

# Studia graeco-arabica

8

---

2018

### *Editorial Board*

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†)  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

### *Staff*

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

### *Submissions*

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

### *Peer Review Criteria*

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

### *Subscription orders*

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: [redazione@pacineditore.it](mailto:redazione@pacineditore.it)

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

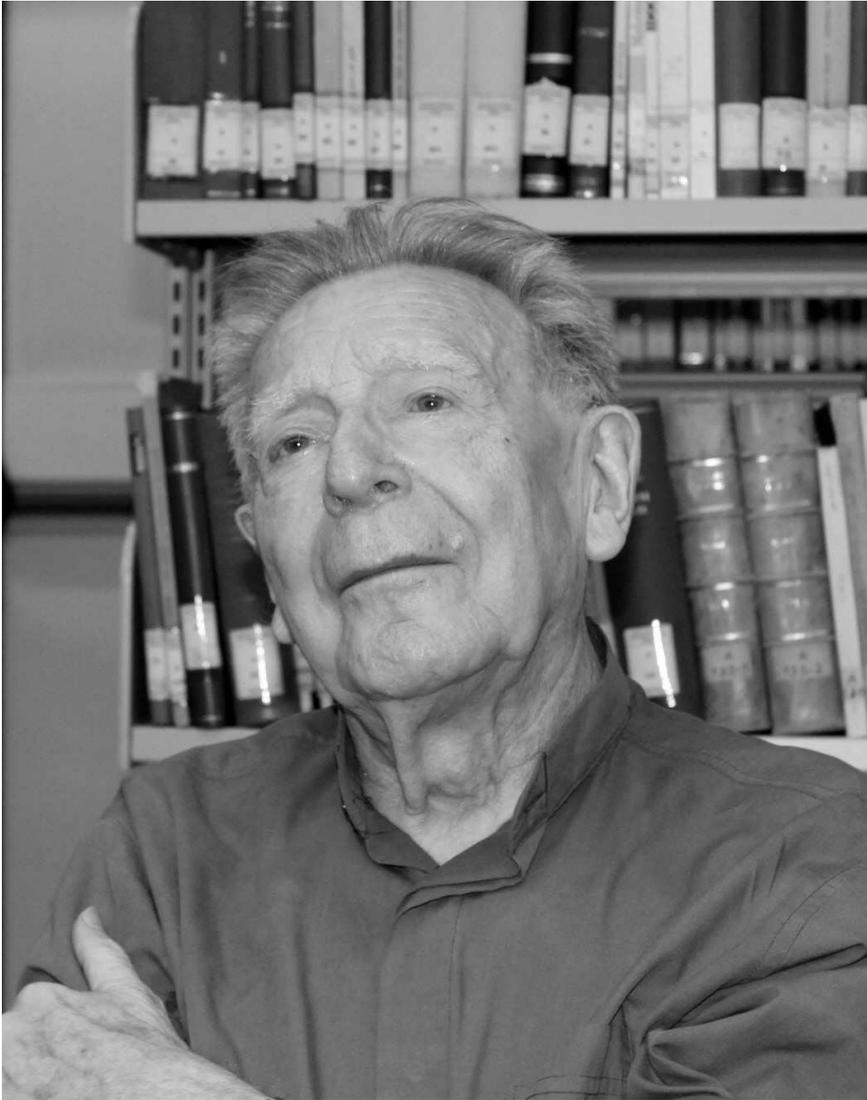


© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v



Maurice Borrmans MAfr. (1925-2017)

*Studia graeco-arabica* is most grateful to Reverend Father Valentino Cottini, former Director of the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, for accepting to open this volume and to Dr. Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, for her invaluable help in driving it to publication.

## Table of Contents

Valentino Cottini <i>Maurice Borrmans. Un profilo</i> .....	» 1
Marco Zambon “ <i>Apprendere qualcosa di sicuro</i> ” (ps. Clem. Hom. I 3, 1) <i>Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina</i> .....	» 13
Giovanni Catapano <i>Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus: Porphyry in Augustine’s Metaphilosophy</i> .....	» 49
Elisa Coda <i>Divine Providence and Human Logos in Themistius Some Philosophical Sources of Discourse 6</i> .....	» 67
Henri Hugonnard-Roche <i>E Dio disse: “La terra produca germogli” (Gen. 1, 11) Sulla tradizione botanica siriana</i> .....	» 85
Ida Zilio-Grandi <i>La pazienza dell’Islam: la virtù detta ‘ṣabr’</i> .....	» 105
Patrizia Spallino, Mauro Mormino <i>Cuore, anima e mente Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana</i> .....	» 119
Cristina D’Ancona <i>God and Intellect at the Dawn of Arabic Philosophical Thought Plotinus’ Treatise V 4[7], Aristotle’s Metaphysics and De Anima in the Age of al-Kindī</i> .....	» 133
Giovanni Mandolino <i>La testimonianza del patriarca nestoriano Israel di Kaškar (m. 872) sulla pseudo-Teologia di Aristotele</i> .....	» 153
Carmela Baffioni <i>Embryology in an Ismā‘īlī Messianic Context The Manuscript Tradition of the Iḥwān al-Šafā’</i> .....	» 167
Thérèse-Anne Druart <i>Al-Fārābī: A Philosopher Challenging Some of the Kalām’s Views on the Origin and Development of Language</i> .....	» 181

Khalil Samir Khalil S.J. <i>La doctrine de l'Incarnation de Yahyā ibn 'Adī à la lumière du Traité 17 Sbath</i> .....	» 189
Hans Daiber <i>Ethics as Likeness to God in Miskawayh An Overlooked Tradition</i> .....	» 195
Issam Marjani <i>Avicenne, commentaire de la Sourate al-A'lā Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate</i> .....	» 205
Emmanuel Pisani O.P. <i>Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?</i> .....	» 233
David B. Burrell C.S.C. <i>In the Wake of Maurice Borrmans: Perceptions of Islam and Christianity</i> .....	» 247
Christian Jambet <i>Le problème de la certitude dans la philosophie de Subrawardī</i> .....	» 255
Cecilia Martini Bonadeo <i>Una parafrasi araba di Metafisica Iota Il capitolo XI del Libro sulla scienza della metafisica di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī</i> .....	» 269
Richard C. Taylor <i>Averroes and the Philosophical Account of Prophecy</i> .....	» 287
Concetta Luna <i>Prêcher aux philosophes et aux théologiens: quatre sermons de Gilles de Rome pour le temps pascal</i> .....	» 305
Gianfranco Fioravanti <i>La Questio 'utrum passionēs sive accidentia sint separabilia a subiecto' di Antonio da Parma (m. 1327)</i> .....	» 381
Mohammad Ali Amir-Moezzi <i>Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi Le cas d'al-Maḡlisī</i> .....	» 387
<i>Book Announcements and Reviews</i> .....	» 397
Jules Janssens <i>Marc Geoffroy. In Memoriam</i> .....	» 470
<i>Index of Manuscripts</i> .....	» 475
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i> .....	» 476
<i>Index of Modern Names</i> .....	» 480

# “Apprendere qualcosa di sicuro” (ps. Clem. Hom. I 3, 1)

## Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina

Marco Zambon

### Abstract

This study offers the Italian translation and an analysis of the 1<sup>st</sup> ps.-Clementine *Homily*, comparing it with the *Prefaces* of Origen’s *Against Celsus* and Porphyry’s *Philosophy from Oracles*. The narrative frame of the Clementine homily is represented by Clement’s conversion from the Hellenic *paideia* to the “true prophet’s” doctrine – meaning Jesus’ – after Clement met his testimonies Barnabas and Peter, and attended their preaching. By this narrative the ps.-Clement aims at showing that sure knowledge of the truth cannot be attained through Greek philosophy; rather, it is attained only through direct acquaintance with the teachings of the true prophet. The comparison here carried on with Origen and Porphyry shows that the Christian doctrine and Hellenic philosophy oppose to each other, in this *Homily*, precisely in that for Christians truth consists in the God’s revelation in the human history, something that cannot be adequately be rendered by the philosophical claim for universal knowledge.

### 1. Introduzione

Nelle pagine che seguono vorrei esaminare, in primo luogo, il modo in cui nella prima delle *Omellerie* pseudoclementine<sup>1</sup> è descritto il contrasto tra predicazione cristiana e *paideia* ellenica, quanto alla

---

<sup>1</sup> Sotto il nome di Clemente Romano sono giunti due scritti: le *Omellerie* (H) e i *Riconoscimenti* (R); entrambe le opere sono state composte in greco, ma di R possediamo soltanto la traduzione latina, fatta da Rufino negli ultimi anni del IV o nei primi del V secolo. H ed R hanno un contenuto narrativo e dottrinale quasi identico ed espongono una doppia vicenda: da una parte, la storia personale di Clemente (che si presenta come l’autore e parla in prima persona) e le peripezie che lo portano a ritrovare, nel corso di un lungo viaggio, i genitori e i fratelli, dei quali aveva perso le tracce (da qui il titolo Ἀναγνωρισμοί / *Recognitiones*); dall’altra, le istruzioni date da Pietro a vari interlocutori e le discussioni che oppongono lui e altri a esponenti della cultura ellenica, in primo luogo Simon mago e i suoi discepoli (da qui il titolo di Ὁμιλίαι / *Homiliae*). Oggi la maggior parte degli studiosi considera le due opere rielaborazioni, indipendenti l’una dall’altra, di uno scritto perduto (la cosiddetta *Grundschrift*, forse intitolata Περίοδοι Πέτρου: *Epiph. Pan.* XXX 15, 1), il cui contenuto può essere ricostruito approssimativamente sulla base del consenso tra H ed R. La datazione di questi scritti è molto discussa: la *Grundschrift* potrebbe essere stata composta in ambiente antiocheno verso la metà del III secolo, sulla base di altri materiali di fine II/inizio III secolo; H ed R sono variamente datate tra la fine del III e la seconda metà del IV secolo; l’esistenza delle due versioni era comunque già nota a Rufino quando tradusse R in latino. Una traduzione siriana, anteriore a quella di Rufino, contiene parte del testo di H e parte del testo di R (cf. *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First Christian Novel*, transl. by F. Stanley Jones, Brepols, Turnhout 2014, pp. 39-47). Per un orientamento sul *corpus* clementino: B. Pouderon, “Le Roman pseudo-clémentin”, in *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, III, *De Clément d’Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, sous la direction de B. Pouderon, Les Belles Lettres, Paris 2017, pp. 561-77; F. Stanley Jones, “The Pseudo-Clementines: A History of Research”, in Id., *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies*, Peeters, Leuven - Paris - Walpole MA 2012, pp. 49-113; F. Amsler, “État de la recherche récente sur le roman pseudo-clémentin”, in *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance*. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne. Lausanne - Genève, 30 août - 2 septembre 2006, éd. par F. Amsler - A. Frey - Ch. Touati - R. Girardet, Éditions du Zèbre, Prahins 2008, pp. 25-45; N. Kelley, *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines. Situating the Recognitions in Fourth Century Syria*, Mohr

rispettiva capacità di condurre alla conoscenza e alla certezza della verità; poi, accostare a questo testo alcune pagine di Origene e Porfirio che toccano gli stessi temi.

Mettendo in scena l'opposizione tra la pretesa fallace dei filosofi greci di conoscere e trasmettere la verità e il sicuro possesso che di essa hanno i discepoli del "vero profeta", cioè del Cristo, le pagine dello pseudo-Clemente evidenziano un tratto caratteristico del cristianesimo: l'adesione a esso si radica in modo necessario nell'esperienza dei sensi e nell'evidenza che da essa deriva e per questa ragione la fede è condizione previa e insieme insuperabile, a partire dalla quale i cristiani hanno poi tentato di elaborare anche razionalmente le proprie convinzioni.

L'autore delle *Omèlie* nega alla ragione umana la capacità di pervenire da se stessa a conoscere la verità, mentre affida a un "vero profeta" il compito di rivelarla agli uomini e affida ai discepoli del profeta quello di prolungare nel tempo la testimonianza di tale rivelazione. E i criteri per riconoscere il profeta e ricevere la testimonianza dei suoi discepoli sono basati sull'evidenza dei sensi, che offre una certezza superiore a quella derivante da qualunque argomentazione.

La fede nasce, infatti, dalla constatazione che in determinati fatti, nelle parole e nelle azioni del profeta e dei suoi testimoni, si manifesta in modo assolutamente chiaro ed evidente la potenza di Dio. Solo secondariamente e in modo accessorio questa esperienza si articola in un sistema di dottrine credute come vere e in un insieme di argomenti razionali destinati a sostenerle, soprattutto contro coloro che le avversano.

Nelle *Omèlie* sia Pietro, sia Clemente fanno ampio uso dell'argomentazione razionale a fini apologetici o didattici; esse, però, non fondano la certezza della verità, alla quale il credente perviene per altra via, cioè ricevendola da testimoni accreditati.

Ciò appare in modo chiaro in due situazioni: la conversione al cristianesimo avviene quando il neofita raggiunge la certezza che esso soltanto gli dia accesso alla verità, ma prima ch'egli conosca effettivamente la dottrina cristiana (e a una conoscenza completa e riflessa può anche non pervenire mai); in secondo luogo, l'incapacità di argomentare in modo persuasivo e un eventuale fallimento patito dal predicatore cristiano nel confronto dialettico con un avversario non mettono in discussione né la sua adesione alla verità creduta, né quella degli altri fedeli (a meno che la loro fede non sia inautentica o debole).

## 2. Un itinerario verso la certezza della verità

2.1. Il testo si presenta come una narrazione autobiografica, che inizia a Roma all'epoca di Tiberio (r. 14-37); nelle pagine che seguono mi conformerò alla finzione narrativa e mi riferirò all'autore chiamandolo Clemente.

In una prima parte (1-8), egli descrive la propria dolorosa ricerca di una risposta ai problemi che lo travagliano, riguardanti il destino dell'anima e del mondo, fino a quando giunge a Roma l'annuncio che in Giudea un "figlio di Dio" promette "la vita eterna a tutti quelli che la desiderano" (7, 2). La prima grande tappa del viaggio spirituale di Clemente termina con la decisione di abbandonare Roma e l'ambiente nel quale egli si è formato, per andare in Giudea a vedere di persona se le cose di cui si parla sono vere.

Una seconda parte (9-16) corrisponde a una deviazione involontaria e a una sosta nel viaggio di Clemente verso la Giudea: a causa di venti contrari, egli è costretto a fare scalo ad Alessandria e qui

---

Siebeck, Tübingen 2006, pp. 1-35; D. Côté, *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001, pp. 1-19; J. Wehnert, "Abriss der Entstehungsgeschichte des pseudoklementinischen Romans", *Apocrypha* 3 (1992), pp. 211-35.

egli sperimenta non solo l'insoddisfazione fino ad allora provata per la cultura filosofica nella quale è stato allevato, ma una vera e definitiva rottura con essa. Ascoltando Barnaba predicare in modo completamente diverso da come si esprimono i filosofi e vedendolo da loro deriso, Clemente decide di prendere pubblicamente le sue difese e di unirsi a lui. Riprende, poi, il viaggio verso la Giudea e, una volta arrivato a Cesarea di Palestina, è presentato da Barnaba a Pietro.

La terza parte dell'omelia (16-22) descrive la conclusione della ricerca di Clemente: istruito da Pietro, egli aderisce senza riserve alla verità che gli è proposta, è accolto da Pietro come discepolo e collaboratore ed è pronto, perciò, ad accompagnarlo in un viaggio, nel corso del quale egli riceverà il battesimo e che ha per meta finale Roma. Clemente ritorna così là da dove era partito non più in veste di cercatore, ma di araldo della verità.<sup>2</sup>

2.2. L'autoritratto che Clemente traccia all'inizio dell'omelia è quello di un'anima autenticamente filosofica, ma tormentata dall'incertezza. Propri di un filosofo sono, infatti, sia l'amore per la verità, sia l'attitudine a dominare con la ragione il desiderio, conducendo una vita continentale (1, 1).<sup>3</sup> Tipico di un filosofo o, meglio, di un candidato alla vita filosofica, è anche il continuo pensiero della morte che accompagna il giovane (1, 2). Il pensiero della morte accosta Clemente a Socrate, che nel *Fedone* definisce il filosofo come colui che si esercita a morire, e socratica è anche l'affermazione di Clemente di non essersi curato di donne o di altro, ma di essersi occupato soltanto delle cose dell'anima.<sup>4</sup>

Diversamente da Socrate, però, che si dichiara pieno di belle speranze per l'al di là,<sup>5</sup> il pensiero della morte non procura a Clemente alcuna serenità, anzi lo "consuma" (2, 1), perché egli non è in grado di dare una risposta sicura ai problemi che gli si pongono circa il destino che attende l'anima e il mondo. Egli desidera che l'anima sia immortale (3, 2), ma non è in grado in alcun modo di stabilirlo con certezza (3, 4).

Lo stesso quadro ritorna alla fine dell'omelia, quando, incontrato Pietro, Clemente gli espone tutte le "questioni senza via di uscita" nelle quali fino a quel momento si è "esaurito" e per le quali desidera "essere reso certo della verità" (17, 1-2): se l'anima sia mortale o immortale, se vi sia una sanzione dopo la morte per ciò che essa ha compiuto, in che cosa consista il bene che si deve compiere, se il cosmo sia generato o no, se sia eterno o destinato a dissolversi, se dopo l'eventuale dissoluzione debba ricostituirsi in uno stato migliore o no (17, 2-4).<sup>6</sup>

Malgrado egli abbia tentato di scacciare via questi pensieri e l'incertezza angosciante che provocano, essi si ripresentano, suscitando in lui non solo dubbi, ma anche piacere (3, 5). Di nuovo

<sup>2</sup> Il percorso di conversione alla vera filosofia descritto in questa omelia si può paragonare alla descrizione fatta da Giustino del proprio percorso di avvicinamento al cristianesimo (Iust., *Dial.* 1-8) e al breve cenno fatto da Porfirio (*V. Plot.* 3, 6-17) al modo in cui avvenne l'incontro tra Plotino e il suo futuro maestro Ammonio; cf. *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters One to Nine*, ed. by J.C.M. van Winden, Brill, Leiden 1971.

<sup>3</sup> Per l'amore della verità, cf. H V 2, 2, cit. sotto n. 6; l'amore per la verità è spesso citato da Clemente come requisito di una ricerca autentica: 10, 8; 11, 7; 18, 4; 20, 7; 21, 6. Il controllo del desiderio è condizione previa della filosofia: un'anima dominata dalla passione non è in grado di apprendere; Pietro, infatti, in H II 2, 2-3 spiega di non volersi rivolgere a persone oppresse da dolori fisici eccessivi, da ira, lussuria o altre passioni e preoccupazioni che ne "tengano occupato il pensiero".

<sup>4</sup> Plat., *Phaed.* 64 A-E; 67 E (questi passi hanno dato luogo a una delle definizioni correnti della filosofia in epoca imperiale: cf. Amm., *In Porph. Isag.*, p. 4.15-19 Busse [CAG IV.3]; Elias, *In Porph. Isag.*, p. 12.3-7 Busse [CAG XVIII.1]; David, *Proleg.*, p. 26.13-19; 29, 13-17 Busse [XVIII.2]). Cf. anche H V 2, 2; 28, 1 cit. sotto a nota 6.

<sup>5</sup> Plat., *Phaed.* 63 B-C.

<sup>6</sup> Clemente descrive negli stessi termini la propria esperienza anche in H V 2, 2: "Io, Clemente, poiché fin da bambino amavo la verità e cercavo ciò che riguarda l'anima, siccome consumavo il tempo nell'abbattere e costruire tesi, senza riuscire a trovare alcunché di completo, per l'afflizione ho finito per ammalarmi" e V 28, 1: "Io non ho amato donne, né altro, ma la mia anima si è completamente consumata per altri desideri e per trovare delle dottrine vere".

appare che Clemente è fatto per la vita filosofica, perché, grazie alle domande che è costretto suo malgrado a porsi e che, in fondo, gli danno piacere, il giovane è spinto a intraprendere la ricerca che lo condurrà a conoscere con certezza la verità (2, 2-3).<sup>7</sup> La spinta incoercibile a cercare risposte è un altro tratto che avvicina Clemente a Socrate – il quale nell’*Apologia* dichiarava che “una vita senza indagine non è degna per l’uomo di essere vissuta” – e corrisponde alla tesi platonica e aristotelica, secondo la quale all’origine della filosofia sta la meraviglia.<sup>8</sup>

2.3. Com’è naturale per un giovane patrizio romano, dotato di spirito filosofico ed educato nella *paideia* dei greci, i primi ai quali egli si rivolge “per apprendere qualcosa di sicuro” (3, 1) sono coloro che fanno professione di filosofia.<sup>9</sup>

L’esperienza delle scuole di filosofia, però, è deludente, per due ragioni; anzitutto, i filosofi appaiono a Clemente amanti delle parole, non della sapienza (11, 7):<sup>10</sup> la loro filosofia è esercizio verbale, virtuosismo nell’argomentare, che si esaurisce nella “demolizione e costruzione di dottrine”.<sup>11</sup> Questa pratica non offre alcun orientamento al giovane, perché l’affermazione o la negazione di una tesi non risultano dall’accertamento del vero, ma soltanto dall’abilità maggiore o minore con la quale è capace di difenderla chi la sostiene (3, 3-4; 19, 4).

Il secondo motivo per il quale la filosofia greca delude Clemente è la scarsa credibilità morale della gran parte dei filosofi che egli incontra: Clemente non ha trovato nelle loro scuole altro che “contese ed emulazione” (3, 1). I filosofi alessandrini, per esempio, constatando il successo della predicazione di Barnaba presso i suoi uditori, deridono e ridicolizzano l’apostolo, fanno sfoggio arrogante e aggressivo della propria abilità dialettica (10, 1) e, se non riescono a zittirlo, come avrebbero voluto, ottengono comunque di spaventarlo e di indurlo ad andarsene (14, 1-4).<sup>12</sup>

Un esempio del *deficit* conoscitivo ed etico della filosofia e dell’intera cultura greca è offerto da un episodio narrato nell’omelia V: Clemente finge di essere innamorato di una donna giudea sposata, ma di avere difficoltà a indurla all’adulterio, perché “è filosofa”.<sup>13</sup> Il suo amico Apione – un grammatico

<sup>7</sup> Una prospettiva opposta sull’itinerario spirituale di Clemente è quella del grammatico alessandrino Apione, che – incontrando colui che era un tempo suo amico – ne ricorda la nobiltà di spirito e i nobili natali, la formazione completa nella cultura greca (πάσης Ἑλληνικῆς παιδείας ἐξησκημένος) e dichiara che egli “è stato ingannato nel dire e fare le cose dei giudei [...], abbandonando le tradizioni dei padri e volgendosi a costumi barbari” (H IV 7, 2). È interessante osservare che anche Simon mago, l’avversario per eccellenza di Pietro nelle pseudoclementine, è descritto come Ἑλληνικῆ παιδεία πᾶν ἐξασκήσας ἑαυτὸν (H II 22, 3). Parole simili a quelle di Apione saranno usate da Porfirio, qualche decennio dopo, per descrivere Origene: Eus., *HE* VI 19, 7 (= Porph., *C. Chr.*, fr. 39 Harnack / 6F Becker): “Origene, pur essendo greco e allevato nelle dottrine dei greci, è andato ad arenarsi nell’audacia dei barbari, volgendosi alla quale svendette se stesso e l’abilità acquisita nelle scienze, conducendo una vita da cristiano e contraria alle leggi”.

<sup>8</sup> Plat., *Apol.* 38 A; *Theaet.* 155 D; Arist., *Metaph.* A 2, 982 b 12.

<sup>9</sup> Cf. Kelley, *Knowledge and Religious Authority* (cit. n. 1), pp. 36-81.

<sup>10</sup> Cf. anche H II 8, 3: οἱ τῶν Ἑλλήνων φιλόλογοι (οὐ φιλόσοφοι) [...]. Cf. l’analogo giudizio di Plotino a proposito di Longino in Porph., *V. Plot.* 14, 18-20; per il commento a questo passo, J. Pépin, “*Philologos / Philosophos*”, in *Porphyre, La Vie de Plotin. Études d’introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, II, Vrin, Paris 1992, pp. 477-501; I. Männlein-Robert, *Longin Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, K.G. Saur, München-Leipzig 2001, pp. 142-7. Le ragioni per le quali Plotino non considera Longino un filosofo non sono, però, di natura morale.

<sup>11</sup> 3, 1: δογμάτων ἀνασκευάς καὶ κατασκευάς; la stessa espressione a 19, 2 e in H V 2, 2 (cit. sopra n. 6).

<sup>12</sup> Cf. anche H IV 9, 1-2: “molti di quelli che si vantano assai della filosofia hanno indossato il mantello da filosofi o per vanagloria o per desiderio di guadagno”.

<sup>13</sup> H V 8, 4; nelle omelie sono i giudei, non i greci, coloro che realizzano i requisiti di una vita filosofica autentica. L’episodio della donna giudea non ha paralleli con R e si deve considerare un’aggiunta a opera dell’autore di H. Su questo passo:

alessandrino, esperto di magia e violentemente avverso ai giudei<sup>14</sup> – si dichiara convinto di poterla persuadere con i propri argomenti e compone a questo scopo un *Elogio dell'adulterio*, destinato alla donna, nel quale, dopo aver descritto gli amori adulterini degli dèi, scrive che anche i filosofi hanno praticato e giustificato l'adulterio, citando i casi di Socrate, Antistene, Diogene, Epicuro, Aristippo, Zenone, Crisippo.<sup>15</sup> La conclusione di Clemente è sconsolata: “questa, signori, è la cultura dei greci: offrire nobili pretesti, per peccare senza timore”.<sup>16</sup>

Il risultato della prolungata familiarità di Clemente con la filosofia – non solo a Roma, ma anche ad Alessandria egli frequenta i filosofi (8, 4) – è, dunque, un aumento della sua incertezza e della sua sofferenza (3, 4) e una severa svalutazione della *paideia* ellenica: essa non aiuta a raggiungere la verità, né la virtù, anzi “chi tra loro [i.e. i greci] ha ricevuto una maggiore educazione, costui tanto più è stato distolto dal pensare in modo conforme a natura”.<sup>17</sup>

Il problema non è solo il disinteresse degli intellettuali greci per la verità, ma – come apparirà chiaro nel seguito – l'impotenza della filosofia “di questo mondo”: anche ammettendo che vi sia nei filosofi un desiderio autentico di conoscere la verità, non avrebbero comunque alcun accesso a essa (10, 1):<sup>18</sup> non la possono trovare per via argomentativa, dal momento che, non possedendola, non possiedono alcun criterio per accogliere certe tesi e respingerne altre. Essi confondono la coerenza logica delle proposizioni con la verità; ma la coerenza logica non conduce ad alcuna conclusione vera, se il punto di partenza è falso, e i discorsi dei filosofi non sono comunque in grado di andare al di là delle mere congetture.<sup>19</sup>

Una soluzione potrebbe essere per Clemente l'accettazione serena di questa conclusione, smettendo di preoccuparsi a proposito di questioni – il destino dell'anima, innanzitutto – che, finché egli vive, non possono trovare risposta e che gli si porranno solo quando, dopo la morte, non ci sarà forse più lui a doversene inquietare (4, 1-2).<sup>20</sup>

Clemente, però, non riesce a darsi pace con questa saggezza scettica e disincantata: teme le punizioni che potrebbero colpirlo dopo la morte, qualora non fosse “vissuto piamente” (4, 3), ed evidentemente ritiene che, per condurre una vita pia, sia indispensabile conoscere con certezza

---

D. Côté, “Les procédés rhétoriques dans les pseudo-clémentines. L'éloge de l'adultère du grammairien Apion”, in Amsler *et al.* (ed.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines* (cit. n. 1), pp. 189-210.

<sup>14</sup> Cf. H IV 6, 2; V 2, 2. 4; 5, 1.

<sup>15</sup> H V 9, 3; 18.

<sup>16</sup> H V 9, 5.

<sup>17</sup> H IV 19, 4.

<sup>18</sup> H II 7, 1: “Tutti coloro che hanno cercato la verità, confidando di essere da se stessi in grado di trovarla, sono caduti in trappola. Proprio questo è ciò che è successo ai filosofi greci e ai più saggi tra i barbari”; H V 2, 2: “Finora, dopo aver esaminato molte dottrine dei filosofi, non mi sento incline ad accoglierne alcuna, ma propendo solo per quella dei giudei”.

<sup>19</sup> H II 7, 3-4: “Come se già conoscessero la verità, coloro che ancora la vanno cercando, respingono alcune delle opinioni che si presentano loro e altre le confermano, come se sapessero, mentre non sanno quali siano vere e quali false. E formulano dottrine sulla verità, essi che ne sono alla ricerca, non sapendo che colui che ancora cerca la verità non la può apprendere dai propri errori. Nemmeno se essa gli si presentasse davanti, come ho detto, la potrebbe riconoscere, dato che la ignora”; II 8, 3: “Occupandosi delle cose per mezzo di congetture, hanno formulato dottrine numerose e differenti tra loro, pensando che la conveniente successione logica delle proposizioni fosse la verità, senza sapere che, avendo stabilito per se stessi dei punti di partenza falsi, la conclusione è in consonanza con il loro principio”.

<sup>20</sup> Sono più o meno le conclusioni alle quali giunge Sesto Empirico (*Pyrr. Hyp.*, III 235-236), quando indica nella sospensione del giudizio da parte dello scettico il mezzo che gli permette di non soffrire, rimanendo impassibile in ciò che ha a che fare con le opinioni, o di soffrire moderatamente ciò che gli accade di necessità. Lo scetticismo può essere, pertanto, vissuto come una cura, che libera gli uomini dalla sofferenza causata in loro dall'erronea convinzione di poter conoscere ciò che ignorano (*Pyrr. Hyp.*, III 280-281).

l'esistenza di Dio e la sua natura.<sup>21</sup> Smentendo, infatti, la propria dichiarazione iniziale, teme di non poter controllare gli impulsi che lo spingono alla ricerca del piacere sensibile, se non trova un chiaro criterio morale – sapere ciò che è giusto e gradito a Dio – e una prospettiva sicura – cioè la vita dopo la morte e la sanzione per le azioni compiute – che orientino la sua condotta (4, 4-6).<sup>22</sup>

2.4. Per dare risposta ai propri dubbi, Clemente decide di intraprendere una strada diversa da quella filosofica, cioè l'evocazione rituale dell'anima di un defunto, sperando di ottenere per via di esperienza quella certezza che gli argomenti dei filosofi non gli hanno offerto. Vuole, pertanto, recarsi in Egitto e indurre un mago, in cambio di denaro, a compiere per lui un rito necromantico (5, 1-2).

Affiora qui la tesi fondamentale che l'autore propone ai lettori: una verità sicura e affidabile non può essere conosciuta dagli uomini, se non con un intervento che viene dall'esterno (18, 3-4). Clemente mostra di aver colto questo punto, ma, rivolgendosi alla magia, sbaglia la direzione in cui cercare la verità.

Il fatto, poi, che si aspetti di poter ottenere i servigi di un mago pagandoli cari mostra chiaramente che non ha dei maghi un'opinione migliore di quella che ha della maggioranza dei filosofi. È significativo, infatti, che nelle *Omelie* abilità dialettica, pratica della magia e corruzione morale (di cui la venalità è segno) si presentino insieme nel personaggio di Simone, anzitutto, e nei suoi discepoli.<sup>23</sup>

Malgrado le riserve che esprime nei confronti della *paideia* ellenica, Clemente ne è sufficientemente impregnato da non poter pensare che il progresso nella conoscenza possa ottenersi indipendentemente dal progresso morale. Infatti, quando si confida con un amico filosofo, costui gli obietta che non ha senso volersi accertare mediante un'empietà del fatto che l'anima sia immortale, per poter poi vivere piamente sulla base di quella certezza; e Clemente abbandona questo progetto, ma non l'intenzione di venire a capo dei propri dubbi (5, 5-9).

L'idea di ricorrere alla necromanzia è interessante anche per il modo in cui Clemente la motiva: la visione diretta dell'anima di un defunto, indipendentemente da ciò che essa potrebbe dirgli, sarebbe per lui "un'affermazione autosufficiente e adeguata" (*αὐτάρκη καὶ ἰκανὴν ἀπόφασιν*) della sua esistenza, assai più affidabile delle "incerte parole provenienti dall'udito" (5, 3-4).

Anche Aristotele scriveva che la vista "ci fa conoscere più delle altre facoltà percettive" e per questo la preferiamo agli altri sensi,<sup>24</sup> ma Clemente è assai più radicale: le "incerte parole" alle quali qui si riferisce sono quelle che ha ascoltato nelle scuole dei filosofi, che costruiscono edifici argomentativi incerti, perché basati su congetture. Come vedremo, egli non avrà alcuna difficoltà ad accogliere come vere e assolutamente certe le parole della predicazione di Barnaba, prima, e poi di Pietro. Il

<sup>21</sup> Cf. H X 19, 1-2: "Colui che sceglie di adorare Dio conviene anzitutto che sappia che cosa è proprio soltanto della natura di Dio e non può appartenere a un altro, affinché, volgendo lo sguardo a questa proprietà e non trovandola in alcun altro, non sia mai ingannato nell'attribuire a un altro il fatto di esser dio. Ora, proprio di Dio è che egli è unico, in quanto creatore di tutte le cose e così anche superiore".

<sup>22</sup> Cf. per esempio il modo in cui Origene lega tra loro la dottrina del giudizio divino, la possibilità di una vita retta e il libero arbitrio in *De Princ.* III 1, 1: "Poiché, però, nella predicazione ecclesiastica è compresa la dottrina del giusto giudizio di Dio ed essa, se creduta vera, richiama gli uditori a vivere bene e a fuggire in ogni modo il peccato (purché, chiaramente, diano il proprio assenso al principio che dipendono da noi le cose degne di lode o di biasimo), vogliamo esaminare distintamente poche questioni anche riguardo al libero arbitrio".

<sup>23</sup> Simone è un esperto della cultura ellenica, un mago e un esaltato (H II 22, 3 cf. sopra n. 7); argomenta mediante sillogismi (H XVIII 9, 1); si presenta come il portatore di una sapienza di origine divina, che greci e barbari hanno invano cercato e che egli avalora compiendo portenti grazie alla magia (H II 25, 2-3). Cf. anche sopra, al § 2.3, il modo in cui è descritto il discepolo di Simone, Apione; Côté, *Le thème de l'opposition* (cit. n 1), pp. 96-109.

<sup>24</sup> Aristot., *Metaph.* A 1, 980 a 23-27.

punto, per lui, è che si può accogliere come vero un insegnamento soltanto dopo che si sia visto con i propri occhi qualcosa che assicuri la credibilità di colui che lo porge.<sup>25</sup>

2.5. La conferma che non dai greci, ma dai barbari può venire una conoscenza sicura della verità è data a Clemente dal diffondersi e dal progressivo intensificarsi di una voce che giunge a Roma, riguardante un uomo, il quale in Giudea annuncia “il regno dell’eterno Dio” e le condizioni alle quali è possibile accedervi, cioè “raddrizzare la propria condotta” (6, 2).

Questa voce, confermata da un numero via via crescente di stranieri arrivati a Roma, diventa poi un annuncio diretto, in seguito all’arrivo di un predicatore,<sup>26</sup> che promette ai romani la vita eterna e beni inesprimibili, a patto che si convertano, obbedendo all’invito del “figlio di Dio” che si trova in Giudea. Convertirsi vuol dire riconoscere che “c’è un solo Dio” e vivere “in accordo con i giudizi del Padre”, lasciando le cose effimere, per occuparsi di quelle eterne (7, 1-5).<sup>27</sup> Già in questo primo accenno alla predicazione di Cristo e dei suoi discepoli emergono due temi fondamentali per il modo in cui Clemente concepisce il cristianesimo: l’importanza del miracolo e il ruolo dei testimoni.

Del figlio di Dio che predica in Giudea Clemente scrive che

perché si creda che dice per ispirazione queste cose, essendo colmo della divinità, egli compie con un solo comando miracoli, segni e prodigi (6, 3).

I miracoli sono per lui la prova empirica incontrovertibile del fatto che l’insegnamento di questo predicatore è ispirato da Dio e dev’essere accolto. Clemente a Roma non assiste, però, ad alcun miracolo; egli si basa, per interessarsi a ciò che si dice sul conto del predicatore giudeo, solo sui racconti portati da altri. Anche in questo caso il numero e, si può supporre, la qualità dei testimoni lo inducono a considerare questa non più una semplice voce, ma un fatto vero (6, 5).

Vi è dunque in Giudea un predicatore che annuncia “una speranza buona ed eterna” (6, 7) e sembra, perciò, in grado di dare risposte precise e certe ai dubbi di Clemente sul destino dell’anima. Sulla base dell’unico criterio di verità che considera valido, Clemente decide di partire per la Giudea, per andare a vedere se le notizie portate a Roma sono vere (7, 7; 8, 1).

Questa decisione segna l’inizio della conversione di Clemente e della sua separazione non solo fisica, ma anche spirituale, dal mondo al quale fino a quel momento è appartenuto. L’importanza di questo momento è sottolineata dal cenno alla dilazione, imposta al viaggio dal desiderio di Clemente di sistemare i propri affari; quando questo tempo di attesa si prolunga troppo, Clemente si rende conto che, per sistemare gli affari, sta perdendo la propria stessa vita e, come nei racconti biblici di vocazione, con un taglio netto lascia cadere ogni preoccupazione e si mette in viaggio (8, 1-3).

Il viaggio subisce una deviazione inaspettata; Clemente è costretto dai venti contrari a sbarcare ad Alessandria e qui si svolge la seconda tappa del suo itinerario spirituale: assistendo allo scontro tra i filosofi greci e Barnaba, Clemente riconosce in quest’ultimo un testimone della verità degno di essere ascoltato e si unisce a lui.

<sup>25</sup> Cf. Kelley, *What is the Value of Sense Perception in the Pseudo-Clementine Romance?* (cit. n. 1), pp. 361-9.

<sup>26</sup> In RI 7, 7 questo predicatore è identificato con Barnaba.

<sup>27</sup> In HI il contenuto della predicazione cristiana è appena accennato, esso è comunque centrato sul tema dell’assoluta unicità di Dio, creatore provvidente e giusto del mondo e dell’uomo, e sull’immortalità dell’anima, che riceverà da Dio il premio o il castigo per le opere compiute (cf. H II 12, 3-13, 1; 45-46; X 4, 3; XV 11, 1).

### 3. Un "araldo della verità" di fronte ai filosofi

3.1. Come a Roma, ad Alessandria Clemente si intrattiene con i filosofi, anch'essi raggiunti dalle notizie concernenti il "figlio di Dio" che opera prodigi in Giudea (8, 4-5). Clemente esprime il desiderio di incontrare qualcuno "di coloro che lo hanno visto" e gli viene indicato Barnaba, che non solo è testimone oculare (ἰστορήσας), ma è anche compatriota e discepolo di quell'uomo (9, 1). Due aspetti della predicazione di Barnaba colpiscono Clemente per la loro diversità rispetto al modo di procedere dei filosofi: il contenuto dei suoi discorsi e il modo in cui egli parla.<sup>28</sup>

L'apostolo presenta dei fatti: "ciò che aveva udito e visto fare e dire dal figlio di Dio ch'era apparso" (9, 2); mentre i filosofi gli domandano la ragione (διὰ τί) per la quale l'elefante è diverso dal moscerino (10, 3). Alle beffarde domande degli intellettuali alessandrini Barnaba rifiuta di rispondere, dichiarando di essere stato inviato solo per "dirvi le parole e le azioni mirabili di colui che ci ha mandati" (10, 5).<sup>29</sup> Egli, insomma, diversamente dai filosofi, non sviluppa e non confuta delle dottrine, ma si limita a esporre parole e azioni del Cristo delle quali è testimone.

Anche nel modo in cui si rivolge al proprio uditorio Barnaba è diverso dai filosofi: parla "volentieri" con coloro che lo interrogano (9, 1), non è geloso di ciò che sa (11, 4), mostra di essere mosso da "buone intenzioni" verso gli alessandrini (12, 5), perché è convinto di essere depositario di un messaggio dal quale può loro derivare la salvezza (10, 7; 11, 12). Per questa ragione rinuncia a ogni apparato argomentativo e retorico e adotta, invece, un linguaggio semplice e accessibile a tutti (9, 2; 11, 4. 6). I filosofi, invece, sono disinteressati alla sostanza del suo discorso e animati dal desiderio di prevalere contro il proprio avversario: fanno sfoggio della propria cultura letteraria (11, 4), ridicolizzandolo e usando contro di lui "i sillogismi come se fossero armi potenti" (10, 1), per alienargli la simpatia della folla che lo ascolta; eppure, benché parlino molto, non dicono nulla (11, 7).

La descrizione del modo in cui il linguaggio semplice e privo di artifici dei predicatori cristiani e delle loro Scritture contrasta con la sofisticata cultura delle *élites* intellettuali di lingua greca è tipica sia della letteratura apologetica cristiana, sia di quella anticristiana. Gli uni hanno voluto mostrare che la verità da loro annunciata – che "ha preso dimora tra i barbari" e non tra i greci (11, 6) – non ha bisogno di espedienti e s'impone per la propria stessa forza; i polemisti anticristiani, invece, hanno fatto leva su questo contrasto per ridicolizzare l'ignoranza, la presunzione e l'irrazionalità di personaggi che, privi di qualunque istruzione e capacità argomentativa, pretendevano tuttavia di possedere una verità più profonda di quella conosciuta dai grandi sapienti della tradizione ellenica.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Per l'incontro con Barnaba cf. J. Verheyden, "Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Novel. The Case of Barnabas", in F. Amsler et al. (ed.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines* (cit. n.1), pp. 249-57.

<sup>29</sup> Cf. H X 4, 3, cit. sotto n. 43.

<sup>30</sup> Per la critica pagana cf. Porph., *C. Christ.*, 70F Becker / 4 Harnack: "campagnoli e poveracci"; 72F Becker / 5 Harnack: gli apostoli "approfitavano dell'ingenuità e dell'ignoranza degli uditori"; Iul., *C. Gal.* fr. 58 Masaracchia: "bottegai, esattori delle tasse, ballerini piroettanti"; Min. Fel., *Oct.* V 4: "[gente] ignorante, illetterata, ignara anche delle arti più modeste"; VIII 4: "uomini ignoranti e donne credule"; XI 9: "creduloni"; XII 7: "villani ignoranti e rozzi". Per l'uso apologetico dei medesimi temi: Arn., *Adv. nat.* I 50: "ha scelto pescatori, artigiani, campagnoli e questo genere di gente ignorante, perché costoro, inviati in mezzo a varie genti, compissero tutti questi miracoli, senza l'appoggio di alcun artificio"; Ambr., *De Fide* I 13: "Non si crede ai filosofi, ma si crede ai pescatori; non si crede ai dialettici, ma si crede ai pubblicani"; Aug., *De Civ.* XXII 5: "Cristo ha inviato con le reti della fede nel mare di questo mondo pochissimi pescatori, ignari delle discipline liberali e del tutto privi d'istruzione nelle dottrine dei pagani, inesperti di grammatica, disarmati nella dialettica, senza alcuna pompa retorica; e in questo modo ha catturato così tanti pesci di ogni specie e tanto più stupefacenti quanto più rari, persino i filosofi stessi". Cf. X. Leveils, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, De Gruyter, Berlin – New York 2007, pp. 261-9.

3.2. Non sono, però, in discussione soltanto una differenza nello stile comunicativo adottato da esponenti della seconda sofistica e da predicatori popolari o il loro diverso atteggiamento nei confronti degli uditori; il punto essenziale su cui avviene lo scontro riguarda il fondamento sul quale ciascuno appoggia le proprie affermazioni.<sup>31</sup> Barnaba dichiara esplicitamente di non voler seguire i filosofi sul terreno della dialettica e di fondare il proprio annuncio su un criterio di verità diverso dal loro:

[...] invece della dimostrazione logica, vi offriamo come testimoni molti di quelli che si trovano in mezzo a voi – dei quali ricordo bene l’aspetto – come immagini viventi, testimonianze sufficienti.<sup>32</sup>

Il testimone non argomenta, né persuade gli altri con la forza delle proprie parole, si limita a rendere presente un fatto davanti a chi lo ascolta, perché è “immagine vivente” di ciò che ha visto e sentito. La testimonianza è per Clemente fondamento sufficiente per credere alla verità di un fatto, appunto perché per suo mezzo esso si ripresenta nella propria evidenza sensibile a chi raccoglie la testimonianza.

Come abbiamo visto prima (1.4.), Clemente considera l’evidenza della vista superiore a ogni altra via per l’accertamento di un fatto. Si tratta di un tema ricorrente nell’opera: su questa base, infatti, in una delle ultime omelie, Pietro discute con Simon mago, sostenendo la superiorità della visione diretta rispetto a un’apparizione di presunta origine divina (che Simone vantava di aver ricevuto).

Secondo Pietro, aver visto e udito di persona Gesù gli ha permesso di raggiungere una comprensione adeguata dell’insegnamento del maestro; invece, secondo Simone, la percezione sensibile, malgrado la sua evidenza, è soggetta a errore e non può offrire una certezza piena della propria verità, mentre una visione di origine soprannaturale offre al visionario anche la garanzia che effettivamente è la divinità che gli si sta manifestando.<sup>33</sup>

Pietro replica che colui che si trova di persona in presenza del profeta è in grado di esaminare la sua autenticità, di interrogarlo e di riceverne risposte; mentre colui che riceve una visione può essere ingannato, perché non sa chi sia realmente colui che nella visione gli si manifesta.<sup>34</sup> Infatti, nella Scrittura – Pietro si riferisce a Es 33, 11 e Nm 12, 6 – Dio, quando è adirato, si rivolge ai propri avversari con visioni e sogni, mentre si manifesta in modo diretto agli amici.<sup>35</sup>

Da questa impostazione deriva la conclusione che la verità, lungi dall’essere celata e di difficile accesso, è massimamente evidente; verso la fine di questa omelia, infatti, quando Pietro gli espone la dottrina del vero profeta, Clemente scrive:

mi mostrò che la verità dei discorsi riguardanti il profeta è per gli orecchi ancora più evidente di quanto lo siano davanti agli occhi le cose che si vedono (20, 1).

Gli uomini sono rispetto alla verità in una condizione simile a coloro che si trovano in una casa piena di fumo (18, 3-4): da se stessi non possono vedere la luce, a meno che non intervenga un soccorritore esterno. Questa condizione non è originaria: essa è riconducibile al peccato. Pietro spiega, infatti, a Clemente che “un insegnamento sbagliato, società malvagia, costumi selvaggi, cattive

<sup>31</sup> Per un esame delle tesi filosofiche presenti nelle pseudo-clementine, cf. J. Barnes, “[Clément] et la philosophie”, in F. Amsler *et al.*, (ed.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines* (cit. n.1), pp. 283-302; G. Geréby, “Reasons and Arguments in the *Clementina*”, *ibid.*, pp. 211-22.

<sup>32</sup> 10, 6; poco prima Clemente aveva scritto che Barnaba “offriva, inoltre, molti testimoni dei miracoli e dei discorsi che riferiva, indicandoli proprio tra la folla presente” (9, 3).

<sup>33</sup> H XVII 13, 1-2.

<sup>34</sup> H XVII 14, 1-2

<sup>35</sup> H XVII 18, 6.

compagnie, pregiudizi errati” hanno introdotto tra gli uomini errori, irreligiosità e vizi morali, impedendo loro di riconoscere “l’artefice a partire dal progetto” (18, 2-3).

Il testimone è colui che dall’esterno apre la porta e permette a quanti si trovano nella casa piena di fumo di tornare a vedere la luce del sole: non produce un’illuminazione mediante procedimenti argomentativi, bensì mette i propri uditori in presenza della verità e rende possibile a chi lo desidera di vederla nella sua evidenza. Clemente, infatti, ascoltando Pietro, si domanda con stupore “come mai, benché le cose che tutti cercano siano davanti a loro, nessuno se ne accorga” (20, 1).

Più precisamente, il testimone rende possibile ai propri uditori incontrare il vero profeta, dal quale soltanto la verità può essere appresa.<sup>36</sup> La verità, infatti, appartiene a Dio ed è rivelata agli uomini dal profeta. Una volta che qualcuno, attraverso la mediazione di un testimone, abbia appreso questa verità dal profeta, può a sua volta farsene testimone presso altri.<sup>37</sup> Tale sarà, appunto, l’esperienza di Clemente. Barnaba stesso è presentato in queste pagine come un testimone oculare, mentre in realtà non ha conosciuto personalmente Gesù: lo stretto rapporto con Pietro lo ha costituito testimone delle parole e delle azioni di Gesù, come se esse si fossero prodotte alla sua presenza.<sup>38</sup>

3.3. Legare alla mediazione di un profeta e dei suoi testimoni la possibilità di riconoscere la verità significa confinarla in tempi e spazi determinati; ma, se la conoscenza della verità, che in tal modo è offerta agli uni e negata ad altri, è condizione necessaria perché gli uomini siano salvi, è inevitabile concludere che un Dio che si manifesta in questo modo sia arbitrario e ingiusto. Si può interpretare in questo modo la reazione dei filosofi, che rispondono al discorso di Barnaba scoppiando in una sonora risata e “considerandolo un barbaro in preda a un demonio” (11, 1): pretende di annunciare una rivelazione divina, ma rifiuta di usare la ragione e ha un’idea miseramente antropomorfa del Dio di cui parla.

Un lungo intervento di Clemente, che si rivolge ai filosofi prendendo le difese di Barnaba (11, 2-12, 4),<sup>39</sup> segna la conversione del protagonista, il suo passaggio dal campo della *paideia* a quello della profezia. Esso contiene la risposta a una domanda che Clemente immagina sarà rivolta dai greci a Dio al momento del giudizio finale: “Perché, o Dio, non ci hai fatto annunciare la tua volontà?” (11, 9).

È una questione che ricorre più volte nella polemica anticristiana antica: perché un Dio intelligibile, impassibile e identico al bene avrebbe trascurato la salvezza di gran parte delle proprie creature e fatto conoscere soltanto ad alcuni barbari l’unica via capace di portare gli uomini alla salvezza?<sup>40</sup>

<sup>36</sup> H II 9, 1-2: “Quindi, tralasciata ogni altra cosa, bisogna affidarsi soltanto al profeta della verità, che tutti siamo in grado di discernere, se davvero sia profeta, anche se siamo del tutto ignoranti, ignari di sofismi, inesperti di geometria e profani nell’arte musicale. Dio, poiché di tutti ha cura, ha reso per tutti assai facile trovarlo, affinché i barbari non perdano le forze, né i greci siano impossibilitati a trovarlo. Trovarlo, dunque, è cosa facile”.

<sup>37</sup> H II 12, 1-2: “Quindi, caro Clemente, se vuoi veramente conoscere le cose che riguardano Dio, le devi apprendere soltanto da lui, perché egli soltanto conosce la verità. Se, infatti, qualcun altro conosce qualcosa, la possiede avendola ricevuta da lui o dai suoi discepoli”; in H XVII 19, 7 Pietro, rivolgendosi a Simon mago, dice: “Se davvero vuoi cooperare con la verità, apprendi prima da noi ciò che noi abbiamo appreso da lui [i.e. il profeta] e, dopo essere divenuto discepolo della verità, diventa nostro collaboratore”.

<sup>38</sup> In At 14, 4. 14 e 1 Cor 9, 3-6 Barnaba è sì menzionato come apostolo, insieme a Paolo – che da lui è stato presentato agli apostoli dopo la conversione (At 9, 27) e del quale è stato per un certo tempo collaboratore nella missione ai gentili (At 13-15) –, ma non vi si dice che sia stato testimone diretto della predicazione di Gesù (infatti, quando vollero sostituire Giuda con un altro discepolo, che fosse stato testimone diretto della vicenda di Gesù, gli apostoli dovettero scegliere tra Barsabba e Mattia: At 1, 21-23).

<sup>39</sup> La sezione corrispondente nelle *Recognitiones* (RI 9, 2-8. 15-17) omette la parte del discorso corrispondente a H I 11, 8-12, 2.

<sup>40</sup> Cf. Celso *ap. Orig.*, CC IV 7: “Dunque, adesso, dopo così tanto tempo, Dio si è ricordato di raddrizzare la vita degli uomini, mentre prima non se n’era preoccupato?”; VI 78: “E poi, se veramente Dio, come Zeus nella commedia, svegliatosi

Clemente replica che la verità “ha preso dimora tra i barbari”, perché i greci se ne sono resi indegni, come stanno dimostrando col rifiuto di “darle ospitalità”, ora che si è loro manifestata (11, 6). Dio conosceva già prima della creazione del mondo il modo in cui gli uomini avrebbero agito e ha disposto provvidenzialmente che la sua parola fosse trasmessa a coloro che ne sarebbero stati degni, ma rimanesse celata a coloro dei quali sapeva che non l'avrebbero accolta (11, 10; 12, 2).

Per non dare occasione ai giusti di dubitare della sua giustizia, Dio ha anche disposto che, alla fine dei tempi, la sua parola fosse annunciata pubblicamente, in modo che apparisse chiaro, dal trattamento inflitto agli “araldi” della sua volontà “da parte di coloro che non vogliono in alcun modo essere aiutati” (11, 11), che a ragione egli ha evitato in precedenza di esporla agli insulti e al disonore che ora patisce in coloro che la proclamano.

Clemente rovescia sui propri interlocutori la responsabilità per la loro ignoranza e perdizione: essi non hanno ricevuto la rivelazione, perché Dio sapeva che, anche se fosse stata loro offerta, l'avrebbero rifiutata, come il loro comportamento attuale conferma.

Sia pure in un contesto e con finalità diverse, il medesimo tipo di ragionamento è stato usato anche da Origene. In Mt 11, 20-24 e Lc 10, 13-15 si legge un'invettiva di Gesù contro le città galilee di Corazin e Betsaida, che non hanno voluto ascoltare le sue parole, mentre persino gli abitanti di Tiro e Sidone, se avessero potuto udirlle, si sarebbero convertiti. Sulla base di questo passo – osserva Origene – si potrebbe attribuire a Dio la volontà di escludere alcuni dalla salvezza: se, infatti, egli ha negato agli abitanti di Tiro e Sidone di ricevere la sua parola, pur sapendo che l'avrebbero ascoltata, mentre l'ha rivolta agli abitanti di Corazin e Betsaida, pur sapendo che si sarebbero resi colpevoli, respingendola, allora vuol dire che Dio, tacendo ad alcuni la rivelazione e inducendo altri in colpa, ha agito di proposito per impedire ad alcune delle proprie creature di essere salvate.

La risposta di Origene è questa:

Dio, che conosce la disposizione di spirito di tutti quelli che accusano la sua provvidenza – come se da essa dipendesse il fatto ch'essi non abbiano creduto, perché essa non ha loro donato di vedere ciò che ha concesso ad altri di osservare e non ha disposto che udissero gli insegnamenti dai quali altri, ascoltandoli, hanno tratto giovamento –, volendo smascherare l'irragionevolezza di questa scusa, concede ciò che chiedono quanti criticano il suo governo del mondo, affinché, dopo essere stati esauditi – smascherati non di meno nella loro assoluta empietà, perché non si sono affidati nemmeno così alla sua azione benefica –, cessino da una simile impudenza e proprio allora, liberati, apprendano che talvolta Dio, volendo fare il bene di qualcuno, attende e ritarda, non concedendo di vedere e ascoltare cose tali che, una volta viste e udite, renderebbero ancora più pesante e grave l'accusa di peccato per coloro che, dopo così grandi e importanti segni, non hanno avuto fede.<sup>41</sup>

Nella spiegazione del destino degli abitanti di Tiro<sup>42</sup> Origene applicava il principio della pedagogia divina: la loro condizione di peccato li rendeva in quel momento incapaci di ricevere le parole di

---

da un gran sonno, aveva voluto strappare la stirpe umana ai suoi mali, perché mai ha mandato questo spirito che voi dite in un unico angolo [della terra]? Bisognava che soffiasse allo stesso modo il proprio spirito in molti corpi e li mandasse per tutta la terra abitata”; Porph., *C. Christ.*, fr. 76F Becker / 81 Harnack: “Se Cristo dice di essere la via della salvezza, la grazia e la verità e in sé soltanto pone la possibilità del ritorno [a Dio] per le anime che hanno fede in lui, che cosa hanno fatto gli uomini vissuti per tanti secoli prima di Cristo?”; Iul., *C. Gal.*, fr. 20 Masaracchia: “[Dio] per miriadi o, se volete, migliaia di anni ha trascurato gli uomini che da levante a ponente, dall'estremo settentrione a mezzogiorno, posti in tale ignoranza rendevano culto, come dite, agli idoli; tranne una piccola stirpe, che da nemmeno duemila anni si è stabilita in una parte della Palestina”.

<sup>41</sup> Orig., *PA III* 1, 17, pp. 228.8-229, 7 Koetschau.

<sup>42</sup> Orig., *PA III* 1, 17, pp. 227.2-12 Koetschau.

Gesú. Nel giudizio, però, essi avrebbero ricevuto un trattamento meno severo se, invece di udire la predicazione di Gesú e respingerla (come le città della Galilea alle quali era rivolta l'invettiva), l'avessero ignorata del tutto. Così l'esclusione di Tiro dalla predicazione di Gesú si rivela come un gesto di misericordia da parte sua, poiché egli posponeva l'annuncio del vangelo in quella città a un momento più favorevole, quando i suoi abitanti sarebbero stati disposti a una conversione più autentica e salda.

Gesú non poteva ignorare che anche gli abitanti di Corazin e Betsaida non avrebbero accolto la sua predicazione. Nel loro caso, però, predicando loro il vangelo, ha creato le condizioni perché si rendessero colpevoli di un peccato peggiore. Origene spiega che gli abitanti di queste due città sono l'immagine di quegli uomini che addebitano la propria mancanza di fede alla provvidenza di Dio, affermando di non aver ricevuto segni sufficientemente chiari per poter credere. Perciò, pur sapendo che essi non gli presteranno ascolto e non si convertiranno, Gesú compie per loro i segni che essi richiedono, in modo da sottrarre loro questa scusa e metterli dinanzi alle proprie responsabilità.

È un ragionamento un po' aggroviato e forse poco convincente; sia nel caso di Origene, sia nel caso di Clemente, esso mira a tenere insieme l'affermazione dell'universale volontà salvifica di Dio, la libertà e la responsabilità degli uomini per la propria salvezza o perdizione e l'evidenza che la rivelazione di Dio, pur necessaria alla salvezza, si è manifestata in un tempo e uno spazio limitati, raggiungendo solo una parte degli uomini che ne hanno bisogno.

3.4. L'intervento di Clemente spiega come mai Dio si sia rivelato soltanto ai barbari e mostra che ciò è accaduto per colpa dei greci, che non hanno voluto e non vogliono "l'amicizia" di Dio e "amare se stessi" (11, 11; 12, 2). Anche Barnaba, concludendo il proprio discorso agli alessandrini dichiara, che "sta in vostro potere lasciarvi convincere o non prestare fede" (10, 7).<sup>43</sup>

Questa spiegazione pone un problema: che tipo di evidenza attribuisce Clemente al manifestarsi di Dio tramite il vero profeta? Da una parte, infatti, egli sembra supporre che chi entra in contatto con lui non possa non riconoscerlo come tale (20, 1; 21, 3); la similitudine della casa piena di fumo sembra suggerire questa conclusione: in un primo momento solo gli amanti della verità invocano aiuto, ma, una volta che la luce del sole sia entrata nella casa, tutti dovrebbero poterla vedere allo stesso modo. Dall'altra parte, invece, il rifiuto opposto dai filosofi alla predicazione di Barnaba mostra che il riconoscimento della verità rimane un atto libero e ciò che appare assolutamente evidente al predicatore e a chi gli presta fede può non esserlo per un'altra parte dei suoi uditori.

Proprio alla fine dell'opera, un discepolo domanda a Pietro come mai alcuni che odono i suoi discorsi credano alla loro verità e altri no e l'apostolo risponde:

Perché i discorsi non sono incantesimi, tali che, se qualcuno li ascolta, debba senz'altro prestar loro fede. Dal fatto che alcuni si lascino persuadere e altri no è indicato in modo chiaro il libero arbitrio (τὸ αὐτεξούσιον).<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Cf. anche H X 4, 3, dove Pietro, rivolgendosi agli abitanti di Tripoli, afferma: "Il profeta ci ha comandato di dirvi ciò che voi dovete pensare e fare. Scegliere, dunque, sta in vostro potere".

<sup>44</sup> H XX 10, 2. Cf. Orig., *PA* III 1, 17, p. 228, 3-5 Koetschau: Origene immagina che ci si possa domandare, a proposito degli abitanti di Corazin e Betsaida, "come mai, pur vedendo prodigi e udendo parole divine, essi non ne traggano giovamento, mentre gli abitanti di Tiro si sarebbero convertiti". Anche per Origene la parola di Gesú non è di per sé efficace nel produrre la conversione di chi la ascolta: ciascuno reagisce a essa in base alla propria condizione spirituale.

Clemente, che in tutta la sua vicenda è guidato dal desiderio di “essere reso certo (πληροφορηθῆναι) della verità” (17, 2), al termine della propria ricerca raggiunge tramite Barnaba e poi Pietro una certezza così salda da fargli dire:

per quanto mi riguarda, stai sicuro [Pietro] che mai più avrò dubbi; a tal punto che, anche se tu stesso volessi mai farmi deviare dall’insegnamento profetico, saresti incapace di riuscirci (...). Hai offerto il tuo dono a uno che si rende conto della grazia che ha ricevuto e che non può essere tratto in inganno e deviato dalla verità che gli è stata data.<sup>45</sup>

Questa dichiarazione sembra rinnegare del tutto lo spirito socratico di ricerca dal quale era partito il viaggio di Clemente (così, in effetti, intellettuali e magistrati romani hanno spesso percepito la fede dei cristiani).<sup>46</sup>

Si può trovare, però, nel discorso di Clemente un elemento per conciliare tra loro l’affermazione della libertà della scelta umana (sicché la fede prestata alla predicazione rimane il risultato di una decisione) e l’evidenza incontrovertibile della verità rivelata, che la fa sembrare a chi l’accoglie così simile a un dato dell’esperienza sensoriale (al quale non si può che assentire). Questo elemento è l’amore per la verità. Parlando degli uomini rinchiusi nella casa piena di fumo, Pietro dice che “gli amanti della verità” che si trovano all’interno possono chiamare aiuto “con un pensiero amante della verità” (18, 4). Più tardi, Clemente, spiegando a Pietro le ragioni della certezza che ha raggiunto, afferma:

Ogni arte della malvagità è stata sconfitta. Infatti, contro la profezia non possono alcunché l’arte nei discorsi, né le invenzioni sofistiche, non i sillogismi, né alcuna altra escogitazione; purché chi ha ascoltato il vero profeta, davvero aspiri alla verità e non abbia di mira, sotto il pretesto della verità, qualcos’altro (21, 4-6).

C’è una disposizione interiore, che è insieme conoscitiva ed etica, grazie alla quale colui che cerca la verità si rende disponibile a essa – qualora dovesse trovarla<sup>47</sup> – ed è perciò in grado di riconoscerla, anche se si trova ancora in uno stato di accecamento e incertezza:

coloro che sono dotati di intelletto (intendo coloro che amano la verità), sono in grado di riconoscere quali discorsi sono solo persuasivi, artificiosi e compiacenti e quali, invece, sono chiari e semplici, prestando fede soltanto alla verità ch’essi comunicano.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> 21, 2. 8; cf. anche 22, 1.

<sup>46</sup> Il cristianesimo è *amentia* (Porph., *Phil. orac.*, 345 e 345a F Smith), che induce a una incoercibile ostinazione (Plin., *Ep.*, X 96, 3), una “insensata e folle superstizione” (Min. Fel., *Oct.*, IX 2). I cristiani, secondo Epitteto (*Diss.*, IV 7, 5-7), affrontano il martirio in forza di un’abitudine che li avvicina piuttosto a un folle che a un filosofo che agisca secondo “ragione e dimostrazione” (anche Mc. Aur., *Coll.* XI 3); Plotino (*Enn.* II 9 [33], 10, 10-11) afferma degli gnostici che “non portano dimostrazioni – e come potrebbero? – ma parlano con arroganza”; Alessandro di Licopoli osserva ironicamente che “è una pacchia far filosofia procedendo per semplici affermazioni!” (*Adv. Man.*, V, p. 8, 21-22 Brinkmann).

<sup>47</sup> L’esito felice della ricerca, infatti, non è scontato; 21, 9: “le cose che uno desidera è possibile sia riceverle rapidamente, sia non riuscire a ottenerle nemmeno un po’ alla volta”.

<sup>48</sup> Si può dire che l’amore della verità coincida con l’attitudine a lasciarsi confutare, come si vede nella vicenda di Fausto, il padre di Clemente, che rifiuta inizialmente di credere a Pietro e nega che vi sia una provvidenza; poi, discutendo con l’apostolo, si converte (cf. H XIV 11, 3-4; XV 3, 1-2).

I filosofi greci non possiedono questo amore per la verità e – a causa della presunzione di possedere un sapere superiore a quello di Barnaba – rendono sterile il loro discutere e domandare,<sup>49</sup> che si rivolge a questioni periferiche ed eccentriche, mentre trascura ciò che è essenziale. Sicché è del tutto inutile dar loro delle risposte, anche se ciò sarebbe possibile.<sup>50</sup>

Dispersi in un modo tale da poter riconoscere la verità è cosa che dipende dalla scelta di ciascuno, il fatto di vederla effettivamente è cosa che si riceve e, nel momento in cui questa esperienza si produce, la verità ha per chi la riconosce la stessa evidenza con la quale l'oggetto dei sensi si impone alla facoltà percettiva che lo accoglie. Per cui il credente non pensa la propria situazione come l'esito di una ricerca attiva che sia pervenuta al proprio fine, ma come la presa d'atto di un'evidenza, la constatazione del fatto che l'oggetto della propria visione era già là nel momento in cui egli se ne è finalmente accorto e ha cominciato a esplorarlo.

#### 4. *“Il soccorritore è il vero profeta”*

4.1. Il modo in cui Clemente descrive la propria esperienza personale mette in luce un altro aspetto interessante: la certezza che ciò di cui parla Barnaba sia vero si produce in Clemente prima che egli abbia acquistato una reale conoscenza del contenuto della dottrina dell'apostolo, anzi prima ancora che egli abbia fatto conoscenza diretta con lui. Sarà dopo essersi pubblicamente schierato dalla sua parte che Clemente condurrà Barnaba a casa con sé, per proteggerlo da eventuali aggressioni, e per alcuni giorni sarà da lui “istruito in breve sulla dottrina vera” (13, 1-3).

Clemente è dunque colpito dalla credibilità di Barnaba, quando ancora non sa esattamente in che cosa consista la verità che si è convinto di poter apprendere da lui. Anche in seguito, quando a Cesarea incontra Pietro, Clemente perviene grazie a lui a una certezza piena “riguardo a ogni cosa”, malgrado Pietro abbia appena iniziato a esporgli “il discorso riguardante il profeta della verità” (20, 4).<sup>51</sup>

La credibilità dei testimoni non è legata alla quantità di informazioni che essi trasmettono, né alla loro capacità di difendere efficacemente il proprio punto di vista e nemmeno al loro successo. Barnaba, pur dichiarando di essere in grado di farlo, non risponde alle domande che gli sono poste dai filosofi alessandrini, dai quali è messo in difficoltà: malgrado l'intervento di Clemente – l'unico che si sia lasciato persuadere da lui –, suscita pietà in una parte degli ascoltatori e una violenta irrisione negli altri (13, 1); pochi giorni dopo essersi scontrato con i filosofi di Alessandria, nonostante il desiderio di Clemente di conoscere le parole del profeta, decide di tornare definitivamente in patria (13, 4-14, 1).

Anche Pietro, benché sia fiducioso di poter confutare le opinioni sbagliate di coloro che vorranno discutere con lui, mette in conto la possibilità di essere sconfitto in una disputa e ricorda a Clemente: “sai che io risulato sconfitto, ma non certo la dottrina che ci è stata trasmessa per mezzo del profeta” (20, 6).

Anche se non è detto in modo esplicito, mi sembra emergere dal racconto che la ragione per la quale Barnaba e Pietro appaiono degni di fede a Clemente sia che essi compiono in modo limpido la propria funzione di “immagini viventi” (10, 6). Ascoltando le loro parole, Clemente è messo in contatto non con le convinzioni di Barnaba o di Pietro, ma con le parole e le azioni del vero profeta e,

<sup>49</sup> 12, 4: “Voi rendete inefficace il pensiero che può salvarvi”.

<sup>50</sup> 10, 8-9: “sarei capace di darvi la dimostrazione anche delle futili questioni che mi avete posto, se voi mi aveste interrogato per amore della verità. Questo non è, però, il momento opportuno, per esporre la ragione del diverso modo in cui sono stati creati il moscerino e l'elefante a voi, che non conoscete il Dio dell'universo”.

<sup>51</sup> Si può accostare questo riconoscimento immediato di un testimone credibile all'episodio in cui Plotino, udito una sola volta Ammonio, dichiara all'amico che lo aveva accompagnato da lui: “Proprio lui cercavo!” (Porph., *V. Plot.* 3, 13).

siccome è un amante della verità, sa con certezza fin da subito che la potrà ricevere da lui. Questa è la tesi centrale che Clemente oppone ai cultori di una sapienza mondana (10, 1): la verità è accessibile soltanto tramite il vero profeta e chi la cerca davvero, quando lo incontra, lo riconosce.

Quando Clemente tenta di convertire il proprio padre Fausto, questi gli domanda che cosa mai abbiano di nuovo da insegnare i cristiani che non sia già stato insegnato dagli antichi; il figlio gli risponde:

C'è molta differenza, o padre, tra i discorsi della religione di Dio e quelli della filosofia: il discorso della verità, infatti, trae la propria dimostrazione dalla profezia, mentre quello della filosofia, che offre soltanto eleganze formali, sembra proporre le proprie dimostrazioni traendole da congetture.<sup>52</sup>

Barnaba dichiarava ai propri uditori alessandrini che non avrebbe offerto loro dimostrazioni di ciò che diceva, bensì portato testimoni; Clemente spiega a suo padre che la dimostrazione su cui si basa la vera religione è la profezia. Si tratta del medesimo tipo di procedimento, visto che i testimoni non hanno altro compito che quello di testimoniare le parole e le azioni del profeta. Stante l'incapacità degli uomini di pervenire da sé alla verità,<sup>53</sup> essa li può raggiungere soltanto da altrove e Pietro insegna a Clemente che

il soccorritore (...) è il vero profeta, il quale soltanto è in grado di illuminare le anime degli uomini, così che essi possano con i propri occhi riconoscere la via dell'eterna salvezza. Altrimenti è impossibile (...).<sup>54</sup>

La questione decisiva è, dunque, se questo profeta ci sia e come lo si possa riconoscere. I due criteri fondamentali per verificare che colui che si dichiara profeta lo sia realmente sono di ordine sensibile e sono di facile accertamento: i miracoli che egli compie (6, 3-4) e la realizzazione delle sue profezie.<sup>55</sup>

Anche per questi segni ci sono criteri di autenticità; non tutti i miracoli, infatti, sono uguali: Simon mago e i suoi discepoli fanno dei prodigi (p.e. metamorfosi in animali, far camminare delle statue, volare), ma si tratta di prodigi inutili, che hanno il solo scopo di impressionare e ingannare gli spettatori. I miracoli compiuti da Gesù e da Pietro nascono, invece, dalla compassione e dall'amore per gli uomini, per questo sono segni della verità.<sup>56</sup>

Quanto alla profezia, quella che riguarda il profeta o che è pronunciata dal profeta è chiara e inequivocabile, non ha bisogno di essere interpretata da qualcun altro (come gli oracoli pagani).<sup>57</sup> Parlando del destino del tempio di Gerusalemme, per esempio, Gesù si è espresso in modo chiaro e verificabile, annunciandone la distruzione:

<sup>52</sup> H XV 5, 3.

<sup>53</sup> Cf. H II 6, 3-4: "Quanti hanno desiderato conoscere la verità, ma non hanno avuto la fortuna di apprenderla dal [profeta], sono morti mentre ancora la cercavano, senza averla trovata. Colui che cerca la verità, come potrebbe riceverla dalla propria ignoranza? Anche se la trovasse, non conoscendola, le passerebbe accanto come se non ci fosse".

<sup>54</sup> 19, 1-2; cf. anche 19, 8; H II 4, 3: "senza di lui – come ho imparato da Barnaba – è impossibile apprendere la verità"; II 5, 2-3: non si può acquisire alcun vero bene, "se prima non si conoscono gli esseri così come sono; ma non è possibile ottenere la conoscenza in altro modo, se prima non si sia riconosciuto il profeta della verità"; II 9, 1-2 (sopra n. 36). Cf. Kelley, *Knowledge and Religious Authority* (cit. n. 1), pp. 135-78.

<sup>55</sup> H II 10, 1: "Se è un profeta ed è in grado di sapere come è stato generato il mondo e le cose che in esso avvengono e quelle che avverranno alla fine, qualora egli ci abbia predetto qualche cosa che alla fine abbiamo riconosciuto che si è realizzata, facciamo bene a credere, sulla base delle cose già avvenute, che anche quelle future si realizzeranno, prestandogli fede non solo come a uno che ha scienza, ma come a uno che ha prescienza".

<sup>56</sup> H II 34, 1-2.

<sup>57</sup> H III 12, 2.

[...] ha detto con voce chiara cose che possiamo ora vedere con i nostri stessi occhi, in modo tale che le cose di cui egli ha parlato, avvengano poi anche di fatto. Giacché il profeta della verità annuncia la propria dimostrazione per dare a chi lo ascolta una garanzia di credibilità.<sup>58</sup>

Una volta che si sia certi di essere in presenza del profeta, non c'è più bisogno di esaminare ogni dettaglio del suo insegnamento:

bisogna, anzitutto, che il profeta sia stato esaminato con ogni criterio di autenticità profetica e riconosciuto vero; dopo di che, bisogna prestargli fede in ogni cosa e non esaminare più nel dettaglio una per una le sue affermazioni, ma riceverle in quanto ormai sicure in virtù di una fede stabilita, accolte con un giudizio infallibile.<sup>59</sup>

Il profeta non è degno di essere ascoltato perché proclama una dottrina di cui si può dimostrare che è vera; piuttosto, è possibile accogliere come vera una dottrina perché la insegna colui che è stato riconosciuto come profeta (o uno dei suoi discepoli).

Questo comporta che chiunque rivendichi l'autorità di parlare a nome di Dio, anche la Scrittura, debba essere controllato sulla base della sua coerenza con la dottrina del profeta. Perciò, stando alle omelie, l'insegnamento di chi si presenta come "apostolo o maestro o profeta" dev'essere confrontato con quello di Giacomo, fratello del Signore e capo della chiesa di Gerusalemme;<sup>60</sup> anche le affermazioni della Scrittura su Dio possono essere riconosciute come vere o false distinguendole mediante l'insegnamento del profeta.<sup>61</sup>

Clemente ha una concezione delle Scritture prossima a quella che Platone esprime nel *Fedro* (274 C-277 A): si può far dire loro qualsiasi cosa e si può trovare in esse conferma per qualunque dottrina;<sup>62</sup> è in grado di leggere in esse la verità soltanto chi possiede un criterio esterno rispetto al testo – cioè la dottrina del profeta e dei suoi discepoli – e un atteggiamento che lo dispone a riconoscere la verità, cioè l'amore per Dio/per la verità.

In conclusione, Clemente esprime la convinzione che chiunque sia animato da un vero desiderio della verità, qualora si trovi in presenza del profeta – direttamente o attraverso la mediazione di

<sup>58</sup> H III 15, 2-3; anche H III 49, 1-2 che interpreta Gn 49, 10 in riferimento a Gesù (sulla fortuna di questo passo tra i cristiani: M. Simonetti, "Note su antichi commenti alle *Benedizioni dei patriarchi*", *Annali della Facoltà di Lettere-Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari* 28 (1960), pp. 403-73). Anche gli astrologi fanno molte profezie ed è normale che tra le molte qualcuna vada a segno, ma questo non significa che essi siano veri profeti (cf. H XIV 11, 3-6).

<sup>59</sup> 19, 5-6; cf. H II 11, 1: "Prima di tutto, per mezzo della promessa profetica [?], bisogna cercare con ogni discernimento il profeta e, una volta che lo si sia conosciuto, bisogna seguire senza esitazione anche gli altri contenuti del suo insegnamento".

<sup>60</sup> Anche Pietro rende annualmente conto a Giacomo per iscritto della propria attività di predicazione: 20, 2-3.

<sup>61</sup> H III 49, 2: "obbedendo al suo [i.e. del profeta] insegnamento, si conoscerà quali affermazioni delle Scritture sono vere e quali false". Un catalogo di affermazioni false su Dio che si leggono nelle Scritture è fatto da Pietro in H II 43-44. Dal momento che Clemente rifiuta di applicare all'ermeneutica biblica il metodo allegorico (perché è quello col quale i filosofi greci cercano di salvare i loro miti empici: p.e. H VI 2, 1. 12; 17, 1-3), non gli rimane, infatti, che dichiarare la falsità delle affermazioni bibliche che contraddicono una corretta teologia. Sui profeti cf. H XI 35, 4-5. K.E. Shuve, "The Doctrine of the False Pericopes and Other Late Antique Approaches to the Problem of Scripture's Unity", in Amsler *et al.* (ed.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines* (cit. n.1), pp.437-45.

<sup>62</sup> III 9, 1: "Se qualcuno a proprio arbitrio foggia una dottrina che gli paia soddisfacente e poi si dà a cercare in esse [i.e. nelle Scritture], sarà in grado di apportare da esse numerose testimonianze a sostegno della dottrina che si è foggiate"; 10, 4: "Le Scritture, infatti, dicono ogni cosa, in modo tale che nessuno tra quanti in esse cercano senza criterio possa trovare la verità, bensì soltanto ciò che vuole [trovarci]; la verità, invece, è riservata a coloro che hanno un sano giudizio. E un giudizio sano consiste nel conservare l'amore per colui che è causa della nostra esistenza".

testimoni – non può non riconoscerlo come tale (in virtù dei segni che egli offre) e raggiunge, perciò, la certezza di poter ricevere da lui tutta la verità.

4.2. In questo dispositivo, fondato su un'esperienza sensibile e sull'autorità della tradizione, ossia sulla fede, quale spazio rimane per l'argomentazione razionale e per l'arte della parola? Esse svolgono un ruolo ausiliario rispetto all'annuncio profetico.

Quando Clemente ode per la prima volta Barnaba ad Alessandria, interviene per difenderlo dagli attacchi dei filosofi e termina il proprio intervento dicendo loro: “interrogate me riguardo a ciò ch'egli annuncia oppure risponda chi vuole alle mie domande” (12, 3). Rivolgendosi a Barnaba, invece, per dissuaderlo dal partire subito per la Palestina, gli chiede:

Esponimi soltanto le parole che hai sentito dire da quell'uomo che è apparso e io, dopo averle adornate con il mio linguaggio, proclamerò la volontà di Dio (14, 1).

Clemente, che è in possesso di una cultura letteraria e filosofica completa, ritiene che il fallimento della predicazione di Barnaba presso gli alessandrini sia collegato con il suo rifiuto – o la sua incapacità? – di presentare il proprio messaggio in termini accettabili per i filosofi. Si offre, perciò, di svolgere la parte del mediatore tra loro e l'apostolo, proponendosi ai filosofi come interlocutore nella disputa e proponendo a Barnaba di “adornare” le sue parole, per renderle compatibili con il modo di pensare e di comunicare dei filosofi. Non sembra, però, che questo tentativo abbia raccolto il consenso degli uni o dell'altro, visto che nel testo dell'omelia non si accenna ad alcuna reazione.

Il tentativo di Clemente era certamente prematuro – visto ch'egli non aveva ancora alcuna familiarità con la dottrina che avrebbe voluto difendere –, ma era soprattutto fuori luogo: egli s'illudeva di poter persuadere interlocutori disinteressati alla verità, semplicemente adottando una tecnica più adeguata; in realtà, non aveva senso discutere con loro (10, 8-9). Ciò non significa che i predicatori cristiani non vogliano o non sappiano argomentare le proprie tesi.

Pietro, dopo aver incontrato e istruito Clemente, lo invita a seguire le dispute ch'egli sosterrà con gli avversari (20, 5; 22, 1) e aggiunge un'annotazione importante: considera la sconfitta nel corso di una discussione come un fatto possibile, ma conta di non avere la peggio nei confronti di avversari che amino la verità e siano perciò in grado di discernere dove essa si trovi (20, 6-7). Un esempio di questa categoria di interlocutori è Fausto, il padre di Clemente, sostenitore del fatalismo astrale: Pietro lo invita a soppesare gli argomenti che intende esporgli e, se li troverà veri, avrà riposo nella verità; se, invece, li potrà confutare, avrà comunque agito per il bene, rivelandone la falsità.<sup>63</sup> E Fausto riconoscerà che gli argomenti di Pietro sono veri.

Di fatto, Pietro, nel corso delle omelie, svolge continuamente dimostrazioni, sia per dare spiegazioni a chi crede, sia per confutare gli avversari.<sup>64</sup> Sulla questione della giustizia di Dio, per esempio, spiega a Clemente che, se – come fa Simon mago – si nega che Dio sia giusto, allora non può esserlo nemmeno l'uomo, che da Dio deriva. Ma, se né in Dio, né nell'uomo si trova la giustizia, allora non vi si può trovare nemmeno l'ingiustizia. La giustizia, però, deve esistere, perché facciamo

<sup>63</sup> H XV 2, 3-4.

<sup>64</sup> In H XV 4, 2, esponendo a Fausto le ragioni per ritenere che tutte le vicende che hanno coinvolto lui e la sua famiglia siano state provvidenzialmente disposte, Pietro indica anche il fatto che i figli sono stati educati nella cultura greca, in modo da essere più capaci di confutarla: “sono stati istruiti nelle dottrine atee dei greci, affinché fossero maggiormente capaci di demolirle”. Su Pietro e la filosofia cf. Côté, *Le thème de l'opposition* (cit. n. 1), pp. 124-33.

esperienza dell'ingiustizia. Un procedimento analogo adotta anche per argomentare contro l'esistenza del fato o per confutare la tesi di Simone che Dio non può avere figura.<sup>65</sup>

Pietro discute anche con Simone e, come un filosofo esperto, gli rimprovera di sottrarsi a un'indagine ordinata delle questioni, dimostrando in questo modo di non aver intenzione di svolgere una vera ricerca.<sup>66</sup> È interessante osservare che, diversamente da quanto accade con Fausto, Simone esce sí sconfitto dal confronto con Pietro, ma non si converte, perché, essendo convinto di possedere già la verità, non ha l'atteggiamento di ricerca che gli potrebbe permettere di riconoscerla e aderirle.<sup>67</sup>

Insomma, i procedimenti argomentativi della cultura ellenica sono noti e usati dai discepoli del profeta, in particolare da Pietro. Essi, però, hanno una funzione limitata: chiariscono i problemi che si pongono a chi ha già riconosciuto la verità della predicazione profetica (Clemente), possono confutare e indurre a conversione un avversario che sia autenticamente alla ricerca della verità (Fausto), ma non servono a mostrare la luce a chi non la vuole vedere (Simone). Il loro limite decisivo è che essi non danno di per sé la certezza della verità, sia perché sono soggetti a errore, sia perché sono soggetti a un uso malvagio.

### 5. Ricerca della certezza e difesa della verità: Porfirio e Origene

Il sostanziale accordo tra il testo della prima omelia e la corrispondente sezione delle *Recognitiones* permette di attribuire i punti di vista che sono stati qui discussi all'autore anonimo che, verso la metà del III secolo, compose lo scritto dal quale *Omellie e Riconoscimenti* derivano, la cosiddetta *Grundschrift*. Mi sembra utile, perciò, confrontare le tesi dello pseudo-Clemente con quelle che Origene e Porfirio, più o meno suoi contemporanei, hanno esposto l'uno nella prefazione del trattato *Contro Celso* e l'altro in quella del trattato sulla *Filosofia tratta dagli oracoli*.

Malgrado le profonde differenze dottrinali che distinguono i tre autori, il problema di come si possa pervenire a una conoscenza certa della verità e quello del rapporto esistente tra la fede in una rivelazione divina e la conoscenza razionalmente argomentata si ritrovano, infatti, sia in Porfirio – quando riflette sul rapporto tra rivelazioni oracolari e filosofia –, sia in Origene – quando si domanda se un'apologia del cristianesimo condotta con argomenti razionali abbia senso – e in entrambi questi autori è possibile constatare punti di vista affini a quelli dello pseudo-Clemente.

5.1. Negli ultimi anni della propria vita, poco prima di essere incarcerato nel corso della persecuzione di Decio (r. 249-251), Origene, su sollecitazione dell'amico e mecenate Ambrogio, scrisse in otto libri la confutazione di un breve trattato anticristiano – il *Discorso vero* – del filosofo platonico, Celso, vissuto al tempo di Marco Aurelio.<sup>68</sup> La prefazione di quest'opera *Contro Celso*

<sup>65</sup> H II 14; XIV 4-5; XVII 8.

<sup>66</sup> H III 12, 3; a Fausto Pietro promette di mostrargli, sviluppando un discorso ordinato, che Dio è unico: H XVI 2, 1. In H XVI 3, 3 Fausto, arbitro nella discussione che si deve svolgere tra Pietro e Simon mago, ricorda loro il metodo che dovranno seguire: "Vi ricorderò come i disputanti devono agire in base alla cultura greca: ciascuno di voi esponga la propria dottrina e i suoi discorsi siano rivolti all'avversario (...)".

<sup>67</sup> H XVIII 9, 1-2: Simone si consola, dopo la discussione con Pietro, usando la stessa distinzione fatta da Pietro tra la sconfitta subita dal predicatore e la verità, che non ne resta toccata: "Dicono che io, il mago, sono sconfitto da Pietro, per di più malgrado i miei sillogismi. Se qualcuno, malgrado argomenti con sillogismi, si vede strappare la verità che ha in se stesso, non vuol dire che essa sia stata sconfitta. La debolezza di colui che è sconfitto, infatti, non costituisce la verità del suo avversario".

<sup>68</sup> Cf. H.E. Lona, *Die 'Wahre Lehre' des Kelsos*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2005, pp. 11-69; J. Whittaker, "Celsus", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, CNRS Éditions, Paris 1994, pp. 255-6.

stabilisce i limiti entro i quali l'apologia composta da Origene può avere senso e indica i destinatari ai quali essa può essere utile.<sup>69</sup>

L'occasione dell'apologia è data dal fatto che Gesù è stato ed è sempre di necessità esposto a false testimonianze e accuse, a causa della malvagità presente negli uomini (*proem.* 2). Egli, però, dinanzi al sommo sacerdote e dinanzi a Pilato tacque e non rispose alle accuse che gli erano rivolte (Mt 26, 59-63; 27, 12-14 e parr.), perché riteneva che “tutta la propria vita e le azioni da lui compiute tra i giudei fossero più forti di una confutazione delle false testimonianze fatta a voce” (*proem.* 1). La stessa situazione si verifica nelle generazioni successive:

anche nel presente egli tace dinanzi a queste accuse e non risponde a voce, ma si difende per mezzo della vita dei propri discepoli autentici – che proclama le cose che davvero contano ed è più forte di ogni falsa testimonianza –, confutando e abbattendo le false testimonianze e le accuse (*proem.* 2).

Sia nella vita terrena di Gesù, sia nella vita dei suoi discepoli l'evidenza che confuta le false accuse non è quella dei discorsi, ma quella dei fatti; al punto che Origene rimprovera Ambrogio per averlo sollecitato a scrivere contro Celso, “come se non ci fosse nei fatti una confutazione evidente e un discorso più forte di ogni scritto” (*proem.* 1), e gli spiega che una confutazione scritta

indebolisce la difesa che è nei fatti e la potenza di Gesù, resa manifesta a coloro che non sono incapaci di percepirla (οὐκ ἀναίσθητοις).<sup>70</sup>

Secondo Origene, chi ha riconosciuto Gesù come “salvatore e signore” (*proem.* 1) non può essere scosso nella propria fiducia e nella scelta che ha fatto dalle parole di Celso; tanto che san Paolo non ha nemmeno incluso la parola/ragione (λόγος) tra le cose che potrebbero separare dall'amore di Dio e delle quali chi ha ricevuto questo amore “in Cristo Gesù” trionfa in forza “di colui che ci ha amati” (Rm 8, 35-39).<sup>71</sup>

La fede riposa su una evidenza percettiva, prima che cognitiva: il credente aderisce al Cristo, perché ne ha ricevuto l'amore e ne ha sperimentato la potenza.<sup>72</sup> Avere fede in Gesù significa, pertanto, avere di lui una conoscenza di natura diversa da quella che può derivare dagli argomenti di un discorso

<sup>69</sup> Sul metodo apologetico di Origene e in particolare sul proemio del *CC* cf. L. Perrone, “Fra silenzio e parola: dall'apologia alla testimonianza del cristianesimo nel *Contro Celso* di Origene”, in *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne. Sept exposés suivis de discussions. Vandœuvres-Genève. 13-17 septembre 2004*, Fondation Hardt, Genève 2005, pp. 103-41 (pp. 142-9: *Discussion*); D. Satran, “Truth and Deception in the *Contra Celsum*”, in L. Perrone (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la Tradizione Alessandrina”, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, pp. 213-22.

<sup>70</sup> Orig., *CC*, *proem.* 3. Sulla ripresa da parte di Origene della polemica di Platone contro la scrittura richiama l'attenzione M. Borret in *Origène. Contre Celse*, I, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Les Éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 64-5: Origene insiste più volte nel proemio sul fatto che Celso scriva, il che contribuisce a mostrare l'irrilevanza filosofica delle sue tesi.

<sup>71</sup> Orig., *CC*, *proem.* 3. Questo può voler soltanto dire che le parole non hanno la forza di scalzare dei fatti in coloro che ne hanno fatto esperienza (cf. ps. Clem., *HI* 5, 3-4) oppure che la ragione umana non può mai essere contraria alla verità che si manifesta in Cristo, sapienza di Dio.

<sup>72</sup> Cf. Orig., *PA* IV 1, 7: “Se, infatti, le trite vie delle dimostrazioni usate dagli uomini, conservate nei libri [della Scrittura], avessero avuto forza di persuadere gli uomini, ‘la nostra fede’ potrebbe essere considerata a buon diritto frutto della ‘sapienza degli uomini’ e non della ‘potenza di Dio’ (1 Cor 2, 5). Ora, però, per chi sollevi il proprio sguardo, è chiaro che ‘la parola e la predicazione’ hanno avuto potere fra molti ‘non grazie a persuasive parole di sapienza, ma grazie alla dimostrazione dello Spirito e della potenza’ (1 Cor 2, 4)”.

umano (altrimenti il Cristo sarebbe solo uno tra i molti fondatori di una corrente filosofica). Tale conoscenza deriva da “sensi spirituali”,<sup>73</sup> è fondata sulle profezie e sui miracoli e perciò è più forte di qualunque attacco di tipo argomentativo:

esiste una dimostrazione propria della dottrina cristiana, più divina di quella greca, prodotta dalla dialettica. Questa dimostrazione più divina l’apostolo la chiama dimostrazione “di Spirito e di potenza” (1 Cor 2, 4); di Spirito, a motivo delle profezie (...), di potenza a motivo dei prodigi (...).<sup>74</sup>

In una formulazione diversa, troviamo la medesima tesi che anche l’omelia di Clemente espone: le azioni compiute da Gesù e dai suoi discepoli autentici sono della stessa qualità e – assai più di ogni discorso – hanno la capacità di svelare la verità e la “potenza di Gesù” a coloro che le osservino, dando loro una certezza incrollabile, purché siano dotati della capacità di percepirla.

Questa affermazione contiene una petizione di principio: può riconoscere la verità proclamata da Gesù e dai suoi discepoli soltanto chi sia in grado di vederla. In effetti proprio questa è la tesi di Origene: la conoscenza di Dio, di per sé non accessibile al *logos* umano, lo diventa grazie alla mediazione del *Logos* stesso di Dio, a immagine del quale sono creati gli uomini.<sup>75</sup>

Origene chiarisce, però, che Gesù avrebbe potuto benissimo difendersi efficacemente dalle accuse che gli erano rivolte anche nel modo ordinario, cioè dimostrando che esse non lo riguardavano, e, esponendo la propria vita e i portenti da lui compiuti per opera di Dio, avrebbe potuto indurre il giudice ad assolverlo; ma non lo ha voluto fare.<sup>76</sup> Non avrebbe avuto senso difendersi davanti a Pilato: egli sapeva già che Gesù era innocente e gli era stato consegnato dai suoi accusatori “per invidia”,<sup>77</sup> ma non era davvero interessato alla verità; sicché non valeva la pena manifestargli ulteriormente ciò che egli comunque non avrebbe voluto vedere.

Dopo questo esordio, Origene spiega come mai, nonostante quello che ha dichiarato, abbia deciso di scrivere un’ampia confutazione delle accuse di Celso. Non è solo per accondiscendere alla richiesta di Ambrogio, ma perché sa che vi sono, tra “coloro che si ritiene abbiano fede”, individui la fede dei quali può essere scossa dai “discorsi persuasivi” e dalle accuse formulate da Celso nel proprio scritto e potrebbe essere resa più stabile da un’apologia che ne confuti gli argomenti e manifesti la verità (*proem.* 4).

<sup>73</sup> Orig., *CC*, I 48: “Chi indaga queste cose con maggiore profondità dirà che esiste – come l’ha chiamato la Scrittura – un senso divino generico, che solo il beato trova, secondo quanto è detto in Salomone: ‘Troverai un senso divino’ [Pr 2, 5], e sono specie di questo senso la vista (...), e l’udito (...); i beati profeti hanno trovato questo senso divino e hanno visto divinamente, udito divinamente e gustato allo stesso modo (...)”; *CC* II 72: La voce udita dai testimoni del battesimo di Gesù era udibile soltanto da chi avesse un udito spirituale: “chi possiede questi orecchi migliori, ode Dio; mentre chi è sordo nell’udito dell’anima non percepisce Dio che parla”. Sull’esperienza dell’“entusiasmo” che certifica il lettore della verità delle Scritture, cf. *PA* IV 1, 6; *Comm. in Iob.* I 30, 206-208; *CC* VI 5; VII 44; L. Perrone, “Ἰγνος ἐνθουσιασμοῦ: Origene, Platone e le Scritture ispirate”, in A.M. Mazzanti - F. Calabi (ed.), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Pazzini, Verucchio 2004, pp. 231-48.

<sup>74</sup> Orig., *CC* I 2; I 62; III 68; Fr. in *Prov.*, *PG* XIII 20.

<sup>75</sup> *CC* VI 65; VII 42. 44; J.S. O’Leary, “Knowledge of God. How Prayer Overcomes Platonism (*Contra Celsum* VI-VII)”, in G. Heidl - R. Somos (ed.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, Peeters, Leuven - Paris - Walpole MA 2009, pp. 459-62.

<sup>76</sup> Orig., *CC*, *proem.* 2. Forse Origene suggerisce un paragone con la vicenda di Socrate descritta nell’*Apologia* di Platone: sia Gesù, sia Socrate sono innocenti falsamente accusati in tribunale; Socrate è condannato, malgrado si sia difeso con l’esposizione del proprio modo di vivere. Gesù non si difende affatto, ma se avesse esposto a Pilato la propria vita e le proprie azioni, egli lo avrebbe certamente assolto.

<sup>77</sup> Cf. Mt 27, 17-18; Orig., *CC*, *proem.* 2.

Persone siffatte sono coloro che si sono formati nella *paideia* dei greci e sono ancora sensibili al fascino dei suoi procedimenti: da una parte, essi hanno accolto la fede cristiana; dall'altra, questa non ha in loro la solidità e l'evidenza che derivano da un'esperienza personale e quasi fisica della potenza di Dio, ma assomiglia piuttosto a quel sapere elementare e irrazionale che ha bisogno di discorsi/argomenti per essere confermato e che Origene chiama "fede semplice" e contrappone alla sapienza.<sup>78</sup>

Origene dice di non sapere a quale categoria assegnare queste persone, perché essi invertono il rapporto tra la fede e l'argomentazione: la prima non è il fondamento a partire dal quale si elabora, eventualmente, la seconda,<sup>79</sup> ma ha bisogno di esserne confermata e resa stabile.<sup>80</sup> Il problema è che questo compito difficilmente può essere realizzato con i mezzi della filosofia greca.

Origene riconosce che nelle argomentazioni della "sapienza di questo mondo si manifesta una certa grandezza" e una capacità "non disprezzabile" di presentare in modo persuasivo "il falso come se fosse vero"; questa è la ragione del fascino che essa esercita sulle menti degli uomini, che se ne lasciano ingannare. Si tratta, però, come insegna la *Lettera ai Colossesi* (2, 8) di "un vuoto inganno", di una seduzione di origine umana, che non conduce alla verità e che Origene contrappone a un altro inganno e a un'altra seduzione, esercitata da Dio sul profeta per attrarlo a sé (Ger 20, 7; *proem.* 5).

La sapienza greca dispone di mezzi sofisticati (che Celso non padroneggia neppure)<sup>81</sup> e i fondatori delle diverse scuole, esercitandosi in essi, hanno acquisito un'intelligenza notevole (*proem.* 5); nel corso del *Contro Celso*, Origene ne apprezza in vari luoghi la capacità di persuadere e l'utilità didattica. Il "vuoto inganno" della filosofia greca non consiste neppure nel fatto che essa non conosca alcuna verità; al contrario, ne espone molte e importanti. Il punto è che i filosofi greci non sono in grado di realizzare ciò che promettono: offrire una conoscenza che introduca tutti gli uomini a una vita migliore e realizzi il fine di renderli simili a Dio (cf. Plat., *Theaet.* 176 A), mentre questo obiettivo è realizzato dalla predicazione evangelica, malgrado i limiti culturali e la modesta provenienza sociale dei predicatori.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Orig., *CC, proem.* 4: "Non so in quale categoria si debba collocare chi, contro le accuse mosse da Celso ai cristiani, ha bisogno di discorsi scritti in libri, che lo riportino dal vacillamento della sua fede alla stabilità in essa". Cf. anche *CC* III 33. 46; VI 13. Sull'uso da parte di Origene dell'espressione *ψιλλή πίστις* o di altre equivalenti, G. af Hällström, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1984.

<sup>79</sup> Orig., *PA* IV 1, 1: "ci sforziamo di confermare la nostra fede con la ragione".

<sup>80</sup> Orig., *CC, proem.* 6: "questo libro non è stato scritto per i fedeli, ma per coloro che o non hanno ancora per niente assaggiato la fede in Cristo o per coloro che, come l'apostolo li ha chiamati, sono deboli nella fede. Egli ha detto infatti così: 'Accogliete il debole nella fede [Rm 14, 1]'".

<sup>81</sup> Nel prologo e nel corso dell'intera opera la strategia polemica di Origene consiste nel mostrare che Celso non solo non è filosofo nel senso che ha alcuna conoscenza e comprensione del cristianesimo, che è la vera filosofia, ma non lo è nemmeno nel senso di conoscere e padroneggiare le dottrine e i metodi delle scuole filosofiche greche; cf. *proem.* 4-5: "nessuno che sia anche un poco progredito in filosofia consentirebbe che il discorso di Celso sia veritiero, come egli lo ha intitolato. (...) Nessuno che abbia intelligenza direbbe che le cose scritte da Celso siano 'conformi agli elementi del mondo' (Col 2, 8). (...) Le cose che ha scritto Celso mi sembra che non contengano affatto alcuna seduzione, nemmeno quella vuota, che possiedono le opere di coloro che hanno costituito le scuole filosofiche".

<sup>82</sup> Cf. Orig., *PA* IV 1, 1: "benché coloro che proclamavano di filosofare riguardo alla verità abbiano recato un grande apparato retorico insieme a quella che sembrava una dimostrazione razionale, nessuno è stato in grado d'introdurre quella ch'era da lui ritenuta la verità in popoli diversi o almeno in una parte significativa di un solo popolo"; *CC* I 64; III 68: l'azione degli apostoli "è avvenuta per mezzo di una capacità di persuasione che non è come la capacità di persuasione presente in coloro che proclamano la sapienza di Platone o di altri filosofi, i quali sono uomini e non hanno altro che una natura umana; mentre la dimostrazione che si trova tra gli apostoli è stata loro data da Dio ed è degna di fede grazie 'allo spirito e alla potenza' (1 Cor 2, 4)".

5.2. Un punto di vista diverso sui medesimi problemi si trova in Porfirio. Eusebio conserva nella *Preparazione evangelica* una parte del proemio di un suo trattato sulla *Filosofia tratta dagli oracoli*,<sup>83</sup> che descrive come

Una raccolta [...] di responsi di Apollo e degli altri dèi e demoni buoni; responsi che – pur avendoli selezionati soprattutto per se stesso – egli [i.e. Porfirio] ha ritenuto fossero adatti sia a dimostrare il valore dei racconti riguardanti gli dèi, sia a incitare a quella che amava chiamare “sapienza divina”.<sup>84</sup>

Questa descrizione presenta tre elementi degni di nota: secondo Eusebio, Porfirio compose l'opera in primo luogo per un interesse personale e perseguì con essa un duplice scopo: mostrare quale fosse il valore dei racconti tradizionali riguardanti gli dèi e promuovere la ricerca di una teosofia, cioè una sapienza che ha per oggetto gli dèi e da loro trae origine. Mi sembra che le parole del filosofo confermino questa descrizione.

Con un'immagine platonica, infatti, Porfirio scrive che l'utilità (ὠφέλεια) del suo lavoro sarà conosciuta soprattutto da

quanti, nelle doglie per partorire la verità, hanno pregato in qualche occasione di ottenere – grazie a una manifestazione proveniente dagli dèi – riposo dalla perplessità, mediante l'insegnamento degno di fede impartito dagli dèi che rivolgono loro la parola.<sup>85</sup>

Coloro ai quali Porfirio si rivolgeva e ai quali intendeva rendersi utile – e tra loro egli poneva certamente anche se stesso – si trovavano in una situazione simile a quella descritta da Clemente all'inizio del proprio racconto: una dolorosa incertezza, dovuta alla ricerca di una verità che non appare inaccessibile, ma è di difficile accesso,<sup>86</sup> tanto da spingere chi la cerca a invocare riposo grazie a una rivelazione di origine divina. Come in Clemente, anche in questo passo di Porfirio l'incertezza del cercatore della verità può essere acquietata da un'epifania divina e la verità che gli dèi fanno conoscere è ricevuta non in virtù di un'argomentazione persuasiva che la sostiene, ma perché si presta fede a coloro che la comunicano.

Questo suppone che gli dèi si prendano a cuore il desiderio di verità degli uomini e siano veritieri, quindi degni di fiducia. La raccolta di oracoli realizzata da Porfirio aveva lo scopo di mostrare che gli dèi delle religioni dei popoli antichi corrispondevano a questi requisiti, cioè che vi era accordo tra le teologie tradizionali e quella filosofica. In questa capacità di vedere la consonanza tra la religione

<sup>83</sup> Eus., *PE* IV 6, 1-8, 2 (= Porph., *Phil. orac.* 303-305 F Smith). Sono dibattuti il titolo, la datazione, la natura di quest'opera, le sue fonti e il suo rapporto con altri scritti attribuiti a Porfirio dalla tradizione. Per un orientamento sulle diverse ipotesi, cf. A. Busine, “La philosophie tirée des oracles”, in Goulet (ed.) *DPhA*, CNRS-Éditions, Paris 2012, pp.1394-7; Ead., *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, Brill, Leiden - Boston 2005, pp. 233-95; Ead., “Des logia pour philosophie. À propos du titre de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre”, *Philosophie antique* 4 (2004), pp. 149-66; A.P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge U.P., Cambridge 2013; Id., “Arbiter of the Oracular: Reading Religion in Porphyry of Tyre”, in A. Cain - N. Lenski (ed.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate, Farnham 2009, pp. 103-15.

<sup>84</sup> Eus., *PE* IV 6, 3 (= Porph., *Phil. orac.*, 303 F Smith). Cf. anche Aug., *De Civ.*, XIX 23, 1 (= Porph., *Phil. orac.*, 343 F Smith): “Nei libri che intitola della *Filosofia tratta dagli oracoli*, nei quali raccoglie e trascrive come dei responsi divini riguardanti cose pertinenti alla filosofia [...]”.

<sup>85</sup> Eus., *PE* IV 7, 2 (= Porph., *Phil. orac.*, 303 F Smith). Cf. Plat., *Theaet.* 151 A.

<sup>86</sup> Cf. Eus., *PE* IX 10, 2 (= Porph., *Phil. orac.*, 323 F Smith): “Scoscesa è la strada degli dèi beati e molto aspra, / sul principio aperta da bronzee porte. / Vi sono, però, passaggi, rimasti indicibili, / che, primi tra i mortali, manifestarono per la nostra condizione ignara / coloro che bevono la bella acqua della terra del Nilo (...)”.

tradizionale e la conoscenza filosofica del mondo divino consisteva quella teosofia, all'acquisto della quale la *Filosofia tratta dagli oracoli* intendeva esortare i lettori.<sup>87</sup>

Nel passo citato da Eusebio si legge un'affermazione di Porfirio che sembra in perfetto accordo con la tesi sostenuta dallo pseudo-Clemente: "Sicuro e saldo è colui che da qui, come dalla sola fonte sicura, attinge le speranze di essere salvato".<sup>88</sup> Il testo non dice esplicitamente a che cosa si riferisca l'espressione "da qui", ma mi sembra ragionevole supporre che la fonte alla quale Porfirio allude siano le rivelazioni date dagli dèi. Esse sono, a suo dire, il solo fondamento di una sicura speranza di salvezza; egli, infatti, raccomanda di affidare l'insegnamento che le comunica non a chiunque, ma "a coloro che hanno impostato la propria vita in vista della salvezza dell'anima".<sup>89</sup>

Diversamente da quel che pensa lo pseudo-Clemente, però, Porfirio non concepiva la verità offerta dagli dèi come un'alternativa all'impotenza di una ricerca filosofica incapace di offrire alcuna risposta affidabile: anzi, la raccolta che presenta ai lettori – egli scrive – "conterrà la registrazione di molte dottrine in accordo con la filosofia, così come gli dèi hanno vaticinato che è la verità".<sup>90</sup>

In una prospettiva diametralmente opposta a quella che abbiamo visto nell'omelia clementina, la raccolta di oracoli composta da Porfirio intendeva svolgere una funzione di supporto alla ricerca filosofica (infatti, il proemio la colloca nell'ordine della "beneficienza"):<sup>91</sup> essa offriva a coloro che faticavano nel cammino verso la verità la conferma da parte degli dèi di trovarsi sulla giusta strada.

Il primato della filosofia è dimostrato dal fatto che gli oracoli, i riti e le immagini degli dèi non sono considerati in se stessi, ma in quanto veicoli di significati più profondi: essi contengono enigmi,<sup>92</sup> che Porfirio spiega ricorrendo a un'interpretazione allegorica, per mostrare che si

<sup>87</sup> Cf. Porph., *Abst.* IV 9, 8-9, dove Porfirio loda gli egiziani per il culto dello scarabeo, "immagine vivente del sole", e di altri animali, osservando che "grazie alla loro saggezza e alla loro eminente sapienza divina (θεοσοφία) essi arrivano a rendere culto anche agli animali".

<sup>88</sup> Eus., *PE* IV 7, 1 (= Porph., *Phil. orac.*, 303 F Smith).

<sup>89</sup> Eus., *PE* IV 8, 1 (= Porph., *Phil. orac.*, 304 F Smith). La ricerca della salvezza dell'anima come fine proprio della vita filosofica è un tema che ricorre anche in altri passi porfiriani; p.e. *Ad Marc.* 8, p. 109.15-19 des Places; *De abst.* II 34, 3; Eus., *PE* XIV 10, 5 (= Porph., *Phil. orac.*, 324 F Smith); Aug., *De Civ.* X 32 (= Porph., *De Repr.*, 302 F Smith). Cf. Johnson, *Religion and Identity* (cit. n. 83), pp. 105-10.

<sup>90</sup> Eus., *PE* IV 7, 2 (= Porph., *Phil. orac.*, 303 F Smith): ἔξει δὲ ἡ παροῦσα συναγωγὴ πολλῶν μὲν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων ἀναγραφῆν, ὡς οἱ θεοὶ τἄληθῆς ἔχειν ἐθέσπισαν· ἐπὶ ὀλίγον δὲ καὶ τῆς χρηστικῆς ἀψόμεθα πραγματείας, ἥτις πρὸς τε τὴν θεωρίαν ὀνήσει καὶ τὴν ἄλλην κάθαρσιν τοῦ βίου. La seconda parte di questo passo presenta un problema circa l'aggettivo *χρηστικός*: la gran parte dei traduttori (cf. gli esempi in Busine, *Paroles d'Apollon* (cit. n. 83), p. 257, n. 89; G. Muscolino, *Porfirio, la Philosophia ex oraculis: per una nuova edizione dei frammenti*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Macerata 2013, pp. 72-3, nota 11) lo interpreta come derivante dal verbo *χράω* ("chiedere responsi") e intende "ci occuperemo brevemente anche della trattazione della pratica oracolare". Nella letteratura antica, però, le attestazioni di questo aggettivo sono tutte riconducibili al verbo *χράομαι* e quindi all'idea di "uso, utilità". Adottando questa interpretazione sono state proposte traduzioni diverse: "matière d'étude pratique" (Busine, cit.); "a useful discussion" (Johnson, *Arbiter* [cit. n. 83]; Id., *Religion and Identity* [cit. n. 83], p. 176); "utilizzo pratico" (Muscolino, cit.). Il problema è capire se Porfirio intenda dire che la raccolta contiene insegnamenti pertinenti alla filosofia teoretica e a quella pratica, se alluda al fatto che alle parole degli oracoli farà seguire delle spiegazioni utili per il lettore, o se spieghi che lo scritto è anche un manuale pratico per i riti di consultazione di dèi e demoni. Difficoltà ulteriori sono poste dall'interpretazione dei termini *πραγματεία* ("esercizio, attività" o "trattazione, ricerca") e *θεωρία* ("contemplazione" o "studio"). Poiché Porfirio dice di essere interessato prevalentemente al contenuto dottrinale degli oracoli, credo che qui aggiunga di voler comunque occuparsi "brevemente anche della pratica della divinazione" – cioè del suo aspetto rituale – ritenendo che "sarà vantaggiosa sia per lo studio che facciamo, sia per la purificazione che ci rimane da compiere nella nostra vita".

<sup>91</sup> Eus., *PE* IV 8, 1 (= Porph., *Phil. orac.*, 304 F Smith): τὰς εὐποιίας.

<sup>92</sup> Eus., *PE* IV 8, 2 (= Porph., *Phil. orac.*, 305 F Smith): "Gli dèi, infatti, non hanno vaticinato intorno a queste cose in modo manifesto, ma per enigmi".

accordano con la dottrina platonica.<sup>93</sup> Questa resta per lui il criterio ultimo della verità di qualunque insegnamento.

Il filosofo, pur dichiarando la propria scrupolosa fedeltà al significato degli oracoli che pubblica, non esita a intervenire sul loro testo, per correggerne la forma e integrarne o chiarirne l'espressione; il che dimostra ch'egli si riteneva in grado di accedere alla verità in modo indipendente dalla forma fisica in cui essa era offerta nei responsi.<sup>94</sup> Come in Clemente la dottrina del profeta è il criterio, in base al quale è possibile discernere nella Scrittura ciò che si accorda o no con la verità, così per Porfirio il criterio per chiarire e correggere i responsi è la comprensione del loro significato, che è data dalla filosofia.

Questo punto di vista è esposto in modo particolarmente chiaro in un altro passo conservato da Eusebio, proveniente dallo scritto *Sulle statue*:

Parlerò a coloro ai quali si addice farlo – chiudete la porta delle vostre orecchie, voi profani – mostrando che sono pensieri di una sapienza che conosce gli dèi quelli con i quali gli uomini indicarono il dio e le potenze del dio mediante immagini appropriate alla percezione sensibile, imprimendo le cose invisibili su manufatti visibili, a servizio di coloro che hanno appreso a leggere le cose riguardanti gli dèi nei caratteri impressi sulle immagini come su dei libri. Non c'è nulla di strano che quanti sono del tutto ignoranti considerino le statue null'altro che legno e pietra: così come gli ignari della scrittura non vedono in una stele che una pietra, in una tavoletta che del legno e in un libro null'altro che del papiro intrecciato. [...] Avendo il divino la forma della luce, poiché dimora in un'aura di fuoco etereo ed è inaccessibile alla percezione sensibile, indaffarata nelle cose della vita mortale, [gli autori delle immagini] introducevano alla nozione della luce divina per mezzo di una materia luminosa, come il cristallo, il marmo pario o l'avorio, e per mezzo dell'oro suscitavano il pensiero della sua natura ignea e della sua incorruttibilità, poiché l'oro non si corrompe. Molti, ancora, hanno mostrato per mezzo della pietra nera l'invisibilità dell'essenza divina.<sup>95</sup>

Le immagini degli dèi sono equiparate a dei testi: hanno veramente senso solo per chi possiede la capacità di leggere il significato al quale rinviano. Per chi manca della capacità di leggere nella giusta prospettiva filosofica l'eredità religiosa della tradizione – cioè per gli ignoranti (inclusi i cristiani) – essa rimane muta e insignificante ed è per questo che Porfirio non vuole divulgarne il contenuto ai non iniziati.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Cf. R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1989; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études augustiniennes, Paris 1976; Id., "Porphyre, exégète d'Homère", in *Porphyre. Huit exposés suivis de discussion*. Vandœuvres-Genève, 30 Août - 5 Septembre 1965, Fondation Hardt, Genève 1966, pp. 229-66 (discussion 267-272).

<sup>94</sup> Eus. IV 7, 1 (= Porph., *Phil. orac.*, 303 F Smith): "non ho aggiunto, né tolto alcunché ai pensieri espressi nei responsi; soltanto ho corretto qualche espressione errata, l'ho cambiata in una forma più chiara, ho integrato un verso difettoso, ho cancellato qualcosa che non era pertinente, in modo tale, però, da conservare puro il senso delle cose dette".

<sup>95</sup> Eus. PE III 7, 1-4 (= Porph., *De Imag.*, 351-352 F Smith); cf. Johnson, *Religion and Identity* (cit. n. 83), pp. 165-71. Eusebio (PE III 6, 7) introduce questo passo rilevando nello scritto la medesima mescolanza di filosofia e religione notata per la *Filosofia tratta dagli oracoli*: "[i filosofi contemporanei] avendo tentato di intrecciare con la teologia degli antichi le dottrine circa l'intelletto creatore dell'universo, le idee incorporee e le potenze intellettive e razionali – scoperte da Platone e dai suoi discepoli molto tempo dopo ed elaborate con ragionamenti corretti – vanificarono con una presunzione troppo grande la loro promessa concernente i miti. Ascolta, dunque, la teologia naturale di costoro, con quale iattanza è stata esposta da Porfirio".

<sup>96</sup> Cf. la stessa preoccupazione anche in Eus., PE IV 8, 1 (= Porph., *Phil. orac.*, 304 F Smith): "Tu – se c'è qualcosa da non divulgare – sforzati di non divulgare questi insegnamenti e di non gettarli ai profani".

L'esperienza religiosa, con le manifestazioni fisiche che l'accompagnano (riti, immagini, epifanie divine) e la modalità di conoscenza che le è propria (il credere alla rivelazione che si riceve) contiene la medesima verità conosciuta per via filosofica. Essa, però, a causa del rapporto necessario che ha con la sfera sensibile, non è di per sé trasparente e non conduce al possesso sicuro della verità, se non chi sia incamminato in una vita filosofica e sia perciò capace di riconoscere i contenuti intelligibili che si celano nelle sue manifestazioni sensibili.<sup>97</sup>

## 6. Conclusione

L'esame dei testi che ho presentato mostra quante affinità vi siano tra il modo in cui autori cristiani e filosofi, hanno pensato la ricerca della verità. Essi hanno in comune la convinzione che intraprendere questa ricerca animati da un desiderio autentico e da un impegno serio sia la condizione indispensabile per poter raggiungere – faticosamente e in modo non garantito – l'obiettivo cercato che, in una parola, può essere descritto come l'ottenimento della salvezza. Comune è l'esigenza di elaborare in termini razionali e di rendere comprensibile per via argomentativa la verità conosciuta. Comune è anche la convinzione che, accanto alla conoscenza razionale, vi sia un modo di conoscere la verità che dipende da una manifestazione di origine divina e passa attraverso la percezione sensibile. E questo tipo di conoscenza esperienziale offre a chi ne ha beneficiato un grado di sicurezza maggiore di quello che si può ottenere mediante il solo discorso razionale.

Caratteristico del cristianesimo è, però, un fatto che lo rende, se non incompatibile, almeno profondamente diverso dal modo in cui pensano la filosofia gli autori tardoantichi con i quali gli intellettuali cristiani si misurano: l'incontro – attraverso la mediazione di testimoni affidabili – con la persona storica di Gesù non è un momento preliminare, che si supera quando si riconosce in lui il salvatore e signore universale. Non si dà, cioè, passaggio dalla sfera sensibile a quella intelligibile, da una realtà particolare a una verità universale, da un tipo di conoscenza (credere) a un altro superiore (sapere): come il Gesù storico non rappresenta o rinvia a, ma è il *Logos* divino, così la conoscenza nella fede – basata sulla parola dei testimoni e sull'evidenza della profezia e dei miracoli – non si supera, ma resta la condizione permanente di un discorso che poi può essere sviluppato anche sul piano razionale.

A Celso i cristiani non sembravano in grado di “volgere in alto, dopo aver abbandonato la carne, lo sguardo della mente e di risvegliare gli occhi dell'anima”, poiché erano “interamente incatenati alla carne e incapaci di vedere alcunché di puro”.<sup>98</sup> Lungi dal contraddire queste affermazioni, Tertulliano ha scritto, infatti, non molti anni dopo, nel capitolo 8 del *De Resurrectione*, che *caro salutis est cardo*.

<sup>97</sup> A. Smith, “Porphyry and Pagan Religious Practice”, in J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven U.P., Leuven 1997 (Ancient and Medieval Philosophy, Series 1/24), pp. 29-35.

<sup>98</sup> Cf. Orig., *CC*, VII 36. 42.

*ps. Clemente di Roma, Omelia I<sup>1</sup>*  
*[Prima tappa: l'uscita di Clemente dal proprio mondo]*

*[1. Il punto di partenza della ricerca: il pensiero della morte]*

1. 1. Io, Clemente, cittadino romano, fin da quando ero ragazzo sono stato in grado di vivere in continenza, dal momento che il mio buon senso rendeva inefficace la concupiscenza ch'era in me, volgendola in scoramento e angustia.<sup>2</sup>

2. Mi accompagnava, infatti, un pensiero (non so da dove prendesse origine) riguardo alla morte, che mi suscitava continuamente ammonimenti, quali: 3. “Una volta morto, dunque, non ci sono piú, né mai alcuno mi ricorderà, perché il tempo infinito conduce all'oblio tutto di tutti e sarò inesistente, senza piú sapere quelli che esistono, senza conoscere, né essere conosciuto, senza essere nato e senza nascere?” 4. e “Quindi il cosmo è venuto all'essere in qualche momento? E prima di venire all'essere che cos'era? 5. Giacché, se è da sempre, sarà anche per sempre; se, però, è venuto all'essere, allora anche si dissolverà. E dopo la sua dissoluzione che cosa ci sarà ancora, se non, forse, silenzio e oblio? Oppure vi sarà, forse, qualcosa che ora non è possibile concepire”.

2. 1. Dal ragionare incessantemente su queste e su altre simili cose – non so da dove mi venissero –, ricavo una tale sofferenza che, divenuto tutto pallido, mi consumavo. Il peggio era che, se mai decidevo di cacciare via da me questa preoccupazione, considerandola inutile, il dolore diventava ancora piú acuto.

2. Mi doleva di ciò, non sapendo di avere come buon compagno un pensiero che è per me causa benigna d'immortalità, 3. come in seguito riconobbi per esperienza e ne resi grazie a Dio, Signore dell'universo. Proprio dal pensiero che al principio mi affliggeva fui costretto, infatti, a intraprendere la ricerca e a trovare risposta su come stanno le cose. 4. E a quel punto potevo commiserare coloro che al principio, a causa della mia ignoranza, rischiano di considerare beati.

*[2. Tentativi di risposta]*

*[2.1. Insufficienza della filosofia]*

3. 1. Trovandomi, dunque, fin dall'età infantile in tali pensieri, per apprendere qualcosa di sicuro frequentavo le scuole dei filosofi. E non vi vedevo null'altro che la demolizione e la costruzione di dottrine, contese ed emulazione, l'arte di costruire sillogismi e l'escogitazione di premesse.

2. E talvolta aveva la meglio, per esempio, la tesi che l'anima è immortale, a volte, invece, la tesi che l'anima è mortale. Se, dunque, aveva la meglio la tesi che è immortale, ne gioivo; 3. quando, invece, aveva la meglio la tesi che è mortale, ne ero dispiaciuto. Piú ancora, però, mi scoraggiava il fatto di non riuscire a stabilire con certezza nel mio intelletto né l'una, né l'altra tesi.

---

<sup>1</sup> La traduzione è stata condotta sul testo stabilito in *Die Pseudoklementinen, I, Homilien*, hrsg. von B. Rehm†, 3. verbesserte Auflage von G. Strecker, Berlin, Akademie-Verlag, 1992 (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 42). Ringrazio Margherita Losacco, che ha controllato con me la traduzione e mi ha aiutato in molti punti a raggiungere una piú chiara comprensione e resa del testo.

<sup>2</sup> La sezione H I 1, 1-7, 5 corrisponde a R I 1, 1-7, 6.

Soltanto mi rendevo conto che le opinioni riguardo alle questioni discusse sono accolte come false o vere secondo chi le difende e non si manifestano per quanto di verità esse contengono. 4. Avendo, dunque, capito a un certo momento che l'accettazione avviene non in base alle ipotesi che sono difese, ma che le opinioni appaiono in un certo modo a seconda di chi le difende, mi trovavo ancora più nell'incertezza riguardo alle cose.

Perciò sospiravo dal profondo dell'anima: non ero, infatti, capace di stabilire qualcosa con certezza, né ero in grado di scuotere via da me la preoccupazione per tali questioni, pur volendolo, come ho detto in precedenza; 5. perché, per quanto mi imponessi assai spesso di darmi pace, il pensiero di tali questioni s'insinuava in me, non so come, di nascosto e accompagnato da piacere.

*[2.2. Lo scetticismo non dona tranquillità]*

4. 1. Di nuovo, in preda al dubbio, mi dicevo: "Perché mi affatico invano? Giacché è chiaro 2. che, se, una volta morto, non ci sono più, non ha senso che mi affligga ora, mentre ci sono. Perciò riserverò l'afflizione per quel momento, quando forse, non essendoci più, non potrò essere afflitto. Se, quindi, sono qualcosa, per ora è superfluo che mi affligga.

Subito, però, dopo questo mi subentrava un altro pensiero; mi dicevo infatti: 3. "E se laggiù, nel caso in cui non sia vissuto piamente, ho da subire qualcosa di ancora peggiore del fatto di affliggermi ora e sarò consegnato, secondo i discorsi di alcuni filosofi, al Piriflegetonte e al Tartaro, come Sisifo, Tizio, Issione o Tantalo, e starò eternamente nell'Ade, subendo castighi?"

Di nuovo, però, replicavo a me stesso: "Ma non esistono queste cose!"

4. E ancora mi dicevo: "E se, invece, esistono? Poiché la cosa non è chiara – mi dicevo – è più sicuro, piuttosto, che io viva piamente".

5. E di nuovo: "Come potrò, in vista della giustizia, dominare i piaceri del corpo, se volgo lo sguardo a una speranza incerta? 6. Nemmeno so con certezza che cosa mai di giusto sia gradito a Dio, né so se l'anima sia immortale o mortale, né so quale dottrina sicura si possa trovare 7. e nemmeno sono capace di darmi pace da simili pensieri".

*[2.3. Ricerca di una risposta alternativa alla filosofia]*

5. 1. "Che cosa bisogna, dunque, che io faccia, se non questo? Mi recherò in Egitto e mi renderò amico dei sacerdoti e dei profeti dei santuari e, cercato e trovato un mago, lo convincerò, offrendogli molto denaro, perché faccia l'evocazione di un'anima – quella che chiamano necromanzia – sostenendo di volermi informare circa una questione. 2. E la questione sarà, appunto, apprendere se l'anima sia immortale.

3. La risposta dell'anima, poi, cioè che è immortale, non mi sarà dato di conoscerla dal fatto ch'essa parla o che io la senta parlare, ma soltanto dal fatto ch'essa mi appaia alla vista, affinché, vedendola proprio con i miei occhi, dal suo solo apparire io abbia un'affermazione autosufficiente e adeguata del fatto ch'essa esiste. 4. E le incerte parole provenienti dall'udito non saranno più in grado di capovolgere ciò che è proprio della vista.

5. Esposi, comunque, questo piano a un filosofo col quale ero in confidenza, il quale mi consigliava in vari modi di non arrischiarmi a fare una cosa del genere. 6. "Anche se l'anima non darà ascolto al mago – diceva – tu vivrai con una cattiva coscienza, per aver agito contro le leggi che vietano di fare queste cose. 7. Se poi gli darà ascolto, oltre al fatto che vivrai con una cattiva coscienza, non credo che la tua pietà religiosa farà progressi, anche se proprio per questo hai osato compiere ciò. 8. Dicono, infatti, che il divino sia ostile a coloro che disturbano le anime di corpi morti a causa della dissoluzione".

9. Io, allora, sentendogli dire queste cose, divenni piú esitante nel metter mano a tale progetto, ma non cessai dal proposito che avevo fin dall'inizio; ero, però, scoraggiato, perché ostacolato nel dar corso al mio impulso.

[3. *La promessa di una risposta viene dai barbari*]

[3.1. *Comparsa di un messaggero divino in Giudea*]

6. 1. E, per non farti un troppo lungo discorso su tali cose, mentre mi trovavo in così grandi pensieri e preoccupazioni, durante il regno di Tiberio Cesare, a poco a poco una voce, che aveva avuto inizio dall'equinozio di primavera, si accresceva a ogni occasione e, davvero come un buon messaggero di Dio, percorreva il mondo, non potendo sopportare che la volontà di Dio rimanesse in silenzio.

2. In ogni occasione, dunque, questa voce si moltiplicava e s'ingrandiva, riferendo che in Giudea un uomo, a cominciare dall'equinozio di primavera,<sup>3</sup> annuncia ai Giudei la buona notizia del regno dell'eterno Dio, del quale – egli dice – può godere chi tra loro abbia prima raddrizzato la propria condotta.

3. E perché si creda che dice per ispirazione queste cose, essendo colmo della divinità, egli compie con un solo comando miracoli, segni e prodigi, 4. come uno che ha ricevuto la propria autorità da Dio. Fa, infatti, udire i sordi, vedere i ciechi, raddrizza gli zoppi rattroppiti, caccia ogni malattia, mette in fuga ogni demone. I lebbrosi [pieni di scabbia], al solo guardarlo da distante, sono rimandati guariti. Anche i morti che gli sono condotti vengono risuscitati e non c'è nulla ch'egli non sia in grado di fare.

5. E quanto piú avanzava il tempo, tanto maggiore e piú certa diventava, grazie ai numerosi stranieri che giungevano, non dico la voce, ma la verità del fatto; 6. e già in qualche occasione si formavano in vari luoghi assemblee, per discutere e indagare chi fosse l'uomo che era apparso e che cosa volesse dire.

[3.2. *La predicazione evangelica giunge a Roma*]

7. 1. A un certo momento, infine, in quello stesso anno, in autunno, un tale,<sup>4</sup> stando in pubblico, si mise a gridare e diceva: 2. "Cittadini romani, ascoltate! Il figlio di Dio si trova in Giudea e promette la vita eterna a tutti quelli che la desiderano, purché vivano in accordo con i giudizi del Padre che lo ha mandato.

3. Perciò cambiate il vostro modo di vivere dal peggio al meglio, dalle cose effimere a quelle eterne. 4. Sappiate che c'è un solo Dio, quello che sta nel cielo, e nel mondo che gli appartiene voi vivete da ingiusti sotto i suoi giusti occhi.

5. Se, però, vi convertite e vivete in accordo con la sua volontà, entrati in un altro mondo e divenuti eterni, godrete dei suoi beni inesprimibili.<sup>5</sup>

6. Invece, se non gli obbedirete, le vostre anime, dopo la dissoluzione del corpo, saranno gettate nel luogo del fuoco, dove, sottoposte a castigo per l'eternità, si pentiranno ormai invano. Il momento buono per pentirsi, infatti, è la vita che ciascuno vive ora".

<sup>3</sup> La doppia indicazione cronologica ("dall'equinozio di primavera": ἐξ ἐαρινῆς τροπῆς) che si trova in 6, 1-2 colpisce, perché, in mancanza dell'indicazione di un anno, resta del tutto irrilevante e sembra strano che prima Clemente dica che la notizia si diffonde dalla primavera e poi che un uomo predica dalla primavera. R I 6, 1-2 cerca di uscire dall'imbarazzo intendendo la prima come un'indicazione di spazio: *initio ex orientis partibus sumpto [...] sumpto a tempore veris exordio*.

<sup>4</sup> Questo predicatore, che resta anonimo nelle H, secondo R I 7, 7 era Barnaba.

<sup>5</sup> La sezione H I 7, 6-9, 1 contiene materiale assente in R, che non menziona la sosta di Clemente ad Alessandria, ma colloca la predicazione di Barnaba a Roma e fa poi arrivare Clemente direttamente a Cesarea.

7. Io, dunque, all'udire queste parole, mi sentivo angustiato, perché nessuno in mezzo a folle così numerose, ascoltando un annuncio di tale importanza, aveva detto: "Mi recherò in Giudea, per vedere se costui, dicendo queste cose, afferma il vero, cioè che il Figlio di Dio ha preso dimora in Giudea, rivelando la volontà del Padre che lo ha mandato, in vista di una speranza buona ed eterna".

8. Eppure, il messaggio che si dice costui proclami non è certo poca cosa: egli assicura, infatti, che le anime di alcuni uomini, essendo eterne, godranno di beni eterni; mentre quelle di altri, gettate in un fuoco inestinguibile, saranno punite per l'eternità.

[3.3. *Clemente decide di andare a vedere*]

8. 1. Mentre dicevo queste cose a proposito degli altri, mi rivolsi anche a me stesso e mi dissi: "Perché biasimo gli altri, se sono meritevole della medesima accusa di trascuratezza? Invece andrò in Giudea; prima, però, metterò in ordine i miei affari".

2. Dopo aver preso questa decisione, tuttavia, il tempo dell'attesa si protrasse molto, essendo i miei affari di difficile soluzione. 3. Alla fine, riflettendo proprio in questo modo, una buona volta, sulla natura della nostra vita – che, cioè, tende insidie a coloro che si affrettano nella speranza di una via di scampo – non solo, ma anche riflettendo sul tempo del quale ero stato derubato, mentre ero agitato dalle speranze,<sup>6</sup> e sul fatto che, tenuti occupati in questo modo, noi uomini moriamo, lasciate andare tutte le mie cose come capitava, mi recai a Porto e, giunto all'imbarco e salito su una nave, a causa dei venti contrari fui portato ad Alessandria anziché in Giudea.

4. Poiché ero trattenuto laggiù dalla mancanza di vento, frequentavo i filosofi e riferivo loro i discorsi portati dalla fama insieme all'uomo che si era presentato a Roma.

Essi mi risposero: "Non conosciamo l'uomo che è apparso a Roma, ma di colui che è nato in Giudea e che è chiamato dalla fama 'figlio di Dio' abbiamo sentito parlare da molti che sono giunti da quelle parti 5. e abbiamo appreso di tutti i prodigi che faceva con la parola".

[*Seconda tappa: la scelta di Clemente*]  
[4. *La predicazione di Barnaba ad Alessandria*]

[4.1. *Contrasto tra annuncio evangelico e filosofia*]

9. 1. Quando dissi: "Vorrei incontrare qualcuno di coloro che lo hanno visto", subito mi accompagnavano, dicendomi: "C'è qui un tale che non solo lo ha conosciuto, ma viene anche da quel paese, un ebreo di nome Barnaba, il quale dice anche di essere uno dei suoi discepoli e, mentre si trattiene qui da noi da qualche parte, volentieri riferisce a quelli che lo desiderano le parole della promessa di quell'uomo".<sup>7</sup>

2. Andai allora con loro e, una volta arrivato, stetti in mezzo alla folla che era presente ad ascoltare le sue parole e mi rendevo conto ch'egli diceva la verità non con arte dialettica, ma esponendo in modo innocente e senza artifici ciò che aveva udito e visto fare e dire dal figlio di Dio ch'era apparso. 3. Offriva, inoltre, molti testimoni dei miracoli e dei discorsi che riferiva, indicandoli proprio tra la folla presente.

<sup>6</sup> Questo passaggio è segnato con due *cruces* dagli editori: *πέρας γοῦν συννόησας ὀδίποτε τὴν τοῦ βίου φύσιν ὅτι ἐλπιδι † ἐκπλοκῶν τοὺς σπεύδοντας ἐνεδρεύει, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὅν ποτε † εἰσεκλάπην χρόνον ἐλπίσιν δονούμενος [...]*.

<sup>7</sup> La sezione HI 9, 2-11, 8 corrisponde a RI 7, 14-9, 8.

10. 1. E, poiché la folla si mostrava ben disposta nei confronti di quei racconti fatti con semplicità, i filosofi che si erano formati nella cultura mondana si erano messi a deriderlo e beffarlo, prendendolo in giro e ridicolizzandolo con smisurata arroganza, usando i sillogismi come se fossero armi potenti.

2. Egli, però, respingendo le loro chiacchiere, non stava dietro alle loro domande maliziose, ma, rimanendo impassibile, non si lasciava deviare da ciò che stava dicendo.

3. Uno, a un certo punto, gli chiese a quale scopo sia stato fatto il moscerino e come mai, pur essendo piccolissimo, abbia, oltre a sei zampe, anche le ali, mentre l'elefante, che è il più grande tra gli animali, è privo di ali e ha soltanto quattro zampe.

4. Egli, riprendendo la parola dopo la domanda che lo aveva interrotto, come se avesse già risposto a quel quesito, ricominciava il discorso che fin dal principio aveva avuto in mente di esporre, facendo dopo ogni interruzione quest'unica premessa: 5. "Noi abbiamo ricevuto soltanto il comando di dirvi le parole e le azioni mirabili di colui che ci ha mandati 6. e, invece della dimostrazione logica, vi offriamo come testimoni molti di quelli che si trovano in mezzo a voi – dei quali ricordo bene l'aspetto – come immagini viventi, testimonianze sufficienti.

7. Per il resto, sta in vostro potere lasciarvi convincere o non prestar fede. Non smetterò, però, di dirvi ciò che è conveniente per voi, perché per me il tacere sarebbe causa di una pena, mentre per voi il non prestarmi fede sarebbe un danno.

8. Comunque, sarei capace di darvi la dimostrazione anche delle futili questioni che mi avete posto, se voi mi aveste interrogato per amore della verità. 9. Questo non è, però, il momento opportuno, per esporre la ragione del diverso modo in cui sono stati creati il moscerino e l'elefante a voi, che non conoscete il Dio dell'universo".

*[4.2. I greci rifiutano di conoscere la verità]*

11. 1. Mentre egli diceva queste cose, come se si fossero messi d'accordo, diedero in una risata scomposta, cercando di zittirlo e di metterlo in difficoltà, considerandolo un barbaro in preda a un demonio.

2. Io, però, vedendo queste cose, preso non so come da indignazione, non riuscivo più a tacere, a causa di una pia collera, ma mi misi arditamente a gridare, dicendo: 3. "Ben a ragione Dio ha stabilito che foste incapaci di comprendere la sua volontà, perché aveva visto in anticipo che ne eravate indegni, come, coi fatti che ora accadono, egli mostra di voler rendere certi coloro che hanno un intelletto capace di discernimento.

4. Dal momento, infatti, che ora sono stati inviati ad annunciarvi la sua volontà degli araldi, i quali non fanno professione di cultura letteraria, ma vi manifestano la sua volontà con parole semplici e senza malizia – affinché chiunque li ascolta possa comprenderne i discorsi – e non con un'attitudine gelosa, che non vuole rendersi accessibile a tutti, 5. voi vi presentate e, oltre a non comprendere, a vostro danno, ciò che vi giova, deridete la verità che, a vostra condanna, ha preso dimora tra i barbari 6. e alla quale, ora che è venuta tra voi, non volete dare ospitalità, a causa della vostra licenziosità e della semplicità delle sue parole, 7. perché non siate smascherati come amanti senza alcun costrutto delle parole e non filosofi amanti della verità. Fino a quando, dunque, volete ancora studiare l'eloquenza, voi che non possedete nemmeno la facoltà di parlare? Tra voi, infatti, si usano tante espressioni, ma non sono degne di una sola parola.

8. Che cosa dirà, dunque, la vostra folla di elleni, fattasi un'anima sola, se davvero ci sarà un giudizio, come costui afferma?<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> La sezione che segue – H I 11, 9-12, 2 – è assente in R.

## [4.3. Dio ha nascosto la verità agli indegni]

9. “Perché, o Dio, non ci hai fatto annunciare la tua volontà?”. Ammesso che siate ritenuti degni di una risposta, vi sentirete senza dubbio dire queste parole<sup>9</sup>: 10. “Io, poiché conosco da prima della fondazione del mondo tutte le disposizioni morali destinate ad esistere, a ciascuno sono andato incontro in anticipo, in modo nascosto e nella misura per lui conveniente.

11. Volendo assicurare a coloro che hanno preso rifugio in me che le cose stanno proprio così – per quale ragione fin dal principio, dalle prime generazioni, non ho permesso che la mia volontà fosse proclamata pubblicamente –, ora, all'avvicinarsi della fine del mondo, ho inviato degli araldi della mia volontà, i quali sono derisi e fatti oggetto di beffe e offese da parte di coloro che non vogliono in alcun modo essere aiutati e che hanno rifiutato con veemenza la mia amicizia.

12. Che grande iniquità! Gli araldi sono esposti a pericoli, fino a essere assassinati, e questo proprio da parte degli uomini ch'essi invitano alla salvezza.

**12. 1.** Ciò che ora sta avvenendo iniquamente contro i miei araldi sarebbe avvenuto fin dall'inizio contro tutti, se fin dall'inizio gli indegni fossero stati chiamati alla salvezza.

2. Giacché ciò che adesso sta avvenendo iniquamente per opera loro, avviene a giustificazione della mia giusta provvidenza, perché a ragione non ho voluto esporre invano fin dal principio al ludibrio la mia parola degna d'onore, ma ho deciso che, preziosa com'è, essa fosse taciuta non a coloro che fin dal principio ne erano degni (a loro, infatti, l'ho trasmessa), bensì a costoro e a quelli come loro che – come vedete – ne sono indegni, che mi odiano e non vogliono amare se stessi”.

3. E ora, finalmente, smettete di deridere quest'uomo e interrogate me riguardo a ciò ch'egli annuncia oppure risponda chi vuole alle mie domande e non abbaiate come cani sfrenati, che intronano di rumori sconnessi le orecchie di coloro che li vorrebbero salvare.<sup>10</sup>

4. Iniqui e odiosi a Dio, voi rendete inefficace il pensiero che può salvarvi, volgendolo in mancanza di fede; come potrete ottenere indulgenza, dal momento che insultate colui che dichiara di esporvi la divinità di Dio 5. e fate queste cose a un uomo che, anche se non dicesse nulla di vero, avreste dovuto accogliere in virtù delle sue buone intenzioni nei vostri confronti?”.

## [5. Passaggio in Giudea e incontro con Pietro]

## [5.1. Clemente si unisce a Barnaba]

**13. 1.** Mentre dicevo queste cose e altre dello stesso tipo, si faceva tra la folla un grande mormorio. E alcuni, siccome avevano pietà per Barnaba, si mettevano dalla mia parte, altri invece, che erano degli sciocchi, digrignavano terribilmente i denti contro di me.

2. Poiché si era ormai fatta sera, preso Barnaba per mano, anche se non voleva, lo conducevo a forza a casa mia, dove anche lo feci rimanere, perché qualcuno non gli mettesse le mani addosso.

3. E, dopo aver trascorso pochi giorni e avermi istruito in breve sulla dottrina vera (poco, come si poteva fare in pochi giorni), 4. mi diceva di volersi affrettare in Giudea, per celebrare secondo la consuetudine religiosa una festa e perché voleva da allora in poi stare in mezzo ai propri connazionali.

<sup>9</sup> Il greco è in forma negativa: οὐ πάντως ἀκούσεσθε (εἴπερ ἀποκρίσεως κατὰζωθήσεσθε) τὰδε. [...]. Anche se non c'è un punto di domanda, si dovrebbe tradurre 11, 9-12, 2 così: “non vi sentirete senza dubbio dire queste parole ‘Io, poiché conosco [...] e non vogliono amare se stessi?’”, ma per chiarezza ho preferito riformulare il testo.

<sup>10</sup> La sezione H I 12, 3-22, 6 corrisponde a R I 9, 15-19, 6.

14. 1. Mi era chiaro che Barnaba era rimasto stordito dallo spavento. Infatti, quando gli dissi: “Esponimi soltanto le parole che hai sentito dire da quell’uomo che è apparso e io, dopo averle adornate con il mio linguaggio, proclamerò la volontà di Dio e così, poi, in pochi giorni mi imbarcherò con te 2. (ho infatti un grandissimo desiderio di giungere alla terra di Giudea) e forse anche abiterò insieme a voi per tutto il tempo della mia vita”; egli, dunque, dopo aver ascoltato tutto questo, mi rispose: “Tu, se vuoi informarti sulle nostre dottrine e apprendere ciò che ti giova, imbarcati subito insieme a me. 4. Perché per oggi ti descriverò solo i segni per riconoscere la mia casa e quella delle persone che desideri incontrare, in modo che quando vorrai, giungendo, tu possa fermarti da noi. Domani, infatti, partirò per la mia patria”.

5. E avendo visto ch’era ormai irremovibile, andai insieme a lui fino al porto e, dopo aver appreso da lui le indicazioni delle abitazioni che mi aveva detto, gli dissi: 6. “Se non fosse che attendo la restituzione di un po’ di denaro che mi è dovuto, mi imbarcherei subito con te; in ogni caso, ti raggiungerò quanto prima”. 7. Dette queste parole e affidatolo ai comandanti della nave, tornavo indietro afflitto, ripensando a quel caro e familiare amico.

*[5.2. Viaggio di Clemente in Giudea]*

15. 1. Avendo lasciato passare alcuni giorni e non essendo riuscito a ottenere per intero il dovuto, per fare in fretta, lasciai perdere la somma ch’era rimasta in sospeso, considerandola un ostacolo, e mi imbarcai anch’io per la Giudea e dopo quindici giorni approdai a Cesarea di Stratone.

2. Dopo che fui sbarcato, mentre andavo in cerca di un alloggio, appresi che un tale, chiamato Pietro, il discepolo più stimato dell’uomo ch’era apparso in Giudea e aveva compiuto segni e prodigi, avrebbe sostenuto il giorno dopo una disputa con Simone il samaritano, della città di Gitton. 3. Udito ciò, pregai che mi fosse indicato il luogo in cui Pietro dimorava; 4. e, non appena lo seppi e mi presentai davanti alla sua porta, spiegavo chi ero e da dove ero giunto.

5. Ed ecco, Barnaba, uscito, appena mi vide mi abbracciò, rallegrandosi molto e piangendo. 6. Presomi per mano, mi accompagnava dove si trovava Pietro, dicendomi: “Questo è Pietro, che ti descrivevo come il più grande nella sapienza di Dio e al quale incessantemente parlavo di te, 7. come capirai da te stesso, perché gli raccontavo con sincerità tutte le cose belle che ti riguardano 8. e, insieme, gli ho manifestato il tuo proposito, sicché egli è desideroso di poterti anche vedere. 9. Perciò è un grande dono che gli offro, portandoti con le mie mani da lui”. Detto questo, presentandomi disse: “Questo, Pietro, è Clemente”.

*[5.3. L’incontro con Pietro]*

16. 1. Quell’uomo buono, all’udire il mio nome balzò in piedi, mi baciò e, dopo avermi fatto sedere, subito disse: 2. “Hai fatto bene ospitando con magnanimità l’araldo della verità, Barnaba, in onore del vero Dio, senza avere vergogna, né timore dell’ira della folla degli ignoranti.

Sarai beato. Come, infatti, tu hai ospitato con ogni onore colui ch’era ambasciatore della verità, 3. così anche la verità stessa farà di te, che ora sei straniero, un cittadino della propria città. E allora gioirai grandemente, perché, avendo ora prestato un piccolo favore – intendo la decisione di dire parole buone –, sarai erede di beni eterni che non ti potranno essere tolti.

4. E non ti affaticare a esporti il tuo modo di vivere: tutto ciò che ti riguarda ce lo ha narrato Barnaba, che non mente, facendo quasi ogni giorno grata memoria di te. 5. E, per dirti in breve, come a un vero amico, ciò che mi propongo, se non c’è qualcosa che te lo impedisce, mettiti in viaggio con noi, per avere parte alle parole di verità che mi accingo a esporre di città in città, fino a Roma stessa. Anche tu, però, se desideri qualcosa, parla pure!”.

[Terza tappa: conoscenza della verità]  
[6. Verità e rivelazione]

[6.1. Il bisogno di una risposta certa]

17. 1. Io, allora, gli esposi dal principio il mio proposito e come mi ero esaurito in questioni senza via di uscita e tutte le cose che già all'inizio ti ho raccontato, per non scrivere un'altra volta le stesse cose.

Gli dicevo poi: "Sono pronto a mettermi in viaggio con voi (giacché non so come, ma è ciò che con gioia desidero), 2. prima, però, desidero essere reso certo della verità, in modo da sapere se per caso l'anima sia mortale o immortale e se, nel caso sia eterna, debba essere giudicata per ciò che ha compiuto quaggiù; 3. ancora, vorrei sapere che cosa di giusto sia gradito a Dio e 4. se il mondo sia venuto all'essere e perché sia venuto all'essere; se non sarà dissolto o se sarà dissolto e se sarà in seguito migliore o non esisterà più". E, per non ripeterti ogni cosa in dettaglio, gli dissi che desideravo apprendere queste cose e quelle che da essere conseguono.

5. A queste cose egli rispose: "Clemente, ti offrirò in compendio la conoscenza degli esseri. E ora dammi subito ascolto.

[6.2. Gli uomini sono incapaci di raggiungere la verità]

18. 1. Il consiglio di Dio è rimasto celato in molti modi. 2. Inizialmente, a causa di un insegnamento sbagliato, della società malvagia, dei costumi selvaggi, delle cattive compagnie, dei pregiudizi errati; 3. a causa di queste cose, prima l'errore, poi l'assenza di timor di Dio e di fede, la scostumatezza, l'avidità, la vanagloria e innumerevoli altri mali del genere, come una massa di fumo, abitando nel mondo come in un'unica casa, lo hanno riempito e, oscurando la vista degli uomini che vivono all'interno, ha loro impedito di riconoscerne, innalzando il proprio sguardo, l'artefice a partire dal progetto e di conoscere ciò che a lui è accetto.

4. Perciò bisogna che gli amanti della verità che si trovano all'interno della casa, gridando dal profondo del cuore, invocino soccorso con un pensiero amante della verità, in modo che qualcuno che si trova all'esterno della casa invasa dal fumo, avvicinandosi, ne apra la porta, così che la luce del sole, che si trova all'esterno, possa entrare nella casa e il fumo del fuoco, che si trova all'interno, ne sia espulso.

[6.3. Solo un vero profeta può rivelare la verità]

19. 1. Ora, il soccorritore dico che è il vero profeta, il quale soltanto è in grado di illuminare le anime degli uomini, così ch'essi possano con i propri occhi riconoscere la via dell'eterna salvezza.

2. Altrimenti è impossibile, come sai anche tu, visto che poco fa hai affermato che ogni supposizione può essere confutata o stabilita 3. e che la medesima tesi, secondo la capacità di colui che la difende, è ritenuta vera o falsa, cosicché i punti di vista non si manifestano per quel che sono, ma ricevono l'apparenza di essere o non essere veri o falsi in base a coloro che li difendono.

4. Per questa ragione, l'intera questione di come essere religiosi aveva bisogno di un vero profeta, affinché egli ci dicesse le cose così come stanno e come bisogna credere riguardo a tutte le cose. 5. Sicché bisogna, anzitutto, che il profeta sia stato esaminato con ogni criterio di autenticità profetica e riconosciuto vero; dopo di che, bisogna prestargli fede in ogni cosa 6. e non esaminare più nel dettaglio una per una le sue affermazioni, ma riceverle in quanto ormai sicure in virtù di una fede stabilita, accolte con un giudizio infallibile. 7. Grazie a quell'unica dimostrazione iniziale e alla scrupolosa indagine condotta da ogni punto di vista, ogni cosa, infatti, è stata accolta con un retto pensiero.

8. Perciò, prima di tutto, bisogna ricercare il vero profeta, perché senza di lui è impossibile per gli uomini accogliere qualcosa di sicuro”.

[6.4. *Cristo è il vero profeta*]

20. 1. Mi diede allo stesso tempo sollievo, esponendomi chi egli sia e come lo si trovi e facendomi vedere che egli davvero può essere trovato, perché mi mostrò che la verità dei discorsi riguardanti il profeta è per gli orecchi ancora più evidente di quanto lo siano davanti agli occhi le cose che si vedono. Sicché ero turbato e mi domandavo stupito come mai, benché le cose che tutti cercano siano davanti a loro, nessuno se ne accorga.

2. Comunque, avendo messo per iscritto – su suo ordine – il discorso riguardante il profeta, Pietro ti fece inviare il volume da Cesarea di Stratone, 3. dicendo di avere da te il comando di inviarti, dopo averli messi per iscritto, i discorsi e le azioni compiuti in ciascun anno.<sup>11</sup>

4. Allo stesso tempo, in un solo giorno, il primo, pur limitandosi al principio del discorso riguardante il profeta della verità, mi confermò pienamente riguardo a ogni cosa. 5. E in seguito mi disse: “Così d’ora in poi osserva le dispute che avrò con i nostri avversari 6. e, qualora riportassi una sconfitta, non temo più che tu possa dubitare della verità che ti è stata trasmessa, giacché sai che io risulterò sconfitto, ma non certo la dottrina che ci è stata trasmessa per mezzo del profeta.

7. Spero, comunque, di non avere la peggio nemmeno io nella discussione dialettica con coloro che sono dotati di intelletto (intendo coloro che amano la verità) e sono in grado di riconoscere quali discorsi sono solo persuasivi, artificiosi e compiacenti e quali, invece, sono chiari e semplici, prestando fede soltanto alla verità ch’essi comunicano”.

[6.5. *Raggiungimento della certezza della verità*]

21. 1. Dopo ch’egli ebbe detto queste cose, gli risposi: “Rendo ormai grazie a Dio: giacché, come desideravo essere confermato, così egli mi ha concesso. 2. Del resto, per quanto mi riguarda, stai sicuro che mai più avrò dubbi; a tal punto che, anche se tu stesso volessi mai farmi deviare dall’insegnamento profetico, saresti incapace di riuscirci, tanto bene ormai so ciò che ho ricevuto.

3. E non pensare che ti stia promettendo una gran cosa, quando dico che non avrò mai più dubbi: né io stesso, né un altro uomo, che abbia prima ascoltato il discorso riguardante il profeta, potrà mai avere dubbi, posto che abbia prima sentito parlare dell’insegnamento veritiero e abbia inteso qual è la verità dell’annuncio profetico.

4. Perciò abbi confidenza nella dottrina voluta da Dio, perché ogni arte della malvagità è stata sconfitta. 5. Infatti, contro la profezia non possono alcunché l’arte nei discorsi, né le invenzioni sofistiche, non i sillogismi, né alcuna altra escogitazione; 6. purché chi ha ascoltato il vero profeta, davvero aspiri alla verità e non abbia di mira, sotto il pretesto della verità, qualcos’altro.

<sup>11</sup> Il testo dei §§ 2-3 è problematico: πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον, αὐτοῦ κελεύσαντος, ἀπὸ τῆς Καισαρείας τῆς Στρατώνος διαπεμφθῆναι σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρὰ σοῦ ἐντολήν ἔχειν εἰπὼν τὰς καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίαις τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι. Il participio γράψας deve riferirsi al soggetto di ἐποίησεν, che è Pietro; il pronome σοι è riferito in entrambi i casi a Giacomo; il pronome αὐτοῦ o si riferisce al profeta (ma non vedo come si possa attribuire a Gesù l’ordine impartito a Pietro di mettere per iscritto i propri discorsi) o si riferisce di nuovo a Pietro, con l’assurdo risultato che Pietro ordina ed esegue l’ordine. Si potrebbe leggere σοῦ al posto di αὐτοῦ (“su tuo [di Giacomo] ordine); ma non ha molto senso che a così breve distanza si menzioni due volte il fatto che Pietro scrive su disposizione di Giacomo. R I 17, 2 legge così: *unde et iubente ipso, ea quae ad me locutus est, in ordinem redigens, librum de vero propheta conscripsi eumque de Caesarea ad te, ipso iubente, transmissi.*

7. Sicché, Pietro, mio signore, non abbatterti, come se avessi offerto in dono il bene più grande a uno incapace di rendersene conto, 8. giacché hai offerto il tuo dono a uno che si rende conto della grazia che ha ricevuto e che non può essere tratto in inganno e deviato dalla verità che gli è stata data. 9. So, infatti, che le cose che uno desidera è possibile sia riceverle rapidamente, sia non riuscire a ottenerle nemmeno un po' alla volta. So, quindi, non mancare di rispetto per il bene che mi è stato dato in fretta e che è incomparabile e il solo sicuro”.

22. 1. Dopo che ebbi detto queste cose, Pietro disse: “Rendo grazie a Dio, sia per la tua salvezza, sia per il godimento che mi offri. Davvero mi allieto, infatti, sapendo che hai riconosciuto qual è la grandezza della profezia.

Poiché, dunque, (come tu stesso hai detto) nemmeno se per caso io stesso volessi (lungi da me!) farti passare a un'altra dottrina, sarei in grado di convincerti, comincia d'ora in poi – a partire da domani stesso –, ad assistermi nelle dispute con gli avversari. 2. Domani, infatti, ho quella contro Simone il mago”.

*[Conclusione]*

3. E dopo aver detto queste cose e aver preso del cibo in privato, comandò anche a me di prenderne. 4. Dopo aver detto una benedizione sul cibo e un ringraziamento dopo che ci eravamo saziati, avendomi dato la spiegazione anche di questo, proseguì dicendo: 5. “Ti conceda il Signore di essere reso simile a me in ogni cosa e, dopo essere stato battezzato, di partecipare con me alla medesima mensa”. 6. Detto ciò, mi comandò di riposare. Ormai, infatti, anche la natura del corpo esigeva, in un certo senso, il sonno.

