

extract

Eastern
**Theological
Journal**

12/1
2026

Eastern Theological Journal

ISSN 2416-2213 (Print)

ISSN 3094-3167 (Online)

DOI: <https://doi.org/10.59241/etj.12.1>

ETJ is a peer-reviewed academic journal,
published twice a year by the
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute

It can be found in the list of publications
recognized as scientific journals by:

– the Italian National Agency for the Evaluation of Universities and Research
Institutes (ANVUR), in classification area 11
(History, Philosophy and Pedagogical Sciences)

– the Committee on History
(Történettudományi Bizottság II. FTO TTB [1901-] A)
and the Committee on Philosophy
(Filozófiai Tudományos Bizottság II. FTO FTB [1901-] A)
of the Hungarian Academy of Sciences (Magyar Tudományos Akadémia).

The Eastern Theological Journal adheres to the principles of Open Access
and is hosted on the Open Journal Systems platform.

Annual print subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

Cover and typesetting: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Editors

Péter Galambvári, Responsible Editor
Rector of St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Miklós Gyurkovics, Editor-in-Chief
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary

Ágnes T. Mihálykó, Assistant Editor
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary

Editorial Office

Eastern Theological Journal

Szent Atanáz Görögkatolikus
Hittudományi Főiskola
Bethlen G. u. 13-19
H-4400 Nyíregyháza, Hungary

Phone: +36 42 597-600

www.easterntheologicaljournal.com

www.szentatanaz.hu

Manuscripts should be sent to:
gyurkovics.miklos@szentatanaz.hu

Editorial Board

H.E. Manuel Nin OSB
Apostolic Exarch to Greece of the Greek Byzantine Catholic Church,
Athen, Greece

Emmanuel Albano
Facoltà Teologica Pugliese, Bari, Italy

István Baán
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary

Notker Baumann
University of Erfurt, Erfurt, Germany

Giuseppe Caruso OSA
Pontificio Istituto Patristico Augustinianum, Rome, Italy

Veronika Hrušová
Masaryk University, Brno, Czech Republic

András Dobos
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary

Daniel Galadza
Pontificio Istituto Orientale, Rome, Italy

Lenka Karfíková
Charles University, Prague, Czech Republic

Joseph O'Leary
Sophia University, Tokyo, Japan

Vito Limone
Università Vita-Salute San Raffaele, Milan, Italy

Giulio Maspero
Pontificia Università della Santa Croce, Rome, Italy

Marcel Mojzeš
Greek Catholic Theological Faculty, University of Prešov, Prešov, Slovakia

László Odrobina
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary

Stefano Parenti
Pontificio Ateneo San Anselmo, Rome, Italy

Emanuela Prinzivalli
Pontificio Istituto Patristico Augustinianum, Rome, Italy

István Seszták
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary

Tamás Végheő
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary

Ilaria Vigorelli
Pontificia Università della Santa Croce, Rome, Italy

Rafał Zarzeczny SJ
Pontificio Istituto Orientale, Rome, Italy

Contents

<i>Contributors of this volume</i>	II
STUDIES	
Riemer ROUKEMA <i>Christ as Life-giving Spirit (1 Cor 15:45) in Ancient Christian Reception</i>	13
Miren A. AROZTEGI ESNAOLA <i>La triplice via alla conoscenza di Dio nel trattato De Trinitate di Ilario di Poitiers</i>	61
Miklós GYURKOVICS <i>Dall'amicizia dei filosofi all'amicizia cristiana: alcune riflessioni a partire dall'insegnamento di Clemente Alessandrino</i>	83
Arsany PAUL <i>Variable Celebrant Prayers in the Medieval Coptic Eucharist: A Bobairic Manuscripts-Based Inventory and Introduction</i>	113
István SESZTÁK <i>Il valore del sensus fidei in una Chiesa sinodale</i>	163
Attila TÓTH <i>Verantwortung als Theosis? Emmanuel Lévinas' Ethik und die Theologie der Ikon</i>	177
BOOK REVIEWS	
Attila JAKAB, <i>Review of M. David Litwa, Early Christianity in Alexandria: From its Beginnings to the Late Second Century</i>	201
Wang LIJIN, <i>Review of Andrew Newberg, Neurotheology: How Science Can Enlighten Us about Spirituality</i>	208

Contributors of this volume

Riemer Roukema

Protestant Theological University, Utrecht, the Netherlands

Miren A. Aroztegi Esnaola

Pontificia Università della Santa Croce, Rome, Italy

Miklós Gyurkovics

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Arsany Paul

University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, USA

István Seszták

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Attila Tóth

Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary

Attila Jakab

Holocaust Memorial Centre, Budapest, Hungary

Wang Lijin

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary,
Budapest, Hungary

Dall'amicizia dei filosofi all'amicizia cristiana: alcune riflessioni a partire dall'insegnamento di Clemente Alessandrino

Miklós GYURKOVICS

Keywords: *Clement of Alexandria, Friendship, Philanthropy, Ownership, Christian Platonism*

Abstract

From the Friendship of Philosophers to Christian Friendship: Some Reflections Based on the Teachings of Clement of Alexandria: This study examines the philosophical foundations of Clement of Alexandria's teaching on friendship and considers how the Christian perspective reshapes the conclusions inherited from earlier traditions. The comparison between the ancient philosophers—especially Plato and Aristotle—and Clement becomes particularly meaningful when these sources are read through the interpretive lens associated with the Tübingen School. It is also possible that Clement's engagement with the topic was motivated by the need to respond to Valentinus's homily on friendship. Drawing on Gen 1:26, Clement articulates not only the “divine image” of the human being but also the principle of participation in the divine life. He maintains that all people who come into the world are invited to become similar to God and in this likeness to become God's friends. This universal call to deification, which implies a doctrine of the general redemption of humanity, carries clear anti-Gnostic implications. At the same time, the philosophical

consequences for practical life can be compared with the Christian ideal of friendship as it took shape in the late second century, within a community that welcomed even those marginalized by society. The model for this ideal is not the fellowship of philosophers or the noble guardians of Plato's Republic, but the mutual love of the Father and the Son and the compassionate love of God for human weakness. Through this divine love, human beings may become friends, children, and similar to God.

1. *L'importanza del tema dell'amicizia*

Analizzando gli scritti di Clemente Alessandrino, si potrebbe avere l'impressione che le idee principali di questo autore alquanto enigmatico siano quasi identiche in tutte le sue opere. In particolare, sebbene ogni sua opera presenti delle caratteristiche stilistiche diverse, il suo messaggio teologico resta invariato. Questo vale anche per il suo insegnamento sull'amicizia. Dopo aver esaminato circa trenta passi in cui Clemente espone il tema dell'amicizia secondo varie prospettive, la nostra conclusione è che questo autore, rimaneggiando in chiave biblica le idee sull'amicizia provenienti dalla letteratura classica, abbia formulato uno dei messaggi più attrattivi e maggiormente missionari del cristianesimo.¹ La particolare attenzione di Clemente nel trattare il tema dell'amicizia è dimostrata dal fatto che nel suo insegnamento egli

1 Abbreviazioni dei titoli delle opere di Clemente Alessandrino: *Prot.* = *Protrepticus*; *Paed.* = *Paedagogus*; *Strom.* = *Stromata*; *Qds.* = *Quis dives salvetur*. Il presente studio è stato redatto sulla base dell'interpretazione dei seguenti passi: *Strom.* II,5,20,2; *Strom.* II,9,41,6; *Strom.* II,9,42,2; *Strom.* II,9,45,4; *Strom.* II,19,103,1; *Strom.* II,20,104,2-3; *Strom.* II,22,133,1; *Strom.* III,10,69,4; *Strom.* IV,3,9,1; *Strom.* IV,7,42,5-43,4; *Strom.* IV,17,105,1-106,1; *Strom.* V,6,40,1-2; *Strom.* V,14,95,4-96,1; *Strom.* VI,6,52,3-53,1; *Strom.* VII,18,3-19,3; *Strom.* VII,3,21,1-5; *Strom.* VII,11,68,1-5; *Strom.* VII,16,93,5-6; *Paed.* I,3,7,1-3; *Paed.* II,12,120,3-6; *Prot.* XII,118,1-123,2; *Qds.* 1,4-5; *Qds.* 3,1-6; *Qds.* 11,3; *Qds.* 23,1-5; *Qds.* 27,5; *Qds.* 33,1-3; *Qds.* 34,1-3; *Qds.* 35,1-2; *Qds.* 36,1-3; *Qds.* 37,1-6.

presenta ed elabora le opinioni di un numero di pensatori pagani ancora più vasto del solito. Sebbene Clemente possa aver attinto da raccolte tematiche, il presente studio intende mostrare che egli non copiò le parole degli autori antichi in modo superficiale, ma le approfondì e le trasformò in modo radicale. Al fine di dimostrare con argomentazioni logiche questa non trascurabile affermazione, costruiremo il nostro studio attorno a quattro testi: *Prot.* 12,118,1-123,2; *Strom.* II,9,41-42; *Strom.* II,19,97,1-20,104,3; *Qds.* 35,1-37,6.² È opportuno ricordare che *Prot.* 12,118,1-123,2 è il passo conclusivo del libro, e che nello specifico con queste affermazioni Clemente termina la sua esortazione nei confronti dei lettori ellenici ad abbracciare la religione cristiana. Con *Strom.* II,19,97,1-20,104,3 Clemente compie un percorso spirituale attraverso i concetti teologici più importanti: la fede (2,1-7), l'amore (2,9), la gnosi (2,10-17).³ In seguito egli rielabora l'idea di amicizia, conosciuta dalla filosofia antica, per trasmettere il messaggio cristiano di somiglianza a Dio in *Strom.* II,19,97,1-20,104,3.⁴ Alla fine *Qds.* 35,1-37,6 viene letto nella più ampia prospettiva di *Qds.* 27,3-38,3, in cui si rivela la specificità

- 2 Poiché in *Prot.* 12,118,1-123,2 Clemente ha presentato il suo insegnamento antropologico e teologico in uno stile elevato, nel nostro caso non seguiremo il consueto ordine delle opere (*Prot.*, *Paed.*, *Strom.*). Iniziamo, quindi, con l'interpretazione di *Strom.* invece che con *Prot.*, in modo da chiarire le fonti filosofiche dell'autore, la sua metodologia e il contenuto teologico dei concetti fondamentali da lui utilizzati nella prima parte del nostro studio. Sulla vita e l'opera di Clemente cfr. Hrůšová, *Clement and His Paedagogus* (2025), 11-36. Il tema dell'amicizia è stato analizzato a fondo e presentato in modo sintetico in: Pizzolato, *L'idea dell'amicizia nel mondo classico e cristiano* (1993), per Clemente cfr. 246-253; Karuhije, *La Cité du Logos* (2022), 330-379.
- 3 Cfr. *Strom.* II,9,45,4 (fede, amore, gnosi, servitù, amicizia, somiglianza a Dio); *Strom.* III,10,69,4; IV,7, 42,5-43,4. Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement* (2000), 135-208; Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis* (2002), 43-45; Russell, *The Doctrine of Deification* (2004), 128-129.
- 4 Sulla somiglianza a Dio secondo Clemente cfr. Lilla, *Clement of Alexandria* (1971), 105-117; Gyurkovics, *I sacrifici dell'assimilazione a Dio* (2021), 83-104.

dell'amicizia cristiana in contrasto con le idee che potrebbero essere definite *classiche ed elitarie*.⁵

2. Strom. II,9,41-42

In *Strom.* II,9,41-42, in cui viene formulata una concezione cristiana dell'amore (ἀγάπη), Clemente richiama innanzitutto le definizioni dei grandi pensatori del passato.⁶ Così, nelle righe di questi capitoli troviamo riferimenti inequivocabili alle affermazioni delle *Definitiones* (ornate dal nome di Platone),⁷ dello stoico Zenone,⁸ e alle parole di Aristotele,⁹ secondo cui un amico non è altro che un altro me stesso.¹⁰ In questo caso, Clemente cita il detto classico non con la parola φίλος, ma con ἑταῖρος, ovvero il *compagno*, il *prossimo*.¹¹ Dal prosieguo del

- 5 Ad una prima lettura, *Qds.* potrebbe sembrare un'opera che tratta una tematica molto più semplice rispetto a *Strom.*; tuttavia, nonostante qui Clemente non citi spesso opere filosofiche, questo scritto trasmette comunque un messaggio teologico ponderato.
- 6 Sull'interpretazione di *Strom.* II,9,41-42, cfr. Karuhije, *La Cité du Logos* (2022), 344-349. Per quanto riguarda l'interpretazione pagana e cristiana dell'amicizia, Maspero, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco* (2007), 271-294. Le idee di Pavel Florenskij hanno contribuito in modo significativo all'interpretazione specifica dei concetti relativi al tema dell'amicizia: Florenskij, *Дружба* (1914), 393-463. Inoltre, ha avuto una grande influenza: Dugas, *L'amitié antique* (1914).
- 7 *Definitiones* 413a: l'amore è accettazione totale, in *Strom.* II,9,42,1; *Definitiones* 416 in *Strom.* II,9,41,1-2.
- 8 Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 324.
- 9 Aristotele, *Magna Moralia* 1213,23. Sulla nozione di amicizia nella letteratura greca classica, cf. Konstan, *Friendship in the Classical World* (1997), 52-120; Idem, *In the Orbit of Love* (2018), 33-59. Sul concetto di φίλια in Aristotele, cfr. Konstan, *Friendship in the Classical World* (1997), 67-78, e sull'interpretazione cristiana dell'insegnamento di Aristotele sull'amicizia, cfr. Cerasi, *Dell'amico* (2024) (ebook 1.2-1.4; 2.1-2.2).
- 10 *Strom.* II,9,41,2: Ὁ δὲ ἑταῖρος ἕτερος ἐγώ (GCS 15, 134).
- 11 Cfr. Aristotele, *Ethica Nichomachea* 1161a. Pizzolato, *L'idea dell'amicizia nel mondo classico e cristiano* (1993), 252-253. Pizzolato ha sottolineato che, secondo

testo risulta che il nostro autore intende per “amici” coloro che sono legati da una comune fede religiosa, dato che ora si riferisce non solo ai compagni, ma anche ai fratelli. Quindi, sopraggiunge la definizione clementina dell'amicizia e dell'amore:

E l'amore (ἀγάπη) è un consenso (ὁμόνοια) in tutto quanto è in rapporto con la ragione e con il comportamento nella vita o, per dirla in breve, comunanza di vita, fervore di amicizia e di affettività (φιλίας καὶ φιλοστοργίας) unita a retta ragione nel trattare con i compagni (ἐταίρων): il compagno è un altro me stesso. Perciò, noi chiamiamo fratelli (ἀδελφούς) quelli che sono stati rigenerati per lo stesso Logos.¹²

Non c'è dubbio che Clemente veda nell'ἀγάπη, dotata di caratteristiche cristiane, l'amore reciproco sperimentato nella comunione fraterna.¹³ Questo amore, attraverso il legame con Cristo, stabilisce un'eguaglianza tra i compagni (amici) che può essere manifestata anche nella comunione dei beni.¹⁴ Così, l'eguaglianza è

Origene, nel *Vangelo secondo Matteo* tutti coloro che sono chiamati “compagno” (ἐταῖρος) appaiono come personaggi negativi (Mt 26, 50; Mt 22, 12; Mt 20, 13), cfr. *Commentariorum in Matthaeum series*, 100 (GCS 38, 220). Sul concetto di φίλος e ἐταῖρος cfr. Konstan, *Friendship in the Classical World* (1997), 28-33.

12 *Strom.* II,9,41,2 (GCS 15, 134): Ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἂν εἴη τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἢ συνελόντι φάναι κοινωνία βίου ἢ ἐκτένεια φιλίας καὶ φιλοστοργίας μετὰ λόγου ὀρθοῦ περὶ χρήσιν ἐταίρων. Ὁ δὲ ἐταῖρος ἕτερος ἐγώ· ἢ καὶ ἀδελφούς τοὺς τῷ αὐτῷ λόγῳ ἀναγεννηθέντας προσαγορεύομεν (trad. di Pini, 213 leggermente modificata). Cfr. *Strom.* II,22,134,2; VII,16,93,5-6; *Qds.* 35,1. In quest'ultimo testo Clemente ha trattato il tema della rigenerazione in relazione al concetto di amicizia con Dio.

13 Cfr. *Strom.* III,10,69,4 (gnosis, pistis, agape, fratellanza, amicizia, filiazione); *Strom.* II,22,134,2; VII,3,21,3. Karuhije ha richiamato l'attenzione sul fatto di ricondurre l'insegnamento antropologico cristiano di Clemente alla fratellanza attraverso il senso dell'ospitalità e dell'amicizia. Inoltre, per dimostrare l'influenza del concetto di οἰκείωσις degli stoici, cfr. Karuhije, *La Cité du Logos* (2022), 346-348.

14 Secondo Avila, Clemente utilizza il principio della κοινωνία in un senso simile a quello stoico, poiché questa relazione reciproca di comunione può esistere non

assicurata dalla scienza (ἐπιστήμη) del bene comune e dall'armonia delle opinioni concordanti.¹⁵ Prima di rivolgerci alla dottrina del bene comune di Platone, è opportuno rivolgersi ad Aristotele,¹⁶ poiché Clemente cita letteralmente il concetto di *filantropia* nel passo che stiamo esaminando, interpretando ulteriormente le idee dell'*Ethica Nicomachea* (1155a).¹⁷ In questo modo Clemente esprime non solo la *filantropia* (φιλανθρωπία) in senso generale, ma anche l'amore fraterno (φιλαδελφία), che presuppone la condivisione di uno spirito comune.¹⁸ Come sappiamo, Aristotele, in *Ethica Nicomachea* non applica la vera

solo tra gli uomini, ma anche tra Dio e gli uomini, cfr. Avila, *Ownership: Early Christian Teaching* (1983), 38-40.

- 15 Cfr. *Strom.* II,9,42,2 (GCS 15, 135): “[Gli uomini] si lasciano guidare ad uniformarsi mediante la concordia (ὁμόνοια) dei sentimenti, che è «scienza dei beni comuni» (ἐπιστήμην οὖσαν κοινῶν ἀγαθῶν); così pure la concordia intellettuale è accordo di giudizi (καὶ γὰρ ἡ ὁμογνωμοσύνη συμφωνία γνώμων)” (trad. di Pini, 135), cfr. Stobeeo, *Ecl.* II,7,11b; Platone, *Politicus* 311b-c; *Respublica* IV,428b-429a. Si può leggere ancora sulla scienza dell'amore nel seguente passo: *Strom.* VII,11,68,1-5. Sul concetto di ἐπιστήμη nel contesto dell'insegnamento di Aristotele cfr. Cerasi, *Dell'amico* (2024) (ebook 1.4).
- 16 Sulle diverse interpretazioni dei termini φιλία e ἀγάπη da parte di Aristotele e dei pensatori cristiani, cfr. Florenskij, *Дружба*, 398-399, 410. Sul vero amore filosofico e il desiderio verso Dio secondo Platone, cfr. Corrigan, *A Less Familiar Plato* (2023), 60-63; inoltre, sui concetti di ἔρωσ, φιλία, ἀγάπη in Platone cfr. pp. 208-214 e 219-222; e sulla particolare interpretazione dei questi concetti cfr. pp. 222-239 e 246-249.
- 17 *Strom.* II,9,41,6 (GCS 15, 135): φιλαδελφία ἢ φιλανθρωπία τοῖς τοῦ αὐτοῦ πνεύματος κεκοινωνηκόσιν. Inoltre, riguardo alla filantropia, cfr. *Strom.* VII,3,19,3.
- 18 Cfr. *Strom.* II,20,104,2-3: qui Clemente spiegò anche che l'uomo, diventato simile a Dio, è compagno di vita (σύννοικος) del Signore e commensale (συνέστιος) dello Spirito. Inoltre, l'uomo è parente di Dio, cfr. *Strom.* VII,16,93-94 (συγγενῆς θεοῦ). Rhee ha sottolineato che per Clemente l'avidità e l'amore per i beni materiali sono fondamentalmente incompatibili con la filantropia, poiché conducono all'idolatria. Possiamo, quindi, vedere come una convinzione teologica possa diventare visibile anche nelle manifestazioni sociali. Cfr. Rhee, *Philanthropy and Human Flourishing* (2018), 3-21, in particolare 8.

amicizia solo alla somiglianza tra persone simili,¹⁹ o tra persone che si vogliono bene reciprocamente,²⁰ bensì considera amici perfetti coloro che sono buoni e simili (ὅμοιοι) per virtù,²¹ poiché sono amici in ragione dell'essere dell'altro (in ragione di se stessi).²² Come vedremo in seguito, la somiglianza, lo spirito comune, i beni comuni e la rigenerazione in Cristo saranno i concetti su cui Clemente conferisce un significato profondamente nuovo alla filosofia dell'amicizia.

3. Strom. II,19,97,1-20,104,3

Clemente, in *Strom.* II,19,101,3, riprendendo antichi teoremi filosofici, insegna due scale di amicizia, una delle quali, sul modello dell'insegnamento di Crisippo e di Aristotele, presenta una gradazione di virtù, reciprocità e piaceri.²³ L'altra scala risale, invece, a Ippodamo,²⁴ che insegnava l'amicizia filosofica, umana e animale secondo la scienza degli dèi, il servizio degli uomini (generosità degli uomini) e il piacere degli animali.²⁵

19 Aristotele, *Ethica Nicomachea* 1155a, cfr. *Odissea* XVII,28. Clemente cita anche Platone: *Strom.* V,14, 95,4-96,1; Platone, *Lysis* 214a-d; *Phaedrus* 255b; *Leges* 716c (cfr. *Strom.* II,22,132,4).

20 Aristotele, *Ethica Nicomachea* 1156a.

21 Aristotele, *Ethica Nicomachea* 1156b (Loeb 73, 460): τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων (cfr. 1158b); 1159b (Loeb 73, 482): ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης: μόνιμοι γὰρ ὄντες καθ' αὐτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους μένουσι. Sull'interpretazione del testo e sul fatto che, secondo Aristotele, una persona può avere solo pochi buoni amici, cfr. Cerasi, *Dell'amico* (2024) (ebook 2.1.).

22 Aristotele, *Ethica Nicomachea* 1157b.

23 Cfr. Aristotele, *Ethica Nicomachea* 1156a; *Ethica Eudemia* 1236a.

24 Ippodamo (Mileto, circa 498 a.C. - 408 a.C.).

25 *Strom.* II,19,102,1 (GCS 15, 169): τᾶν φιλιᾶν ἃ μὲν ἐξ ἐπιστάμας θεῶν, ἃ δ' ἐκ παροχᾶς ἀνθρώπων, ἃ δὲ ἐξ ἄδονᾶς ζῴων.

In questi versi, senza entrare nel merito delle modalità dell'amicizia dell'uomo con Dio, Clemente si limita ad affermare, da un lato, che l'uomo agisce ad immagine di Dio (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) con le sue opere buone, in quanto aiuta il prossimo, e che, dall'altro lato, le sue buone azioni concorrono alla sua salvezza.²⁶ In altri termini, secondo il ragionamento sopra esposto, chi è veramente amico dell'uomo è anche amico di Dio, e questa reciproca amicizia rende l'uomo simile a Dio.²⁷ Per il nostro autore, l'esortazione, derivata dall'insegnamento di Platone e da Gen 1, 26, secondo cui l'uomo deve diventare simile a Dio si realizza nella reciprocità dell'amicizia umana e divina.²⁸ Infine, alla luce di Deut 26, 17-18 Clemente parla di una amicizia reciproca per cui l'uomo si vincola a Dio, e Dio all'uomo:

“Tu hai scelto oggi Dio perché fosse il tuo Dio, e il Signore oggi ha scelto te perché fossi il suo popolo”. Dio rende simile a sé colui che si adopera a servire l'essere come supplice.²⁹

26 *Strom.* II,19,102,2 (GCS 15, 169): Τῷ γὰρ ὄντι εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος εὐεργετῶν, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς εὐεργετεῖται. Cfr. Cicerone, *Oratio pro Ligario* 12 (ed. Kolotz, 99): *Homines enim ad deos nulla re propius accedunt quam salutem hominibus dando.*

27 Anche in questo caso, le questioni che emergono dall'insegnamento di Platone potrebbero costituire il fondamento di questa visione ormai cristiana, cfr. Platone, *Lysis* 219b-222e. Cfr. Maspero, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco* (2007), 279-283.

28 *Strom.* II,19,100,3 (GCS 15, 169): ὁμοίωσιν θεῷ φησιν αὐτὴν εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν. Riguardo all'insegnamento secondo cui l'uomo saggio è amico di Dio, cfr. *Strom.* II,22,133,1; V,6,40,1-2; *Paed.* I,3,7,1-3: “È giusto che l'uomo sia amico (φίλος) di Dio, poiché è una sua creazione”. In Gen 1, 26 Clemente esprime contemporaneamente l'immagine divina dell'uomo e la sua vocazione a diventare simile a Dio. Per le interpretazioni patristiche e rabbiniche di Gen 1, 26 cfr. Fenyves, *In the Image of God He Created Them* (2024), 523-534.

29 *Strom.* II,19,98,1 (GCS 15, 166): Τὸν θεὸν εἴλου σήμερον εἶναι σου θεόν, καὶ κύριος εἴλετό σε σήμερον γενέσθαι λαὸν αὐτῷ. Τὸν γὰρ σπεύδοντα θεραπεύειν τὸ ὄν ἱκέτην ὄντα ἐξοικειοῦται ὁ θεός (trad. di Pini, 258-259, leggermente modificata). Vale la pena notare che nel seguito del testo si fa riferimento ad Abramo come amico di Dio, cfr. Gen 12, 13 in *Strom.* II,19,103,1-2. Su Abramo come amico di

4. Prot. 12,118,1-123,2

In *Strom.* II,19,102,2, che è stato già esaminato, Clemente paragona l'effetto reciproco delle buone azioni compiute nei confronti degli amici a quello di un timoniere che, nel salvare i suoi compagni di viaggio, salva se stesso. È importante notare che in *Prot.* 12,118,1-5 il simbolo del timoniere e della navigazione riceve un ruolo importante grazie ai frequenti riferimenti al poema di Omero, l'*Odissea*.³⁰ Infatti, dopo aver esortato i suoi lettori a fuggire dalle tradizioni pagane, Clemente incoraggia tutti a legarsi al legno della nave, cioè alla croce di Cristo, per essere salvati.³¹

Come in *Strom.* II,19 Clemente insegna il triplice grado di amicizia attraverso la dottrina di Ippodamo, così in *Prot.* 12,120,3 egli parla del modo di vita animale, umano razionale e divino. In quest'ultimo, dopo il battesimo, il Logos divino stesso offre all'uomo il privilegio dell'immortalità e della conoscenza di Dio (τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ).³² Inoltre, prendendo la voce del Logos divino, Clemente avverte l'umanità che, sebbene secondo Gen 1, 26 tutti siano immagini di Dio, tuttavia non tutti sono somiglianti (ἐμφερεῖς) al modello (Logos): “Desidero

Dio (Gen 18, 1-32; 2 Cr 20, 7; Giac 2, 23) cfr. *Paed.* I,7,56,3; III,2,12,4; III,8,42,2; *Strom.* II,5,20,2; IV,17,105,3-106,1; V,1,8,6 (Filone, *De Abrahamo* 71, 89, 273; *De Somniis* I,193-195; *De Sobrietate* 55-56). Mosè come filosofo e amico di Dio: *Strom.* IV,3,9,1 (Rm 16, 26-27; Es 33, 11). Sull'interpretazione della figura di Abramo in Clemente, cfr. Karuhije, *Le patriarche biblique Abraham* (2024), 72-90. L'autore presenta Abramo come l'archetipo dell'uomo convertito dal paganesimo e che si è allontanato dalla fede per avvicinarsi alla gnosi. Per ulteriori informazioni sull'interpretazione di Abramo negli scritti di Filone e Clemente, cfr. van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis* (1988), 23-47; Gyurkovics, *La violenza di Sara e la riconciliazione di Agar* (2017), 55-75.

³⁰ *Odissea* XII,308; 204; 219; 45-46; 184-185; 178.

³¹ Cfr. *Odissea* XII,178. Il vero governatore della vita cristiana è il Logos di Dio, e con l'aiuto dello Spirito Santo i credenti possono raggiungere la meta, cfr. *Prot.* 12,118,4.

³² Cfr. *Strom.* II,9,41-42; *Strom.* 2,19,97,1-20,104,3, *Prot.* 12,118,1-123,2.

che voi vi raddriziate secondo l'archetipo, affinché diventiate simili (ὅμοιοι) a me"³³

Il modo in cui si può raggiungere la somiglianza a Dio, e quali sono le caratteristiche di Dio, al quale bisogna assomigliare, sono stati espressi da Clemente in uno stile solenne. La particolarità di questa eloquenza si manifesta nel fatto che egli identifica il proprio *io* di autore con la voce del *Logos* divino. In questo modo Clemente e il *Logos* divino guidano insieme e contemporaneamente i lettori alla conoscenza di Dio che conduce all'immortalità.³⁴ In *Prot.* 12,122 l'*io* divino e quello umano diventano una cosa sola, esattamente come già osservato in *Strom.* II,9,42,2, dove egli espone l'essenza dell'amicizia con un'idea mutuata dalla filosofia classica: "Il compagno (amico) è un altro me stesso". Clemente pone il proprio *io*, cioè la propria persona, in relazione reciproca con l'*io* del *Logos* divino. Secondo questo principio egli riporta le seguenti affermazioni sul *Logos* divino e su se stesso:

Questo sono io, questo vuole Dio, questa è la concordia, questa è l'armonia del Padre, questo è il Figlio, questo è Cristo, questo è il *Logos* di Dio, il braccio del Signore, potenza dell'universo, la volontà del Padre.³⁵

Secondo questa formulazione solenne, il Dio a cui l'uomo dovrebbe assomigliare non è la divinità solitaria di Aristotele, bensì il Dio che si manifesta tramite la concordia e l'armonia tra il Padre e il Figlio.³⁶

33 *Prot.* 12,120,4 (GCS 12, 85): Ὡ πάσαι μὲν εἰκόνες, οὐ πάσαι δὲ ἐμφερεῖς διορθώσασθαι ὑμᾶς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βούλομαι, ἵνα μοι καὶ ὅμοιοι γένησθε.

34 In queste righe si manifesta la vocazione di insegnante di Clemente, vissuta secondo il modello del *Logos* divino.

35 *Prot.* 12,120,4 (GCS 12, 85): Τοῦτό εἰμι ἐγώ, τοῦτο βούλεται ὁ θεός, τοῦτο συμφωνία ἐστὶ, τοῦτο ἁρμονία πατρός, τοῦτο υἱός, τοῦτο Χριστός, τοῦτο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, βραχίων κυρίου, δύναμις τῶν ὄλων, τὸ θέλημα τοῦ πατρός (trad. di Migliore, 211).

36 Aristotele, *Magna Moralia* 1212b-1213a; *Ethica Nicomachea* 1159a; *Ethica Eudemia* 1239a. Maspero è partito proprio da questa premessa quando ha sottolineato che, secondo la concezione aristotelica, l'uomo non potrà mai essere amico di Dio, poiché non ne è degno, dato che l'uomo non può trovarsi

L'amore reciproco delle persone divine e l'amore di Dio per l'umanità costituiscono il prototipo eterno al quale l'uomo può conformarsi per diventare simile a Dio.³⁷ Secondo questa visione cristiana, quindi, nell'amore fraterno (dell'amico) che si manifesta nell' "altro me stesso" si scopre non solo l'immagine umana, ma anche l'immagine di Dio.³⁸ In altri termini, i cristiani, creati ad immagine di Dio e diventati simili a Dio, nell'altra persona (nell'amico) possono amare anche il divino.³⁹ Questo reciproco amore umano e divino risuona anche nel seguente invito:

Affrettiamoci, corriamo, (noi) immagini del Logos, cari a Dio (θεοφιλή) e somiglianti a lui.⁴⁰

Con l'aggettivo θεοφιλής Clemente indica, allo stesso tempo, l'uomo che è caro a Dio (amato da Dio) (cfr. *Prot.* 12,121,1) e lo scopo

allo stesso livello ontologico di Dio. Maspero, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco* (2007), 271-274, l'autore concorda con le conclusioni di Flannery, *Può un aristotelico considerarsi amico di Dio?* (1999), 131-137.

37 Sul tema della carità divina e dell'amore umano in Clemente cfr. Osborn, *Clement of Alexandria* (2005), 3, 48-49, 134-140, 263-264; Louth, *Apathetic Love in Clement of Alexandria* (1989), 416.

38 Per il tema della cristianizzazione e teologizzazione della dottrina stoica dell'οἰκειώσις in relazione a πρώτον φίλον (platonico) e πρώτον οικείον (stoico), cfr. Ramelli, *The Stoic Doctrine of Oikeiosis* (2014), 1-25.

39 Dietro questo pensiero possiamo intravedere una reinterpretazione dell'insegnamento di Platone. Secondo Dugas, nella concezione di Platone l'amore tra gli amici non è rivolto solo alla persona concreta, ma anche a chi (o a ciò che) è al di là della persona. Secondo questa concezione, solo il bene è amabile in se stesso, e quindi le persone sono amate al massimo grado dell'amore per il bene. Cfr. Dugas, *L'amitié antique* (1914), 95-96. Per l'interpretazione del concetto di πρώτον φίλον in connessione con Dio in Platone (*Lysis* 219c-d), cfr. Gerson, *Plato's Moral Realism* (2023), 61-67; Corrigan, *A Less Familiar Plato* (2023), 225-236. Ancora sull'insegnamento di Platone riguardo all'amicizia cfr. Fürst, *Streit unter Freunden* (1996), 64-75.

40 *Prot.* 12,121,1 (GCS 12, 85): Σπεύσωμεν, δράμωμεν, ὧ θεοφιλή και θεοείκελα τοῦ λόγου [ἄνθρωποι] ἀγάλματα.

della vita umana, ossia che l'uomo divenga caro a Dio, o amico di Dio.⁴¹ In questo contesto, il concetto di θεοφιλής esprime l'amicizia e l'amore che Dio manifesta generalmente verso gli uomini, nonché l'amore e l'attrazione dell'uomo verso Dio.⁴² Come Clemente in *Strom.* II,19,98,1, citando Deut 26, 17-18, esprime la reciprocità della relazione tra l'uomo e Dio attraverso l'immagine della compartecipazione dei beni, così anche in *Prot.* 12,122,2 ripropone questo pensiero suggestivo.⁴³ In primo luogo, come introduzione al tema della ricchezza, egli afferma che bisogna riporre più fiducia nel Logos che in qualsiasi tesoro terreno (*Prot.* 12,121,2);⁴⁴ in seguito, sottolinea il concetto, presente anche in Filone di Alessandria, secondo cui tutto ciò che esiste è proprietà di Dio⁴⁵ e, tra tutte le cose, l'uomo è la più bella proprietà di Dio (*Prot.*

41 *Prot.* 12,121,2 (GCS 12, 85): θεοφιλείς ἄνθρωποι γενώμεθα.

42 Come abbiamo già dimostrato in precedenza, Clemente interpreta Gen 1, 26 non solo come un riferimento all'immagine e alla somiglianza divina, ma anche all'amicizia dell'uomo con Dio. Infatti, se è vero che il simile è amico del simile, allora è anche vero che, se l'uomo diventa simile a Dio, diventa anche suo amico, e così la proprietà di Dio è comune all'uomo, cfr. *Paed.* I,3,71-73.

43 Cfr. *Paed.* II,12,120,3-6; III,7,39,2. Sull'interpretazione del concetto di comunione dei beni in Clemente: Steenbuch, "I Have: Why Should I Not Give to Those Who Need?" (2025), 303-313, sul reciproco amore tra uomo e Dio, cfr. pp. 309-310 e inoltre Avila, *Ownership: Early Christian Teaching* (1983), 33-45; Rhee, *A Patristic View of Wealth and Possessions* (2011), 51-77.

44 Cfr. *Paed.* II,12,120,5-6. Qui Clemente ritiene più ragionevole spendere le ricchezze a beneficio del prossimo piuttosto che in pietre o oro, cfr. Pizzolato, *L'idea dell'amicizia nel mondo classico e cristiano* (1993), 248.

45 Cfr. *Qds.* 19,1-2; *Prot.* 10,94,3; *Prot.* 10,103,3; Filone, *De vita Mosis* I,157: secondo Filone, il vero proprietario e possessore di ogni cosa è Dio. L'uomo saggio è consapevole di non possedere nulla, quindi possiede tutto attraverso la partecipazione alla proprietà di Dio. Inoltre, vale la pena notare che anche Clemente, in riferimento alla figura di Abramo, ha sottolineato la dualità del fatto che, in quanto amico di Dio, suo prediletto (θεοφιλής) e uomo saggio, egli possiede tutto, poiché il Dio misericordioso ha dato se stesso all'uomo, quindi possiamo dire che Dio è di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, cfr. *Strom* II,5,20,2

12,122,2).⁴⁶ Dopodiché, riformulando il ben noto insegnamento platonico, Clemente prosegue:

E se “i beni degli amici sono comuni” (κοινὰ τὰ φίλων), e se l'uomo è caro a Dio (amico di Dio) (θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος), poiché attraverso la mediazione del Logos è amico di Dio (φίλος τῷ θεῷ), allora tutto diventa proprietà dell'uomo, poiché tutto è di Dio, e tutto è comune ad ambedue gli amici: a Dio e all'uomo.⁴⁷

Si può ipotizzare che l'idea della comunione dei beni abbia suscitato reazioni diverse tra i lettori di Clemente, in particolare tra i benestanti.⁴⁸ Lo stesso Clemente ha corretto le idee che miravano alla completa eguaglianza dei beni materiali e alla cessazione dell'unità familiare.⁴⁹

(*Strom.* I,27,173,6). In questo stesso contesto egli menziona anche Mosè, con il quale Dio conversava come con un amico, cfr. *Strom.* II,5,20,3 (Es 33, 11).

46 Clemente sottolinea che l'uomo può rispondere all'amore di Dio con il proprio amore, poiché l'amore di Dio è un compito che riguarda tutta la vita, *Prot.* 12,122,1 (GCS 12, 86): ἀγαπώντας κύριον τὸν θεὸν καὶ τοῦτο παρ'ἄλλον τὸν βίον ἔργον ἡγουμένους.

47 *Prot.* 12,122,3 (GCS 12, 86): Εἰ δὲ “κοινὰ τὰ φίλων”, θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος (καὶ γὰρ οὖν φίλος τῷ θεῷ, μεσιτεύοντος τοῦ λόγου), γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ, καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοι τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου (trad. di Migliore, 213 leggermente modificata).

48 Cfr. *Qds.* 3,1-6; 6,1-2; 11,1-4. Simona Cives ha sottolineato che, secondo Clemente, i ricchi non devono vendere tutti i loro beni e distribuirli ai poveri per essere salvati, poiché altri filosofi pagani avevano già agito in modo simile in passato, quindi la novità del messaggio cristiano non può risiedere in questo, cfr. Cives, *Quis dives salvetur?* (2003), 11. Sul problema sociale generale della povertà e sulle sue profonde implicazioni teologiche, cfr. van den Hoek, *Widening the Eye of the Needle* (2008), 67-75; Karuhije, *La Cité du Logos* (2022), 349-350, 360-379. Nel descrivere il contesto sociale, l'autore ha fatto riferimento allo studio di Longenecker, *Remember the Poor* (2010), 37-53.

49 Avila ha sottolineato che, secondo Clemente, il diritto di proprietà non significa che l'uomo possa usarla a suo piacimento per qualsiasi scopo, poiché in ogni cosa bisogna cercare la volontà di Dio. Ha chiaramente richiamato l'attenzione dei suoi contemporanei affinché abbandonassero la legittimazione del diritto romano dominante, assolutista e individualista in materia di proprietà e accettassero la

In questo modo alzò la voce anche contro Carpocrate ed Epifanio, che insegnavano la dottrina secondo cui le donne erano proprietà comune della comunità.⁵⁰ Clemente riteneva, infatti, che essi avessero ascoltato male, avessero frainteso (*παρακούω*) l'insegnamento di Platone, poiché secondo lui le donne erano comuni solo come il teatro lo è per gli spettatori, e solo fino al momento in cui non si sposavano.⁵¹ Avvertiva, inoltre, dei rischi insiti nella ricerca della parità dei beni materiali, che prima o poi avrebbe alimentato l'ostilità tra ricchi e poveri. Per tutti questi motivi, egli preferiva all'uguaglianza il concetto di giustizia che, secondo il poeta, unisce gli amici e le città in una reciproca unità.⁵² Infatti, Clemente consigliava di seguire l'insegnamento evangelico: "Diventare come i bambini" – solo così si può realizzare l'uguaglianza vissuta nella semplicità tra gli uomini.⁵³

nuova logica del diritto di proprietà, secondo la quale tutto deve essere posseduto in modo tale da poter essere comune a tutti. Cfr. Avila, *Ownership: Early Christian Teaching* (1983), 38-45; Gyurkovics, *La giustizia bilanciata* (2016), 111-119.

- 50 Cfr. *Strom.* III,2,5,1; III,2,7,1-8,3. Vale la pena notare che Clemente, in *Strom.* VI,6,52,3-53,1, cita la omelia *Sugli amici* dello gnostico Valentino, che trattava il tema dell'amicizia, dei libri e dei beni comuni: "Questo è il popolo dell'Amato, che è da Lui amato e che lo ama" (οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἡγαπημένου, ὁ φιλοῦμενος καὶ φιλῶν αὐτόν) (GCS 15, 458, trad. di Pini, 642). Cfr. Os 2, 25; Deut 33, 12.
- 51 *Strom.* III,2,10,2 (GCS 15, 200): δοκεῖ δέ μοι καὶ τοῦ Πλάτωνος παρακηκοέναι ἐν τῇ Πολιτείᾳ φαρμένου κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας πάντων. Cfr. Platone, *Respublica* V,449c; 457d; Epitteto, *Dissertationes* II,14 (II,4,8-10). Inoltre, le osservazioni di Pini, 309-310, n. 17, che assumono una disarmonia nella valutazione della dottrina platonica sulla comunanza delle donne specialmente confutando le idee di Marcione in *Strom.* III,3,12,1; III,3,21,1-22,4. In questo contesto, notiamo che in *Strom.* III,3,21,2, Clemente sottolinea la sua convinzione che Marcione abbia tratto le sue idee errate dagli scritti di Platone in modo ingrato (*ἀχάριστος*) e ignorante (*ἀμαθής*).
- 52 Cfr. *Strom.* V,5,30,1-5 – Euripide, *Phoeniciae* 536-540; *Strom.* II,79,2 – Prv II, 1, inoltre, cfr. anche Filone, *De Cherubim* 29-31; Platone, *Respublica* VIII,550c.
- 53 Cfr. *Strom.* V,30,3-4 (Mt 18,3); *Strom.* VII,3,18,3-19,3: Clemente spiega qui che il vero gnostico ama vivere con coloro che sono simili a lui, stare con loro sulla terra e in cielo. Per questo costui dona volentieri agli altri tutti i suoi beni e ama l'umanità.

Non possiamo tralasciare che Clemente, nella sua confutazione di Carpocrate (*Strom.* III,2,10,2) e di Marcione (*Strom.* III,3,21,2), non attaccò le opinioni di Platone in modo radicale, ma piuttosto sosteneva che questi eretici avessero “frinteso” (παρακηκοέναι) o interpretato in modo ignorante (ἀμαθής) gli insegnamenti del filosofo da lui stimato. Il fatto è che Platone ha ripetutamente affermato (*Respublica* V,449c-466d) che la proprietà, le donne e persino i figli sono comuni tra i guardiani (tra gli amici).⁵⁴ Pertanto, solo se Clemente non avesse riconosciuto nel sistema di governo delineato da Platone le caratteristiche della realtà terrena, ma piuttosto una perfezione celeste, addirittura un ente perfetto, non potrebbe essere accusato di deliberata *manipolazione*.⁵⁵ Così Clemente potrebbe scoprire dietro le parole di Platone, a livello figurativo, una perfetta unità o comunità in cui lo stesso sentimento unisce tutto e tutti (questo è il pensiero di Platone).⁵⁶ In ogni caso, è opportuno rilevare che la Scuola di Tubinga, insieme agli studiosi di Platone che ne condividono l'impostazione, attribuisce grande importanza al nesso

54 Platone, *Respublica* V,449c: ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παιδῶν παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται (Loeb 237, 426). Cfr. anche *Respublica* V,449d; V,450c; V,457d; V,461d; VII,540c. Cfr. Reale, *Platone e l'Accademia antica* (2004), 363-372. Nella sua particolare interpretazione, l'autore sottolinea che l'obiettivo di Platone era, da un lato, quello di far sì che i guardiani potessero godere di una comunità familiare molto più ampia rispetto a quella ristretta, dall'altro quello di ottenere la parità dei diritti delle donne rispetto agli uomini attraverso delle innovazioni rivoluzionarie. Cfr. anche: Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte* (1994), 160-160. Sulla somiglianza tra la visione della Chiesa cattolica e lo Stato platonico cfr. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (2003), 1106.

55 Sull'interpretazione di Platone cfr. Lisi, *Koinon and Idion in Plato's Political Thought* (2016), 19-25; Reale, *Platone e l'Accademia antica* (2004), 393-398.

56 Platone, *Respublica* V,462b; 462c; 462d. Inoltre, per quanto riguarda l'interpretazione di Platone, con particolare riferimento ai passaggi della *Respublica* da noi esaminati, cfr. Krämer, *L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano* (2014), 523-525.

tra la *Repubblica* e la *Settima Lettera*. Secondo l'argomentazione della *Settima Lettera*, la colpa dei "fraintendimenti" (*παρακούσματα*) non è del maestro, ma dei discepoli disattenti, cioè di coloro che non hanno compreso l'insegnamento di Platone e hanno cercato di comunicare per iscritto queste interpretazioni errate.⁵⁷

Come è noto, nelle *Leggi* Platone delinea tre modelli costituzionali, il migliore dei quali è quello in cui la costituzione e le leggi più perfette sono guidate dall'antica massima: "i beni degli amici sono comuni".⁵⁸ In questo passo Platone discute *quasi* di sfuggita il fatto che le donne, i bambini e i beni sono comuni, soprattutto per indirizzare l'attenzione del lettore sulla condizione in cui la comunione dei beni naturali (occhi, orecchie, mani) formano un'unità in cui le persone, per così dire, costituiscono un unico essere: vedono, sentono e agiscono insieme.⁵⁹ Per Platone, questa è una condizione felice in cui anche gli dèi e i figli degli dèi sarebbero disposti a vivere con piacere.⁶⁰ Per tutte queste ragioni il modello (*παράδειγμα*) di questo stato eterno, ovvero di questa condizione eterna, dovrebbe essere scelto con la massima

57 Platone, *Epistula VII*, 340b-341b. Una lettura utile a favore della paternità platonica della *Settima Lettera* cfr. Pili, *La Lettera VII di Platone* (2011), 257-278, 263; Platone, *Lettere* (2014), XV, XIX-XXI, 215. Al contrario, Lombardini esprime un parere piuttosto scettico: *Plato's Political Thought* (2024), 7-30.

58 Platone, *Leges* 739 a-b (Loeb 187, 360): ἀρίστην πολιτείαν; 739c (Loeb 187, 362): ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων.

59 Platone, *Leges* 739c-d (Secondo la visione di Platone, le donne, i bambini e tutte le ricchezze costituiscono proprietà comune. Il suo obiettivo è che anche ciò che per natura è legato alla persona sia comune, come ad esempio gli occhi, le orecchie, le mani. In questo modo, alla fine, nella società prevale un sentimento comune, grazie al quale la comunità è in grado di creare quasi un'entità) Cfr. anche: *Politicus* 311b-c.

60 Platone, *Leges* 739d (Loeb 187, 362): ἡ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν αὐτὴν οἰκοῦσι πλείους ἑνός, οὕτω διαζῶντες εὐφραϊνόμενοι κατοικοῦσι.

approssimazione possibile, ragionava Platone.⁶¹ Non siamo lontani dalla verità se consideriamo che questo modello platonico, detto immortale, è, nella visione di Clemente, Dio stesso, e che l'aspetto terreno della unione delle persone divine è la comunità dei cristiani.⁶² Secondo questa visione, la sinfonia, la concordia e l'armonia del Padre e del Figlio si presentano come una comunità di giustizia e di amore, addirittura come un'unità, in modo tale da poter essere il più fervido prototipo delle comunità terrene secondo i criteri della filosofia platonica.⁶³

5. Qds. 35,1-37,6

In *Quis dives salvetur* Clemente cerca di rispondere alle domande sollecitate dall'insegnamento evangelico sul giovane ricco (Mc 10, 26), non glorificando, ma nemmeno condannando, i benestanti.⁶⁴ In

61 Platone, *Leges* 739e (Loeb 187, 362): διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλη χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅτι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν. Cfr. anche *Respublica* VI,500b-501c; VI,505a; VII,540a-b; IX,591c-592b.

62 Cfr. *Prot.* 12,120,3-4; *Strom.* VII,11,68,2. Sul rapporto di amore reciproco e unitario tra il Padre e il Figlio, cfr. Gyurkovics, *The Forms of the Divine Logos in the Paedagogus of Clement of Alexandria* (2025), 179-198.

63 Cfr. *Paed.* I,71,3; I,88,1-3; *Strom.* V,16,1-5; 38,7; VII,11,68,1-5. Vale la pena confrontare anche le righe di Platone: *Leges* IV,716c; VI,757a-d. Occorre ricordare l'osservazione emblematica di Giovanni Reale secondo cui Platone avrebbe individuato nella cosiddetta "unità nella molteplicità" l'approccio metafisico e teologico che caratterizza lo Stato ideale. Reale, *Platone e l'Accademia antica* (2004), 411-418 (cfr. *Timaeus* 68d; *Leges* X,903e-904a).

64 Cfr. Steenbuch, "I Have: Why Should I Not Give to Those Who Need?" (2025), 302-304. Steenbuch ha sottolineato che Clemente, sia in *Qds.* sia in *Paed.* II,12,120,3-6, non suggeriva ai cristiani di rinunciare semplicemente ai propri beni, ma di usare la ricchezza per stringere amicizie e creare comunità (p. 306). Rhee ha sottolineato che, secondo Clemente, l'amicizia dei ricchi con i poveri è come l'amicizia con Cristo, e che quindi i poveri possono tranquillamente fare amicizia con i ricchi. Questo approccio reciproco ha abbattuto la precedente

quest'opera egli ha cercato di fornire una guida per la più alta *filantropia* sull'uso corretto dei beni materiali.⁶⁵ Abbiamo già visto che Clemente interpreta gli scritti di Platone sul bene comune in modo allegorico, per indirizzare l'attenzione del lettore sulla relazione d'amore tra il Padre e il Figlio. Questo metodo interpretativo può anche essere messo in parallelo con il principio esegetico delineato in *Qds.* 5,2, secondo cui, nei versetti del *Vangelo secondo Marco*, il Salvatore non insegna in modo umano, ma in modo divino e mistico. Per questo, secondo Clemente, è necessario ascoltare e interpretare le parole di Cristo non in senso corporeo (μη σαρκίνως), ma in senso nascosto (κεκρυμμένον νοῦν). Al contempo, ciò implica che tali parole non veicolino soltanto verità di ordine etico, ma racchiudano anche profondi misteri teologici.⁶⁶ È questa la direzione teologica di *Qds.* 27,3-38,3, in cui il nostro autore ha

tradizione che stigmatizzava “i poveri devoti e i ricchi malvagi”. Inoltre, cfr. van den Hoek, *Widening the Eye of the Needle* (2008), 72 e 75. Qui l'autore, basandosi su *Qds.* 11, ha sottolineato con forza che secondo Clemente non è desiderabile essere poveri, e ha addirittura espresso questa sua posizione in un modo che sembra quasi suggerire disprezzo nei confronti dei poveri. Quando invece parla della ricchezza effettiva, Clemente la difende come strumento di beneficenza e considera la condivisione della ricchezza un dovere civile e religioso. Karuhije ha tratto conclusioni alquanto diverse, poiché secondo lui Clemente ha parlato della ricchezza in tono cauto, dispregiativo: Karuhije, *La Cité du Logos* (2022), 360. Inoltre, cfr. Rhee, *Philanthropy and Human Flourishing* (2018), 11-12; Dal Covolo, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene* (1986), 12; Nardi – Descourtieux, *Quel riche sera sauvé?*, SC 537, 39-56.

65 Cfr. *Qds.* 1,4 (φιλόανθρωπος, cfr. *Strom.* VII,3,19,3; *Paed.* III,8,42,2-43,2). Clemente offre a coloro che amano la verità e i propri fratelli (φιλαλήθως και φιλαδέλφως) una guida su come comportarsi correttamente nei confronti dei ricchi, cfr. *Qds.* 3,1. Egli incoraggia i ricchi a compiere gli sforzi necessari per poter vedere la grandezza dell'amore di Dio per l'umanità (πιστός γε ὢν και τὸ μεγαλεῖον συνορών τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας), *Qds.* 3,5 (GCS 17, 161).

66 Sull'esegesi biblica di Clemente si veda: Kovacs, *Introduction. Clement as Scriptural Exegete* (2017), 1-37; Ramelli, *The Mysteries of Scripture* (2017), 80-110; Le Boulluec, *L'interprétation de la Bible et le «genre symbolique»* (2017), 53-79.

ampliato la narrazione della storia del giovane ricco con il messaggio di Mt 22, 36-39, Mc 12, 29-30 e Lc 10, 27-31. Così, l'interpretazione del comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo diventa sempre più eloquente attraverso la parabola del buon samaritano (Lc 10, 27).

Come si è cercato di mostrare nel presente studio, Clemente riconosce nell'amore divino il paradigma originario dell'amicizia. In questa prospettiva, egli qualifica, in *Qds.* 27,5, l'amore di Dio per gli esseri umani come un "pre-amore" (προαγαπηθέντας).⁶⁷ Ne consegue, in modo del tutto coerente, che il compito dell'umanità consiste nel riamare Dio e nell'amarsi vicendevolmente.⁶⁸ Secondo il nostro autore, il Cristo incarnato rivela una forma di amore divino e di amore per il prossimo che può essere realizzato nella vita terrena, e che gli esseri umani sono in grado di contemplare e, quindi, di assimilare.⁶⁹ Sebbene la realtà mistica dell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo rimanga inaccessibile alla comprensione del mondo,⁷⁰ è tuttavia vero, e

67 Sul "pre-amore" di Dio e sulla vocazione dell'uomo secondo il piano divino di diventare amico di Dio, cfr. *Paed.* I,3,7,1-3; *Strom.* VI,9,76,3, e inoltre Pizzolato, *L'idea dell'amicizia nel mondo classico e cristiano* (1993), 248-249.

68 Questa logica teologica è alla base anche della carità: se Dio ama tutti gli uomini con un amore che li precede, allora tutti gli uomini sono amici (prediletti) di Dio. E poiché gli amici condividono tutto e l'amico è l'altro io, chiunque sia caritatevole con gli altri è caritatevole anche con Dio, cfr. *Qds.* 33,1-3; *Strom.* VII,3,21,3; IV,17,105,1-106,1 (Abramo divenne amico di Dio grazie alla sua ospitalità). La comunione d'amore tra il Padre e il Figlio, e l'amore che Dio nutre per gli uomini, viene rappresentato nelle toccanti parole di *Qds.* 37,1-4.

69 Cfr. *Qds.* 27,2-5. Sull'interpretazione della dottrina clementina dell'incarnazione di Cristo vedi Karuhije, *La Cité du Logos* (2022), 80-105; Edwards, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos* (2000), 159-77; Eric Osborn, *Clement of Alexandria* (2005), 128-129, 135-142; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria* (2008), 54-63, 165-171.

70 Sulla trascendenza e conoscibilità divina cfr. van den Hoek, *God Beyond Knowing* (2009), 37-60; Osborn, *Clement of Alexandria* (2005), 114-128, 141-144; Gyurkovics, *La teologia non scritta in Clemente di Alessandria* (2017), 289-316; Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo Cristiano* (2005), 42-48, 213;

si tratta di una precisazione di grande rilievo, che nell'amore reciproco dei cristiani può rendersi visibile lo stesso amore divino.⁷¹

Per quanto riguarda la rappresentazione di una comunità ideale (di amici, di compagni), Clemente ha fatto un parallelo con la raffigurazione degli antichi eroi o della società ideale platonica, che però non corrisponde pienamente ad essa. In *Qds.* 33,1 egli include tra gli amici di Dio (ὁ φίλος τοῦ θεοῦ) coloro che sono condannati dal mondo a causa del loro corpo, dell'età, della povertà, dell'abbigliamento, della bruttezza e della debolezza fisica. Ed ecco che in *Qds.* 34,2 viene presentato un "esercito" di persone disarmate, non bellicose (senza guerra), senza spargimento di sangue, spassionate (senza passione) e innocenti (senza contaminazione). Tra i compagni di questa comunità si osservano anziani devoti (γέροντας θεοσεβείς), orfani amati da Dio (ὀρφανούς θεοφιλείς), vedove armate di mitezza (χήρας πραότητι ὠπλισμένας) e uomini ornati di ἀγάπη (ἄνδρας ἀγάπη κεκοσμημένους).⁷² Si tratta di un'amicizia, o più correttamente, di una comunità d'amore tra cristiani.

Whittaker, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute* (1973), 77-86; Idem, *Neopythagoreanism and Negative Theology* (1969), 109-125; Idem, *Epekeina nou kai ousias* (1969), 91-104.

71 Cfr. *Qds.* 34,1 (I cristiani non possono essere definiti ricchi o stimati dal punto di vista mondano).

72 Cfr. *Qds.* 34,2; *Qds.* 23,5 (qui Clemente descrive Cristo come un guerriero che lotta per la salvezza dell'umanità); *Qds.* 35,1 (qui Clemente descrive la comunità cristiana come un esercito composto da forti guerrieri e guardiani; i cristiani sono soldati che possono intercedere gli uni per gli altri presso Dio, confortano gli afflitti, piangono con chi piange e soffrono con chi soffre, insegnano, curano, danno buoni consigli, amano sinceramente). È evidente che qui Clemente ha riformulato radicalmente i principi platonici sulla società perfetta, Platone, *Leges* 739c-d. *Qds.* 34,2 (allegoria del battesimo: la nave precedentemente incagliata torna a solcare le acque sotto la guida di Dio). *Strom.* VII,16,93,5-6 (il cristiano rinato, figlio, amico e discepolo di Dio). Sul battesimo, cfr. Hrušová, *Baptism and Eucharist* (2025), 199-228.

La radice della dolce cura amorosa (ὧ γλυκεῖαι θεραπείαι φιλοῦντων) e del beato servizio (ὧ μακάριοι διακονίαι) che i cristiani manifestano gli uni verso gli altri risiede nel fatto che, in realtà, essi non si rivolgono semplicemente a un amico, ma al *Re dei secoli* (ἀλλὰ τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων), il quale dimora nelle anime umane.⁷³ Detto in altri termini, con queste parole Clemente chiarisce ancora una volta che i cristiani, amandosi reciprocamente, amano pure il Dio che vive in loro. In tal modo si rende operativa l'affermazione teologica e antropologica secondo cui l'amico è un "altro me stesso", e questo "altro me stesso", secondo la peculiare interpretazione di Gen I, 26, non è altro che Dio stesso.⁷⁴

Assumendo la natura umana, Cristo è divenuto l'icona eterna dell'amore, dell'abnegazione, della fraternità e dell'amicizia umana.⁷⁵ In questa icona, vale a dire nell'amore fraterno maturato dal Dio incarnato, è dato all'essere umano di contemplare, anche se in parte, il mistero stesso della Trinità. Alla luce di questa logica teologica, si comprende perché l'aggettivo θεοφιλῆς possa assumere in Clemente un duplice significato: da un lato, in virtù del "pre-amore" di Dio per l'uomo, ogni essere umano è "caro a Dio"; dall'altro lato, l'uomo che ama rettamente Dio e il suo prossimo può diventare amico di Dio, simile a Dio e figlio di Dio.⁷⁶

73 *Qds.* 35,2, cfr. *Strom.* IV,17,108,4-5. Anche in questo caso, Clemente scrive che attraverso l'amore e il timore di Dio, lo Spirito di Dio abita nell'uomo. Cfr. inoltre l'insegnamento di *Strom.* II,19,98,1, già discusso in precedenza, con *Qds.* 35,2.

74 Secondo l'insegnamento di *Qds.* 36,1-3, sulla terra si trovano anche quei santi che sono più eletti degli eletti (τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι), che hanno già raggiunto lo stato di immagine e somiglianza divina, ma nascondono la loro santità al mondo.

75 Cfr. *Qds.* 37,4-5.

76 Cfr. *Strom.* VII,3,21,1-5; *Strom.* IV,17,105,3; III,10,69,4 (gnosi, fede, amore, amicizia, fratellanza, filiazione); *Strom.* II,9,45,4 (fede, amore, gnosi, servitù, amicizia, diventare simili a Dio); *Strom.* VII,3,19,3 (giustizia, amore, fede, obbedienza, amico di Dio); *Strom.* II,22,134,2 (diventare simili a Dio, filiazione,

6. *Conclusion*

Da questo studio emerge chiaramente che l'interpretazione filosofica e teologica del concetto di amicizia è centrale nell'insegnamento di Clemente Alessandrino. I numerosi riferimenti alla filosofia antica testimoniano non solo l'attenta raccolta delle fonti da parte dell'autore, ma anche il suo studio approfondito dell'argomento. Non possiamo escludere che la confutazione dell'omelia di Valentino sull'amicizia possa essere stata la motivazione di questo attento approfondimento.⁷⁷ E persino del desiderio personale di Clemente di far parte della comunità e della società ideale proclamata dai grandi filosofi.⁷⁸ Tuttavia, nonostante tutti questi parallelismi con la filosofia antica, è evidente che, negli scritti di Clemente, il quadro lessicale dei concetti principali della filosofia, pur rimanendo intatto, ha subito un radicale cambiamento. Per mezzo di Gen 1, 26 Clemente riesce ad esprimere non solo l' "immagine divina" dell'uomo, ma anche il principio della partecipazione alla divinità, tanto da essere convinto che tutti gli uomini venuti al mondo siano stati invitati a essere simili a Dio e, allo stesso tempo, a diventare amici di Dio. Questo messaggio, vale a dire la dottrina della redenzione generale dell'umanità, può avere forti sfumature antignostiche.

Come emerso dalla nostra indagine, possiamo rilevare che la visione metafisica dell'idea filosofica di amicizia è prossima all'insegnamento di Clemente. Questo parallelo diventa particolarmente significativo

fratellanza, eredità); *Strom.* IV,7,42,5-43,4; *Strom.* V,6,40,1-2 (filiazione, amicizia, contemplazione di Dio, 1 Cor 13, 12); *Strom.* V,14,95-96; *Strom.* VII,11,68,1-5; *Strom.* VII,16, 93,5-6.

⁷⁷ Cfr. *Strom.* VI,6,52,3-53,1.

⁷⁸ I riferimenti alle profonde relazioni di amicizia presenti nella già citata *Settima Lettera* dimostrano che nella comunità di Platone l'amicizia era un presupposto fondamentale per l'apprendimento e per la conoscenza della verità, tanto che persino all' "altare dell'amicizia" veniva attribuito un significato speciale. Platone, *Lettere* (a cura di Parente), 215; Pili, *La Lettera VII di Platone* (2011), 272.

quando i testi di Platone vengono interpretati alla maniera della Scuola di Tubinga e sono messi in relazione con l'insegnamento di Clemente. Allo stesso tempo, le implicazioni filosofiche della vita pratica possono essere messe a confronto con l'ideale cristiano dell'amicizia, quale si realizzava, alla fine del II secolo nella comunità fraterna che accoglieva anche coloro che erano emarginati dalla società. Il prototipo di questo ideale non è la comunione dei filosofi e dei guardiani eminenti di Platone, ma l'amore reciproco del Padre e del Figlio, l'amore di Dio che ha compassione della miseria umana e la comunione d'amore dei cristiani aspiranti alla santità, grazie alla quale gli umani possono diventare amici, figli e simili a Dio.

Bibliografia

Autori antichi

Aristotele, *Ethica Nicomachea*, H. Rackham (ed. and trans.), Loeb Classical Library 73, G. P. Putnam's Sons, New York – William Heinemann Ltd, London 1926; new and revised edition 1934.

Cicerone, *Scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 27, Kolotz (ed.), Teubner, Lipsiae 1914.

Clemente Alessandrino, *Protrepticus und Paedagogus*, Otto Stählin – Ursula Treu (eds.), Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 12, Akademie Verlag, Berlin 1972. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110299151>

Clemente Alessandrino, *Stromata I-VI*, Otto Stählin – Ludwig Früchtel – Ursula Treu (eds.), Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 15, Akademie Verlag, Berlin 1985. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110866148>

Clemente Alessandrino, *Quis dives salvetur?*, introduction, notes et index par Carlo Nardi et Patrick Descourtieux, traduction par Patrick Descourtieux, Sources Chrétiennes 537, Éditions du Cerf, Paris 2011.

- Clemente Alessandrino, *Quis dives salvetur?*, introduzione, traduzione e note di Simona Cives, San Paolo, Milano 2003.
- Clemente Alessandrino, *Gli Stromati: note di vera filosofia*, introduzione di Marco Rizzi, traduzione e note di Giovanni Pini, Letture cristiane del primo millennio 40, Paoline, Milano 2006.
- Clemente Alessandrino, *Protrettico ai greci*, introduzione, traduzione e note di Franzo Migliore, Collana dei testi patristici 179, Città Nuova, Roma 2004.
- Clemente Alessandrino, *Il Pedagogo*, introduzione, traduzione e note di Dag Tessore, Collana dei testi patristici 181, Città Nuova, Roma 2005.
- Origene, *Commentariorum in Matthaeum series*, Erich Klostermann (ed.), Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 38, Akademie Verlag, Berlin 1933.
- Platone, *Leges*, vol. I-II, R. G. Bury (ed. and trans.), Loeb Classical Library 187, 192, William Heinemann Ltd, London – G. P. Putnam's Sons, New York 1926.
- Platone, *Respublica*, vol. I, books I-V, Paul Shorey (ed. and trans.), Loeb Classical Library 237, William Heinemann Ltd, London – G. P. Putnam's Sons, New York 1930 (1963).
- Platone, *Lettere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, traduzione di Maria Grazia Ciani, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2014.

Autori moderni

- Ashwin-Siejkowski, Piotr, *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, T & T Clark, London 2008.
- Avila, Charles, *Ownership: Early Christian Teaching*, Orbis Books, London 1983.
- Behr, John, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford 2000.
doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198270003.001.0001>

- Cerasi, Enrico, *Dell'amico. Storia e critica dell'idea dell'amicizia*, Atlante delle idee, Mimesis, Milano – Udine 2024.
- Choufrine, Arkadi, *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, *Patristic Studies* 5, Peter Lang, New York 2002.
- Corrigan, Kevin, *A Less Familiar Plato: From Phaedo to Philebus*, *Cambridge Studies in Religion and Platonism* 1, Cambridge University Press, Cambridge 2023. doi: <https://doi.org/10.1017/9781009324885>
- Dal Covolo, Enrico, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene*, in Bruno Maggioni – Luigi Franco Pizzolato (eds.), *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del giovane ricco*, *Studia patristica mediolanensia* 14, Vita e Pensiero, Milano 1986.
- Dugas, Ludovic, *L'amitié antique*, Librairie Félix Alcan, Paris 1914.
- Edwards, Mark J., *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 159-177. doi: <https://doi.org/10.2307/1584866>
- Fenyves, Krisztián, *In the Image of God He Created Them: Gen. 1:26-28 in the Light of Patristic and Rabbinic Literature*, in Massimiliano Ghilardi (eds.), *I volti di Dio nel cristianesimo antico (secc. I-IX)*, Augustinianum, Roma 2024, 523-534.
- Findlay, John N., *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, a cura di Giovanni Reale, traduzione di Richard Davies, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- Flannery, Kevin L., *Può un aristotelico considerarsi amico di Dio?*, in Livio Melina – José Noriega (eds.), *Domanda sul Bene, Domanda su Dio*, Lateran University Press – Mursia, Roma 1999, 131-137.
- Florenskij, Pavel, *Дружба*, in *Столп и утверждение истины*, Mosca 1914, 393-463; traduzione italiana di Pietro Modesto, San Paolo, Roma 2013; prima edizione digitale, Castelvechio 2017.

- Fürst, Alfons, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*, Teubner, Stuttgart – Leipzig 1996. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110954258>
- Gerson, Lloyd P., *Plato's Moral Realism*, Cambridge University Press, Cambridge 2023. doi: <https://doi.org/10.1017/9781009329934>
- Gyurkovics, Miklós, *I sacrifici dell'assimilazione a Dio secondo l'esegesi di Clemente di Alessandria: aspetti antropologici*, in *Eastern Theological Journal* 7/1 (2021), 83-104.
- Gyurkovics, Miklós, *La giustizia bilanciata: Il concetto teologico e antropologico di giustizia nell'insegnamento di Clemente di Alessandria*, in *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.)*, Augustinianum, Roma 2016, 111-119.
- Gyurkovics, Miklós, *La violenza di Sara e la riconciliazione di Agar: L'interpretazione attualizzata di Gen. 16,1-16 nei testi altoimperiali da Filone a Didimo il Cieco*, in *Eastern Theological Journal* 3/1 (2017), 55-75.
- Gyurkovics, Miklós, *The Forms of the Divine Logos in the Paedagogus of Clement of Alexandria*, in Veronika Hrušová – Annewies van den Hoek – Miklós Gyurkovics (eds.), *Clement of Alexandria's Paedagogus*, Vigiliae Christianae Supplements 188, Brill, Leiden 2025, 179-198. doi: https://doi.org/10.1163/9789004721920_010
- Gyurkovics, Miklós, *La teologia non scritta in Clemente di Alessandria*, in *Eastern Theological Journal* 3/2 (2017), 289-316.
- Hrušová, Veronika, *Clement and His Paedagogus*, in Veronika Hrušová – Annewies van den Hoek – Miklós Gyurkovics (eds.), *Clement of Alexandria's Paedagogus*, Vigiliae Christianae Supplements 188, Brill, Leiden 2025, 11-36. doi: https://doi.org/10.1163/9789004721920_003
- Hrušová, Veronika, *Baptism and Eucharist: Blending of the Holy Spirit and Man According to Clement of Alexandria*, in Veronika Hrušová – Annewies van den Hoek – Miklós Gyurkovics (eds.), *Clement of Alexandria's Paedagogus*, Vigiliae Christianae

- Supplements 188, Brill, Leiden 2025, 199-228. doi: https://doi.org/10.1163/9789004721920_011
- Jaeger, Werner, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, traduzione di L. Emery e A. Setti, Bompiani, Milano 2003.
- Karuhije, Léon-Ferdinand, *La Cité du Logos: l'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique*, Vigiliae Christianae Supplements 173, Brill, Leiden 2022. doi: <https://doi.org/10.1163/9789004505346>
- Karuhije, Léon-Ferdinand, *Le patriarche biblique Abraham en tant que figure archétypique dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie*, in *Eastern Theological Journal* 10/1-2 (2024), 72-90.
- Konstan, David, *In the Orbit of Love: Affection in Ancient Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford 2018. doi: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190887872.001.0001>
- Konstan, David, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1997. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511612152>
- Kovacs, Judith, L., *Introduction. Clement as Scriptural Exegete: Overview and History of Research*, in Veronika Černušková – Judith L. Kovacs – Jana Plátová (eds.), *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29-31, 2014)*, Vigiliae Christianae Supplements 139, Brill, Leiden – Boston 2017, 1-37. doi: https://doi.org/10.1163/9789004331242_002
- Krämer, Hans, *L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano*, in Hans Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, De Gruyter, Berlin 2014, 518-533. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110280494.518>
- Le Boulluec, Alain, *L'interprétation de la Bible et le «genre symbolique» selon Clément d'Alexandrie*, in Veronika Černušková – Judith L. Kovacs – Jana Plátová (eds.), *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29-31, 2014)*, Vigiliae Christianae Supplements 139, Brill, Leiden-Boston 2017, 53-79. doi: https://doi.org/10.1163/9789004331242_004

- Lilla, Salvatore, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, Oxford 1971.
- Lilla, Salvatore, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo Cristiano*, Letteratura Cristiana Antica 4, Morcelliana, Brescia 2005.
- Lisi, Francisco L., *Koinon and Idion in Plato's Political Thought*, in Jakub Jinek – Veronika Konrádová (eds.), *For Friends, All Is Shared*, OIKOYMENH, Praha 2016, 13-28.
- Lombardini, John, *Plato's Political Thought*, Brill Research Perspectives in Ancient History, Brill, Leiden – Boston 2024. doi: <https://doi.org/10.1163/9789004692220>
- Longenecker, Bruce W., *Remember the Poor: Paul, Poverty and the Greco-Roman World*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2010.
- Louth, Andrew, *Apathetic Love in Clement of Alexandria*, in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 18/3, Peeters, Leuven 1989, 413-419.
- Maspero, Giulio, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco: paradosso e paradigma dell'amore tra filosofia e teologia*, in Marco D'Avenia – Ariberto Acerbi (eds.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007, 271-294.
- Osborn, Eric, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511734922>
- Pili, Emanuele, *La Lettera VII di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, in *Sophia* 3/2 (2011), 257-278.
- Pizzolato, Luigi, *L'idea dell'amicizia nel mondo classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993.
- Ramelli, Ilaria L.E., *The Mysteries of Scripture: Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaenus*, in Veronika Černušková – Judith L. Kovacs – Jana Plátová (eds.), *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29-31, 2014)*, Vigiliae Christianae

- Supplements 139, Brill, Leiden-Boston 2017, 80-110. doi: https://doi.org/10.1163/9789004331242_005
- Ramelli, Ilaria, *The Stoic Doctrine of Oikeiosis and its Transformation in Christian Platonism*, in *Apeiron* 47 (2014), 1-25. doi: <https://doi.org/10.1515/apeiron-2012-0063>
- Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 3, *Platone e l'Accademia antica*, Bompiani, Milano 2004.
- Rhee, Helen, *A Patristic View of Wealth and Possessions*, in *Ex Auditu* 27 (2011), 51-77.
- Rhee, Helen, *Philanthropy and Human Flourishing in Patristic Theology*, in *Religions* 9 (2018), 3-21. doi: <https://doi.org/10.3390/rel9110362>
- Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2004. doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199205974.001.0001>
- Steenbuch, Johannes Aakjær, "I Have: Why Should I Not Give to Those Who Need?" *Clement on Ownership and Sharing in Paed. II 12, 120, 3-6*, in Veronika Hrušová – Annewies van den Hoek – Miklós Gyurkovics (eds.), *Clement of Alexandria's Paedagogus*, *Vigiliae Christianae Supplements* 188, Brill, Leiden 2025, 303-313. doi: https://doi.org/10.1163/9789004721920_015
- van den Hoek, Annewies, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 3), Brill, Leiden – New York 1988. doi: <https://doi.org/10.1163/9789004304192>
- van den Hoek, Annewies, *Widening the Eye of the Needle: Wealth and Poverty in the Works of Clement of Alexandria*, in Susan R. Holman (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Baker Academic, Grand Rapids 2008, 67-75.
- van den Hoek, Annewies, *God Beyond Knowing: Clement of Alexandria and Discourse on God*, in Andrew B. McGowan – Brian E. Daley – Timothy J. Gaden (eds.), *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Liloyd G. Patterson*, Brill, Leiden 2009, 37-60. doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004174122.i-410.12>

Whittaker, John, *Epekeina nou kai ousias*, in *Vigiliae Christianae* 23 (1969), 91-104. doi: <https://doi.org/10.2307/1583306>

Whittaker, John, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, in *Symbolae Osloenses* 44 (1969), 109-125. doi: <https://doi.org/10.1080/00397676908590612>

Whittaker, John, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in *Symbolae Osloenses* 48 (1973), 77-86. doi: <https://doi.org/10.1080/00397677308590652>



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >