 9, 1 383, 384.
III, 9, 1 171, 209.
III, 9, 2 275.

Adv. haer.

III, 9, 3 278.
III, 10, 1 181.
III, 11, 5 390.
III, 11, 8 213.
III, 12, 11 209.
III, 14, 2 172.
III, 16, 6 206, 214.
III, 17, 1-2 427.
III, 18 421.
III, 18, 1 211, 214, 216.
III, 18, 7 212, 218, 219.
III, 19 274, 277.
III, 19, 2 278.
III, 20 274.
III, 20, 2 206.
III, 20, 4 275.
III, 21, 9 216.
III, 21, 10 218, 219.
III, 22, 1 467.
III, 22, 3 214.
III, 22, 4 220.
III, 23, 1 217.
III, 23, 2 474.
III, 23, 5 474.
III, 23, 6 475.
III, 25, 5 135.
III, 29, 2 421.
IV, *Pref.*, 2 211.
IV, 2, 1 211.
IV, 4, 1 208.
IV, 4, 3 208.
IV, 5, 1 472.
IV, 5, 4 207.
IV, 6, 3 425.
IV, 6, 6 425.
IV, 6, 7 426.
VI, 7, 3 209.
IV, 7, 4 205.
IV, 9, 1 171, 207, 272.
III, 9, 2 209.
IV, 9, 3 209.
IV, 10, 1 205, 294.
IV, 10, 2 285.
IV, 11, 1 209.
IV, 11, 2 209, 425.
IV, 11, 4 171.
IV, 12, 4 206.
IV, 13, 2 208.
IV, 14, 2 207.
IV, 14, 3 206, 272.
IV, 20, 1 205, 422.

Adv. haer.

IV, 20, 5 422, 428.
IV, 20, 5-6 422.
IV, 20, 6-7 423.
IV, 20, 8 213.
IV, 21, 3 271, 272.
IV, 23, 1 276, 277.
IV, 23, 2 277.
IV, 25, 2 270.
IV, 26, 2 174.
IV, 31, 1-3 270.
IV, 32, 2 208, 272.
IV, 33 274.
IV, 33, 3 100.
IV, 33, 8 174.
IV, 33, 10 274.
IV, 33, 11 275.
IV, 33, 11-14 276.
IV, 34, 1 210, 277.
IV, 34, 4 270.
IV, 37, 2 475.
IV, 37, 6 475, 476.
IV, 37, 7 172.
IV, 38, 1 472.
IV, 38, 2-4 472.
IV, 39, 1 476.
IV, 40, 3 218, 474.
V, 1, 2 145, 212.
V, 1, 3 428, 468.
V, 2, 2 469.
V, 3, 1 476.
V, 5, 1 469, 470.
V, 6, 1 467.
V, 6, 1-2 144.
V, 7, 1 468.
V, 8, 3 298, 354.
V, 12, 2 469.
V, 12, 4 212.
V, 14, 1 212, 217.
V, 14, 2 212, 217, 468.
V, 16, 1-2 470.
V, 16, 2 474.
V, 18, 2 215, 285, 290, 426.
V, 18, 3 214.
V, 19, 1 221.
V, 20, 1 176, 178, 288.
20, 2 177, 215.
V, 21, 1 212, 218.
V, 21, 2 218.
V, 23, 2 219.
V, 36, 1 295.
V, 36, 2 427.

Dem.
6 180, 289.
7 428.
12 474.
16 474.
31-34 221.
34 216.
42 273.
45 205.
47 276.
70 285.
86 273.

Lettera a Diogneto
V, 6-13 40.

MELITONE

Hom. Pasch.
I, 15-17 279.
I, 1-2 279.
V, 31 279.
V, 35 279.
VI, 2 279.
VI, 3-4 279.
VI, 11-15 279.
VI, 17-18 280.
VI, 19-29 280.
IX, 32-38 281.
X, 1-9 280.
X, 2 270.
X, 5-6 312.
X, 7 314.
X, 10-13 280.
XI, 21-26 280.
XI, 23-24 312.
XI, 25 314.
XVIII, 2 281.
XIX, 5 281.

METODIO

De autex.
I, 1-7 123.
II, 7 123.
III, 5 123.

De cibis
VII, 7 345.
VIII, 2 354.

De cibis
XI, 4 347.
XI, 16 354.
XII, 3 354.
XII, 6-8 354.

De lepra
VI, 1 355.
VI, 5-7 355.
XV, 4 355.

De resurr.
I, 27, 1 123.
I, 53, 2 123.
II, 4, 5 123.
II, 10, 5 135.
II, 21 346.
III, 27 37.

De sang.
I, 3-5 354.
IV, 1-6 350.
IV, 5 351.
V, 1-5 350.
VII, 3 351.
VII, 5 351.
VII, 10 351.
IX, 1-4 351.

De vita
V, 1 123.

Symp.
Prol., 6 151.
Prol. 8 349.
I, 2 477.
I, 4 470.
II, 1 346.
II, 3 344.
II, 7 125.
III, 1 344.
III, 4 344.
III, 5 344.
III, 7 456.
III, 8 345.
IV, 2 347.
IV, 3 346, 353.
IV, 4 125-126, 352.
V, 2 353.
V, 4 127.
V, 6 345.

Symp.
V, 7 345.
V, 8 345.
VI, 3 353.
VII, 1 127.
VII, 2 348.
VII, 3 348.
VII, 4 348.
VII, 5 348.
VII, 6 347.
VII, 8 348.
VIII, 1 123.
VIII, 5 349.
VIII, 6 349.
VIII, 7 349.
VIII, 11 349.
VIII, 12 126.
VIII, 13 127.
VIII, 16 127.
IX, 2 346, 347.
IX, 3 346.
IX, 4 352.
IX, 5 347.
X, 2 354.
X, 3 352.
X, 5 354.
XI 347.

MINUCIO FELICE

Octav.
III, 4 130.

NEMESIO

De nat. hom.
1 456.

ORIGENE

Coll. con Eracl.
4 441.
8 229.

Comm. in Gen.
XII, 73B 570.
XII, 81B 570.
XII, 135AB 570.

Comm. in Cant.
1 557.
3 229, 327, 512.
4 512.

Comm. in Matt.
X, 1 332.
XI, 3 556.
XII, 4 327.
XII, 18 229.
XII, 25 231.
XII, 36 332.
XII, 40 228.
XII, 41 489.
XIII, 6 510.
XIII, 9 230.
XIII, 12 495.
XIV, 2 575.
XIV, 21 576.
XV, 10 450.
XV, 24 551.
XV, 31 557, 558, 559.
XV, 32 575.
XV, 35 543.
XV, 37 542.
XVI, 8 230.
XVII, 2 190, 573.

Comm. Ser. Matt.
28 567, 570.
53 576.
59 577.

Comm. in Joh.
I, 1 546, 553.
I, 7 327.
I, 17 576.
I, 19 451.
I, 20 450, 451.
I, 24 445.
I, 28 229.
I, 31 570, 573.
I, 39 327, 445.
II, 2 441, 448.
II, 12 574.
II, 18 451, 581.
II, 28 190, 542.
II, 31 570, 571.
IV, 22 325.
VI, 4 326.

Comm. in Joh.

VI, 6 448.
VI, 7 574.
VI, 18 230.
VI, 38 442.
VI, 42 567.
VI, 43-45 326.
VI, 46 326.
VI, 53 230, 542.
VI, 54 231.
VI, 55 229, 232.
VI, 56 230, 232.
VI, 57 233.
X, 9 580.
X, 11 579.
X, 18 328.
X, 35 448.
X, 37 442, 443.
X, 39 576.
X, 88 327.
X, 228 327.
X, 229-306 327.
XI, 4 567.
XIII, 25 449.
XIII, 30 581.
XIII, 60 581.
XV, 4 573.
XIX, 6, 37 445.
XIX, 15, 92 190, 573.
XIX, 15, 94 573.
XX, 25 542.
XX, 36 576.
XXVIII, 12 280.
XXXII, 16 576.
XXXII, 28 448.

Comm. in Rom.

I, 18 575.
II, 13 326.
III, 1 326.
III, 8 327.
V, 1 230, 289, 328, 547.
V, 9 515.
V, 10 230.
VIII, 11 487.
VIII, 12 494.
X, 31 576.

Contra Celsum

I, 31 116, 509.

Contra Celsum

I, 60 228.
I, 63 575.
I, 66 97, 116.
I, 67 96.
II, 16 149, 153.
II, 63 451.
II, 64 451.
II, 75 115.
III, 12 136.
III, 42 491.
IV, 14-15 491.
IV, 21 96.
IV, 25 96.
IV, 38 109, 119.
IV, 40 146, 495.
IV, 45 111.
IV, 51 570.
IV, 65 491.
IV, 92 510.
IV, 93 511.
V, 29 489, 543.
V, 30 509.
V, 30-31 572.
V, 55 567.
V, 58 449.
VI, 3 138.
VI, 5 137.
VI, 8 139.
VI, 10 138.
VI, 15 136.
VI, 19 134, 135, 150.
VI, 23 546, 565, 566.
VI, 42 121.
VI, 43 146, 461, 565.
VI, 45 228.
VI, 64 395, 445.
VI, 65 386.
VII, 28 118, 151.
VII, 29 566.
VII, 31-32 553.
VII, 36 393.
VII, 38 445.
VII, 42 130, 133, 386, 391.
VII, 43 133.
VII, 69 510.
VIII, 4 140.
VIII, 13 449.
VIII, 31 509.
VIII, 44 231.
VIII, 53 108.
VIII, 68 93.

De or.
XXVII, 13 561.
XXVII, 14 561.
XXVII, 15 563.
XXVII, 16 564.

De princ.
Pref., 2 189.
Pref., 2 189.
I, 1-3 440.
I, 2, 2 442, 443.
I, 2, 3 576.
I, 2, 10 450.
I, 3, 3 567.
I, 3, 8 488.
I, 4, 1 492.
I, 4, 11 552.
I, 6, 2 490, 494, 508.
I, 6, 3 490, 491, 561.
I, 8, 1 489, 508.
I, 8, 3 489, 494.
I, 8, 4 494.
II, 1, 1 489.
II, 1, 2 493.
II, 1, 4 491.
II, 3, 4 561.
II, 3, 5 560, 561.
II, 3, 6 568.
II, 9, 1 446.
II, 9, 2 489.
II, 9, 3 488.
II, 9, 6 487, 493.
II, 11, 5 550, 554.
III, 1, 2-5 487.
III, 1, 23 495.
III, 2, 1 503, 512, 568.
III, 2, 3 561.
III, 2, 4 511, 513, 575, 576.
III, 3, 3 514.
III, 3, 4 508, 511.
III, 5, 3 450, 561.
III, 5, 6 494.
III, 6, 1 145.
III, 6, 6 560.
IV, 325, 332.
IV, 1, 3 332.
IV, 1, 5 333.
IV, 1, 6 333.
IV, 1, 7 334.
IV, 2, 1 335.
IV, 2, 2 334, 335.
IV, 2, 3 541.
IV, 2, 4 336, 577.

De princ.
IV, 2, 7 339.
IV, 2, 8 340, 542.
IV, 2, 10 354.
IV, 3, 1 340.
IV, 3, 4 341.
IV, 3, 7 547.
IV, 3, 8 548.
IV, 3, 9 548.
IV, 3, 10 491, 549.
IV, 3, 11 549, 572.
IV, 3, 12 549, 550.
IV, 3, 13 550.
IV, 3, 14 550.
IV, 4, 1 444, 561.
IV, 4, 8 567.

Exhort. ad mart.
XLI 231.

Hom. in Gen.
I, 5 232.
I, 7 232.
II, 3 325.
II, 5 557.
II, 7 330.
III, 1-3 335.
VIII, 8-9 325.
X, 3 327.
X, 5 325.
XIV, 3 510.
XV, 5 489.
XV, 6 313.
XV, 7 325.

Hom. in Ex.
I, 2 552.
I, 3 576.
I, 4 313, 325.
II, 3-4 326.
IV, 9 514.
V, 4 331.
V, 5 326.
VI, 9 230.
XIII, 3 576.

Hom. in Lev.
II, 16 327.
IV, 8 327.
IX, 5 229, 230.
X, 1 279, 332.
XIII, 4 552.

Hom. in Num.
I, 3 552, 553.
III, 3 552.
IV, 1 568.
V, 1 334.
V, 1-3 327.
VI, 3 513.
VI, 4 326.
VII, 1 576, 577.
VII, 2 325.
VII, 5 325, 553.
IX, 7 337.
X, 2 330.
XI, 1 327.
XI, 4 553, 572.
XIII, 7 493.
XIV, 2 494.
XV, 1 352.
XVI, 3 229.
XVII, 4 331.
XVII, 6 229.
XVIII, 4 229.
XXII, 4 330.
XXIII, 7 330.
XXVI, 4 544.
XXVII, 2 544.
XXVII, 4 545.
XXVII, 11 331.
XXVII, 12 514.
XXVIII, 1 567.
XXVIII, 2 568.

Hom. in Jos.
II, 1 568.
III, 3-5 326.
V, 6 327.
VIII, 3 229.
X, 1 577.
XV, 5 513.
XV, 6 513, 572.
XVII, 4 571.
XXII, 3 576.

Hom. in Cant.
I, 6 326.

Hom. in Jer.
III, 1 512.
XV, 4 574.

Hom. in Ezech.
VI, 11 513.
VIII, 3 514.
XIII, 2 514.

Hom. in Luc.
1 575.
12 509, 511, 576.
30-31 228.
33 326.
34 575.
35 511, 575, 576.

POLICARPO

Lettera
IV, 3 346.
VII, 2 167.

TAZIANO

Or. ad Graec.
1 28.
3 141.
4 29, 383, 386, 388, 394, 395, 413.
5 411, 412, 416, 420.
6 37, 149.
7 416, 457, 502.
8 78, 504.
8-9 504.
8-10 24.
9 504.
10 504.
11 504.
12 21, 457.
13 457, 458.
14 458, 503.
15 387, 459.
16 502, 503.
17 503, 504.
18 503.
19 503, 505.
20 145, 460.
21 506.
21, 2 311.
22 25.
22, 3 311.
23 26.
25 25, 86.
29 93.

Or. ad Graec.
31 59.
36 59.
39, 1 167.
40 59, 82.
41 59.

TEODORETO

Haer. Fab.
I, 2 398.

TEOFILO

Ad Autolycum
I, 2 64.
I, 3 383, 385, 386, 387, 390, 410, 413.
I, 4 382.
I, 5 393, 394.
I, 6 29.
I, 7 33.
I, 8 35.
I, 9 24.
I, 12 27, 410.
I, 13 35, 36.
I, 14 23, 25, 30, 60.
II, 1 23.
II, 2 26.
II, 3 108, 383.
II, 4 25, 132, 141.
II, 5 103.
II, 7 25.
II, 8 77.
II, 9 31.
II, 10 382, 383, 416.
II, 15 35.
II, 16 120, 298.
II, 17 146.
II, 18 454.
II, 19 454.
II, 22 200, 416, 417, 419.
II, 23 52.
II, 24 454, 455.
II, 25 474.
II, 27 455.
II, 37 94.
II, 38 30, 94.
III, 3 25.
III, 8 25.

Ad Autolycum
III, 9 29, 40.
III, 10-14 40.
III, 16 59.
III, 23 60.
III, 28 59.
III, 29 59.

TERTULLIANO

Adv. Herm.
3 450.

Adv. Jud.
9 261.

Adv. Marc.
I, 10, 3 63.
III, 18 312.
V, 16, 2 63.

Apol.
XLVI, 9 130.
XLVII, 2 82.
XLVII, 3 118.

De anima
II, 1 63.
V, 1 159.
XXXVII, 1 538.
XLIII 345.

De corona
VII, 3 109.

De cultu fem.
1, 2, 1 78.

De idol.
24 250.

De praescript. her.
9 370.
39 103.

De resurr. mort.
63 348.

De test. an.
1, 6 63

Altre fonti

ALBINO

Epitome

IV, 6 147.
VI, 10-11 391.
IX, 2 411.
X, 1 138, 391, 395.
X, 2-3 408.
X, 3 383, 391, 410, 411.
X, 4 138, 391, 392, 393, 395.
X, 5-6 402.
XIV, 2 429.
XIV, 3 410, 450.
XIV, 4 410.
XV, 1-2 138.
XVI, 2 495.
XXVI, 2 149.
XXVII, 1 130.
XXVII, 3 152.
XXVII, 4 62.
XXVIII, 3 135, 143.
XXXI, 1 148, 149.

APULEIO

De Platone

I, 5 130.

ARISTOTELE

De anim. mot.

IV, 699b 32 - 700a 6 121.

Metafisica

I, 3, 983b 102.
XII, 10, 1076a 93.

PSEUDO-ARISTOTELE

De mundo

7 136.
7, 491b 135.

ASTERIO SOFISTA

Hom. in Psalm.

XXII, 7 285.
14-15 315.

CICERONE

De natura deorum

I, 12, 30 130.
I, 13, 33 159.

CORNUTO

Theol. graeca

11 108.
16 96.
17 121.

Corpus Hermeticum

I, 31 387, 390.
IV, 8 389.
VI, 1 383.
XI, 18 387.
XII, 6 395.
XVI, 15 505.

ELIANO

Storia anim.

IV, 23 353.

ELIO ARISTIDE

Disc.

XLVI, 6 109.

ERACLITO

All. Hom.

40 121.
412 108.

ERMIA

Irrisio
6 156.

ERODOTO

St.
II, 58, 153 80.
IV, 13, 32-36 118.

ESCHILO

Prom. vinct.
803 118.

ESIODO

Opere e giorni
42, 105 109.
94, 119.
170-171 117.
373-374 114.

EURIPIDE

Ecuba 568-570.

EZIO

Placita
I, 17 36.
I, 24 36.

LUCIANO

Jup. Trag.
41 93.

MASSIMO DI TIRO

Diss.
I, 5 111.
IV, 3 93.
V, 3 119.
VII, 5 147.
VIII, 10 132.
X, 8 99.
XII, 6 127.
XIV, 5 116.
XIV, 7 116.
XIV, 8 115.
XV, 7 503.
XV, 8 43.
XVI1, 1 395.
XVII, 7-8 402.
XVII, 9 392, 395, 402.
XXI, 6 124.
XXIII, 5 124.
XXVII, 1 101.
XXVIII, 5 124.
XXIX, 5 138.
XXX, 3 43.
XXXII, 7 105, 139.
XXXII, 9 102.
XXXV, 6 102.
XXXVIII, 7 103, 124, 127.
XL, 6 105.
XLI, 3 119.
XLI, 4 127.
XLI, 5 147, 149.

OMERO

Iliade
I, 131 109.
I, 544 103, 107.
II, 204 92, 120.
II, 469 123.
II, 623 109.
IV, 3-4 124.
IV, 350 105.
V, 1-5 116.
V, 127 116.
V, 128 116.
V, 340 116.
VI, 160-165 111.
VII, 99 109, 122.
VIII, 18 ss. 121.
VIII, 368 103.
VIII, 539 125.
IX, 4-7 123.
IX, 238 121.
IX, 345 121.

Iliade

IX, 441 127.
X, 145 116.
X, 180-181 126.
X, 224 123.
XIII, 6 115
XIV, 201 102, 103, 104, 106.
XIV, 206 108.
XIV, 246 102, 103.
XV, 18 ss. 121.
XV, 189 104.
XV, 411 160.
XVI, 672 123.
XVI, 856 94.
XVIII, 483-485 122.
XIX, 126-131 122.
XXI, 308 123.
XXII, 8-10 108.
XXII, 199-201 103.
XXII, 209 108.
XXII, 71 94.
XXIII, 712 160.
XXIV, 54 122.
XXIV, 527-528 103.
XXIV, 527 119.
XXX, 277 108.

Odissea

I, 3 123.
I, 34 127.
II, 104-106 116-117.
II, 260 117.
IV, 456-458 117.
IV, 563 117.
IV, 750 117.
V, 86 111.
V, 268 127.
VI, 130 103.
VII, 114-126 122.
IX, 41 108.
IX, 275 108.
X, 109 108.
X, 304-306 101.
X, 495 115.
X, 510 126.
XI 94, 122.
XI, 17 98.
XI, 271 123.
XI, 313-316 95, 122.
XI, 575-577 122.
XI, 626 103.
XII, 45-46 114.

Odissea

XII, 184-185 114.
XII, 219 114.
XV, 74 111.
XVII, 485 115.
XIX, 100-104 106.
XIX, 179 112.
XX, 510 353.
XXIII, 193 110.
XXIV, 2-4 105.
XXIV, 7-8 105.
XXIV, 8 105, 106.
XXIV, 12 105.
XXIV, 13 106.

PLATONE

Apol.

24 b 43.

Axiochos

366 a 143.

Cratylus

407 a-b 99.

Epist.

II, 312 d 136.
II, 312 e 133, 136, 138, 139.
VI, 323 d 138, 139.
VII 138.
VII, 341 c 137.
VII, 341 d 137.
VII, 341 e 391.

Menone

100 b 148.

Gorgia

493 d 119.
523 b 117.
523 e 149.

Leggi

624 a-b 113.
715 c 136.
715 e-716 a 135.
792 d 69.

Leggi
896 d-e 150.
906 a 150, 507.

Phaed.
109 a-b 151, 566.
111-113 149.

Fedro
243 a-b 101.
246 a-247 b 111.
246 c 146.
246 d 145.
246 e 139, 145.
247 c 150, 395.
248 a 152.
248 b 151.
248 c 145.
248 e 149.
249 d 145, 146.
251 a 146.
251 d 145.

Protag.
339 e 123.

Rep.
330 d-e 149.
361 e 152.
378 a 152.
379 d 119.
381 d 115.
501 c 109.
509 b 138.
521 c 152.
597 a 62.
614 b 153.
615 b-616 a 149.
616 b 151.
617 e 149.

Sof.
216 c 115.

Teet.
176 a-b 143, 145, 478.

Tim.
28 b 132.
28 c 130, 132, 134, 135, 137, 138.

Tim.
29 a 142.
29 c 140.
32 b 430.
33 d 383.
34 b 429.
36 b 58.
36 b-c 133.
36 e 429.
38 b 142.
41 a 138.
41 e-42 b 487.
47 a-b 74.
47 b 61.
48 c 141.
51 a 140.
52 a 389, 392.
71 b 62.

PLINIO

Hist. nat.
X, 2 34.

PLOTINO

Enneadi
I, 8, 3 134.
IV, 3, 14 109.
V, 1, 8 134.
VI, 5, 12 115.
VI, 7, 42 134.
VI, 9, 7 113.

PLUTARCO

Contra Epic.
XIII, 2 43.
XXVIII, 5 94.

De exil.
5 135.
601 a 93.

De Iside
40 99.
48 150.
77 138.

Quaest. conv.
VIII, 1, 3 132.

Pomponio Mela

Chorogr.
III, 8 34.

Porfirio

Antro delle ninfe
10 98.
29-30 119.

Proclo

Comm. in Tim.
93 b 130.
I, 18 124.

Seneca

Epist.
36, 11 34, 35.
71, 14 34.

Stobeo

Flor.
I, 1, 14 115.
I, 3, 55 a 136.
I, 10, 6 109.
I, 21, 4 121.
I, 49, 64 150.
II, 1, 15 131.
II, 15 95.
IV, 52, 49 151.

Tolomeo

Lettera a Flora
IV, 5-12 266.
V, 2 266.
V, 8 266.
V, 9 266.
V, 10-15 267.
VII, 4-5 268.
VII, 7-9 268.
VII, 9 170.

Zenone

Tract.
II, 28 315.
II, 44 38.

Indice del volume

Prefazione p. 5

PARTE PRIMA: LA PREPARAZIONE EVANGELICA

I. Il discorso missionario 13
1. L'intenzione missionaria degli apologisti 13
2. Il contenuto del messaggio 23
3. La messa in questione 41

II. La sapienza delle nazioni 51
1. Giustino e i santi pagani 52
2. Clemente Alessandrino e la tradizione primitiva 62
3. Limiti dell'ellenismo 83

III. Omero presso i Padri della Chiesa 91
1. Gli apologisti 92
2. Gli gnostici 99
3. Clemente Alessandrino 107
4. La *Cohortatio ad Graecos* e Metodio d'Olimpia 120

IV. Platone nel platonismo medio cristiano 129

V. Aristotele e l'apologetica cristiana 155

PARTE SECONDA: L'ESPOSIZIONE DELLA FEDE

I. La tradizione apostolica 165
1. La tradizione prima di Ireneo 166
2. *Traditio ad Apostolis* 170

3. La successione dei vescovi p. 173
4. L'unità della tradizione 176
5. Tradizione e Scrittura 178
6. La tradizione in Clemente Alessandrino 181

II. I dati catechetici 193
1. Incarnazione e redenzione in Giustino 193
2. La ricapitolazione in Ireneo 204
3. Clemente, Ippolito, Origene 222

PARTE TERZA: LA DIMOSTRAZIONE EVANGELICA

Introduzione 237

I. Giustino e l'Antico Testamento 241
1. L'esegesi tipologica di Giustino 242
2. La dimostrazione profetica 254

II. L'esegesi di Ireneo e Melitone 265
1. Tipologia e storia della salvezza 265
2. La dimostrazione profetica 273
3. L'Omelia pasquale di Melitone 278

III. Clemente Alessandrino esegeta 283

IV. Ippolito e l'estensione della tipologia 305

V. Il metodo esegetico di Origene 323
1. L'organizzazione della tipologia 325
2. L'esegesi allegorica 332

VI. Tipologia e retorica in Metodio 343

PARTE QUARTA: I PROBLEMI TEOLOGICI

I. Filosofia e teologia 359

II. La trascendenza di Dio 381
1. Il giudaesimo ellenistico 381
2. Le fonti medio-platoniche 388

3. Lo gnosticismo 396
4. Le tre vie 402

III. La persona del verbo p. 407
1. Giustino e gli apologisti 407
2. Ireneo 420
3. Clemente Alessandrino 429
4. Origene 440

IV. Problemi d'antropologia 453
1. Gli apologisti 453
2. L'uomo a immagine e somiglianza di Dio in Ireneo 466
3. Clemente Alessandrino 477
4. Origene e la preesistenza delle anime 486

V. La demonologia 499
1. Demoni e idolatria negli apologisti 499
2. La demonologia di Origene 507

PARTE QUINTA: LA GNOSI CRISTIANA

Introduzione 519

I. La gnosi in Clemente Alessandrino 521
1. Lo gnostico 521
2. La tradizione gnostica 528
3. Lo spazio e il tempo sacri 533

II. La gnosi in Origene 541
1. Le dottrine segrete 541
2. Nazioni celesti e anni cosmici 545
3. Gnosi e apocalisse 564

Conclusione 583

Bibliografia 587

Indice delle citazioni 595

Collana di studi religiosi

Oscar Cullmann, *Cristo e il tempo*

Paul Evdokimov, *L'Ortodossia*

Heinrich Schlier, *Il tempo della Chiesa*

Oscar Cullmann, Charles Journet, Nicolas Afanassieff e altri, *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*

Reinhold Niebuhr, *Fede e storia*

Oscar Cullmann, *Il mistero della Redenzione nella storia*

John Henry Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*

Vladimir Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*

Henri de Lubac, *Il mistero del Soprannaturale*

Ernst Hoffmann, *Platonismo e filosofia cristiana*

Henri de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*

Paul Evdokimov, *Le età della vita spirituale*

James Barr, *Semantica del linguaggio biblico*

Karl Barth, *Dogmatica ecclesiale*

Charles Norris Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*

George Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*

Cuthbert Butler, *Il misticismo occidentale*

Ronald A. Knox, *Illuminati e carismatici*

Oscar Cullmann, *Cristologia del Nuovo Testamento*

Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*

Rudolf Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*

Hugo Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*

Beryl Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*

John N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*

Ruth Rouse, Stephen Charles Neill, *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*
I. *Dalla Riforma agli inizi dell'Ottocento*
II. *Dagli inizi dell'Ottocento alla Conferenza di Edimburgo*

Gershom G. Scholem, *Le origini della Kabbalà*

Jean Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*

Hans Joachim Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*

Barr J., **Semantica del linguaggio biblico**

Barth K., **Dogmatica ecclesiale**

Bokser B. Z., **Il Giudaismo**

Butler C., **Il misticismo occidentale**

Cochrane C. N., **Cristianesimo e cultura classica**

Cullmann O., **Cristo e il tempo**

Cullmann O., **Il mistero della Redenzione nella storia**

Cullmann O., **Cristologia del Nuovo Testamento**

Cullmann, Journet, Afanassieff e altri, **Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo**

Daniélou J., **La teologia del giudeo-cristianesimo**

Evdokimov P., **L'Ortodossia**

Evdokimov P., **Le età della vita spirituale**

Gibb H., **L'Islamismo**

Hoffmann E., **Platonismo e filosofia cristiana**

Kelly J. N. D., **Il pensiero cristiano delle origini**

Knox R. A., **Illuminati e carismatici**

Kraus H. J., **L'Antico Testamento nella ricerca storica dalla Riforma ad oggi**

Lossky V., **La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio**

Lubac H. de, **Agostinismo e teologia moderna**

Lubac H. de, **Il mistero del Soprannaturale**

Newman J. H., **Lo sviluppo della dottrina cristiana**

Niebuhr R., **Fede e storia**

Nygren A., **Eros e agape**

Prestige G. L., **Dio nel pensiero dei Padri**

Rahner H., **Miti greci nell'interpretazione cristiana**

Rouse R. e Neill S. C., **Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948. I. Dalla Riforma agli inizi dell'Ottocento. II. Dagli inizi dell'Ottocento alla Conferenza di Edimburgo**

Schlier H., **Il tempo della Chiesa**

Schnackenburg R., **Signoria e Regno di Dio**

Scholem G. G., **Le origini della Kabbalà**

Smalley B., **Lo studio della Bibbia nel Medioevo**