

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, CLEMENTE E ORIGENE CONOSCENZA “RAZIONALE” DI DIO, CONTEMPLAZIONE ED ESPERIENZA “MISTICA”

ENRICO DAL COVOLO

PATH 7 (2008) 371-388

1. Introduzione

«Uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum»¹.

L'aforisma di Simmaco nella celebre controversia che lo oppone a sant'Ambrogio² impedisce di ridurre la “teologia dei Padri” a un solo itinerario di conoscenza e di contemplazione di Dio.

Del resto, la medesima espressione “teologia dei Padri” va usata con cautela.

Anzitutto occorre superare lo stereotipo di una speculazione patristica rigida e compatta come un monolite: è vero piuttosto che nei primi secoli cristiani si intrecciano varie correnti (le cosiddette “scuole” di Alessandria, Antiochia, Edessa, Roma...), che schiudono alla ricerca teologica itinerari diversi.

In secondo luogo – ed entriamo qui nel cuore del nostro argomento – rimane da discutere se le varie vie della conoscenza e della contemplazione di

¹ Q.A. SIMMACO, *Relazione* 10, M. ZELZER, G. BANTERLE (edd.), *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 21, Milano, Roma 1988, 56.

² Si tratta della polemica sull'altare della Vittoria: cf. per esempio A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale* (= Letture cristiane del primo millennio, 24), Milano 1996, 72; F. LIPANI, *La controversia sull'“Ara Victoriae”*, in “Atene e Roma” 41 (1996), 75-79.

Dio assumano nelle prime generazioni cristiane una vera e propria rilevanza teologica.

Soggiace al dubbio una questione più vasta, quella del rapporto tra fede e pensiero, tra esperienza di Dio e teologia.

2. Approccio storico-teologico

In realtà, quando inizia la teologia cristiana?³

Non è facile rispondere a questa domanda.

Si pensi anzitutto alla diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologia*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dei, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo come *philosophía* piuttosto che *theologia*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»⁴, esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia*.

E anche senza seguire le posizioni estreme di chi comincia la storia della teologia saltando a piè pari l'età patristica, bisogna riconoscere che gli inizi speculativamente più rilevanti vanno cercati ai margini dell'istituzione, se è vero che «gli gnostici furono i *maîtres-à-penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico»⁵.

Ma per impostare la questione in modo soddisfacente occorre precisare l'accezione di teologia a cui facciamo riferimento.

Se non ci si riconduce pregiudizialmente a un concetto di teologia dotata, “scientifica”, e comunque posteriore al periodo del Nuovo Testamento, allora si può affermare che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo stesso, non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica.

Di fatto *kerygma* originario ed elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento, come del

³ Cf. E. DAL COVOLO, *La figura del teologo*, in ID. (ed.), *Storia della Teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma, Bologna 1995, 517-523 (bibliografia disseminata, cui aggiungo H.D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)*, in “Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 80 (1996), 201-220).

⁴ EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 4,26,7, G. BARDY (ed.), SC 31, Paris 1952, 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cf. TAZIANO, *Discorso ai Greci*, 35, 15-17, M. MARCOVICH (ed.), *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin, New York 1995, 66.

⁵ M. SIMONETTI, *Un'intervista*, in “Ricerche Teologiche” 1 (1991), 142.

resto negli apocrifi più antichi e nei Padri apostolici. Così il “teologico” non è aggiunto o giustapposto al “kerygmatico”, ma è interno ad esso, di modo che non vi è frattura tra rivelazione e teologia⁶.

In questo senso i Padri dei primi due secoli sono “teologi”: la loro teologia, che possiamo chiamare “kerygmatica” e “confessante”, è la *gnôsis*, contrapposta alla semplice *pîstis*, eppure interna e funzionale ad essa⁷.

Alla fine del II secolo Clemente Alessandrino definisce da par suo la questione:

«La *fede* è una conoscenza (solo) elementare e per compendio delle cose necessarie. La *gnosi* invece è dimostrazione ferma e sicura di ciò che si è ricevuto per fede [...], e conduce a un indefettibile possesso intellettuale»⁸.

Ma con Clemente entriamo già in una fase nuova del “fare teologia”. Con gli Alessandrini, infatti, cade la “diffidenza antiteologica” della “grande Chiesa”. Cade cioè il pregiudizio avverso all'utilizzazione in ambito di fede delle tecniche razionali di indagine e di conoscenza, proprie della filosofia greca.

Si definisce invece, anche e soprattutto nel confronto con l'eresia, lo “statuto” della teologia cristiana: essa, per usare le parole di Tertulliano, è un *quaerere* (ricercare) «nell'ambito di ciò che è nostro, che viene dai nostri e su ciò che è nostro», ferma restando la *regula fidei*⁹.

⁶ Cf. G. VISONÀ, *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in *Storia della Teologia...*, op. cit., 23-44 (nota bibliografica, pp. 42-44).

⁷ «Si può ben dire insomma che gli scrittori cristiani primitivi, e particolarmente i Greci, riconoscono i limiti di una “teologia filosofica”. Come è stato osservato da E. Lanne, la teologia è prima di tutto “accettazione di una visione globale del dato rivelato, l'armatura razionale essendo solo uno strumento che si può usare in un secondo tempo [...]”; o, secondo le espressioni di P. Evdokimov, a cui il Lanne, scrivendo queste parole, si riferiva: “La visione riceve solo in seconda istanza la sua intelaiatura intellettuale, non è razionale nella sua forma se non per essere stata prima mistica: è la storia di tutti i dogmi. Tutte le eresie invece sono originate da una affermazione prima razionale, che poi si innesta nella fede fuorviandola”. Un significato di teologia, questo, fatto proprio dagli spiriti cristiani autentici d'ogni tempo»: P. SINISCALCO, *Conoscenza di Dio e mistero di Dio*, introduzione a G.L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri* (= Collana di studi religiosi) (ed. inglese, London 1936), Bologna 1969, pp. XXIV-XXV.

⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 7,10,57,3, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 17^a, Berlin 1970, 42.

⁹ TERTULLIANO, *La prescrizione contro gli eretici* 12,5, R.F. REFOULÉ (ed.), SC 46, Paris 1957, 105.

Si sa che Tertulliano è preoccupato anzitutto di rivendicare alla Chiesa l'interpretazione esclusiva delle Scritture, negando agli eretici il diritto di possederle, a causa della loro posteriorità rispetto alla Chiesa. È questo il celebre argomento della *praescriptio*, concetto giuridico che Tertulliano – uomo di legge – trasferisce ingegnosamente nel linguaggio teologico¹⁰.

Ma proprio in questa direzione dell'inscindibile legame tra teologia ed esegesi va considerata la voce pressoché unanime della critica, secondo cui il metodo e la dottrina di Origene hanno definitivamente segnato la teologia dei Padri.

La “svolta origeniana” corrisponde in sostanza alla fondazione della teologia nell'esegesi, o meglio alla perfetta simbiosi tra teologia ed esegesi: «Solo con Origene si giunge», a dire di M. Simonetti, «all'interpretazione sistematica di libri interi della Scrittura o di larga parte di essi, e questo modo di insegnare», cioè di fare teologia,

«si sarebbe perpetuato nella scuola alessandrina, come ci confermano i commenti didimiani da non molto scoperti e solo da poco pubblicati. La conoscenza, ampia se ben lungi che completa, che abbiamo sia delle omelie sia dei commenti di Origene ci permette di conoscere a fondo il modo di insegnare, che s'identifica col suo modo d'interpretare la Scrittura, e anche i temi prediletti del suo insegnamento»¹¹.

Rimane, è vero, il *De Principiis*, che si configura come una serie abbastanza organica di discussioni relative a fondamentali argomenti teologici (Dio, l'uomo, il mondo), affrontati in modo da approfondire razionalmente il dato di fede. Ma è altrettanto vero che proprio nel *De Principiis* Origene teorizza l'esegesi spirituale della Bibbia come cardine della conoscenza di fede e della perfezione di vita¹².

¹⁰ Al riguardo, cf. da ultimo I. CADOPPI, *Sul lessico giuridico nell'Apologeticum di Tertulliano*, in “Acme” 49 (1996), 153-165.

¹¹ M. SIMONETTI, *Catechesi ed esegesi dal I al III secolo*, in S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 106), Roma 1993, 26; ID., *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-III secolo). Significato e interpretazioni*, in “Salesianum” 57 (1995), 63-74 (soprattutto pp. 72-74).

¹² Cf. L. PERRONE, *La legge spirituale. L'interpretazione della Scrittura secondo Origene* («I Principi», IV 1-3), in “Rivista di Asctica e Mistica” 17 (1992), 338-363. La situazione attuale delle ricerche sull'esegesi origeniana è stata delineata da T. HEITHER, *Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick*, in G. SCHÖLLGEN, C. SCHOLTEN (edd.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann* (=

In verità la sigla propria del metodo teologico di Origene sembra risiedere appunto nella sua incessante raccomandazione a trascorrere dalla lettera allo spirito delle Scritture per progredire nella conoscenza di Dio¹³: una conoscenza che «porta all'unione, e anzi, è l'unione»¹⁴. Secondo Origene, il più alto livello della conoscenza di Dio è l'amore. Per dimostrarlo, egli si fonda su un significato ebraico del verbo *conoscere*, utilizzato per esprimere l'atto dell'amore umano: «Adamo conobbe Eva, sua sposa, la quale concepì [...]»¹⁵.

Tale è la definizione ultima del conoscere, confuso con l'amore nell'unione. Come l'uomo e la donna sono «due in una sola carne», così Dio e il credente divengono due «in uno stesso spirito».

Questa concezione della conoscenza di Dio è senz'altro *di natura mistica*. Si può tuttavia vedere in Origene *un mistico*, nel senso proprio del termine¹⁶?

La risposta di H. de Lubac stimola la riflessione, senza chiuderla: «Riguardo alla questione se fosse egli stesso un mistico», scrive,

Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 23), Münster Westfalen 1996, 141-153.

¹³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il senso spirituale della Scrittura*, in "Ricerche Teologiche" 5 (1994), 5-9; I. DE LA POTTERIE, *Presentazione dell'introduzione di H.U. von Balthasar*, *ibidem*, 11-17.

¹⁴ H. CROUZEL, *Origene* (= Cultura cristiana antica) (ed. francese, Paris 1985), Roma 1986, 169.

¹⁵ *Genesi* 4,1. Cf. ORIGENE, *Commento a Giovanni* 19,4,22-23, E. PREUSCHEN (ed.), GCS Origene 4, Leipzig 1903, 302.

¹⁶ Com'è noto, lo Pseudo-Dionigi (vissuto, come pare, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo) è il primo a parlare espressamente di "teologia mistica". Sulla questione vedi in generale A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1983²; T. SPIDLÍK, *Mistica*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2, Casale Monferrato 1984, coll. 2266-2268; H. EGAN, *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana* (ed. americana, Collegeville 1991), Città del Vaticano 1995 (soprattutto pp. 11-15); K. RUTH, *Storia della mistica occidentale*, 1, Milano 1995; B. MCGINN, *The Presence of God. 1. The Foundation of Mysticism*, London-New York 1995. Sullo Pseudo-Dionigi, in particolare, cf. S. LILLA, *Dionigi*, in E. ANCILLI, M. PAPARZZI (edd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 1, Roma 1984, 361-398 (bibliografia, pp. 397-398), e ID., *Ps. Dionigi l'Areopagita*, in G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VIII* (= Strumenti della Corona Patrum 5), Torino 1996, 177-222 (bibliografia, pp. 219 ss).

«ci sembra che lo possano mettere in dubbio solo quelli che hanno cominciato a porre una certa dicotomia tra la dottrina e l'esperienza, tal quale è in voga da alcuni secoli. Ma questa dicotomia si giustifica del tutto? Non costituisce qui in ogni caso un anacronismo? Per la qualità e lo slancio del suo pensiero, che non è separabile dal più intimo della sua vita, ci sembra che Origene sia uno dei più grandi mistici della tradizione cristiana»¹⁷.

Per concludere questo approccio storico-teologico, vorrei tornare su una coincidenza significativa, che già abbiamo avuto modo di sottolineare. Quando si parla di Origene "mistico" è obbligatorio il riferimento alle *Omelie sul Cantico dei Cantici*. Al riguardo si cita in particolare un passaggio della prima *Omelia*, dove Origene confessa:

«Spesso – Dio me ne è testimone – ho sentito che lo Sposo si avvicinava, e si accostava a me in massimo grado; dopo egli se ne andava all'improvviso, e io non potei trovare quello che cercavo. Nuovamente mi prende il desiderio della sua venuta, e talvolta egli torna, e quando mi è apparso, quando lo tengo tra le mani, ecco che ancora mi sfugge, e una volta che è svanito, mi metto ancora a cercarlo [...]»¹⁸.

Ebbene, un altro illustre commentatore del *Cantico dei Cantici*, Bernardo di Chiaravalle¹⁹, invita a varcare i secoli, e a considerare – ormai al termine dell'età patristica – la traiettoria della mistica in Occidente.

Com'è noto, la sollecitudine di Bernardo per l'intima e vitale partecipazione del cristiano all'amore di Dio in Gesù Cristo non porta di per sé orientamenti nuovi nello statuto scientifico della teologia²⁰. Piuttosto il teologo viene configurato al contemplativo e al mistico. Solo Gesù – protesta Bernardo nel quindicesimo *Sermone sul Cantico dei Cantici* – solo Gesù «è miele alla bocca, cantico all'orecchio, giubilo per il cuore». Nelle estenuanti

¹⁷ H. DE LUBAC, *Préface*, in H. CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"* (= Museum Lessianum. Section théologique, 56), Bruges 1961, 11.

¹⁸ ORIGENE, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, 1,7, ed. O. ROUSSEAU, SC 37 bis, Paris 1966², 94-96: cf. – anche in riferimento a questo passo – C. NOCE, *La ricerca di Dio in Origene*, in "Parola spirito e vita" 35 (1997), 207-221.

¹⁹ Cf. R. GRÉGOIRE, *Bernardo*, in E. ANCILLI, M. PAPARZZI (edd.), *La mistica...*, op. cit., 399-417 (bibliografia, pp. 417-418).

²⁰ Cf. E. DAL COVOLO, *La figura del teologo*, in ID. (ed.), *Storia della Teologia...*, op. cit., 523.

battaglie tra nominalisti e realisti, l'abate di Clairvaux non si stanca di ripetere che uno solo è il nome che conta, quello di Gesù Nazareno.

«Arido è ogni cibo dell'anima, se non è condito con questo olio; insipido, se non è condito con questo sale. Quello che scrivi non ha sapore per me, se non vi avrò letto *Gesù*. Quando discuti o parli, nulla ha sapore per me, se non vi avrò sentito risuonare il nome di Gesù. Gesù: miele nella bocca, canto nell'orecchio, giubilo nel cuore (*mel in ore, in aure melos, in corde iubilus*)»²¹.

Per Bernardo di Chiaravalle la vera conoscenza di Dio è l'esperienza del suo amore.

A questo punto, però, la divaricazione tra *teologia monastica* e *teologia razionale* si fa incolmabile. E certo la teologia monastica, per cui la vera conoscenza è l'esperienza dell'amore di Dio, non riesce a trovare il suo posto accanto a una teologia fondata sulle *quaestiones* e sulle esigenze di una mentalità intenta a capire tutto con le proprie forze²².

3. Il vocabolario della conoscenza e della contemplazione: Clemente e Origene

L'approccio storico ha fornito basi concrete alla questione in esame, guidandoci fino alle soglie della divaricazione moderna tra filosofia e teologia, tra pensiero e preghiera, in ultima analisi tra conoscenza e contemplazione di Dio²³.

Tale divaricazione non appare invece nei primi secoli cristiani, nei quali – come si è visto – *pístis* e *gnôsis* rappresentano, per così dire, la trama e l'ordito della *theologhía*.

²¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermone sul Cantico dei Cantici*, 15,6, J. LECLERCQ, CH. H. TALBOT, H.M. ROCHAIS, P. VERDEYEN, R. FASSETTA (edd.), SC 414, Paris 1996, 338-340.

²² Cf. C. LEONARDI, *Bernard de Clairvaux entre mystique et cléricisation*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, SC 380, Paris 1992, 703-710.

²³ Sul contesto e sulla cause di tale separazione cf. G. OCCHIPINTI, *La figura del teologo*, in ID. (ed.), *Storia della Teologia*, 2. *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Roma-Bologna 1996, 661-665.

Dimostriamo ulteriormente questo asserto prendendo in esame il vocabolario della conoscenza e della contemplazione di Dio in Clemente e Origene²⁴.

I termini da considerare sono essenzialmente due: *gnôsis* e *theoría*.

L'etimo delle due parole è scoperto: il primo richiama l'attività del "conoscere", il secondo l'attività del "vedere", o meglio del "contemplare".

Ma occorre subito aggiungere una constatazione, che conferma e completa le riflessioni precedenti: al di là dell'etimo, *theoría* è termine più adatto al linguaggio filosofico, mentre *gnôsis* si riferisce meglio a quello religioso; il *theoretikòs bíos*, infatti, è caratteristico dei filosofi, e "gnostici" sono piuttosto gli "iniziati" nella religione e nei misteri. Di fatto i due termini, *gnôsis* e *theoría*, risultano a tal punto interscambiabili, che si è parlato spesso di una loro sinonimia.

Il termine *theoría*, sconosciuto a Ignazio e ai Padri apostolici, è impiegato molte volte da Clemente Alessandrino. Nel suo vocabolario *gnôsis* e *theoría* appaiono talvolta come sinonimi; più spesso la *theoría* risulta come il punto d'arrivo della "vera gnosi", il grado più alto della vita spirituale. Bisogna raggiungere la *gnôsis* attraverso l'ascesi, ammonisce Clemente, «fino all'*habitus* della *theoría*»²⁵.

La "vera gnosi"²⁶ è un'elaborazione scientifica del contenuto della fede, è l'edificio costruito dalla ragione sotto l'impulso di un principio vitale soprannaturale, che è dato dalla *pístis*. La gnosi è uno sviluppo della fede, operato da Cristo stesso nell'anima unita a lui. Il punto di partenza è san Paolo:

²⁴ Cf. J. LEMAÎTRE, R. ROQUES, M. VILLER, *Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, 2, 2, Paris 1953, coll. 1762-1772. Per lo sviluppo della tradizione posteriore a Origene vedi P. MIQUEL, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e s.* (= *Théologie historique*, 86), Paris 1991.

²⁵ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 6,7,61,3; O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 52⁴, Berlin 1985, 462-463.

²⁶ Sul concetto di gnosi in Clemente cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (= *Texte und Untersuchungen*, 57), Berlin 1952; J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (= *Collana di studi religiosi*) (ed. francese, Tournai 1961), Bologna 1975, 521-540 (*La gnosi in Clemente Alessandrino*).

«Io, o fratelli, non potei parlare a voi come a uomini spirituali²⁷, ma come a persone carnali, come a bambini nel Cristo. Vi diedi da bere latte, non cibo solido, che non avreste ancora potuto sopportare»²⁸.

Come è noto²⁹, Clemente divide i cristiani in due classi: i “semplici” e gli “gnostici”. Non si tratta di una differenza essenziale, ma solo di grado: i primi sono i credenti che vivono la fede in modo comune, gli altri quelli che conducono una vita di perfezione spirituale. Il cristiano, partendo dalla base della fede comune, mediante la ricerca razionale, animato da un principio di vita soprannaturale (dato da Cristo stesso), giunge alla conoscenza razionale delle verità che formano il contenuto della fede. Questa conoscenza diventa nell'anima una realtà vivente, un'unione amorosa trasformante, una comunione con il *Logos*:

«La gnosi, consumandosi nell'amore, già di qui avvicina l'amico all'amico, cioè il conoscente al conosciuto. E forse chi è in questa condizione già di qui anticipa lo stato di “essere uguale agli angeli”»³⁰.

Mediante questa comunione, il perfetto gnostico raggiunge la contemplazione: egli si sforza «di conoscere Dio il più possibile», e in questo senso la *theoría* è l'attività più importante³¹.

Clemente, seguendo in parte Filone, riprende l'idea secondo cui il fine ultimo dell'uomo è l'assimilazione a Dio e al divino attraverso la contemplazione e la vita virtuosa. Ciò è possibile grazie alla connaturalità con Dio, che l'uomo ha ricevuto nel momento della creazione, per cui egli partecipa – sia pure imperfettamente – dell'immagine di Dio. Tale connaturalità permette di conoscere le realtà divine, cui l'uomo aderisce anzitutto per la fede, e at-

²⁷ *Pneumatikoi*, che nel linguaggio di Clemente equivale a *gnostikoi*.

²⁸ 1 Corinzi 3,1-2.

²⁹ Cf. per esempio S. LILLA, *Clemente Alessandrino*, in G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II-III* (= Strumenti della Corona Patrum, 2), Torino 1996³, 237-289 (bibliografia, pp. 288-289), e naturalmente il suo *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (= Oxford Theological Monographs), Oxford 1971.

³⁰ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 7,10,57,4-5, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 17^a, 42.

³¹ Cf. *ibidem*, 2,10,47,4, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 52⁴, 138.

traverso la pratica della virtù può essere accresciuta fino alla *homóiosis* della beatitudine, che coinciderà con la visione perfetta.

Così Clemente annette all'elemento morale della perfezione tanta importanza quanta ne attribuisce all'elemento intellettuale. L'assimilazione a Dio non viene raggiunta solo con la conoscenza: a questo scopo sono necessarie anche le virtù. Le buone opere devono seguire la gnosi come l'ombra segue il corpo; mai sono separate da quella, e mai la gnosi può sussistere con opere cattive. Clemente cerca di mantenere il perfetto equilibrio fra attività e conoscenza, fra ascesi e scienza, che per lui sono come le due mani, con cui si afferra la perfezione.

Due virtù ornano soprattutto l'animo dello gnostico. La prima è l'*apáttheia*, la libertà dalle passioni, la quale costituisce l'elemento principale della perfezione; l'altra è l'amore, la virtù cristiana per eccellenza: giunto alla perfezione, assicura l'intima unione con Dio. È l'amore a donare allo gnostico la pace perfetta, a renderlo capace dei più grandi sacrifici, anche del sacrificio della vita, a farlo salire di gradino in gradino fino al vertice della "vera gnosi".

Pertanto la ricerca della conoscenza deve procedere di pari passo con la pratica della virtù, che mette il credente nella condizione di attingere a quell'omogeneità con l'oggetto della ricerca, che sola ne permette la conoscenza. Così l'ideale etico della filosofia antica – l'*apáttheia* – viene da Clemente ridefinito e connesso con la gnoseologia nel processo di *homóiosis* a Dio, oggetto ultimo della conoscenza del "vero gnostico".

Origene³² si muove nella stessa direzione di Clemente e ne perfeziona l'ideale della *homóiosis theô*, consolidando una tradizione teologica destinata a grande sviluppo, soprattutto in Gregorio di Nissa. Sono evidenti le implicazioni di questo approccio: valorizzare l'idea di assimilazione a Dio costituisce un fondamento teologico di particolare solidità, ad esempio per ciò che concerne l'orizzonte etico, ma comporta, ancora una volta, un processo di perfezionamento che non è solo morale, ma anche gnoseologico, secondo lo schema antico per cui la *theoría* è contemplazione anzitutto intellettuale.

³² Cf. M. SIMONETTI, *Origene*, in E. ANCILLI, M. PAPAROZZI (edd.), *La mistica...*, op. cit., 257-280 (bibliografia, p. 280); M. RIZZI, *La scuola alessandrina: da Clemente a Origene*, in E. DAL COVOLO (ed.), *Storia della Teologia...*, op. cit., 100-115; M. MARITANO, *Origene*, in G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II-III...*, op. cit., 290-395 (bibliografia, pp. 392-395).

Origene è convinto – più ancora di Clemente – che né la *gnôsis* né la *theoría* possono essere raggiunte con la semplice speculazione umana: esse richiedono un'illuminazione speciale, che eleva l'uomo da se stesso. Origene giunge a dire che non si dà vera gnosi senza una stretta unione con Cristo. Il vero modello dello “gnostico” (ma Origene, a scanso di equivoci, non usa mai questo termine per indicare colui che cresce nella conoscenza di Dio) è per lui l'apostolo Giovanni, che ha posato il capo sul petto di Gesù.

Così non è facile distinguere nella *gnôsis* quello che è dovuto all'impegno dell'uomo da quello che, invece, è dono di Dio. Allo stesso modo nella *theoría* è difficile definire ciò che è speculazione del pensiero e ciò che è esperienza di grazia. Per Origene qualunque conoscenza di Dio è talmente al di là degli sforzi umani, che egli non separa troppo la *gnôsis* e la *theoría*, e neppure traccia una linea netta di demarcazione tra la comune conoscenza religiosa e l'esperienza mistica di Dio.

Nella sua fondamentale monografia su *Origène et la “connaissance mystique”* H. Crouzel si interroga se questa sorta di *mélange* tra speculazione e mistica possa suscitare qualche problema³³. Richiamandosi a *Contemplation et vie contemplative selon Platon* del padre Festugière³⁴, Crouzel rileva che la coesistenza tra conoscenza intellettuale e conoscenza mistica è comune tra i filosofi greci e gli antichi scrittori cristiani. Lo scopo di Origene è certamente mistico – ed è la visione di Dio “faccia a faccia” –, come mistico è il desiderio che percorre il cosiddetto “sistema intellettuale” dell'Alessandrino.

Neppure le discussioni cosmologiche e metafisiche del *De Principiis* interrompono il legame che l'Alessandrino stabilisce tra il punto di vista speculativo e quello spirituale: in ogni caso la conoscenza è orientata alla visione o contatto diretto, che trascende la mediazione del segno, dell'immagine, della parola.

Per Origene, infatti, il processo del conoscere è intimamente connesso con la tricotomia antropologica “corpo – anima – spirito” e con la conseguente classificazione dei cristiani nelle categorie degli “incipienti – progredienti – perfetti”. Non si tratta di una configurazione statica: gli spirituali o perfetti non costituiscono affatto un'*élite* chiusa in se stessa. Al contrario,

³³ Cf. H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”...*, op. cit., 530.

³⁴ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (= Le Saulchoir. Bibliothèque de philosophie), Paris 1950², 157-210.

Origene non perde occasione per indicare a tutti i cristiani il cammino della perfezione.

Egli non offre alcuna descrizione precisa e dettagliata dei gradi della vita contemplativa³⁵, né propone una vera e propria psicologia della conoscenza mistica, distinta dalla conoscenza naturale di Dio. Anzi il tono mistico, che di solito il linguaggio della conoscenza religiosa assume in lui, rende difficile stabilire sempre con precisione dove egli parla di esperienze mistiche e dove parla di speculazioni filosofico-teologiche con un linguaggio che a noi sembra “mistico”.

Una simile psicologia più descrittiva della mistica la troveremo solo con Evagrio Pontico, verso la fine del IV secolo³⁶. Ma che Origene sia al corrente di esperienze mistiche e le descriva brevemente e prudentemente, è un dato non più suscettibile di dubbio, dopo le accurate ricerche di W. Völker³⁷.

Chi, mediante la rinuncia e il rinnegamento di sé, ha purificato la propria anima nella vita attiva, dopo aver riconosciuto che in questa vita tutto è solo un passaggio alla vita eterna, può intraprendere il lungo e faticoso cammino verso la gnosi perfetta e l'unione con Dio: così, partendo dalla fede, il progresso del conoscere è continuo, e prosegue oltre la morte, fino alla resurrezione e al perfetto compimento nella beatitudine celeste³⁸.

«Non si può dire» tuttavia, osserva a questo riguardo il padre Crouzel,

«che la speculazione sia il cammino che conduce alla visione: di fatto, l'erudizione e la sapienza profana possono aiutare ad acquisire la sapienza di Dio e la comprensione della Bibbia, ma esse non sono indispensabili. La conoscenza che Origene oppone alla semplice fede non è di ordine concettuale e filosofico, ma di ordine spirituale [...]. Essa è opera della grazia.

³⁵ Vedi pure il “classico” J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, in “Recherches de Science Religieuse” 13 (1922), 265-296.

³⁶ Cf. A. GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien* (= Spiritualité Orientale, 66), Abbaye de Bellefontaine 1996, 151-160 («Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique»).

³⁷ Cf. soprattutto W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu Anfängen christlicher Mystik* (= Beiträge zur historischen Theologie, 7), Tübingen 1931.

³⁸ Cf. M. VILLER, K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica* (= Strumenti, 50) (ed. tedesca, Freiburg im Breisgau 1939), Brescia 1991, 86-87.

L'uomo vi collabora con la sua vita morale e ascetica e la meditazione delle Scritture»³⁹.

Quest'ultima caratteristica si ripresenta puntualmente nella letteratura monastica del Medio Evo, che mantiene vivo l'ascolto dei libri sacri, coltivandone i vari *sensi*, insieme all'esercizio della *lectio divina*⁴⁰: una grande erudizione, sacra e profana, può aiutare a vedere la volontà della Parola di Dio, ma lo scopo è quello di entrare nel pensiero divino e di incorporarlo nel proprio essere.

Il versante intellettuale è chiaramente subordinato.

4. L'«unione a Cristo» in Ignazio di Antiochia

Come abbiamo già accennato, la dialettica fra *gnôsis* e *theoria* è assente nelle *Lettere* di Ignazio. In compenso, nessun altro Padre della Chiesa ha parlato come lui dell'unione con Cristo⁴¹. Confluiscono in Ignazio due «correnti» spirituali: quella di Paolo, o dell'*unione* con Cristo, e quella di Giovanni, o della *vita* in Cristo. A loro volta queste due «correnti» sfociano nell'*imitazione* di Cristo, più volte confessato da Ignazio come «il mio» o «il nostro Dio»⁴².

Così l'anelito ignaziano all'unione con Cristo e alla vita in lui rappresenta un itinerario di conoscenza e di contemplazione di Dio, che giunge a completare il quadro fin qui delineato della teologia patristica tra II e III secolo.

³⁹ H. CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"...*, op. cit., 531-532. Cf. ORIGENE, *Omelia sul Levitico*, 4,6, ed. M. BORRET, SC 286, Paris 1981, 180: da una parte i «fianchi cinti» e gli «indumenti sacerdotali», vale a dire la purezza e l'onestà della vita, dall'altra la «lucerna sempre accesa», cioè la fede e la scienza delle Scritture, rappresentano le condizioni indispensabili per l'esercizio del sacerdozio dei fedeli.

⁴⁰ Cf. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo* (= Biblioteca storica) (ed. francese, Paris 1957), Firenze 1983; ID., *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali* (= Di fronte e attraverso), Milano 1990.

⁴¹ M. VILLER, K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica...*, op. cit., 38.

⁴² Cf. per esempio IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 6,3, ed. P. TH. CAMELOT, SC 10, Paris 1969⁴, 114: «Lasciate che io sia imitatore (*mimetén*) della Passione del mio Dio!». Al riguardo, vedi P. SERRA ZANETTI, *Dio Padre nelle lettere di Clemente romano e di Ignazio martire*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 14, Roma 1996, 13-36.

Supplicando i cristiani di Roma di non ostacolare il suo martirio, Ignazio formula in questi termini il suo desiderio di congiungersi a Cristo:

«Che io possa gioire delle bestie che mi hanno preparato! Mi auguro di trovarle *pronte* per me! E io le spronerò anche, perché mi divorino *prontamente*, non come alcuni, che, timorose, non toccarono nemmeno. E se esse, restie, non volessero, io le costringerò con la forza. Abbiate compassione di me: so bene quello che mi conviene! Ora comincio ad essere (un vero) discepolo. Nessuna delle cose visibili e invisibili mi trattenga per gelosia dal *congiungermi a Gesù Cristo (hína Iesoû Christoû epitýcho)*. Fuoco e croce e lotte con belve, lacerazioni, slogature di ossa, mutilazioni di membra, stritolamenti di tutto il corpo, perfidi tormenti del diavolo vengano pure su di me, purché io possa soltanto *congiungermi a Gesù Cristo (hína Iesoû Christoû epitýcho)*»⁴³.

A dire di F. Bergamelli,

«testi del genere non hanno mancato di suscitare lungo la storia il ribrezzo e la ripugnanza di qualcuno. Effettivamente sono parole di fuoco, espressioni inusitate che fanno impressione, lasciano trasaliti, e si spiegano solamente sulla bocca di un lirico e di un mistico, di un innamorato che vuole a tutti i costi morire per “congiungersi al suo Cristo”»⁴⁴.

Ignazio lo dice subito dopo:

«È bello per me morire verso (*eis*) Gesù Cristo, piuttosto che regnare sino ai confini della terra. Cerco lui, che è morto per noi, voglio lui, che è risorto per noi. E' giunto per me il parto. Abbiate compassione di me, fratelli: non impedito il mio nascere alla vita, non vogliate il mio morire! Uno che vuole essere di Dio non graziatelo al mondo e non raggirarlo con la materia: lasciatemi entrare nella pura luce! Là giunto sarò diventato uomo. Lasciate che io sia imitatore della Passione del mio Dio. Se uno ha Dio dentro di sé, comprenda quello che io voglio e soffra con me, sapendo che cosa mi trattiene»⁴⁵.

⁴³ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 5,2-3, ed. P.TH. CAMELOT, SC 10, 112-114 (corsivi nostri).

⁴⁴ F. BERGAMELLI, *L'unione a Cristo in Ignazio di Antiochia*, in S. FELICI (ed.), *Cristologia e catechesi patristica*, 1 (= Biblioteca di Scienze Religiose, 31), Roma 1980, 93. Per il seguito, cf. *ibidem*, 94-98.

⁴⁵ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 6,1-3, ed. P.TH. CAMELOT, SC 10, 114.

L'irresistibile tensione di Ignazio verso l'unione con Cristo fonda una vera e propria «mistica dell'unità». Egli stesso si definisce «un uomo fatto per l'unità»⁴⁶.

Per Ignazio però l'unità è anzitutto prerogativa di Dio. Egli afferma ripetutamente che Dio è unità, e che solo in Dio essa si trova allo stato puro e originario. L'unità che i cristiani devono realizzare su questa terra non è altro che un'imitazione, il più possibile conforme all'archetipo divino⁴⁷.

Si può citare – fra i tanti – un celebre passo del primo capitolo della *Lettera ai Magnesî*: «Canto alle Chiese e prego», scrive il vescovo di Antiochia, «perché vi sia in esse [...] l'unità di Gesù e del Padre, in modo che resistendo e scampando ad ogni assalto del principe di questo secolo, noi raggiungeremo Dio»⁴⁸. Così l'unità di Gesù e del Padre è il fine e il termine supremo di ogni unità su questa terra: diventare una cosa sola come il Cristo e il Padre, nel Cristo e nel Padre.

Per Ignazio, insomma, il traguardo di ogni itinerario di conoscenza e di contemplazione di Dio è sempre lo stesso – per lui che va incontro al martirio, come per i cristiani che vivono nella Chiesa –: è *congiungersi a Cristo* (*Iesoû Christou epitycheîn*)⁴⁹ nella sua unità con il Padre.

5. Conclusione

Il confronto con la via ignaziana dell'unione a Cristo-Dio – su cui ora non possiamo diffonderci – esalta la portata della cosiddetta *svolta teologica* alessandrina. Occorre riconoscere con E. Junod che all'inizio del III secolo si compie una vera e propria rivoluzione teologica, sulla scia degli Apologisti e in contrappunto alle elaborazioni scientifiche della gnosi. «Con Origene», in particolare,

«si vede nascere una teologia che pensa, articola e sviluppa le affermazioni chiare del simbolo, una teologia che forgia una dottrina coerente e che non

⁴⁶ ID., *Ai Filadelfesi* 8,1, ed. P.TH. CAMELOT, SC 10, 126.

⁴⁷ Cf. P.TH. CAMELOT, *Introduction*, in SC 10,33-36 (*Mystique de l'unité ou mystique de l'imitation?*).

⁴⁸ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Magnesî* 1,2, P. TH. CAMELOT (ed.), SC 10, 80.

⁴⁹ Cf. R.A. BOWER, *The meaning of EPITYNCHANO in the Epistles of St. Ignatius of Antioch*, in «Vigiliae Christianae» 28 (1974), 1-14.

si limita più a narrare e ad esplicitare le tappe dell'economia divina. Il metodo e la dottrina di Origene marcheranno la storia della teologia»⁵⁰.

In verità si tende oggi a sfumare il giudizio, ieri prevalente, di compiuta organicità della costruzione dottrinale origeniana. Ma questo non toglie nulla al fatto che Clemente e Origene, raccogliendo la sfida gnostica, hanno aperto una via nuova alla teologia.

In queste osservazioni conclusive cercheremo di confrontare fra loro le rispettive posizioni dei due Alessandrini, riferendoci a ciò che abbiamo detto sul loro "vocabolario" della conoscenza e della contemplazione di Dio.

Essi sono stati definiti in modo suggestivo «il Giano bifronte della "scuola alessandrina"». Clemente, infatti, «guarda in una direzione culminativa del passato», mentre Origene è

«volto a un differente futuro (ma nonostante la direzione degli sguardi prospettici, la metafora suggerisce anche la continuità e l'omogeneità sostanziale tra le due facce scolpite sulla medesima pietra)»⁵¹.

Proprio la volontà di rispondere alla "sfida" della gnosi è il primo tratto che accomuna le teologie dei due Alessandrini. Entrambi assumono l'idea, tipicamente gnostica, di una gradazione della conoscenza religiosa, che implica nella comunità dei credenti una coerente distinzione tra chi, per formazione o strutturazione intellettuale, si arresta a una soglia più o meno bassa (i "semplici"), e chi oltre questa soglia progredisce (gli "spirituali" o, secondo il vocabolario di Clemente, i "veri gnostici"). Nessuno dei due accetta però il legame univoco e immediato che la gnosi eterodossa instaurava tra il livello della conoscenza acquisita e l'accesso alla salvezza: in assoluta coerenza con il messaggio evangelico, per Clemente e Origene è la fede nel *Logos*-Figlio che salva l'uomo. Tuttavia, come si è visto, nelle loro teologie si instaura un rapporto alquanto complesso tra fede, conoscenza ed esperienza di Dio, da una parte, e perfezione di vita cristiana, dall'altra.

In secondo luogo, ciò che accomuna Clemente e Origene, tanto da costituire un tratto peculiare della "via alessandrina" di conoscenza e contemplazione di Dio, è l'assunzione del metodo allegorico nell'interpretazione

⁵⁰ É. JUNOD, *Des Apologètes à Origène: aux origines d'une forme de "théologie critique"*, in "Revue de Théologie et de Philosophie" 121 (1989), 164.

⁵¹ M. RIZZI, *La scuola alessandrina...*, op. cit., 83. Per il seguito, cf. *ibidem*, 84-91.

delle Scritture. Una simile prassi esegetica – mentre libera il campo dalle critiche mosse al testo biblico per la sua rozzezza stilistica, l'abbondanza degli antropomorfismi e altre ingenuità narrative – permette anche l'utilizzo di categorie, suggestioni, schemi concettuali derivati dall'ambiente culturale e dalle filosofie coeve.

Strettamente connessa con il metodo allegorico è la concezione esemplarista del reale. Come nella Scrittura sono contenuti due livelli di significazione, quello letterale e quello spirituale (corrispondenti a loro volta ai due livelli del processo gnoseologico), anche la realtà sensibile dev'essere letta come "ombra" delle realtà trascendenti ed eterne, spirituali, che entrambi i teologi usano denominare *mystéria*. Nel processo del conoscere-contemplare Dio l'esegesi allegorica e la concezione esemplarista del reale esercitano una reciproca influenza, in cui l'ermeneutica della Scrittura è modello dell'ermeneutica del reale, e viceversa.

Infine, un ruolo del tutto particolare gioca, nello sviluppo del nostro tema e in genere nella teologia alessandrina, l'idea di derivazione platonico-stoica della *homóiosis theô*. Anche questo tratto comune a Clemente e ad Origene è strettamente collegato con i precedenti: alla concezione esemplarista e alla metodologia esegetica allegorica si lega in maniera diretta l'idea della differenziazione dei livelli di conoscenza e di progresso nella perfezione della vita cristiana, sino alla compiuta assimilazione al divino stesso, frutto del superamento dell'ostacolo della lettera nella Scrittura, della carne nella morale, dell'ombra – proiettata dalla realtà creata – nella contemplazione dei "misteri" trascendenti.

Fin qui abbiamo accennato ai tratti comuni dell'itinerario alessandrino di conoscenza e contemplazione di Dio.

Ma esistono anche numerosi e importanti elementi che differenziano l'elaborazione teologica di Clemente e di Origene.

Tra i due Alessandrini si può riscontrare anzitutto un diverso modo di intendere il rapporto tra filosofia e teologia⁵². Per Clemente, la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del *Logos*, che permette all'uomo di raggiungere i "semi" della verità⁵³; per Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente

⁵² Cf. J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico...*, op. cit., 359-380 ("Filosofia e teologia").

⁵³ Clemente giunge ad affermare che Dio ha dato la filosofia ai Greci «come un testamento loro proprio» (*Stromati*, 6,8,67,1, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.),

strumentale, di attrezzatura concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce del canone di fede.

Ancora sul piano della definizione della teologia e del suo ruolo, Clemente e Origene si distinguono in qualche misura nel delineare il rapporto che si instaura tra conoscenza teologica e salvezza individuale. Clemente, assai più di Origene, è debitore della concezione (platonica prima e gnostica poi) di una salvezza che coincide con la *theoría*, cioè con la contemplazione intellettuale del divino. Anche se per Clemente alla base di tutto vi è pur sempre la fede nel Salvatore che accomuna i credenti, idea centrale della sua teologia è quella secondo cui la *homóiosis theô* si realizza compiutamente solo per l'anima del fedele gnostico, che dopo la morte raggiunge la piena contemplazione del *Logos*. Per Origene, invece, la distanza che separa i vari livelli di conoscenza umana è assai esigua, se rapportata alla contemplazione di cui godrà lo spirituale dopo la morte; la stessa differenziazione dei gradi della conoscenza teologica non poggia tanto su ragioni intellettuali, quanto invece su ragioni morali e spirituali, su una sorta di tiepidezza nella fede, che impedisce il progresso gnoseologico proprio di una fede intensa. È insomma la dimensione della "dedizione di fede" che caratterizza il cristiano secondo Origene, e la teologia è dipendente (non causa) rispetto ad essa.

Anche in questo caso, come in molti altri, Origene occupa un posto di rilievo nello sviluppo della tradizione.

Egli propone un itinerario spirituale⁵⁴ in cui conoscenza, contemplazione ed esperienza mistica di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano fra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione.

GCS 52⁴, 465): cf. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, in *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica*, Valencia 1995, 69.

⁵⁴ F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (= *Théologie*, 23), Paris 1951, sottolinea lo stretto rapporto che Origene individua tra il progresso spirituale e la graduale scoperta di Cristo e delle sue "denominazioni" (*epínoiai*: per il cristiano esse formano come una "scala" nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio). Sulla cristologia di Origene cf. da ultimo M. FÉDOU, *La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène* (= *Jésus et Jésus-Christ*, 64), Paris 1994.