

## Il canone e la sua mèta

### Note in margine a una nuova proposta di ricerca sulla formazione del Canone del NT<sup>1</sup>

Biagio COSTA

1. Una ricerca complessa; 2. Il *kanōn* inesplorato e il κανών-σκοπός; 2.1. Luciano di Samosata; 2.1.1. τέλος e σκοπός; 2.1.2. σκοπός e κανών; 2.1.3. νόμος e κανών; 2.1.4. ἀρχέτυπος e κανών; 2.1.5. κανών e κανονίζω; 2.2. Giuseppe Flavio; 2.3. Una valutazione sul termine *kanōn* nel 'milieu' ellenistico e giudaico-ellenistico; 3. Clemente Romano e il *kanōn* cristiano; 3.1. *kanōn-skopos* o *kanōn-paradosis* nella 1Clem?; 3.2. Il *kanōn-skopos* di Clemente e il *logos* di Policarpo; 3.3. La *symbolē* e il *kanōn-skopos*; 3.4. Una valutazione sul *kanōn* di Clemente Romano; 4. La ricezione del *kanōn* clementino: Tertulliano; 4.1. L'autorità garante della verità della *regula fidei*. La Parola e l'Opera di Dio; 4.2. "Vnde veritas?" e "ubi veritas?": la verità gnostica; 4.3. "Regula fidei". Principio senza principio e "Lex"; 4.4. Regola di fede e i suoi tre 'titoli'. L'unico principio dell'Opera divina; 4.5. "Vbi regula fidei?" L'Opera divina già e non ancora; 5. Conclusione.

Le note che presentiamo in queste pagine si collocano nell'ambito di una nuova ipotesi di ricerca, concernente la storia della formazione del Canone neotestamentario, proposta da Sáez Gutiérrez nel suo *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio historico-teológico acerca de la relación entre la tradición y los escritos apostólicos*<sup>2</sup>.

- 1 "La Madonnina ti custodisca sempre gioioso nello spirito. Mamma." *Questo piccolo fiore sbocciato nella nuova stagione è per te. Tuo figlio. Non per semplice debito di riconoscenza ringrazio Vittorino Grossi e Gino Moncada Lo Giudice, le grandi anime della "Cassiciaco" romana, e Miklós Gyurkovics, che ha accolto queste note come frutto delle nostre appassionante discussioni patristiche.*
- 2 Andrés Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio*

*Eastern Theological Journal* 4 (2018) 2, 237–289.

| 237

L'Autore, attraverso un attento studio storico letterario e teologico delle fonti, a cominciare dalle lettere paoline fino a Ireneo, tenta di mostrare come una certa "coscienza normativa" di una determinata autorità che si era formata, dapprima, in funzione della "Regola di tutte le cose" – il Vangelo 'vivente' o il Cristo glorioso – al fine di esplicitarla delimitarla e trasmetterla senza deformazione, abbia, poi, esteso il suo esercizio normante sui vari 'scritti neotestamentari', riconoscendo soltanto quelli che in maniera autentica documentavano la medesima e trādita "Regola di tutte le cose".

Dopo aver esaminato quello che sembra essere il contributo principale del lavoro dello Studioso e rilevato l'assunzione acritica di uno degli elementi cardini della sua investigazione, vogliamo con le nostre note mettere in luce il valore kerigmatico-teologico del termine *kanōn* e le sue possibili implicazioni con le Scritture sacre, quando, nel *milieu* culturale ellenistico dei primi secoli cristiani, esso ha acquisito la sua 'mèta', vale a dire lo *skopos*.

### 1. Una ricerca complessa

"Prendendo sul serio le preoccupazioni" di Zahn e di Harnack<sup>3</sup> e "seguendo il solco tracciato da Norelli"<sup>4</sup>, Sáez Gutiérrez disegna il piano della sua ricerca sui quattro capisaldi della Storia del Canone

*historico-teológico acerca de la relación entre la tradición y los escritos apostólicos* (Studia Ephemeridis Augustinianum 142, 1/2), 2 voll., Roma, 2014. L'opera è il risultato di una tesi di dottorato presentata, sotto la direzione di Enrico Norelli e con la supervisione di Juan José Ayán, presso la Facultad de Teología San Damaso (Madrid) nel 2010.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 10-11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 11 e ivi nota 15. Bisogna evidenziare che Norelli, a differenza di Zahn e Harnack, prende in esame l'aspetto 'qualitativo' dell'Autorità. Egli, infatti, interpreta l'autorità ecclesiale come parte integrante di una medesima dinamica di crescita interna alle primitive comunità cristiane e non come un elemento esterno, se non estraneo, ad esse.

neotestamentario - il Canone, l'Autorità, la Tradizione e gli Scritti apostolici - intorno alla funzione normativa<sup>5</sup>, quella appartenente all'autorità degli apostoli, Paolo e i Dodici, e all'autorità della 'gerarchia', *episkopoi* e *presbyteroi*, legata per *diadoché* alla prima.

Così, lo Studioso osserva tale funzione normativa (delimitante e vincolante)<sup>6</sup> dapprima nel suo nascere entro il gruppo degli apostoli in relazione al Cristo glorioso, Vangelo salvifico e Regola assoluta, che essi sono chiamati a testimoniare e trasmettere senza deformazione (Tradizione apostolica del Vangelo/Regola del Cristo glorioso)<sup>7</sup>. Poi, egli segue il suo primo sviluppo nella cerchia dei successori degli apostoli in riferimento al 'Vangelo/Regola degli apostoli', che anch'essi sono chiamati a testimoniare e trasmettere senza deformazione (Tra-

- 5 Sáez Gutiérrez ricorre spesso a diverse locuzioni che gravitano tutte intorno a ciò che egli chiama "coscienza normativa", come "coscienza canonica", "coscienza normativa scritturistica", "istanza normativa", "carattere normativo" e così via, creando non poche difficoltà di comprensione nel lettore. Poiché nell'ordinamento delle chiese primitive vi erano vari gradi di onore, accettati o contestati che fossero, dall'apostolo fino ai credenti oppure dal vescovo-presbitero fino al laico, e a ciascun grado corrispondeva un dovere o un ufficio o una funzione propria, sarebbe preferibile ricorrere a queste locuzioni piuttosto che a quelle. Infatti, se si accetta la tesi del nostro Studioso, possiamo dire che il vescovo-presbitero, sia in una comunità a governo collegiale sia in una a governo monarchico sia in una a governo profetico-carismatico, tra i doveri o gli uffici o le funzioni inerenti al proprio *status* poteva avere anche la funzione normativa da esercitarsi in rapporto alle realtà della 'salvezza'. Clemente Romano e Ignazio di Antiochia potrebbero esserne un esempio. Quindi, lì dove sarà possibile, ci atterremo a una terminologia più tradizionale, già di per sé problematica.
- 6 Cf Idem, "La Bibbia al centro: la formazione del canone e lo sviluppo dell'esegesi", in *Storia del Cristianesimo*, I: *L'età antica (secoli I-III)* (ed. E. Prinzivalli) Roma, 2015, at 136 ss.
- 7 Primo momento. Apostoli (Autorità)-funzione normativa (delimitante vincolante) si applica al Vangelo/Regola (= Cristo glorioso), cosicché, ricevuto custodito e trasmesso senza deformazione, esso diviene il Vangelo/Regola degli apostoli.

dizione ecclesiastica del Vangelo/Regola degli apostoli)<sup>8</sup>. Infine, egli mostra come la funzione normativa dell'autorità abbia esteso il suo esercizio normante nell'ambito delle Scritture neotestamentarie, dove avvia quel processo che porterà alla formazione del nostro Canone del Nuovo Testamento.

In tale dinamica di ricezione e trasmissione senza deformazione del 'Vangelo/Regola', che è il Cristo glorioso, nelle successive comunità cristiane mediante lo sviluppo della funzione normativa propria dell'autorità<sup>9</sup>, Sáez Gutiérrez pone Ireneo di Lione al crocevia tra la Tradizione vivente e la formazione del Canone neotestamentario. Il vescovo di Lione, infatti, sulla base del 'Vangelo/Regola', il Cristo glorioso, che egli ha ricevuto per tradizione, esercita la funzione normativa, legata alla sua autorità, sugli 'scritti neotestamentari', in primo luogo riconoscendo in essi la presenza del medesimo 'Vangelo/Regola' e in secondo luogo fornendo il criterio della loro interpretazione e insieme il criterio della loro raccolta in un *katalogos*<sup>10</sup>.

- 8 Secondo momento. Primi Successori (Autorità)-funzione normativa (delimitante vincolante) si applica al Vangelo/Regola degli apostoli, cosicché, ricevuto custodito e trasmesso senza deformazione, esso diviene da questo momento il Vangelo/Regola della Chiesa. In questo modo - interpretando il pensiero dell'Autore - si ha, grazie allo sviluppo della funzione normativa dell'Autorità, una vera e propria 'tradizione normante': la trasmissione senza deformazione del Vangelo/Regola del Cristo glorioso dagli apostoli ai loro successori e dai loro successori alle chiese mediante gli *episkopoi-presbyteroi*.
- 9 Sáez Gutiérrez evidenzia il carattere ancillare, rispetto alla "Regola di tutte le cose", della funzione normativa dell'autorità apostolica e dell'autorità ecclesiastica, in quanto funzione esplicativa e delimitante della Regola.
- 10 "Si nous laissons de côté Marcion, nous trouvons chez Irénée de Lyon des affirmations nouvelles en rapport avec le caractère normatif et universel des Écritures chrétiennes. Ce fait supposait la reconnaissance de la valeur de l'héritage prophétique et apostolique qui s'y reflète, reconnaissance qui restera définitivement acquise pour ce qu'on appelle d'ordinaire la Grande Église". Idem, "Interprétations scripturaires en conflit chez Irénée. Quelques réflexions théoriques et un exemple significatif", in *Irénée de Lyon et les débuts de la Bi-*

Loisy in uno studio sulla storia della formazione del Canone del VT e del NT, precedente ai suoi due famosi *livres rouges* – nei quali si vuole vedere l'atto di nascita del movimento modernista<sup>11</sup> – se ancora si colloca in un orizzonte fortemente unitario, prende ugualmente le mosse dalla separazione dei due settori disciplinari della Storia del Canone: la teologia e la storia<sup>12</sup>.

*ble Chrétienne* (Actes de la journée du 1.VII. 2014 à Lyon) (edd. A. Bastit – J. Verheyden) Turnhout, 2017, at 401 ss. In quest'articolo, successivo alla pubblicazione della tesi di dottorato, Sáez Gutiérrez non sembra mostrare significative revisioni del suo impianto di ricerca. Anche nel suo scritto del 2015, citato più sopra, troviamo le stesse linee guida, a eccezione del paragrafo dedicato esclusivamente a Marcione, riguardo al quale afferma: "Marcione rappresenta una pietra miliare nella storia del canone del Nuovo Testamento. [...] In tal modo egli introduce negli scritti e nelle raccolte di scritti autoritativi del suo tempo la nozione di *delimitazione vincolante* propria della coscienza canonica, per cui è lecito affermare che Marcione è il primo che ha adottato un canone di testi cristiani". Idem, "La Bibbia al centro", 140-141.

- 11 G. Jossa, in R. Ciappa, *Storia e teologia. L'itinerario intellettuale di Alfred Loisy (1883-1903)*, Napoli, 1993, at 7. Sul lavoro del Loisy concernente la storia del Canone così si esprime Ciappa: "Posto dunque in termini estremamente equilibrati il problema critico che gli scritti sul canone affrontano, non appare del tutto convincente la lettura che di essi propone M. Ivaldo, per il quale risulterebbe, già in questi primi lavori, l'affermazione di una netta e radicale autonomia del punto di vista storico dal punto di vista della fede, e la conseguente emancipazione del lavoro scientifico dalla tutela dogmatica. A me pare che in questo modo vengano cronologicamente anticipati alcuni innegabili sviluppi successivi del pensiero di Loisy, che invece, per il momento, sembra piuttosto interessato a stabilire una *distinzione* di settori disciplinari (la storia, la teologia), all'interno di un orizzonte che si mantiene ancora fortemente unitario." *Ibid.*, 52.
- 12 "Il était naturel qu'on dît aussi: le canon des Écritures, puisque les Livres saints étaient à la fois la règle de l'enseignement et une collection réglée, déterminée dans son étendue. Dans le premier sens ils étaient, à proprement parler, *canoniques*; dans le second, ils étaient *canonisés*; dans l'un et l'autre sens, ils constituaient les Écriture du canon ou le canon des Écritures. [...] L'idée de règle et celle de chose réglée sont toujours étroitement unies dans la pensée des Pères, et il est parfois difficile de dire ce qu'ils ont en vue principalement: soit

Diversamente da tale programma di ricerca, condiviso da molti storici del Canone scritturistico, Sáez Gutiérrez nel suo lavoro unisce, conciliandoli, entrambi i settori disciplinari. Così, al di là dei risultati cui è pervenuto, egli ha il merito di aver cercato quel legame sotterraneo – per il Nostro è la funzione normativa dell'autorità – che lega il “senso attivo” (teologico) e il “senso passivo” (storico) della canonicità degli scritti neotestamentari.

## 2. Il *kanōn* inesplorato e il κανών-σκοπός

Sáez Gutiérrez approccia uno degli elementi fondamentali – il Vangelo della salvezza (Cristo glorioso) o Regola assoluta (Canone) – in ordine al quale opera e si sviluppa la funzione normativa, che porterà alla formazione del Canone del Nuovo Testamento, a partire da quel periodo storico del I e II secolo d.C. in cui il termine *canone* appare in poche occasioni e mai applicato a una collezione di scritti<sup>13</sup>.

le principe régulateur de l'enseignement chrétien, en tant que ce principe est en partie renfermé dans la collection scripturaire, soit la collection scripturaire, en tant qu'elle est déterminée par la tradition ecclésiastique pour servir de règle à l'enseignement. Cette dernière acception a prévalu dans les temps modernes, et livre canonique est devenu synonyme de livre canonisé. La canonicité dans le sens actif, c'est-à-dire l'autorité régulatrice des livres inspirés, est en effet une question distincte de la canonicité au sens passif, c'est-à-dire la reconnaissance officielle de cette autorité par l'Église. La première question rentre dans celle de l'inspiration; la seconde est précisément celle dont nous allons esquisser le développement historique”. A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament. Leçons d'Écriture sainte*, Paris, 1890, at 4 s.

- 13 “No estudiaremos la evolución de la formación del Canon del Nuevo Testamento del s. II en adelante, sino que, al contrario, retrocederemos hasta los años cincuenta del s. I, hasta los albores de la literatura cristiana tal como ésta ha llegado hasta nosotros. Como tendremos ocasión de comprobar, el término *canon* aparece a lo largo de dicho período de tiempo en contadas ocasiones – casi siempre al final del mismo – y nunca aplicado a una colección de escritos”. Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 13.

Se il termine ‘canone’ è poco attestato nella letteratura cristiana dei primi secoli, che a sua volta è scarsa e lacunosa, bisognerà per tale ragione moltiplicare gli sforzi nella ‘caccia’, lì dove esso è presente, del suo patrimonio semantico che va ben oltre quello generico di ‘regola’ e non, invece, rinunciarvi<sup>14</sup>, correndo così il rischio di perdere alcune ‘tessere’ di quel processo storico-teologico che ha dato luogo alla formazione del Canone delle Scritture.

Sappiamo bene che gli ambienti cristiani non sono stati impermeabili alle influenze culturali del proprio tempo, come dimostrano Clemente Romano per lo stoicismo e Ignazio di Antiochia per la seconda sofistica, per non parlare dell’influenza del giudaismo ellenistico. Così, abbiamo ritenuto opportuno volgere la nostra attenzione innanzitutto al *milieu* culturale greco e giudaico del periodo ellenistico, per poter meglio evidenziare, per quanto concerne il termine *kanōn*, non tanto le dipendenze e i prestiti, quanto piuttosto quegli elementi semantici che sono entrati in gioco, quando la tradizione ecclesiastica sul finire del primo secolo li ha rielaborati in riferimento al nuovo contesto religioso e dottrinale di impronta kerigmatica<sup>15</sup>.

Prendiamo, allora, a titolo esemplificativo, due autori che, sebbene siano distanti tra loro – e non solo cronologicamente – sono tuttavia

14 Per la storia dell’uso del termine ‘canone’, Sáez Gutiérrez soltanto in una nota rimanda a due importanti studi e nulla di più. Cf *ibid.*, nota 18. Poi, nel capitolo dedicato a Paolo, egli spende un breve *excursus* sull’uso paolino del termine ‘canone’ e lungo tutta la sua ricerca si limita a qualche segnalazione.

15 Merita grande attenzione il lavoro della Harl dedicato allo studio del campo semantico del termine *skopos* nella lingua religiosa dei cristiani, che, come vedremo, è legato strettamente al termine *kanōn*. Si troveranno molti punti di contatto e molti punti divergenti tra la nostra breve e sintetica indagine sul campo semantico del *kanōn* e quella della erudita Studiosa riguardante lo *skopos*. Li segnaleremo di volta in volta, rimandando ad altra sede un confronto più dettagliato. Cf M. Harl, “Le guetteur et la cible: les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des chrétiens”, in Eadem, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1994, at 215 ss.

legati dalla passione comune per la vera e corretta storiografia: Luciano di Samosata (II sec. d.C.) e Giuseppe Flavio (I sec. d.C.)<sup>16</sup>.

2.1. *Luciano di Samosata*

2.1.1. *τέλος ε σκοπός*

Non trascurabile è stato l'impegno intellettuale di Luciano di Samosata di dare con il suo *Come si deve scrivere storia*, risalente al 166 d.C. circa, uno statuto teoretico a tutta la disparata materia precettistica della storiografia, così come era stata codificata da Tucidide, in un tempo in cui, sul finire della campagna 'partica', era molto fiorente la produzione di opere storiche.

Al pari di Cicerone che intendeva la filosofia come *ars vitae*<sup>17</sup>, o meglio come l'insieme di quei *consilia bene vivendi recteque faciendi* che si riferiscono al fine, all'estremo, all'ultimo<sup>18</sup>, Luciano, volgendosi a Filone, destinatario del trattato, e agli storici suoi contemporanei, vuole offrire una *parainesis-symbulē-technē* (*consilia*) che in riferimento

16 Ai fini della nostra argomentazione è sembrato più utile non seguire una linea diacronica. Basti qui rilevare che la teoria di Luciano "nasce dall'inserimento di precetti elaborati da Tucidide (i soli la cui origine sia esplicitamente denunciata) e di altri ricavabili dalla sua prassi in una concezione fondamentalmente retorica della storiografia, di matrice isocratea. Un eclettismo che ha ben poco di originale, essendo questa sintesi alla base, con poche varianti da un autore all'altro, di pressoché tutte le riflessioni sulla storia che l'età ellenistica ci abbia lasciato". Cf *Luciano di Samosata. Come si deve scrivere la storia* (ed. G. Piras) Napoli, 2001, at 25-26. In questo filone di pensiero si colloca anche Giuseppe Flavio come dimostrano il suo *Contra Apionem* e le altre sue opere 'storiche'.

17 Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, 3, 2, 4 (ed. J. Martha, *Cicéron. Des termes extrêmes des biens et des maux*, II) Paris, 1961, at 6.

18 "Quid est enim in vita tantopere quaerendum quam cum omnia in philophia, tum id quod his libris quaeritur, **qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda**, quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum?" *Ibid.*, I, 4, II (Martha, I), 12.

(*referenda*) al fine (τέλος)<sup>19</sup> insegni a scrivere rettamente (ὀρθῶς, *recte faciendi*) la storia. E l'estremo, l'ultimo, il fine (τέλος) dell'arte di scrivere storia a cui tutto si deve riferire ed esso a null'altro si riferisca<sup>20</sup> è la futura utilità comune (ἐς αἰεί-τὸ χρήσιμον-τὸ κοινόν). In altre parole, Luciano con la *symbolē-technē* vuole aiutare lo storico a comporre rettamente un'opera storica che sia utile per i posteri (τοῖς ὕστερον), affinché, "se mai di nuovo sopravvenissero fatti simili, questi volgendo lo sguardo a quanto scritto in precedenza possano gestire al meglio gli avvenimenti che si parano loro dinanzi"<sup>21</sup>.

Se questo, dunque, è in generale il fine che deve raggiungere lo storico grazie alla *symbolē-technē*, Luciano, tuttavia, distingue una diversa gradazione all'interno dello stesso fine.

La sua *symbolē-technē*, infatti, promette di portare lo storico, purché abbia buone doti naturali di intelligenza acuta e capacità espressive, non a competere con Erodoto che "è stato ammirato fino a tal punto che ai suoi libri sono stati attribuiti i nomi delle Muse" (τέλος)<sup>22</sup>, ma a comporre meglio (ἄμεινον) un'opera storica, perché questa sia utile per i posteri (σκοπός)<sup>23</sup>. Così, lo storico, grazie alla *symbolē-technē*

19 "Sentis enim, credo, me iam diu, quod τέλος Graeci dicant, id dicere tum 'extremum, tum 'ultimum', tum 'summum'; licebit etiam 'finem' pro extremo aut ultimo dicere". *Ibid.*, 3, 7, 26 (ed. Martha, II), 21.

20 "Quaerimus igitur quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam". *Ibid.*, I, 9, 29 (ed. Martha, I), 22.

21 Lucianus, *Quomodo historia conscribenda sit*, 42 (ed. K. Kilburn, *Lucian*, VI) Cambridge (Mass.), 1959 (rist. 1968), at 56-58.

22 *Ibid.*, 42 (ed. Kilburn), 56.

23 *Ibid.*, 34-35 (ed. Kilburn), 48-50. In particolare, alla fine del cap. 35 Luciano afferma: "Non diciamo, infatti, di rendere uno qualunque uno storico, ma di mostrare a chi sia per natura intelligente e sia per studio atto ai discorsi alcune vie rette - se appaiono tali -, usando le quali possa giungere più rapidamente e più agevolmente fino alla mèta (*skopos*)" (αἷς χρόμενος θάττον ἂν καὶ εὐμαρέστερον τελέσειεν ἄχρι πρὸς τὸν σκοπόν).

del nostro Retore, sarà in grado di conseguire lo σκοπός, vale a dire comporre un'opera storica utile per i posteri, dai quali soltanto dovrà attendere di ricevere come propria mercede la lode seguente: "Quello era davvero un uomo libero e pieno di franchezza, in nulla adulatore e servile, ma la verità al di sopra di tutti"<sup>24</sup>. Se, poi, voglia raggiungere come Erodoto anche il τέλος e con esso la gloria, questo dipenderà non più dalla *symbolē-technē*, ma piuttosto da altre qualità.

Nel pensiero luciano, allora, il τέλος e lo σκοπός sebbene distinti, non rappresentano due fini diversi, ma un unico fine, l'utilità per i posteri, nella sua minima e massima estensione<sup>25</sup>. Per questa ragione, se da una parte il τέλος e lo σκοπός sono sovrapponibili, riferendosi a un unico fine, dall'altra parte lo σκοπός, in quanto fine che lo storico dotato di buone qualità naturali può raggiungere e fruire grazie alla *symbolē-technē*, assume un valore primario, anche se non assoluto.

Tratteggiato in questi termini lo σκοπός-τέλος dello storico, l'utilità per i posteri dai quali bisogna attendere la lode (σκοπός) o la gloria futura (τέλος), Luciano adduce anche quello che è il suo elemento principale ed essenziale, vale a dire la verità storica (ὅπερ ἐκ τοῦ ἀληθοῦς μόνου συνάγεται), dalla quale soltanto si raccoglie l'utilità per i posteri (unico fine). E per tale motivo essa sola costituisce per lo storico il τὸ ἴδιον ἐντελές, l'elemento principale inerente al fine, l'ele-

24 *Ibid.*, 61 (ed. Kilburn), 70; *ibid.*, 42 (ed. Kilburn), 56.

25 Luciano, contro quelli che pensavano di dividere in due (fini) il genere storico, il dilettevole e l'utile, e per questo vi introducevano l'encomio in quanto dilettevole per i lettori, obietta che non vi è che un unico fine, l'utile, e che questo si raccoglie non dal dilettevole ma dalla verità. Cf *ibid.*, 9 (ed. Kilburn), 14. Se da una parte Luciano sostiene l'unicità del fine, dall'altra parte egli concepisce questa unità del fine sulla base della tradizione filosofica stoica - famoso è l'esempio dell'arciere - come unità che ha diversi gradi di estensione. Per l'esempio dell'arciere, al quale ricorrevano gli stoici per difendere la propria dottrina dall'accusa di introdurre due termini estremi, cf Cicero, *De finibus*, 3, 6, 22 (Martha, II), 19.

mento senza il quale non si può conseguire il fine<sup>26</sup>.

In conclusione, mettendo insieme gli elementi costitutivi del fine, così come sono presentati da Luciano nel suo trattato, possiamo comporre la definizione dello σκοπός-τέλος dello storico nel modo seguente: illustrare la verità storica (τὴν τῆς ἀληθείας δῆλωσιν) per l'utilità dei posteri, dai quali soltanto si deve attendere, come compenso della propria opera, la lode (σκοπός) oppure la gloria (τέλος)<sup>27</sup>.

### 2.1.2. σκοπός e κανών

Entro questa cornice teoretica si inserisce il termine κανών, che viene ad ampliare la sua gamma di significati e insieme a tessere una rete di legami e relazioni con altri termini, in particolare con σκοπός e νόμος.

Una volta rintracciato quale sia in Luciano l'estremo, l'ultimo, il fine a cui tutto si deve riferire ed esso a null'altro si riferisca, continuiamo a seguire il nostro Retore nel suo percorso in cui definisce il

26 ἐν γὰρ ἔργον ἱστορίας καὶ τέλος, τὸ χρήσιμον, ὅπερ ἐκ τοῦ ἀληθοῦς μόνου συνάγεται. [...] καὶ τοίνυν ἡ ἱστορία, εἰ μὲν ἄλλως τὸ τερπνὸν παρεμπορεύσαιο, πολλοὺς ἂν τοὺς ἐραστὰς ἐπισπάσαιτο, ἄχρι δ' ἂν καὶ μόνον ἔχη τὸ ἴδιον ἐντελέες —λέγω δὲ τὴν τῆς ἀληθείας δῆλωσιν—, ὀλίγον τοῦ κάλλους φροντιεῖ. Luc., *Hist. conscr.*, 9 (ed. Kilburn), 14.

27 Sulla nozione di τέλος, “wich puzzles philologists”, e sul suo rapporto con il termine σκοπός la Harl afferma: “A une date qui n'a pas été précisée, σκοπός fut introduit dans la terminologie de la morale stoïcienne, à côté de τέλος, et justement pour se différencier de τέλος: on peut dire que σκοπός se distingue de τέλος come la visée se distingue du succès. Si tout le monde doit avoir en vue le bien suprême, seuls quelques-uns peuvent réellement l'atteindre”. Harl, “Le gnetteur et la cible”, 216-217 e ivi nota 9. Non entrando qui in tale complessa questione che non soltanto impegna i nostri filologi, ma ha acceso anche gli animi degli stoici del tempo, rimandiamo a quanto Luciano con chiarezza ha lasciato intravedere: se soltanto alcuni, come Erodoto, possono realmente conseguire il bene supremo, la gloria (τέλος), tutti gli altri, dotati di buone capacità naturali, ugualmente possono conseguire il bene, la lode (σκοπός), quando si lasciano guidare o istruire dall'arte (*technē*). Cf nota 22.

secondo elemento fondamentale del ‘come’ si deve scrivere la storia. Nel proemio della sua opera Luciano espone brevemente la ‘causa’ e i ‘capisaldi’ della sua trattazione<sup>28</sup>. Dopo aver dichiarato il suo intento di voler offrire anche agli storici suoi contemporanei una piccola *parenese* (παραίνεσις-συμβουλή-τέχνη) e qualche piccola regola (ὑποθήκαι), risponde, contro quanti pensano che scrivere storia sia alla portata di tutti come camminare guardare o mangiare, che il genere storico, invece, non è tra i più facili, se uno voglia come Tucidide comporre in vista di un guadagno futuro (ἐς ἀεὶ κτήμα). Giustificato in tal modo il suo impegno di voler delineare una *technē* per quanti hanno come scopo dello scrivere la storia il tucidideo “guadagno futuro” (σκοπός-τέλος), egli invita gli storici suoi contemporanei a seguire questo κανών (τὸν κανόνα τοῦτον προσάγοντες). Altrimenti – aggiunge – come prima, così ora continuino a misurare la materia storica con la stessa misura (αὐτοὶ μὲν καὶ τότε τῷ αὐτῷ πήχει ὥσπερ καὶ νῦν μετρούντων τὸ πρᾶγμα).

Nella conclusione del suo trattato<sup>29</sup> Luciano ribadisce, come nel proemio, la necessità di scrivere la storia con Verità in vista della speranza futura, piuttosto che con Adulazione in vista di ciò che piace a quanti nell’oggi sono elogiati. E – aggiunge – questo deve essere il κανών e il peso di misura della storia giusta (κανὼν καὶ στάθμη ἱστορίας δικαίας) e quanti peseranno secondo questo peso di misura ne avranno beneficio (καὶ εἰ μὲν σταθμήσονται τινες αὐτῇ, εὖ ἂν ἔχου).

Nel proemio come nella conclusione, allora, Luciano indica insieme con lo σκοπός-τέλος dello scrivere rettamente la storia, l’*Ultimum*

28 Il proemio comincia con la similitudine tra la malattia che aveva colpito gli Abderiti sotto il regno di Lisimaco e quella che stava affliggendo gli storici suoi contemporanei. Si chiude, poi, secondo la figura retorica dell’inclusione con il richiamo alla stessa similitudine. Cf Luc., *Hist. conscr.*, 1-5 (ed. Kilburn), 2-8.

29 In questa parte conclusiva Luciano riprende in forma di inclusione il proemio – la giara di Diogene che rotola per il Craneo – con l’aggiunta dei guadagni acquisiti lungo la sua trattazione. Cf *ibid.*, 61-63 (ed. Kilburn), 70-72.

da raggiungere (ἐς ἀεὶ κτῆμα), anche il suo *Principium* (ἐς ἀεὶ κτῆμα), dal quale partire per edificare l'opera storica, vale a dire il κανών.

Così, risulta chiaro che lo σκοπός e il κανών sono strettamente associati in riferimento alla medesima 'legge', ἐς ἀεὶ κτῆμα: il termine σκοπός la indica come fine, estremo e ultimo da raggiungere, il termine κανών, invece, come inizio da cui partire<sup>30</sup>.

### 2.1.3. νόμος e κανών

In polemica con gli storici suoi contemporanei per quanto concerne l'uso del mito e dell'encomio nella narrazione dei fatti accaduti, Luciano mostra la necessità di tenere separati il campo della poesia da quello della storia<sup>31</sup>. Infatti, mentre la poesia nel ricorrere al mito e all'encomio adopera conformemente al suo ambito forme iperboliche (oltre misura), la storia, invece, se li impiega, deve trattarli a differenza di quella secondo il proprio ambito in forme misurate. E la ragione dell'uso nei due diversi campi, storico e poetico, di forme proprie riguardanti il mito e l'encomio è da attribuire unicamente alla diversità dei loro κανόνες, che a loro volta dipendono da una sola e unica legge (νόμος εἷς).

L'arte poetica ha come unica legge "ciò che sembra bene al poeta", l'arte storica, invece, ha come sola misura "ciò che non è odioso ai posteri" (τὸ μὴ ἐπαχθὲς τοῖς ὕστερον ἀναγνωσομένοις αὐτά)<sup>32</sup>, o meglio

30 Una ulteriore testimonianza dello stretto legame tra κανών e σκοπός è data dal *De victu attenuante* di Galeno. Cf H. Oppel, *Kanōn. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula-Norma)*, Leipzig, 1937 (*Philologus*, Supplement 30/4), at 41, nota 1.

31 Cf Luc., *Hist. conscr.*, 8-9 (ed. Kilburn), 10-14.

32 In Luciano bisogna intendere la negazione, "ciò che non è odioso", come una marcata opposizione. Ai posteri non piace, anzi essi hanno in odio e rigettano l'adulazione, perché si fonda sul falso che va oltre misura, mentre accettano la verità, perché è secondo misura. Infatti, Luciano più volte pone in opposizione il "ciò che piace a quanti nell'oggi sono lodati", vale a dire l'adulazione che si

il mirare a quelli che in futuro si imbattono negli avvenimenti che sono stati scritti<sup>33</sup>.

Allora, quest'unica legge (νόμος εἷς) non è altro che il κανών-σκοπός, l'unità di misura o il principio, che nella poesia è "ciò che sembra bene al poeta", nella storia dei contemporanei di Luciano è "ciò che piace a quelli che nell'oggi sono lodati" e nella giusta storia è "ciò che è utile per i posteri". Così, dal proprio νόμος-κανών ciascun ambito, poetico e storico, determina i propri κανόνες-νόμοι<sup>34</sup>, come, per esempio, Tucidide che aveva legiferato (ἐνομοθέτησεν) sull'arte dello scrivere storia, dopo aver visto l'ammirazione che i posteri nutrivano per Erodoto (*skopos-kanōn*).

Il rapporto tra νόμος e κανών è molto complesso e la filosofia stoica fin dal suo inizio si è impegnata a fondo su tale questione<sup>35</sup>. Ai fini

basa sul falso (oltre misura), e il suo contrario la "utilità dei posteri, la verità". Gli opposti, alla maniera della filosofia stoica (virtù-vizio), secondo Luciano sono: Piacere-Utilità; Oggi-Futuro; Adulazione/Falsità-Verità. E questi sono nel loro insieme il *kanōn* e lo *skopos* (*nomos*) di chi scrive rettamente la storia (Utilità-Futuro-Verità) e di chi non la scrive rettamente (Piacere-Oggi-Adulazione/Falsità).

- 33 Per lo storico giusto una ed esatta è l'unità di misura: mirare non agli ascoltatori di oggi, ma a quelli che in futuro si imbattono nelle cose che sono state scritte. Ἐν γάρ, ὡς ἔφην, τοῦτο ἴδιον ἱστορίας, καὶ μόνη θυτέον τῇ ἀληθείᾳ, εἴ τις ἱστορίαν γράφων ἴοι, τῶν δὲ ἄλλων ἀπάντων ἀμελητέον αὐτῷ, καὶ ὅλως πῆχυς εἷς καὶ μέτρον ἀκριβές, ἀποβλέπειν μὴ εἰς τοὺς νῦν ἀκούοντας ἀλλ' εἰς τοὺς μετὰ ταῦτα συνεσομένους τοῖς συγγράμμασιν. *Ibid.*, 40 (ed. Kilburn), 54.
- 34 Epitteto ricorre anch'egli al termine *kanōn* nel senso di Principio primo (= le cose che dipendono da me e le cose che non dipendono da me) e *kanones* come Principi derivati usando i quali si giunge al proprio fine. Cf Epictetus, *Enchiridion*, I, 5, (edd. G. Reale - C. Cassanmagnago, *Epitteto. Tutte le opere*), Milano, 2014, at 974-976.
- 35 Crisippo, per esempio, nel suo Περὶ νόμου, opera andata perduta e di cui sono giunte soltanto poche testimonianze, attribuisce all'antica concezione pindarica della legge anche il valore di *kanōn*, quando afferma: "Bisogna che la Legge sia sovrana di tutte le cose divine o umane (ὁ νόμος πάντων ἐστὶ Βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Deve sovrastare tutte le realtà buone e cattive

del nostro discorso sarà utile annotare che in Epitteto si palesa l'uso del termine *kanōn* secondo il significato di *nomos* preso nel suo senso più arcaico e generale di principio ordine e ordinamento<sup>36</sup>. Il filosofo – leggiamo in un suo frammento – deve, per poter raggiungere la propria perfezione ed essere felice, conoscere l'essenza del bene e del male e le giuste misure dei desideri e delle avversioni e ancora degli impulsi e delle repulse. Così, nell'adoperare come principi queste leggi naturali proprie dell'uomo (τούτοις ὥσπερ κανόνσι χρώμενον) il filosofo può ordinare, oppure governare, le vicende della propria vita (διοικεῖν τὰ τοῦ βίου) e raggiungere il suo fine<sup>37</sup>.

In questo frammento Epitteto, riprendendo l'espressione isocratea di “governare la propria vita” (διώκει τὸν αὐτοῦ βίον)<sup>38</sup>, ne assu-

e su di esse esercitare potere ed egemonia; deve fissare i canoni del giusto e dell'ingiusto (καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων) e, per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto, e vietare quel che non va fatto”. H. von Arnim, *Stoici Antichi. Tutti i Frammenti*, III, at 77, fr. 314 (ed. R. Radice), Milano, 1998, at 1122. Cf M. Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli, 1993 (II edizione con un'appendice), at 76, nota 1.

36 Già Cicerone aveva rilevato che gli stoici avevano rivestito concetti antichi con parole nuove. Cf Cicero, *De finibus*, 3, 2, 5 (ed. Martha, II), 8. Per i significati di *nomos* come principio e ordine cf. E. Laroche, *Histoire de la racine \*nem- en grec ancien*, Paris, 1949, *passim* e in particolare le pagine 163 ss.

37 οὐ γὰρ ἀρκεῖ μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ τὰ μέτρα τῶν ὀρέξεων καὶ ἐκκλίσεων καὶ ἔτι ὁρμῶν καὶ ἀφορμῶν καὶ τούτοις ὥσπερ κανόνσι χρώμενον διοικεῖν τὰ τοῦ βίου. Epict., *fr. 1*, (edd. Reale-Cassanmagnago), 1028.

38 Isocrates, *Ad Demonicum (orat. 1)*, 10,1 (ed. F. Blass, *Isocrates. Orationes*, I), Lipsiae, 1895, at 3. Demostene nel grande inno alla Legge trasferisce sul piano cosmologico la concezione etica del *nomos*, così come si presenta in Isocrate, che esplicita come νόμος καὶ τάξις. In questo inno così egli afferma: “Non troveremo nulla che sia nobile, nulla che sia eccellente che non partecipi (ὃ μὴ νόμου κεκοινώνηκεν) di una legge, poiché una legge e un ordine (νόμος καὶ τάξις) sembrano governare (διοικεῖν), se bisogna credere a ciò che si vede, il mondo intero e le realtà divine (astri?) e le cosiddette stagioni”. Demosthenes, *In Aristogitonem 2 (orat. 26)*, 27, 11-14 (ed. S. H. Butcher, *Demosthenis orationes*, II.1), Oxford, 1907 (rist. 1966), at 808. Cf Laroche, *Histoire*, 195.

me anche il pensiero, secondo il quale il *nomos-logos* (legge-principio) guida la vita di uomini eccellenti, e vi apporta il guadagno proprio della scuola stoica. Infatti, egli adopera al posto del termine *nomos* (νόμος/λόγος e νόμος/τάξις) il termine *kanōn*, cosicché quest'ultimo assume tutto il campo semantico di Principio Ordine Ordinamento a partire dal quale si possono ordinare governare e amministrare (διοικεῖν)<sup>39</sup> le vicende della vita. In tal modo, il filosofo è colui che vive secondo l'arte della vita, perché la governa secondo il Principio ordinatore che gli è proprio.

Luciano di Samosata non si discosta di molto dalla scuola stoica, interpretando il *kanōn* come legge, vale a dire come principio, unità di misura, a partire dal quale non solo si costruiscono i *kanones* propri, ma anche si ordina governa amministra oppure si misura si pesa, in altre parole si canonizza e si norma tutta la materia storica (κανονίζω-νομοθετέω).

Possiamo dire, in conclusione, che in rapporto al *nomos* il *kanōn* può essere definito come Principio ordinatore.

#### 2.1.4. ἀρχέτυπος e κανών

Prima di affrontare la questione di come lo storico deve ordinare, canonizzare i fatti accaduti e tutte le parti della materia storica per giungere a edificare la propria opera fino al suo completamento, prendiamo in esame l'ultimo aspetto riguardante il termine *kanōn-skopos* inteso come legge principio fine.

Luciano fissando l'attenzione sull'opera dell'architetto di Cnido, Sostrato, che aveva edificato una delle sette meraviglie del mondo antico, la torre di Faro, coglie da questo esemplare non una singola virtù o capacità dell'autore, ma il *telos-skopos* che ha guidato Sostrato nella realizzazione della sua opera. Egli, infatti, afferma quanto se-

39 Epitteto insieme con il verbo *dioikō* usa anche altri verbi con significati simili e ad esso legati come *aponemō* e *diathitemi* ...

gue: “Così neanch’egli guardava all’occasione del presente né al breve tempo della propria vita, ma al tempo di ora e di sempre, finché resti in piedi la torre e duri la sua arte”<sup>40</sup>. Allo stesso modo, Tucidide ha legiferato in maniera somma sullo scrivere storia, secondo l’opinione di Luciano, soltanto dopo aver visto l’ammirazione di cui godevano i libri di Erodoto. Ed è proprio in questa circostanza che Tucidide arguisce non un certo pregio dell’archetipo o paradigma, ma la legge stessa, fine e principio, dello scrivere rettamente la storia.

Questo modo di intendere l’esemplare da parte di Luciano, come ‘modello’ nel quale si rinviene la ‘legge’ del retto operare, era già stato introdotto da Isocrate, quando ha elevato a leggi (*nomoi*) i principi (*logoi*) della vita di un Nicocle o di un Demonico<sup>41</sup>.

Dunque, il principio (*nomos, kanōn-skopos*) può trovarsi sia in quelle parole (*logoi*) sia in quelle condotte di vita (*praxeis*)<sup>42</sup> sia in quelle opere (*erga*) che sono elevate a paradigmi o esemplari.

### 2.1.5. κανών e κανονίζω

Delineati il Fine e il Principio dello scrivere rettamente la storia, Luciano sviluppa il suo insegnamento sulla *technē* indicando il ‘come’ (ὅπως) bisogna scrivere la storia.

“Gli avvenimenti – afferma – sono già accaduti. Bisogna solo ordinarli (τάξαι) e dirlti. Così, non si deve cercare cosa dire, ma come dirlo”<sup>43</sup>.

E, mettendo a confronto l’opera dello storico e quella dello scultore, esplicita più chiaramente, facendo ricorso ad altri due diversi verbi, il significato della τάξις: laddove lo scultore “dispone” per il dovuto la

40 Luc., *Hist. conscr.*, 62 (ed. Kilburn), 72.

41 Laroche, *Histoire*, 194.

42 Isocr., *Ad Demonicum*, 11; 36 (ed. Blass), 3; 21-22.

43 οὐ γὰρ ὡσπερ οἱ ῥήτορες γράφουσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν λεχθησόμενα ἔστιν καὶ εἰρήσεται· πέπρακται γὰρ ἤδη· δεῖ δὲ τάξαι καὶ εἰπεῖν αὐτά. ὥστε οὐ τί εἴπωσι ζητητέον αὐτοῖς ἀλλ’ ὅπως εἴπωσιν. Luc., *Hist. conscr.*, 50 (ed. Kilburn), 62.

materia (ἐς δέον οἰκονομήσασθαι τὴν ὕλην), lì lo storico “dispone” per il bello la materia storica (εἰς καλὸν διαθέσθαι τὰ πεπραγμένα).

Oltre alla frequente attestazione dell’uso sinonimico dei due verbi, οἰκονομῶ e διατίθημι<sup>44</sup>, che indicano il disporre, l’ordinare in vista di un fine<sup>45</sup>, il termine τάξις già da tempo in ambito letterario era affiancato a quello di οἰκονομία. Infatti, le critiche letterarie al seguito di Aristotele, che biasimava in Euripide la cattiva disposizione di certe parti del dramma, ricorrono al gruppo di οἰκονομῶ come sostituto di τάξις, διάταξις etc.<sup>46</sup>.

Luciano, allora, ‘giocando’ con i verbi *tassō*, *oikonomō* e *diatithēmi*, affida allo storico il compito di ordinare come si deve la materia storica in vista di un fine.

Poco prima di descrivere l’opera dello storico che, al pari di uno scultore, ordina come bisogna la propria materia in vista di un fine (οἰκονομήσασθαι), Luciano ‘giocando’ questa volta con il verbo *nemō* presenta lo storico come un giudice equanime<sup>47</sup>. Lo storico – afferma – non deve “attribuire” (νέμων) per inimicizia o per amicizia, bensì deve essere benevolo con tutti, ma non a tal punto da “attribuire”

44 Cf Laroche, *Histoire*, 143.

45 Dei numerosi composti di οἰκονομῶ “l’unité réside dans l’idée d’ordre, de disposition prise en vue d’un but, d’un effet prémédité”. *Ibid.*, 143.

46 *Ibid.*, 144.

47 Mentre in Epitteto vengono semplicemente affiancati i verbi *diatithēmi aponemō* e *dioikeō*, in Luciano in modo più preciso vengono legati al verbo *nemō* i verbi *aponemō oikonomeō/diatithēmi*. “Dans la *koinē*, l’histoire de *aponemō* se résume en deux tendances: a) substitution progressive du composé au simple dans les expressions figées du type *nemō (meros) ison tini*: on dit *aponemō ison, pleon, megiston* [...] b) Liaison de *aponemō* avec l’idée de devoir, de mérite et avec les notions morales, philosophiques, religieuses. A partir d’Aristote et ensuite chez les Stoïciens, le verbe sera joint à des substantifs ou à des groupes nominaux exprimant la légitimité du partage, des dons providentiels ou la justice du gouvernement humain”. Entro questo fenomeno generale Luciano come altri puristi mantiene, in concorrenza con la nuova forma verbale, quella attica sotto la sua forma più antica. Cf *ibid.*, 38; 41 s.

(ἀπονεῖμαι) a una delle due parti più del dovuto<sup>48</sup>. E più avanti consiglia allo storico, dopo aver seguito fino al termine lo scontro delle due parti belligeranti, di mantenere una visione d'insieme e solo allora pesare, come in una bilancia, gli avvenimenti<sup>49</sup>.

Adoperando *aponemō* (ἀπονεῖμαι πλεῖον τοῦ δέοντος), che grazie all'apporto dello stoicismo viene a corrispondere all'antica forma fissa di *nemō meros pleion*, in concorrenza con il verbo *nemō* e in riferimento al "pesare come in una bilancia" (ζυγостаτείω τότε ὡσπερ ἐν τρυτάνῃ), Luciano delinea progressivamente il compito dello storico *ad instar* del giudice equanime che attribuisce il giusto valore – nulla di superiore né di inferiore al dovuto – alle varie parti della materia storica, pesandole come in una bilancia.

Compito questo che è simile a quello dell'ordinare, alla maniera dello scultore, la materia storica nel modo dovuto in vista di un fine. In entrambi i casi, secondo Luciano, colui che si cimenta nell'impresa di scrivere storia deve ricorrere per ordinare o pesare la materia storica a un'unità di misura o di peso a partire dalla quale, e grazie alla quale, può appunto ordinare e pesare nel modo giusto o dovuto. Essendo tale unità di misura o di peso il *kanōn*, lo storico, allora, deve canonizzare (κανονιστέον)<sup>50</sup> ciascuna parte della materia storica, così che l'opera possa crescere in modo omogeneo e armonico fino alla sua piena realizzazione (*skopos*).

## 2.2. *Giuseppe Flavio*

Giuseppe Flavio, che è quasi del tutto ignorato dagli studiosi del termine 'canone'<sup>51</sup>, offre nel suo decimo libro delle *Antichità Giudai-*

48 Luc., *Hist. conscr.*, 41 (ed. Kilburn), 56.

49 *Ibid.*, 49, (ed. Kilburn), 60-62.

50 ὅλως πρὸς τὰ ἔπειτα κανονιστέον τὰ τοιαῦτα. *Ibid.*, 9 (ed. Kilburn), 14.

51 Segnaliamo tra i tanti studi sul termine *kanōn* che non fanno menzione di Giuseppe Flavio quello ancora fondamentale di Opperl, *Kanōn*.

*che* l'importantissima testimonianza dell'assunzione in ambito ellenistico-giudaico della dottrina del κανών e dello σκοπός.

Nella pericope dedicata al re Giosia il nostro Storico presenta questo Re come un fanciullo di buone doti naturali e ben incline alla virtù del modo di condurre la vita pratica propria del re Davide, che egli aveva “adoperato” come *fine e principio* (σκοπῶ καὶ κανόνι) di tutta l'arte della vita pratica. Poi – il Nostro prosegue – a dodici anni, il giovane Re mostrò (di vivere secondo i principi dell'arte della vita pratica) la Pietà e la Giustizia. Infatti, rese il popolo misurato (ἔσωφρόνιζε)<sup>52</sup>.

Giuseppe Flavio, sebbene adoperi i due termini *skopos* e *kanōn* in riferimento a Davide, costruisce proprio intorno ad essi tutto il breve, ma denso e significativo ritratto del re Giosia. Davide è per l'infante re Giosia il Re-Modello da raggiungere (*skopos*), il Re pio e giusto. Per tale ragione, il re Giosia facendo di quel modello da conseguire il Principio ordinatore della sua condotta di vita (*kanōn*), la Pietà e la Giustizia, trascorre dapprima quattro anni di apprendistato. A dodici anni, quando ha raggiunto a sua volta il Fine (*skopos*), quello di essere un Re pio e giusto, Giosia soltanto allora è in grado di approntare per il suo popolo l'insieme delle giuste regole di condotta a partire dal Principio della Pietà e della Giustizia (*kanōn*). Così, il popolo, camminando secondo le “leggi” del re Giosia, può sperare di raggiungere la mèta (*skopos*), vale a dire essere un popolo pio e giusto.

Giuseppe Flavio in questo breve ritratto del re Giosia mostra di aver ben appreso, rielaborandola in ambito morale, la dottrina del *kanōn-skopos*, alla quale non manca di apportare il suo particolare

52 [Giosia] τὴν δὲ φύσιν αὐτὸς ἄριστος ὑπῆρχε καὶ πρὸς ἀρετὴν εὖ γεγωνὸς Δαυίδου τοῦ βασιλέως ἐπιτηδευμάτων καὶ σκοπῶ καὶ κανόνι τῆς ὅλης περὶ τὸν βίον ἐπιτηδεύσεως ἐκεῖνος κεχρημένος. γενόμενος δὲ ἐτῶν δυοκαίδεκα τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν δικαιοσύνην ἐπεδείξατο τὸν γὰρ λαὸν ἔσωφρόνιζε. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* 10, 49-50 (ed. R. Marcus, *Iosephus*, VI), Cambridge (Mass.), 1937 (rist. 1966), at 184.

contributo di pensatore giudaico. Egli, infatti, concepisce il bene morale sommo (ultimo, estremo, fine, *telos*), che è anche il Principio ordinatore iniziale dell'agire (*kanōn*), non semplicemente alla maniera stoica, vale a dire come un bene al quale necessariamente tendere – anche se poi non lo si dovesse conseguire – ma come un bene che Dio ha fissato, perché sia cercato raggiunto e fruito.

Dunque, il *telos* per Giuseppe Flavio non può che coincidere con lo stesso *skopos*, in quanto bene sommo raggiungibile, il quale, a sua volta, è posto come Principio iniziale ordinatore della vita pratica, il *kanōn*.

### *2.3. Una valutazione sul termine kanōn nel 'milieu' ellenistico e giudaico-ellenistico*

Al termine di questa sintetica ricognizione sul *kanōn* possiamo trarre le seguenti considerazioni per una sua definizione:

a) Il *kanōn*, che si determina in rapporto a un certo fine (*skopos*), è il principio ordinatore, il punto (unità di misura) iniziale a partire dal quale si canonizza o si ordina tutto l'agire tecnico morale politico e così via in vista della realizzazione di quel fine (*skopos*).

b) Dall'opera tecnica o morale presa nella sua espressione esemplare, compiuta e perfetta, come può essere per esempio la torre di Faro o la vita di Davide, si rinviene il Principio finale fondamentale ("il futuro guadagno" o "la Pietà e la Giustizia"). E questo Principio finale è lo *skopos*.

c) Lo *skopos*, il Principio finale di un'opera considerata nella sua perfezione, diviene il *kanōn*, quando viene posto come punto iniziale ordinatore dell'opera che si vuole edificare o compiere, perché anch'essa possa raggiungere la stessa perfezione dell'opera 'modello'. Il Principio finale (*skopos*) è, in altre parole, il principio ordinatore (*kanōn*) dell'agire e dell'operare.

d) La scoperta e la fissazione organica di tale e unico Principio, *skopos-kanōn*, e i principi che da esso derivano, *kanones-skopoi*, per

Biagio COSTA

la costruzione ‘ad arte’ di un’opera costituiscono il patrimonio della *technē-symbulē* (*didachē*), la quale insegna a realizzare nel modo dovuto, vale a dire in rapporto allo *skopos* e al *kanōn*, l’opera che si vuole compiere.

e) Conseguentemente, lo *skopos* e il *kanōn* sono rintracciabili, oltre che nell’opera modello (*ergon*) o in una condotta di vita paradigmatica (*praxis*), anche nella stessa *technē-symbulē* (*didachē*).

Sulla base di questi elementi, possiamo definire il κανών come il Principio ordinatore (*nomos/logos*) finale (σκοπός), o meglio il Principio finale ordinatore dell’agire e dell’operare.

### 3. Clemente Romano e il *kanōn* cristiano

La *Prima lettera ai Corinzi* di Clemente Romano (= *1Clem*)<sup>53</sup> è una fonte preziosa, almeno tra quelle giunte fino a noi, della primissima ricezione e rielaborazione semantica del termine *kanōn* di eredità paolina nell’ambito delle comunità cristiane sul finire del primo secolo<sup>54</sup>. E l’importanza di tale fonte risulta ancora più evidente nel momento in cui, durante la crisi marcionita e gnostica, grandi eresologi, come Ireneo e Tertulliano, la riprenderanno e la interpreteranno per trasferire il termine *kanōn* su un terreno teologico più sicuro e fecondo.

#### 3.1. *kanōn-skopos* o *kanōn-paradosis* nella *1Clem*?

Sáez Gutiérrez, collegando due passi capitali della *1Clem* (19,2 e 7,2), rinviene il contenuto ideologico fondamentale, ma non com-

53 Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* (edd. E. Prinzivalli - M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I), Milano, 2010, at 180 ss.

54 Sul legame tra Giuseppe Flavio e Clemente Romano, reso possibile grazie alla condivisione dello stesso *milieu* giudaico-ellenistico, si veda *Der erste Clemensbrief* (ed. H. E. Lona), Göttingen, 1998, *passim*.

plessivo<sup>55</sup>, di questa lettera-trattato nell'esortazione che la chiesa di Roma rivolge a quella di Corinto, percorsa da una rivolta capeggiata da pochi contro i presbiteri costituiti, a obbedire di nuovo al Disegno divino di Pace, realizzato in Cristo Gesù e trasmesso per mezzo degli apostoli alle chiese, perché si ristabilisca la pace. Infatti – aggiunge lo Studioso – la pace ecclesiale che, prima della rivolta, regnava nella chiesa di Corinto era fondata sull'obbedienza alle leggi di Dio e sulla fiducia negli aiuti che Cristo le offriva nel suo pellegrinare<sup>56</sup>.

Interpretando il sintagma τῆς εἰρήνης σκοπός della *1Clem* 19,2 come “mèta della pace” – pace che alla luce dell'intera pericope ritiene essere strettamente vincolata al Disegno divino sulla creazione – Sáez Gutierréz trova nel termine *paradosis* il *trait-d'union* con il passo della *1Clem* 7,2. Lo Studioso afferma quanto segue: “Este designio de paz transmitido por Dios a los cristianos es llamado sintéticamente en *1Clem* 7,2-4 ‘nuestra tradición’ – παραδόσις ἡμῶν<sup>57</sup>”.

Sulla base di tale osservazione, Sáez Gutierréz, identificando la *paradosis* con il *kanōn*, definisce conseguentemente la *paradosis* (= *kanōn*) come “la regla o el criterio que puede desvelar y otorgar a la comunidad de Corinto el modo adecuado de vivir<sup>58</sup>”.

Definita così la *paradosis* e delimitata, in uno dei suoi contenuti culminanti, intorno al Sangue di Cristo<sup>59</sup>, Sáez Gutierréz trae la conclusione del confronto dei due passi presi in esame nel modo seguente: “Nuestro autor focaliza en este caso el conjunto del designio de Dios

55 Come Sáez Gutierréz, non entreremo in merito a una valutazione complessiva della *1Clem*.

56 Sáez Gutierréz, *Canon y Autoridad*, 458, nota 259.

57 *Ibid.*, 459.

58 *Ibid.*, 460.

59 Riprendendo il passo di *1Clem* 7,2 nel capitolo dedicato a Ireneo, Sáez Gutierréz in modo più prudente scrive: “*Traditio* que parece identificarse con la sangre de Cristo derramada para la salvación de los hombres y conservada en las iglesias”. *Ibid.*, 761.

en lo que, para él, constituye uno de los momentos culminantes del mismo: la sangre de Cristo, la cual ha hecho posible la gracia de la conversión y ha manifestado el camino de la obediencia a la voluntad de Dios<sup>60</sup>.

Se l'intento di Clemente Romano di creare uno stretto legame tra i due enunciati di *1Clem* 7,2 e *1Clem* 19,2 risulta evidente dalla loro strutturazione speculare e parallela sia sul piano stilistico-retorico sia su quello contenutistico, la loro interpretazione, invece, richiede un'analisi di quella struttura retorica messa in campo dal Nostro che si fonda "su relazioni sintattico-testuali e non sull'appartenenza degli elementi che compongono le figure a una parte grammaticale del discorso"<sup>61</sup>.

I due enunciati di *1Clem* 7,2 e *1Clem* 19,2 sono costruiti secondo la figura di parola dell'iperbato nel suo schema semplice<sup>62</sup>, dove i sostantivi e i loro articoli determinativi, τὸν κανόνα e τὸν σκοπὸν, sono separati o allontanati, formando una vera e propria cornice nella quale vengono collocati tutti gli altri elementi<sup>63</sup>.

Proponiamo nella tabella 1 i nostri enunciati, evidenziando in grassetto gli elementi dell'iperbato che sono stati separati e allontanati:

60 *Ibid.*, 460.

61 B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano, 1994, at 224.

62 Per la definizione dell'iperbato cf *ibid.*, 230 e H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden, 1998, at 318-320.

63 Questa figura retorica dell'iperbato, che segna la cifra stilistica della *1Clem*, è un'espedito espressivo caratteristico della *Lettera agli Ebrei* e in maniera occasionale, ma non meno significativa, come mostreremo più avanti, degli altri scritti neotestamentari e di alcuni scritti dei cosiddetti Padri apostolici. Cf. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, Paris, 1952, at 361 ss. e S. M. Baugh, "Hyperbaton and Greek Literary Style in Hebrews", in *Novum Testamentum* 59 (2017), at 194-213.

ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλειῆ και σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν <b>κανόνα</b>	ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης <b>σκοπόν</b> <sup>64</sup>
--	---

Prima di proseguire la nostra analisi su questa figura retorica è necessario mostrare a questo punto della ricerca come i due enunciati oltre ad essere speculari siano anche paralleli e relazionati l'un l'altro al fine di creare un'unità discorsiva e contenutistica. Entrambi gli enunciati, infatti, si trovano in due pericopi, *1Clem* 7,1-4 e *1Clem* 19, 2-3, che possiamo definire 'sommari tematici', i quali aprono la sezione iniziale delle rispettive parti del discorso.

Questi due 'sommari tematici' presentano una struttura parallela con alcuni cambiamenti, dipendenti dalla *variatio sermonis*, e sono 'aperti' da due enunciati, *1Clem* 7,1 e *1Clem* 19,2, costruiti anch'essi nella forma dell'iperbato secondo uno stesso schema<sup>65</sup>. Riportiamo nella tabella 2, evidenziando in grassetto gli elementi separati dell'iperbato, i due enunciati iniziali:

ἐν γὰρ <b>τῷ αὐτῷ</b> ἐσμὲν <b>σκάμματι</b> , και <b>ὁ αὐτὸς</b> ἡμῖν <b>ἀγῶν</b> ἐπίκειται.	<b>Πολλῶν</b> οὖν και <b>μεγάλων</b> και ἐνδόξων μετειληφότες <b>πράξεων</b> <sup>66</sup>
---	---

64 *1Clem* 7,2 (edd. Prinzevalli-Simonetti), 188: "Andiamo verso **il** glorioso e santo tradizionale nostro **kanōn**"; *1Clem* 19,2 (edd. Prinzevalli-Simonetti), 208: "Corriamo di nuovo verso **lo** fin dall'inizio tramandato a/per noi di pace **skopos**". Più avanti ritorneremo sul significato di questa traduzione che qui abbiamo reso conservando l'ordine delle parole.

65 Tale schema di iperbato lo ritroviamo anche in *Ebr* 1,4; 2,15; 5,11; 8,6; 9,4. Cf. Baugh, "Hyperbaton", 202 e 204.

66 *1Clem* 7,1 (edd. Prinzevalli-Simonetti), 188: "Infatti, nella stessa sabbia siamo e lo stesso agone ci è dato". *1Clem* 19,2 (edd. Prinzevalli-Simonetti), 208: "Dunque, a molte e grandi e gloriose azioni partecipando".

Biagio COSTA

Le rispettive ‘chiusure’ delle due sezioni (*1Clem* 8,5-9,1 e *1Clem* 20,11-12), aperte dai nostri ‘sommari’, presentano altri due enunciati costruiti questa volta senza artifici retorici, ma in modo da creare ugualmente un parallelismo e una relazione tematica, come possiamo vedere nella tabella 3:

προσπέσωμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ	ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ <sup>67</sup>
---	---

Clemente, allora, stabilisce un parallelismo tra le due sezioni iniziali, di cui fanno parte i due ‘sommari tematici’ e i nostri due enunciati, determinando in questo modo una cornice tematica entro la quale sviluppa, poi, le parti successive del suo discorso. Infatti, se le ‘aperture’ delle due sezioni (tabella 2) ci portano nell’ambito della perfezione agonistica, le loro ‘chiusure’ (tabella 3), invece, delineano il contesto in cui si colloca la stessa perfezione agonistica, che è quello culturale e liturgico.

In riferimento a quanto abbiamo evidenziato fin ora, continuiamo a esaminare gli enunciati nei quali sono presenti i termini *kanōn* e *skopos* e, in particolare, quali siano i rapporti che si stabiliscono tra i termini *kanōn*, *paradosis* e *skopos*.

I due ‘enunciati figurati’ di *1Clem* 7,2 e *1Clem* 19,2, come quelli che troviamo in *Ebr* 2,2 e *2Pt* 2,21<sup>68</sup>, si propongono non tanto di dilettere

67 *1Clem* 9,1 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 192: “Prostriamoci e volgiamoci verso sue misericordie”. *1Clem* 20,11 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 212: “Noi che fuggiamo verso le sue misericordie”.

68 *2Pt* 2,21: ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. *Ebr* 2, 2: εἰ γὰρ ὁ δι’ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος. A proposito della figura dell’iperbaton nella *Lettera agli Ebrei*, Spicq afferma che questo vecchio procedimento esegetico consiste nel modificare l’ordine naturale delle parole o delle idee per dar loro maggior rilievo. Cf Spicq, *L’Épître*, 361 e Baugh, “Hyperbaton”, 211, nota 49. Bisogna aggiungere, però, che nei segmenti testuali come quelli di *2Pt* 2,21 ed *Ebr* 2,2, la cui forma e il cui contenuto sono ripresi in modo diretto o indiretto dalla *1Clem*, la figura

o di sorprendere l'ascoltatore, quanto piuttosto di segnalare l'importanza dell'enunciato stesso e di dare particolare rilievo agli elementi separati e allontanati: τὸν κανόνα e τὸν σκοπὸν<sup>69</sup>. In funzione dell'iperbato anche gli altri elementi che compongono l'enunciato cambiano il proprio ordine naturale, ridefinendo il loro rapporto sintattico e testuale. Nell'enunciato di *1Clem* 19,2 il genitivo del sintagma τὸν τῆς εἰρήνης σκοπὸν è un *genetivus explicationis*<sup>70</sup>, che specifica la 'specie' in rapporto al 'genere', "lo *skopos*, quello della pace". Il participio perfetto παραδεδομένον, invece, nella diatesi media che aggiunge anche valore di vantaggio al dativo pronominale ἡμῖν, ha funzione di attributo in dipendenza dallo *skopos*. E tale funzione attributiva equivale a una proposizione relativa<sup>71</sup>.

Dunque, possiamo tradurre in modo letterale l'enunciato di *1Clem* 19,2, sciolto dall'iperbato, come segue: "Corriamo di nuovo verso lo *skopos* della pace che è stato tramandato a/per noi fin dall'inizio".

Inoltre, il participio παραδεδομένον, equivalente a una proposizione relativa, "lo *skopos* che è stato tramandato", può portare con sé anche il valore di aggettivo di relazione, "lo *skopos* tradizionale".

dell'iperbato, evidenziata in grassetto, mette in rilievo sia le parole sia il contenuto in modo da costituire una vera e propria 'formula' kerygmatico-teologica.

69 Clemente, in maniera particolare, ricorre allo stesso procedimento espressivo all'inizio della lettera, dove l'uso dell'iperbato è sistematico e dove maggiormente è marcato l'utilizzo degli altri espedienti retorici come la messa in parallelo degli enunciati attraverso anafore epifore simploche etc. In questo modo egli mette in relazione semantica i termini come *pragmata* e *stasis* e come *pistis eusebeia filoxenia* e *gnosis*.

70 M. Basile, *Sintassi storica del greco antico*, Bari, 2001, at 225.

71 Come esempio neotestamentario di participio attributivo equivalente a una proposizione relativa, il Blass-Debrunner porta *Mt* 25,34, che presenta una costruzione simile a quella di *1Clem* 19,2: τὴν ἡτομασμένην ὑμῖν βασιλείαν = τὴν βασιλείαν ἣ ὑμῖν ἡτομασται ("Il regno che è stato preparato per voi"). Cf. F. Blass - A. Debrunner - D. Tabachowits - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia, 1998 (GLNT, suppl. 3), at 497 ss. e 498, nota 2.

Ora, se operiamo, a titolo d'esempio, una 'nominalizzazione' o ipallage del nostro aggettivo verbale con valore di relazione, 'lo *skopos* tradizionale', in un sostantivo<sup>72</sup>, otterremo il sintagma 'lo *skopos* della tradizione', che va interpretato come 'lo *skopos* tramandato' oppure 'lo *skopos* che è stato tramandato' e non come 'lo *skopos*, quello della tradizione', vale a dire come *genitivus explicationis* o epesegetico.

E questo è il caso del genitivo del sintagma τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα di *1Clem* 7,2 che in rapporto all'aggettivo verbale παραδεδομένον di *1Clem* 19,2 assume nella figura grammaticale dell'ipallage valore di aggettivo di relazione, "il *kanōn* tradizionale", e non di *genitivus explicationis* o epesegetico, "il *kanōn*, quello della tradizione". Infatti, il genitivo del sintagma τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα dell'enunciato di *1Clem* 7,2 è, come detto sopra, probabilmente la figura grammaticale dell'ipallage o 'nominalizzazione' dell'aggettivo di relazione (tramandato/tradizionale) in sostantivo (della tradizione), cosicché esso va interpretato come "il *kanōn* tradizionale" oppure "il *kanōn* tramandato" oppure "il *kanōn* che è stato tramandato" e non come genitivo *explicationis* o epesegetico, vale a dire "il *kanōn*, quello della tradizione" oppure "il *kanōn*, che è la tradizione".

Tale processo di trasformazione del valore del termine παραδεδομένον non è per Clemente un mero 'gioco' retorico, ma ha la funzione di ottenere uno stretto legame tra i termini *kanon* e *skopos* all'interno di una formula kerigmatico-teologica, con i quali egli vuole indicare un'unica realtà presa in due momenti differenti, come diremo più avanti. Così, il risultato di questo procedimento sarà: "Il *kanōn-skopos* che è stato tramandato" oppure "Il *kanōn-skopos* tramandato" oppure "Il tradizionale *kanōn-skopos*".

Il secondo genitivo, quello del pronome personale ἡμῶν ha anch'esso valore aggettivale e può accordarsi con τὸν κανόνα sia in modo diretto sia in modo indiretto, in unione con τῆς παραδόσεως, anche

72 Mortara Garavelli, *Manuale*, 224. Cf. Lausberg, *Handbook*, 236; 306; 877.

se in relazione con *IClem* 19,2 è più probabile che sia unito al termine *paradosis*.

Infine, va segnalata nel nostro enunciato della *IClem* 7,2 l'ellissi, figura di parola per soppressione, del termine τῆς εἰρήνης<sup>73</sup>.

Così, l'enunciato figurato di *IClem* 7,2 può essere tradotto, sciolto dall'iperbato, dall'ipallage e dall'ellissi, nel modo seguente: "Andiamo verso il nostro santo e glorioso tradizionale *kanōn* (della pace)"<sup>74</sup>, vale a dire verso il *kanōn* (della pace) che ci è stato tramandato.

Possiamo dire, allora, al termine dell'analisi sui nostri due enunciati che, grazie agli espedienti retorici dell'iperbato, dell'ipallage e dell'ellissi, sono proprio i termini *kanōn* e *skopos* ad essere messi in stretta correlazione e in reciproca dipendenza semantica<sup>75</sup>. Essi indi-

73 *Ibid.*, 224-225.

74 La costruzione dell'iperbato con due aggettivi e con due genitivi si ripropone in *IClem* 48,1 (edd. Prinzevalli-Simonetti), 248, all'interno di un altro 'sommario tematico', che riprende quelli precedenti dal punto di vista contenutistico, segnando una nuova parte del discorso. Qui, però, troviamo il termine *agōgē* che rientra anch'esso nel campo semantico di *kanōn* e *skopos*. Poiché si tratta di un passo che richiederebbe una più ampia analisi - come attesta Clemente Alessandrino, testimone della tradizione indiretta del testo della *IClem* - ci riserveremo di trattarlo in altra sede. Riportiamo qui il nostro passo, evidenziando in grassetto l'iperbato e con il sottolineato gli aggettivi e i genitivi con valore aggettivale: ἐπὶ τὴν σεμνὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν ἀγνὴν ἀγωγὴν ἀποκαταστήσῃ ἡμᾶς ("affinché [Dio] ci ristabilisca verso il nostro santo puro fraterno ordinamento"). In generale e ai fini del nostro discorso, possiamo aggiungere che la costruzione dell'iperbato con l'accumulo di quattro termini con valore aggettivale non è insolita in Clemente come vediamo anche, ad esempio, in *IClem* 1,1 (edd. Prinzevalli-Simonetti), 180: [...] τῆς τε ἀλλοτριᾶς καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ μαρᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως [...]

75 La Harl nell'ultima nota del suo lavoro segnala che il termine *skopos* nella *IClem* 19,2 può assumere il significato di "modello", significato - aggiungiamo - che lo avvicina e associa al *kanōn*: "Chez les Chrétiens, σκοπός a le sens de *modèle* dès *l'Épître* de Clement de Rome citée plus haut. Le contexte nous y invite: après avoir rappelé les «exemples» de vertu, et notamment de paix, proposés à notre imitation par les Patriarches, l'auteur demande que l'on se tourne

cano non un generico Disegno/Volontà divina di Pace, ma, come possiamo evincere dal contesto delle pericopi (‘sommari tematici’) e delle sezioni in cui sono collocati, l’Ordinamento (*kosmos*) divino nel suo punto iniziale (κανών) e l’Ordinamento (*kosmos*) divino nel suo punto finale (σκοπός) e verso il quale è orientato l’Ordinamento divino iniziale come a suo compimento.

Infatti, Clemente, in linea generalissima, concepisce l’Opera divina della salvezza come la nuova creazione di un vero e proprio *kosmos*-ordinamento sovranaturale al pari dell’opera divina della creazione del *kosmos*-ordinamento naturale. E, come la creazione, anche la nuova creazione è in cammino verso la sua perfezione e il suo compimento. Tale Ordinamento divino sovranaturale non è altro che la Chiesa nel suo punto iniziale, la Chiesa di Gesù con i suoi apostoli, e la Chiesa nel suo punto finale, il Regno futuro<sup>76</sup>.

Così, mentre il *kanōn* indica l’Ordinamento divino dal quale partire, vale a dire la Chiesa divina, dove il Cristo ha celebrato con i suoi discepoli la Pasqua nell’agone della perfezione per la cancellazione dei peccati dell’umanità, lo *skopos*, invece, indica l’Ordinamento divino finale da raggiungere, vale a dire la Patria celeste, il Tempio divino celeste, promesso a quegli eletti che, attraverso l’Ordinamento divino iniziale, sono giunti a perfezione (cancellazione dei peccati).

Tra questi due momenti dell’unico Ordinamento divino sovranaturale di pace, la Chiesa divina nel suo punto iniziale e nel suo punto finale, Clemente pone il cammino della stessa Chiesa divina, o meglio

«vers le σκοπός de paix qui nous a été proposé dès le commencement», ces mots renvoyant de toute évidence à la création et à l’organisation du monde, *modèle de paix* dans l’harmonie et la concorde. Dieu nous a donné ainsi un *modèle* à imiter: imitons la paix qui règne entre les éléments, les astres, etc.” Harl, “Le guetteur et la cible”, 233, nota 80.

<sup>76</sup> Traduciamo in modo generale i termini *kanōn* e *skopos*, che si riferiscono alla Chiesa di Dio, con Ordinamento (*Ordo/kosmos*), nel significato di Opera e insieme Ordinamento divino.

la sua estensione, lungo le coordinate spazio-temporali<sup>77</sup>.

Il Signore Gesù, il Figlio di Dio, è stato inviato dal Padre per istituire, o meglio donare, l'Ordinamento divino di pace a tutto il mondo e consegnarlo, poi, ai suoi apostoli. Gli apostoli, che a loro volta hanno istituito per tradizione nelle loro comunità questo Ordinamento divino, l'hanno consegnato ai propri successori, dando loro il mandato di trasmetterlo alle future generazioni, finché giunga il Regno promesso.

Per completare la nostra analisi sui termini *kanōn* e *skopos*, che sono strettamente uniti in rapporto all'Opera divina di pace, τῆς εἰρήνης κανών-σκοπός, bisogna aggiungere anche le altre due occorrenze, non segnalate da Sáez Gutiérrez, del termine *kanōn* secondo il sintagma di nome + complemento determinativo: ἐν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς ἐ τὸν τῆς λειτουργίας κανόνα<sup>78</sup>. In queste due occorrenze il genitivo determina semplicemente la 'specie' in dipendenza del 'genere', *genetivus explicationis*, come nel caso del sintagma τῆς εἰρήνης κανών-σκοπός.

Così, avremo che l'Ordinamento sovranaturale di Pace dal quale partire, il *kanōn*, Ordinamento liturgico-penitenziale – attraverso il quale si giunge, seguendo un cammino agonistico di perfezione, alla

77 Sáez Gutiérrez, sebbene prenda, a ragione, le distanze da Harnack, non contrapponendo il principio della vita cristiana – così è intesa l'espressione "regola della tradizione" – al suo contenuto dottrinale, si mantiene ugualmente come Harnack su un piano generico e vago. Secondo la nostra opinione, la "quintessenza della vita cristiana" o la "regola della tradizione" può essere il Disegno divino sia inteso come dottrina (*doctrina*) sia come vita cristiana (*disciplina*), se esso concerne la Chiesa divina pellegrinante e il suo Ordinamento dal quale deriva la dottrina e la vita morale a cui i cristiani devono conformarsi con la propria condotta di vita. Cf Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 460, nota 268.

78 Nel contesto della tavola dei doveri della *household* - Chiesa divina come *polis* o corpo politico con carattere gerarchico - leggiamo: "Nel canone/ordinamento della sottomissione/obbedienza" (*1Clem* 1,3). Nel contesto della tavola degli uffici liturgici propriamente detti e ordinati secondo una certa gerarchia - Chiesa divina come corpo liturgico-culturale - leggiamo: "Il canone/ordinamento della liturgia" (*1Clem* 41,1).

Biagio COSTA

cancellazione dei peccati (Chiesa pellegrinante) – è anche Ordinamento divino “politico” (κανὼν τῆς ὑποταγῆς) e Ordinamento divino liturgico-culturale (κανὼν τῆς λειτουργίας)<sup>79</sup>, orientato verso il suo pieno compimento nell’Ordinamento divino di Pace futuro/promesso (Regno Tempio Liturgia eterna), lo *skopos*.

### 3.2. *Il kanōn-skopos di Clemente e il logos di Policarpo*

Consapevoli di inoltrarci su un terreno incerto, cercheremo ugualmente di valutare se gli enunciati di *1Clem* 7,2 e *1Clem* 19,2 abbiano rielaborato una ‘formula tradizionale’ secondo l’impronta culturale propria di Clemente<sup>80</sup>.

Nella sezione 7,1-9,1 della *Lettera ai Filippesi* di Policarpo (= *Phil*)<sup>81</sup> troviamo i seguenti passi (7,2; 9,2), che abbiamo posto in sinossi con quelli della *1Clem* (5,4-7; 7,2; 19,2) evidenziando in grassetto e con il sottolineato gli elementi separati dell’iperbato:

79 A questi due Ordinamenti va aggiunto anche l’Ordinamento fraterno (τὴν ἀγωγὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν), la Chiesa divina come corpo fraterno legato non da vincoli d’ordine gerarchico politico o liturgico, ma dal vincolo dell’*agapē*, grazie al quale ogni membro si prende cura del bene comune della salvezza (si veda l’esempio di Ester e Giuditta) e grazie al quale chi vuole ottenere il maggior grado nella scala gerarchica della comunità deve farsi il più piccolo di tutti in vista del bene comune (si veda l’esempio di Mosè). Così, in questo Ordinamento la piramide gerarchica politica e culturale viene rovesciata.

80 Non entreremo in merito alla questione delle relazioni di dipendenza tra Policarpo e Clemente Romano, perché essa richiederebbe un più ampio esame anche degli altri scritti dei cosiddetti Padri apostolici.

81 Polycarpus, *Epistula ad Philippenses*, 7,2 (edd. E. Prinzevalli - M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, II), Milano, 2015, at 40.

<p>A. διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν ... ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν</p> <p>B. οὗτοι πάντες ... εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ</p>	<p>B. Πέτρον, ὃς ... ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης Παῦλος ... εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη</p> <p>A. Διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν ... τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα</p> <p>ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκοπόν<sup>82</sup></p>
---	--

L'enunciato ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν di *Phil*, che si avvicina maggiormente a quelli neotestamentari<sup>83</sup>, è costruito secondo un intreccio di due iperbati, in modo da mettere in risalto non soltanto il termine chiave, *logos*, ma anche tutto l'enunciato.

Policarpo con questo enunciato figurato introduce una sezione a carattere liturgico-pasquale in cui il *logos* trasmesso (*logos* di giustizia e *logos* di verità)<sup>84</sup> è orientato verso la promessa del futuro Regno di Dio (εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον). Infatti, il Regno di Dio futuro e

82 *Phil* 7,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti, II), 40: "Perciò abbandonando la vanità dei molti ... volgiamoci verso il *logos* (Ordinamento) tramandatoci fin dall'inizio"; *Phil* 9,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti, II), 42: "Tutti questi ... sono presso il Signore nel Luogo (Tempio) loro dovuto". *1Clem* 5,4 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 186-188: "Pietro, egli ... è stato condotto verso il Luogo (Tempio) dovuto della gloria; *1Clem* 5,7 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 188: "Paolo ... è stato condotto nel Luogo (Tempio) santo"; *1Clem* 7,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 188: "Perciò abbandoniamo i vuoti e vani pensieri e andiamo verso il nostro glorioso e santo tradizionale *kanōn* (Ordinamento)"; *1Clem* 19,2 (edd. Prinzivalli-Simonetti), 208: "Corriamo di nuovo verso lo *skopos* (Ordinamento) di pace tramandatoci fin dall'inizio".

83 *2Pr* 2,21; *Ebr* 2, 2; *Ebr* 6,1. Cf nota 67.

84 *Phil* 3,2; 9,1 (edd. Prinzivalli-Simonetti, II), 36 e 42.

promesso ('*logos* della speranza')<sup>85</sup> ha il suo inizio nell'opera agonistica compiuta da Cristo nella notte della santa Cena, quando nel Getsemani ha consegnato agli apostoli il comando di pregare insieme<sup>86</sup>, e quando sottomettendosi alla volontà del Padre è andato incontro per noi alla sua Passione, lasciandoci un esempio di *ypomonē* ("pazienza") nella fede e nella speranza della promessa di Dio. E Dio ha tenuto fede alla sua promessa risuscitandolo dai morti e costituendolo speranza e caparra della nostra giustizia. Poi, come Cristo ha compiuto l'opera di giustizia nella Chiesa divina da Lui istituita e donata, così anche gli apostoli e i loro successori, sulle orme del proprio Maestro, hanno compiuto l'opera di giustizia nella Chiesa divina che essi hanno ricevuto e istituito per tradizione.

Dunque, in questo contesto sembra che il termine *logos* in *Phil* veicoli il significato di Ordinamento divino promesso ('*logos* della speranza'), il Luogo/Tempio santo (εις τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον), e

85 Il contesto di *Phil* ci consente di indicare con il sintagma '*logos* della speranza' la resurrezione dai morti e il conseguimento del Regno promesso (εις τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον). Infatti, come il *logos* della giustizia, in quanto *logos*, indica il principio ordinatore iniziale messo in opera da Dio (Ordinamento divino), così '*logos* della speranza' (la resurrezione dai morti e il Regno promesso), in quanto *logos*, è il principio ordinatore finale, fonte e compimento di quello iniziale. A sostegno della nostra ipotesi di lavoro troviamo Tertulliano che nel suo *De resurrectione mortuorum*, 48,2 ricorre al sintagma "spei regula" in riferimento alla resurrezione dai morti, dove *regula* può rendere sia il *kanōn-skopos* sia il *logos-lex* secondo la stessa accezione semantica. Il Cartaginese riprende, poi, questo sintagma nella sua forma più estesa di "fidei aut spei regula" nel *De ieiunio adversus psychicos* 1,3. Cf R. Braun, "Deus christianorum". *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, at 448-449, nota 4. Su tale sintagma tertulliano ritorneremo più avanti.

86 K. O. Sandnes, *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly?*, Leiden, 2016, at 222, nota 1. Sugli importanti sviluppi dell'interpretazione patristica a riguardo di questo episodio della Passione-Pasqua del Signore si veda V. Grossi, "La preghiera di Gesù al Getsemani in Agostino d'Ipbona", in *La Sapienza della Croce* 3 (2016), at 317 ss.

insieme Ordinamento divino iniziale (“*logos* della giustizia”), l’Ordinamento istituito da Cristo, la Chiesa divina, che è orientato, attraverso un cammino agonistico di perfezione, verso il conseguimento del suo stesso compimento, vale a dire l’Ordinamento divino promesso.

Così, se ci troviamo dinanzi a una tradizione comune, possiamo ritenere che Clemente Romano rielabori una ‘formula’ kerigmatico-teologica tradizionale, sostituendo sulla base di un medesimo campo semantico – ‘Principio’ e ‘Ordinamento’ – il termine *logos* con i termini corrispondenti e meglio circoscritti di *kanōn* e di *skopos*.

### 3.3. *La symbolē e il kanōn-skopos*

Nella *1Clem* riveste un ruolo di fondamentale importanza anche il termine *symbolē* legato sul piano intenzionale alla coppia di termini *kanōn* e *skopos*<sup>87</sup>.

87 Il termine *symbolē* ricorre una sola volta nella *1Clem*. L’Autore, nella parte finale della lettera, presenta tutto il suo discorso rivolto alla comunità di Corinto come una *symbolē* (*1Clem* 58,2); mentre, nella parte iniziale, egli lo caratterizza come una *nouthetēsis* (*1Clem* 7,1). Sulla base di *1Clem* 58,2 (insieme a *1Clem* 63,2) e con uno studio puntuale di altri elementi W. C. Van Unnik (“First Century A.D. Literary Culture and Early Christian Literature”, in *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* 1 (1975) at 10 ss.) ha tratto la considerazione che la forma letteraria della *1Clem* appartenga al genere deliberativo di natura politica (*symbolēutikon genos*). Tale considerazione è stata ulteriormente sviluppata dalla B. E. Bowe (*A Church in Crisis. Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Minneapolis, 1988, at 58 ss.), la quale, avvicinandosi su molti punti alle brevi e fondamentali annotazioni di W. Jaeger (*Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, Milano, 2013, at 24 e ivi nota 3), giunge alla seguente conclusione: “Preserving the unity of the Church, therefore, and safeguarding the number of the elect, forms the heart of Clement’s paraenesis. Maintaining the integrity of the presbyteral system of Corinth is thus an important, but not the central, focus of this letter” (*ibid.*, 158). Diversamente da Van Unnik altri studiosi, come ad esempio H. B. Bumpus (*The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources*, Winchester, 1972, at 32 ss.), in riferimento a *1Clem* 7,1 e *1Clem* 54,2, ritengono che la peculiarità

Clemente Romano proprio attraverso la *symbolē* (*nouthetesis*, *paideia*) richiama alla memoria l'Ordinamento divino iniziale, vale a dire la comunità primitiva paolina di Corinto e prima ancora la comunità primitiva gesuana (*kanōn*), e insieme l'Ordinamento divino finale promesso (*skopos*), compimento di quello iniziale. Così, insegnando con ammonimenti ed esortazioni a seguire i 'principi fondamentali' dell'Opera divina di salvezza e il suo Ordinamento, Clemente *a fortiori* impone ai Corinzi rivoltosi la sottomissione ai presbiteri legittimamente costituiti, per scongiurare il pericolo di cadere nel giusto giudizio di Dio. L'autorità legittimamente costituita, infatti, è parte dell'Ordinamento divino (*kanōn-skopos*), come lo sono Dio Cristo gli apostoli e il popolo santo. Essa ha il compito necessario sia di estendere, lungo le coordinate spazio-temporali, gli effetti della celebrazione

letteraria della *1Clem* possa essere descritta come *nouthetēsis*, vale a dire un discorso ammonitivo e correttivo appartenente al genere letterario della *parenēsis* (cf J. Fuellenbach, *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome*, Washington, 1980, at 9 ss.). Secondo il suo *usus scribendi* Clemente Romano tiene insieme questi due termini e altri ad essi correlati (*symbolē nouthetēsis paideia* etc.), trovando la loro unità semantica nel genere didascalico, che appartiene a quello *parenetico*: insegnare (*symbolē*) con ammonimenti (*nouthetēsis-parainesis*) ciò che bisogna scegliere o seguire e ciò che bisogna fuggire o evitare. Entro questa cornice il discorso di Clemente, poi, può assumere il tono o il *topos* politico morale liturgico e così via. Clemente, per la mediazione di Paolo, in modo esplicito attinge da una parte alla tradizione scritturistica sapienziale, dove i termini *symbolē nouthetēsis elenchos paideia parainesis* sono correlati e posti in Dio o nella sua Sapienza, che hanno di mira di insegnare la dottrina della due vie (significativa è la citazione nella *1Clem* 57,3-7 di *Pr* 1,23-33, dove la Sapienza dichiara: "Insegnerò la mia parola..."). Dall'altra parte egli si colloca in una particolare corrente culturale ellenistica della quale Luciano di Samosata è testimone prezioso, in quanto autore non innovativo, ma suo esponente lucido e penetrante. Infatti, Luciano, di contro agli storici suoi contemporanei, attribuendo lo *status* di 'Arte' (*technē*) – e la *technē* è insegnabile – alla disciplina storica, afferma la necessità della *parainesis* (*Hist. conscr.*, 4) e della *symbolē* che insegni (*didaskēin*) cosa scegliere e cosa fuggire per scrivere rettamente la storia e raggiungere così lo *skopos* (*Hist. conscr.*, 6; 34-35).

della liturgia della Pasqua terrena di Cristo sia di insegnare, richiamando alla memoria quel divino Ordinamento e la sua mèta.

Se le cose stanno così, l'autorità legittimamente costituita risulta essere normativa (= canonica) sia che attui per sua 'natura' l'Opera e l'Ordinamento che Dio le ha affidato (Cristo-Chiesa) sia che insegna (*symbulē*) con ammonimenti ed esortazioni (*nouthetesis-paideia*), richiamando alla memoria l'Opera e l'Ordinamento divino (*kanōn-skopos*).

Allora, in riferimento al *kanōn-skopos* si pone la *symbulē* di Clemente e insieme quella degli *episkopoi-presbyteroi* – piuttosto che una ancora indeterminata funzione normativa – la quale, costituendosi e definendosi proprio in rapporto al *kanōn* e allo *skopos*, assume valore normativo e canonico.

#### *3.4. Una valutazione sul kanōn di Clemente Romano*

Clemente Romano è il primo scrittore cristiano a noi noto che, nel solco di una vivace riflessione teologica di impronta kerigmatica - ne abbiamo qualche indizio in Policarpo -, interpreta il *kanōn* di derivazione paolina secondo gli acquisti del *milieu* ellenistico e giudaico-ellenistico del proprio tempo.

Sebbene non abbiamo seguito da vicino il percorso di tale sintesi, risulta ugualmente chiaro come il nostro Autore collochi la dottrina dello *skopos-kanōn* nell'ambito dell'*oikonomia* divina, in modo da delineare un vero e proprio *kanōn* cristiano: Il Principio divino finale ordinatore dell'agire e dell'operare sia di Dio sia della creazione sia dei credenti.

Sulla base di tale assunto, Clemente sviluppa ulteriormente la sua visione teologica. Dio, infatti, predispone tutto il *kosmos/ordinamento* naturale da Lui creato in vista del *kosmos/ordinamento* sovranaturale (*skopos*), il Regno di Dio, ponendo mediante il Figlio il suo inizio (*kanōn*) nell'istituzione della Chiesa (= Chiesa del 'cenacolo' pasquale e pentecostale) pellegrinante verso il suo compimento.

Per tale ragione, il *kosmos*/ordinamento naturale e il *kosmos*/ordinamento sovranaturale, nella sua forma iniziale e ‘attuale’, hanno in sé stessi, in quanto Opera di Dio, il Principio divino finale ordinatore dell’agire, seguendo il quale essi possono giungere con sicurezza alla mèta loro fissata.

#### 4. La ricezione del *kanōn* clementino: Tertulliano

Tertulliano è tra gli scrittori ecclesiastici quello che in modo più energico si è calato nel “fermento, nella vitalità, in una parola, nella crisi di crescita del cristianesimo dei secoli II e III”<sup>88</sup>. Egli, infatti, come scrive nella sua opera in difesa della *regula fidei*, il *De praescriptione haereticorum*<sup>89</sup>, ritiene che le eresie nella loro grande potenza dialettica e persuasiva siano state propiziate per dare ai credenti l’occasione di crescere verso una maggiore perfezione di fede. Così, non ritraendosi egli stesso dinanzi all’agone della fede, compone una serie di opere contro gli eretici secondo un unico piano di sviluppo incentrato sulla *regula fidei* e i suoi tre ‘titoli’<sup>90</sup>.

Il Cartaginese solleva, dapprima, con il *De praescr.* la polemica contro quella parte della *koinè* gnostica<sup>91</sup> secondo la quale la *regula*

88 M. Simonetti - E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, 1999, at 50.

89 “Regula est autem fidei ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur Vnum omnino deum esse ...” Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 13 (edd. C. Micaelli – C. Moreschini – C. Tommasi Moreschini, *Q.S.F. Tertulliani. Opera dogmatica*, III/2.a), Roma, 2010, at 46.

90 Sulla base di uno studio di Paolo Siniscalco, Micaelli afferma quanto segue: “Possiamo dunque dire che le varie opere di polemica dottrinale altro non furono, nell’intenzione del loro autore, se non la difesa e l’illustrazione ampia e circostanziata dei punti basilari di quella regola esposta nel *De praescriptione*”. *Tertulliano. La resurrezione dei morti* (ed. C. Micaelli), Roma, 1990, at 7 e ivi nota 10.

91 Abbiamo preso in prestito l’espressione “*koinè* gnostica” dal Micaelli. Infatti,

*fidei* era conforme alla sola fede dei *simpliciores* e non alla “gnosi” dei perfetti. Successivamente, nelle opere appartenenti alla cosiddetta “triade antimarcionita”<sup>92</sup>, Tertulliano prende in esame singolarmente i tre ‘titoli’ della *regula fidei*: l’unicità del Dio creatore; l’incarnazione del Figlio; la resurrezione dai morti<sup>93</sup>.

4.1. *L'autorità garante della verità della regula fidei. La Parola e l'Opera di Dio*

Tertulliano nel *De praescr.* dispone, contro gli eretici e in difesa della *regula fidei*, una vera e propria strategia militare: individuare i punti di forza e i punti deboli dell’avversario, cosicché, facendo leva sui secondi, potesse sperare di abbattere i primi per ottenere, infine, la vittoria.

Il proposito dichiarato di Tertulliano è quello di sottrarre agli eretici il possesso e l’uso delle Scritture, che costituiscono, insieme con la filosofia, la ragione della loro esistenza e il loro punto di maggior forza contro la *regula fidei* delle chiese. Per raggiungere tale obiettivo, il Cartaginese, evitando di impugnare il principio dell’autorità delle

se è vero che il Cartaginese “combatte quella che potremmo definire la *koiné* gnostica, vale a dire l’esclusione della carne dall’evento salvifico”, che è un errore riguardante il terzo ‘titolo’ della *regula fidei*, è ugualmente vero come egli polemizzi anche con la *koiné* gnostica che negava alla *regula fidei* delle chiese il valore veritativo ultimo e assoluto. *Ibid.*, 9.

92 *L'Adversus Marcionem*, il *De carne Christi* e il *De resurrectione*. Cf *ibid.*, 5 e 8. Ai fini del nostro studio prenderemo in esame in modo particolare il *De praescr.* e il *De res.*

93 “Igitur quantum ad haereticos demonstrauius, quo cuneo occurrendum sit a nobis. Et occursum est iam suo quoque titulo: de Deo quidem unico et Christo eius aduersus Marcionem, de carne uero Domini etiam aduersus quatuor haereses, ad hanc maxime quaestionem praestruendam; uti nunc de sola carnis resurrectione ita et digerendum sit”. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, 2 (edd. C. Moreschini - P. Podolak, *Q.S.F. Tertulliani. Opera dogmatica*, III/2.b), Roma, 2010, at 268.

Biagio COSTA

Scritture (Parola di Dio), ricorre, attraverso lo strumento giuridico della prescrizione<sup>94</sup>, al principio dell'autorità dell'Opera divina (Cristo-Chiesa)<sup>95</sup>.

In tal modo, il nostro Autore colpisce il fianco debole degli eretici, che nulla potranno obiettare, quando si sentiranno dire che è l'autorità dell'Opera divina (chiese apostoliche) a imporre di credere alla verità della *regula fidei* e, per tale ragione, soltanto all'Opera divina appartengono di diritto le Scritture, garanti della verità della medesima regola.

#### 4.2. “Vnde veritas?” e “ubi veritas?": la verità gnostica

Il punto di partenza degli eretici che, secondo l'opinione di Tertulliano, maschera piuttosto un'esca per irretire i fedeli nelle loro dottrine è propriamente antropologico<sup>96</sup>. La figura dello gnostico tratteggiata dagli eretici è quella del credente pervaso dalla continua inquietudine interiore della ricerca della verità: “unde veritas est?” Grazie alla rivelazione post-pasquale del Cristo Salvatore, il Figlio del Dio sommo e buono, lo gnostico incipiente scopre che la Verità viene da quel Dio sommo bene che, fin dal principio, l'ha disseminata segretamente in questo mondo, opera del Dio giusto e creatore. Così, lo gnostico progrediente, dapprima, esorbita dalla *regula fidei* delle chiese, perché

94 La *praescriptio*, normata dal diritto romano, prevedeva varie forme. Quelle adoperate dal Nostro sono la “prescrizione del lungo tempo trascorso” e la “prescrizione di recenziarietà”. Per una sintetica illustrazione del significato della *praescriptio*, si rimanda a *Tertulliano. Contro gli eretici* (ed. C. Moreschini), Roma, 2002, at 10 ss.

95 “Si haec ita se habent, ut ueritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis prouocationem quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere”. Tert., *De praescr.*, 37 (ed. Micaelli, III/2.a), 80.

96 Per una visione d'insieme del pensiero e della dottrina gnostica si veda M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano, 1993, *passim*.

essa non è ritenuta conforme alla gnosi della verità. Poi, appropriandosi del comando del Salvatore, “Cercate e troverete”, il futuro perfetto gnostico continua la ricerca appassionata della verità – “ubi veritas est?” – , per poter scoprire nelle antiche tradizioni sapienziali quei suoi frammenti appartenenti al Dio sommo e buono, che non solo lo renderanno perfetto, ma gli trasmetteranno anche la regola gnostica quale via di liberazione e salvezza.

#### *4.3. “Regula fidei”. Principio senza principio e “Lex”*

Tertulliano traccia le linee-guida di tutta la sua argomentazione in difesa della *regula fidei* a cominciare dalla ‘definizione di principio’ della fede.

Cum credimus nihil desideramus ultra credere.

Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus<sup>97</sup>.

Il Cartaginese, innanzitutto, restringendo l’ampio campo semantico del termine “fede” intorno al significato di assenso dato a una certa verità o principio primo per sé evidente, definisce la fede delle chiese come quell’assenso che riposa non su un Principio di infimo valore di verità, ma sullo stesso Principio Primo e Assoluto oltre il quale non vi è altro in cui credere.

Di contro agli eretici, che ponevano il Principio di Verità del Dio sommo e buono all’origine di una ordinata e decrescente concatenazione di Principi, fino a quello di valore veritativo più basso, proprio del Dio giusto e creatore, ritenuto essere il fondamento della *regula fidei* delle chiese, Tertulliano con la sua ‘definizione di principio’ della fede da una parte unifica il mondo divino nell’unico Principio (Bontà Giustizia), conformemente al quale Dio crea e ordina tutte le cose in vista della loro elevazione nel Regno, fissandone l’inizio nell’incarnazione del Figlio; dall’altra parte unifica la scissione tra la *regula verita-*

97 Tert., *De praescr.*, 7 (ed. Micaelli, III/2.a), 40.

Biagio COSTA

*tis* e la *regula fidei* nella sola unica e vera *regula fidei* delle chiese. Sulla base di tale guadagno, il Nostro prosegue esplicitando ed estendendo la ‘definizione di principio’ della fede in rapporto alla *regula*.

Fides in regula posita est,  
habet legem et salutem de obseruatione legis<sup>98</sup>.

Con tale precisazione Tertulliano equipara la *regula* alla *Lex*, dove quest’ultima non è altro che il *nomos-logos* stoico, o meglio il *kanōn-skopos* di Clemente Romano (o della chiesa di Roma), vale a dire il Principio divino finale ordinatore dell’agire e dell’operare di Dio e della Chiesa. Infatti, la *regula fidei* delle chiese è la *regula* divina che, istituita da Cristo e assunta mediante la fede, diviene il Principio finale ordinatore dell’agire delle chiese: nell’ambito della conoscenza con la dottrina<sup>99</sup>; in quello della disciplina politica e liturgica con l’ordinamento gerarchico; in quello della condotta di vita con la disciplina morale.

Dunque, Tertulliano, per ovviare alle obiezioni degli eretici a riguardo della *regula fidei* delle chiese, incominciando dalla ‘definizione di principio’ della fede, circoscrive in una visione unitaria il termine *regula* intorno al campo semantico di *kanōn-skopos* considerato come Principio divino ‘non principiato’ finale ordinatore dell’agire di Dio – Egli (Bontà e Giustizia) crea la sua opera in vista della sua elevazione nel Regno – e insieme come Principio divino ‘non principiato’ finale ordinatore del cammino di perfezione/elevazione delle chiese, Principio che, istituito da Cristo, esse assumono mediante la fede.

98 *Ibid.*, 14 (ed. Micaelli, III/2.a), 48.

99 *Ibid.*, 6 (ed. Micaelli, III/2.a), 34: “Sed et in omni paene epistula de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat quarum opera sunt adulterae doctrinae”. Se le dottrine adulate sono un’opera dell’ingegno degli eretici, allora la dottrina vera è anch’essa un’opera ispirata e guidata dalla sapienza divina e dalla sua *regula*.

4.4. *Regola di fede e i suoi tre 'titoli'. L'unico principio dell'Opera divina*

In due passi del *De praescr.* Tertulliano presenta il contenuto della *regula fidei*: nel primo ne esplicita il contenuto nella forma più lunga, incentrata sui tre 'titoli' dell'unicità del Dio creatore, della incarnazione del Figlio e della resurrezione dai morti<sup>100</sup>; in quello successivo espone la *regula fidei* della chiesa di Roma e delle chiese africane nel modo seguente:

Ista [Roma] quam felix ecclesia  
uideamus quid didicerit, quid docuerit: cum africanis quoque ecclesiis  
contesseratis,  
unum Deum Dominum nouit, creatorem uniuersitatis,  
et Christum Iesum ex uirgine Maria Filium Dei creatoris,  
et carnis resurrectionem,  
  
legem et prophetas cum euangelicis et apostolicis litteris miscet,  
inde potat fidem;  
eam aqua signat,  
sancto spiritu uestit,  
eucharistia pascit,  
martyrium exhortatur.

Con il termine *regula*, che adopererò un po' più avanti in riferimento a quanto la chiesa di Roma ha appreso dagli apostoli e ha insegnato, il Cartaginese indica sia la *regula* nei sui tre 'titoli', che concordano con quelli della forma più lunga, sia per estensione la dottrina e la disciplina liturgica che da quella derivano. Infatti, Tertulliano, dopo aver esposto in modo 'scarnificato' i tre 'titoli' della regola su cui si fonda la fede, presenta la dottrina e la disciplina liturgica, congruenti a quella regola, secondo il cammino di perfezionamento della fede stessa: dapprima la dottrina, perché la fede conosca ciò in cui ha creduto;

<sup>100</sup>*Ibid.*, 13 (ed. Micaelli, III/2.a), 46.

poi il Battesimo per la sua purificazione; l'Unzione per il suo consolidamento; l'Eucarestia per il suo nutrimento; infine il Martirio per il conseguimento della sua perfezione e del suo premio: il Regno di Dio.

Così, il Nostro nel descrivere la regola di fede delle chiese apostoliche o la regola divina che deve essere creduta, quella che è stata istituita da Cristo, ne delinea gli elementi essenziali: essa è articolata in tre 'titoli'; è unica e certa per tutte le chiese; è il Principio finale che ordina il cammino di perfezione della fede stessa verso il Regno celeste. E questi tre 'titoli', che Tertulliano pone sotto l'unico termine di *regula*, sia presi nel loro insieme sia presi singolarmente, stanno a indicare l'unità e l'unicità del Principio finale dell'agire di Dio nelle sue tre articolazioni: Dio unico crea il mondo in vista del Regno futuro (*skopos-regula*), vale a dire in vista della sua elevazione nella nuova creazione a partire dall'incarnazione del Figlio, il Cristo (*kanōn-regula*).

Sebbene Tertulliano a ragione adoperi l'unico termine di *regula* o *regula fidei* in riferimento ai 'titoli' – presi sia nel loro insieme sia singolarmente – non manca di evidenziare anche terminologicamente il loro ruolo specifico e distintivo, come nel caso della *regula spei*. Dei tre 'titoli', quello riguardante la Resurrezione dai morti, indicato appunto con il sintagma *regula spei*, acquista per il Nostro un valore primario e fondamentale sul quale si fonda tutta la fede e la disciplina delle chiese<sup>101</sup>. È grazie alla *regula spei* (*skopos*) che le chiese ordinano la propria condotta di vita per conseguire il fine. Per tale motivo, se la *regula spei*, la Resurrezione dai morti e quindi il Giudizio e il Premio (Regno), traduce quasi come calco semantico il termine *skopos*<sup>102</sup>, il Figlio di Dio incarnato, che è il secondo 'titolo' della regola, istituendo tale *skopos a fortiori* ne sarà il *kanōn*, il suo inizio.

101 Tert., *De res.*, 1 (ed. Moreschini, III/2.b), 264: "Fiducia christianorum resurrectionis mortuorum. Illam credentes sumus"; *ibid.*, 21 (ed. Moreschini, III/2.b), 316: "Tunc, quod uerisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota conititur".

102 *Ibid.*, 48 (ed. Moreschini, III/2.b), 384.

4.5. “Vbi regula fidei?” L’Opera divina già e non ancora

Dopo aver sgomberato il campo da possibili ostacoli con la ‘definizione di principio’ della *regula fidei* e con la delimitazione della ricerca della verità intorno alla regola istituita da Cristo<sup>103</sup> su cui riposa la fede, il *kanōn-skopos* divino, Tertulliano si mette sulle tracce del “luogo” in cui la regola della fede possa essere trovata - *Ubi regula fidei est?*<sup>104</sup> -, evitando di ricorrere alle Scritture (Parola di Dio), dove è insegnata la *regula* divina, la cui verità è garantita dalla loro stessa autorità, e seguendo, invece, la testimonianza dell’Opera di Dio che, con la medesima autorità, garantisce la verità dell’unica *regula* divina.

Nel *De res.* 12-13 Tertulliano, riprendendo la sezione iniziale dello *skopos* di Pace della *1Clem* (19,2-28,4), afferma:

Totus igitur hic ordo reuolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum.

Operibus eam praescripsit deus ante quam litteris,  
uiribus praedicauit ante quam uocibus.

Praemisit tibi naturam magistram,  
summissurus et prophetiam,  
quo facilius credas prophetiae discipulus ante naturae,  
quo statim admittas, cum audieris quod ubique iam uideris<sup>105</sup>,  
nec dubites deum carnis etiam resuscitorem,  
quem omnium noueris restitutorem<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Tert., *De praescr.*, 10 (ed. Micaelli, III/2.a), 42.

<sup>104</sup> “Vbi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inueniendi? apud Marcionem? sed et Valentinus proponit: quaerite et inuenietis. Apud Valentinum? sed et Apelles hac me pronuntiatione pulsauit; et Hebion et Simon et omnes ex ordine non habent aliud quo se mihi insinuantes me sibi adducant. Ero itaque nusquam dum ubique conuenio quaerite et inuenietis et uelut si nusquam et quasi qui numquam apprehenderim illud quod Christus instituit, quod quaeri oportet, quod credi necesse est.” *Ibid.*, 10 (ed. Micaelli, III/2.a), 44.

<sup>105</sup> Proprio con i verbi dell’ascolto e della visione la *1Clem* chiude l’intera sezione iniziale dello *skopos* di Pace. Cf *1Clem* 19,228,4; in particolare *1Clem* 28, 1.

<sup>106</sup> Tert., *De res.*, 12 (ed. Moreschini, III/2.b), 294.

Biagio COSTA

Il Cartaginese rappresenta l'Ordinamento naturale quale impronta, segno, testimonianza di quel Principio finale in vista del quale Dio l'ha creato (*skopos*): la Resurrezione da morte. Così, l'Ordinamento naturale sottomesso al divino Principio finale ordinatore fa vedere e toccare con mano la verità e la bontà di tale Principio e del suo Autore, come la torre di Faro quella del suo architetto Sostrato. E, per tale motivo, in quanto *exemplum* divino l'Ordinamento naturale acquista in sommo grado valore di autorità.

Allo stesso modo, l'uomo nella sua carne (Adamo), che è frutto non solo della volontà di Dio, come le altre opere, ma anche delle Sue mani, quale che sia il significato di questa espressione<sup>107</sup>, mostra in maniera tangibile la dignità eminente del suo Autore e del Principio in vista del quale è stato creato nella carne (*skopos*): la resurrezione dai morti. E per la stessa dignità che riceve dal suo Autore anche l'uomo (Adamo) acquista valore di autorità in sommo grado come il Giove Olimpico di Fidia<sup>108</sup>.

Inoltre, l'uomo (Adamo), che è opera della volontà e delle mani di Dio, è anche pegno dell'incarnazione del Figlio, della sua futura discesa nella carne<sup>109</sup>. Sulla base di queste acquisizioni Tertulliano può terminare la sua argomentazione, esplodendo nella seguente affermazione:

Plane incredibile, si nec praedicatum diuinitus fuerit;  
nisi quod etsi praedicatum id a deo non fuisset, ultro praesumi debuisset,  
ut propterea non praedicatum, quia tot auctoritatibus praeiudicatum.  
At cum diuinis quoque uocibus personet,  
tanto abest, ut aliter intellegatur quam desiderant illa, a quibus etiam sine diuinis uocibus persuadetur<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 6.1 (ed. Moreschini, III/2.b), 278.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 6.6 (ed. Moreschini, III/2.b), 280.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 6.5 (ed. Moreschini, III/2.b), 280.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 18 (ed. Moreschini, III/2.b), 308.

Dopo aver attribuito valore di autorità alle opere divine, secondo il genere dell'*exemplum* della *dignitas* e della *ratio*<sup>111</sup>, in rapporto alla verità della *regula* divina, che esse rendono visibile e tangibile, così da costituire il pre-giudizio per la giusta interpretazione dei *Logia* divini, Tertulliano prosegue la sua argomentazione a favore della resurrezione dai morti, per giungere in ultimo alla questione più importante sollevata dagli eretici, riguardante l'interpretazione del passo paolino: "Ma la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio" (1Cor 15,50). Il Nostro, contestualizzando l'insegnamento di Paolo sulla resurrezione dai morti, risponde come segue:

Vt opinor, apostolus disposita ad Corinthios omni distinctione ecclesiasticae disciplinae  
summam et sui euangelii et fidei illorum in Dominicae mortis et resurrectionis demandatione concluderat,  
ut et *nostrae spei regulam* inde deduceret, unde constaret<sup>112</sup>.

Tertulliano, che soltanto in questo passo del suo *De res.* ricorre al termine *regula* nella forma del sintagma *regula spei* (*skopos*), indica il luogo dove ("ubi est regula spei?") essa consta, dove essa è resa manifesta e dove è vista e toccata con mano: la morte e resurrezione del Signore. Allora, la *regula spei* per il Paolo di Tertulliano si trova in Cristo che, accogliendo la *regula* divina, l'ha istituita e l'ha mostrata attraverso la disciplina della sua vita (morte e resurrezione). È, dunque, in questa Opera che si "constata" il Principio finale ordinatore divino (*skopos*) grazie al quale essa è stata realizzata.

Tertulliano, secondo il suo stile argomentativo, aveva già sintetizzato quest'opinione all'inizio del trattato, dove dichiara:

111 Il terzo genere di Autorità delle opere è rappresentato dalle *rationes* per le quali è stato stabilito lo *skopos* di Dio (la Resurrezione dai morti): Giudizio finale, Premio o Punizione, Regno. Cf *ibid.*, 14-18 (ed. Moreschini, III/2.b), 296 ss.  
112 *Ibid.*, 48 (ed. Moreschini, III/2.b), 384.

Biagio COSTA

Si uero et apud deum aliqua secta est Epicureis magis adfinis quam prophetis, sciemus,  
quid audiant a christo Sadducaei.  
Christo enim seruabatur omnia retro occulta nudare,  
dubitata dirigere,  
praelibata supplere,  
predicata repraesentare,  
mortuorum certe resurrectionem  
**non modo per semetipsum uerum etiam in semetipso probare**<sup>113</sup>.

La resurrezione di Cristo, come l'Ordinamento naturale, è l'*exemplum* divino che rende visibile e fa toccare con mano la bontà e la verità del Principio finale ordinatore dell'agire divino (*skopos, regula spei*)<sup>114</sup>. Inoltre, se Adamo, opera della volontà e delle mani di Dio, non è soltanto testimone autorevole dello *skopos* divino - elevazione della creazione: Resurrezione della carne, Giudizio, Regno futuro -, ma anche pegno della futura incarnazione del Figlio di Dio, il Cristo resuscitato e glorificato, invece, è testimone esemplare dello *skopos* divino 'attuale' e realizzato e insieme pegno della futura resurrezione e glorificazione dei credenti (compimento dello *skopos* divino).

In altre parole, in Cristo resuscitato e glorificato si trova il "già e non ancora" della *regula spei (skopos)*<sup>115</sup>, vale a dire il suo *kanōn*, avendo preso dall'uomo la caparra della carne, come pegno della resurrezione futura dei credenti, e nello stesso tempo avendo lasciato alla Chiesa la caparra dello Spirito, come pegno del futuro Regno di Dio tra gli uomini (Tempio e Chiesa celeste)<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 2 (ed. Moreschini, III/2.b), 266.

<sup>114</sup> "Certe sub exemplo dominicae resurrectionis uolens eam credi". *Ibid.*, 48 (ed. Moreschini, III/2.b), 386.

<sup>115</sup> "Tunc et apostolus per totum paene instrumentum fidem huius spei corroborare curauit, et esse iam ostendens et nondum transactam". *Ibid.*, 39 (ed. Moreschini, III/2.b), 360.

<sup>116</sup> "Hic, sequester dei atque hominem appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum seruat in semetipso, arrabonem sum-

Entro questa visione tertulliana dell'Opera divina che, in quanto divina, ha autorità in rapporto alla verità della *regula fidei*, possiamo concludere che la fede delle chiese è l'assenso dato alla *regula* divina (*skopos*), resa visibile tangibile e 'attuale' ("già e non ancora") in e attraverso Cristo (*kanōn*).

Ritornando al *De praescr.* bisogna evidenziare come Tertulliano segua intenzionalmente la medesima linea argomentativa riguardo alla ricerca dell'*Ubi regula fidei est?*, quando afferma:

De hoc quidem si qui dubitat,  
**constabit** penes nos esse id quod a Christo institutum est<sup>117</sup>.

La regola di fede, istituita da Cristo, va cercata in Cristo, ma nel caso si nutrissero dubbi – non essendoci più i testimoni oculari di quell'Opera – allora la si cercherà là dove essa consta ed è manifesta e sotto gli occhi di tutti, vale a dire nelle chiese apostoliche, che hanno ricevuto in pegno lo Spirito del Risorto, perché siano semi del Regno futuro.

Le chiese apostoliche – testimoniando attraverso la loro disciplina di vita di avere in sé stesse la *regula* divina con cui lo Spirito del Risorto mediante gli apostoli le ha edificate - provano di essere Opera di Dio, opera che in quanto divina garantisce con autorità la verità di quella *regula* che esse custodiscono<sup>118</sup>. Così, se l'autorità dell'unica

mae totius. Quemadmodum enim nobis arrabonem spiritus reliquit, ita et a nobis arrabonem carnis accepit et uexit in caelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae." *Ibid.*, 51 (ed. Moreschini, III/2.b), 394-396.

117 Tert., *De praescr.*, 9 (ed. Micaelli, III/2.a), 42.

118 "Non omittam ipsius etiam conuersationis haereticae descriptionem quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine grauitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens". *Ibid.*, 41 (ed. Micaelli, III/2.a), 86. "Adeo et de genere conuersationis qualitas fidei aestimari potest: doctrinae index disciplina est". *Ibid.*, 43 (ed. Micaelli, III/2.a), 88. "Proinde haec pressioris apud nos testimonia disciplinae ad probationem ueritatis accedunt a qua diuertere nemini expedit qui meminerit futuri iudicii quo omnes nos necesse est apud

Biagio COSTA

*regula* proviene dall'Opera e dalla Parola di Dio che la contengono, soltanto le chiese apostoliche possono in modo legittimo detenere il possesso delle Scritture e insieme il loro uso e la loro interpretazione.

In questo modo, il Cartaginese raggiunge il fine della sua prescrizione: le Scritture, in quanto divine, non possono appartenere agli eretici. Essi, infatti, mostrano di non provenire da Dio, ma da Colui che dissemina l'errore nella verità, perché nella loro disciplina di vita non si trova la regola divina contenuta nelle sacre Scritture.

## 5. Conclusione

Sulla base di quanto abbiamo esposto a partire da Luciano di Samosata e Giuseppe Flavio – attraverso i quali è possibile rinvenire il *fil-rouge* di quel lungo processo culturale, i cui testimoni più significativi sono i 'romani' Cicerone ed Epitteto e insieme il movimento filosofico dello stoicismo e quello della seconda sofistica, che ha traghettato il Principio ordinatore (*nomos/logos*) sulle sponde dello *skopos-kanōn*, vale a dire verso il Principio finale ordinatore dell'agire – possiamo rilevare che la ricerca di Sáez Gutiérrez, dove non pochi sono i guadagni per la Storia del Canone del Nuovo Testamento, entra in un vero e proprio 'labirinto canonico'.

L'assunto del Cristo glorioso (Vangelo 'eterno') quale Regola di tutte le cose, ritenuto dallo Studioso la "chiave" che permette di entrare nella dinamica della formazione del Canone del Nuovo Testamento<sup>119</sup>, si infrange dinanzi all'interpretazione e rielaborazione del

Christi tribunal adstare reddentes rationem in primis fidei ipsius". *Ibid.*, 44 (ed. Micaelli, III/2.a), 90.

119 Sintetizzando i risultati della ricerca nella parte conclusiva del suo lavoro, Sáez Gutiérrez afferma: "Para responder a nuestro objeto de estudio ha sido fundamental comenzar analizando las cartas paulinas, pues ellas nos han permitido situarnos en los albores de la literatura cristiana [...] Al final del trabajo podemos afirmar que esta premisa metodológica ha dado sus frutos, pues nos

*kanōn* paolino dei primi scrittori cristiani, quando – grazie al *milieu* culturale ellenistico e giudaico-ellenistico – essi l’hanno strettamente unito con la sua propria mèta, lo *skopos*, divenendo così il Principio divino finale ordinatore dell’agire di Dio e dei credenti.

Per questi scrittori ecclesiastici – semplificando al massimo – la Regola di tutte le cose è Dio Padre, il quale predispone il mondo creato in vista del fine (*skopos*), il Regno futuro, affidando al Figlio l’inizio di quest’Opera futura con l’istituzione della Chiesa divina (*kanōn*) che, come un piccolo seme, è destinata a crescere, secondo l’Ordinamento che le è stato dato, verso la sua perfezione e il suo compimento.

Riguardo al rapporto tra la Tradizione vivente delle chiese e la Scrittura – altro aspetto fondamentale per la Storia del Canone neotestamentario –, diversamente da Sáez Gutiérrez, che si è impegnato nel seguire in modo particolare il pensiero di Ireneo, secondo il quale la tradizione e il canone sembrerebbero coincidere, abbiamo ritenuto più utile prendere in esame la testimonianza di Tertulliano. Questi viene a circoscrivere con maggiore chiarezza i veri elementi che entrano in gioco in funzione del ‘canone’: l’Opera (Cristo-Chiesa) di Dio e la Scrittura (Parola) di Dio che, in maniera autorevole, tramandano l’unico ‘canone’ divino, rendendolo visibile e udibile.

permite comparar este testimonio original con otros momentos posteriores en los que el proceso de puesta por escrito, de colección e incluso de canonización de los escritos evangélicos y apostólicos se encuentra en un estado más evolucionado. El primer resultado del análisis del *corpus* paulino es clave. En la mentalidad de Pablo existe ya un canon de la vida cristiana [...] el evangelio, el cual se identifica con la vida de Cristo glorioso, esbozada en la creación, anunciada por los profetas y cumplida a lo largo de la existencia en carne de Jesús. El evangelio como canon existe, por tanto, como proyecto antes de que exista como realidad ejecutada y permanentemente presente en la carne de Cristo resucitado a la espera de su segunda venida. Este canon que es el evangelio tiene un destino universal [...] Así pues, el evangelio tiene un contenido cristológico y soteriológico concreto y formulable, el cual remite y forma parte de una realidad viva, la de Cristo glorioso que se derrama en los cristianos”. Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 887 s.

Con ciò non abbiamo certo sciolto tutto il nodo della questione, che sembra risalire alla ricezione e rielaborazione della *Prima lettera ai Corinzi* di Clemente Romano, concernente l'interpretazione del sintagma “il canone della tradizione” (τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα).

Tertulliano, conflando nel suo *De praescr.* tre passi clementini (*1Clem* 7,2; 19,2; 42,14), interpreta il sintagma “il canone della tradizione” della *1Clem* 7,2 come “la regola che è stata tramandata”.

Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam,  
quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei con-  
spiret, ueritati deputandam,  
**id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a  
Christo, Christus a Deo accepit**<sup>120</sup>.

Si haec ita se habent, ut ueritas nobis adiudicetur,  
**quicumque in ea regula incedimus  
quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tra-  
didit**<sup>121</sup>.

Ireneo, invece, la cui opera in greco ci è giunta nella traduzione latina, presenta il sintagma della *1Clem* 7,2 sotto la giusta espressione “ordo traditionis” (= “regula traditionis”)<sup>122</sup>, ma interpreta – se dobbiamo attenerci alla bontà della traduzione – il genitivo “della tradizione” nel senso di un genitivo esplicativo o epesegetico, come lascia intendere con la proposizione relativa introdotta dal pronome *quam* concordante con *traditio*. In questo modo, ‘la tradizione, vale a dire

120 Tert., *De praescr.*, 21 (ed. Micaelli, III/2.a), 54.

121 *Ibid.*, 37 (ed. Micaelli, III/2.a), 80. In questo passo non soltanto “on perçoit l'écho de Gal 6,6”, come a ragione osserva Braun, ma anche e soprattutto si percepisce l'eco della sintesi del *kanōn-skopos* di Clemente Romano. Cf Braun, “*Deus christianorum*”, 448.

122 Nel contesto in cui ricorre tale sintagma il termine latino “ordo” rende perfettamente, sebbene non pienamente a motivo della “traditio”, come vedremo un poco più avanti, il *kanōn-skopos* clementino, inteso come Opera e Ordinamento divino (= Cristo-Chiesa).

quella che [gli apostoli] hanno tramandato', viene identificata dal discepolo di Policarpo con lo stesso *ordo* (= *regula*).

Quid autem si nec apostoli quidem scripturas reliquissent nobis,  
nonne oportebat **ordinem sequi traditionis quam [?] tradiderunt**  
his quibus commitebant ecclesias?<sup>123</sup>

Nel passo evidenziato in grassetto dell'*Adversus haereses* possiamo rilevare come il pronome relativo *quam* sia l'ago della bilancia che condiziona l'interpretazione ireneana del sintagma di Clemente. Infatti, se al posto di *quam* vi fosse stato *quem* concordante con *ordo*, in tal caso Ireneo avrebbe inteso il nostro sintagma esattamente come Tertulliano: 'l'ordine (= regola) della tradizione, vale a dire quello che [gli apostoli] hanno tramandato'.

Da questa diversa interpretazione del sintagma clementino "il canone della tradizione" - se è la tradizione ad essere tramandata, venendo, quindi, a indentificarsi con il canone oppure è il canone ad essere tramandato per mezzo dell'Opera (Cristo-Chiesa) e della Parola (Scrittura) di Dio - dipenderà anche la comprensione di una 'tessera' fondamentale della storia della formazione del Canone neotestamentario.

123 Ireneus, *Adversus haereses* 3, 4,1, (edd. Rousseau - L. Doutreleau, *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, II), Paris, 1974 (Sch 211), at 46.