

**Dalla parola al silenzio: le diverse forme della
rivelazione divina.**
Un itinerario all'origine della scuola di Alessandria

Emmanuel ALBANO OP

Introduzione; Tre meditazioni sulla natura del testo sacro; I. Filone di Alessandria: la Scrittura come χρησμός dei misteri divini; 1. Il presupposto della rivelazione divina: γνῶθι σαυτὸν (Ἰ' ἀνθρώπεια ἀσθένεια); 1.1 Infinità divina e finitudine umana: la riflessione sul ποταμός; 1.2 Incomprensibilità di Dio e delle sue Potenze; 1.3 La prima acquisizione della rivelazione divina: γνῶθι σαυτὸν; 2. La rivelazione soprannaturale: linguaggio umano o linguaggio divino? 2.1 La manifestazione del linguaggio divino rivela il limite del linguaggio umano: finitudine e composizione; 2.2 Terza differenziazione della parola divina da quella umana: l'opposizione tra vista e udito; 2.3 Nuova differenziazione del linguaggio umano da quello divino: λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Il νοῦς opposto al linguaggio; 2.4 Linguaggio umano o divino? 3. La rivelazione divina mediante il testo sacro; 3.1 La funzione necessaria della parola umana; 3.2 La mediazione della scrittura divina: i χρησμοί; 3.3 I silenzi della parola della Scrittura; 3.3.1 Il silenzio dell'impossibilità: il limite; 3.3.2 Il silenzio del disvelamento: la vera natura del testo sacro; 4. La rivelazione divina nel νόμος ἔμψυχος; 4.1 Tra il linguaggio e la Scrittura: la figura degli intermediari divini; 4.2 Il progressivo superamento del linguaggio; 4.3 La persona degli ἔμψυχοι νόμοι; 5. Qualche conclusione: la rivelazione tendente al silenzio; II. Clemente di Alessandria: la Scrittura come σύντομος dei misteri divini; 1. Il principio di connaturalità: natura della rivelazione; 1.1 Tra Filone, Platone e il cristianesimo: come conoscere Dio? 1.2 Le modalità di coniugazione del principio di connaturalità; 2. Origine e comunicazione della rivelazione: Gesù Cristo e la Sacra Scrittura; 3. La rivelazione nella tappa della fede: la Scrittura e la catechesi; 3.1 Tradizione e Scrittura: la trasmissione della fede; 3.2 Assenso e pratica: la ricezione della fede; 3.3 La natura del testo sacro; 4. La rivelazione nella tappa della gnosi; 4.1 La παράδοσις: trasmissione non-scritta dell'insegnamento del Cristo; 4.2 La gnosi: il superamento del linguaggio; 4.3 Lo gnostico tradizione vivente; 5. Qualche conclusione: il silenzio della rivelazione divina; III. Origene di Alessandria: la Scrittura come εἰσαγωγή dei misteri divini; Introduzione; 1. La rivelazione di Dio

nel Figlio: le *epinoiai* principali e quelle secondarie; 2. La rivelazione nella seconda creazione: le incarnazioni del Verbo; 3. La natura della rivelazione nella seconda creazione: l'uomo Cristo e l'*eikón* del testo sacro; 4. La natura della Sacra Scrittura: *εἰσαγωγή* dei misteri divini; 4.1 La debolezza della realtà creaturale nella rivelazione; 4.2 L'*eikón* del testo sacro ed i silenzi della Scrittura; 4.3 La sacra scrittura *εἰσαγωγή* dei misteri divini; 5. La figura del *διδάσκαλος*; 6. Qualche conclusione: la coerenza con la tradizione alessandrina ed il sorprendente silenzio di Origene; IV. Alcune conclusioni: la rivelazione divina avanzante da silenzio in silenzio.

Introduzione

Tre meditazioni sulla natura del testo sacro

«Lo scopo cui mirava lo Spirito quando illuminava [...] i ministri della verità, profeti e apostoli, riguardava *primariamente gl'ineffabili misteri della condizione umana*»¹. Allo stesso tempo, però, «in considerazione del fatto che le anime non possono attingere la perfezione se non hanno conoscenza profonda ed esatta di Dio (*πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας*), in primo luogo è stata disposta come essenziale la conoscenza di Dio e del suo unigenito»².

Con queste parole il grande Origene già nel III secolo indicava nella rivelazione divina non solo la comunicazione dei misteri soprannaturali concernenti Dio stesso, ma prima e soprattutto la verità più profonda dell'uomo. Il fatto che essa non sia eccepibile se non a partire dalla conoscenza di Dio manifesta all'uomo la natura stessa dell'atto rivelativo. Esso non può limitarsi alla mera "comunicazione" di contenuti - seppur divini - ma coinvolge in ogni suo momento l'identità umana stessa, tanto che - portando alle estreme conseguenze tale assunto - non può esserci rivelazione se non a partire dal parlare di Dio e *simultaneamente* dall'ascoltare dell'uomo. Solo partendo da siffatta concezione si può comprendere il senso dei mezzi rivelativi

1 Prin 4,2,7.

2 Prin 4,2,7.

- suoni, voci, segni e silenzio - che sono veicolo scolarmente differenziato dell'atto rivelativo con il quale Dio parla all'uomo di se stesso e di lui.

Non è difficile riscontrare tracce di tale asserito nella teoria ermeneutica di Origene. Egli - primo tra i cristiani a formulare un trattato sull'interpretazione della Scrittura - è certamente colui che ha più esplicitato tale aspetto all'interno della primitiva tradizione alessandrina. Tuttavia, già prima di lui Clemente - e prima ancora Filone - avevano 'costruito' tale avanzamento permettendo la grande evoluzione del pensiero del più famoso degli alessandrini. Cercheremo in questo percorso di mostrare la continuità di una riflessione che affonda le sue radici nel pensiero precristiano di Filone alessandrino.

La struttura della nostra riflessione sarà *piramidale*. In una ricerca che sottolinea gli elementi comuni alle riflessioni di tre autori tra loro affini e dipendenti sarebbe inutile - e noioso - ribadire i medesimi concetti condivisi dai tre. Laddove ritrovati nelle riflessioni successive, ci limiteremo a menzionarli sottolineando quelle differenze che li distinguono da autore ad autore. Ci aiuterà in tale senso l'incedere della riflessione che passerà dal più sistematico ed esteso Filone, allo scarno ed allusivo Clemente, al vasto e profondo Origene.

I. Filone di Alessandria: la Scrittura come χρησμός dei misteri divini

1. *Il presupposto della rivelazione divina: γνῶθι σαυτὸν (l'ἀνθρώπεια ἀσθένεια)*

1.1 *Infinità divina e finitudine umana: la riflessione sul ποταμὸς*

Una delle più pregnanti immagini simboliche utilizzate da Filone per esprimere l'atto rivelativo è quella del fiume. Se, infatti, l'azione del fluire è simbolo del linguaggio - umano o divino che sia - che

produce effetti in chi lo accoglie³, essa riceve una connotazione particolarmente rilevante quando denota la comunicazione della realtà divina all'uomo⁴.

Le peculiarità di questo flusso sono per il nostro autore apparentemente contrastanti. Se infatti la principale caratteristica del θεϊος λόγος si trova nella sua *continuità* e *perpetuità* - tale che, se esse venissero a mancare, il creato «ne rimarrebbe completamente distrutto»⁵ - allo stesso tempo Filone è consapevole che il creato stesso «non può sopportare la grande abbondanza (πολλήν) del loro flusso continuo (ρύμην ἄφθονον αὐτῶν). Perciò, volendo Dio che noi traiamo beneficio da ciò che ci dona, *proporziona* i doni alla forza (ισχύν) di coloro che li ricevono»⁶. Siffatto discorso rivela simultaneamente l'infinità di Dio e la finitudine umana. Detto in altri termini, nessuna rivelazione - e nessun atto creativo - sarebbe possibile se non nel rispetto di queste due connotazioni che Filone coglie a partire dalla categoria di *misura*:

«È bene però guardare non solo al flusso sempre traboccante (πλημμυροῦντα χειμάρρου) dei suoi benefici (τῶν σῶν εὐεργεσιῶν), ma anche a noi che siamo come campi irrigati; se infatti il flusso eccessivo (περιττὸν τὸ ῥεῦμα) straripa (ἀναχυθείη), il terreno sarà limaccioso e paludoso, invece che fertile. Perché io sia fecondo, bisogna che il flusso sia a mia misura (μεμετρημένης) e non smisurato (οὐκ ἀμέτρου)»⁷.

Tale argomentazione coniugata in chiave cosmologica si attualizza pienamente nel pensiero dell'alessandrino anche in chiave antropologica. Se, l'anima umana, infatti, può essere nutrita solo nel caso in cui la Parola divina si diffonde «senza interruzioni»⁸, allo stesso tempo ciò deve avvenire «non tutta in una volta (ἀθρόως), ma *giorno per giorno*,

3 Cf. per esempio *Somm.* 2,36,238-240.

4 *Somm.* 2,245.

5 *Poster.* 145.

6 *Poster.* 43,145.

7 *Her.* 7,32-33.

8 *LA.* 3,169. Su questo si veda anche *Fug.* 137.

secondo la ragione giornaliera (τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν) (Es 16,4)», in quanto questa «non potrebbe far posto (χωρήσει) alla grande abbondanza (τὸν πολὺν πλοῦτον) delle grazie divine (τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων), perché il loro flusso (τῆ φορᾶ) a mo' di torrente (χειμάρρου τρόπον) la inonderebbe (ἐπικλυσθήσεται)»⁹.

Tali esempi mostrano come la rivelazione divina da parte di Filone non possa essere compresa se non attraverso la *contemporanea* rivelazione di quella «debolezza naturale delle creature»¹⁰, sola condizione per mezzo della quale la rivelazione stessa può raggiungere l'anima umana.

1.2 Incomprensibilità di Dio e delle sue Potenze

Conseguenza, o forse fondamento, di tale presupposto nella riflessione del nostro autore è una prima conclusione che ancora una volta rientra in quello che possiamo considerare il primo dato della rivelazione divina all'uomo: *Dio non può essere compreso*. L'inscindibile legame che Filone postula tra la dimensione dell'essere e quella della conoscenza¹¹, pone l'asserto che l'anima umana, destinataria della rivelazione soprannaturale, non è e non sarà mai capace di contemplare completamente Dio¹².

9 *LA*, 3,162-163.

10 *Deus*, 12,80.

11 Si tratta di quel duplice aspetto - *ontological and epistemological* - che Geljon nel suo articolo sull'infinità di Dio cf. A. C. Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, in *Vigiliae Christianae* 59 (2005) 172), rilevato anche da Berchman, che considera i suddetti come due aspetti della medesima essenza (cf. R. M. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism in transition*, *BJudSt* 69, Chico, California, 1984, 167).

12 Questo significa che quando il testo sacro esprime la visione di Dio da parte di qualche uomo privilegiato, esso deve essere ben compreso nella sua espressione. Così Filone invita a comprendere la visione di Dio da parte di Isacco come una «percezione di se stesso» che Dio stesso invia in compatibilità con ciò che la γενητήν καὶ θνητήν φύσιν (*Praem.* 6,39) può contenere: la prova della

Quest'ultima affermazione introduce il concetto fondamentale che il nostro autore utilizza per inquadrare la rivelazione divina fatta all'uomo: la *mediazione*. Se, infatti, l'atto rivelativo in se stesso mostra simultaneamente all'uomo l'infinità divina¹³ e la finitudine creaturale,

sua esistenza. Oppure, la promessa di Dio a Mosè di *far passare davanti a te tutto il mio splendore* (Es 33,19) si scopre non poter essere garantita nessun essere creato (οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν ἤκόντων) (cf. *Spec.* 1,8,43). Ed infine, il racconto genesiaco del *Signore [che] fu visto (ὤφθη) da Abramo* (Gen 17,1b) non può essere interpretato nel senso di una reale manifestazione di Dio, ma - a causa della limitatezza dell'ἀνθρώπειος νοῦς - solo come la manifestazione di «una delle potenze che gli si affiancano (μῆς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων)» (*Mutat.* 3,15).

- 13 La riflessione sull'infinità di Dio nel pensiero di Filone è piuttosto problematica. Da rilevare su tale argomento le posizioni di H. Guyot (*L'infinité divine depuis Philon le Juif jusque' à Plotin*, Paris, 1906) che sostiene l'introduzione da parte di Filone alessandrino della nozione di infinità di Dio, anche se senza l'uso della parola infinito, ma mediante l'aggettivazione di Dio come ἄπειρος. L'assenza di qualità implicherebbe, dunque, l'assenza di limiti e dunque l'infinità. Tale tesi è stata sostenuta, anche se indirettamente, dal lavoro di Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908 (72) ed in qualche modo anche da Wolfson nel suo *Philo, foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Harvard, 1947, (vol. 2, 94-164). Ad essa si oppone il lavoro di E. Mühlberg (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphisik*, Forschungen zur Kirken- und Dogmengeschichte 15, 1966) che sottolinea l'insufficienza delle argomentazioni di Guyot in quanto l'assenza di qualità non è infatti direttamente riconducibile all'infinità, postulata chiaramente solo con Gregorio di Nissa. Tale visione è infine rigettata da Gejon, che - seppur riconoscendo l'insufficienza dell'argomentazione di Guyot - sostiene l'introduzione da parte di Filone della nozione di infinità divina, riconosciuta nell'aggettivazione di Dio come ἄοριστος ἀπερίγραφος (A. C. Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, 152-178). Tale dibattito, appena accennato, non tocca che marginalmente la nostra indagine, interessata piuttosto alla sproporzione - incommensurabilità - posta dal nostro autore tra la dimensione divina e quella umana. Rispetto ad essa poco influisce la questionata infinità divina, se la realtà divina - seppur nel suo eventuale limite - risulti di gran lunga superiore alla realtà creaturale, tanto da esprimere l'incontenibilità del primo nel secondo.

allora è necessario perché Dio si riveli all'uomo che Egli *si adatti* in qualche modo a tale limite. Prima espressione di tale mediazione¹⁴ sono le Potenze divine¹⁵, realtà che pur mantenendo una connotazio-

14 Tale orientamento generale della riflessione filoniana non è esente da aporie come dimostrano alcuni suoi stessi testi nei quali questa mediazione è esplicitamente negata. Un esempio chiaro è riscontrabile nel *Quod Deus sit immutabilis*: «Dunque non berrebbe da un pozzo l'uomo a cui Dio dona le pure bevande dell'ebbrezza, ora mediante il ministero di un angelo (τοτὲ μὲν διὰ τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων), che egli ha giudicato degno di fare da coppiere, ora persino mediante se stesso (τοτὲ δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ), senza porre nessuno in mezzo tra Lui che dà e l'uomo che riceve (μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τῆς)?» (*Deus*, 34,158). Su questo argomento si veda anche: B. Decharneux, *De l'evidence de l'existence di Dieux et de l'efficacité de ses puissances dans la théologie philonienne*, in C. Levy - L. Pernot (edd), *Dire l'evidence: Philosophie et rhétorique antiques*, Cahiers de philosophie de l' Université de Paris XII, Val de Marne 2, 1997, 312-334; F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, 2008, 82ss.

15 Sull'identità delle Potenze divine gli studiosi dibattono se il filosofo alessandrino abbia pensato queste Potenze come esseri individuali, distinti da Dio e ad Egli subordinati, oppure se queste siano pensabili semplicemente come dei modi di agire di Dio, che, non distinguendosi da lui, hanno la funzione di mediare tra la realtà divina e quella creaturale. Del primo avviso è F. Calabi ("Serafini, Cherubini, Potenze in Filone alessandrino. A proposito di Isaia 6", in *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999), 221-249) e C. Termini che nel suo lavoro (*Le potenze di Dio: studio su dynamis in filone di Alessandria*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 71, Roma, 2000). Tali interpretazioni si collegano a loro volta ad un precedente dibattito sullo statuto delle Potenze divine che ha visto come protagonisti principalmente Wolfson e Brehier e che ha animato la prima metà del secolo scorso. Il primo ha inteso identificare le potenze divine come proprietà di Dio ed i nomi ad esse assegnate come designazioni di queste proprietà. Il secondo, criticava «Heinze (*Die Lehre vom Logos in der Griech. Philosophie*, Oldenburg, 1872) e quanti come lui vedevano nelle Potenze una forma di conciliazione tra panteismo di stampo stoico e trascendenza divina, e di quanti come Drummond (*Philo J. or the Jewish-alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, London, 1888) consideravano le potenze come attributi di Dio non distinti secondo l'essenza, ma in relazione all'imperfezione della nostra conoscenza. Per Brehier tali opinioni sono parzialmente corrette,

ne divina, non si identificano immediatamente con Dio stesso¹⁶. Esse sono distinte a partire dalla loro funzione ed esprimono ancora una volta la rivelazione divina che nell'atto di porsi all'uomo differenzia la natura creata da quella increata: tutto ciò che è puro, semplice, non mescolato, è peculiarità esclusivamente divina ed è incommensurabile - incomprensibile¹⁷ - per la natura creaturale¹⁸.

ma non tengono conto dell'ascesa umana nella conoscenza di Dio e nella sua impossibilità di coglierlo nella sua essenza, ma solo nella sua esistenza» (F. Calabi, "Serafini, Cherubini, Potenze in Filone alessandrino", 232). Anche per quanto concerne questo tema le conclusioni di tale dibattito rimangono piuttosto marginali rispetto alla prospettiva della nostra ricerca. Sia che le Potenze divine siano entità distinte da Dio, sia che si tratti di ruoli di mediazione privi di propria identità, questo non incide che marginalmente sulla nostra indagine.

16 *Deus*. 12,77-78.

17 Lo dimostra non solo l'utilizzo della terminologia già incontrata - come per esempio i termini come *χωρέω* o *περινοέω* che fanno riferimento ad un'impossibilità di *con-prendere* la dimensione divina - ma anche l'aggiunta di nuove categorie che nell'avanzare della rivelazione divina all'uomo non fanno che continuare ad allargare il divario esistente tra le due nature. Ci riferiamo ivi all'opposizione tra *θνητός* e *θεϊός*, tra *γενητός* e *ἀγέννητος* e tra *ἄκρατος/ἀμυγής* e *κεκραμένος*.

18 L'impossibilità assoluta per la natura mortale di contenere le potenze *intra-divine* ricorda molto le argomentazioni filoniane sul rapporto tra finitudine umana e infinità divina. Essa risale ad «influssi non solo platonici, ma anche giudaici, dal momento che le numerose testimonianze rivelano l'esistenza di una problematica sulla trascendenza divina» (A. M. Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna, 1990, 37). Esempio centrale di tali influenze è riassunto dalla concezione filoniana di angeli e demoni: il tentativo di definire queste figure intermedie ha suscitato in ambito filoniano un dibattito sull'utilizzo - più o meno coerente - da parte del filosofo alessandrino di categorie medioplatoniche o giudaiche. Per un primo sguardo su questo dibattito vedi: H. Goodenough, *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven et Londres, 1935, 78-80; H. A. Wolfson, *Philo, Foundations*, op cit, pp. 383-84; V. Nikiprowetzky, *Note sur l'interprétation littérale de la loi et sur l'angéologie chez Philon d'Alexandrie, Études Philoniennes*, Paris, 1966, 133-143; J. Le Moynes, *Les sadducéens, Études bibliques*, Paris, 1972.

1.3 *La prima acquisizione della rivelazione divina: γινῶθι σαυτὸν*

I tanti esempi¹⁹ che il nostro autore pone anche in relazione alla mediazione - ovvero le potenze mescolate - voluta da Dio per rendere possibile la rivelazione all'uomo spingono il lettore alla consapevolezza del proprio limite che dovrebbe condurre il genere umano ad accontentarsi del proprio livello creaturale senza cercare di «ottenere una più perfetta»²⁰ gioia. Prima acquisizione dell'atto rivelativo che Dio realizza nei confronti dell'uomo è dunque per Filone certamente la conoscenza autentica di sé. Se la rivelazione pone come primo momento un allontanamento della purissima realtà divina è evidente che il primo contenuto della rivelazione - che emerge per via di differenza - è la conoscenza delle proprie possibilità e del proprio limite. Trattasi del motto delfico del γινῶθι σαυτὸν che l'alessandrino riporta nel suo commentario biblico, ove nel rileggere il desiderio di Giacobbe di vedere Dio egli invita a «non essere portato via da impulsi e desideri sopra il [proprio] potere (ὑπὲρ δύνάμιν)»²¹.

J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.C. 220*, London, 1977, spec. 173-174; J. Dillon, *Philo doctrine of angels*, in D. Winston – J. Dillon, ed., *Two treatise of Philo of Alexandria: a commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, B. Decharneux, “Anges, démons et Logos dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie”, in J. Ries – H. Limet, ed., *Anges et démons: Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-25 Novembre 1987*, *Homo Religiosus* 14, 1989, 147-175; V. Nikiprowetzky, *Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie. De Gigantibus 6-18*, *Études Philoniennes*, Paris, 1996, 217-242; F. Calabi, “Serafini, Cherubini, potenze in Filone alessandrino”, 221-249; C. Termini, *Le potenze di Dio: studio su dynamis in Filone di Alessandria*.

19 Per un approfondimento dell'argomento rimandiamo alla sezione dedicata a Filone di Alessandria nel nostro volume *I Silenzi delle Scritture*, SEA, Roma, 2012.

20 *Deus*. 12,81.

21 *Spec.* 1,8,43-44.

2. *La rivelazione soprannaturale: linguaggio umano o linguaggio divino?*

2.1 *La manifestazione del linguaggio divino rivela il limite del linguaggio umano: finitudine e composizione*

La consapevolezza del limite umano può essere considerata, così, nel pensiero filoniano come una sorta di introduzione all'atto della rivelazione divina. Essa come osservato, si manifesta mediante la Parola, che però, proprio in relazione al suddetto momento introduttivo, va ben compresa. Se infatti la Parola divina rivela le caratteristiche soprannaturali del parlare di Dio, essa *simultaneamente* rileva - per differenza - le peculiarità umane del linguaggio:

«Dio parla (λαλεῖ) monadi non mescolate (μονάδας μὲν οὖν ἀκράτους), giacché la sua Parola (ὁ λόγος αὐτοῦ) non è affatto una percussione dell'aria, né è mescolata (ἀναμιγνύμενος) con qualcos'altro, bensì incorporea e nuda (ἀσώματός τε καὶ γυμνός), non diversa da una monade (ἀδιαφορῶν μονάδος). Noi invece sentiamo in virtù di una diade (δυάδι)»²².

Oltre alla dimensione di infinità - già osservata - della parola divina, Filone rileva nell'incontro tra i due linguaggi le categorie di monade e diade in relazione a quelle di semplice e composto²³. Com-

22 *Deus*. 18,83.

23 «Il sistema filoniano si mostra con ciò, a tutti i livelli, connesso con la dottrina pitagorica dei principi, che, quando si tratta della trascendenza, potrebbe essere più esattamente quella dell'Antica Accademia: l'originario divino è "Uno", e il cosmo ideale rappresenta una forma derivata di unità, mentre la *hyle* sembra simboleggiata dalla diade divisibile all'infinito, la quale, tuttavia in altro modo, presiede anche alla molteplicità nell'intelligibile. Il piano del sistema mostra in primo luogo tre livelli di esseri: il livello semplice, corrispondente all'Essere Supremo, per sua natura inconoscibile e descrivibile solo in termini di una teologia negativa; il livello conoscibile, che nel Logos accoglie il *kosmos noetòs* delle Idee e dei numeri e, infine, il *kosmos aisthetos* caratterizzato dalla *hyle*. Questi tre livelli stanno fra di loro in un rapporto di paradigma-immagine... e di causa ed effetto» (H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*).

mentando il *Salmo 61* - *una sola volta* (τὸ μὲν γὰρ ἅπαξ) *il Signore ha parlato: io ho sentito queste due cose* (δύο ταῦτα) (*Sal 61,12*) - il nostro autore osserva che «*una sola volta*, infatti, è simile a ciò che non è mescolato (τῷ ἀκράτῳ), giacché il non mescolato è monade e la monade è un non mescolato; *due volte*, invece, è simile a ciò che è mescolato (τῷ κεκραμένῳ), giacché quest'ultimo non è semplice (οὐχ ἀπλοῦν) in quanto ammette sia composizione (σύγκρισιν) che scomposizione (διάκρισιν)»²⁴.

La differenza tra la parola divina e quella umana, consiste nell'unicità - semplicità - della prima che si oppone alla molteplicità - composizione - della seconda. Tale differenza afferisce sempre a quella debolezza umana, presupposto imprescindibile per la comprensione rivelativa di Filone: la parola divina infatti si esprime nei termini di una purezza tale da non poter essere recepita dall'uomo, proprio perché «è impossibile (ἀμήχανον) che la natura mortale (θνητὴν φύσιν) abbia in sé spazio per contenere (χωρῆσαι) le Potenze non mescolate (τὰς γὰρ ἀμιγεῖς)»²⁵. Così tale parola per essere percepita *deve essere* mescolata, esattamente come quelle δυνάμεις κεκραμέναι di cui Dio si serve πρὸς γένεσιν²⁶.

Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie zwischen Platon und Plotinus, Amsterdam, 1964, pp. 275ss citato in Radice, *Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, Rusconi, Milano, 1994, p. 468, nota 27). In modo particolare Mosés sostiene che «cette théorie de la phonation est conforme à ce que nous savons de la psychologie de Crispippe» (Philo Alexandrinus, A. Mosés (cur.), *De Gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*, Cerf, Paris, 1963, 104 nota 2).

²⁴ *Deus*. 18,82.

²⁵ *Deus*. 17,77.

²⁶ Cf. *Deus*. 17,77.

2.2 *Terza differenziazione della parola divina da quella umana:
l'opposizione tra vista e udito*

Siffatta riflessione pone delle difficoltà in merito alla nostra riflessione. Ci chiediamo a questo punto come la rivelazione divina, che possiede intrinsecamente qualità inaccoglibili dall'uomo, possa giungere all'uomo se non mediante il linguaggio umano, unico udibile per la creatura. E contestualmente ci chiediamo quale valore rivelativo possa avere un linguaggio che non può possedere le qualità del linguaggio divino.

A tali domande Filone risponde riflettendo sull'esperienza fondante della teofania sul Sinai (Es 20,18) la quale gli mostra che mentre «la voce umana sia udibile (ἀκουστήν), la voce di Dio davvero visibile (ὄρατήν). Perché? Perché tutte le cose dette da Dio sono non parole ma azioni (οὐ ῥήματα ἐστὶν ἀλλ' ἔργα), giudicate dagli occhi più che dalle orecchie»²⁷. Tale acquisizione innesca nella riflessione dell'alesandrino un dualismo tra la parola vista e quella udita che - *topos biblico*²⁸ - diviene nuova connotazione della differenza tra parola umana e divina²⁹.

27 *Decal.* 46-47.

28 Tale opposizione diviene in Filone un vero e proprio *topos biblico* che identifica e distingue coloro che vedono da coloro che ascoltano la parola: cioè coloro che la intendono correttamente da coloro che ne possono rimanere ingannati (cf. *Fug.* 38,208).

29 Tanto che egli può - sempre su base scritturistica - ormai generalizzare affermando che «ci sono passi in cui la Bibbia distingue (διακρίνει) cose che si possono ascoltare (τὰ ἀκουστὰ) da quelle che si possono vedere (τῶν ὀρατῶν) e pure l'udito (ἀκοήν) dalla vista (ὀράσεως), dicendo in modo assolutamente mirabile: «Voi avete ascoltato la voce delle parole e non avete visto un'immagine, ma piuttosto una voce» (Dt 4,12)» (*Migrat.* 9,48).

La θεοῦ φωνή, il λόγος τοῦ θεοῦ³⁰, è *visibile* in quanto veicola un contenuto che può essere colto solo con la ragione. Un contenuto totalmente spirituale che non si mescola con la dimensione di materialità che è rilevabile dal senso dell'udito³¹: per questo ella manca degli ὀνόματα καὶ ῥήματα, peculiarità esclusiva della dimensione del linguaggio creaturale.

2.3 *Nuova differenziazione del linguaggio umano da quello divino: λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Il νοῦς opposto al linguaggio.*

Tale conclusione allarga ulteriormente la forbice esistente tra linguaggio umano e divino, conducendo all'interno della categoria del linguaggio quella opposizione che l'alessandrino postulava tra la realtà materiale e quella spirituale, quella circoscrivibile e quella non circoscrivibile, in definitiva quella costituita dai τὰ θνητὰ e quella costituita dai τὰ θεῖα. Siffatta opposizione a livello del linguaggio prende le forme di un'opposizione tra il linguaggio espresso e quello interno alla mente: tra il προφορικὸς λόγος ed il λόγος κατὰ διάνοιαν μόνος³²,

30 Filone postula la completa uguaglianza tra la θεοῦ φωνή - o la θεῖα φωνή di *Decal.* 35-36 - ed i λόγοι τοῦ θεοῦ. All'interno della dimensione divina egli non fa dunque distinzione tra il λόγος, la φωνή e il ῥήμα (cf. *Fug.* 25,137-138). Tutte queste realtà, innalzate all'ordine divino, perdono quella connotazione di materialità che hanno nella dimensione cosmica e giungono ad identificare quelle δυνάμεις - che abbiamo visto possono essere nominate in diversi modi - con le quali ὁ τῶν ὄλων πατὴρ διαλέγεται (*Fug.* 13,69).

31 *Migrat.* 9,49-50.

32 In tale opposizione Filone fa esplicita richiesta che «la ragione bandisse e separasse da sé quello che è all'apparenza il suo parente più prossimo, la parola espressa (τὸν προφορικὸν λόγον), perché rimanesse soltanto la parola formulata nel pensiero (ὁ κατὰ διάνοιαν [...] μόνος)» (*Fug.* 17,92). Questa è l'unica soluzione per ripristinare all'interno dell'uomo quella purezza, o indivisibilità, che è propria del solo intelletto, e che sola può permettere una contemplazione del Primo Essere καθαρῶς καὶ ἀμετέλκτως. La medesima opposizione è così

o, più comunemente, tra il λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός³³.

Essa si connota come opposizione tra parola pensata e parola espressa, tra pensiero e linguaggio, tra νοῦς e λόγος, ed è orientata dal nostro autore nella direzione di un'inadeguatezza da parte di quest'ultimo a sostenere qualsiasi attività che l'uomo intenti nei confronti della dimensione divina. Che si tratti dell'atto di contemplazione, o dell'espressione o della semplice preghiera rivolta al divino, il λόγος προφορικός non è in grado di essere un *tramite adeguato* tra le realtà divine e l'uomo.

riproposta in diversi luoghi dell'opera dell'alessandrino, tanto che essa può - a buon diritto - considerarsi un elemento fondamentale per la comprensione del rapporto tra il creato e la dimensione divina nel pensiero di Filone. Per un altro esempio di tale opposizione si veda *Migrat.* 20,117.

- 33 Sull'origine di questa distinzione si vedano gli studi fondamentali di M. Pollenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, Kleine Schriften I*, Hildesheim, 1965, 79-86 (prima edizione del 1939) e M. Mühl, „Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351“, in *ABG* 7 (1962), 7-56. Pollenz afferma l'origine stoica di questa dottrina e la associa con tutta probabilità alla riflessione dell'Accademia del II secolo a.C. Tale opinione è stata accettata da Mühl e successivamente dagli altri studiosi, divenendo così la tradizionale interpretazione della teoria dell'origine dei due λόγοι. Per uno studio più recente su questo problema si veda lo studio di K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker II*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1987 (spec. pp. 582-591) e i seguenti articoli: M. C. Chiesa, „Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens“, in *RIPh* 45 (1991), 301-321; E. Matelli, „ENDIAYETOS e PROFORIKOS LOGOS: Note sulla origine della formula e della nozione“, *Aevum* 66 (1992), 43-70; J.-L. Labarrière, „Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie“, in B. Cassin and Labarrière, edd., *L'animal dans l'antiquité*, Paris, 1997, 259-279; A. Kamesar, „Logos endiathetos and the logos prophorikos in Allegorical interpretation: Phillo and the D-Scolia to Iliad“, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44 (2004), 163-181.

2.4 *Linguaggio umano o divino?*

Tale orientamento di pensiero conduce ad una prima duplice conclusione nell'interpretazione filoniana della rivelazione. Da un lato appare evidente che le impostazioni ontologiche dell'alessandrino incidono enormemente a livello del linguaggio e tendono a condurre verso una sorta di ineffabilità del divino e dunque una certa impossibilità rivelativa³⁴. D'altra parte però non sarebbe possibile una contemplazione se non partendo da qualche realtà creata che possa fare da mediazione per l'uomo.

Così è necessario postulare una mediazione linguistica, che in qualche modo *proporzioni* l'infinità divina alla finitudine umana, accettando che tale mediazione non contenga la purezza - o l'infinità, o la semplicità - del dire divino. Ecco dunque che Dio per parlare con l'uomo utilizza le sue parole, ma anche le parole umane, necessaria mediazione per le creature. Per Filone, in definitiva la rivelazione si realizza quando sono *compresenti* queste due realtà: le parole divine e le parole umane di mediazione. Entrambe però nel rivolgersi all'uomo tendono al silenzio. Le prime perché incontenibili, le seconde perché limitate.

3. *La rivelazione divina mediante il testo sacro*

3.1 *La funzione necessaria della parola umana*

Il silenzio, tuttavia, non è che l'orizzonte del percorso rivelativo filoniano. Punto di ingresso, di contatto, della rivelazione nel mondo

34 La sproporzione tra i τὰ θνητὰ e quei τὰ θεῖα che di gran lunga sopravanzano traboccando la misura del creato pesa grandemente sul microcosmo umano, reso incapace di avvicinarsi al divino mediante la sola parola. L'uomo è in grado di avvicinarsi ad una più adeguata comprensione del divino solamente facendo riferimento alla sua facoltà intellettuale, che ricerca, studia, indaga (φιλοσοφῶ) - più che rappresenta - direttamente la bellezza della realtà dei νοήματα, scavalcando il livello intermedio ed inferiore dei ρήματα.

creaturale è senza dubbio la parola umana. Sua funzione principale è infatti proprio quella di svelare quei pensieri che diversamente rimarrebbero all'interno della nostra mente³⁵.

Filone cerca in vari modi di risolvere questa difficoltà, soprattutto riflettendo su quelle parole divine che il testo biblico afferma essere state udite direttamente dal popolo di Israele durante la teofania. Prima e più semplicistica risoluzione - non risolutiva - è la postulazione di un'azione prodigiosa di Dio stesso che ordina la produzione «nell'aria [di] un suono invisibile (ἤχον ἀόρατον ἐν ἀέρι)»³⁶, composto di sola dimensione noetica, privo di materialità, che miracolosamente viene udito dagli ascoltatori. Una soluzione estemporanea - seppur utilizzata per certi versi altrove dal nostro autore³⁷ - che però lascia irrisolta l'ordinarietà del problema posto: com'è possibile all'uomo, magari a colui che non era presente alla teofania ascoltare le parole di Dio? in che modo possiamo considerare la Sacra Scrittura?

3.2 *La mediazione della scrittura divina: i χρησμοί*

La vera soluzione al problema afferisce alla riflessione intorno alla natura del testo sacro, che il mondo semitico non teme di definire parola di Dio. Così nel *De posteritate Caini*, riflettendo sulla figura di Rebecca, opposta ad Agar in quanto simbolo dell'insegnamento che porta direttamente alla virtù, l'alessandrino fa notare come il vero maestro è colui che commisura il suo insegnamento alla capacità

35 *LA.* 3,40,120.

36 «Un suono invisibile (ἤχον ἀόρατον ἐν ἀέρι), meraviglioso più di tutti gli strumenti (πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον), appropriato ad armonie perfette, non inanimato e neppure composto di corpo ed anima (οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς) come in un vivente, ma anima razionale (ψυχὴν λογικὴν) piena di chiarezza (σαφηνείας) e nitidezza (τρανότητος)» (*Decal.* 32-33).

37 Altro luogo ove il filosofo alessandrino interviene con la categoria della voce divina è la spiegazione di come Dio, Causa Immobile, possa *passeggiare* nel Paradiso non modificando il suo stato ontologico (cf. *QG.* 1,42).

dell'ascoltatore ed al suo grado di ricezione³⁸. Esempio sommo di tale esercizio è l'insegnamento di Dio nei confronti dell'uomo, ovvero la rivelazione divina.

«Non vedi che Dio pronuncia (ἀναφθέγγεται) oracoli (χρησμούς) proporzionati (ἀναλογούντας) non alla grandezza della sua perfezione (τελειότητος), ma sempre, alla varia capacità (δύναμιν) di coloro che vuole beneficiare? Come si potrebbe contenere (τίς ἂν ἐχώρησε) la forza delle Parole di Dio (θεοῦ λόγων) che sono superiori (κρείττωνων) ad ogni capacità uditiva (ἀπάσης ἀκοῆς)?

Questo sembra che con molta verità intendano coloro che dicono a Mosè: *parla tu a noi e non ci parli direttamente Dio affinché non moriamo* (Es 20,19); sapevano di non avere in se stessi nessuno strumento idoneo (ἄξιόχρεων ὄργανον) all'ascolto di Dio, quando egli dà leggi all'assemblea. E infatti se volesse ostentare la sua ricchezza (πλοῦτον), neppure la terra intera, insieme col mare prosciugato potrebbe contenerla (χωρήσαι)»³⁹.

Oggetto della riflessione del filosofo alessandrino sono i χρησμοί, ovvero le Sacre Scritture⁴⁰: ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται⁴¹. Esse sono espressione della *particolare modalità* con la quale Dio può rivolgersi all'uomo senza che questi sia danneggiato dalla sua grandezza. L'argomentazione di Filone, infatti, mantiene chiaramente i

38 Cf. *Poster.* 42,141.

39 *Poster.* 43,143-144.

40 È «indubbio il fatto che il pentateuco abbia all'interno del pensiero dell'alessandrino, uno statuto differente da quello del resto della Bibbia» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 122). «Non a caso Filone trae spunto dai cinque libri di Mosè per la sua esegesi, non perché non conoscesse il resto della Bibbia, ma perché la legislazione mosaica rappresenta per lui il nucleo fondamentale e determinante dell'ebraismo» (K. Reggiani, "Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione", in *SMSR* 25 (2001), 13). Se dunque Filone postula questo ragionamento riduttivo per questi libri della Scrittura, questo sarà *a fortiori* applicabile anche a tutti quegli altri, considerati di inferiore importanza.

41 *Mos.* 2,188.

due livelli di realtà - divino e creaturale - creando allo stesso tempo una realtà intermedia che possa *proporzionare*⁴² la parola divina alla debolezza umana. Così l'ἰσχὺς/πλοῦτος τοῦ θεοῦ è confrontata prima con la capacità umana e poi con quella della terra⁴³.

La medesima riflessione è condotta da Filone mediante un altro simbolo biblico. In un passo del *Legum Allegoriae* accanto alla simbologia del ποταμὸς il filosofo alessandrino utilizza anche quella della manna per sottolineare la necessità della *razione giornaliera* (cf. Es

42 *Latto* del proporzionare viene descritto dunque con l'azione di Dio che allo stesso tempo trattiene (ἐπισχῶν) e dona (ἐπιδίδωσι) i suoi benefici agli uomini. Dona perché il creato non potrebbe sussistere senza la sua parola. Trattiene perché lo stesso non potrebbe sopportare la grande abbondanza di quest'ultima. Perciò il *flusso* dei doni divini - in una simbologia che richiama la figura del ποταμὸς - deve essere ἄφθονος per garantire la sussistenza del creato, ma allo stesso tempo ἀναλογοῦντας per evitarne la completa distruzione.

43 Su tale procedimento si veda A. C. Geljon, "Divine infinity in Gregory of Nysa ad Philo of Alexandria", 152-178. L'autore definisce l'*epistemological principle*, ovvero il riconoscimento che «God adapts the manifestation of himself and his powers to the capacities of the receivers, who do not acquire full knowledge of God» (173). Se, dunque, l'uomo, nella sua impossibilità di accogliere i λόγοι τοῦ θεοῦ, è superato nella facoltà dell'udito, la terra - e insieme il mare prosciugato - è superata nella capacità spaziale di ricevere il πλοῦτος τοῦ θεοῦ. Entrambi i casi sono connotati nel loro limite dal verbo χωρεῖν. In qualsiasi interpretazione si accetti - materiale o intellettuale che sia - il verbo indica una precisa capacità di contenere, accogliere, ricevere secondo una *misura*. Medesima misura che costituisce elemento di immediato riconoscimento del limite che emerge nell'atto stesso della rivelazione. Conferma di ciò è il prosieguo del brano, nel quale Filone seguita ad approfondire la sua argomentazione: «Perciò Dio fa cessare (ἐπισχῶν) sempre i primi doni (χάριτας), prima che coloro a cui essi toccano se ne saziano e insuperbiscano, e li mette in serbo per il futuro, offrendone altri al posto dei precedenti, talora diversi, talora invece identici. Il creato infatti non resta mai privo dei doni di Dio (τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων) - giacché rimarrebbe completamente distrutto - ma non può sopportare la grande abbondanza (πολλήν) del loro flusso continuo (ρύμην ἄφθονον αὐτῶν). Perciò, volendo Dio che noi traiamo beneficio da ciò che ci dona, proporziona i doni alla forza (ισχύν) di coloro che li ricevono» (*Poster.* 43,145).

16,14) di nutrimento che Dio dona al popolo affinché esso non perisca nel deserto⁴⁴.

Ulteriore chiarificazione terminologica e concettuale di tale procedimento argomentativo⁴⁵ è espressa da Filone nel *Quis rerum divinarum heres sit*. Ivi, nel commentare la domanda di Abramo *che cosa mi darai?* (Gen 15,2), dopo essersi soffermato sull'eccedenza delle grazie divine rispetto alla stessa possibilità di accoglierle⁴⁶, questi aggiunge: «perché io sia fecondo, bisogna che il flusso sia a mia misura (μεμετρημένης) e non smisurato (οὐκ ἀμέτρου)»⁴⁷.

44 LA. 3,162-163.

45 Una razione dunque che sia capace di mediare tra la dimensione soprannaturale del τὸν πολὺν πλοῦτον τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων - intesa figurativamente come un flusso traboccante - e la natura dell'anima umana, incapace di χωρεῖν la totalità di questo torrente. La soluzione è nel versetto biblico che si sta commentando: il τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν, contrapposto all'accogliere ἀθρόως, spiega il corretto atteggiamento dell'uomo nei confronti della parola divina. Sull'incedere argomentativo di Filone e sulle problematiche ad esso relative si veda: V. Nikiprowetzky, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1977, 7ss.

46 Her. 7,31.

47 «È bene però guardare non solo al flusso sempre traboccante (πλημμυροῦντα χειμάρρου) dei suoi benefici (τῶν σῶν εὐεργεσιῶν), ma anche a noi che siamo come campi irrigati; se infatti il flusso eccessivo (περιττὸν τὸ ῥεῦμα) straripa (ἀναχυθείη), il terreno sarà limaccioso e paludoso, invece che fertile. Perché io sia fecondo, bisogna che il flusso sia a mia misura (μεμετρημένης) e non smisurato (οὐκ ἀμέτρου)» (Her. 7,32-33). L'accostamento tra l'ἐπιρροή μεμετρημένη e il πλημμυροῦς χειμάρρου - tra il flusso a *misura* dell'uomo e quello che trabocca ogni misura - esprime quella *proporzionalità* necessaria perché l'uomo possa godere dei benefici divini e richiama a quella sapienza divina capace di donare all'uomo quanto ha di bisogno, che nell'opera filoniana sa diventare anche richiesta orante (cf. *Mutat.* 40,231). Oltre che sotto forma di preghiera, il tema della necessità di proporzionare il bene al beneficiario è espresso dal nostro autore anche in relazione alle figure del maestro (cf. *Poster.* 42,141; 44,146) e del medico (*De Posteritate Caini* 42,141-142; *QG.* 2,41).

3.3 *I silenzi della parola della Scrittura*

La proporzionalità analogica del testo sacro è allo stesso tempo, proprio per sua natura, possibilità e limite della parola umana di veicolare la parola divina, tanto che la riflessione su di essa pone la domanda se essa sia parola divina o parola umana. È chiaro infatti che nella riflessione filoniana le realtà dei λόγοι τοῦ θεοῦ e dei χρησμοί - ovvero le Parole di Dio e le parole della Scrittura - non siano pienamente sovrapponibili tra loro. Se infatti è evidente che entrambe le realtà provengono da Dio, è altresì chiaro che mentre le prime sono espressione pura della sua τελειότης, le seconde sono frutto di una *mediazione* che deve tener conto della δύναμις dei destinatari della rivelazione. Una mera opposizione non sarebbe dunque capace di rendere ragione della riflessione filoniana. I χρησμοί sono infatti *simultaneamente* parola divina e parola umana. Proprio per tale simultaneità essi, tuttavia, subiscono nella dimensione divina una perdita di informazioni - se così possiamo definirla - che li orienta verso il silenzio. Un silenzio che tuttavia ha diverse sfumature che potrebbero essere inquadrate - con dei neologismi - nella definizione del *silenzio dell'impossibilità* e del *silenzio del disvelamento*⁴⁸.

3.3.1 *Il silenzio dell'impossibilità: il limite*

In primo luogo il *silenzio dell'impossibilità*. Proprio in quanto mediazione - misurazione di una natura smisurata - la parola della Scrittura non può contenere l'infinita ricchezza della Parola divina. Per questo Filone - anche se rarissimamente nella sua vastissima opera - non manca di sottolineare come il testo sacro manchi di rivelare dei particolari che sarebbero importanti per la sua comprensione allegorica. È il caso della specie di piante non nominate in Gen 21,33⁴⁹, o

48 Per un approfondimento su questa terminologia si veda il già citato nostro contributo: E. Albano, *I Silenzi delle Scritture*, SEA, Roma, 2012.

49 *Plant.* 18,73.

della non specificata benedizione di Noè ai figli (cf. Gen 9,26-27)⁵⁰, o della non menzionata morte di Caino⁵¹, o del segno imposto da Dio a Caino⁵². Tali carenze sono interpretate dal nostro autore in chiave simbolica e all'interno di tale interpretazione questi riesce anche a trarre informazioni sulla natura del testo sacro. È il caso del *Quis rerum divinarum heres sit* ove il nostro autore, nel commentare il significato e la funzione di elementi di culto come l'altare il turibolo e il candelabro, si ritrova ancora di fronte ad un silenzio del testo sacro.

«Vale la pena di considerare (ἄξιον δὲ σκέψασθαι) come mai dell'altare e del turibolo sono espresse le misure (τὰ μέτρα δηλώσας), mentre del candelabro non ci è stato precisato niente (τῆς λυχνίας οὐδὲν ἀνέγραψε). Forse la ragione sta nel fatto che (μήποτε δι' ἐκεῖνο, ὅτι) gli elementi (τὰ μὲν στοιχεῖα) e gli esseri composti e mortali (καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα), dei quali il turibolo e l'altare sono i simboli (σύμβολα), sono misurati (μεμέτρηται) in quanto sono circoscritti (περατωθέντα) dal cielo (ὕπ' οὐρανοῦ) - sempre infatti il contenente è misura del contenuto -, il cielo, invece, di cui è simbolo (σύμβολόν) il candelabro è infinitamente grande (ἄπειρομεγέθης)»⁵³.

La menzione della consueta terminologia che afferisce alla dimensione creaturale e divina di fatto è segno della coniugazione del problema ontologico - e linguistico - anche nell'ambito del testo sacro. In esso - che tenta di esprimere le realtà divine con un linguaggio limitato - si ripropone l'impossibilità di coniugazione del non-misurabile mediante una realtà misurata: mentre infatti il turibolo e l'altare sono simboli degli elementi mortali e composti, il candelabro è simbolo del cielo. I primi sono dunque misurabili, il secondo è ἀπειρομεγέθης, ovvero di una grandezza che è senza limite. Infatti, continua Filone: «esso non è contenuto (περιέχεται) da nessun corpo, [...] Dio è il suo

50 *Sobr.* 13,62.

51 *Fug.* 11,60-61.

52 *Deter.* 48,177-178.

53 *Her.* 227.

confine [...] come l'Essere non è circoscrivibile (ἀπερίληπτον τὸ ὄν), allo stesso modo quello che è da lui delimitato non può essere misurato (οὐ μεμέτρηται) con misure (μέτροις) cui può giungere la nostra mente»⁵⁴.

Emerge qui la vera φύσις del testo sacro che nell'atto rivelativo della realtà divina manifesta simultaneamente la sua misura creaturale⁵⁵. Questi non può andare oltre, in quanto non avrebbe la capacità di descrivere - circoscrivere - con il linguaggio che gli è proprio le realtà superiori: dunque οὐδὲν ἀνέγραψε. Ecco perché dobbiamo parlare di *silenzio dell'impossibilità*.

3.3.2 *Il silenzio del disvelamento: la vera natura del testo sacro*

Accanto a questo ci sembra che la comprensione rivelativa di Filone porti a definire un altro tipo di silenzio: il *silenzio del disvelamento*. Esso può essere considerato come una seconda conseguenza dell'ἄσθένεια della mediazione che il testo sacro costituisce. Il fatto di dover rappresentare la realtà divina in linguaggio umano infatti comporta necessariamente un uso improprio dei termini riferiti al divino⁵⁶. Per questo motivo una corretta interpretazione del testo sacro non può che eliminare «tutto ciò che è creato, mortale, mutevole e profano dalla tua concezione di Dio, l'Increato, e Incorruttibile, Immutabile, Santo e Solo Beato»⁵⁷. Si tratta cioè di bandire il senso

⁵⁴ *Her.* 228-229.

⁵⁵ Così esso scopre di non poter contenere le misure del candelabro che è simbolo del cielo, contenibile solo da Dio. L'incommensurabilità dei τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα con la natura ἀπειρομεγέθους di Dio, qui si riproduce al livello del testo sacro che dunque manifesta di poter contenere - sempre a livello simbolico - esclusivamente quelle realtà che sono misurabili μέτροις εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν. Il suo limite è costituito dalle τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα.

⁵⁶ Cf. *Sacrif.* 30,101.

⁵⁷ *Sacrif.* 30,101.

letterale per affidarsi completamente alla comprensione allegorica delle Scritture unica capace di non farsi ingannare dalla debolezza creaturale del linguaggio⁵⁸. Il procedimento allegorico costituisce dunque quel metodo che permette di leggere il testo sacro κατὰ τὸ ἀνάλογον⁵⁹, di scavare «nella vera natura delle cose»⁶⁰, di contemplare l'invisibile attraverso il visibile⁶¹, in quel procedimento ermeneutico e spirituale che Filone definisce *migrazione*.

Tale procedimento mette in luce la vera natura del testo sacro: il simbolo. Se infatti il limite del linguaggio umano costituisce una vera e propria impossibilità di contenere quella parola divina che per sua natura è non-circosccrivibile dalla dimensione creaturale, l'unica soluzione per superare questo doloroso *impasse* è una migrazione anche dalla parola profetica, che assume un ruolo fondamentale, anche se provvisorio, nel progressivo avvicinarsi dell'uomo al divino⁶².

La funzione della parola ispirata è quella di un aiuto per approssimarsi πρὸς ἀλήθειαν, senza poter coincidere con essa. Piuttosto, essa è contrapposta alla verità come l'ombra ai corpi o come la copia al modello. Essa è chiamata al difficile compito di mostrare (δηλοῖν) - o meglio interpretare (διερμηνεύειν) - una realtà che rimarrà sempre

58 *Poster.* 2,7. Accanto a questa posizione preminente, ci limitiamo - senza voler approfondire più di tanto l'argomento - ad osservare che la posizione del nostro autore in merito a questo tema non è sempre così radicale. In diversi punti della sua opera infatti questi mostra di apprezzare anche la dimensione letterale dell'esegesi, sia per la completezza della lettura biblica che deve essere rapportata al corpo e all'anima (cf. *Migrat.* 16,42-43), sia in quanto è sempre necessario accogliere i beni sensibili insieme a quelli intellegibili (cf. *Migrat.* 18,101) ed anche perché la vera migrazione per giungere allo spirituale non può che partire dal corporeo.

59 Cf. *Somm.* 1,32,188.

60 *Fug.* 20,108.

61 *Contempl.* 78.

62 *Migrat.* 2,12.

radicalmente differente da essa. La sua opera di *traduzione*⁶³ implica *sempre* uno svilimento della forma e dei contenuti di quella parola divina che rispetto al linguaggio umano mantiene la medesima distanza esistente tra essere e apparire⁶⁴. E poiché l'essere non è dicibile in modo proprio - e tantomeno mediante realtà che sono solo sua pallida copia - allora è chiaro che non bisogna fare affidamento al testo in maniera impropria alla sua natura. Da tale concezione - in polemica con i letteralisti - Filone sostiene che non bisogna «fermarsi a questo livello di esegesi [letterale], ma trascenderlo nella prospettiva di una interpretazione allegorica, riconoscendo che le parole dei testi sacri sono come certe ombre dei corpi, ossia espressioni di ciò che sussiste in verità»⁶⁵.

63 Su questo Cazeaux afferma che *la Scrittura traduce una realtà trascendente* (583): «L'unique Parole serait ineffable, et dans la meilleure hypothèse de communication, réduite à un Mot, un seul. L'Écriture sacrée en est l'image multipliée et par miséricorde dispersée. Dans Philon, la fixité relative des constellations et la structure assez ferme des *types* concourent à donner une règle pour traduire la variation infinie de l'Écriture. Le Texte est *divers* afin de distribuer aux yeux mortels la lumière diffuse de l'Un, invisible par excès d'unité; le commentaire du Texte, Philon, est relativement unifié pour que le Texte soit perçu» (J. Cazeaux, *La trame et la chaîne; ou, Les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1983, 505). Dello stesso parere è Francesca Calabi che sostiene che «la parola di Dio è parola, è essenza della realtà, struttura del mondo, parola efficace, norma, legge agli uomini. La Legge è, cioè, un tutto unico che riguarda tutte le sfere del reale, ma come si traduce la parola divina in ambito umano? Come si può applicare la parola che è norma? Come capire con categorie umane il linguaggio di Dio? Come esprimerlo? *Si tratta di un problema di traduzione*» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Ferrara, 1998, 145).

64 Per cui anche il concetto di rappresentazione in Filone tende verso una degradazione delle realtà rappresentate che sono solo ombra dei loro modelli. Per una molteplice e differenziata testimonianza di ciò vedi anche: *LA*. 1,11,30; *Deus*. 9,43; *Deus*. 11,55; *Mutat.* 34,183; *Ebr.* 33,133; *Poster.* 5,14; *Poster.* 6,20, *Confus.* 28,138.

65 *Confus.* 38,190.

La *natura simbolica* del testo sacro dunque è allo stesso tempo conseguenza dell'ἀσθένεια creaturale che si manifesta nella rivelazione - per cui è impossibile comprendere letteralmente la scrittura sacra per giungere ai suoi contenuti divini⁶⁶ - ma anche geniale soluzione ad essa nella misura in cui la parola umana ispirata diviene ponte - *porta d'accesso*⁶⁷ - tra la realtà umana e quella divina.

4. *La rivelazione divina nel νόμος ἔμψυχος*

4.1 *Tra il linguaggio e la Scrittura: la figura degli intermediari divini*

Se la rivelazione divina terminasse con la parola ispirata il suo destino sarebbe irrimediabilmente il silenzio. Un silenzio differenziato - di *impossibilità* o di *disvelamento* come lo abbiamo definito - ma pur sempre un silenzio. Invece termine della rivelazione non è il linguaggio creaturale, tanto meno la Scrittura, ma l'anima dell'uomo. Ne è dimostrazione la figura dei *profeti*, intermediari divini che permettono la traduzione delle parole di Dio - percepibili solo con l'anima - in parole umane. La funzione propria del προφορικὸν λόγον è infatti quella di esprimere in suono articolato i τὰ ἐνθυμήματα. Il risuonare, il parlare, sono condizioni imprescindibili affinché l'uomo, nella sua costituzione composita, possa ascoltare con il proprio ὄργανον quelle realtà spirituali, impossibili da percepire nella loro assoluta semplicità, purezza, intelligibilità. L'intelletto umano da solo, infatti, non sarebbe capace di esprimere - comunicare - i propri pensieri «finché il suono (ἡχη) prodotto dalla lingua (διὰ γλώττης) e dagli altri orga-

66 Filone esprime sinteticamente questo pensiero mediante la necessità di «intendere in senso metaforico (τροπικώτερον) ciò che si trova nei libri in cui Mosè si fa interprete di Dio, dal momento che la rappresentazione (φαντασία) contenuta immediatamente nelle parole si scosta molto dal vero (πολὺ τἀληθοῦς ἀπαδόουσης)» (*Poster.* 1,1).

67 Cf. *Somm.* 1,32,188.

ni vocali (τῶν ἄλλων φωνητηρίων ὀργάνων), a guisa di levatrice, non accolga i pensieri e non li porti alla luce»⁶⁸. Come dunque l'intelletto umano ha bisogno che il linguaggio sia «interprete (ἑρμηνεύς) di ciò che la mente ha deciso nel suo intimo», così «anche il profeta [e vate] (προφήτης καὶ θεοπρόπος) è interprete⁶⁹ di quei vaticini inaccessibili (ἀδύτων) e invisibili (ἀοράτων) che la mente non cessa mai di esprimere (χρησιμοδοῦσα)»⁷⁰. Emergono in questa complessa traduzione del

68 *Deter.* 34,127-128. Per il nostro autore è dunque la voce che permette il venire alla luce - e dunque la conoscenza - di quelle realtà che finché restano nella mente, rimangono ἐν ἀοράτῳ χωρίῳ (*Deter.* 34,128), in quanto «funzione specifica del discorso (ἴδιον δὲ λόγου) è quella di parlare (τὸ λέγειν), ed in questo si impegna per una certa inclinazione e parentela naturale (φυσικῆ τιμὴ σπεύδει)» (*Deter.* 35,129). Ciò conferma che la natura del linguaggio è quella di essere sostegno all'elemento spirituale, di interpretarlo e palesarlo all'esterno: «fonte delle parole (πηγὴ γὰρ λόγων) è infatti l'intelligenza, e bocca dell'intelligenza (στόμιον αὐτῆς) è il linguaggio, perché è da questo che tutti i pensieri (τὰ ἐνθυμήματα πάντα), come rivi da una fonte (καθάπερ νάματα ἀπὸ πηγῆς), sgorgano e si riversano fuori allo scoperto» (*Deter.* 12,40).

69 Tale funzione di *interprete* comprende dunque due aspetti della relazione tra i λόγοι τοῦ θεοῦ e le parole della Scrittura: in primo luogo l'interpretazione - la traduzione - delle realtà divine in parole umane. In secondo luogo la manifestazione di esse in un linguaggio che con la sua parte di materialità le renda percepibili all'uomo, essere composto.

70 *Deter.* 12,40. In altri termini la mediazione del profeta permette all'uomo di ricevere quelle parole di Dio che sono invisibili, impenetrabili ed interni per loro natura: «non avere alcun timore dunque: a un mio cenno, tutto si articolerà (ἀρθρωθήσεται) e procederà verso una giusta misura (πρὸς τὸ μέτριον), cosicché nulla impedirà che il fiotto delle parole (τὸ τῶν λόγων νᾶμα) scorra (ρεῖν) rapido e fluente da una fonte pura. Se ci sarà bisogno di un interprete (ἑρμηνέως), avrai tuo fratello come voce (στόμα) al tuo servizio: egli riferirà (ἀπαγγέλλῃ) le tue parole (τὰ ἀπὸ σοῦ) al popolo e tu a lui le parole divine (τὰ θεῖα)» (*Mos.* 1,84). Commentando tale brano Calabi scrive: «A questo stadio, dunque Mosè non ha ancora tradotto in linguaggio empirico ciò che è noetico. Solo nel rapporto con Aronne, sua voce ed interprete, si ha il passaggio dal pensiero alla parola espressa. E il linguaggio è l'interprete di ciò che la mente ha deciso nel suo intimo. La voce è come una luce che illumina i pensieri nascosti nella mente e

divino in umano le figure di Mosé ed Aronne che il nostro autore utilizza introducendo la virtù di ispirazione⁷¹.

4.2 *Il progressivo superamento del linguaggio*

Non ci sembrerà strano a questo punto del nostro percorso osservare che questa traduzione del linguaggio divino in termini umani produca una inevitabile degradazione del primo. Poco importa se tale degradazione avvenga nel suo τὸ λέγειν o prima ancora nel τὸ ἀρθρόειν. Quello che è determinante è osservare che quando i λόγοι τοῦ θεοῦ, visti e non uditi per mezzo di una particolare grazia divina, sono espressi in linguaggio umano - e diventano dunque χρησμοί -

il discorso palesa i pensieri: linguaggio come suono che articola il pensiero» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 40).

71 Sono diversi i passi in cui Filone manifesta questo pensiero. Ne proponiamo uno tratto dal *De migratione Abrahami*, dove il nostro autore si sofferma a spiegare la funzione del linguaggio in relazione alle figure di Mosé e Aronne: «Quando dunque l'intelletto (ὁ νοῦς) indaga sulle verità incorporee attinenti a Dio, Guida suprema, non ha bisogno di nessun altro mezzo per contemplarle (οὐδενὸς ἑτέρου προσδεῖται πρὸς τὴν θεωρίαν), perché proprio la mente è l'occhio che sa cogliere le realtà intellegibili (τῶν νοητῶν). Ma quando tratta degli esseri sensibili [...] egli avrà bisogno sia dell'arte retorica sia della sua efficacia (τῆς περὶ λόγους τέχνης ὁμοῦ καὶ δυνάμεως). Per questo motivo gli è ordinato di condurre con sé Aronne il discorso proferito (τὸν προφορικὸν λόγον) [...]: della mente è proprio il comprendere (τὸ καταλαμβάνειν) del linguaggio proferito il parlare (τὸ λαλεῖν). È detto pure: *Egli parlerà per te*. L'intelletto, non potendo estrarre le cose che serba in sé, si serve direttamente del linguaggio come interprete, per esprimere i contenuti di pensiero che ha impressi (πρὸς τὴν ὄν πέπονθε δήλωσιν). Afferma ancora la Scrittura: *Egli stesso verrà ad incontrarti*. In realtà, quando il linguaggio incontra il pensiero e applica loro i nomi e i predicati (ρήματα καὶ ὀνόματα προστιθεῖς), incide sul materiale grezzo (χαράττει τὰ ἄσημα), lasciandogli come un'impronta (ὡς ἐπίσημα ποιεῖν)» (*Migrat.* 14,77-79). Così, «il *nous* ha bisogno del logos (linguaggio) come Mosé ha bisogno di Aronne, come il *nous* ispirato ha bisogno del profeta e come il *nous* ha bisogno della bocca» (R. Radice, *La migrazione di Abramo*, nota 25 in Id., *Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, 768).

essi passano dalla loro unità⁷² a quella molteplicità che, se da un lato permette ai presenti di riceverla⁷³ - essendo quest'ultima caratteristica *dell'intero nostro essere composto*⁷⁴ -, dall'altro ne impoverisce i contenuti. Questo comporta evidentemente l'assunto che l'animo umano sia più capace di ricevere le realtà divine di quanto non sia capace di esprimerle con il suo linguaggio.

Tale assunto, acquisito mediante l'osservazione della figura dei profeti, vale esattamente per ogni uomo. Proprio per questo il nostro autore postula per ogni uomo un percorso che, pur partendo dalla parola della Scrittura, debba progressivamente allontanarsene per migrare dalla dimensione spirituale mescolata con la materialità a quella pura che è propria di Dio stesso. Se dunque il linguaggio umano è

72 Cf. *Deus*. 18,83.

73 Cf. *Deus*. 18,84.

74 Cf. *Deter.* 34,126-127. In tal senso Cazeaux interpreta il tema dell'unità e molteplicità della Bibbia in relazione al concetto di *ridondanza*, anche se la sua riflessione non ci aiuta molto a spiegare le conseguenze della traduzione del contenuto noetico divino - caratterizzato dall'unità - nel linguaggio umano, caratterizzato dalla molteplicità: «È a metà strada tra il sistema e la pura discontinuità: diversamente detto è l'“inganno profetico”. Una sola ed unica parola che è pronunciata, ma sparsa in echi divergenti. Il cuore attento e puro lo intende, una sua propria diversità, ne scongiura la ridondanza relativa. Cioè la frase: “Abramo si informò dicendo a Dio: Padre che mi donerai?”, tratto dalla Genesi; questa dona al trattato filoniano *Quis haeres* il suo punto di partenza. Questa contiene un valore, semplice, totale, ma che necessita per essere percepita, non più di un'analisi profonda, concettuale, ma di una moltitudine di altre frasi, improntate per esempio all'Esodo: allora la sua semplicità apparente eviterà di essere disprezzata o, cosa che è più grave, si rivolgerà contro la verità. Questo principio, il più profondo, il più costante di tutti i procedimenti di Filone, suppone a sua volta che la Scrittura non sia che ripetizione, ritorno, rimbalzo di una sola Parola: ridondanza» (J. Cazeaux, *La trame et la chaîne; ou, Les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1983, 505).

una realtà intermedia tra la dimensione sensibile e quella intellegibile⁷⁵ - ed è dunque è una delle componenti della «parte irrazionale dell'anima»⁷⁶ - è necessario abbandonare tale dimensione in analogia con il comando rivolto ad Abramo di abbandonare *la terra, la parentela e la casa di suo padre* (Gen 12,1)⁷⁷.

In tal senso non dimentichiamo che la motivazione profonda della necessità di abbandonare il linguaggio è la sua appartenenza ai τὰ θνητὰ. Proprio perché la parola ispirata porta in sé il continuo conflitto tra la *rappresentabilità* simbolica dei τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα e la *irrappresentabilità* dei simboli di misura ἀπειρομεγέθης⁷⁸, essa deve essere sostituita dall'atto contemplativo

75 In tal senso Filone parla di tre misure del reale: «Infatti in noi, a quanto appare, ci sono tre misure (τρία μέτρα): la sensazione (αἴσθησις), il linguaggio (λόγος), l'intelletto (νοῦς) - la sensazione per le cose sensibili (αἰσθητῶν), la parola per i nomi (ὀνομάτων), i verbi (ῥημάτων) e le altre parti del discorso (τῶν λεγομένων), l'intelletto per le cose intellegibili (νοητῶν)» (*Congr.* 18,100). Su questo Nikiprowetzky scrive: «Frère de la pensée, le langage est une puissance de l'âme intermédiaire entre la raison, sa source, et la faculté sensible» (V. Nikiprowetzky, „Thèmes et traditions de la lumière chez Philon d'Alexandrie”, in *SPhA* 1 (1989), 20). Per approfondire questo tema rimandiamo al già citato E. Albano, *I silenzi delle Scritture*, SEA, Roma, 2014.

76 *Deter.* 46,168. In quanto ha a che fare con la dimensione di materialità attraverso «vista, udito, olfatto, gusto, tatto, parola, istinto procreativo» (*Deter.* 46,168). Su questo Filone è più chiaro nel *De Agricultura* 7,30-31.

77 *Deter.* 44,159.

78 Su questo Nikiprowetzky scrive: «même lorsqu'il est parfaitement purifié, le langage correspond à un degré relativement inférieur de la connaissance. Au-dessus du stade verbal et auditif se situe le stade visuel des spectateurs de la science» (20). Riproponendo l'opposizione tra vista e udito questi distingue 3 livelli di comprensione del divino. In primo luogo «le sens de l'ouïe est très inférieur à la vision». In secondo luogo «l'oreille de l'âme, intermédiaire entre l'ouïe proprement dite et la vision physique ou spirituelle. L'oreille de l'âme voit le paroles proférées au lieu de les entendre. Mais l'audition spirituelle, à différence de la vision de l'âme, intéresse particulièrement la volonté» In ultima istanza, infine, «le sens royal est la vue. La théorie de la vision que l'on

che può realizzarsi solo se se si verificano quelle tre condizioni che il filosofo alessandrino spesso ribadisce nel suo pensiero: la rescissione dei legami tra corpo e anima - per rendere quest'ultima libera dai desideri del primo - il respingimento dell'irrazionalità, ed infine:

«se la ragione bandisse e separasse da sé quello che è all'apparenza il suo parente più prossimo, la parola espressa (τὸν προφορικὸν λόγον), perché rimanesse soltanto la parola formulata nel pensiero (ὁ κατὰ διάνοιαν [...] μόνος), distaccata dal corpo, distaccata dalla sensazione, distaccata dall'emissione della parola percepibile al suono (γεγωνοῦ λόγου προφορᾶς). La ragione, lasciata a se stessa (ἀπολειφθεὶς γάρ, τῇ κατὰ τὴν μόνωσιν διαίτη), vivrà una vita conformata alla solitudine e si dedicherà all'Essere unico, in tutta la sua purezza (καθαρῶς) e senza essere distratta da altro (ἀμεθέλκτως)»⁷⁹.

Filone vede la possibilità della ragione di occuparsi καθαρῶς καὶ ἀμεθέλκτως dell'unico Essere nell'esercizio della sua solitudine, nella condizione *assoluta*⁸⁰ dell'anima umana rispetto al corpo e a tutto ciò che ad esso afferisce, compreso il linguaggio⁸¹. Per cui la migrazione

rencontre dans les diverses exégèses de Philon est naturellement grecque et, pour préciser encore davantage, platonicienne. On trouve toutefois certains textes dans lesquels Philon semble plus proche des Stoïciennes que de Platon» (V. Nikiprowetzky, „Thèmes et traditions de la lumière chez Philon d'Alexandrie”, 21).

79 *Fug.* 17,92.

80 *Fug.* 14,71.

81 Per questo il fatto che Mosè sia definito *ἄλογος* (Es 6,12), non si riferisce alla sua incapacità 'umana' di parlare, ma alla sua scelta di non «avvalersi del linguaggio prodotto dagli organi vocali (διὰ τοῦ φωνητηρίου ὀργάνου), ma che solo nella propria mente (μόνη [...] διανοία) accoglie i segni e le impronte degli insegnamenti della vera Sapienza (σημειούμενος καὶ ἐνσφραγισόμενος τὰ τῆς ἀληθοῦς σοφίας), la quale è proprio l'antitesi della falsa sofisticheria». Tale affermazione conduce ad un progressivo ma netto rifiuto del linguaggio parlato, a causa della sua inferiorità. Su questo Francesca Calabi scrive: «Di fronte alla richiesta di Dio di farsi interprete delle sue parole presso il popolo, di spiegare cioè, al popolo la via da seguire, Mosè (secondo quanto detto in Es 4,10ss)

umana si staglia come un movimento che ha inizio nella dimensione del linguaggio, ma ben presto è chiamato a staccarsene per giungere alla diretta contemplazione delle realtà divine.

4.3 *La persona dei ἔμψυχοι νόμοι*

Il progressivo distacco dal linguaggio nella migrazione postula un movimento che implica l'assoluta impossibilità di traduzione delle realtà divine in linguaggio umano fin'anche per i profeti⁸², ma allo stes-

cerca di sfuggire all'incarico adducendo la sua *aphonia*, la sua incapacità di parlare, la sua incapacità di dare suono alla parola di Dio. Dacché questo è il problema nel contesto: quello di materializzare la parola divina, di darle voce, fruire di bocca, lingua, gola, corde vocale, per articolare in suoni sensibili ciò che sensibile non è. [...] Qui, allora, Mosè è interprete nel senso di tramite alla parola. La parola di Dio in questo contesto necessita di un mediatore che la riporti. Troppo grande è lo iato tra la parola divina e la parola umana: di qui la *aphonia* che può essere superata solo per precisa volontà divina con l'intervento di interpreti. Non a caso la parola di Dio più volte è detta *chresmos*, oracolo, termine che lascia intravedere la mediazione di chi trasmette e interpreta l'oracolo» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 28). Su quest'ultima affermazione, proprio per quanto affermato fin'ora, più che identificare parola di Dio e *chresmos*, pensiamo sia più proprio parlare di quest'ultimo come mediazione umana dell'indicibile parola divina.

- 82 Filone esprime diverse volte tale impossibilità. Per esempio nel *Quis rerum divinarum haeres sit* sostiene: «e la sua audacia (τόλμημα) era davvero grande, volendo rappresentare i corpi con le ombre (διὰ σκιῶν μοι σώματα) e le realtà incorporee per mezzo delle parole (διὰ ῥημάτων πράγματα): cose queste impossibili. E quantunque vacillasse, non smetteva di parlare e versava un fiume di parole (κοινότητι τῶν ὀνομάτων), inadatte nella loro ambiguità, a ridare con chiara espressione (ἐμφάσει τρανῆ) le particolarità proprie degli oggetti (τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων)» (*Her.* 14,72). Per Filone fin'anche un'anima dotata di ispirazione profetica, pur giungendo alla conoscenza delle realtà divine, sperimenta la sua incapacità a trasmetterle degnamente in forma di parole. L'impossibilità di rappresentare queste ultime adeguatamente διὰ ῥημάτων πράγματα dipende dal fatto che le parole umane non hanno la capacità di *far rivivere* gli oggetti, non hanno la possibilità di riprodurre le τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων. Chi volesse compiere tale rappresentazione sarebbe paragonabile ad un ἄφρων καὶ

so tempo la possibilità che queste siano accolte dall'anima umana⁸³.

Se anche qui appare la consueta impossibilità che una legge ἀψευδής ed ἄφθαρτος possa essere predicata nel λόγος προφορικός⁸⁴, allo stesso tempo Filone ammette che essa possa essere stampata da Dio stesso nella mente immortale dell'uomo. Detto in altri termini: in un passaggio che non coinvolge alcuna dimensione di materialità il filosofo alessandrino postula una rivelazione che si trasmette tra due realtà - quali le potenze divine ed l'intelletto umano - entrambe immortali e dunque incorruttibili. *Dalla* natura immortale *all'* intelletto immortale. Mediante tale incorruttibilità la legge divina si ritrova a coincidere con quella perfetta legge razionale che vive all'interno degli uomini che la incarnano perfettamente. Essi stessi così diventano dei νόμοι ἔμψυχοι, leggi viventi:

«Ciò si realizza quando l'intelletto, seguendo la strada della virtù, si muove sulle orme della retta ragione (κατ' ἴχνοσ ὀρθοῦ λόγου) e segue Dio, ricordandosi dei suoi comandamenti e mettendoli in pratica tutti, sempre e dovunque, nelle azioni e nei pensieri. Egli *infatti partì come il Signore gli aveva detto* (Gen 12,4). Questo significa: come Dio parla - e Dio parla in modo sublime e ammirevole -, l'uomo virtuoso compie ogni azione guidando la sua vita su una via irreprensibile, sicché le azioni del sapiente fanno tutt'uno con le Parole di Dio (ὥστε τὰ ἔργα τοῦ σοφοῦ λόγων ἀδιαφορεῖν θεῶν). Altrove si dice: *Abramo mise in pratica tutta la mia legge* (Gen 26,5)»⁸⁵.

νήπιος παῖσ, una persona ostinata fino alla follia o un principiante inesperto.

83 *Prob.* 7,46.

84 Questo perché, lo ricordiamo, il linguaggio per Filone è per sua definizione ψευδής (*Fug.* 38,208) - tanto che lo stesso Mosè vuole evitarlo per questo motivo (Cf. *Ebr.* 16,70) - e per la sua ormai nota incapacità di tradurre pienamente le φύσεις ἀφθάρται (*Mutat.* 14). Questo si applica anche per la γραφή - scritta su pergamena o incisa su colonne che sia - e dunque per quei χρησμοί che ne sono una forma.

85 *Migrat.* 23,128-129. Filone conferma il suo pensiero affermando: «La Legge non è nient'altro che la parola divina (νόμοσ δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγοσ θεῖοσ) che ordina

La sorprendente coincidenza tra le parole divine e le azioni del saggio apre la rivelazione divina alla possibilità di una piena comunicazione con la creatura umana. Questo significa che le azioni, più delle parole⁸⁶, diventano espressione piena e visibile di quella legge divina che coincide perfettamente con il λόγος θεῖος. La rivelazione si realizza dunque in pienezza solo quando avviene *dentro* l'uomo. Solo in questo caso, infatti, essa riesce a conservare quella purezza e trasparenza tale da rendere possibile l'identità tra il νόμος - ovvero ὁ ὀρθὸς λόγος -, i τοῦ θεοῦ λόγοι ed infine i πράξεις τοῦ σοφοῦ. Siffatta rivelazione si realizza sia *da Dio* all'uomo - mediante l'accettazione e la messa in pratica della retta ragione - sia *dall'uomo* all'altro uomo attraverso quelle azioni che possono essere a pieno diritto identificate con i τοῦ θεοῦ λόγοι. Tale possibilità, non è coniugata dal nostro autore allo stesso modo per ogni uomo, ma rispetta il volere di Dio che ha scelto degli uomini particolari per poter attuare la sua rivelazione. Il più eccellente di questi uomini è, come spesso sottolineato, Mosè⁸⁷.

ciò che si deve fare e vieta ciò che non si deve fare, come dimostra la Sacra Scrittura quando dice: *egli prese dalle sue parole la Legge* (Dt 33,3-4). Se dunque la parola è la legge divina (εἰ τοίνυν λόγος μὲν ἐστὶ θεῖος ὁ νόμος), quando l'uomo virtuoso *mette in pratica* la Legge, *mette in pratica* fino in fondo anche la parola: ecco perché, come si è detto, le parole di Dio sono le azioni del saggio (τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους πράξεις εἶναι τοῦ σοφοῦ)» (*Migrat.* 23,130).

86 Argomentazione già incontrata in *Decal.* 47.

87 «E forse Mosè, dal momento che sarebbe dovuto divenire legislatore (νομοθέτης), molto prima divenne legge vivente e dotata di ragione (νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικός), grazie alla provvidenza divina (θεία προνοία) che lo aveva scelto, a sua insaputa, per farne un legislatore» (*Mos.* 1,162). Su questo Calabi scrive: «I patriarchi, legge vivente, incarnano la legge, ma gli altri uomini, anche virtuosi e sapienti, non hanno un rapporto diretto con essa. Salvo Mosè. Mosè re, legislatore e profeta è anche interprete. Da un lato è colui che riceve la legge di Dio e la trasmette al popolo, da un altro, nei casi dubbi di applicazione, interroga Dio e ne riceve direttive, dall'altro, infine, come guida del popolo, individua le modalità e le forme in cui la Legge troverà espressione» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 16-17).

La riflessione filoniana conduce inevitabilmente alla comparazione della rivelazione nei suoi diversi stadi⁸⁸. Tra questi spiccano quelli afferenti agli oracoli divini e all'anima dell'uomo. È evidente che la riflessione del nostro autore conduca ad una superiorità della seconda sui primi. Questo non sembra dovuto al riflesso della polemica platonica tra oralità e scrittura⁸⁹, quanto alla considerazione del testo scritto come memoria del passato⁹⁰ e dell'anima umana come santuario di Dio⁹¹.

5. *Qualche conclusione: la rivelazione tendente al silenzio*

Anche se sommariamente tratteggiato l'itinerario afferente alla rivelazione divina sembra far intravedere nell'interpretazione filoniana una vera e propria tendenza al silenzio. Punto di partenza per la comprensione della rivelazione è per il nostro autore la differenza ontologica tra le realtà terrestri e quelle celesti che immediatamente si rende manifesta nell'atto di parlare di Dio. Primo effetto della rive-

88 La scalarità delle leggi divine è più volte attestata nel pensiero di Filone. Su questo si veda per esempio *Abr.* 3-5.

89 Nell'opera filoniana infatti il linguaggio prende indifferentemente la forma della φωνή e della γραφή e viene distinto solo sulla base dell'opposizione tra il λόγος ἐνδιάθετος e il λόγος προφορικός. Per questo anche se il nostro autore conosceva la problematica sviluppata nel *Fedro* e nella *Lettera VII* di Platone, come dimostrano diversi studi, egli non volle assumerla nel suo sistema filosofico.

90 Gli ὑπομνήματα della vita degli antichi - che in *Abr.* 5, vengono identificati con la fase della *promulgazione* della legge - sono quelle stesse parole della Scrittura che, descrivendo impropriamente il nome di Dio nel tempo, costituiscono «un nome evocativo (μνημόσυνον), ossia non sussistente fuori dalla memoria e dal pensiero (οὐ τὸ πέρα μνήμης καὶ νοήσεως ἰστάμενον), per le generazioni (γενεαῖς) (Es 3,15), non per le nature ingenerate (οὐ φύσεσιν ἀγενήτοις)» (*Mutat.* 11-12), o ancora quel «breve ricordo (ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως) [attraverso il quale] l'invisibile possa essere contemplato attraverso il visibile» (*Contempl.* 78).

91 *Somn.* 1,37,215. Su questo si veda anche *Poster.* 2,5; *Somn.* 2,37,247 e *QG.* 1,11.

lazione è la conoscenza da parte dell'uomo di se stesso e soprattutto della sua ἀσθένεια. Filone la manifesta mediante i concetti di μήτρον, δυάς, μίξις, σύγκρισις, διάκρισις, σώμα. Essi sono poi declinati in una grande quantità di aggettivi - tra i quali per esempio συγκρίματος, κεκραμένος, προφορικὸς, γραφός - che sono connotanti la categoria del mondo creato. La categoria, cioè, riconducibile a coloro che entrano εἰς τὴν θνητὴν γένεσιν⁹² e dunque appartengono ai τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα⁹³. Dio parla e l'uomo comprende subito la differenza ontologica tra la realtà umana e divina.

Primo momento di questa dinamica rivelativa afferisce alla parola divina. L'uomo scopre che tale parola - che è ἀναμιγνύμενος, ἀσώματος, γυμνός, ἀδιαφορῶν μονάδος, ἀπλοῦς, ὁρατῆς - non è come la parola umana che invece ha tutte le caratteristiche opposte. Per questo la comunicazione divina non può trasparire attraverso un linguaggio così povero e si scopre silenziosa.

L'incomunicabilità però non ha la meglio, perché il creato si scopre nella condizione di dover ricevere necessariamente i benefici divini in modo costante ma non secondo l'infinità di Dio. Così Dio accetta che la sua rivelazione si comunichi attraverso una parola umana che possa proporzionare analogicamente la sua infinità nella finitudine umana: ecco la parola ispirata, i χρησμοί. Essi hanno uno statuto particolarissimo, quasi miracoloso. Riescono infatti a realizzare mediante la loro natura simbolica la funzione di interpretare, rimandare alle realtà soprannaturali. Allo stesso tempo, però, la loro stessa natura di mediatrici le rendono limitate: esse sono figlie di quella ἀσθένεια umana che non può non connotarle. Si scopre dunque che anche la parola della Scrittura tende al silenzio. Silenzio nell'interpretazione del testo che deve sempre rispettare la natura di Dio e deve essere compreso allegoricamente (*silenzio del disvelamento*). Silenzio di tante

92 *Mutat.* 13.

93 *Her.* 227.

realtà che non possono in esso essere contenute perché troppo superiori alla natura creata (*silenzio dell'impossibilità*).

La rivelazione però non si arena neanche di fronte a questo silenzio e cerca la sua completezza nel tragitto della *migrazione* a cui ogni fedele è chiamato. Si tratta di un progressivo allontanamento dalla materialità - e dunque anche dal linguaggio - per approdare a quella contemplazione che può essere realizzata mediante il solo intelletto, parte divina all'interno dell'uomo. Tale progresso trova il suo compimento negli ἔμψυχοι νόμοι, uomini che incarnano - o forse dovremmo dire inanimano - la parola divina. Ognuno di essi - tra i quali chiaramente spiccano le figure dei patriarchi, dei profeti e su tutti di Mosé - «compie ogni azione guidando la sua vita su una via irreprensibile» sicché le sue azioni «fanno tutt'uno con le Parole di Dio»⁹⁴. In essi la rivelazione trova quella pienezza che nessun linguaggio umano può raggiungere e perciò resta paradossalmente esperita, fin'anche agita, ma comunque silenziosa, sostanzialmente indicibile.

Ultimo stadio del silenzio è infine quello volontario dei privilegiati che ricevono la rivelazione⁹⁵. Essi, che sembrano assimilare la dinamica del silenzio, sono chiamati interiormente a custodirla. Sono infatti diventati consapevoli che «non a tutti [...] è lecito contemplare i segreti di Dio (τὰ θεοῦ ἀπόρρητα), ma solo a coloro che li sanno serbare e custodire»⁹⁶ e che la categoria degli uomini che ha questa possibilità è *piccola in numero*⁹⁷.

Così ci sembra che l'interpretazione filoniana della rivelazione avanzi *di silenzio in silenzio*, travalicando la debolezza creaturale che investe quella parte dell'uomo che gli impedisce l'autentica comunicazione e fermandosi a quelle azioni che, più delle parole - *infinitamente* più delle parole - riescono a trasformare l'uomo stesso specchio della rivelazione divina.

94 *Migrat.* 23,129.

95 *Sacrif.* 15,60.

96 *LA.* 2,15,57.

97 *Praem.* 4,26.

II. Clemente di Alessandria: la Scrittura come σύντομος dei misteri divini

I. *Il principio di connaturalità: natura della rivelazione*

I.1 *Tra Filone, Platone e il cristianesimo: come conoscere Dio?*

È impossibile comprendere il pensiero di Clemente senza far ricorso all'eredità spirituale e culturale di Filone. A dimostrazione di ciò possiamo assumere tranquillamente il punto di partenza della riflessione rivelativa del filosofo cristiano a partire dalle conclusioni del suo predecessore ebreo. Possiamo considerare, infatti, vero e proprio passaggio di testimone, il commento clementino dell'esperienza di Mosè che, dopo aver chiesto a Dio di rivelarsi a lui, è costretto ad entrare nella tenebra (Es 33,13) e sperimentarne la sua impenetrabilità. L'alessandrino rileva nelle parole del patriarca la persuasione «che Dio non sarà mai conosciuto con sapienza umana»⁹⁸. Convinzione che egli stesso assume per sé riflettendo sia sulla vera e perfetta filosofia barbara - che non potrebbe condurre al suo vero scopo se non attraverso *la sapienza artefice di ogni cosa*⁹⁹ (cf. Sap 7,21) -, sia sull'atto stesso di pensare Dio, realizzabile «solo per grazia divina e per il Logos che da esso procede»¹⁰⁰.

A partire da tale concezione la rivelazione non può che stagliarsi per un atto di Dio che si avvicina all'uomo. Anche in tale analisi la riflessione clementina è debitrice di quella filoniana. Tale atto rivelativo, infatti, non potrebbe realizzarsi senza una certa connaturalità con il divino che l'uomo scopre dentro di sé. Si tratta di una concezione talmente importante da poter essere considerata il postulato che sor-

98 *Strom.* 2,6,1-2.

99 *Strom.* 2,5,3.

100 Su questo cf. *Strom.* 5,81,1-5; 82-1-4: due testi molto significativi che affrontano «la questione teologica più difficile da trattare» e nei quali Clemente fa uso di diverse citazioni sia pagane che cristiane.

regge l'intera riflessione di Clemente: ὁμοίωσις θεῶ¹⁰¹. Il *principio di connaturalità*¹⁰² - di chiara ascendenza platonica¹⁰³ - afferisce ad ogni tipo di conoscenza: da quella filosofica greca¹⁰⁴ a quella propriamente cristiana basata sul principio dell'amore¹⁰⁵.

1.2 *Le modalità di coniugazione del principio di connaturalità*

Per comprendere le ricadute che tale principio ha sull'interpretazione dell'atto rivelativo divino osserviamo dalla prospettiva clementina il comportamento del vero gnostico, il perfetto cristiano. Questi infatti si trova inserito nella Chiesa nel riconoscimento di un *corpus* scritte ispirate. Proprio nel tentativo di comprenderle l'alessandrino afferma che non è sufficiente l'esercizio di una pratica assidua, ma è assolutamente necessario ricorrere «all'opera di qualche maestro di esegesi»¹⁰⁶. Maestro e Scrittura dunque non si oppongono nell'atto rivelativo, ma sono compresenti per rendere autenticamente allievi coloro che si mettono alla scuola di Dio: «*allievi di Dio* (ἱΤs 4,9) noi siamo, perché siamo istruiti in Scritture veramente sante (ἱερὰ ὄντως γράμματα), alla scuola del Figlio di Dio (παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμενοι): e perciò [i Greci] non certo allo stesso

101 Su questo si veda M. Rizzi, "La scuola Alessandrina: da Clemente a Origene", 81-120.

102 Per giungere alla ὁμοίωσις θεῶ è necessaria una base ontologica sulla quale l'uomo può poggiare: «ciò può avvenire grazie alla connaturalità con Dio che l'uomo ha ricevuto al momento della creazione, perché egli partecipa, seppur imperfettamente, dell'immagine di Dio, il Logos. Tale connaturalità permette di conoscere le realtà divine cui l'uomo aderisce in un primo momento per la fede, e, attraverso la pratica delle virtù, può essere accresciuta sino alla *homòiosis* della beatitudine che coinciderà con la visione perfetta» (M. Rizzi, "La scuola Alessandrina: da Clemente a Origene", 86).

103 Plat. *Leg.* 12,955e-956a citata in *Strom.* 5,77,1.

104 *Strom.* 5,18,5.

105 *Strom.* 5,13,1-4.

106 *Strom.* 5,56,3-5.

modo addestrano le anime, ma con insegnamento diverso (διαφόρῳ διδασκαλίᾳ)»¹⁰⁷.

Il principio di connaturalità dunque interpreta la rivelazione come un atto che non può tramandarsi esclusivamente mediante una parola scritta, ma mediante una natura simile a quella divina. Tale natura certamente non può essere identificata con quella del testo - seppur il testo sacro - ma con quella dell'essere umano nella sua parte più nobile ed alta: l'anima.

Se le cose stessero semplicemente così Clemente avrebbe riprodotto il pensiero filoniano dei νόμοι ἔμψυχοι, cioè delle *leggi inanimate*. Anche se con una produzione letteraria di gran lunga inferiore - almeno quella a noi pervenuta - e dunque con una riflessione sul linguaggio di minor entità, il pensiero clementino sarebbe comunque coincidente con quello filoniano. Soprattutto nel riconoscimento di quella parte più nobile dell'uomo che la costituisce unico vero tramite per la rivelazione divina. Invece il nostro autore deve fare i conti con il principio cristiano di incarnazione che modifica la sua lettura del presente - ed anche del passato - rispetto alla rivelazione biblica. Egli scrive:

«Come il Salvatore parlava e curava per mezzo del corpo (διὰ τοῦ σώματος), così anche prima lo faceva per mezzo dei profeti (διὰ τῶν προφητῶν), ora invece per mezzo degli apostoli e dei maestri (διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν διδασκάλων): la Chiesa è a servizio dell'attività del Signore, ragion per cui anche allora egli assunse una natura umana (ἄνθρωπον ἀνέλαβεν), perché per suo tramite (δι' αὐτοῦ) potesse essere a servizio della volontà del Padre. Dio amico degli uomini, si riveste ogni volta della nostra umanità (πάντοτε ἄνθρωπον [...] ἐνδύεται), per la salvezza degli uomini, prima di quella dei profeti, ora di quella della Chiesa. È conveniente che il simile sia a servizio del simile (τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ), perché si ottenga una simile salvezza (ὁμοίαν σωτηρίαν)»¹⁰⁸.

107 *Strom.* 1,98,3-4. Su questo tema si veda anche *Strom.* 6,54,1.

108 *Eclog.* 23,1-3. Su questo argomento si veda anche *Protr.* 1,4,3; 1,8,3,4; 1,17,6; 10,110,2; *Paed.* 1,7,2; 1,23,1; 1,74,1; 1,96,1-3; 2,75,1.

Questo comporta che il principio di connaturalità non chiede solo che la rivelazione passi prevalentemente per la dimensione umana (preferita rispetto a quella del testo sacro), ma che tale dimensione umana - seppur identificata eminentemente nella sua parte superiore - non sia trascurata nella sua integralità. In tale argomentazione tanto l'accoglienza quanto la trasmissione di tale conoscenza sono spesso espresse mediante una terminologia che sembra alludere a quella aristotelica¹⁰⁹. Per questo Clemente non teme di affermare che «ἡ μὲν πράξις ἢ τοῦ Χριστιανοῦ ἐστὶν ἡ ἔργα τοῦ Λόγου, ἡ ἔργα τοῦ σώματος, ἡ ἔργα τοῦ πνεύματος, ἡ ἔργα τοῦ σώματος καὶ τοῦ πνεύματος, ἡ ἔργα τοῦ σώματος καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ πνεύματος»¹¹⁰. La corporeità è dunque quello strumento necessario che solo permette un pieno compimento della rivelazione, impossibile da realizzarsi solo nella dimensione spirituale dell'uomo: «il retto agire della religione si compie per mezzo delle opere (δι' ἔργων), quello che è il dovere. Perciò è chiaro che il dovere consiste nelle azioni e non nelle parole (περὶ τὰς πράξεις, οὐ τὰς λέξεις)»¹¹¹.

109 Ritroviamo infatti, accanto alla definizione di un momento teorico e pratico (*Paed.* 1,9,4) della vita del fedele, anche la necessità della gnosi πρὸς ψυχῆς γυμνασίαν καὶ πρὸς σεμνότητα ἡθους (*Eclog.* 28,3), associando la duplice dimensione di questa conoscenza alla distinzione aristotelica delle virtù etiche e dianoetiche, che afferiscono rispettivamente περὶ τῶν ἠθικῶν e περὶ ψυχῆς (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139a 1). Per un primo approfondimento sulle influenze filosofiche esercitate sul pensiero etico di Clemente si veda: S. Lilla, "Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics," in *Archivio italiano per la storia della pietà* 3 (1962), 1-36.

110 *Paed.* 1,102,3.

111 *Ibidem.*

2. *Origine e comunicazione della rivelazione: Gesù Cristo e la Sacra Scrittura*

Una volta compreso il principio connotante la natura della rivelazione, il pensiero di Clemente si esprime con sorprendente coerenza rispetto ad esso. L'atto rivelativo di Dio, infatti, non potrebbe giungere in pienezza all'uomo mediante la sola parola umana. La parola della Scrittura, in altri termini sarebbe insufficiente a realizzare tale atto. Momento originante di tale rivelazione all'uomo non può dunque che essere trasmesso - come d'altronde già osservato nel brano citato in precedenza - mediante la presenza di un maestro. Maestro che sia capace di soddisfare le condizioni del principio di connaturalità:

«Chi è maestro? Nessuno degli uomini (ἀνθρώπων μὲν οὐδεὶς), perché gli uomini non avevano ancora imparato. Un angelo allora? nemmeno (ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων τις): infatti né gli uomini odono come parlano gli angeli in quanto angeli, né questi hanno una lingua (ἡ γλῶττα) come noi abbiamo orecchie (τὰ ὄτια). E nemmeno si potrebbero attribuire agli angeli gli organi della voce (ὄργανά [...] φωνῆς)»¹¹².

La chiarezza dell'argomentazione clementina non lascia dubbi: l'unico maestro possibile per trasmettere la rivelazione può essere un essere portatore del divino che prende la natura umana. Non sarebbe sufficiente né un semplice uomo, perché mancherebbe dell'«oggetto della ricerca che è incorporeo e invisibile», né un angelo per il fatto di mancare di un corpo. Unica soluzione è dunque riconoscere che «Dio non è apprendibile né esprimibile da parte degli uomini, ma solo è conoscibile mediante la conoscenza che da lui procede» e dunque «la grazia della gnosi proviene da lui attraverso il Figlio»¹¹³.

La forma originante della rivelazione non deve però far dimenticare la necessità di considerare il testo sacro. Esso costituisce una realtà

¹¹² *Strom.* 6,57,3.

¹¹³ *Strom.* 5,71,5.

da «accogliere» e «tramandare»¹¹⁴, senza dimenticare che chi ad essa si accosta «ha necessariamente bisogno di aiuto (βοηθοῦ), o di colui che l'ha composto (τοῦ συγγραψαμένου), o di qualsiasi che si sia messo nelle sue stesse orme (ἵχνος)»¹¹⁵.

Per questo motivo l'interpretazione clementina dell'atto rivelativo si definisce attraverso due momenti tra loro complementari anche se non esattamente simmetrici: la figura di Cristo e della Sacra Scrittura. Entrambe le realtà hanno tra loro una certa omogeneità che l'alessandrino non trascura di sottolineare con grande chiarezza:

«Il carattere tipico delle Scritture è parabolico, perché anche il Signore, che non è del mondo (οὐκ ὦν κοσμικός), venne fra gli uomini come se fosse del mondo (ὡς κοσμικός). Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intelleggibili: da un mondo a un mondo (ἐπι τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον). Così era traslata (μεταφορικῆ) anche la Scrittura a cui fece ricorso: infatti la parabola è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende a qualcosa di non proprio; oppure, come anche si definisce, un tipo di dizione che presenta con efficacia, mediante termini diversi, ciò che viene detto in modo proprio»¹¹⁶.

Cristo e la Scrittura costituiscono dunque i due strumenti rivelativi per mezzo dei quali Dio si serve per *innalzare* (ἀνάγειν) l'uomo dal mondo sensibile al mondo soprannaturale. Tale trasferimento - che ricorda tanto la *migrazione* filoniana dalla materia allo spirito - non può che avvenire mediante la dimensione della corporeità, imprescindibile mediazione richiesta dal principio di connaturalità per operare tale trasferimento.

114 *Strom.* 6,124,5-6.

115 *Strom.* 1,14,4.

116 *Strom.* 6,126,3-4.

3. *La rivelazione nella tappa della fede: la Scrittura e la catechesi*

3.1 *Tradizione e Scrittura: la trasmissione della fede*

Cristo e Scrittura sono il momento fontale della rivelazione: essa deve sempre essere trasmessa nel rispetto di quel principio di connaturalità che chiede una prosecuzione coerente dell'atto rivelativo. Tale prosecuzione si realizza nel pensiero clementino mediante la categoria di Chiesa che porta avanti le realtà di Tradizione e Scrittura¹¹⁷. La figura del maestro che spiega la Scrittura continua ad essere la modalità di trasmissione della rivelazione che in Clemente si arricchisce del duplice livello della fede e della gnosi. Per cui la crescita del credente si configura dalla comprensione del testo sacro «lettera per lettera» a quella «secondo le sillabe»¹¹⁸.

Punto di partenza è certamente quello della fede che il nostro autore vede come ordine dei primi elementi (στοιχείων τάξις), base della verità (κρηπίς ἀληθείας)¹¹⁹, ὑπόθεσις¹²⁰, ma sopra tutto fondamento (θεμέλιος)¹²¹. Tali definizioni la connotano come «elemento ancor più fondamentale (στοιχειωδεστέραν) dei fondamentali elementi (στοιχείων <οὐσῶν>) della gnosi che sono le virtù suddette» tanto che essa risulta essere «tanto necessaria (οὕτως ἀναγκαῖαν) allo gnostico quanto il respirare per vivere, a chi vive in questo mondo»¹²².

La fede identifica dunque simultaneamente sia un contenuto che un modo di procedere come lo stesso Clemente sottolinea nella sua riflessione:

117 Per approfondire questo tema ci permettiamo di rimandare al nostro approfondimento: “Il mistero della Chiesa, principio di unità della riflessione di Clemente di Alessandria. Note per una possibile lettura storico teologica”, in *Augustinianum* 53/2 (2013), 337-373.

118 *Strom.* 6,131,3.

119 *Strom.* 2,31,3.

120 *Strom.* 5,71,1.

121 Cf. per es. *Strom.* 5,5,2.

122 *Strom.* 2,31,3.

«Ora la fede è, per così dire, una gnosi in compendio (σύντομος) di tutte le verità necessarie, e la gnosi è la dimostrazione ferma e sicura (ἀπόδειξις [...] ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος) delle verità assunte per fede. Essa è costruita sulla fede tramite l'insegnamento del Signore (διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας) e* ci accompagna verso un possesso di scienza e che non si può perdere»¹²³.

Essa è un compendio della conoscenza gnostica che però non può essere raggiunto che mediante la κυριακή διδασκαλία. Si basa sul testo sacro ma non prescinde dal maestro¹²⁴. Ha bisogno della scrittura, ma non senza qualcuno che possa spiegarla.

3.2 *Assenso e pratica: la ricezione della fede*

Come per la trasmissione, anche per l'accoglienza della fede è necessario che sia rispettata la natura della rivelazione. Essa richiede nella fede simultaneamente un «assenso volontario dell'anima (ἐκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις)» che diviene «poi anche operatrice di bene e fondamento (θεμέλιος) di attività giusta»¹²⁵. L'emergere delle dimensioni etica e dianoetica nella definizione della fede conferma la coerenza del discorso clementino ed introduce a quegli atteggiamenti necessari per ricevere la rivelazione.

Primo di tutti una πρόληψις ἐκούσιος¹²⁶, una prolessi volontaria, un assenso religioso. Si tratta di un'anticipazione di qualcosa che avviene per il riconoscimento di un'autorità valida - quella divina - in vista di una conoscenza più approfondita - la gnosi - che sia dimostrazione di quanto creduto¹²⁷.

¹²³ *Strom.* 7,57,3.

¹²⁴ Clemente estende tale prassi all'intera dimensione della conoscenza. L'assenza del vero insegnamento produce errori ed ignoranza in qualsiasi contesto: tanto nelle riflessioni degli eretici (cf. *Strom.* 1,98,3-4) quanto nella filosofia greca (cf. *Strom.* 7,99,2).

¹²⁵ *Strom.* 5,86,1.

¹²⁶ *Strom.* 2,8,4.

¹²⁷ *Strom.* 2,27,4.

Ad esso deve poi seguire l'attuazione di ciò in cui si è creduto che è ancora parte del momento della fede. Essa non si ferma a livello dianoetico, ma deve pervadere anche il livello etico. Nel *Pedagogo* infatti Clemente chiaramente sottolinea che «l'obbedienza al Logos - che chiamiamo fede (πίστιν) - produrrà ciò che si suol definire il dovere»¹²⁸. E questo non per una semplice forma di coerenza etica, ma per il fatto che senza tale applicazione la fede stessa non sussiste. Ne sono esempi i Giudei i quali dal momento che «non attuarono la volontà della legge» dimostrarono che neanche «credettero alla legge come profetizzante», cioè «ubbidirono (ἠκολούθησαν) al timore, non alla disposizione interiore e alla fede»¹²⁹.

3.3 *La natura del testo sacro*

A partire da tale interpretazione dobbiamo interrogarci sulla natura della parola umana chiamata a veicolare il divino. Anche se - come accennato - non possediamo di Clemente una sistematica riflessione sul linguaggio, non è difficile osservare nel suo pensiero il prolungamento dell'impostazione filoniana arricchito di una più consistente presenza delle conclusioni di Platone. In accordo col filosofo ateniese, infatti, il nostro autore non teme di connotare la scrittura come strumento inadeguato e indiscriminato di divulgazione¹³⁰. La sua natura ipomnemica infatti è spessissimo predicata - soprattutto negli *Stromati* - per quei contenuti che sono di grande importanza, tanto che essa è postulata per tutte le culture e per tutte le religioni¹³¹. Essa - as-

128 *Paed.* 2,101,1.

129 *Strom.* 2,42,5.

130 Cf. Plat., *Phaedr.* 275de; 276d citato in *Strom.* 1,14,4.

131 Per Clemente tutte le scritture che afferiscono all'ambito divino hanno sempre carattere ipomnemico: cominciando dai sapienti egizi (cf. *Strom.* 5,20,3-4; 5,41,1), passando per i poeti e i filosofi (cf. *Strom.* 5,50,2) - senza distinzione di scuola (cf. *Strom.* 5,58,1) - «tutti, per così dire, quelli che si occuparono di cose divine, barbari o Greci, tennero sempre nascosta [la spiegazione dei] principi

solutamente inferiore alla realtà dell'insegnamento - ha al massimo la capacità di richiamare alla memoria quanto il maestro ha già scolpito nell'anima del suo discepolo. Si configura pertanto come «immagine che richiami alla memoria»¹³², elemento capace di «rivivificare»¹³³ quella tradizione trasmessa in forma di parole ἐναργεῖς καὶ ἔμψυχοι¹³⁴. Riluce in trasparenza l'opposizione tra oralità e scrittura del *Fedro* di Platone¹³⁵ che conduce, insieme al principio di connaturalità, ad uno

della realtà e tramandarono la verità mediante rappresentazioni o simboli, allegorie e metafore, ed altri procedimenti simili a quelli in cui sono espressi gli oracoli dei Greci» (*Strom.* 5,20,4). Tale caratteristica - che ha le più profonde radici nella Scrittura ispirata ebraica (*Strom.* 5,27,1-2) - non comporta certamente un'equiparazione nei contenuti (cf. *Strom.* 5,58,6), ma certamente una saggezza nel modo con cui questi vengono comunicati. Essa è naturalmente condivisa da tutte le forme di sapienza che Clemente osserva fiorire nel suo tempo. Per questo Mortley afferma: «Like the initiate in the Mysteries, Clement hesitates to reveal explicitly the essentials of Christian doctrine. Hence the need for a treatise that will possess a double character: it must reveal without diverging from the necessity to conceal. Thus the intention to 'demonstrate silently' contains this twofold aspect. In this case, however, the silence involved is that of the initiate, and more a form of discretion than an inevitable response to the transcendence of God» (R. Mortley, "The theme of Silence in Clement of Alexandria", in *JThS* 24 (1973), 201).

¹³² *Strom.* 1,14,1).

¹³³ *Strom.* 1,14,2-3.

¹³⁴ *Strom.* 1,11,1. Qui il significato del termine ἔμψυχος si discosta un po' da quello filoniano. Questi lo utilizza significativamente, soprattutto in relazione al νόμος, volendo identificare la *persona* stessa - il patriarca, il profeta, il legislatore - che con la sua vita incarna la legge divina, diventando egli stesso espressione visibile di tale legge. Clemente - almeno in questa situazione - utilizza tale termine per aggettivare le *parole* dei maestri della fede che veicolano la sacra tradizione. Su questo si veda W. Richardson, "The Philonic Patriarchs, Buddha and Clement of Alexandria True Gnostic", in *Studia Patristica* 21, 325-332.

¹³⁵ Clemente sottolinea che senza maestro è vano sforzarsi di trarre i divini misteri dal testo sacro. Proprio come i discepoli di Platone che - ἀνευ διδαχῆς - non possono raggiungere τὴν ἀλήθειαν, bensì solo una σοφίας δόξα (Plat. *Phaedr.* 275a), così i discepoli del Cristo non possono passare dalla fede alla gnosi senza la

sbilanciamento della trasmissione della rivelazione mediante lo strumento umano più che scritturistico.

Questo si traduce in una precisa concezione del testo sacro. Già al livello della fede, o forse *proprio* ad esso, essa esprime quelle caratteristiche divine e umane che la connotano. Se da un lato infatti Clemente non teme di definire il testo sacro come *ιερά γὰρ ὡς ἀληθῶς γράμματα*¹³⁶ o *φωνὴ τοῦ θεοῦ λόγου*¹³⁷, esse non perdono mai la loro natura di *γράμμα*. Ne è dimostrazione la natura ipomematica che spesso questi predica di esse. In modo particolare la scrittura divina ha la caratteristica di esprimere i misteri divini *σύντομος*¹³⁸: essa «aggiunge»¹³⁹, «riassume»¹⁴⁰, «delinea»¹⁴¹, «indica»¹⁴², «disapprova»¹⁴³ sempre *in modo sintetico*. Si tratta di una *concisione* che nel pensiero clementino è forte esigenza che coincide con «quel tipico procedimento simbolico e per enigmi che è utilissimo (*χρησιμώτατον*), o meglio essenziale ed indispensabile (*μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον*) alla conoscenza della verità»¹⁴⁴. La qualità brachilogica¹⁴⁵ del testo sacro - propedeutica alla protezione dei misteri divini - lo costituisce *via sintetica e veloce*¹⁴⁶, *scorciatoia*¹⁴⁷ che, se seguita, conduce alla salvezza.

κυριακή διδασκαλία (*Strom.* 7,57,3) che ha la forma di una ἄγραφος παράδοσις.

136 *Protr.* 9,87,2.

137 *Protr.* 9,83,5. Su questi si veda anche *Protr.* II,116,3.

138 Per un approfondimento sul termine σύντομος/συντομία che compare nelle sue forme avverbiale, aggettivale e sostantivale ed una valutazione del suo uso in Clemente rimandiamo al nostro lavoro: *I silenzi delle Sacra Scritture*.

139 *Protr.* 9,88,1.

140 *Paed.* 2,34,4.

141 *Strom.* 2,134,3.

142 *Strom.* 7,58,3.

143 *Protr.* 4,62,4.

144 *Strom.* 2,1,2.

145 *Strom.* 5,46,1.

146 *Paed.* 1,9,4.

147 *Strom.* I,160,4.

«E, infatti, presentandoci nella maniera più chiara le basi da cui partire (ἀφορμὰς ἐναργέστατα προτείνοντες) per arrivare alla vera religiosità, le loro profezie (οἱ χρησμοὶ) costituiscono il fondamento della verità (θεμελιουσί τὴν ἀλήθειαν). Le divine Scritture (γραφαὶ δὲ αἱ θεῖαι), sagge norme di vita (πολιτεῖαι σώφρονες), sono scorciatoie che conducono alla salvezza (σύντομοὶ σωτηρίας ὁδοί)»¹⁴⁸.

Il lessico utilizzato ci conduce ad associare il testo sacro alla dimensione della fede. E non solo per l'uso dei termini θεμέλιος e ἀφορμή connotanti particolarmente questo livello della rivelazione¹⁴⁹. Ma anche per la parola σύντομος con la quale - lo abbiamo letto - Clemente identifica la fede stessa¹⁵⁰. Il testo sacro - compatibilmente con la sua natura di scritto metaforico che ha come scopo la μνήμης ἕνεκεν καὶ συντομίας¹⁵¹ -, è dunque «compendio (σύντομος) di tutte le verità necessarie» alla salvezza, e quindi non può che essere σύντομος σωτηρίας ὁδός. In tale dinamica - che rispecchia alla perfezione l'interpretazione clementina della rivelazione (nelle sue dimensioni dia-noetica ed etica) e al quale si conforma altrettanto perfettamente la natura ipomnemantica del testo scritto - la Sacra Scrittura subisce un forte ridimensionamento. Essa è relegata ad essere «elemento primo

¹⁴⁸ *Protr.* 8,77,1.

¹⁴⁹ Moingt associa questo tipo di conoscenza alla fede stessa, intesa come «la connaissance, pour ainsi dire immédiate, de ce qui est nécessaire (au salut); et la connaissance est une prise ferme qui étreint et dévoile les réalités reçues à travers la foi» (206. 208). Così, «la mise en évidence des adjectives σύντομος et ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος indique que c'est sur eux que porte l'opposition pistis-gnosis, puisque la pistis est une manière de gnosis à déterminer, et la gnosis un certain comportement de la pistis également à déterminer. [...] Littéralement, ἡ σύντομος ἢ ἐπίτομος (s.e. ὁδός) c'est la route plus courte, la route directe» (206. 208) (J. Moingt, "La gnose de Clément d'Alexandrie", in *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 195-251).

¹⁵⁰ Cf. *Strom.* 7,57,3, citato in § 3.1.

¹⁵¹ *Strom.* 5,56,2.

(στοιχείων τάξις)»¹⁵² delle conoscenze soprannaturali che, seppur fondamentale¹⁵³, rimane pur sempre momento iniziatico da superare per inoltrarsi nelle profondità della rivelazione, la cui pienezza pienezza riluce nella persona di Cristo nel quale solo *sono nascosti tutti i tesori della Sapienza e della gnosi*¹⁵⁴ (Col 2,2-3).

4. *La rivelazione nella tappa della gnosi*

4.1 *La παράδοσις: trasmissione non-scritta dell'insegnamento del Cristo*

Siffatte premesse non possono che condurre ad un *definitivo* superamento della realtà del testo sacro. Abbiamo infatti osservato che il principio di connaturalità richiede sempre la presenza del maestro e del suo insegnamento ai fini della trasmissione della rivelazione. Abbiamo inoltre osservato che già dalla *tappa della fede* questo postula la superiorità dell'insegnamento del maestro sulla scrittura. Ora il medesimo richiede con decisione il superamento della dimensione della scrittura, prima, e del linguaggio in genere, poi, per avanzare nella tappa della gnosi.

Ne è dimostrazione innanzitutto la definizione della modalità della trasmissione della rivelazione: la παράδοσις. Che ci si trovi al livello della fede (κατήχησις) o della gnosi (διδασκαλία), Clemente più volte sottolinea come l'insegnamento delle realtà divine sia stato trasmesso da Gesù agli apostoli¹⁵⁵, e dagli apostoli ai loro successori¹⁵⁶ in modo

¹⁵² *Strom.* 6,131,3-132,3.

¹⁵³ Cf. *Strom.* 2,31,3.

¹⁵⁴ Clemente è consapevole di questo assunto e cita due volte negli *Stromati* questo passo di Paolo (cf. *Strom.* 5,61,4 e 5,80,5). Non ci è pervenuta invece alcuna citazione di Col 2,9-10, ove il medesimo concetto è espresso in termini diversi: *in Cristo abita tutta la pienezza della divinità corporalmente*. Potremmo pensare che preferenza di Clemente sia dovuta alla presenza dei termini σοφία e γνώσις.

¹⁵⁵ *Strom.* 5,61,1.

¹⁵⁶ *Strom.* 6,61,2-3.

ἄγραφον. Sono diverse le spiegazioni della necessità di tale modalità. *La prima* afferisce alla novità del cristianesimo e del suo messaggio: la gnosi, seppur contenuta nascostamente nelle Scritture, «era ancora non scritta (ἄγραφον) a quel tempo, perché non era ancora conosciuta» prima che Cristo la rivelasse ai suoi¹⁵⁷. *Ancora* la tradizione è *non-scritta* in quanto deve essere *segreta*¹⁵⁸, cioè esercizio di una consegna allo stesso tempo viva e prudente¹⁵⁹, che prenda le mosse dallo stesso insegnamento del Signore¹⁶⁰. *Più importante ancora* è la già menzionata natura ipomnematica dello scritto che non permette la trasmissione della vitalità dei concetti divini trasmessi invece per tradizione diretta¹⁶¹.

Proprio quest'ultima motivazione ci sembra la più connotante il concetto di rivelazione clementino. E non per la mancanza di importanza delle prime due. Ma perché l'ἄγραφον della tradizione è certa-

157 *Strom.* 6,131,4-5.

158 Per un primo approfondimento su questo argomento rimandiamo al nostro già citato volume: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA, Roma, 2012.

159 La consegna è *viva* in quanto deve essere comunicata mediante parole vive - e non umbratili come quelle che caratterizzano lo scritto (cf. *Strom.* 1,11,1-4) - di chi è presente alla comunicazione tra maestro e discepolo. È inoltre *prudente* in quanto deve discernere sempre la disposizione di chi è chiamato a riceverla. Entrambi gli aspetti trovano la loro condizione necessaria nella dimensione della παρουσία: «chi parla a persone presenti (πρὸς παρόντας), col tempo le sottopone ad esame e con giudizio le valuta; distingue fra gli altri quel che è in grado di ascoltarlo, ne osserva attento i discorsi, il carattere, le abitudini, il modo di vivere, gli impulsi e gli atteggiamenti, lo sguardo e la voce» (*Strom.* 1,9,1).

160 La segretezza è anche elemento integrante del canone ecclesiastico: cf. *Strom.* 6,124,5-125,3.

161 Lo scritto non può che rimanere quantomeno riproduzione ombrata rispetto a quella trasmissione diretta che, sola, può operare - senza perdite di informazione - questo passaggio di consegne, tanto che «la manière dont Clement parle de ses lecteurs garde encore trace d'un enseignement oral» (A. Mehat, *Étude sur les 'Stromates' de Clement d'Alexandrie*, 286).

mente l'aggettivazione che meglio connota la necessità della presenza del maestro che in questa tappa giunge a *sostituire* la scrittura. Scompare la mediazione della parola scritta per lasciare spazio all'insegnamento del maestro:

«ciò che è mistero (ἀπόρητα), come Dio, è affidato alla parola, non allo scritto (λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι)» per cui «i misteri si trasmettono in modo misterioso (μυστικῶς παραδίδονται), perché restino sul labbro (ἐν στόματι) di chi ne parla e di chi accoglie la parola, o meglio, non nella voce, ma nel pensiero (μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι)»¹⁶².

4.2 *La gnosi: il superamento del linguaggio*

La crescita nella rivelazione dei misteri divini non comporta solo lo scavalco dello strumento della scrittura, ma progressivamente anche del *verbum oris*. Il principio di connaturalità clementino conduce progressivamente lo gnostico verso i riconoscimenti - di eredità filoniana - della centralità dell'animo umano per l'accoglienza dell'essenza della conoscenza divina¹⁶³ e della preminenza dei fatti sulle parole¹⁶⁴. Il progressivo inoltrarsi nei misteri rivelati infatti comporta una dicibilità sempre più rarefatta che progressivamente abbandona anche l'articolazione verbale, incapace ormai di essere tramite rivelativo.

«La gnosi deriva pertanto dal frutto (ἐκ τοῦ καρποῦ), non dai fiori o dalle foglie. La gnosi deriva pertanto dal frutto, cioè dal modo di vivere (ἐκ τοῦ καρποῦ καὶ τῆς πολιτείας), non dalle parole, come a dire dai fiori (οὐκ ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἄνθους). La gnosi, noi affermiamo, non è parola pura e semplice (οὐ γὰρ λόγον ψιλόν), ma una sorta di scienza divina: quella particolare luce che s'accende nell'anima per l'obbedienza ai comandamenti (ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς) e rende evidente tutto

¹⁶² *Strom.* 1,13,3-4.

¹⁶³ *Strom.* 7,60,3-4.

¹⁶⁴ *Strom.* 6,82,3.

ciò che esiste per generazione, e, quanto all'uomo, lo rende atto a conoscersi, dall'altro lo istruisce a mettersi in condizione di raggiungere Dio. Invero quello che è l'occhio del corpo, questo è nella mente la gnosi»¹⁶⁵.

Il fatto che la gnosi non sia identificabile con la «parola pura e semplice» non fa che confermare la natura dell'atto rivelativo che chiede la presenza *integrale* dell'uomo¹⁶⁶ - in azioni e parole - per un «perfezionamento dell'uomo in quanto uomo [...] nelle abitudini di vita e nella parola»¹⁶⁷. La parola umana - anche quella parlata - diviene sempre più incapace di trasmettere la realtà divina ed ha sempre più bisogno di ciò che nell'uomo è connaturale a Dio per potersi comunicare.

4.3 *Lo gnostico tradizione vivente*

Così, man mano che il cristiano da semplice fedele a gnostico si inoltra nella conoscenza della rivelazione divina, questa mostra sempre più autenticamente la propria *natura*. Essa, impossibile da trasmettere con sole parole, si mostra sempre più affine a quella dimensione spirituale che nell'uomo è accoglibile solo mediante l'intelletto. Per questo motivo essa viene riconosciuta come qualcosa che «va oltre il mondo (ἐπέκεινα κόσμου) ed è versata nelle realtà intellegibili e ancor più spirituali di queste (περὶ τὰ νοητὰ καὶ ἔτι τούτων τὰ πνευματικώτερα ἀναστρεφομένης): quelle che *né occhio vide, né mai orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo* (1Cor 2,9)»¹⁶⁸. Esse, sono coglibili con il solo τὸ νοεῖν, l'atto di contemplazione che arriva a diventare tutt'uno

¹⁶⁵ *Strom.* 3,44,2-4.

¹⁶⁶ Anche a livello della gnosi Clemente mostra la necessità della corporeità per la trasmissione della rivelazione divina: cf. *Eclog.* 16, 1-3.

¹⁶⁷ *Strom.* 7,55,1.

¹⁶⁸ *Strom.* 6,68,1. Una frase quest'ultima parecchio significativa se ricordiamo che per Clemente le mediazioni del divino servono a «tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intellegibili: da un mondo a un mondo (ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον)» (*Strom.* 6,126,3-4).

con la realtà contemplata quasi confondendosi con essa. Anzi, possiamo dire diventando in qualche modo la realtà contemplata¹⁶⁹.

Si tratta, finalmente dell'ultimo momento del processo - progresso - di *assimilazione a Dio* dove, mediante l'esercizio del τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ, lo gnostico contempla mediante il maestro divino il maestro divino stesso fino ad assimilarsi, per quanto è possibile all'umana natura, a lui: ecco la ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δύνατον¹⁷⁰.

«come i Greci chiamano Ares il ferro o Dioniso il vino per una sorta di trasposizione (κατὰ τινα ἀναφοράν), così lo gnostico deve giustamente definirsi un'immagine vivente del Signore (ἄγαλμα ἔμψυχον [...] τοῦ κυρίου), non per le particolarità della forma, ma per i segni della sua potenza e per la somiglianza della predicazione. Qualunque pensiero abbia in mente, anche lo rivolge con la parola a quelli che si sono resi degni di ascoltarlo per avergli dato il loro assenso; e con sicuro proposito insieme parla e vive (λέγων ἅμα καὶ βιούς)»¹⁷¹.

Nel suo parlare e vivere - secondo il ripetersi del consueto schema di λόγοι ed ἔργα - lo gnostico è diventato a questo stadio un'ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου, concetto che si sovrappone al νόμος ἔμψυχος di

169 *Strom.* 4,136,4.

170 Non è infatti possibile un'assimilazione completa con il maestro: «Non siamo come il Signore, poiché vogliamo, ma non possiamo. *Infatti non c'è discepolo che superi il maestro, è sufficiente che diventiamo come il maestro* (Mt 10,24.25), non per essenza (οὐ κατ'οὐσίαν), essendo impossibile che in rapporto all'esistenza ciò che è per convenzione sia uguale a ciò che è per natura, ma perché siamo divenuti eterni e abbiamo conosciuto la contemplazione dell'essere e siamo stati chiamati figli e solo con l'aiuto del Figlio che gli è congiunto possiamo vedere il padre. Egli precede tutto ciò, le facoltà razionali sono ministri del volere. *Abbi volontà e potrai* (cf. Mc 1,40). Per lo gnostico volontà, giudizio, esercizio sono la stessa cosa» (*Strom.* 2,77,4). La ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δύνατον è dunque una formula platonica (Plat., *Theaet.* 176b), che rappresenta nel pensiero di Clemente il vero τέλος umano. (cf. S. Lilla, *Clemente*, 106ss). Su questa linea vedi anche: *Strom.* 2,80,5; 2,134,2ss; 6,104,2; 6,140,3; 7,16,6.

171 *Strom.* 7,52,3-53,1.

Filone, un vero e proprio rappresentante della «intelligenza della pia tradizione e la sua pratica attuazione secondo l'insegnamento del Signore trasmesso agli apostoli»¹⁷². Ciò significa che egli è in tutto e per tutto equiparato agli apostoli - in quanto ne supplisce l'assenza¹⁷³ - per il suo sempre più fedele conformarsi al Maestro. Più ancora egli è definito un «Dio che si aggira in un corpo»¹⁷⁴. Il processo di divinizzazione lo ha dunque trasformato nella sua anima tanto che, anche se ancora nella sua *peregrinatio* terrena, egli ha qualcosa di divino. È tale divinizzazione che gli permette di comunicare quella rivelazione che ormai sappiamo deve potersi trasmettere in parole ed azioni, e dunque mediante la carne. Lo gnostico è in definitiva una tradizione vivente, cioè ἔργα καὶ λόγοι τῆ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει¹⁷⁵.

5. *Qualche conclusione: il silenzio della rivelazione divina*

In definitiva sembra che al pari di Filone, anche la riflessione di Clemente si muova tendendo al silenzio. Meno estesa dal punto di vista della riflessione sul linguaggio, essa sembra più chiaramente influenzata dalla polemica di matrice platonica tra scrittura e maestro. Così la rivelazione divina non può che seguire rigidamente un principio chiaro: la ὁμοίωσις θεῶ secondo la modalità del τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.

Maestro divino e Scrittura ispirata sono dunque - scolarmente - gli intermediari del parlare di Dio che si rivolge all'anima umana per trasformarla. Tale trasformazione innalza progressivamente anche i contenuti trasmessi che diventano sempre più *indicibili*, tanto che questi - che nel primo stadio della fede possono essere contenuti sinteticamente nel testo sacro - si trovano progressivamente esclusi da una

172 *Strom.* 6,124,3-4.

173 *Strom.* 7,77,4.

174 *Strom.* 7,101,4-5.

175 *Strom.* 7,104,1.

comunicazione che non può realizzarsi che in modo ἄγραφος. Come Filone, anche Clemente postula la crescita della rivelazione nell'anima umana mediante la figura dello gnostico, chiamato a diventare ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου. Egli è l'incarnazione della dinamica rivelativa ed in lui possiamo chiaramente osservare quei *silenzi* che le sono connotanti. In primo luogo il *silenzio dell'impossibilità*, perché egli scopre che, se anche la sua anima è, più del testo sacro, *capax Dei* e la sua vita (nei λόγοι ed ἔργα) è più della γραφή - egli non potrà mai esaurire la gnosi divina. Ancora il *silenzio del disvelamento*, perché al pari del testo sacro, scopre la necessità di dover nascondere i misteri divini, discernendo a chi comunicarli.

Così - sulla base del pensiero paolino - Clemente identifica la rivelazione come un vero e proprio γραφεῖν divino. Non, però, quello che avviene su carta - si trattasse anche delle γραφαὶ θεῖαι - ma quello che avviene sui cuori umani. Senza connaturalità non può avvenire trasmissione. Senza uomo non può avvenire rivelazione: né rivelazione di chi è l'uomo, né rivelazione di chi è Dio. Anche se in fondo le due cose tendono a confondersi.

III. Origene di Alessandria: la Scrittura come εἰσαγωγή dei misteri divini

Introduzione

È difficile sintetizzare l'itinerario rivelativo nel pensiero di un autore della grandezza di Origene, come sarebbe difficile pensare a tale grandezza prescindendo dell'eredità dei suoi predecessori. Il più grande pensatore dell'antichità orientale, infatti, elabora e riporta nella sua riflessione teologica le conclusioni che eredita dal pensiero di Filone e Clemente. Non sarà arduo intravederle nelle pieghe dei suoi testi, anche se mescolate con le enormi acquisizioni che il suo lavoro teologico apportò alla cultura cristiana.

Tra tutti certamente l'eccezionale importanza che il nostro autore seppe dare al testo sacro nella sua funzione di mediazione privilegiata della rivelazione. Origene, infatti, non solo ridimensionò il valore dei *testimonia* biblici estendendo il senso cristologico a tutto il testo sacro. Ma fu anche l'autore del primo trattato di ermeneutica biblica cristiana ed il primo a lavorare criticamente sul testo delle scritture sacre nella composizione degli *Esapla*. Tutto questo, lo vedremo si va ad aggiungere a quel vasto lavoro di inculturazione cristiana nel mondo filosofico pagano che era già cominciato con Clemente e prima ancora col suo predecessore ebreo Filone.

1. *La rivelazione di Dio nel Figlio: le epinoiai principali e quelle secondarie*

Fattore di gran valore quest'ultimo, perché permise al nostro autore di controbattere a quella riflessione filosofica che nel mondo cristiano era entrata con lo gnosticismo, non soltanto mediante una mera opposizione, al modo di Ireneo, ma mediante un dialogo che accettasse anche alcune importanti acquisizioni. Una di esse è certamente quella degli attributi - le *epinoiai* - predicati per il Figlio di Dio. Essa può essere considerata come l'acquisizione più grande che si aggiunge nel pensiero origeniano a quelle impostazioni rilevate nella riflessione di Filone e Clemente.

L'interpretazione del fenomeno rivelazione nel pensiero di Origene parte dall'*eternità*, momento precedente alla creazione materiale del mondo, nel quale la comunicazione divina dal Padre si trasmette alle creature razionali - uomini privi ancora di corporeità - mediante la persona del Figlio, «di gran lunga il più augusto è il primogenito di ogni creatura». Egli «in virtù dell'essere presso Dio, per primo trasse a sé la divinità divenuto poi ministro di divinizzazione per gli altri dèi che sono dopo di lui»¹⁷⁶. In questo momento la comunicazione dei

¹⁷⁶ ClO. II, 2,17.

misteri divini avviene in modo del tutto spirituale perché le creature coinvolte sono tutte prive di materialità. All'interno di tale rivelazione - che è del tutto connaturale alla natura divina - Origene intravede la comunicazione di alcuni dei misteri divini e soprattutto la conoscenza di quelle *epinoiai* del Figlio che spiegano di fatto l'atto rivelativo. Esse afferiscono a quelle che possiamo definire vere e proprie relazioni intradivine.

L'alessandrino spiega, infatti, che lo stesso Figlio ha due *epinoiai* principali: Sapienza e Logos. Il primo identifica «il sussistere della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti», il secondo invece connota «la comunicazione agli esseri dotati di Logos di ciò che è contemplato». Accanto ad esse, questi però presenta altri aspetti che sono tra loro via via meno importanti rispetto a quelli sopra descritti per cui non bisogna meravigliarsi «se nel Salvatore, che come si è visto in precedenza, è molti beni, ve ne sono di quelli che, secondo l'aspetto, vengono in primo, in secondo e in terzo luogo»¹⁷⁷.

Mentre Dio è assolutamente semplice, dunque, il Salvatore è molti beni, molte *epinoiai*. Esse sono l'oggetto della rivelazione divina in quanto intersecano indissolubilmente anche la realtà umana. Di conseguenza anche la rivelazione delle *epinoiai* del Figlio esprime qualcosa dell'uomo. Ce ne accorgiamo subito, quando il nostro autore esprime la ricchezza dei predicamenti del Figlio.

«[119] Dio, quindi, è assolutamente uno e semplice; il Salvatore nostro, invece, siccome Dio lo ha posto come propiziazione e primizia di ogni creatura (Rm 3,25), a causa di questi molti beni, diventa molte cose e forse tutte le cose, per cui ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata (Rm 8,21). [...]»

[123] Una volta raccolte le denominazioni del Figlio, ci si deve chiedere quali di esse siano sopravvenute, perché certo non sarebbero state tante né tali, se i santi avessero perseverato nello stato di beatitudine in cui avevano incominciato. Forse sarebbe rimasto unicamente Sapienza, for-

177 Cfo I,19,111-112.

se anche Logos o forse anche Vita e, in ogni caso, Verità, ma non certamente le altre che egli assunse per causa nostra. [...]

[124] Occorre tuttavia chiedersi se, dal momento che egli in quanto è Sapienza, ha in sé un complesso di teoremi, non riservi a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene “dopo” di lui¹⁷⁸.

La rivelazione divina rispecchia dunque la dimensione di creaturalità dell'uomo. E questo sempre. Sia nello stato della seconda creazione - quella macchiata dal peccato ed inficiata dalla materialità - ove a seconda della condizione dell'uomo il Figlio assume delle *epinoiai* particolari che non avrebbe assunto se non per venire in contro alla sua indigenza. Sia nello stato della prima creazione - solo spirituale e senza materialità - nella quale il Figlio-Sapienza riserva «a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene “dopo” di lui». Ciò conferma - come annunciato all'inizio del contributo - l'interpretazione della rivelazione divina nell'ambito della scuola alessandrina, sempre contemporanea alla rivelazione dell'umano. Su questo Origene, ricevute le acquisizioni dei suoi predecessori, le esprime con una chiarezza mai prima manifestata¹⁷⁹.

2. *La rivelazione nella seconda creazione: le incarnazioni del Verbo*

L'atto rivelativo, ricostruito da Origene in una condizione prelapsaria, deve tuttavia conformarsi alla condizione di materialità in cui l'uomo si trova a vivere dopo la sua caduta, frutto del peccato di allontanamento da Dio. In tal senso lo schema rivelativo resta sostanzialmente lo stesso. Con la differenza però che bisogna tener conto di quella *σάρξ* che inevitabilmente - per una mentalità platonizzante come quella dell'alessandrino e dei suoi predecessori - è ostacolo alla comunicazione della realtà divina, la cui natura è spirituale. Punto di

¹⁷⁸ Clō I, 20,119-124.

¹⁷⁹ Prin 4,2,7.

partenza resta dunque sempre il Figlio, questa volta nella sua condizione incarnata.

«Pertanto grazie alla funzione intermediaria di questa anima fra Dio e la carne (infatti non era possibile che la natura di Dio si unisse al corpo senza alcun intermediario) è nato, come abbiamo detto, l'uomo-Dio. Infatti per quella sostanza intermedia non era contro natura assumere un corpo; e neppure era per lei contro natura, in quanto sostanza razionale, accogliere Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si è fatta tutta pervadere, come da parola sapienza e verità. [...] Per tal motivo in tutta la scrittura la natura divina è designata con appellativi umani, e la natura umana è fatta oggetto dell'onore di appellativi divini»¹⁸⁰.

Non sorprende osservare in Origene - al pari di Clemente - come la necessaria mediazione tra il mondo spirituale e quello materiale sia realizzata dalla persona del Figlio di Dio. Come non sorprende che elemento cardine di tale mediazione - al pari di Clemente ed anche di Filone - sia l'anima umana, unica capace di accogliere il divino, unica a poter mediare tra la dimensione spirituale e quella materiale. Proprio mediante l'anima di Cristo il nostro autore può predicare *ante litteram* una vera e propria *communicatio idiomatum* per la persona di Cristo e può riconoscere in essa la possibilità di essere *ponte* tra la realtà materiale e spirituale che permetta ciò che Filone aveva definito *migrazione*¹⁸¹ e Clemente *innalzamento*¹⁸².

Medesima mediazione viene predicata dal nostro autore per il testo sacro con una terminologia che ricalca pienamente quella dell'incarnazione nella persona di Cristo tanto che la stragrande maggioranza dei commentatori dell'alessandrino non hanno mai esitato a considerare quest'ultima come un'incarnazione al pari di quella della persona

180 Prin 2,6,3.

181 *Migrat.* 2,12.

182 *Strom.* 6,126,3-4.

di Cristo¹⁸³: «come dunque c'è una parentela tra le cose visibili e le cose invisibili, la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito, e questo mondo consta dei loro legami, così dobbiamo credere che anche la Sacra Scrittura consta di elementi visibili e invisibili: per così dire come di un corpo, cioè la lettera che si vede; di un'anima, il senso che si coglie all'interno della lettera; e di uno spirito»¹⁸⁴. La parentela di cui parla il nostro autore è l'essenza di questa mediazione che permette l'interpretazione del testo sacro mediante l'*anagoghé*, equivalente origeniano della *migrazione* filoniana e dell'*innalzamento* clementino.

3. *La natura della rivelazione nella seconda creazione: l'uomo Cristo e l'eikón del testo sacro*

Una volta riconosciuta la dinamica della rivelazione divina, bisogna però che l'uomo sappia riceverla. Proprio l'atto della comprensione/interpretazione di essa ci aiuta a inquadrarla ancora meglio. E questo perché tale atto ci aiuta a connotare quella natura umana che rischia di comprendere la dimensione dello spirituale confondendola con quella materialità nel quale esso si è incarnato per potersi comunicare a lui. È più facile in tal senso mal interpretare la realtà divina incarnata che comprenderla correttamente, come fu difficile per i contemporanei di Gesù riconoscerne la divinità. E questo perché «altro era quello che in lui si vedeva, altro quello che si comprendeva - giacché la vista della carne in lui si manifestava a tutti, ma a pochi eletti era concesso il riconoscimento della divinità»¹⁸⁵.

Al pari, anche per la Scrittura, la vera difficoltà dell'interpretazione sta nel cogliere la dimensione divina - spirituale - in parole uma-

183 Per uno *status questionis* su questo argomento e la sua discussione rimandiamo a: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA, Roma, 2012.

184 HomLev V,1. Su questo argomento si veda anche Prin IV, 2, 4.

185 HomLev I, 1.

ne, che sono materiali. Ecco perché l'atto interpretativo si configura come *anagoghé, risalita* del senso, che da un significato materiale si innalza al senso autentico che è del tutto spirituale: un processo che è chiamato a «trasformare il vangelo sensibile in spirituale»¹⁸⁶. Come la *σάρξ* di Cristo velava la sua divinità nella sua vita terrena, così anche la sacra Scrittura è velata «nelle apparenze dei testi storici, della legge, dei profeti e degli altri concetti», tanto che Origene afferma che «le realtà celesti e il regno dei cieli sono iscritti come in immagine nelle Scritture (ὡσπερ ἐν εἰκόνι γέγραπται ταῖς γραφαῖς)»¹⁸⁷.

Il parallelismo *sembrerebbe* perfetto: come Cristo, anche la Scrittura ha un corpo, un'anima e uno spirito. E come le realtà divine sono velate in Cristo dalla sua carne, così esse sono nascoste nella Scrittura dalla dimensione del linguaggio dalla caratteristica di immagine. Le categorie di *σάρξ* ed *εἰκόν* dunque esprimerebbero allo stesso tempo limite e possibilità di rivelazione nella seconda creazione. *Possibilità*, perché senza tale materialità la dimensione spirituale non potrebbe comunicarsi nel mondo umano decaduto a causa del peccato. *Limite*, perché esse costituiscono una vera e propria limitazione alle possibilità di rivelazione divina. Una limitazione, però, che non è del tutto simmetrica, perché - esattamente come i suoi predecessori - Origene non teme di mostrare il rapporto analogico tra le due realtà, ma non la loro identità:

«Chi sulla base di questi beni, pur innumerevoli, che sono scritti (ἀπὸ τούτων τῶν γεγραμμένων), mette in evidenza come Gesù possa essere una moltitudine di beni (πλήθος ἀγαθῶν), potrà congetturare quelli che esistono bensì in lui, *nel quale piacque a Dio di far abitare...tutta la pienezza della divinità in forma corporea* (ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς) (Col 2,19), ma non sono contenuti in alcun libro (οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων κεχωρημένων). Ma a che parlare di "libri", quando Giovanni riferendosi addirittura al mondo intero, dice: *il mondo*

186 ClO I, 45.

187 CMt X, 5.

stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero (Οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία)? (Gv 21,25)¹⁸⁸.

Punto di partenza è sempre la rivelazione delle *epnoiai* del Figlio. Tuttavia mentre esse sono *totalmente* contenute nella persona di Gesù - Figlio incarnato - non si può dire altrimenti della Scrittura che non può contenerli. La citazione di Col 2,19 amplifica - e definisce - ancora meglio il pensiero origeniano che differenzia in modo netto ed inequivocabile le due forme di incarnazione, il più delle volte affiancate. Esse sono solo analogicamente accostate, ma non costituiscono unità. Cristo e Scrittura, pur essendo incarnati nelle realtà di *σάρξ* ed *εικόν*, sono differenziati. Non sembra difficile intravedere la differenza di queste due forme di incarnazione nella presenza dell'*anima di Cristo*, che richiama il discorso sulla connaturalità tra Dio e uomo di tradizione filoniana e clementina.

4. *La natura della Sacra Scrittura: εἰσαγωγή dei misteri divini*

4.1 *La debolezza della realtà creaturale nella rivelazione*

È dunque a questo punto necessario analizzare la realtà della *εικόν* per comprendere quale incidenza abbia il suo limite all'interno della rivelazione dei misteri divini all'uomo. Dobbiamo in primo luogo osservare che tale limite riguarda ogni realtà del linguaggio umano. Il testo sopra citato ci mostra un'opposizione tra persona di Cristo e scrittura ispirata, che ricorda molto l'opposizione di matrice platonica tra maestro e discepolo¹⁸⁹, perché spesso accade di riscontrare che «ciò che si diceva (τὰ εἰρημένα) fosse al di sopra del loro scritto (ὑπὲρ γραφῆν)»¹⁹⁰.

188 ClO I, 60-61.

189 Origine dà chiara dimostrazione di questa conoscenza platonica in CCels VI, 6.

190 CMt X, 16.

Tuttavia l'opposizione origeniana coinvolge anche la dimensione della parola orale. In più di un'occasione infatti egli esprime l'impossibilità o il divieto di esprimere in parole i misteri divini conosciuti. E questo perché «tutto ciò che riguarda la divinità è infatti ineffabile (ἀκατονόμαστα) e deve essere significato (δηλοῦται) a noi, che siamo uomini, con espressioni di carattere umano (διὰ λέξεων ἀνθρωπίνων)»¹⁹¹. Spesso tale situazione è espressa dall'opposizione - anche questa tutta di tradizione alessandrina - tra ascolto e visione.

Questo richiama al limite endemico dell'uomo che fa riferimento alla sua condizione postlapsaria, incarnata nella materialità, connotata dal limite cognitivo del divino: «*non vi è chi comprenda* (Rm 3,11) [...] perché si riferisce che solo dopo aver deposto il corpo terreno egli comprende faccia a faccia (*post deposizione terreni corporis reservatur facie ad faciem intellegere*); invece ora, come dice la Scrittura, *il corpo corruttibile appesantisce l'anima e l'abitazione terrena opprime la mente dai molti pensieri* (Sap 9,15)»¹⁹². Condizione dunque che terminerà solo con l'abbandono del corpo che permetterà una situazione analoga a quella degli angeli¹⁹³. In definitiva per Origene un giorno l'uomo potrà godere la rivelazione divina pienamente, adorandolo «nello spirito (ἐν πνεύματι) che vivifica e non nella lettera (καὶ μὴ γράμματι) che uccide (2Cor 3,6)» e adorandolo «nella verità (ἐν ἀληθείᾳ) e non nei tipi dell'ombra (Eb 8,5) e nelle immagini (μηκέτι τύποις μηδὲ σκιαῖς καὶ ὑποδείγμασιν), - così come anche gli angeli prestano servizio a Dio non già secondo esemplari o un'ombra delle realtà celesti [come gli uomini adorano Dio]¹⁹⁴, ma secondo [realtà] intelligibili e celesti»¹⁹⁵.

191 C1o Frammento XIV.

192 CRm III, 2, 933 B.

193 Cf per es: C1o XIII, 91.

194 Il testo tra parentesi quadre è stato inserito da noi in quanto omesso nella traduzione di Corsini.

195 C1o XIII, 146.

4.2 *Λεϊκόν del testo sacro ed i silenzi della Scrittura*

Quest'ultima notazione ci riporta al nostro problema iniziale: quanta incidenza ha la mediazione della εικόν nella trasmissione dei misteri divini? Per Origene è chiaro che «come per le immagini e le statue (ἐπὶ τῶν εἰκόνων καὶ τῶν ἀνδριάντων), le somiglianza non sono assolute (αἱ ὁμοιότητες οὐκ ἐξ ὅλων) rispetto agli originali»¹⁹⁶. Questo non significa che tali immagini non abbiano ricevuto la partecipazione al loro modello, ma che tale partecipazione è limitata e non riesce a riprodurre completamente l'archetipo¹⁹⁷.

Tale degradazione nel caso del vangelo - e dunque più in generale del testo sacro - è coniugata in due aspetti che connotano duplicemente il silenzio del testo sacro. Esse si manifestano contemporaneamente nel confronto tra il *vangelo temporale* e il *vangelo eterno*:

«c'è una legge che comprende *solo l'ombra dei beni futuri* (Eb 10,1), che sono manifestati da quella legge [quando è] bandita secondo verità, così anche il vangelo, che pure è ritenuto essere alla portata di chiunque vi si applica, ci insegna soltanto un'ombra (σκιά) dei misteri di Cristo. Invece quel vangelo. Che Giovanni chiama *vangelo eterno* (Ap 14,6), che propriamente si chiamerà vangelo "spirituale", presenta chiaramente e "in modo piano" (σαφῶς) a quelli che lo intendono, tutte le cose relative al Figlio di Dio in se stesso e, insieme, i misteri contenuti nelle sue parole e le realtà di cui erano simboli le azioni da lui compiute»¹⁹⁸.

Il primo aspetto della degradazione dei misteri divini presenti in immagine nel testo sacro afferisce alla loro *modalità di espressione*: quello che abbiamo in precedenza definito il *silenzio del disvelamento*. Il σαφῶς, contrapposto alla σκιά, individua la caratteristica che tutti gli alessandrini riscontrano per il testo sacro e che necessita il metodo

196 CMt X, 11.

197 Su questo Origene è piuttosto esplicito in un frammento pervenutoci del *Commento a Giovanni*: ClO Fr. 6,9.

198 ClO 1,40.

allegorico: l'oscurità. Tale peculiarità - indicata da diversi termini, come per esempio ἱστορία, ῥητὸν, λέξις e γράμμα, - è una forma di protezione dei misteri divini voluta dallo Spirito, ma allo stesso tempo anche una conseguenza di quell'inadeguatezza del linguaggio umano chiamato ad esprimere ὡςπερ ἐν εἰκόνι i misteri divini. Essa pertanto richiede l'*anagoghé* - o anche «metodo della storia»¹⁹⁹ - per condurre al senso spirituale che il testo racchiude in sé. Tale procedimento richiama allo stesso tempo la necessità della figura del maestro che in Origene ha gli stessi connotati osservati nell'opera clementina.

Il secondo aspetto della degradazione dei misteri divini denunciato da Origene afferisce ai contenuti che il testo può contenere: *il silenzio dell'impossibilità*. Abbiamo già potuto osservare la forte incidenza della polemica di matrice platonica tra oralità e scrittura nel pensiero del nostro autore. Qui egli coniuga semplicemente in una terminologia afferente alla dimensione rivelativa ciò che aveva postulato per la natura del testo sacro. Se il vangelo eterno contiene «tutte le cose (τὰ πάντα) relative al Figlio di Dio in se stesso»²⁰⁰, allora quello temporale ne contiene solo alcune. Infatti nel primo capitolo del *Commento a Giovanni* Origene afferma che il vangelo sensibile si distingue da quello intellegibile e spirituale τῆ ἐπινοίᾳ²⁰¹. Il primo infatti contiene solo quegli aspetti - i meno rilevanti - che il Figlio di Dio ha assunto per la nostra salvezza, quei πολλὰ τῆς τάξεως καὶ τὸ τέλος²⁰² che si identificano con i misteri propri dell'incarnazione di Cristo, ma che non possono coincidere con i τὰ πάντα περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ²⁰³.

Di conseguenza l'*immagine* dei misteri divini che sono contenuti nel testo sacro non rappresenta una finzione rispetto alla verità di questi, ma connota la *forma* e il *contenuto* della loro partecipazione ad

199 CCels V, 29.

200 Clō I, 40.

201 Clō I, 44.

202 Clō I, 224.

203 Clō I, 40.

essi. Non si può comprendere tale partecipazione se non mediante la dottrina delle *epinoiai*, che rende ragione delle due differenze che il nostro autore aveva postulato tra il vangelo eterno e quello temporale. Il superamento di quest'ultimo non consisterebbe, dunque, nella sola *claritas* dei misteri ora nascosti, ma anche nella quantità e qualità di quelli superiori, sottratti al vangelo temporale in quanto contemplabili solo nell'eterno futuro.

4.3 *La sacra scrittura εἰσαγωγή dei misteri divini*

Naturale conseguenza di questo pensiero è una svalutazione della natura della Scrittura ridotta dal nostro autore a mera *introduzione* dei misteri divini. Sorprenderebbe la presenza di tali affermazioni nell'opera origeniana, soprattutto per la grande importanza che egli dà al testo sacro e per la frequentissima esaltazione di esso. Sorprende però meno se leggiamo l'opera del nostro autore all'interno di un itinerario che coinvolge anche i suoi predecessori alessandrini. Per questo, al pari del χρησμός filoniano e del σύντομος clementino, Origene definisce la scrittura come semplice εἰσαγωγή dei misteri divini:

«Riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure comprese esattamente. La Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. [...] Le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi (στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα) e un'introduzione affatto sommaria (βραχυτάτας εἰσαγωγὰς) rispetto alla totalità della conoscenza»²⁰⁴.

²⁰⁴ Clō XIII, 26-30.

La consueta citazione di Gv 21,25, come anche quella di 2Cor 7,14 confermano il percorso delineato fino a questo momento rispetto all'impossibilità prima della scrittura, ed in generale del linguaggio umano, di contenere la rivelazione. Lo stesso uso del verbo χωρέω - tanto caro alla riflessione filoniana - sottolinea un'impossibilità legata alla dimensione creaturale, impossibile da valicare. Proprio tale dimensione connota il testo sacro - in piena coerenza con tutta la tradizione alessandrina fin'ora analizzata - come contenitore degli στοιχεῖα, elementi basilari della rivelazione divina, «i primi elementi della verità (τὰ στοιχειωτικὰ τῆς ἀληθείας) e ciò che raggiunge chi è ancora uomo»²⁰⁵.

5. *La figura del διδάσκαλος*

Superare tale orizzonte - andare oltre la conoscenza della scrittura ispirata - è possibile per il nostro autore, ma solo a patto si superare quella condizione umana limitante che frena l'uomo nella ricezione della comunicazione divina. Si tratta in altri termini di «contemplare la verità al modo degli angeli, oltre quanto è concesso agli uomini»²⁰⁶. O forse di «trovare anche un cuore idoneo e capace, per la sua purezza, dell'intelligenza letterale della spiegazione in parabole, in modo che venga scritta in essa nello Spirito di Dio vivente (cf. 2Cor 3,3)»²⁰⁷.

In tale affermazione Origene, ancora una volta, conferma il suo pensiero a quello dei suoi predecessori. Ammettere la possibilità di un cuore umano che possa ricevere/contenere quei misteri divini che la scrittura sacra non può contenere significa ammettere la superiorità della dimensione umana su quella scritturale. Situazione postulata per Cristo nella sua incarnazione, condizione, però, ancora troppo singolare per poterla applicare a tutti gli uomini. Con questa afferma-

205 ClO XIII, 34-36.

206 ClO XIII, 42.

207 CMt XIV, 12.

zione, invece, il nostro autore conferma che la dimensione dell'anima sia potenzialmente maggiormente *capax Dei* rispetto alla Scrittura. Lo conferma la realtà dell'anima umana di Cristo, e di ogni anima umana - simboleggiata dal cuore umano²⁰⁸ - che proceda ad una purificazione di se stessa per ricevere quegli insegnamenti dello Spirito che non possono essere rivelati da parola umana²⁰⁹, voce o scritto che sia²¹⁰. Proprio tale accesso alla dimensione dello Spirito - riservata ai soli «puri di cuore» - permette al credente un rapporto diretto con Cristo, con il Maestro, che scavalca la dimensione della Scrittura, fosse anche la Scrittura ispirata²¹¹.

Si staglia in questo modo, nel pensiero di Origene una figura analoga a quella del νόμος ἔμψυχος filoniano o dell'ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου clementino. Per Origene si tratta dei profeti, o di Giovanni Battista, o dello stesso Paolo. Tutti esempi di persone che hanno dimostrato una conoscenza superiore a quella della Scrittura e che incarnano la funzione di διδάσκαλος. Questi per il nostro autore è il garante della διδασκαλία, funzione collocata «sulla scia dei ministeri carismatici della profezia e dell'apostolato», «vera erede delle prerogative e delle funzioni che nelle chiese primitive erano appannaggio dei ministri itineranti e missionari»²¹². Questi incarna il ruolo di una vera e propria «gerarchia spirituale o della perfezione che almeno con-

208 Per Origene il cuore è il luogo antropologico dove si manifesta la somiglianza dell'uomo con Dio e dove può avvenire la contemplazione delle realtà divine. Esso in definitiva si può identificare con il νοῦς umano(cf. H. Crouzel, "Le coeur selon Origène", in *BLE* 85 (1984), 6-7; C. L. Rossetti, "Sei diventato Tempio di Dio": il mistero del Tempio e dell'abitazione divina negli scritti di Origene, Roma 1998.

209 Princ II, 7, 4.

210 CRm VII, 6.

211 Clo Fr. XCIII.

212 G. Bendinelli, "Il didaskalos origeniano tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale", in *Origene maestro di vita spirituale*, a cura di L. F. Pizzolato e M. Rizzi, Vita e pensiero, Milano, 2001, 191.

cettualmente tende a contrapporsi agli uffici gerarchici veri e propri, essendo doni trasmessi non per via sacramentale-istituzionale, ma carismatica»²¹³. Questi è chiamato, mediante l'esercizio della «metodologia scolastica»²¹⁴ delle scuole pagane greche - che prediligono l'insegnamento orale a quello scritto - a far crescere ogni discepolo, esercitando simultaneamente quella prudenza nel parlare che incarna, anche in se stesso, quel silenzio che è costante di tutta la rivelazione nel mondo caduto nella materialità.

6. *Qualche conclusione: la coerenza con la tradizione alessandrina ed il sorprendente silenzio di Origene*

Dopo questo articolato itinerario le conclusioni di Origene non *sembrerebbero* così lontane dall'impostazione del suo pensiero. Eppure colpisce nella lunga e particolareggiata analisi sul nostro autore come questa concezione, pur così coerente con la tradizione alessandrina, sia veramente solo accennata ed affiancata da una quantità enorme di testi che *sembrerebbero* contraddirla. Più che il *silenzio dell'impossibilità*, il *silenzio del disvelamento* o quello degli *interpreti*, colpisce qui di gran lunga di più il *silenzio di Origene*. La sua capacità, cioè, di nascondere tale concezione alla luce di una valutazione del testo sacro mai prima di allora così valorizzata nel mondo cristiano antico. Tali osservazioni - che sembrerebbero come osserva Simonetti «*prima facie paradossali*»²¹⁵ - sembrano spiegarsi tuttavia proprio alla luce di questa valorizzazione. Rimarcare, infatti, la *concezione tradizionale alessandrina* di un testo sacro dai contenuti limitati e introduttivi, non avrebbe certamente aiutato quell'operazione di centratura e valo-

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ Per una prima analisi su questo si veda L. Perrone, «*Quaestiones et responsiones*» in Origene: *Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica*.

²¹⁵ M. Simonetti, Introduzione in E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA, Roma, 2012, 13.

rizzazione della Scrittura che è indubitabilmente al centro della vastissima e profondissima opera di Origene. Per questo tale opera non può che sintetizzarsi con quel paradosso che forse più di tutti la connota come interpretazione di un medesimo passo biblico (cf. 1Cor 4,6): da un lato l'invito allegorico ad andare *oltre ciò che è scritto*, dall'altro il monito alla luce della presenza del maestro di *non andare oltre ciò che è scritto*.

IV. Alcune conclusioni: la rivelazione divina avanzante da silenzio in silenzio

La conclusione di questo complesso itinerario richiederebbe certamente un lavoro a parte che possa rendere conto delle costanti del pensiero dei due autori in merito all'interpretazione del fenomeno rivelativo accanto ad un'attenta analisi delle rispettive differenziazioni. Noi ci limiteremo a rilevare le prime che costituiscono la linea coerente che attraversa il pensiero dei primi tre grandi autori di epoca antica nell'area alessandrina.

A cominciare da Filone, infatti, tutti i nostri autori partono dalla rivelazione come comunicazione della ricchezza della dimensione divina e del limite della natura umana. Rileviamo in tal senso delle espressioni comuni, alcune delle quali attraversano anche il vangelo giovanneo, che sottolineano la sproporzione della forza della parola divina rispetto alla stessa realtà creaturale²¹⁶. La conoscenza di se

²¹⁶ Ci riferiamo per esempio a Filone il quale afferma che «neppure il cosmo intero (ὁ γὰρ κόσμος ἅπας) potrebbe ritenersi (ἔν νομισθεῖν) una dimora degna di Dio» (*Plant.* 8,32.33) o allo stesso Origene che, citando l'apostolo Giovanni, ribadisce che «la Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. Infatti "ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero" (Gv 21,25)» (Cio XIII, 27).

stesso divine dunque punto di partenza per mettersi in condizione di ricevere la rivelazione.

Una rivelazione che, si comprende subito, non può che essere *a misura* dell'uomo e del suo linguaggio creaturale. La riflessione linguistica, così, diventa determinante nei nostri autori per sottolineare la natura simbolica del logos umano, incapace di farsi tramite della totalità dei misteri divini e di renderli in modo chiaro. Emergono dunque rispettivamente nell'orizzonte rivelativo il *silenzio dell'impossibilità* ed il *silenzio del disvelamento*. Essi influiscono in maniera importante sulla definizione della parola ispirata nei nostri autori, che seppur in maniera differenziata, la connotano sempre nella sua dimensione di finitudine. Così il testo sacro è definito da Filone χρησμός, oracolo proporzionato a misura umana; da Clemente σύντομος, sintesi degli elementi primi della conoscenza divina; da Origene εισαγωγή, semplice introduzione dei misteri soprannaturali. Colpisce che nelle tre definizioni dei nostri autori il testo sacro non può che rimandare agli στοιχεῖα²¹⁷, elementi essenziali del linguaggio - *lettere dell'alfabeto* - di cui Platone fa menzione nel mito di Theut riportato all'interno del *Fedro*, testo che costantemente è ritornato nella nostra analisi. Si tratta di quel limite superiore del linguaggio che impedisce una comunicazione più alta di quei basilari elementi di cui esso può farsi portatore.

Così, sembra proprio che la rivelazione divina preferisca come strumento di comunicazione più che suoni, voci e segni, il silenzio. Un silenzio che a questo punto del nostro percorso sembrerebbe più una gabbia che uno strumento di rivelazione. Eppure la rivelazione non termina qui. All'interno del limite creaturale, infatti, l'uomo scopre - ancora rivelazione - di avere anch'egli qualcosa di divino. Ancora parte del processo rivelativo, dunque, l'uomo si riconosce *capax Dei* più dello stesso testo sacro. Si apre, così, in tutti e tre gli autori analiz-

217 E. Drioton, „Τὰ πρῶτα στοιχεῖα“, in *Annales du service des Antiquités d'Égypte* 42 (1943), 169-176.

zati una nuova fase, che riconosce nell'uomo virtuoso un essere capace di Dio al di là del limite dello στοιχεῖον. Emergono così le figure del νόμος ἔμψυχος filoniano, dell'ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου clementino e del διδάσκαλος origeniano. Tutti esempi di categorie di uomini che hanno fatto esperienza personale della rivelazione divina e sono stati progressivamente trasformati da essa.

Con essi la rivelazione dunque supera il silenzio, ma allo stesso tempo sembra comunque rimanere da esso vincolata. I tre autori infatti teorizzano l'esperibilità della rivelazione divina a quel livello, ma non la sua comunicabilità. Così Filone sottolinea che solo le «azioni del sapiente fanno tutt'uno con le Parole di Dio»²¹⁸ perché non è giusto nel parlare di Dio «avvalersi del linguaggio prodotto dagli organi vocali, ma che solo nella propria mente»²¹⁹. Clemente ribadisce che la vita dello gnostico consiste in «opere e parole che proseguono la tradizione del Signore (ἡ ἔργα καὶ λόγοι τῆ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει)», in quanto «la gnosi [...] non è parola pura e semplice (οὐ γὰρ λόγον ψιλὸν)²²⁰. Origene conferma che «Dio non è il solo essere indescrivibile, ma ve ne sono altri inferiori a lui. Paolo si è sforzato di indicare proprio ciò dicendo: *udì parole ineffabili (ἄρρητα ῥήματα) che non è lecito ad alcun uomo proferire (2Cor 12,4)*»²²¹.

218 *Migrat.* 23,128-129. Continuando Filone conferma il suo pensiero: «La Legge non è nient'altro che la parola divina (νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος) che ordina ciò che si deve fare e vieta ciò che non si deve fare, come dimostra la Sacra Scrittura quando dice: *egli prese dalle sue parole la Legge* (Dt 33,3-4). Se dunque la parola è la legge divina (εἰ τοίνυν λόγος μὲν ἐστὶ θεῖος ὁ νόμος), quando l'uomo virtuoso mette in pratica la Legge, mette in pratica fino in fondo anche la parola: ecco perché, come si è detto, le parole di Dio sono le azioni del saggio (τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους πράξεις εἶναι τοῦ σοφοῦ)» (*Migrat.* 23,130).

219 *Deter.* 12,38, p. 297.

220 *Strom.* 3,44,2-4.

221 *CCels* VII, 43.

La sintesi del nostro percorso ci conduce ad affermare che la rivelazione divina procede *da silenzio in silenzio*. Essa sperimenta nella sua prima fase il limite umano e quindi del linguaggio. Nel *silenzio del disvelamento* ella fa esperienza che la parola umana che comunica il divino non può essere compresa letteralmente, ma solo mediante quel metodo allegorico che ne riesce a decodificare la vera natura. L'esperienza del *silenzio del disvelamento* però lascia spazio al *silenzio dell'impossibilità*, piena consapevolezza del limite del linguaggio e dei contenuti che esso non può veicolare. Sembrerebbe questo un silenzio definitivo, ma l'interpretazione alessandrina della rivelazione mostra la possibilità dell'uomo virtuoso di andare oltre tale silenzio e di accedere ad una particolare esperienza divina personale. Anche questa però sembra avere come sfondo un certo silenzio. Esso è espressione dell'impossibilità di comunicazione con parole, e allo stesso tempo della necessità di celare i misteri contemplati per discernere la loro comunicazione. Siamo di fronte questa volta al *silenzio degli interpreti*, dimostrazione che quel silenzio che la rivelazione porta endemicamente con sé è diventato esigenza di coloro che l'hanno ricevuta sempre più profondamente.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >